

Etika és individualitás

I.

Portrévázlatok az etika történetéből című könyvének egyik tanulmányát Heller Ágnes egy olyan téma kifejtésének szentelte, amelyet *Kant etikái* megjelöléssel nevezett meg (Heller 1976. 212–288). Ahogy a cím is jelzi, a tanulmány egyik fontos célkitűzése – vagy talán a legfontosabb célkitűzése – annak megmutatása volt, hogy Kant nem rendelkezett egy egységes etikai elmélettel (olyanval, amelynek alapjait valamikor megvetette, majd három rákövetkező etikai munkában részleteiben kidolgozott volna), etikai nézetei sokkal inkább többszörös változáson, fejlődésen mentek keresztül. Kant etikai elméletei fejlődését és kibontakozását tárgyalva Heller aláhúzott egy olyan tényt, amely középponti jelentőségű Kant gondolkodása számára, és amely a későbbi időkben Heller saját etikai gondolkodásában is jelentős szerepre tett szert. Ez a tény egy a kanti etikában benne rejlő nehézségre utal, mely a következőképpen foglalható össze: *minél emelkedettebbé válik az ember morálisan, annál inkább elveszíti az individualitását*. Mivel moralitás és szabadság kölcsönös feltételezettsége középponti szerepet játszik Kant gondolkodásában, Heller joggal vonja le a következőt: „A voltaképpeni individuum tehát – a morális cselekvés vonatkozásában – annál szabadabb, minél kevésbé individuális” (Heller 1976. 220). Az individuum morális tökéletessége, tökéletesedése ilyenformán paradox módon egybeesni látszik személytelenedésével, deperszonalizációjával. Valami olyan számára, mint személyiség, egyéniség, utal Heller egyetértően Simmelre, nincs hely Kant etikai gondolkodásában (uo.). Az ár, amit fizetnünk kell azért, hogy morális személyekké váljunk, hogy belépjünk a szabadság és moralitás intelligibilis birodalmába, láthatóan abban áll, hogy feladjuk individualitásunkat (Heller 1976. 214). Heller ebben az összefüggésben utal Herder kritikai megjegyzésére, mely szerint Kant szabadságfogalma kizárja az individualitás szabadságát. A hangsúly az emberiségnek mint egésznek a szabadságára esik. A morális törvénynek való alávetettségünk ily módon azt eredményezi, hogy megfoszt minket individualitásunktól.

Míg sok módja van annak, ahogy gonosz lehet az ember, jónak lenni ezzel szemben csak egyfajta módon lehetséges, azaz a jóság egységesnek, egyedinek

tűnik – idézi Heller Arisztotelészt *General Ethics* című könyve tizedik fejezetében. Ez a tényállás azt látszik sugallni, hogy az individuumnak ahhoz, hogy megőrizze individualitását, meg kell őriznie empirikus jellemét. De – amint Heller nem mulasztja el felhívni rá a figyelmet – Kant számára az empirikus szférában sem létezik individualitás. A különbség a nemmel való tudattalan, illetve öntudatos azonosulásban áll (Heller 1976. 224). Az a tény, hogy a morális törvényről nincs a legcsekélyebb képzetük sem, a legkevésbé sem teszi képessé az állatokat arra, hogy személyiséggel rendelkezzenek.

Dolgozatom címe ilyenformán látszólagos vagy tényleges szembenállást sugall két fogalom: etika és individualitás között; valódi dilemmát, ahol is az „és” – hasonlóan Gadamer *Igazság és módszer*éhez, és eltérően Heidegger *Lét és idő*jétől – inkább ellentétet, semmint kapcsolódást sugall. Ebben a megfogalmazásban benne rejlik néhány tovább vezető kérdés, például ez: van-e mód arra, hogy etikusak legyünk, s eközben megőrizzük az individualitásunkat? Vagy másképp fogalmazva: vajon az etika összeegyeztethető-e a pluralizmussal? Ezeket a kérdéseket jelen dolgozat keretein belül csak megfogalmazni kívánom anélkül, hogy valamifajta, akár ideiglenes, akár végleges választ próbálnék adni rájuk. Amire kísérletet teszek, inkább abban áll, hogy kapcsolódni próbálok Heller Ágnes vonatkozó utalásaihoz és elemzéseihez, és megpróbálom visszaigazolni őket (s értelmességüket) azáltal, hogy felidézem, az európai filozófia, s különösképpen a neokantianizmus, hogyan reagált a századfordulón ugyanerre a dilemmára, és igyekezett egyúttal súlyt kölcsönözni az individualitásnak. A történet, amelyet vázolni szeretnék, a neokantianizmuson, Diltheyen és Simmelen keresztül vezet egészen a fiatal Lukácsig és Hellerig; utóbbi kettőnél ez a problémakör kifejezetten az előtérbe kerül, s vélhetően ez a közvetlen forrása Heller e problémakör iránti kitartó érdeklődésének.

