

A jó és a józan távolság

Balázs Zoltán: *A jó vonzásában*. Budapest, Helikon, 2011. 263 oldal.

Balázs Zoltán megállapítása szerint a hazai bölcselet kevésbé érdekli az etika iránt. Ez bizonyára így is van: beláthatjuk, ha tekintetbe vesszük, hogy a téma egyetlen (külföldi szövegekből válogató!) definitív szöveggyűjteménye a nyolcvanas évek legelején készült el, ha leszámítjuk a filozófiatörténeti műveket, és ha összehasonlítjuk az etikai művek valóban kis számát a jog- és politikafilozófiai könyvek sorával – mint ahogy a szerző is teszi. Ez az elmaradás pedig egy dilemmát vet fel: a magyar etikakutatásnak önálló, az ország és a nemzet szabta keretek közt zajló vitákban kellene formálódnia, vagy a kortárs idegen nyelvű irodalom alapján kellene elindulnia? Mi értelme lenne az első esetben figyelmen kívül hagyni a külföldön kurrensnek számító állásfoglalásokat? És mi értelme lenne az utóbbi esetben az idegen nyelven zajló vitákhoz való hozzászólásnak, ha a vitázók a nyelvi korlátok miatt nem olvashatják el a reakciót, a megszólalásokat elolvasók zöme pedig nem ismeri magát a meglehetősen kiterjedt vitát, s így a választ sem képes helyi értékén kezelni? Könnyen lehet, hogy ez a dilemma álságos. Azonban megvilágíthatja, hogy tárgyaló szerzőnk korántsem volt könnyű helyzetben, amikor – valószínűleg nem előre megfontolt döntés nyomán, de – a második úton indult el. Mindenesetre számára megfelelő utat választott. Az idegen nyelven zajló viták

alapos ismerőjévé lett, egyes cikkei angol nyelven is megjelentek már, azokat idézik is különböző forrásokban, ráadásul, amikor a vitákban állást foglal, a John Kekes műveit is fordító Balázs Zoltán gyakran Kolnai Aurélt, a magyar származású, de haláláig külföldön tevékenykedő, több nyelven is publikáló filozófust követi.¹

A jó vonzásában címmel megjelent, a szerző etikai tanulmányaiból válogatást nyújtó kötet egészére jellemző egyfajta „konzervatív” mértékletesség, óvatosság, józan pesszimizmus, amely távol tartja a szerzőt attól, hogy a jó látszatától elcsábuljon. Vagyis nem enged annak a vonzerőnek, amely a jó látszatából származik: nem hajlandó készpénzként kezelni a hűség vagy a megbocsátás és a megbánás értékességét, sem az emberi méltóságot vagy a szabad akaratot eleve adottnak tekinteni. Építkező, analízis módszerességének köszönhetően általában kis lépésekben halad előre álláspontja kifejtéséhez, rendszerint mások nézeteinek ismertetésén és kritikáján keresztül. Ám, mint fentebb jeleztem, Balázs Zoltán megoldásainak pontos értelmezéséhez a viták egészen átfogó ismerete szükségeltetik – enélkül aligha érthetőek. A szerző azon erőfeszítései azonban, hogy

¹ Írásából kötetet is szerkesztett, amely 2003-ban jelent meg az Új Mandátum kiadónál *Kolnai Aurél* címmel.

ezeket a kereteket megadja az olvasónak, sokszor saját tézise kifejtésének rovására terhelik meg szövegeit (ld. pl. a lábjegyzetekben lefolytatott miniatűr viták megnyitását). Többször pedig – talán a nyelvi eltérések miatt – terminológiai, megfogalmazásbeli nehézkesség és bizonytalanság jellemzi írásait (ezt az alábbiakban igyekszem néhány példával illusztrálni).

A kötet első szövege Shakespeare *A vihar* című drámáját mutatja be, mint amelyben az erkölcsi személyiségek típusainak gyűjteményét kapjuk, illetve amelyben ezek formálódása zajlik. A tanulmányban elsőként a szövegelemzés típusairól esik szó, és világossá lesz, hogy „értelmező kommentárral” állunk szemben, amely ebben az esetben nem illusztrációként vagy érvelésként használja fel a darabot, hanem azt önjogán kezeli, annak egészéből indul el. A szerző elismeri az egymástól eltérő értelmezések létjogosultságát és értékét (így *A vihar* éppúgy szolgálhat segítségül Heller Ágnesnek legutóbbi könyvében, *Az álom filozófiájában* az álmok természetének vizsgálatára², mint freudánus vagy jungiánus pszichológusok számára lélektani tanulságok kiolvasására). Am mindeközben egyértelműen bármely értelmezés erősségeként mutatja be, ha rendelkezik azzal a vonással, hogy a mű egészét – vagy legalábbis minél több mozzanatát – képes magába foglalni. Ennek megfelelően az eddigi interpretációkat kétfelé osztja: részlegesekre és átfogóakra. Részlegesként mutatja be azt az olvasatot is, amely ismertetése szerint uralkodóvá vált: ez a kolonializmus felől tekint a darabra, és Ca-

