

*Az univerzalizmus és a partikularizmus feszültsége Közép-Európában: schelerai perspektívából*¹

LOSONCZ ALPÁR

I

A Közép-Európára utaló megfontolások mintegy bezárulnak a negatív állítások, valamint a pozitív meghatározások keresése által kialakított irányulások közé. A negatív jellegű állítások hosszan időznek azon gyanúper igazolásánál, amely földrajzi és politikai érveket sorol fel: ide vág, példának okáért, a „megtalálhatatlan” Közép-Európa-féle kifejezés. Továbbá, ide sorolható az a beállítottság, amely Közép-Európában a strukturális átmenetiséget pillantja meg, és legfeljebb ütközőzónát vagy különféle erők közötti küzdőteret ér tetten a régióban. Ezen meggondolás szerint a köztes geográfiai helyzet és a szocio-kulturális vonatkozások tranzitorikus mivolta tartós akadályt jelenít meg minden erős identitásképlet megfogalmazásával szemben. A pozitív megfogalmazás kiindulópontja szerint Közép-Európa identitásigénye olyan térben lokalizálható, amelyben évszázados, vagy másképpen szólva a hosszú történeti ciklusok által létrehozott kényszerek hatnak. A pozitív jellegű meglátások ennél fogva azokra a kulturális jelentéstömbökre, rutinizálódott készségekre, hallgatólagos tudásformákra hivatkoznak, melyek éppen a hosszú ciklusok folyamán rakódtak le és váltak tradícióhordozó keretökké.

Úgy gondolom, hogy függetlenül a negatív és pozitív meggondolásoktól a Közép-Európa azonosságára vonatkozó jelzések mindig megannyi polemikus állásfoglalást foglalnak magukban. Amennyiben szemügyre kívánjuk venni Közép-Európa különféle identitásképleteteit, úgy tisztában kell lennünk azzal a polemikus-jelleggel, amely kiiktathatatlanul bennefoglaltatik ezen identitás-keresésben. A közép-európai identitás értelmezése ugyanis mint egy történelmi-kulturális, szocio-gazdasági, geopolitikai erőter tolmácsolása voltaképpen állandó azonosságkeresést testesít meg. Természetesen minden azonosságelemzés kötődik azokhoz az erő- és hatalmi pólusokhoz, amelyek alá- és fölrendeltségi viszonyokat tartalmaznak. Hiszen, ahogy tudjuk a kortárs társadalomtudomány elemzőkészletéből, az azonosságformák töréspontokat, határvonalakat teremtenek vagy erősítenek meg, amelyek elkülönítő tendenciákkal bírnak. Az identitásalakzatok rögzítése partikularis

¹ A tanulmányrészlet Scheleernek főképp a század tízes éveiben formálódó gondolatköreivel foglalkozik, a kései gondolatokról lásd: E. Avé Lallemand: *Religion und Metaphysik im Weltalter des Ausgleichs*, Tijdschrift voor Philosophie, 1980, 42.

vonatkozásrendszereket hoz létre, melyek újra és újra megfogalmazzák a normatív igényeket arra törekedvén, hogy erősítsék az azonosságérületet.

A polemikus jellegű állásfoglalások Közép-Európa esetében egyszerre belső és külső vonatkozásokat hordoztak magukban az idők folyamán, amelyek egyúttal visszatükrözték a régió változó geopolitikai konstellációját. Először is, a közép-európai identitás megfogalmazásának számolnia kell azokkal a különbségekkel, melyek a hatalmi pozíciók felől nyernek igazolást, ám Közép-Európa keretein belül. Olyan erővonalak húzódnak ugyanis ebben a térben, amelyek erősen differenciálódó politikai és gazdasági súlyokat jeleznek. Hiszen ott, ahol terekhez kapcsolódó érdekek fűződnek egybe vagy keresztezik egymást afféle hatalmi metszéspontokat kialakítva, nem téveszthetjük szem a belső hatalmi tagoltságot – amely Közép-Európát is karakterizálja. (Világos, példának okáért, hogy Németország sajátos gazdasági túlsúlya vagy az olyan országok mint Magyarország és Lengyelország sikerei a posztkommunista átmenetben meghatározó mozzanatoknak bizonyulnak, melyek egyúttal kijelölik a lehetőségpályákat, megerősítik a versenyképességet és lehetővé teszik a stratégiaformáló készségek kialakulását.)

Okfejtésünk homlokterében és a partikularizmus sajátos feszültségcsomói állnak. Mindenekelőtt az univerzalizmus és a partikularizmus konfliktusvonatkozásai tetten érhetőek a közép-európai tér keretein belül is, hiszen mi más az etnikai kizárólagosságok érvényre jutása, mint a zárt partikularizmus és az univerzalizmus feloldhatatlan ellentétének a kifejeződése. Továbbá, Közép-Európa identitásigénye állandó polémiát jelent a külső kényszerirányulásokkal szemben, melyekben politikai, gazdasági és kulturális reprezentáció elemei fonódnak egybe. (Példának okáért emlitem, hogy a szovjet birodalom uralmi kereteiben a szedimentálódott kulturális jelentések evokációjának jutott az a szerep, hogy polemikusan viszonyuljanak a geopolitikai kényszerpályához). Összegezve: Közép-Európa identitásigénye állandó polémia mindenfajta egyneműsítő univerzalizmus ellen függetlenül attól a ténytől, hogy ezek az univerzalizmusok európai vagy netalán amerikai keretekben fogalmazódnak meg. A Közép-Európa identitására való rákérdezés gyakorlatának mindig magában kell foglalnia annak a kérdésnek a faggatását, hogy az univerzalizmusnak milyen létmóddal kell bírnia ebben a régióban. Kétségen felül áll, hogy a közép-európai azonosságkeresésnek kontextuálisan kijelölt terepét az európai kontinens politikai, gazdasági és kulturális összefüggései erőteljesen meghatározzák Közép-Európa lehetőség- és kényszerpályáit. Megkerülhetetlen kérdésként merül fel, hogy milyen módon tagolódik és illeszkedik bele Közép-Európa az izmosodó Európa-struktúrába, és milyen módon fogalmazza meg az univerzalizmus szerkezeteihez való csatolódásának hosszú- és rövidtávú dimenzióit. Másképpen szólva, aki Közép-Európa azonosságlehetőségeiről elmélkedik, az szükségszerűen szembesül a nyitott identitás problematikumával. **Közép-Európa létmódja folytonos emlékeztető arra, hogy az univerzalizmus csak plurális formákban juthat kifejezésre.** Közép-Európa kapcsán megkerülhetetlen, hogy kijelentsük: Közép-Európa a kontinenshez hasonlóan problematikumnak bizonyul, amely fényt vet a gyökerek állapotára. Ez a problematikum nem tüntethető el pusztán technikai jellegű szabályozással. Ebből a konstellációból származik sajátos filozófiai

rangja. Vagyis ennek a tényállapotnak alapján állíthatjuk, hogy Közép-Európa **filozófiai** problémát jelent.

