

VALASTYÁN TAMÁS

Önmagam választásának konstitúciója

Heller Ágnes személyiségetikájáról

Az etika mint ellenerő

Amikor Heller Ágnes úgy döntött, hogy etikai filozófiát fog művelni, akkor ezzel az elhatározásával egy nagyarányú és félelmetes sodrású tendenciával szemben pozícionálta magát. Ez az elemi erejű tendencia az etikai megfontolások filozófiai legitimitásával összefüggésben alakult ki, pontosabban – kissé erősen fogalmazva – az etika filozófiai legitimizálhatatlanságát jelenti. *In concreto* arról van szó, hogy az ember filozófiai önmegértése szempontjából az etikától voltaképpen el lehet tekinteni, az etikai megfontolások átugorhatók, a filozófia Søren Kierkegaard-tól származó önmozgásának kétségkívül hatásos dinamikájával és képével élve: az esztétikaiból átugorhatunk az etika köztes stádiumába, útban a vallási szféra felé. Eszerint az ember antropológiai kiteljesedése, a sors alakításának finomműveletei szempontjából az etikai szféra egy köztes, mediális faktor, amit a létteljesítés során át kell lépnünk vagy szükségképp el kell hagynunk. Ez a legfőképp természetesen Friedrich Nietzsche által felkapott és favorizált gondolat, azaz az etika filozófiai megalapozhatatlansága és ezáltal léte érvényének annulálása már voltaképp – ilyen radikálisan persze egyáltalán nem kimondva és megjelenítve – elkezdődött Hegel azon gesztusával, hogy a kanti gyakorlati ész fakultását beolvasztotta a szellem mozgásának abszolútjába. S hát folytatódott annak a gyanúnak a továbbélésében és intenzitásában, amit eltérő előjelekkel és mértékben, de megtalálunk mind Edmund Husserl, mind Martin Heidegger etikával szembeni tartózkodásában. A modernitás bizonyos tendenciáiban ezen felerősödő, etikailag amuzikális attitűd nyilván szoros összefüggésben van az emberi szubjektivitás (vagy még inkább individualitás) megrendítő és elbizonytalanító tapasztalataival, amelyeknek hatására, ahogyan azt Emmanuel Lévinas írja, eleinte „a Szellem hangja, úgy tűnik [...] korlátozza, hogy a Lélek és annak belsője mindenkor kedvét lelje önmagában”.¹ Ezekről a korlátozó mechanizmusokról egyáltalán nem messze üti fel a fejét egyfajta keménység és agresszivitás, ami részint a belsőkkel való bánásmódot illető megzavarodottság jele, részint az ember önmagához való viszonyának antropológiai szimptomája. Ahogyan Lévinas írja: „Az erőszak Kierkegaard-nál pontosan akkor születik, amikor az egzisztencia az esztétikai stádiumot meghaladván nem tud ragaszkodni ahhoz, amit számára az etikai stádium jelent, és a vallási stádiumba, a hit területére lép. Ez utóbbi kívülről nem igazolható többé. Azonban belül is egyszerre kommunikáció és magány, ennél fogva erőszak és szenvedély. Innen a megvetés a lét etikai alapja iránt, minden etikai jelenségnek valamiképpen másodlagos jellege, mely Nietzschén keresztül a legújabb filozófusok amoralizmusához vezet.”² Mint ismeretes, Lévinas ebből a kritikai alapállásból kiindulva épít fel egy in-

¹ Lévinas, Emmanuel: Kierkegaard. Egzisztencia és etika. (Fordította: Tarnay László.) *Vulgo*, 2000/3–4–5. 253–258., itt: 256.

² Lévinas, 2000. 256–257.

terszubjektív diskurzusetikát, az etikai szubjektum önnön létét és önálló érvényét illető megrendüléséből mintegy okulva a mindenkori másikat tekintetbe véve – a másikkal való kapcsolat felé fordítva az etikai gondolkodás megújításának szándékát.