libant, a cselekmény helyszínéül szolgáló sziget ösztönlényszerű őslakóját emeli az együttérzésre érdemes hős rangjára. A darab ilyenfajta visszaadása azonban az eredeti művet kifordítani látszik magából, ráadásul a történések nagy százalékával nem képes elszámolni. Szó esik még a politikai, az „esztétikai” (a színház fantáziavilágát tematizáló) és a vallási interpretációról is, amelyek az átfogó olvasatok közé tartoznak. Végül azonban a szerző rádöbbeneti olvasóját: ezeknek a különböző interpretációkat meghatározó kiemelt témáknak is erős etikai implikációik vannak, és épp ezek a vetületek teszik az értelmezéseket izgalmassá, ebben rejlik az általuk közép-pontba emelt konfliktus lényege (úgy mint: milyen a helyes uralkodási forma, a katarzis és a káprázat hatása a morálra, vagy épp a Gondviselés helyébe lépés megkérdőjelezhetősége). Így, bár az előszó szerint ez a cikk annak szemléltetésére hivatott a kötet összefüggésében, hogy „az etikai szempont hogyan és miképpen különíthető el egyéb értelmezési tartományoktól” (8), azt is megvilágítja, hogy miként függ össze ezekkel: a pszichológiai, politikai, művészi, vallási olvasatot képes bizonyos mértékig az etikai interpretáció oldalára állítani. Az elkülönítés forrása pedig Balázs Zoltán szavaival az, hogy mindezt az etikában az „erkölcsi jó nézőpontjából” tekintünk (33).

A szerző párhuzamot von Platón erkölcsi személyiségre vonatkozó gondolatai és a dráma karakterei által megtestesített jellemvonások között: a vágyakozó, az indulatos és az eszes lélekrésznek, illetve ezek jellemző erényeinek és vétkeinek más-más, a történet során általában ösztönrő sztereotíp csoportok feleltethetők meg. Ugyanakkor ezek a karakterjegyek kiegészülnek a Prospero szolgálatában álló „légi tündér”, Ariel szerepeltetésének köszönhetően a képzelettel és az emlékezéssel, amelyek Balázs Zoltán szerint

² Ez leginkább az esztétikai és a pszichológiai értelmezés egyesítését jelenti új nézőpontban. Korábbi, *Kizökkent idő* című könyvében azonban Heller is aláhúzza a shakespeare-i életmű etikai aspektusát. Szerinte a drámaíró „cselekményének kibontakozása, legyen szó bár vígjátékról, tragédiáról vagy románcról, erkölcsi ítélet is”.

nem hagyhatók ki az erkölcsi személyiség képességei közül: a képzelet fontos mozgatórugója a cselekvésnek, ellenőrzésére pedig az emlékezet lehet képes. Shakespeare ebben az olvasatban bizonyos mértékben meghaladja Platónt és Hume-ot is. Az utóbbival szemben végül is kiderül nála, hogy „a képzelet nagyobb úr, mint az emlékezet [...], s nagyobb úr, mint a szenvedély és az ösztön” (43), az előbbivel szemben pedig ábrázolása érzékelteti, hogy a lélekrészek helyes rendje valójában „dinamikus, egyes elemei át- és áthatják egymást, s mindegyikben részt vesz az egész személy” (34).

A tanulmánynak különös erőssége Caliban-értelmezése: nem szorul rá arra lényegileg, hogy amint a „pszichologizáló” olvasat, kiemelt jelentőséget tulajdonítson annak a mozzanatnak, amikor Prospero a darab végén (az angol szöveg eredeti jelentését nagyjából visszaadva:) a „magának ismeri el”³ a szigetlakót (vagyis a pszichológiai olvasatban: személyiségét teljessé teszi azáltal, hogy öntudatának ezt a mélyrétegét is magába fogadja). Erre a mondatra építeni problémás, hiszen – a dráma menetéből és a kijelentés kontextusából ez látszik legalábbis következni – Prospero ezáltal nem új viszonyulást alakít ki Calibanhoz, hanem *tudatosan létrehozott*, már meglévő alárendeltségi viszonyt juttat kifejeződésre. Ráadásul miért hagyná el a szigetet s vele együtt feltehetőleg Calibant is Prospero, miután őt (Babits fordítását felhasználva:) „magának kérte”? Erre a részre szép megoldást nyújt Balázs Zoltán, a következőképpen. A Calibant minden állhatatlansága ellenére végig irányító ösztön, a „szabadulásvágy” voltaképp paradox, hiszen amíg az ember foglya saját ösztöneinek, addig a szabadulásvágy *ösztöne* ellenük is irányul, s így önmaga ellen is.

³ Mészöly Dezső fordításában: „énrám tartozik”.

Tehát: „[a] dráma végén Prospero egyszerre engedi szabadon és veszi véglegesen birtokba – azaz tudja, hogy Caliban már nem önmaga, mert engedte, hogy legmesszebb mutató ösztöne, a szabadulásvágy megsemmisítse” (37). A művészi matéria tehát alkalmat szolgáltat a kötet legihlettebb, de legsommásabb megfogalmazásaira is, például: „Nem az elvont okoskodás, hanem a beleélés, az empátia, az analógia az igazán hatékony erkölcsi reflexió hajtóereje” (43). Ez az írás már sok mindent előre jelez a kötetre nézve – többek közt az imént idézett mondattal is –, ám legfőképpen azt, hogy a későbbi tanulmányok különböző pontjain eltérő súllyal, de rendre előkerülnek az emberi pszichét, közelebbről az erkölcsi személyiséget, a jellemfejlődést érintő meglátások.

A szerző a következő három tanulmányon túl témáik „kimerítő” analízisét kívánja nyújtani” (9). Ez a szerénytelen vállalkozás – amely a hűség erényéről szóló darabban kezdődik – *célkitűzését tekintve* talán túl keveset tudhat magának az indításban emlegetett józan mérsékletből. Egyik-másik hiányosságról adandó alkalommal szót is ejtek.