II.

A kérdés, amelyet tárgyalni szeretnék, nem csupán Kant gondolkodása szempontjából volt fontos, hanem az egész korai európai filozófia számára is, és a következőképpen foglalható össze: a felvilágosodás, Kant és a német idealizmus érdeklődése nagyrészt az általánosra, az egyetemesre irányult, miközben a figyelem jórészt átsiklott az individuális, a partikuláris felett. Az ember elsősorban emberi nemként jött számításba s került az elemző pillantás körébe. Ami azt illeti, Kant *Bewußtsein überhaupt*-ja mellett a klasszikus kor fogalmi főszereplői – a fichtei én, a schellingi és hegeli szellem, a marxi osztály – mind általános entitások voltak, általános és univerzális struktúrával. Az individuum – ha egyáltalán reá terelődött a figyelem – pusztán partikularitásként jelent meg, ez utóbbi pedig egybeesett az állati létezéssel. Az emberi lények rendeltetése és feladata ezzel szemben az volt, hogy lépjenek be a szellem, avagy a *Bildung* birodalmába, hogy

emelkedjenek fel az általánoshoz, a nembelihez. Az említett filozófusok közül Hegel volt az, akit később leginkább vádoltak az individuum elhanyagolásával, figyelmen kívül hagyásával vagy egyenesen megvetésével. Főként pedig azzal, hogy feláldozza az egyént egy univerzális struktúra – a világszellem – kibontakozása és kifejlődése érdekében. Ezek a szemrehányások és vádak azonban csak a visszapillantó tekintet számára jelennek meg elmarasztalható gondolatokként. Egyszerűen tény az, hogy a klasszikus kor érzéketlen volt az individualitás mint magábanvaló érték iránt. Ezt az érzéketlenséget az első egyikeként nagyszabású Hegel-kritikájában Kierkegaard tette szóvá, s helyezte vele szembe az individuum, az egyes, a szubjektivitás álláspontját. Kierkegaard a maga módján elfogadta Hegel történetfilozófiáját, mely szerint az egyének a történelemben felmorzsolódnak, s ez a belátás vezette vélhetően oda, hogy a számára egyedül fontos egyént kiemelje a történelemből, s egymással szembeállítsa a szabadság és a történelem szféráját.¹ Kierkegaard hatása azonban jórészt az első világháború idejére esett.

Karl Jaspersnek az 1919-ben megjelent *Psychologie der Weltanschauungen* című könyve a német egzisztenciafilozófia első jelentős műveként állította a középontba az egzisztencia Kierkegaard-ra visszanyúló fogalmát: az embernek azt az illékony benső magját, mely minden fogalmi rögzítés, megvilágítás számára hozzáférhetetlen.

Az individualitás problémaköre mint önálló filozófiai probléma a humán tudományok episztemológiai igazolása és megalapozása körül folytatott századforduló környéki viták hozadékaként került a kor filozófiai tudatának előterébe, abban a formában, ahogy Dilthey és a neokantiánusok megfogalmazták. Egyik fő filozófiai törekvésük az volt, hogy igazságot szolgáltatassanak a humán tudományok (nevezték őket, s nevezik mind a mai napig „szellemtudománynak”, „történeti tudománynak”, „kultúratudománynak”) specifikus jellegének azáltal, hogy hangsúlyozták: szemben az univerzális vagy általános fogalmakat vagy törvényhipotéziseket megállapító természettudományokkal a humán tudományok elsődleges megismerésérdeke éppenséggel a mindenkori individualitás lehetőleg kimerítő jellemzésében és plasztikus ábrázolásában rejlik, legyenek ezen individualitások személyek vagy események vagy egyéb tárgyak (Windelband 1911. 144). Ha a természettudományokban – mint Gadamer összefoglalóan utalt rá – „egyformaságokat, szabályszerűségeket, törvényszerűségeket kell megismerni,