Nos, állíthatjuk, hogy Heller Ágnes egész filozófiai gondolkodása egy nagyszabású vita formáját ölti az imént jellemzett etikai elsozradási tendenciával szemben. Heller filozófiája egy nagyfokú ellenérő a lét etikai alapja iránti megvetéssel, minden etikai jelenség másodlagos jellegével szemben. Már korai marxista ihletettségű antropológiája is ebben a szellemben fogant. *A reneszánsz ember* című korai nagy könyv „dinamikus ember” fogalmának sokrétű felépítésében az egyik markáns elem annak hangsúlyozása, hogy az önteremtő természet vagy az önteremtés Pico della Mirandolánál megjelenő fogalma miképpen transzplantálódik az emberre magára, pontosabban magába az emberbe: „A »természet önteremtésének« gondolatával Pico nem akar mást kimondani, mint azt, hogy az ember (és emberiség) mindig felelős saját sorsáért, mi több, saját természetéért is, hogy nem hivatkozhat mentőtanúul erre az »örök természetre«. Tehát, ismételjük: egy moralista fedezte fel az önteremtés gondolatát.”³ Persze a „dinamikus ember” fogalmának e korai megkonstruálása során Heller Ágnest még egyáltalán nem az ember egyéni és személyes antropológiai szempontjai vezetik, hanem a nembeliség általános és főképp Marx révén felértékelt generálszempontja irányítja, „az ember társadalmi lényege”, ahogyan fogalmaz.⁴

Aztán a saját etikai filozófiájának fokozatos kiépülése során a nyolcvanas-kilencvenes években egyre inkább az ember személyes sorsmozzanatai felé fordul, pontosabban annak az aránynak a minuciózus kimunkálása felé, hogy az általános etikai törvények és a személyes életmotivációk hogyan viszonyíthatók egymáshoz. Ahogy Reiner Ruffing írja, Heller egyre inkább lemond azokról a spekulatív filozófiai momentumokról, amelyek az embert egyfajta lényegiséget feltételezve próbálják meghatározni. Heller koncepciójának középpontjában ugyanis az intencionális individuum és egy olyan erkölcs áll, amely az önmegvalósításnak csak bizonyos formáit engedi meg.⁵ Heller ennek a törekvésének vagy tervének azt a nevet adta: *Az erkölcs elmélete*. Ez három részből áll: *Általános etika*, *Morálfilozófia* és *Személyiségetika*. Ezek mind különálló könyvek, mi most tüzetesebben a harmadikkal foglalkozunk. Az ember mint személyiség tehát fokozatosan kerül Heller filozófiájának látószögébe. A személyiség fokozatos programati-

³ Heller Ágnes: *A reneszánsz ember*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967. 350.

⁴ Vö. pl. Heller, 1967. 10. A fiatal Gábor György a hetvenes évek közepén egy rendkívül izgalmas szövegében részint affirmálja, részint finoman kritizálja Hellernek *A reneszánsz emberben* kifejtett én-koncepcióját. Egyrésztől üdvözli a pusztá ismeretelméleti problémafelvetés ontológiai áthangolását: „ha egy tisztán empirikus ismeretelméleti megközelítés helyett ontológiailag próbáljuk vizsgálni a reneszánszot – amelyet tudtommal átfogóan eddig csak Heller Ágnes tett meg [...] –, akkor rögtön új és mindeddig megoldatlan problémák özönébe ütközünk.” Másrésztől vitatja az én Heller általi pozicionálását: „A reneszánsz az Én-t, a belsővéváltást szemben éppen az ágostoni Istenegzisztenciájával, mint kiindulópontot tételezte. De hangsúlyozzuk: csak mint kiindulópontot. Ez az Én esetlegessé vált volna – s itt nem értünk egyet Heller Ágnessel –, ha pusztá öncéllá vált volna. Az igazán nagy reneszánsz alakok – hogy egészen különböző helyekről vegyük a példákat – Raffaello: Borgói tűz c. képén az egyetlen cselekvőképes nem menekülő, hanem a tüzet oltó nő, a Hamlet, Machiavelli Fejedelme (akit ebben a vonatkozásban nyugodtan tekinthetünk önálló reneszánsz alaknak) vagy Michelangelo Dávidja és Mózesé éppen a belülről való kifeléirányultságukkal válnak monumentális, de emberi, humánus hőssékké.” Gábor György: *Ontológiai és etikai kérdések a reneszánszban*. *Acta Iuvenum*. 1976/8. 7–22, itt: 13–14.