II

Ehelyütt kell bekapcsolódnunk a scheleri filozófia áramkörébe. Scheler számára ugyanis Közép-Európa éppenséggel metafizikai kihívást jelent. Scheler a *par excellence* válságfilozófusnak nevezhető, aki a kiközösített európai világ, azaz egy tarthatatlan világállapot helyreállításán fáradozott. Mindenekelőtt azt kell rögzítenünk, hogy számára az I. világháború kifejezi az európai szellem problematikus voltát, ennél fogva a háború által megvilágított konstelláció új értelemterbe való ugrást igényel. A scheleri perspektívában, amelyet osztott a korabeli gondolkodók zömével, a háború apokaliptikus jegyekkel bír. „Isten ultimátuma” ez a háború, amelynek Európa a címzettje. Európa úgy vonatkozási jelentésegység Scheler számára, hogy gondolkodásának legmagasabbrendű tétjét ismerhetjük meg Európa-projekciójában. Felhívásainak, tanulmányainak, könyveinek gerincét testesíti meg az idevágó erőfeszítés. Fellépésére a század második évtizedében minden bizonnyal árnyék vetül: az I. világháború környezetében felszínre jutó felhívásai kapcsán Otto Pöggeler, joggal, a rajongást és a háborús propaganda fogalmát emlegeti, amelynek gyakorlásában osztozott korának jelentékeny gondolkodóival. Ám aligha elégedhetünk meg ennek a ténynek a pusztá rögzítésével. Mostohán járnánk el, ha nem tekintenénk távolabbra is Schelerrel kapcsolatban. Legalább 1916-ban Scheler belátja, hogy Oroszország és Amerika közé préselődött Európa megsemmisíthető az imperializmus és a nacionalizmus erősödése okán. Elfogadja Friedrich Neumann koncepcióját Közép-Európáról. Egyenesen azt állítja, hogy Neumann gondolatai pozitív célokkal szolgálnak a német politika számára, noha Neumann eszmefuttatásaiban az ökonomizmus jegyeit véli megpillantani. Scheler erőfeszítései a Közép-Európa-gondolat német értelmezését jelenítik meg. Számára ugyanakkor az I. világháború mélyen az európai létbe, lehetőségeinek szférájába hasít bele. Az átmenet tapasztalatát testesíti meg. Olyan tartalmak, kötődésformák felé visz, melyek az egész európai élet egészét átfogó változást eredményeznek, általa megrendülnek a korábbi életvitel pillérei. Az európai egzisztencia újszerűvé válhat, mivel felfedezi saját feladatait, keresztülviheti, cselekvésben megvalósíthatja saját lehetőségeit. Újszerűvé válhat abban az értelemben, hogy újszerű értelemre, az „európai egység tudat” formájára való ráatalálás képezi orientációjának hiteles lehetőségét.

Mármost Scheler világhossá teszi, hogy széttéphetetlen kapcsot lát az európai egység tudat lehetőségei és a szerinte az I. világháborúban erőteljesen megújuló Közép-Európa között. Állásfoglalásaiban ugyanakkor sajátos út vonal rajzolódik ki, amely Közép-Európa közvetítésével az össze európai felelősség és szolidaritás felé mutat.

Mi az tehát, ami a közép-európai egzisztenciában konstitutív jellegű mozzanatként bizonyul? Mít feltételez a közép-európai szellem ébrenléte? Mít jelent számunkra Közép-Európa mint **etikai entitás**? Hogyan lehet megragadni az európai történetiséget, méghozzá oly módon, hogy meghaladjuk a relativizmus és az univerzalizmus bénító ellentétét? Rendelkezik-e a közép-európai kultúra azzal a képességekkel, hogy életben tartsa az európai patriotizmust? Azokat a kérdéseket

soroltam fel, amelyekkel Scheler folytatólagosan szembesült, és amelyekre kereste a választ.

Közép-Európa képezi Scheler számára azt a talajt, amelyben elindul és végbemege a kontinens újrendeződése. Vagyis Közép-Európa szempontjából az európai egységtudat sohasem csupán átvehető, hanem mindig általa keresztülvihető lehetőség. Közép-Európa létmódja folytonosan emlékezteti Európát kulturális-történelmi teljesítményeire és ebben az értelemben a Közép-Európa-gondolat hordozója a európai kultúra mélyreható önbírálatának. Úgy is fogalmazhatunk, hogy ennek a régióknak az egzisztenciája mintegy bizonyíték arra, hogy Európa nem csupán olyan problémahalmazt jelenít meg, amelyet a Nyugat felől fogalmazhatunk meg, ahogyan azt sokan vélik. Közép-Európa sajátos kötődésforma, amely kritikai alapot nyújt az eurocentrikus univerzalizás bírálásához. Az eurocentrikus univerzalizmus ugyanis saját perspektíváját általánosítja, önnön világhézagát az egész világ észlelési horizontjává módosítja. Miközben azt állítja, hogy a modern ember világpolgárrá válhat, megakadályozza önmagát abban, hogy észlelje mindazon kötődésformák konkrét dimenzióit, amelyek a világhoz való tartozást félmjelzik. Ugyanakkor nem silányul el provincializmussá sem, amely önelégülten elmerül önnön világában ablaktalan monásszá változtatva azt. Amíg az előbbi az elvontság, az utóbbi a konkrét mozzanatok lehetőségeit feszi túl.

Létezik az **európai ember és kultúr típus**, vagy nietzschei szóval élve, a „jó európai” paradigmája. Scheler kiindulópontjára lertünk rá ehelyütt. Mi sem áll távolabb tőle, mint az a törekvés, hogy a „jó európai” fogalmát a földrajzi sajátosságokból eredeztesse. Vagy hogy az európai ember fogalmát természetes konstellációkból, faji jellegzetességekből származtassa. A földrajzi szemügyrevétel nem igazíthat el bennünket, mert földrésznünk konfigurációja nem tartalmaz szilárd határokat Oroszország és Ázsia vonatkozásában. Ezenkívül Amerika, annak ellenére, hogy különálló földrajzi egységet testesít meg, kultúráját és nyelvét illetően európai gyökerezettségű. A nyugati fehér faj területi elhelyezkedése túlnő földrésznünkön, mint ahogy „az idegen fajok” is az európai térség részeleimeit jelentik. **Európa mindenekelőtt a szellem története, ennél fogva Közép-Európa a szellem történetének középponti helyét foglalja el.** A kezdetektől fogva végigkíséri a nyugtalanságba torkolló önreflexiója, szellemisége elválaszthatatlan ettől az önreflexivitástól. Ami a levezethetetlenség jellegével bír, közvetlen szemlélet számára beláthatóvá válik. Az európai szellem levezethetetlenségét a „kultúrkör” fogalma szegélyezi. Milyen értelemben kapcsolódik ez a levezethetetlen szellemiség az európai (és a közép-európai) kultúrkör fogalmához? Ezzel Scheler eljutott a kultúra azon megnyilatkozásához, amely átruházhatatlan jellegű szolidaritásformát foglal magában.