¹ Lásd ehhez pl. Löwith 1995. 126 („Hervorhebung des vereinzelt Einzelnen” = „az elkülönült egyén kiemelése”). Kierkegaard kitüntetett nézőpontja „az egyedi egzisztáló ember” (*einzelner existierender Mensch*, [Löwith 1995. 127]). Ugyanezt jórészt kritikailag lásd Lukács 1978. 241 („Kierkegaard egészen helyesen látja, hogy [...] a hegeli történetfilozófia [...] csak az ateizmus udvarias formája lehet [...]. Ő csak a Hegel ábrázolta történeti folyamatnak objektív, az egyes tudattól, az egyes akarattól független szükségszerűségét látja, és [...] tiltakozik ellene”); Lukács 1978. 248 („A hegeli történetfilozófia elavult kontemplatív jellegének kritikája itt sincs minden jogosultság nélkül...”).

melyek alapján megjósolhatók a [jövőbeli] jelenségek és folyamatok”, akkor „a szellemtudományok lényegét nem értjük helyesen, ha a törvényszerűségek előrehaladó megismerésének a mércéjével mérjük őket”. Hiszen – „bármit jelentsen is itt a tudomány” –

a történeti megismerés nem arra törekszik, hogy a konkrét jelenségeket egy általános szabály eseteként ragadja meg. Az egyedi nem egyszerűen valamely törvényszerűség igazolására szolgál, melyből kiindulva a gyakorlati alkalmazás során azután előrejelzéseket lehet tenni. Az eszmény itt inkább magának a jelenségnek a maga egyszeri és történeti konkréciójában történő megértése. (Gadamer 2003.² 33–34, a fordítást módosítottam – F. M. I.)

A megismerés, a tudás a természettudományokban az általános megragadására irányul, mondotta Rickert, a történelem ezzel szemben használja és felhasználja ugyan az általános fogalmakat, nélkülük ugyanis nem boldogulna, ám számára az általános a megismerésnek nem célja, hanem pusztán eszköze. Pontosabban mesterséges eszköz, egyfajta kerülő út annak érdekében, hogy eljussunk az individuálhoz (Rickert 1913. 217). A történelem csupán az individuálisra és a különösre – nem pedig az általánosra – tekintettel ábrázolhatja egyáltalán a valóságot. A szellemtudományok, állította hasonlóképpen Dilthey, az egyedi, az individuális megragadására törekednek (Dilthey 1990. [Einleitung] 26, Dilthey 1992. [Der Aufbau] 87). A badeni neokantiánusok kiálltak a kétfajta tudománytípus (természet- és szellemtudomány) önállósága mellett, s ezt logikailag próbálták megalapozni, arra hivatkozva, hogy a tapasztalati tudományok, mint Windelband írta, „a valóság megismerésében vagy az általánost keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest történetileg meghatározott alakban [...]. Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok” (Windelband 1911. 145, vö. Rickert 1924. 31 skk.). A neokantiánus nézet szerint az empirikus valóság „természet lesz, ha az általánosra, történelem pedig, ha a különösre és individuálisra való tekintettel szemléljük” (Rickert 1913. 244, lásd még Rickert 1924. 31 skk., Windelband 1911. 145). A különbség tehát nem annyira a tárgyban, mint inkább a módszerben rejlik, hiszen végső soron nem lehetetlen a természetet történetileg szemlélni (ez lesz akkor a „természettörténet”), a történelmet pedig „természettudományosan”, illetve „természetként”. Az individuumnak *mint* individuumnak a megismerése – akként a specifikus individuumként, ami, nem pedig egy adott nem vagy faj tetszőlegesen kicserélhető példányaként – alkotja a humán tudományok célját. Ez az ismeret egyszersmind érték, és pedig – vesz itt az érvelés hirtelen életfilozófiai fordulatot – nem pusztán a tudományban, hanem éppannyira az életben is (Windelband 1911. 155).