⁵ Ruffing, Reiner: *Agnes Heller. Pluralität und Moral*. Opladen: Leske & Budrich, 1992. 83–102.

kus filozófiai kimunkálásának mélyén Heller azon felismerése húzódik, hogy a modernitásban az etika megalapozhatóságának kétségbevonásával arányosan nő a mainstream filozófiai öntudat hübrisze. Ezt egy tanulmányában a kilencvenes évek közepén a következőképpen fogalmazza meg: „sok filozófus érzi magát kényelmetlenül a főáramlatba tartozó modern gondolkodók önelégültsége miatt, és amiatt a gyakorlat miatt, amivel az erkölcsi vizsgálódást a spekulatív okfejtés tekintélye alá rendelik. Csak MacIntyre munkáját említeném, vagy Judith Shklar *Ordinary Vices* (Közönséges bűnök) című könyvét, különösen a kegyetlenségről szóló első fejezetét. Mégis, az a kísérlet, hogy a gyakorlatit a spekulatív gyámsága alá rendeljék, háttérbe szorította a vizsgálódás minden más irányvonalát, egészen a közelmúltig.”⁶ Heller tehát újra fel akarja szabadítani a gyakorlati ész képességét a filozófia számára, és vissza akarja azt állítani a jogaiba. Állíthatjuk, hogy etikai projektumának záróköve, egyben a gyakorlati ész érvényességi körének leginkább releváns terepe és közege a személyiségetika. Előljáróban idézzük Heller alaptézisét: „létezik alapvető ugrás, olyan ugrás, amely minden azt követő ugrásnak erkölcsi jelentést ad, s ez pedig önmagunk mint tisztességes (jó, becsületes) személyek (egzisztenciális) választása.”⁷

Amikor az ember mint személyiség önmagát választja, akkor bizonytalan és ingoványos területen jár, erre utal az ugrás metafora, quasi a salto mortale jelentésében. Ugyanakkor ha ugrunk, akkor egy szilárd pontról rugaszkodunk el, és reményeink szerint érkezünk is meg egy ilyen rögzített talajra. A bizonytalanságot, az esetlegességet megpróbáljuk ellensúlyozni egy konstitutív renddel vagy rendeződési mozgással. Azt szeretném állítani, hogy Heller Ágnesnél legalább három mozzanat segít abban vagy szükséges ahhoz, hogy az ember önmagát, pontosabban önmaga mint jó ember egzisztenciális választását konstituálja: egy történeti vagy történetfilozófiai érdekeltségű, egy művészeti vagy művészetfilozófiai hangoltságú, valamint egy – mondhatni – női vagy asszonyi phronétikus attitűd jellemezte momentum.⁸

Két járhatatlan út

Ám még mielőtt ezeket sorra vennénk, bemutatom, hogy miért tűnik alkalmatlannak ebben a személyiségkonstitúcióban a két markáns erkölcsfilozófiai hagyomány, a szókratészi daimonikus és a kanti kategorikus megoldás. Azon etikai alapállás felől tekintve, amelyet Heller is a magáénak vall, azaz hogy az etikai instancia megformálása immár az ember személyes sorsában, a megélt élet vonatkozásában releváns, mind a görög hagyomány Szókratész nevével jellemezhető daimonikus verziója, mind a modernitás leginkább Kant fémjelezte kategorikus imperatívusza nem tűnik járható útnak. Míg a görögök a lélek halhatatlanságának gyönyörű eszméjéből vezethették le etikai elveiket, a kereszténység pedig a tökéletes isteni teremtő feltételezésére alapozta létét és a jó lehetőségét, továbbá a modern öntudat embere Kantot követve bízhatott a szabadságra hangolt ész

⁶ Heller Ágnes: A mindennapi élet elemi etikája. (Fordította: Borsos Krisztina.) In: Uő.: *Életképes-e a modernitás?* Debrecen: Latin Betűk, 1997. 177–200, itt: 181. A spekulatív önelégültséggel szembeni ellentendencia szerzői között Heller megemlíti Jacques Derridát, Raimond Gaitát és saját magát. Vö. Heller, 1997a. 200.