Az egyes személy nem mond le önmagáról, ellenkezőleg, az átruházhatatlanság azt jelzi, hogy itt sor kerül az egyének a társadalomban végbemenő funkcionálizációja meghaladására. Hiszen az egyes személy megszűnik a társadalmi szerkezet valamilyen funkcionális egysége részelemének lenni. Úgy éli át önmagát mint egyedülálló személyt, mint az egyéni lelkiismeret hordozóját, aki a saját létével való törődéssel együtt végtelenül érdekelt az értékek együttes átélésében. Lényege ugyancsak nem eredeztethető a *homo naturalis* állagából. A személy fogalmának központi vonatkozása,

hogy közvetlen élményegységet testesít meg, azaz a személy egzisztenciája a szó legszigorúbb értelmében saját aktusainak végrehajtásához fűződik.

A személy fogalma felől világíthatjuk meg a szellem fogalmát is. Úgy érveltünk, hogy a személy nem eleve, hanem **aktualitásában, végrehajtott aktusaiban**² van jelen. A személy belsőleg szembesül létalapjával, amelyhez az nyitja meg az utat, hogy egyedülvaló személyként vállal felelősséget az összes többi személyért. Az általános személy nem áll a személyen kívül, „mindaz”, ami megszólítja a személyt, az általános személynek is értelmet ad. A személy inkommenzurábilis minden tárgyi létezőhöz képest és ettől elválaszthatatlan a felelősség lehetősége. Szert tenni az általános személyben való részvétel lehetőségére, azt jelenti számára, hogy önnön centrumát mint felelős értelmet tapasztalja. Végül is Scheler az általános személyben „szellemi aktuscentrumot” lát, amely egyúttal magában foglalja az értékek minden modális alapfajtáját. Az általános személy fogalma nem differencia-nélküli, mert létezése megengedi a további differenciálódást. A lényeg abban ismerszik meg, hogy az általános személyt illetik meg az „életfeletti” értékek, és hogy integrálja az értékmodozatokat. Az általános személy fogalma azt a filozófiai törekvést hordozza, hogy a felelősség érzésvilágát egy eredendő „szociális egység” horizontján belül rögzítsük. Minden személy felelősséggel bíró lény, amennyiben hozzárendelhetjük aktusok végrehajtásának képességét. Ugyanakkor az egyéni felelősség relevanciája egy szélesebb összefüggésbe ágyazódik bele, amelyet a „felelősség közösségének” nevezhetünk. Az általános kultúrshemély két alfaját a nemzet és a kultúrkör, az általános üdv formáját az egyház testesíti meg. Figyelmet érdemel a tény, hogy az állam nem nevezhető szellemi általános személynek, lévén, hogy nem látja el a kultúra megvalósításának pozitív feladatát. Szerepe a kultúra vonatkozásában negatív feladatokra egyszerűsül, az állam nem rendelkezik kulturális alanyisággal, csupán lehetővé teszi a kultúra feltételeinek létezését. Ezen tényállapot indokolja, hogy nem áll fenn annak a lehetőségére, hogy „kulturállamról” ejtsünk szót. Az állam nem akkor teljesíti feladatát, amikor arra irányul, hogy instrumentáriumával kultúrpolitikát juttasson érvényre. Akkor tesz eleget a rá irányuló követelményeknek, ha – az igazságosság és a méltányosság normáitól vezérelve – hatalmi politikát gyakorol. Azonban, az állítás lényege nem abban jelölhető ki, hogy állam nem járul hozzá a kultúrértékek, össz-értékvilág megvalósításához. Így, az állam uralmának érvényessége a nemzetközi szinten elengedhetetlen előfeltétele annak, hogy a kulturális jószágvilág a megfelelő módon bontakozzon ki. Scheler okfejtésében valójában szembeötlő tény, hogy meghatározott értékek éppen akkor nyerhetnek megvalósulást, ha nem szándékoltak. A kulturális javakra irányuló pozitív állami szándék nem tenné lehetővé a Scheler által előnyben részesített értékek létrejövését.

Az állammal ellentétben, amely akarati egységként realizálja az uralom rendjét, a nemzet végső valóságát a kultúra eszméjében pillanthatjuk meg. Scheler a szellemi általános személy tökéletes formáját a nemzetállamban nevezi meg. A nemzet az

² Vö. M. Heidegger kritikai gondolatait a személy scheleri felfogásáról, amely – minden különbség ellenére – „egybehangzik” a „személyiség” husserli értelmezésével. Heidegger kritikai értelmezése szerint a személylét kérdését, a „végrehajtás” ontológiai értelmét az említett filozófusok nem vetik fel. Uő.: *Lét és idő*. Budapest, 1989, 149.

állammal szemben a fölérendeltség rangját birtokolja, minthogy kultúralanyisága okán az állami uralmi és akarati szerkezet alapját jelenti. A nemzetállam kanti regulatív eszmének tekinthető, a történelmi-tapasztalati összefüggések nem tették és teszik lehetővé megvalósulását, ezzel magyarázható, hogy több állam mint kultúrsemély létezik. Ám a nemzetállam, lévén, hogy benne az állam alávetettik a kultúrának, olyan mértékrendszer reprezentál, amely az értékek kapcsán eligazító erejű.

Rokonítja a kultúrkör és a nemzet fogalmait, hogy nem korlátozódnak egy adott területre: a nemzet és a kultúrkör tagjai, lévén szellemi valóságok résztvevői, szabadon változtathatják tartózkodási helyüket anélkül, hogy veszélybe sodornák azonosságukat. Ezenkívül a nemzet és a kultúrkör közös karakterisztikumaként azonosíthatjuk a tény, hogy adott **világszemlélés** és **létforma** azonosságát képviselik. Amíg a nemzet ezen azonosság **„már megvalósult”** reflexív formáját, addig a kultúrkör ezen azonosság **„még-nem megvalósult”** formáját jelenti. A folyamatszerűség azt jelzi, hogy a kultúrkör esetében még nem bontakozott ki az a reflexív tudat, amely a világszemlélet és a neki megfelelő létformák azonosságát ragadja meg. Konkluzív jellegű felismerésnek bizonyul tehát az állítás, miszerint a közép-európai ember még nem rendelkezik az imént említett reflexív tudattal.