A nehézség ebben a perspektívában, amint azt Emil Lask Kant értékelméletének vonatkozásában kimutatta, abban rejlik, hogy az individuum kizárólag általános vagy univerzális értékek hordozójaként jön számításba. Ez azt vonja

maga után, hogy az individuum önmagában nem képvisel értéket, utóbbira csak általános értékek hordozójaként tesz szert (Lask 1923. 10). Ha az individuumnak egyáltalán van valamilyen értéke, akkor ez azzal magyarázható, hogy olyan karakterjegyeket hordoz magában, amelyek közösek más individuumokéival, akik ugyanazon nem vagy faj körébe tartoznak. Az individuum másokkal való közössége, nem pedig egyszeri, egyedi, megismételhetetlen individualitása az, ami értékek hordozójává teszi. Egy olyan filozófia, amely akörül forog – önmagát annak a feladatnak szenteli –, hogy igazságot szolgáltatson az individuumnak, az utóbbi egyedi, megismételhetetlen, helyettesíthetetlen értékének, arra hajlik, hogy distanciálódjon ettől a szemléletmódtól. Emil Lask ebben az összefüggésben „értékindividualitásról” (*Wertindividualität*) beszél (Lask 1923. 16), vagyis az érték individualitásáról, ami termékeny ellentmondás, amennyiben az értékek itt újszerű és szokatlan módon a maguk individualitásában, nem pedig univerzalitásukban jelennek meg. Nagyon is feltehető, hogy Simmel mellett Lask volt az, akihez kapcsolódva *A tragédia metafizikájában* a fiatal Lukács eljutott platonizmus és antiplatonizmus (nominalizmus) fölöttébb szokatlan és vitatható egyesítési kísérletéhez. Ezen esszé egy helyén Lukács így érvelt:

Rendíthetetlenül és biztosan felel [...] a tragédia a platonizmus legkényesebb kérdésére; arra a kérdésre, hogy egyes dolgoknak is lehet-e ideájuk, lényegiségük. Felelete megfordítja a kérdést: csakis az egyes, csakis a végső határig hajtott egyes ideájának megfelelő és valóban létező. (Lukács 1977. 503.)

Az individuum fontosságára helyezett szélsőséges hangsúly az a pont, amely a neokantianizmust és az életfilozófiát leginkább megkülönbözteti és elválasztja Kanttól és a német idealizmus szemléletmódjától. Az utóbbi számára az individuum a maga beteljesülését és önmegvalósítását saját partikularitása (állati mivolta) levetkőzésében és az univerzális, a szellem vagy az Abszolútum birodalmába való felemelkedésben leli meg. Az előbbiben az individuum a maga szabadságát és önmegvalósítását abban remélheti megtalálni, hogy ellenállást tanúsít az univerzálissal szemben.

Az individualitásnak az általánossal szembehelyezett új birodalma nem utolsósorban a történelem. Jellegzetes ebből a szempontból, hogy Dilthey és a neokantianizmus számára a történelem az egyediség, az individualitás kategóriája alá esik (Rickert 1913. 101 skk., 217, 302; Dilthey 1990. [Die Entstehung] 330). Ezáltal létrejön és kiemelkedik két filozófiai terület, amelyet a felvilágosodás és a klasszikus német filozófia egyaránt elhanyagolt, s amely fölött elsiklott a pillantása. Mivel mind a felvilágosodás, mind Kant elmulasztotta figyelmét az individualitás és a történelem felé fordítani, aligha csodálható, hogy e két szféra fogalmi kiemelkedése egymással párhuzamosan, egymással szoros összefüggésben ment végbe. Kivételt képez itt Kierkegaard, akinél az individualitás iránt tanúsított figyelem a történelemtől való elfordulással jár együtt.

A poszt- és antihegelianus filozófia által az individualitásnak tulajdonított érték ilyenformán a történelem értékét is megemelte. Míg Kant számára minél szabadabban cselekszünk, annál kevésbé vagyunk individuumok, minél morálisabbá leszünk, annál inkább megszabadulunk individuális jellegüinktől, a neokantianizmus arra tesz kísérletet, hogy *összebékítse a szabadságot és az individualitást, a szabadságot és a történelmet*.