⁷ Heller Ágnes: *Személyiségetika*. (Fordította: Módos Magdolna.) Budapest: Osiris Kiadó, 1999. 14.

⁸ John Grumley Heller Ágnes etikai filozófiáját rendkívül fantáziadúsán tárja fel az egzisztencia, az esztétika és a történelem összefüggésében, vö. Grumley, John: *Agnes Heller. A Moralist in the Vortex of History*. London – Ann Arbor: Pluto Press, 2005. 260–275.

törvényhozó erejében, addig annak, aki lemond mindezekről a diszpozíciókról és instanciákról, aki tehát a lélek halhatatlanságát mítosznak, az isteni tökéletesség eszméjét törekeny konstrukciónak, a szabad értelmet pedig túlságosan nagyképű tekintélynek tartja, nos, annak nem marad más, mint önmaga, helyesebben annak a kontextusnak, feltételrendszernek a kimunkálása, ami révén az önmagasság választása végbe megy. Heller Ágnes válasza nem más, mint a személyesség. Ez egy olyan személyiség konstitúciója, amely szabadon választja önmagát, amely a cél, az igazság és a bölcsesség eszményei szerint alakítja elveit, és amely érzékeny a közösségeire.

Nos, a görög lélek, amelynek kétségtelenül az egyik leglátványosabb és legizgalmasabb megjelenítése a szókratészi daimonion, akivel mintegy beszélgetve hozza meg quasi a döntéseit a nagy és furfangos gondolkodó, összességében nem hagy szabad játékeret a választás feltételeinek mérlegelésében és a konkrét lépés megtételében. Mert jóllehet a lélek halhatatlan, mintegy vándorolva a különböző létszférák között megtapasztal megannyi formát, sőt, ahogy azt a *Phaidrosz*-ból megtudhatjuk, még „az ég fölötti tájat” is képes szemlélni, azaz a noétikus, intelligibilis létezők birodalmával is szembesül (247c-d),⁹ ám amit az erkölcsi dilemmák során súghat a gyarló test birtokosának, az mégiscsak szigorúan az erény, az *areté* jelentéskörén belül detektálható. Ahogyan Alfred Edward Taylor az *Állam* egyik szöveghelyét kommentálva fogalmaz: „a lélek »részei« (μέρη) vagy »alakjai« (εἶδη) – melyeket az erkölcsi fejlődés alsóbb fokain még megkülönböztethettünk – a »tudással rendelkező« lelkében végül eggyé olvadnak. Tetteinek egyetlen mozgatórugója, aktív princípiuma marad: a legfőbb jó látványa. Az erények közötti megkülönböztetés e legfelső fokon már elveszti értelmét.”¹⁰

Vagy amit az előbb a *Phaidrosz* gyönyörű látomását említve érintettünk, a léleknek „az ég fölötti táj”-at szemlélő intelligibilis vonatkozását illetően, az igazság és a valóság mezejéről ezt olvashatjuk Taylornál: „A lelkek körben haladnak az égen, az istenek vezetésével, ügyelve a mindenség rendjére. A zarándoklat végén magán az égboltozaton is kívül jutnak, »a valóság mezejére« – itt pedig megpihennek, és elmerülnek »a külső alak és szín nélkül való, meg nem érinthető, testetlen valóság« (más szóval a formák) szemlélésében; ez a lelkek igazi hona, és innen nyerik lelki táplálékukat is. Arról van tehát szó, hogy az istenek és az emberek egyaránt ezzel a tiszta kontemplációval eltelve lesznek képesek arra, hogy a változás és a keletkezés világában megteremtsék s fenntartsák a természeti és az erkölcsi rendet.”¹¹ Szeretném kihangsúlyozni, hogy a szókratészi daimonikus út járhatatlan mivolta a személyiség önkonstitúciójának vonatkozásában a posztmodern modern reflexiója vagy a modern posztmodern reflektáltsága során, azaz mondjuk így, a kortársi miliőben természetesen nem azt jelenti, hogy a platóni tradíció egy az egyben vállalhatatlan volna. Sőt sok tekintetben mindenkor a filozófiai gondolkodás megújító inspirációjaként hat. Heller Ágnes egy helyütt meg is jegyzi, hogy „Platón nem láthatta előre szicíliai terveinek összeomlását, bár esetleg láthatta volna, de arról, hogy az üldözöttek a XX. században vigaszt és erkölcsi bátorítást meríthetnek a szókratészi párbeszédekből, a leghalványabb sejtése sem lehetett.”¹² A gondot a felszabadító identitáskonstitúció vonatkozásában elsősorban az jelenti, hogy a lélek Szókratésznál a kozmikus