Még egy lépést kell tennünk, hogy lekerekítsük Európának és Közép-Európának kultúrkörként való értelmezését. A nemzet mint kultúralanyiság eredendő módon beleágyazódik a kultúrkörbe, azaz minden létező nemzetforma hozzátartozik valamilyen kultúrkörhöz. A nemzet kategóriája az állam vonatkozásában kulturális-szabályozó egységként tűnik fel, a kultúrkör vonatkozásában azonban a részesedés-jelleget kell említenünk. Scheler okfejtése szerint a „világkultúra” és a „világállam” eszméje elfogadhatatlan, nincs olyan történetfilozófiai konstrukció, amely képes ezen elgondolásoknak igazolást nyújtani, sőt, mi több, ezen kategóriák „*a priori* értelmetlenek”. Döntő érv gyanánt szerepel az állítás, hogy a pluralitás nem oldalhajtsa a kultúrának, a sokféleség a kultúra lényegéből fakad. A társadalom egységet reprezentál, ám a kultúrával ellentétben híján van a sokféleségnek. Értékrendjének tulajdonsága, hogy nem teszi lehetővé az értékek **együttes** átélését, mert a társadalomban való mozgás érdekezérelt vagy az egyéni kellemességérzet által ösztönzött. Lehetséges, hogy a társadalom színterén megjelennek ugyanazon értékek vagy ugyanazok a kellemetességérzetek. Ám a társadalom konstellációja csupán szolidaritás-nélküli egyformaságot és sokféleség-nélküli egységet jelenthet. A társadalom nem szellemi valóság, ennél fogva létezését a nemzetatlanság és a nemzetköziség fémjelzi, szögezi le Scheler. A szolidaritás viszont nem az egyformasággal, hanem a pluralitással jár párban. Mit jelent az **eredendő** kulturális sokféleség, a kulturális sokféleségtan eszméje?

A legmagasabbrendű értékmodalitás jellegzetessége, hogy oszthatatlan és elfogadása az együtt-létben történik. Ennél fogva *a priori* tételnek tekinthető, hogy az általános üdvre vonatkozó általános személy csak szinguláris lehet. A kultúra szférája viszont az „individuális összkulturális értékek hordozóinak” sokféleségét tartalmazza. Itt az általános személy nem lehet csupán egyetlen. Mármost, amennyiben a sokféleség eredendő dimenziója a kultúra eszméjének, úgy a „kultúrkörök” fogalma is

eredendően plurális szerkezetű.³ Scheler több helyen is kifejezésre juttatja ezt a szerkezetet. Európát, az európai patriotizmust a kultúrkörök *a priori* plurális struktúrájában kell értelmeznünk.

A fenti megállapítások következményei többszörösek. Vonjuk le az itt következő konklúziókat. Mindenekelőtt rögzítenünk kell, hogy az eredendő felelősség elve a legmélyebben kapcsolódik a kultúrkör, közelebből az európai kultúrkör fogalmához. **A kultúra mint értelem-összefüggés talaja a felelősségnek, bennefoglaltatik fogalmában, hogy kontextusa azoknak a választásoknak, irányultságoknak, amelyek a felelősség kibontakozásával vannak kapcsolatban.** Ebben az értelemben a kultúra a hagyomány-összefüggések stabilitását és az emlékezés lehetőségét kínálja, a „*kulturális kontextualitás az azonoság megszerzésének módja és az otthonban létrejövő-lét (oikeiosis) formája*”.⁴

III

Amikor Scheler az európai kultúrkör konstitutív jellegzetességeit tagolja, akkor nemcsak szellemi, de szeretet-egységet is emleget. Láttuk feljebb, hogy Scheler a kereszténységnek (ezen belül a katolikus irányulásnak) olyan történelmi méretű lehetőségeket tulajdonít, amely képessé teszi a kor ellentmondásai között köröző „európai szellemiségnek”, hogy hozzájön önmaga lényegéhez és támpontokat találjon. Hogy Scheler különös érdeklődéssel fordult a szeretet értelmezése felé, és különös nyomatékkal tulajdonított elsőbbséget a szeretetnek a többi „szellemi aktussal” (akarat, megismerés) szemben, ezen irányultsága beállítottságának mélyéből fakadt.⁵ Hiszen a „szeretet parancsában”, a keresztény életvitel ezen irányadó elvében, mintegy kristálytisztá módon összegződnek a scheleri irányultság ismérvei. Benne különös hangsúlyt kap mindenekelőtt az egységesszme: a szeretet ugyanis nem csupán meghatározott létezőket, de a létezők egészét fogja át. Egész-jellege szóhoz jut Scheler állásfoglalásaiban is. Scheler hasonló érdekelttséggel tárgyalja a személy beilleszkedését a világ rendjébe, és értelmezi mindazt, ami a személyt az **egész** értelméhez köti. Ezenkívül a szeretet elve, kötelekként, különös jelentőségű az Isten és az ember relációja szempontjából, a szeretet Istent és az embert szilárd egységbe köti. Ami Scheler beállítottságának alaptendenciáját tükrözi vissza. A scheleri szeretet-filozófia árnyalatait azonban nem teljességükben, hanem csak az európai egységesszme és éthosz összefüggésében kívánom megvizsgálni. Csupán oly módon követem a szeretetet illető

³ Az eredendő pluralitás scheleri argumentációja rokon megannyi herderi érvel, amelyek a nemzetfogalom plurális szerkezetét bontották ki. Maga Scheler is elismerően nyilatkozott Herder azon gondolatairól, hogy „létezik olyan individuális népi és nemzeti éthosz, amely semmiképpen sem egy általános érvényes emberi éthosz pusztán negatív korlátozása”. *Ibidem*, 767. Ugyanakkor ne feledjük, hogy Scheler és Herder között különbség áll fenn: Herder a humanista tradíció karakterisztikus egyénisége, Scheler viszont folytonos szépséggel illeti a humanista európai hagyományt.

⁴ P. Koslowski: *Die postmoderne Kultur*. München, 1987, 167.

⁵ Különösképpen a következő Scheler-munkákat veszem figyelembe: *Liebe und Erkenntnis*. GW, Vol. 6, *Wesen und Formen der Sympathie*. GW. Vol. 7, *Späte Schriften*. GW 9, *Ordo Amoris, Schriften aus dem Nachlass*. GW, Vol. 1.

fejtegetéseket, hogy egybefonódhasson a szeretet-filozófia és a történetiségben kifejezésre jutó éthosz-gondolat.