A hűségről szóló cikk tárgyát erényként kívánja bemutatni. Ha jól értem, itt a szerző azt kísérli meg, hogy azt a rossz fajta hűséget, amely korunkban túl sokszor játszott „gyászos” szerepet, vált „egyéni katasztrófák” és „háborúk” okává (48) válássza az igazi, a helyes hűségről (hiszen az „erényekről [...] tudni való, hogy jók” – ugyanott). Utalás történik rá, hogy a hűséget – mint afféle arisztotelészi jellembeli erényt – tarthatjuk két véglet közti középnek: az „állhatatlanság” és a „vakhit” völgyei közrefogta hegycsúcsnak. Így a fő témamegjelölés – „arra vagyunk kíváncsiak, hogy mikor és hogyan helyes ragaszkodni valamihez vagy valakihez, s mikor, illetve hogyan helytelen” (52) – érthető úgy is, hogy a kutatást az arany középút megta-

lálása motiválja. A felvetés rögzítése azonban a szerző szerint megköveteli, hogy a hűséget illető túlzás intuitíve kevésbé körülhatárolható esetét meghatározzuk, így a tanulmányban – az általam adott értelmezés szerint – fő kérdéssé az lesz: „mi is az a vakhit?” (51). A tanulmány végére azonban még távol maradunk attól, hogy erre a kérdésre valóban „kimerítő” választ kapjunk, és nem csak a közbevetett témaszűkítések és bizonyos tudatosan félretolt kérdések miatt.⁴

A tárgyalás mármint kettéágazik. Először a személyek iránti hűségről esik szó, majd az eszmékhez, intézményekhez és hagyományokhoz való hűségről. A személyek iránti hűség bázisai érzelmek, a vonzalom és a ragaszkodás. Ezek önmagukban még nincsenek teljesen az erkölcsi dimenzióban, hiszen jórészt spontán keletkeznek. Ebbe a dimenzióba akkor lépünk be, amikor képessé válunk fontolóra venni, fenntartsuk-e őket. Ezek tehát a szerző szerint „maguk nem lehetnek vakok. Amikor azonban reflektálunk rájuk, akkor elvakíthatnak bennünket. Az elvontabbá, erkölcsileg is megalapozottá váló személyes hűség éppen ilyen reflexiót követel meg” (52–53). Ezen a vonalon azonban a „vakhitról” és a „helyes hűségről” – már ha jól követem az eszme-futtatást – a különböző kitérők közepe tette nem tudunk meg sokkal többet, csupán arról, hogy a kapcsolat során bennünk kialakuló „Ideális Másik” (képünk arról, hogy segítségünkkel a másik milyenné válhat) konfliktusba kerülhet a „Konkrét Má-

sikhoz” való hűségünkkel, amely túlságosan egyenlőtlené teheti végül a kapcsolatot. Ez azonban nem válasz arra, hogy mikor helyes a hűség, ha csak nem érjük be azzal az implicit válasszal, hogy egyfelől a másik elfogadása (a „passzív hűség”) mindig értékes (49, 54), másfelől pedig azzal, hogy az „Ideális” és a „Konkrét” másik közti eltérés súlyossága az „aktív hűségre” nézve az adott kapcsolat szakítószilárdságától, foktól és mértéktől függ (55). Az intézményekre, eszmékre vonatkozó fejtegetések konklúziói sokkal egyértelműbbek és stabilabbak, önmagukban, az érvelés hiányában is plauzibilisek: „a kételkedés valamilyen intézményes lehetőségét biztosító hagyomány, intézmény erkölcsi magasabbrendűségében nincsen komoly okunk kételkedni, sőt egyenesen okunk van benne hinni” (61).⁵ Továbbá: „A hűtlenség erkölcsileg akkor helyes, ha a korábbi hűség helyére lépő hűség erkölcsi magasabbrendűségéről meg vagyunk győződve” (66).

A *vihar*-tanulmány zárómondatai már előre sugallják, hogy a következő szöveg témái kitüntetett fontosságúak a szerző számára: „Az erkölcsi személyiség nem áll meg önmagában. Az ember nem képes arra, hogy az erkölcsi tudás értelmét megismerje. Csak egyvalamire képes, amivel túl-emelkedik az erkölcsi tudáson: bocsánatot adni és bocsánatot kérni” (46). A megbocsátásról szóló szöveg az első a könyvben, ahol Balázs Zoltán kimondottan a Kolnai Aurél megkezdte út folytatójaként lép fel, kritikailag továbbvive előde gondolatait. Mindemellett a tanulmányban kifejtett el-

⁴ Vö. többek közt a következő helyekkel: „Botlások, indulatok, bosszúállás és hasonló szenvedélyek mint motivációk pszichológiája nem tartozik a vizsgálat körébe.” (52) „Arra most nem vállalkozhatunk, hogy ennek a skálának [kb.: amely a hűséggel kitüntetett intézmény módosítására irányuló szándékot a hűség szempontjából értékeli] objektív definíciót adjunk...” (57) Továbbá lásd a következő lábjegyzetet.

⁵ Az első idézendő állításnál tkp. „intellektuális” érvet nem is találunk, csak bizonyos (részletesebben ki nem fejtett) „tapasztalatra” való hivatkozást, amelynek problémásságát a szerző annyiban tárgyalja csupán, hogy a tapasztalatra hivatkozó állásfoglalások nem mindent eldöntöttek, majd azzal hátrít: az „érvek kényszerítő erejének problémája azonban nem tárgyak” (61).