⁹ Platón: *Phaidrosz*. In: Uő.: *A lakoma / Phaidrosz*. (Telegdy Zsigmond és Kövendi Dénes fordításait felhasználva a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította Steiger Kornél.) Budapest: IKON Kiadó, 1994. 94–95.

¹⁰ Taylor, Alfred Edward: *Platón*. (Fordította: Bárány István és Betegh Gábor.) Budapest: Osiris, 1997. 398.

¹¹ Taylor, 1997. 429.

¹² Heller Ágnes: *A gyakorlati ész, és ami nem az*. (Fordította: Stébel Éva.) In: Heller, 1997b. 151–176, itt: 166.

vagy egyetemes elvek pusztá szócsöveként jelenik meg, ráadásul a kogníció, a nousz hatálya alá helyezve az egész közvetítő folyamatot.

Tulajdonképpen ez folytatódik Kantnál is, ez a kognitív struktúra konfigurálódik nála is az egyetemes törvények és a partikuláris emberi mentalitás vagy magatartás nagyszabású harmonizálása folyamán. Kant már, fogalmazhatunk így, érdemben és mélységében foglalkozott az ember véges létéből fakadó problémákkal, azaz hogy az embert mint „véges, eszes lényt” mégiscsak leginkább hajlamai és vágyai vezetik cselekvései során. Ugyanakkor arról is mélyen meg volt győződve, hogy az ember képes kötelességeinek eleget tenni, képes a törvények szavára hallgatni. Csakhogy ezt a képességét az ember lényegében mintegy önmagát megtagadva, hajlamait, vágyait regulációk ellenmechanizmusai sorának alárendelve tudja csak megformálni. Ezen a ponton, bármennyire is szimpatizálunk a kanti transzcendentális szabadság megmunkálásáért folytatott törekvéssel, egy törést kell detektálnunk Kantnál, melyet a gyakorlati ész csak úgy képes orvosolni, hogy kénytelen apelálni a tiszta ész kognitív erejére. Heller szerint ennyiben Kant nagyon is Platón örököse. Egy erős és persze széles körben ismert metaforával élve Heller a lélek börtönéről beszél, egyben sejtetve, hogy miért problematikus az önmagaság konstitúcióját tekintve ez a hagyomány: „ha Platón értékeléséről adunk számot, melyhez az egész metafizikai hagyomány csatlakozik, az a helyes és a jó, ha a testet a lélek sikeresen börtönébe zárja. Azonban nem akármilyen lélek, és nem akármilyen börtönbe. Annak a bizonyos léleknek, melynek a testet börtönbe kellene zárnia, a lélek halhatatlan »részének« kell lennie, az Észnek, a metaforikus hintó kormányosának, a »felső léleknek«, mely testünket arra készítheti vagy kényszerítheti, hogy ne álljon az Igazság megismerésének s személyiségünk megtisztulásának s ezzel tökéletességünk és boldogságunk útjába.”¹³