A szeretet a nyitottság-elgondolást alapozza meg: a szeretet egyetemlegességéből – Scheler a szeretetet nemcsak az emberre, de a dolgokra, a természet létezőire egyaránt vonatkoztatja – következik, hogy általa az ember kilép önmagából és az együtt-lét, egymás-közötti-lét (inter-esse) formáit létezteti. Az ember úgy hagyja el önmagát és fordul a másikhoz, a máshoz, hogy azt, Heideggerrel szólván, lenni-hagyja. A szeretet transzcendáló aktuusaiban úgy haladja meg a tudat önmagába való zárulását, hogy a másiknak lehetőséget ad a kibontakozásra, és feltárja a másik valóját. A szeretet feltáró-jellegét az az állapot fémjelzi, hogy általa felfénylik mindaz, ami sötétségben maradt volna. A szeretet megnyilvánulásában az ember a világra vonatkozó végtelen érdekltségét érvényesíti – miközben Scheler a modern filozófiát és beállítottságot abban a bűnben marasztalja el, hogy gyűlöli a világot, olyan gondolkodókkal találkozik, mint például a világtól való elidegenedettséget mélyenszántóan elemző Hannah Arendt. A szeretet elve természetesen kritikai intenciókat hivatott hordozni: az újkori gondolkodás megfosztotta értékétől a szeretetet, méghozzá oly módon, hogy a lét legalacsonyabb rangú szintjére süllyesztette. A rangfosztás abban az újkori irányultságban jut kifejezésre, hogy a szeretetben csupán érzi és pszichologizált izgalmat és elragadtatottságot látnak, és megszüntetésre ítélik az Istenre és a természeti létezőre irányuló szeretet-mozgást. Scheler egy pre-ökológus módján nehezményezi a szeretet „humanizálását”. Azt rója fel, hogy a hasznossági elvet és a vágybeteljesítő életet előnyben részesítő újkori gondolkodás feláldozza a természeti létezőkre irányuló szeretetet az egységesített emberiség és az „emberi tényező”⁶ nevében. Nem kevésbé kritikai a viszonyulása a velünk született eszméken alapuló platóni szeretet-konceptcióval vagy azon elgondolásokkal kapcsolatban, amelyek szerint az időszerűen létező szeretet-formák az őseredeti szeretet-erő módosulásait képviselik. Scheler gondolatmenetének középponti dimenzióit jelentik, hogy a szeretet az értéklétre irányul, és hogy minden „apriorizmus” alappilléret testesíti meg. A szeretet orientációját nem ragadhatjuk meg, ha lényegét abban óhajtanánk kijelölni, hogy valamilyen egzisztenciális összetevőre irányul, hiszen akkor elveszítené lényegiségét. Így a szeretet orientációja nem illetheti az „emberi tényezőt”, valamilyen emberi vagy dologi tulajdonságot, az emberiséget, hanem azokra az értékekre vonatkozik, amelyeknek az ember „hordozója”. Ezenkívül, a szeretet-intenciója úgy vonatkozik a mező virágaira, a természeti szépre, az előttünk feltáruuló tájra, hogy a természeti létezők is valamilyen értékek hordozóinak bizonyulnak. Ezzel kapcsolatban bírálja Scheler Hegelt, aki a természeti szépet a művészet határeseteként minősíti. A fentebb jegyzett egyetemlegesség feltétele, hogy minden világi létező érték-hordozóként nyilvánulhat meg. Ilyeténképpen a szeretet a létezők olyan mélyéig világít be, amelyek rejtve maradnak az akarat és a megismerés megnyilvánulásai előtt. A benne létező vonatkozások univerzális érvényre tartanak igényt, a világot illetik, ez a kötődés adja érvényességük értelmét.

⁶ Scheler a kereszténységben a humanizmus bírálataát azonosította. Érdemes megjegyezni, hogy N. Bergyajej, aki szintűgy egy keresztény perszonalizmus kidolgozásán fáradozott, bírálta ezt a scheléri gondolatot. *Ruska ideja*. Beograd, 1987, 90.

Számunkra fontossággal bír az *ordo amoris* rétegzettségének és hierikus viszonylatainak értelmezése, minthogy az európai kultúrkör egyfajta szeretet-rend megtestesülését jeleníti meg. Nos, a szeretet nemcsak dinamikus jellegű, de rendkonstruáló elvként bír fontossággal. Olyan princípiumként jelenik meg, amely hierarchikus és piramisszerű rendet strukturál. Csúcspontján az isten áll mint e rend tényleges célja és irányadó mozzanata. A szeretet transzcendáló aktusainak ősmintája ugyanis Istennek a világra irányuló szeretete. Minden szeretet-forma vonatkozik az isteni intenciókra és minden egyes forma-fokozat számára mérce az isteni szeretet sugárzása. Scheler azt mondja, hogy a „*szeretet legmagasabbrendű aktusa voltaképpen együttselekvés amely az istennek a világra irányuló szeretetét hajítja végre (amare mundum in deo)*”.⁷ Ezen kitétel azt is jelenti, hogy a szeretet legmagasabbrendű megnyilvánulása a tökéletesség előrevetítését foglalja magában. Minden szeretet-mozgás a magasabbrendű értékek irányában emelkedik fel. Általa végtelen út nyílik a tökéletesség irányában, minden szeretet-megnyilvánulásban a tökéletességre való vonatkozódás magasodik fel. A szeretet ugyanis a tapasztalatilag létező személy számára az értékek ideális válfaját rajzolja meg. Ezáltal a tökéletessel szembesíti az embert és azt a konstellációt tudatosítja benne, hogy az aktualiter létező szeretet-módozatok a tökéletességre való irányultságot hordozzák magukban, ám tökéletesség híján valók. A szeretet kvintesszenciális vonatkozása, hogy a végtelenségre való törekvés jellemzi. Minél inkább a szeretetben való gondolkodás irányítja a cselekvést, annál inkább feltámad a tökéletességre törekvés. Ezenkívül, szem előtt kell tartanunk, hogy a scheleri filozófiában az Isten felé tartó mozgás együtt jár a különbözőség intenzifikálódásával. Scheler él ugyanis a meggyőződéssel, hogy a lét abszolút szintje a különbözőségek legerőteljesebb kibontakozását eredményezi. Ezáltal Scheler ellentétezi a hagyományos, főképp 17. századi individualizmus azon álláspontját – melyet „transzcendentális univerzalizmusnak” nevez – miszerint az abszolútumhoz való közeledés az egyenlőség érvényre jutása előtt nyit ajtót. Szerinte a szeretet feltárójellege teszi lehetővé, hogy a piramis csúcsa felé mutató út nem a különbözőségek eltűnését, hanem felszínre jutásukat jelenti.