mélet szintén „a tág értelemben vett arisztotelianus etika keretein belül van” (70), jöllehet az első megbocsátáskonceptió, amelyet itt cáfol, az Arisztotelészre gyakran hivatkozó kortárs erényetikából származik. Magát azt a tételt azonban, hogy „a megbocsátásra való hajlam” erény lenne, nem sikerül igazán megcáfolni. Néhány szál összekuszálódása miatt azonban ez a rész (ahogy a többi polemizáló fejezet is) nehezen követhető. A szóban forgó tanulmány eredetileg a *Public Affairs Quarterly*-ben jelent meg angol nyelven, a magyarra ültetés pedig felszínre hozta az érvelés néhány bizonytalanságát. Lássuk a megbocsátás és az ígéret összehasonlítása során szereplő következő mondatot: „A megbocsátó hozzáállás, a megbocsátó szellem, a megbocsátásra való hajlam jellemvonásra, a megbocsátás cselekvéseiben megnyilvánuló erényre utal, de bizonyos értelemben meg is előzi (bár létezik olyan attitűd is, amelyet a túl könnyű megbocsátásnak nevezhetünk, s ezt aligha tarthatjuk értékes jellemvonásnak)” (73–74). Kérdéses, hogy a hajlamot nem kellene-e azonosítanunk a jellemvonással, de nem ezt látom itt problémásnak. Hiszen ha az erényekről fentebb mondottakat figyelembe vesszük, kiderül, hogy a megbocsátás csakis éppúgy lehetne jellembeli erény, ahogy a hűség: két szélsőség, mondjuk a „keményszívűség” és a „túl könnyű megbocsátás” között félúton, a megfelelő helyzetekben megbocsátó ember jellemzőjeként – így azonban a zárójeltes kifogás nem tűnik helyénvalónak. Ha viszont megnézzük az eredeti angol verziót, azt találjuk, hogy a zárójelben az ígéret-ről (*promise*) van szó, és ekkor láthatjuk be, miért is szerepel ez a mondat, amint már említettem, az ígéret és a megbocsátás összehasonlításában: az ígéretésre való hajlamot korántsem tekintenénk erénynek, ellentétben a megbocsátásra hajló attitűddel. Végül azt olvassuk, hogy a megbocsátásra nem áll, hogy: „pusztán diszpozicioná-

lis kérdés, egy erény megnyilvánulása, nem pedig tudatos erkölcsi döntés” (74). Azonban a tudatos döntés involválódása akkor sem okozott problémát, amikor a szerző a hűséget próbálta meg „elhelyezni az erények panteonjában” (51). Így a két érvelés közt aszimmetria látszik kibontakozni.

Miután négy további megbocsátáskonceptió gyengeségeit és erősségeit is elemezte, a szerző áttér saját álláspontjára a témában, amelynek neve: „a megbocsátás mint egy kapcsolat (re)aktiválása” (89). Ennek pozitív tézisei: (1) a megbocsátás egy kapcsolat aktiválása vagy újraindítása (2) a megbántottság eltörlése által, (3) méghozzá egy olyan kapcsolaté, amelyet egy sérelem szakított meg. E (re)aktiválásban (4) megbánás és megbocsátás egyazon érme két oldala, (5) így a megbocsátásnak kötelezőnek kell lennie megfelelő mértékű megbánás esetén (98–99; 101). Jöllehet ez a nézet sok fontos belátást képes magába olvasztani, lényegét tekintve mégsem túl plauzibilis. A kifejtésben erősen problémásnak tetszik a „kapcsolat” kifejezés, amely Balázs Zoltán alkalmazásában valamiféle rejtélyesen tág tartalmú „varázsszóvá” alakul. Mert mit tudunk meg erről a bizonyos kapcsolatról, amely létrejön, vagy restaurálódik a megbocsátásban? Először úgy tűnhet, hogy „nevezhetjük polgári-polgártársi kapcsolatnak” (90; 91), hiszen ez az egymás számára idegen emberek viszonyában is fennáll, megbocsátani pedig ilyen emberek is képesek egymásnak. Ez azonban hogyan szakadhatna meg egy sérelem nyomán? Kiderül, hogy ez a viszony a különböző kultúrájú országokból érkezők közt nem is áll fenn – ez pedig kizárja, hogy a megbocsátás ebben az esetben a polgártársi kapcsolat (újra)felvételét implikálja. Ráadásként megtudjuk, hogy egy barátunknak ártó, általunk korábban nem ismert harmadik félnek való megbocsátáskor „nem az engem minden polgártársamhoz fűződő [sic!] elvont polgártársi

viszonyt állítom helyre, hanem valami mást” (91). Ám nem válik érthetővé, hogy úgyszólván „miről is szól” ez a kötelék. Az tehát legalább már világos, hogy a „kapcsolat” különböző emberek esetében különböző relációkra vonatkozik. Figyelembe kell vennünk azonban, hogy Balázs Zoltán szerint megbocsáthatunk saját magunknak, illetve egy elhunytnak is – és ez nem teszi könnyebbé az elmélet elfogadását. Az utóbbi eset problémáját enyhíthetné az a kitétel, miszerint „a kapcsolat egyoldalú is lehet” (ugyanott). Korántsem egyértelmű azonban, hogy miként képes a nehézségeket feloldani a nagylelkű magánszemélyek által, segélyszervezetek közvetítésével idegeneknek adományozott pénz példája, amely állítólag ilyesfajta egyoldalú kapcsolatot hoz létre. Itt nem igazán látható be a hasonlóság az elhunyt (és talán sosem látott) személynek való megbocsátás esetével, a nehézség pedig csak fokozódik, ha figyelembe vesszük a (4) pontot, amely szerint a megbocsátáshoz lényegileg szükséges az (akár csak potenciális) megbánás. Ha pedig visszalépünk egy pillanatra még a Shakespeare-darabról szóló szöveghez, kitűnik, hogy ott a megbocsátás jelentéstartománya jóval gazdagabb volt (illetve, ha a szövegek keletkezési sorrendjét vesszük figyelembe, úgy kell fogalmaznunk: lesz). Hiszen a megbocsátás ott lehetett „az »én sem vagyok jobb« tapasztalata által megerősített [...] gesztus” (28), illetve a bűnbánatot megtagadóktól való „végleges elfordulás, közöny és eltaszítás gesztusa” (39) is.