Mindazonáltal a legnagyobb baj azzal, ha a gyakorlati ész a kognícióra bízva önnön minuciózus munkájának lényegi részét, Heller interpretációjában az lesz, hogy mindez kérlelhetlenné és vakká tesz bennünket a kivételekkel szemben. Tudniillik spekulatívan mindig meg tudjuk találni azt az egyetlen elvet, amely a gyakorlatban segíthet eligazodni, de – ahogyan Heller Ágnes fogalmaz – „a voltaképpeni gyakorlatban az elv még mindig kudarcot vallhat, ha valamiféle biztos útmutatást várunk tőle legjelentősebb döntéseinknél”.¹⁴ És ekkor a filozófia adott esetben veszélyessé is válhat. Alkalmadtán a gyakorlati ész kategoriális kérlelhetlensége összeütközik az erkölcsi érzék szituatív érzékenységével. És ahogyan haladunk saját korunk felé, ilyen helyzetek egyre többször és markánsabban előállnak: „alkalmanként igenis inkább az erkölcsi érzületünkre kell hallgatnunk, mivel a konkrétat, az egyedülállót, az egyest nem lehet gépiesen, s emiatt az erkölcsi vétkezés kockázata nélkül alávetni az egyetemes követelményeknek.”¹⁵ Nos az egyetemes törvény és a konkrét élethelyzet közötti mérlegelés egzisztenciális magatartásának jellemzésekor Heller „a *phronesis* morális érvényét”¹⁶ kezdi emlegetni, ezzel határozott lépéseket téve egy lehetséges személyiségfejlesztés felé.¹⁷

¹³ Heller Ágnes: Megtestesülés az európai hagyományban. In: Uő.: *Megtestesülés*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 2005a. 25–48, itt: 32.

¹⁴ Heller, 1997b. 163.

¹⁵ Heller, 1997b. 164.

¹⁶ Uo. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁷ John Grumley élelátóan ír a *phronesis* problémájáról és a mindennapi élethez való viszonyáról, vö. Grumley, 2005. 199–205.

Az immerzív phronesis attitűdje

Amikor Heller Ágnes a személyiségetikai koncepcióján dolgozik, beleütközik egy olyan ellentmondásba, amely miatt voltaképpen egész etikai tervezetének munkálatait fel kell egy időre függesztenie. Ez a körülmény is mutatja ennek a paradoxonnak az elemi és alapvető jellegét. A kikerülhetetlen kérdés így hangzik: létezik-e egyáltalán személyiségetika. Árnyaltabban fogalmazva: hogyan tudnánk egy általános etikai koncepciót kidolgozni a személyiségre tekintettel, vagy fordítva: ha az egyedi embert, a személyiséget nézzük, miképpen vehetünk tekintetbe általános eszméket és törvényeket? Az egyedi és az általános ezen a ponton még akkor és oly módon is kibékíthetetlenül tűnik egymásnak feszülni, ha a fenti phronétikus magatartás, mint láthattuk, kínál egyfajta megoldást a kibékítésükre. E kérdés érvénye és ereje oly éles, hogy Heller filozófiai gondolkodásának már-már az egészét próbára teszi. Etikai tervezete első két darabjának elkészülte után a filozófusnő tehát holtpontra jut. Saját szavaival élve: „azonnal neki akartam látni a harmadik kötet megírásának, ám ezúttal a téma – váratlan módon – ellenállt erőfeszitésemnek. Mintha »korunk szelleme« szólított volna meg, hogy óva intsen a veszélyekre, mivel egy effajta mű korszerűtlen, túlságosan retorikus, unalmas és, ami még ennél is rosszabb, a felhatalmazást nélkülöző bíró tekintélyével lép fel. Gondolkodóba estem, hogy vajon nincs-e valami alapvető probléma a filozófiát illető elképzeléssel. Imígyen holtpontra jutván, félretettem *Az erkölcs elméletéről* írandó könyvem harmadik kötetének terveit, hogy először kipuhatoljam, mit is követel voltaképpen »korunk szelleme«.”¹⁸