Ehelyütt hátrafelé tekinthetünk és felidézhetjük a kultúrkörökről mondottakat. Ott azt a megállapítást rögzítettük, hogy a kultúrkörök **közvetlenül** vonatkoznak az isteni szférára. Itt ismételten betekintést nyertünk az érvelési menetbe, ám másféle perspektívából: a kultúrkörök különbözőségének az a tény nyújt alapot, hogy a szeretet rendjébe illeszkednek bele és az abszolútum fényében mutatkoznak meg. A kultúrkörök fogalmát ugyanis az *ordo amoris* strukturált építményében és isten mint szeretet-princípium kivetülésében kell szemügyre vennünk. Scheler egymásra rakódó szociális egységek építményét konstruálja meg a dinamikus szeretet-elv segítségével: példának okáért a családot említi mint „szeretetegységet” amely beleágyazódik a szélesebb keretű szociális egységekbe, így a kultúrkör fogalmába is. A szeretet dinamikus konstellációja vezet tehát el bennünket ismételten a kultúrkörök fogalmához.

⁷ *Wesen und...* ibidem, 166.

Milyen viszonyban áll a szeretet dinamikus konstellációja és az éthosz fogalma? Az éthosz fogalmának fontossága az Európa-problematikum szempontjából mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy általa fény derül valamilyen individuum, történeti korszak, nemzet vagy kultúrkör legbensőbb jellegzetességeire. Az éthosz úgy *differentia specificája* egy kultúrkörnek, hogy benne megnyilatkozik az adott értékvonatkozások egésze, valamint olyan érzelmek kapnak benne hangot, mint a szeretet és a gyűlölet. A szeretet mint intencionális mozgás ennél fogva az éthosz magjához tartozik. Továbbá, az éthosz értelmezésével a történelem bevonul a scheleri szintérré. Ez a tény arra sarkall bennünket, hogy elemezzük az „emberiség” fogalmának és az éthosz jelentéskörének relációit. A történetiség scheleri értelmezéséhez, tudniillik, sajátos feszültség tapad. Scheler eszmefuttatásaiban a történetiség hol pozitív, hol negatív érvként bukkan fel. Így amikor bejelenti, hogy egyszerre kapcsolódik Brentanóhoz és kíván kritikai viszonyulást érvényre juttatni vele szemben, akkor arra hivatkozik, hogy Brentano a materiális értékek rangsorát átengedi a történelmi relativitásnak.⁸ Ide vágó az a tény is, hogy a „történetiség imádatát” kárhoztatja, amikor Hegel és „minden evolucionista etika” alapvető tévedését hozza szóba.⁹ Ezek az állásfoglalások azt jelzik, hogy Scheler igényt tart arra, hogy korlátokat szabjon a történetiség megnyilvánulásának. Ugyanakkor megannyi elemzése tanúsítja a történetiség iránti érzékenységét, sőt, mi több, társadalom és gazdaságfilozófiai érveléseiben¹⁰ a történetiség argumentuma döntő mozzanatnak bizonyul. Amikor éles bírálat alá veti azokat a törekvéseket, amelyek az újkori normákat, így az újkorban meghonosodott „társadalmi éthoszt” azonosítják az emberiség normáival, akkor tanújelét adja annak a meggyőződésének, hogy a történetiség konstitutív vonatkozása filozófiájának. Az ész újkori gondolata egyneműsíti a történelem dinamikáját, mert csupán egyetlen eszképletet és a történelem egyetlen hiteles értelmezését ismeri el érvényesnek. Holott az ész újkori tolmácsolása partikuláris értékösszefüggés formájában jelenik meg, és egy adott, kormeghatározta kultúrkör kifejeződéseként jut felszínre a történelemben. Azaz az emberiség és az univerzális észteleológia, valamint az emberi természet előírányzott egységének nevében elfedik azt, ami különböző fajtájú. Amikor a kulturális sokféleségtan lehetőségeit taglalja, és azt állítja, hogy az „emberiségnek az objektív értékrendben gyökerező, egyetlen általános erkölcsi eszménye nemcsak megengedi, hanem szükségképpen megköveteli az éthosz különböző formáinak létezését”,¹¹ akkor egy történelmi meghatározottságú sokféleségtant von be gondolkodásának áramkörébe. Márpedig e sokféleségtan hozadéka, hogy a történelem dinamikus szerkezetében többfajta kultúrkör és ennek megfelelően többfajta „észorganizáció” jut érvényre, azaz a történelem közegeiben megjelenő éthoszok redukálhatatlan sokaságot

8 *A formalizmus...* ibidem, 145.

9 Ibidem, 337.

10 Pl.: *Die Wissenformen und die Gesellschaft*. GW, Vol. 8, *Arbeit und Ethik*. GW, Vol. 3, 165, *A formalizmus...* ibidem, 336.

11 *A formalizmus...* ibidem, 810. Vö. a következő kijelentéssel, amely a mechanikai természet törvényszerűségeknek megfelelő növekedéssel kapcsolatos kérdéseket taglalja: „Minden kísérlet ... a normák történelmi változásainak a mechanikus természet-megismerés változásaira való visszavezetésére, csak annak feltételezésével lehetséges, hogy a normák azonosak az újkori normákkal – márpedig ez nem igaz”, ibidem, 336.

alkotnak. Az éthosz eszméjének valósága kizárja a külső, elfogulatlan szemlélő, az „ember természetére” hivatkozó perspektíva nézőpontját. Mindenképpen Scheler érvelési logikájának beteljesülését kell látnunk abban a gondolatban, hogy a tét egyszerre egy „történetileg relativisztikus” és egy „abszolút etika” lehetőségeinek hitelesítése. **A „jó európai” fogalmának lényege rejlik egy történelmi közegben formálódó éthoszban és ezen keresztül feltáruló szeretet-mozgásban.**