A történelemnek Kant számára nem volt sok köze a szabadság és moralitás metafizikai birodalmához – a felvilágosodás többi gondolkodójához hasonlóan Kant jórészt elhanyagolta a történelem problémakörét, míg Hegel számára ezzel szemben középponti szerepet játszott, amennyiben a szellemnek a történelem folyamán kellett teljes mértékben szabaddá válnia, és egyszersmind szabadságáról megfelelő tudatot (tudást) szereznie. Hegel számára azonban az a fajta szabadság, amelynek köze volt a történelemhez, az univerzális, az általános szabadsága volt, minélfogva – amint az köztudott – az effajta szabadság teljes kibontakozásához az individuumokat fel kell áldozni.² A neokantianus felfogás szerint viszont épp az individuum szabadsága az, ami a történelemhez kapcsolódik (utóbbi maga is individuális folyamat), és fordítva: a történelem ahelyett, hogy bekebelezné és megsemmisítené az individuumok szabadságát, az individuumok számára a szabad és morális cselekvés szférájának bizonyul.

Van azonban egy pont, ahol neokantianizmus és kantianizmus alapvetően és teljes mértékben egyetértenek. A neokantianizmus ugyanis rendelkezik egy alapvetően kanti jelleggel, amely közelebbről abban a tézisben fogalmazható meg, mely szerint *ami szabad, az nem lehet tudás tárgya, más szóval, a tudás birodalma és a szabadság (moralitás) birodalma kölcsönösen kizárják egymást*. Amit megismerni, amit tudni lehet, az kanti nézőpontból a fenomén, amely okságilag van meghatározva; ami szabad, az transzcendálja a tapasztalat világát és immár nem tárgya a megismerésnek. Az ár, amit a neokantianizmusnak fizetnie kell azért, mert értéket tulajdonít az individualitásnak és a történelemnek, ennélfogva az, hogy mindkettőt ki kell rekesztenie a tudás birodalmából. Olyan ár ez azonban, amelyet már Kantnak is meg kellett fizetnie – s amelyet minden további nélkül hajlandó is volt megfizetni – annak érdekében, hogy a szabadságot meg lehessen menteni és lehetővé lehessen tenni. Amint Rickert jelentősegteljesen megfogalmazza:

² A történelem az a „vágóhíd, amelyen feláldozták a népek boldogságát, az államok bölcsességét és az egyének erényét”. „A történelmet – írja kicsit később Hegel – szemlélhetjük a boldogság szempontjából, de a történelem nem a boldogság talaja. A boldogság korszakai üres lapok benne.” „Egy nagy alak a maga haladásában széttapos nem egy ártatlan virágot, szükségképp elpusztít egyet-mást a maga útján. [...] A különös többnyire túl csekély az általánossal szemben; az egyéneket feláldozzák és kiszolgáltatják.” (Hegel 1966. 57, 67, 77.) Taylor szerint Hegel „nem a pusztán emberi szabadság eszméjéről beszél, hanem a kozmikus eszme szabadságáról” (Hegel „is not talking of the idea of merely human freedom, but rather of the cosmic idea” [Taylor 1975. 375]). Lásd még Glockner 1964. 566; Hölsle 1987. 234 sk., 271.

„Ha a jövőt a maga individualitásában ténylegesen előre ki tudnánk számítani, ha pontosan tudnánk *mindenről*, aminek jönnie *kell*, úgy az akarás és a cselekvés nyomban elveszítené a maga értelmét.” A valóság „irracionalitása” a természettudományos gondolkodásmódnak határokat szab, mielőtt az individualitásra esik a pillantás; ám ez az irracionalitás, ez a megismerhetetlenség „a legfőbb javak közé tartozik annak a számára, aki törekvően mindig előre igyekszik. Kegyes kéz az, amelyik számunkra a jövőt [...] átláthatatlan fátyolba burkolta. Ha individualitásában és különös-ségében a jövő is *tudásunk* tárgya volna, úgy soha sem lehetne *akarásunk* tárgya. Egy tökéletesen racionálissá vált világban senki sem tudna cselekedni.”³ (Rickert 1913. 464, kiemelések tőlem – F. M. I.)