Az *Emberi méltóság* címet viselő tanulmányban a jogelmélet – és kivételesen a hazai viták – közelébe érkeztünk. Itt a szerző a címben szereplő fogalom problematikusságára hívja fel a figyelmet. Rávilágít, hogy kiemelt szerepet játszik alapvető fontosságú jogi szövegekben,⁶ ugyanakkor

e fogalom tartalmának koherens megfogalmazását nyújtani egyáltalán nem egyszerű. Balázs Zoltán először is bizonyítja, hogy maga a „méltóság” szó nem hozható fedésbe az „emberi méltósággal”, az előző ugyanis valami esetlegesen meglévőre utal, az utóbbival pedig valami állandóra szeretnénk referálni. Ebből kifolyólag a továbbiakban az inkriminált szókapcsolat helyett az „emberi értékesség” kifejezést használja. Megvizsgálja az elmélet Kant-hoz visszanyúló gyökereit⁷, ezt követően pedig számba veszi, hogy az „emberi értékesség” fogalmától a különböző koncepciókban mit szokás „elvárni”. Ami az emberi méltóság mindegyik értelmes elméletében szerepel, az az, hogy ez egyetemes, illetve egyenlő minden ember esetében, elvehetetlen és eljátszhatatlan, ezen kívül a másik személy emberi méltóságát nem szabad „megsérteni”. A szerző áttekinti e vonásokkal kapcsolatban a „hozzájuk illő tulajdonság” (115) posztjára a lehetséges jelölteket, vagyis azt a jobban megragadható mozzanatot próbálja kikutatni, amely valójában az emberi értékességet jelentheti, amellyel az mintegy (be)azonosítható, és ami így e homályos fogalom használatát megalapozhatja. Vizsgálódásainak ered-

visszásságára. Ehhez képest a jelenlegi alaptörvényben nincs javulás. Először is azt állítja a preambulum: „az emberi lét alapja az emberi méltóság”. Majd az a – Balázs Zoltán előző alkotmányhoz fűzött szigorú kommentárját alapul véve – ellentmondásosnak ható megfogalmazás olvasható, miszerint az „emberi méltóság sérthetetlen. Minden embernek joga van [...] az emberi méltósághoz”. Ha azonban ez alapja az életnek, ráadásul sérthetetlen, akkor – kérdezhetnénk a szerzővel – miért kell kiemelni, hogy jogunk van hozzá? (Vö. 104.)

⁷ Ld. erről még: Balázs Zoltán: Kant and Kolnai on (Human) Dignity. In Balázs Zoltán – Francis Dunlop (szerk.) *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*. Budapest, Central European University Press. 151–166.

⁶ Rávilágít például az akkor még hatályban levő alkotmány megfogalmazásainak

ménye negatív: nem talál olyan minőséget, amely mindhárom kritériumot teljesíteni tudja. Végül is saját(os) megoldása szerint ezt a fajta alapvető emberi értékességet, egyetemes méltóságot ki kellene törölnünk morális és jogi szótárunkból irreálitása miatt, és amiatt, hogy helytelen következtetések levonására, illetve hamis követelések megfogalmazására szolgáltat okot.⁸ Az így keletkező űrt azonban az utolsó bekezdésben előadott véleménye szerint elégségesen betöltheti „az emberi empátia, beleérző képesség” (137), illetve ennek rokonai, a könyörület és a szeretet.

Merre is tapogatózhat, aki nem érzi indokoltnak, hogy Balázs Zoltán tanulmányát kimerítőnek tekintse? Elindulhat például abba az irányba, miszerint a jelöltek egymástól elkülönített analízise átsiklik azon, hogy esetleg a méltóság „organikus egység”-szerű összetett egész legyen. Vagyis figyelmen kívül hagyja azt a lehetőséget, hogy bizonyos tényezők együttesen új, sajátos tulajdonságokkal rendelkező minőséget alkotnak. Saját megoldási javaslatom (amelyet itt valóban mindössze felvetésként kezelhetek) nem egészen ilyen természetű, de ez az általam felhozni kívánt „alap” egyszerre kapcsolódik a Balázs Zoltánnál külön-külön tárgyalt magasabb rendű képességekhez, az egyediséghez és a „teológiai-metafizikai” jellemzőkhöz: az emberi szabadsággal összefüggő személyi/alanyi mivoltáról van szó. A szerző az emberi értékesség megfelelő ekvivalensének címéért versengő magasabb rendű tulajdonságok között felsorolja a szabad akaratot,

⁸ Úgy gondolja, hogy ha „az emberi méltóság fogalma mögé bújva minden bűnöző egyre többet és többet remélhet; s minden kisebbség, magánvélemény és -ízlés egyenlő értéket vindikálhat magának, akkor a jó és a rossz, az értékes és az értéktelen közötti különbség egyre inkább elmosódik, ami pedig minden emberi társulást és közös vállalkozást ellehetetlenít” (136–137).

ám arról mintegy megfélemedezik, amikor e tulajdonságok összességét az alapján nevezi irrelevánsnak, hogy „nem minden emberi lény rendelkezik – még potenciálisan sem – ezekkel a képességekkel” (122): ezzel csupán az intellektuális képességeket képes kiejteni.⁹ A másik általam említett, relevánsként felhozott tényező, az egyediség tárgyalása e helyütt megállapításom szerint egészen zavaros,¹⁰ a „teológiai-metafizikai” mozzanatoké pedig eléggé rövid. Ezen joggal lepődhet meg az olvasó, hiszen az emberi méltóság elképzelésének kialakulásában történetileg kiemelt szerepet játszott a zsidó–keresztény felfogás, illetve metafizika. A szerző persze helyesen utal rá, hogy az erre való alapozás „a nem valóságos embert aligha nyugtatja meg” (128), ráadásul az emberi méltóság mai pártfogói általában nem tekintik ezt megfelelő hivatkozási alapnak. Mégis: talán ezt a történelmi tényt érdemes lenne komolyabban venni.¹¹

Szükséges továbbá felvetni egy olyan döntő különbségtételt, amely szerint az *alap*, és az, *amit* „megsértünk”, amikor az ember méltósága ellenében cselekszünk – valójában nem ugyanaz. Az alanyi lét például megkövetelni látszik, hogy önálló,

⁹ Erre egy rövid megjegyzés erejéig később még visszatérek.