Nos, Heller Ágnes a személyiségetika e paradox mivoltát végig figyelembe véve alkotja meg filozófiája ék- és zárókövét, sőt állíthatjuk, hogy a személyiségetika maga a termékeny feszültség, eldönthetetlen döntés-tér, egyben mindig újraaktiválható játéklehetőség a személyiség különösége és a törvény általánossága között. Heller olykor hajlik arra, hogy a személyiségetikát felelősségetikának tartsa, mondhatni „korunk szelleme” ezt súgja neki. Ebben az esetben a személyiségetika irányadó elve így hangzik: „törődjünk más emberekkel!” Ekkor úgy formálhatom legitim módon önmagam, hogy törődöm másokkal. Ugyanakkor ez a konstrukció mintha túlságosan az általános felé tolná, az egyéniségnek azt hagyván meg egyetlen konstitutív mozzanatként, hogy a másikat tekintetbe vegye. Mondhatni az egyedi itt mindig a másik deriváltja. Heller szerint minden elismerése mellett ez a legnagyobb probléma a Lévinas-féle diskurzusetikával. Mindazonáltal a mindenkori másikkal foglalkozni kell, kötelességünk törődni vele, segíteni rajta – olyképp, hogy a saját ekkor se illanjon el, vagy ne csupán a másikkal való törődés, a *diakonia* egyik neve legyen. Heller Ágnes erre a valóban kifürkészhetetlennek tűnő paradox létszituációra egy nagyon különös, a saját élettapasztalatait genuin módon számba vevő etikát épít ki. A saját személyiségetikáját. Saját személyiségének etikáját. Hiszen, ahogyan Vajda Mihály fogalmaz Heller Ágnes személyiségetikájához fűzött töredékes kommentárjában: „A személyiségetika nem az erkölcs elméletének egyik oldala tehát, hanem másfajta etika. Azok etikája, akik nem egy meghatározott, Isten és a hagyományok szentesítette erkölcsiséghez való többé-kevésbé sikeres individuális alkalmazkodásban látják a moralitás forrását, hanem önmagunk választásában.”¹⁹

¹⁸ Heller, 1999. 9–10.

¹⁹ Vajda Mihály: Töredékes kommentárok Heller Ágnes személyiségének etikájához. In: *Uő.: Tükörben*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 2001. 38–52, itt: 46. Ebbéli véleményével Vajda finom, egyszerismind elemi kritikát is gyakorol Heller etikai rendszerként felfogott koncepcióját illetően, tudniillik azzal ellentétben, ahogyan Heller látja

Ebben a személyiségetikában a szabadság és az élet értékének maximális megbecsülése egyfajta alapot jelent, és ebben az összefüggésben találkozunk a szubjektum sajátos felfogásával. Ruffing szerint Heller a szubjektummal azt a világot jelöli, amely az egyedi ember számára jött létre, és amely elemi módon tartozik hozzá. Ruffing Heller-értelmezésében a világ a partikularitás és az individualitás törvényei szerint alakítható. Tehát mindenki szubjektum, de hogy ki milyen személyiség, az a döntéseitől függ.²⁰ Ez az etika összességében három egymásra finoman referáló szféra együttese, egyben-tartása. Az első szféra a történelmi tapasztalat, és ezáltal az etikai koncepcióban érvényesített történelemfilozófiai perspektíva. Több helyen is leírja és megfogalmazza a filozófusnő, hogy miért tért vissza állandóan az etikai terveihez: „Miért tértem mindig vissza mániákusan a morálfilozófiához, a történetfilozófiához? Miért akartam egy világot felépíteni? Azért, mert úgy éreztem, hogy kötelezettségeim vannak. / Felelősséggel tartozom a halottaimnak. / Felelősséggel tartozom azoknak, akik e modern világ áldozatai lettek. Elsősorban az Auschwitzban, de a Gulágban elpusztultaknak is.”²¹ Eszerint az ember bárhogyan értelmezze is önmagát, a történelmi kataklizmáktól nem függetlenedhet. Helyesebben csak oly módon tudja magát „jó embernek” választani, ha egyszersmind a saját sorsára vonatkoztatott számot vet a történelmi katasztrófákkal.