Ebben az összefüggésben pedig kicsivel később megjegyezte: „Történelem csak addig lehetséges, ameddig a világot metafizikailag nem ragadjuk meg” (Rickert 1913. 578 sk.). Ami kívül marad a tudás birodalmán, azt a neokantianizmus „irracionalisnak” nevezi – könnyen félreérthető terminus, amelyet a filozófiai diszkusszióba a neokantiánusok vezettek be, s mely Kant számára még ismeretlen volt.⁴ Ha azt állítjuk, hogy az individuum és a történelem „irracionalis”, akkor azt állítjuk, hogy nincs rájuk vonatkozó megismerés, mivel a megismerés (tudás) – éppúgy, mint Kantnál – az általánosra vonatkozik. Az irracionalitás, vagyis a megismerhetetlenség ennél fogva a szabadság záloga – oly felismerés ez, mely Lukács kritikai perspektívájában éppúgy nem jelenik meg, mint az egyén szabadsága iránti megértő figyelem.

Miként a jó egyedinek látszik, hasonlóképpen – lehetne mondani – több módja van a racionalitástól való eltérésnek, miközben a racionalitás egy és oszthatatlan. Mivel a fogalmi vagy racionális tudás – nem pusztán Kant, de a neokantiánusok számára is – egybeesni látszik az univerzálisra vagy általánosra vonatkozó tudással, az individualitás iránti filozófiai aggodalomnak, illetve az individualitás védelmének vállalnia kellett az irracionalitás valamely pozíciójának elfogadását, s az említett filozófiai áramlatok ténylegesen is készen voltak ezt a kockázatot vállalni. A neokantiánus gondolkodás egyik fontos aspektusa valójában az irracionalitás teóriája, azaz „az individuum logikai irracionalitásának tana” (Lask 1923. 27). Lask számára az individuum irracionalitása szoros összefüggésben áll értékével; ami azt illeti, egyedül az irracionalitás teszi lehetővé, hogy az individuumot magábanvaló értéknek tekintsük (Lask 1923. 192 skk., 226). Lask odáig is eljut, hogy meglehetősen rokonszenvező szavakkal ecsetelje azt, amit az „irracionalitás pátoszának” nevez (Lask 1923. 227). Az irracionalitás, azaz a megismerhetetlenség ebben az értelemben a gyakorlati, történeti tevékenység szükséges előfeltétele (Lask 1923. 154).

Az individualitás fontosságára (helyettesíthetetlenségére, egyediségére) helyezett hangsúly, szoros összefüggésben az individuális szabadsággal, továbbá a

³ „Cselekedni” persze itt annyit tesz: erkölcsileg cselekedni.

⁴ Részletesebben erről a kérdéskörrel lásd Fehér M. 1992. 373–405.

történelem lényegi szerepe a filozófia számára – mind olyan jegyek, amelyeket a neokantiánusok egyik jelentős tanítványa, később elkeseredett ellenfele, Martin Heidegger elfogadott és osztott. Heidegger számára az ember létét az jellemzi, amit *Jemeinigkeit*nek, „enyémvalóságnak” nevez (vö. Heidegger 1979a. 41 skk., Heidegger 1962. 67 sk., Heidegger 2001.² 59 sk.).⁵ Eszerint az emberi lények mindig individualizáltak, partikuláris ittlétek – olyan valami, mint „egyetemes ittlét”, tökéletesen abszurd és lehetetlen. Az ittlétet (*Dasein*), mely mindig az enyém, lennitudás (*Seinkönnen*, *ability-to-be*) jellemzi, az, hogy sohasem lesz valóságos, elkészült, befejezett, hanem mindig úton van, szabad, s bizonyos mértékig képes saját sorsának alakítására. Képes megnyerni vagy elveszíteni önmagát, képes – ahogy Heidegger nevezi – sajátlagos vagy nem-sajátlagos, autentikus vagy inautentikus (*eigentlich*, *uneigentlich*, *authentic*, *inauthentic*) lenni. Heidegger-nél ily módon találunk valami olyasmit, amit az „autenticitás etikájának” nevezhetünk (oly megfogalmazás ez, amelyet az etika iránti alapvető fenntartásaiból következően Heidegger minden további nélkül visszautasított volna).