¹⁰ A kötet mentségére szóljon, hogy a téma később (237–241) hosszabb tárgyalást kap, ám véleményem szerint ez sem kielégítő.

¹¹ Ennek megfelelően az ebben a szakaszban felhozott teológiai érv is átgondolásra érdemes. Balázs Zoltán azt állítja, hogy a végső kárhozat fogalmaink szerint tulajdonképpen „»embertelen« (értsd: az emberi méltósággal összeférhetetlen)” (129). De ha a méltóságnak, mint javasoltam, köze van az emberi önmeghatározáshoz, ez a kifogás érvénytelen. Az ember által választott „istennélküliség” – amely elterjedt keresztény felfogás szerint magát a poklot jelenti a halál utáni életben – lehetővé tette tulajdonképp a szabad döntés tiszteltben tartása.

önmeghatározásra képes személyként kezeljük a másikat. Az egyszerűség kedvéért tegyük fel, hogy a követelmény kvázi belőle fakad.¹² Mondjuk úgy: ha egy személyllyel állunk szemben, őt mindenkoron célként *kell* kezelnünk. Amire *ezzel* rá akarok mutatni, az a következő: amikor a másik emberi méltóságát „megsértem”, akkor ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy személyi, önmeghatározásra képes mivoltát tönkreteszem, „rongálom”. Ehelyett arra kell gondolni: személyi mivoltát semmibe veszem, nem annak megfelelően bánok vele – a belőle *származó* kötelességnek nem teszek eleget. Vagyis, most már általánosabban fogalmazva: az emberi értékeség (vagy annak forrása) *alap*, amelyre *ráépül* egyfajta kötelesség, és én tulajdonképpen *ezt* sérthetem meg. E megkülönböztetés megértését már jelezné a tanulmány azon pontja, ahol a *szerző* az emberi méltóságot egy birtokhoz való jogomhoz, az emberi értékeség megsértését pedig jogos birtokom eltulajdonításához hasonlítja: attól még, hogy tulajdonomat elbitorolják, maga a hozzá való jog „hatálya” egyáltalán nem szenved csorbát, és nem szűnik meg. Ez a belátás a jelöltek mérlegelésekor azonban elfelejtődni látszik; jól kitérnek a torzítás akkor, amikor a *szerző* a biológiai vagy az alacsonyrendű tulajdonságok relevanciáját latolgatja: mind ahányszor úgy tünteti fel, hogy az emberi méltóság „megsértése” tulajdonképpen csak ezen tulajdonságok károsítását, rombolását jelenthetné (nem pedig valami belőlük következő – akár egy kötelesség vagy követelmény – „áthágását”).

Álláspontom további fejtegetése helyett térjünk inkább rá a soron következő tanulmányra, amely épp a már hangsúlyo-

san szóba hozott szabad akarat bizonyos kérdéseit állítja reflektorfénybe: hiszen a szabadság kiemelt fontosságú az erkölcsi autonómia és felelősség viszonylatában. Ez a szöveg hasonlít az előzőhöz abban, hogy itt szintén túlsúlyban van a kritika. A *szerző* ez esetben is egy megközelítés „betűjében” feltalálható ellentmondások kimutatását végzi el, az elmélet „szellemének” egységére pedig nem találunk rá oldalán. A nevezett megközelítés a szabad akarat úgynevezett „hierarchikus elmélete”, melynek legismertebb szószólója Harry G. Frankfurt. Neve gyakran hangzik el a kompatibilizmusról szóló, itthon is nagy figyelmet élvező vitában, ám ő maga erre nézve semlegesként vetette fel ezt a bizonyos elméletét (165), így itt sem ez az aspektusa kerül elsősorban kibontásra. A hierarchikus elmélet szerint *csak akkor* lehetünk szabadok, ha nem csupán cselekvéseinket irányító vágyakkal, de ezeket a vágyainkat bíráló-megítélő másodrendű vágyakkal is rendelkezünk, tehát képesek vagyunk a reflexióra (139). Ezzel a felfogással szemben a tanulmány három központi kifogást fogalmaz meg, ezek leegyszerűsítve a következők. Egyrészt a szabad akarat létét annak hierarchikus elméletével nem vagyunk képesek megmagyarázni, legföljebb axiómaként kezelhetjük. Másrészt a vágyak különböző szintjeinek feltételezése lehetetlenné teszi, hogy a szándékosan végrehajtott cselekvés forrását megtaláljuk, mert ahhoz mind feljebb és feljebb kellene mennünk a vágyak „rendjein”. Harmadrészt, bár az elmélet azt üzeni, hogy a szabad akarat – amellyel az ezt képviselő filozófusok szerint magasabbrendű vágyaink létezésének függvényében vagy rendelkezünk, vagy nem – használata valamiféle feladatunk lenne, ennek alátámasztására mégsem alkalmas.