A scheleri filozófia etikai kiindulópontja, nevezetesen az abszolút és a „relatív”¹² viszonylatának értelmezése, belejátszik gondolkodásának egészébe. A materiális *a priori* filozófiájának pontosan az a feladat jut osztályrészéül, hogy artikulálja az egyidőben létező „relatív” és abszolút mozzanatok egymásra utaltságát. Ennek feltétele azon dimenziók rögzítése, amelyek állandóság tekintetében felette állnak a történelem közegében létrejövő változásoknak. Nem tekinthető véletlennek, hogy Scheler számára a spengleri történetfilozófia a relativizmus szakadéka torkollott. A relativizmusban figyelembe veendő elméleti és gyakorlati veszélynek minősült számára, amely fenyegető módon volt jelen az értékvonatkozásokat fejlődésükben megragadni óhajtó filozófiákban. A relativizmus elleni attitűd vezérlő elv filozófiájában. A szociális egységek lényegstruktúrája meta-történelmi jellegű, mert az egyes kapcsolati formák jelen vannak minden szociális egységben, valamint a történelmi dinamika csak ezen egységek keretén belül mehet végbe. A szociális egységek tartalmi vonatkozásai azonban történelmi-variábilis tulajdonságokkal rendelkeznek, hiszen például a szociális egységek különféle történeti alanyiságokhoz kapcsolódnak és ezen egységek minden korban más és más perspektíva keretén belül jelennek meg. Ugyancsak variábilis jellegűek az értékmódozatokat hordozó csoportok méretei vagy szervezetei. A társadalom kategóriája lényegszerű szociális egység például, amely meta-történelmi jellegzetességekkel rendelkezik, de Hegel „racionális társadalom-univerzalizmusa”¹³ már egy történelmi képződmény abszolutizációja, azaz a ténylegesen létező értékelések elvonatkoztatásának és a történelem egészére való kivetítésnek bizonyul. A társadalomnak a hiánytalan erkölcsi mérce rangjára való emelése az európai kultúrkör horizontjának általánosítását jeleníti meg. Az ész vagy a munka **eszméi** állandósággal bírnak, ám „organizációjuk” a történelmi dinamika konstellációiba illeszkedik bele. Következésképpen a történelmi érzékenységű gondolkodás az éthosz történelmi formatanát, vagyis az értékek átélésének struktúráját és az értékkrangsort érvényre juttató szabályokat vizsgálja. Azok a szabályok ugyanis, amelyek alapján az igazságosságot vagy a szeretetet előre vagy hátra helyezzük, kötődnek ahhoz az „érzelmi értékperspektivizmushoz”, amely a változó korok sajátja. Az éthoszok dinamikája szükségszerűen lezárhatatlan, az értékperspektivizmus nem oldódik fel a történelem feltételezett teleológiájában, mint a hegeli típusú történelemfilozófiában. Az értéklét és az értékek rangsora azonban csak meta-történelmi lehet. Átélésük valóban kapcsolódik a történelmi éthoszok különböző

¹² A „relatív” fogalmát azért használok ily módon, mert alkalomadtán maga Scheler is így jár el. Ugyanakkor világossá kell tenni, hogy mi sem állt távolabb tőle, mint a relativizmus gyakorlása.

¹³ M. Scheler: *1789 und 1914*. GW, Vol. 4, 589. „...a társadalom maga Istenné válik, abszolút monarchhá alakul át, a társadalom summum bonum, az erkölcsiség abszolút princípiuma, amely mércéje minden erkölcsi értéknek...”, *Arbeit und Ethik*, ibidem, 184.

formáihoz, de az értékmodalitások prioritásai meghaladják a történelmi horizontokat. Az erkölcsi értékek és rangsoraik nem viszonylagosíthatók. Elképzelhetetlen ugyanis olyan korszak, amely a rossz kategóriáját részesítené előnyben a jóval szemben:¹⁴ ám a különféle éthoszok más és módon élték át a jó kategóriáját. Az a mód, ahogy a különféle éthoszok értelmezik az erkölcsi eszméket, a történelmi képződmények felé irányítja figyelmünket, hiszen a történelmi dimenziókat magukban foglaló éthoszokban az előnyben részesítés szabályait különbözőféleképpen alkalmazzák. Az értékmodalitások prioritásai azonban *a priori* belátáson alapulnak, és ezek állandó jelleggel vannak jelen minden éthoszban. Az értékkel bíró dolgok egzisztenciájának lényege, hogy a fogalmi megragadásuk előtt léteznek.¹⁵ Értéklényegük fogalmi azonosítása, a történelmi konstellációk sokféleségének megfelelően, különböző értelmezéseket tesz lehetővé, ám a végső igazságtartalmak nem különbözhetnek. Ezt hivatott alátámasztani Scheler gondolata, miszerint a konkrét elképzelésektől függetlenül létező végső „vallásos igazságtartalmat” úgy rögzíthetjük, hogy feltételezzük az érzelmi aktusokban rejlő „magot” amely azonossággal bír minden különbségen túl. Az értékegységek objektivitása azt jelenti, hogy az értékek önálló, tőlünk független létezőkként szólítanak meg bennünket, amelyeket azonban konkrét összefüggésekben és a világra vonatkozó nyitottságban aktualizálunk. Az értéklényegek scheleri filozófiája delegitimál minden olyan kísérletet, amely a világot közömbös „valóságnak” ábrázolja: az értéklényegek úgy szabnak irányt létezésünknek, hogy a létezésben megnyilvánuló eredeti érdekeltségünkre vetnek fényt.

Emlékeztetek ehelyütt arra, hogy Scheler szemszögéből az *a priori* összefüggések evidens jelleggel rendelkeznek, ennél fogva nincsenek kitéve az ellenőrzés és a cáfolás mechanizmusainak, a propozicionális ítélethozatal eljárásainak. Ugyancsak nem bonthatók ki ezek az összefüggések az indukció eljárásai alapján. Az *a priori* szféra kizárólag az intuitív lényeglátás révén ragadható meg, lévén, hogy az *a priori* magának a valóságnak a konstitutív része. Az *a priori*t sohasem a gondolkodás létesítő képessége hívja életre, és az *a priori* nem képezi a gondolkodás formáját sem. Fontosságot nyer, hogy az *a priori* szférájának megnyilvánulását Scheler a világra vonatkozó összefüggésben tárgyalja. Tudniillik központi jelentőségű számára a tény, hogy az *a priori* nem a gondolkodás konstrukciója – az *a priori* szféráját maga a világ adja nekünk.¹⁶

Milyen következtetéseket szűrhetünk le Scheler Európa-filozófiájáról az ebben a részben elmondottak alapján? K. Löwith álláspontja szerint¹⁷ rokonság tapasztalható

¹⁴ Félreértés ne essék: ez nem azt jelenti, hogy az akarat nem vonatkozhat a rosszra. A kitétel a tudatos előnyben részesítésre applikálódik: „Tudatosan a rosszat mint rosszat akarni teljességgel lehetséges, s nem írjuk alá Aquinói Tamás tételét, amely szerint „omnia volumus sub specie boni”. Nem lehetséges azonban a rosszként tudatosan előnyben részesíteni a jóként adottal szemben”, M. Scheler: *A formalizmus...* ibidem, 870.

¹⁵ Scheler gondolatait bírálja H. Kuhn, aki szerint az érték nem a világban, hanem az ember természetéhez kapcsolódik, azaz az érték mint ősadottság az antropológiai szerkezetben ágyazódik bele. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy az értékek csak a mi vonatkozásunkban léteznek. H. Kuhn: *Werte – eine Urgegebenheit*. In: *Philosophische Anthropologie*. Band 7, Hrsg. von H. G. Gadamer und P. Vogler. 1974, 353.