Bárhogy legyen is, az autenticitás, illetve az autentikus individualitás heideggeri elmélete a maga csúcspontját a *Lét és idő* történelemről szóló fejezetében éri el. Eszerint az autentikus létmód (viszonyulásmód, beállítottság) egy adott történeti tradíció tudatos és eltökélt – örökül kapott, de egyúttal szabadon választott és elfogadott – ismétlésében, visszahozásában áll (Heidegger 1979a. § 74, Heidegger 2001.² 439–445). Így válik az emberi ittlét teljesen individualizálttá, s ez az elgondolható legmagasabb módja annak, ahogy az egyén individuális módon megnyilváníthatja a maga szabadságát. Eltökéltség (*Entschlossenheit*) és történeti ismétlés-visszahozás (*Wieder-holen*) mindig individuálisak.

Egy meghatározott szempontból azonban Heidegger Kantnak a lekötelezettje maradt. Miként Kant etikáját gyakorta jellemzik „formális” etikaként, Heidegger az eltökélt választás „tárgyát” (az *Entschlossenheit* Wozu-ját) hasonlóképpen eldöntetlenül hagyta.⁶ Olyan valamiről van szó, amit az egyedi embernek időről időre magának kell a maga számára eldöntenie.

Az állítás, mely szerint igenis rendelkezünk tudással ebben a tekintetben, elnyomná az individuális ember szabadságát; ezért kell az etikának formálisnak maradnia. Ránk maradt hallgatói feljegyzések szerint az időről szóló előadásában Heidegger a húszas években ezt mondta: „Talán nem véletlen, hogy etikájának alapelvét Kant úgy határozta meg, hogy mi azt formálisnak mondjuk.” (Heidegger 1989. 18, Heidegger 1992a. 13, Heidegger 1992b. 41).

Heidegger elzárkózása az elől, hogy a filozófia „az életvitelre vonatkozó eligazításokat” (*Lebensleitung*) nyújtson (Heidegger 1979b. 109, Heidegger 1985. 80),

⁵ Macquarrie és Robinson a *Jemeinigkeit*ot „mineness”-nek fordítják, mérlegelendő azonban Michael Gelven fordítása is: „my own-ness”, lásd Gelven 1989. 50.

⁶ Az első, aki Heideggert ebből a szempontból bírálta, Karl Löwith volt („l'indetermination du contenu”, Löwith 1946. 347). Lásd még Löwith 1984. 134 („Wozu man sich entschließt, bleibt in *Sein und Zeit* absichtlich unbestimmt”), 64, illetve Löwith 1983. 517.

teljes mértékben összhangban van ezzel a nézettel, és az individuum szabadsága és autonómiája melletti közvetlen kiállást jelent. Ha a filozófia lemond a *Lebensleitung*ról, akkor ennek az oka az, hogy az individuumot a maga szabadságában és autonómiájában kívánja megszólítani.

III.

Az etikai cselekvés és az individualitás összeegyeztetésére irányuló törekvések a neokantianizmus és a Heidegger utáni időkben is elevenek maradtak, és pedig elsősorban azokban az etikai elméletekben, amelyek a *phronészisz* arisztotelészi fogalmát állították vizsgálódásaik középpontjába. Mint ismeretes, Gadamer részletes és fontos elemzéseket szentelt ennek a fogalomnak (Gadamer 1985 és köv. Bd. 1. 317 skk., Bd. 2. 448, Bd. 5. 244 sk.), amelyet közelebbről *das Tunliche*-ként („a tehető”-ként) próbált értelmezni.⁷ Ez az értelmezés megint csak a szituáció individualitását hangsúlyozza – a szituációét, amelyben a jót, a helyes cselekvést/cselekedetet kell változó körülmények közepette időről időre megtalálni.

Végül, de nem utolsósorban a *phronészisz* fogalma fontos szerepet játszott Heller Ágnes etikájában is, aki *Általános etikájában* joggal hivatkozott arra: a gyakorlati ész elsősorban *phronészisz* (Heller 1994. 128, lásd még Heller 1990. 25, 295 sk., 302). A dolgok ilyenén való szemlélete olyan perspektívát kínál, melyben összebékíthető etika és individualitás.