A végtelen regresszusok és ördögi körok közötti manőverezéshez nagyfokú precizitásra van szükség; nem csoda hát, ha

¹² Annál is inkább, mivel a leírásokból normatív elvekre való következtetést Balázs Zoltán sem látja különösebben problémásnak (vö. 67).

ez a kötet egyik legnehezebben érthető tanulmánya, amely több ponton azt látszik sugallni, hogy szerzője nem tartja teljesen kézben az érvelést.¹³ Végeredményben itt ismét csak negatív eredménnyel állunk szemben, miközben a szerző saját tézisei nem kerülnek kimondásra. Ha ő is egyetért azzal, hogy az embereknek nem alapvető tulajdonsága, hogy szabad akaratuk van, akkor bizonyára fenti, az emberi méltóság alapjával kapcsolatos javaslatomat is visszautasítaná. Ahhoz azonban, hogy megtudjuk, valójában hogyan is gondolkodik a szabad akaratról, újra a hűségéről szóló írásához kell fordulnunk – bár ez is csak erősen töredékes forrásul szolgálhat: „hiszünk a szabad akaratban (s persze a belőle következő személyes felelősségben is): [...] a végső ok mibennünk van, pontosabban a végső ok mi magunk vagyunk. Enélkül nem lehet teljes a magyarázat, hiszen ugyanazok a külső okok egyikünkben kételyt ébresztenek, másikunkban viszont nem” (65–67).

Az utolsó előtti írás vizsgálódásai tulajdonképpen a jó (és így az etika) előszobájában zajlanak: ugyanis az értékek „alapszintű” átvilágítása történik meg. Axiológiáról, értékelméletről van ezúttal szó, amiben a szerző szerint kiemelt fontosságot nyer, hogy a „jó” és az „érték” (még ha pozitív értéket értünk is ezen) nem ugyanaz. Ráadásul többször is emlékeztet rá, hogy nem feltétlenül ellentmondás, ha egyes esetekben „az etika és az axiológia következtetési eltérnek egymástól” (227; 232). Ennek

ellenére az axiológia bázisa és „ellenőrző eszköze” (248) lehet az etikai vélekedéseknek: „az értékek kutatása [...] azt a célt szolgálja, hogy a jóról és helyesről szóló elméleteket kielégítő és konzisztens módon megalapozza” (247). A távolságtartás tehát ez esetben is segítségünkre lehet. E diszciplína kiemelt kérdései, hogy „Mi az érték?”, „Miben áll az inherens avagy magáértvaló érték?”, továbbá hogy „Hogyan tehetünk különbséget értékek és érték-hordozók között? Milyen dolgok hordoznak értéket?” (172).

Erre a tanulmányra kiemelten igaz: idegen nyelvű szakirodalomban zajló, a magyar filozófiában többnyire mellőzött vitához való hozzászólásnak tekinthetjük. Így erre áll talán legjobban az a közvetítő funkció, amit az előszó a kötet írásainak tulajdonít. Az említett vita előremozdításához a szerző véleménye szerint az ontológiában való elmélyülés mutathat utat (innen a cím: *Az érték ontológiája*). E kérdéskörben nem ez az egyetlen publikációja, angol nyelven is közölt ide kapcsolódó írást *Moral Philosophy and the Ontology of Relations* címmel az *Ethical Theory and Moral Practice* című periodikum hasábjain. Ezekben a munkáiban fontos tisztázásokat hajt végre, megkülönböztetésekre mutat rá, korántsem egyértelmű viszonyokat világít meg – mindezek leltározása az egyik célja is a jelen szövegben. Ezek az eredmények természetüknél fogva a filozófiai tevékenység során végtelenül nagy segítséget nyújthatnak. Ebből kifolyólag lesz ez a kötetnek nem csupán a legterjedelmesebb, de egyúttal legfontosabb tanulmánya is, és nem csak azért, mert ez az egyetlen az itt szereplő írások közül, amely máshol még nem jelent meg: ez teszi ugyanis – mondjuk úgy, eszközértéke által – leghasznosabbá a könyv forgatását. A technikai részletekben itt nem lenne célszerű elmerülni, de különösen érdekesnek tartom például az értékek közti lehetséges ontológiai viszo-

¹³ Csupán a legnyilvánvalóbb hibára utalok, amikor arra hivatkozom, hogy a másodközlésben sem került korrekcióra az az ellentmondás, hogy az egyik részben a megfenyegetett bankpénztáros még azért nem szabad, „mert másodrendű vágyát nem ő választotta” (141), egy másik részben pedig azért, „mert ő maga választotta valamilyen releváns értelemben saját másodrendű akaratát” (143).

nyok alapos megtárgyalását.¹⁴ (Hamarosan egy másik fontos rész is szóba kerül majd a következő tanulmány ismertetésekor.)

A kifejtés hozadékainak méltatása nem jelenti azt, hogy a levont téziseket ne tartanám vitatandónak. Épp az imént említett helyen (az értékek közti viszonyokról szóló részben) például – úgy tűnik – cél- és eszközérték¹⁵ megkülönböztetését a szerző elvethetőnek állítja be: kifejezetten teoretikus nézőpontból érzése szerint „nehéz olyan értéket találni, amelyről ne tudnánk megmutatni, hogy valami más érték végett keressük” (192). Ám a boldogság (illetőleg „jól-lét”; 234.) esetében, azt hiszem, senki nem mondaná, hogy azt valami másért keresi; továbbá felhozható itt „az erkölcsi jó” is, illetve amit vele kapcsolatban legalábbis egyes etikák állítanak; hogy a morál felszólításának formája valami ilyesmi lenne: „tekints X-re (pl. az emberi méltóságra) célként”. Persze nem is áll szándékában a szerzőnek azt a látszatot kelteni, hogy feltétlenül egyet kell értenünk vele. A középpontba azt állítja, ahogy már szó volt róla, hogy az axiológia okuljon az ontológiából, és ennek alapjait kívánja megvetni egy eszköztár összeállításával. Befejezésül pedig főpróbaként a (haza)szereket, a káröröm, az irigység, az együttérzés, az egyediség és a ritkaság értékét „teszteli” a vizsgálódás gyümölcseinek tekinthető módszerek által. Ám, mint azt jelzi, „az értékelmélet etikai vonzata nem ennek az írásnak a tárgya” (184–185), az ugyanis a kötetben már inkább a következő, ehhez

szorosan kapcsolódó cikkben kerül elő, speciális szempontból.