¹⁶ M. Dufrenne: *La notion d'Apriori*. Paris, 1959

¹⁷ K. Löwith: *Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen*. Ibidem, 254

Scheler, Heidegger és C. Schmitt között. Mindhárman határozottan elutasítják az emberiség egységének gondolatát, és egyenesen illuzórikusnak minősítik az emberiség szeretetét. Ebből kiindulva, folytatja Löwith, az emberiség fogalma elvont általánosításra fokozódik le, amelynek tényleges alapját a nemzetek összehasonlíthatatlan sokféleségében kell látnunk. Az emberiség fogalma minden kétséget kizáróan átfogó érvényességű, amelyben bennefoglalatik a létező szociális egységek egésze térben és időben. Márpedig, szöhetnénk tovább a szálakat, Scheler antropológiai és etikai érveket sorakoztat fel annak érdekében, hogy pálcát törjön az emberiség egységesszémje felett. Hiszen a humanizmus kapcsán a legnagyobb horderejű változások egyikét abban jelöli ki, hogy ismeretre tettünk szert az emberfajta közötti egyenlőtlenséget illetően. Megannyi metszéspontot húzható Kelet és Nyugat között az Isten, a világ és ember felfogásait illetően. Így, sorolhatjuk ehelyütt a különbségeket a munkára vonatkozó készenlét, a szépségideálok, a szenvedésre vonatkozó képességek kulturálisan közvetített módozatai között. Amikor Scheler az I. világháború környezetében a reorientáció esélyeit latolgatja, akkor arra hív fel, hogy új alapokra kell helyezni az európai egységesszémét. Ugyanis Európa legsajátabb karakterisztikumaihoz¹⁸ tartozik, hogy – ellentétben Ázsiával – megszüntethetetlen különbségeket foglal magában. A tudásformákról írott tanulmányban ezen differenciákba nyújt betekintést. Scheler különösképpen a módszertan összefüggésében megnyilvánuló szellemet minősíti *differentia specificának*. A tudomány égboltján ott ragyog az „európai tudomány” csillaga, de a „módszertan szellemét” illetően a különbségek burjánzására kell számítanunk.

Az emberiség fogalma azonban megköveteli ezen eszmények plurális jellegű aktualizálását a történelmileg variábilis éthoszokban. **Európa is egy ilyen partikuláris éthosz, amelyben az általános értékeszményben gyökerező objektív értékrend, sajátos módon, kiteljesedik.** Ezen aktualizálás nélkül az általános értékeszmények pusztá objektivizmussá fokozódnának le. Vagyis a kiteljesedés megszüntethetetlen pluralitásával kell számolnunk és Európa egyike az objektív értékvilág aktualizálási formáinak. Scheler törekvései azt célozzák meg, hogyan lehet egy materiális apriorizmus környezetében kibontani az európai, „partikuláris jellegű” kultúrkör sajátosságait. Az értéklények objektivitása nem független az őket kifejezésre juttató konkrét összefüggésektől. Ugyanakkor létezik olyan zsinórmérce, amely alapján megítélhető a tényleges közösség és a történelem időserű állapota, nem utolsósorban a létező kultúrkör is: nyújtanak-e a konkrétan létező történelmi entitások alapot a „*lehető legtöbb értékes személy (...) tiszta létértékének létezéséhez és életéhez*”.¹⁹ Összegezőképpen: lehetséges az emberiség egysége, mert a materiális apriorizmus filozófiájával út nyílik az értéklények egyetemlegessége és a konkrét kulturális beágyazottságok összekapcsolásának irányába. Hogy egybefonódhatnak az elsődlegesen adott értéklények és az éthoszban megnyilvánuló ténylegességek: ennek az orientációnak a körvonalai domborodnak ki Scheler filozófiájában. Második szinten azt kell figyelembe vennünk, hogy az emberiség fogalmához a legmagasabb rendű értékeket társítunk. A felelősséggel összefonódott

¹⁸ *Der Genius...* ibidem, 184.

¹⁹ *A formalizmus...* ibidem, 753.

igazság-koncepcióban az emberiség princípiuma azonban nem birtokolhatja a **kezdet** rangját. Az emberiség fogalma nem képezheti az erkölcsi értékelések forrását, mint egységeszme csupán **történetileg** kialakult eredményként juthat érvényre. A felelős ember mint egy adott kultúrkör tagja nem bújhat az „emberiség” fogalmába belevetített szerep mögé, mert mint az általános személy része magára vette azt, amit mindenki csak maga végezhet el.

*

Ehelyütt nem követhetem tovább Scheler okfejtéseit, melyek messzemenő összefüggéseket teremtenek. Scheler gondolkodásának legfontosabb hozzávéka témánk szempontjából, hogy az univerzalizmus és a relativizmus, valamint az univerzalizmus és a partikularizmus feszültsége kapcsán juttat érvényre gyümölcsöző gondolatokat.²⁰ Azaz: Közép-Európa identitásának kijelölése a scheleri eszmefuttatásokban azt az igényt követi, hogy túlvezessen bennünket mind a relativista partikularizmus, mind az elvont univerzalizmus formáiban rejlő dogmatizmusnak. Gondolatait azonban nem egy vonatkozásban vélem bírálhatónak. Számomra például hangsúlyozott módon hiányosságnak bizonyul az a tény, hogy Scheler lemondott a földrajzi, kulturális és történelmi tényezők komplex viszonyainak elemzéséről.²¹ Hiszen éppenséggel Közép-Európa sajátosan változó differenciális vonatkozásai készítenek arra, hogy elemzés tárgyává tegyük ezen faktorok közötti relációkat, melyeket nem a hierarchia, hanem az egymásba szövődés, egymásba bonyolódás dimenziói jellemeznek. A földrajzi, szocio-gazdasági és történelmi-kulturális faktorok olyan dinamikus konstellációnak a meghatározói, melyeket egyszerre jellemeznek elkülönülő és egységteremtő tendenciák. Közép-Európa törékeny és állandóan megkérdőjelezett identitásképletének szemügyre vétele számára megkerülhetetlen ennek a konstellációnak a vizsgálata.

A század tényállapotának tudatában megvonhatjuk a mérleget, és választ adhatunk arra a kérdésre, hogy a Scheler által előrevetített Közép-Európa-kép miért **nem** nyert megvalósulást.

20 Vö. H. Reiner Sepp: *Werte und Variabilität, Denkt Scheler über den Gegensatz von Relativismus und Universalismus hinaus*. In: *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*. Hrsg. von R. A. Mall und N. Schneider. Amsterdam, 1996, 101.

21 Lásd ezzel kapcsolatban például: B. Barbier: *L'Europe Centrale. Une définition géographique*. In: *L'Europe Centrale. Réalité, mythe, enjeu XVIII^e-XX^e siècles*. 1991.