IRODALOM

- Dilthey, Wilhelm 1990. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In uő: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, Wilhelm 1990. Die Entstehung der Hermeneutik. In uő: *Gesammelte Schriften*. Vol. 5. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht,.
- Dilthey, Wilhelm 1992. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In uő: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fehér M. István 1992. Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories. In *Martin Heidegger: Critical Assessments*. Vol. 2. Ed. C. Macann. London, Routledge & Kegan Paul. 373–405.
- Gadamer, Hans-Georg 1985 és köv. *Gesammelte Werke*. 10 Bde. Tübingen, Mohr.

⁷ Lásd különösen Gadamer visszapillantó megfogalmazását fő műve második kiadásának előszavában: „Az emberek számára nemcsak arra van szükség, hogy tévedhetetlenül állást foglaljunk a végső kérdésekben, hanem arra is, hogy legyen érzékünk az itt és most tehető [*das Tunliche*], a lehetséges és a helyes iránt” (Gadamer 2003². 22). Eredetiben: „Wessen es für den Menschen bedarf, ist nicht allein das unbeirrte Stellen der letzten Fragen, sondern ebenso der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt” (Gadamer 1985 és köv. Bd. 2. 448). Angolul: „What man needs is not just the persistent posing of ultimate questions, but the sense of what is feasible, what is possible, what is correct, here and now.” (Gadamer 1999. xxxviii.)

- Gadamer, Hans-Georg 1999. *Truth and Method*. 2nd revised edition. Revisions by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York, The Continuum Publishing Company.
- Gadamer, Hans-Georg 2003². *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris.
- Gelven, Michael 1989. *A Commentary on Heidegger's Being and Time: A Section-by-Section Interpretation*. Revised ed. DeKalb, IL, Northern Illinois University Press.
- Glockner, H. 1964. *Hegel*. Bd. 2: *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie*. 4. kiad. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1966. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Heidegger, Martin 1962. *Being and Time*. Transl. John Macquarrie and Edward Robinson. New York, Harper & Row.
- Heidegger, Martin 1979a. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer.
- Heidegger, Martin 1979b. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In *Gesamtausgabe*. Bd. 20. Hrsg. P. Jaeger. Frankfurt/Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin 1985. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Transl. Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana UP.
- Heidegger, Martin 1989. *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*. Hrsg. H. Tietjen. Tübingen, Max Niemeyer. (Lásd most *Gesamtausgabe*. Bd. 64.)
- Heidegger, Martin 1992a. *The Concept of Time*. Transl. William McNeill. Oxford, Blackwell.
- Heidegger, Martin 1992b. *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*. Ford. Fehér M. István. Budapest, Kossuth.
- Heidegger, Martin 2001.² *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Osiris.
- Heller Ágnes 1976. Kant etikái. In uő: *Portrévázlatok az etika történetéből*. Budapest, Gondolat. 212–288.
- Heller Ágnes 1990. *Az igazságosságon túl*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Heller Ágnes 1994. *Általános etika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Cserépfalvi.
- Höle, V. 1987. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Bd. 1. Hamburg, Meiner.
- Lask, Emil 1923. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Hrsg. E. Herrigel. Tübingen, Mohr.
- Löwith, Karl 1983. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. In uő: *Sämtliche Schriften*. Bd. 2. Stuttgart, Metzler. Magyarul: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz. 1996.
- Löwith, Karl 1946. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger. *Les Temps Modernes*. November.
- Löwith, Karl 1984. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. In uő: *Sämtliche Schriften*. Bd. 8. Stuttgart, Metzler.
- Löwith, Karl 1995. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. 8. kiadás. Hamburg, Meiner.
- Lukács György 1977. A tragédia metafizikája. In uő: *Ifjúkori művek*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető. 492–518.
- Lukács György 1978. *Az ész trónfosztása*. Budapest, Magvető.
- Rickert, Heinrich 1913. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 2. kiad. Tübingen, Mohr.
- Rickert, Heinrich 1924. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. 3. kiad. Heidelberg, Carl Winter.
- Taylor, Charles 1975. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Windelband, Wilhelm 1911. *Geschichte und Naturwissenschaft*. In uő: *Präliminarien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. 4. kiad. Tübingen, Mohr.