Ez az utolsó cikk a legrövidebb; eredetileg cím és fejezetekre tagolás nélkül látott napvilágot a *Fundamentum* folyóiratban, Boros János hasonló írása mellett. Mindkét szöveg a lap szerkesztősége által kijelölt témát, a biotechnológia fejleményei szülte kérdések etikai megoldhatóságát boncolgatja. A kötet ívének ez az írás, amely itt *Az erkölcsi érvelés szerkezete* címen szerepel, megfelelő lezárását jelenti – ahogyan az előszó is fogalmaz: „bizonyos fokig levezetéképpen” (9.) –, az előző tanulmányban kidolgozott apparátus működését példázza a gyakorlatban, jobban mondva egy gyakorlati kérdést illetően. A szerző munkára fogja az ott fölvezetett elméletet, miszerint az értékek instanciálódása, megvalósulása függ a viszonyoktól, a relátumoktól (a viszonyban résztvevőktől), továbbá a kontextusoktól is. Meglátása szerint a bioetika számos problémája a szülő–gyermek viszonyra vonatkozik, ezért azt igyekszik megmutatni mintegy illusztrációként, hogy megközelítésmódja (amelyet „az erkölcsi tények ontológiai szerkezete feltárásának” nevez – 250) képes ezt illetően általános etikai útmutatást nyújtani. Először is egy példát hoz fel, amelynek filozófiatörténeti jelentősége van. Hume az *Értekezés* egy sarkalatos pontján összehasonlítja azt az esetet, amikor egy tölgyfa saját magvából kikelő facsemetéje „beárnyékolja és elpusztítja a szülői fát” (250), azzal, amikor egy szülőt saját gyermeke gyilkol meg. Hume a két eset közt nem lát lényegi különbséget; mindkettőben nemzés és okozás játszik szerepet. Tehát szerinte annak, hogy az egyiket etikailag relevánsnak tartjuk, a másikat meg nem, nincs ontológiai alapja. Balázs Zoltán szerint a gondosabb elemzés kimutathatja, hogy mi sem fontosabb, mint a tényleges különbségek az itt említett relációk (pl. az emberi szülő nevelő is, a növényi ős nem

¹⁴ Egy érték előfeltételezheti a másikat, konstituálhatja vagy megerősítheti azt, esetleg kölcsönös függésben lehet vele.

¹⁵ Itt persze a „magáértvaló” és „másértvaló” kifejezéseket alkalmazza, amelyekről korábban azt állította, hogy ezeket „cél-”, illetve „eszközértéknek” nevezni túlságosan elméletterhelt. Ám pont az itt idézett részt illetően ezek a fogalmak problémamentesen behelyettesíthetők az általam használtakkal.

az) és relátumok (pl. az ember öntudattal bír, a fa nem) között. Ezután tér át konkrétan a szülő–gyermek viszony ontológiai szerkezetének elemzésére. Ezzel kapcsolatban arra látszik jutni, hogy a két fél közötti bensős(séges) ontológiai viszony, amelynek biológiai és pszichológiai aspektusai is vannak, roppant jelentőséggel bír: „A szülőt gyermeke ’teszi szülővé’, a gyermeket pedig a szülő gyermekké, sőt egyáltalán személységgé. Ez pedig már nemcsak azt az erkölcsi igényt támasztja alá, hogy szülő és gyermek természetes viszonyát a társadalom védelmezze, hanem azt is valószínűsíti, hogy a gyermek – mivel kiszolgáltatottabb helyzetben van – fogantatásától fogva további erkölcsi védelemre szorul” (261). Ezzel pedig nemcsak arra az aggályos lehetőségre adott vázlatos választ, hogy a biotechnológia nyújtotta lehetőségekből kifolyólag esetleg „a gyermeket a szülők – még megszületése előtt – a számukra rendelkezésre álló egészségügyi forrásnak tekintik” (262), hanem az abortusz húsbavágó kérdésében is részleges eligazítást nyújtott. Ezt a kérdést itt persze nem kívánom

megoldani, de az abortuszpártiak sokszor alkalmazott „csúszós lejtő”-szerű érveinek cáfolásához az itt bevezetett distinkciók és ontológiai szempontok legalábbis értékes munícióul szolgálhatnak az abortuszt ellenzők számára.

A fentiekből valószínűleg kiderült, hogy e sorok írója a kötet tanulmányait (illetve azok egyes részeit is) különbözőképpen értékeli. Ugyanakkor *A jó vonzásában* egészét olyanak gondolja, amely nem csupán egy a publikációs kényszer alatt született gyűjtemények között (talán az *is*, de ez önmagában még nem feltétlenül jelentene bármit). Igaz, a kötet gyakran ébreszt hiányérzetet. A szerző állításai sokszor nem túl meggyőzően alátámasztottak, és értekező prózája is hagy maga után kívánni valót; csak akkor olvasható könnyen, ha a témáról, az álláspontokról és saját konklúzióiról beérjük az impressziók begyűjtésével. Mégis: a felvonultatott mély belátások, kidolgozott érvelések, valamint az eredeti felvetések olyanná teszik ezt a könyvet, amelyet évekkkel később is érdemes lesz újra elővenni és (fel)idézni.