A második etikai szféra az önmagáság konstituálásában Hellernél alapvetően művészi természetű, ezzel összhangban pedig művészetfilozófiai pozicionálást igényel. Ezt nem úgy kell érteni elsősorban, hogy nagy műalkotásokat, remekműveket vagy kevésbé sikerült műveket befogadva épülünk, úgymond, etikailag (bár persze ez is legitim mozzanat lehet), hanem hogy etikai konstrukciónk bír művészeti és művészetfilozófiai implikációkkal, még pontosabban az etikai választás önkonstitúciója önmagába szervesíti az esztétikai tapasztalat felszabadító erejét. Ezt a *Személyiségetika* Nietzsche-fejezete reprezentálja a legpregnansabban. Nem pusztán arról van szó, hogy Heller Nietzsche etikáját, az *Adalékok a morál genealógiájához* című szöveget a wagneri zenedrámákhoz hasonlatos felépítésüként láttatja és értelmezi, azaz a *Parsifal* sorski-bontakozásához mérten interpretálja, hanem leginkább annak a finom momentumnak a felnagyításáról, hogy Nietzsche miért éppen egy műalkotás miatt szakított nagy és szeretve tisztelt barátjával és mesterével. Nietzsche tudniillik azt nem tudta sehogy sem megbocsátani Wagnernek, egyúttal elrendezni önmagában, hogy Wagner egy műalkotás, nevezetesen a *Parsifal* keretei között, egy zenedráma létsorsot reprezentáló formaprincípiumaira hivatkozva volt képes hazudni: igazként beállítva a hazug antiszemitizmust.

A harmadik etikai önkonstituáló szférikus mozzanat Heller Ágnesnél az immerzív-phronétikus attitűd.²² Ezt a *Személyiségetika* harmadik része viszi színre, Fifi, a főszereplő levelezése nagymamájával, amely már címében is arra utal, hogy ez a rész strukturálisan mintegy összekötő kapocsként működik a történelmi és az esztétikai tapasztalat között: *Levelek a morális esztétikáról: a szép és a fenséges jellemről, a boldogságról és a szeretetről* (Szemelvények Meller Zsófia és

a személyiségetika strukturális helyét etikai szisztémájában, tudniillik hogy az beteljesíti vagy megerősíti a koncepciót, Vajda szerint éppen ellenkezőleg: „a személyiségetika, midőn az erkölcs elméletének harmadik emeletéként ráépítik az előző kettőre, szükségképpen maga alá temeti azokat.” Vajda, 2001. 42.

²⁰ Ruffing, 1992. 83–102.

²¹ Heller Ágnes: *Bicikliző majom. Élet- és korrajz*. Kőbányai János interjúregénye. Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, 1999.² 369.

²² Vö. Rózsa Erzsébet: *Heller Ágnes, a fronézis filozófusa*. Budapest: Osiris, 1997.

unokája, Fifi levelezéséből). Nyugodtan kijelenthetjük, hogy ebben az esetben Fifi azonos Heller Ágnessel, azaz ezen a ponton a retorikai és műfaji kérdésen túl egy identitásképző elemmel van dolgunk. Heller személyiségétikájának konstitutív mozzanata az, hogy felvállalja önnön személyiségét, pontosabban úgy konstruálja meg önmagát, hogy betekintést enged valós személyiségének egy nagyon fontos részébe, a nagymamájával való bensőséges viszonyába. Ennek a bensőséges viszonynak az alapja nem a *fundamentum in concossum*, hanem inkább egyfajta személyes, interszjektív értelemben a *phronesis*, a gyakorlati okosság. Ezt röviden úgy lehetne rekonstruálni, hogy Meller Zsófia, a nagymama személyisége olyan, hogy mintegy immerzív módon engedi magát belebocsátkozni a létezés különböző szituációiba, anélkül, hogy sodródna az árral, merthogy a gyakorlati okossága révén képes jól választani döntő és kényes helyzetekben. És ezt a képességet tapasztalja meg az unokája, Fifi.

Ebben a képességben sok van a női vagy inkább asszonyi bölcsességből, a létezés különböző kényes eseteinek afirmatív, egyben praktikus megítéléséből, amelyben persze rengeteg kritikai mozzanat is van. Meller Zsófia rendszerint úgy tanácsol, hogy az parancsolatként hat, „apró utalásai” természetes őszinte gesztusokként etikai alapvetések lehetséges iniciatívái. Ha kanti fogalmisággal szeretnénk élni, azt mondhatnánk egy sajátos inverzív fordulattal, hogy ezekben az esetekben nem a nagymama maximái igazodnak az általános törvényhozáshoz, hanem a transzcendentális általánosság igazodik a tapintatos, őszinte természetes asszonyi gesztusokhoz. Fifi mindezt a nagymamájának írt első levelében a következőképpen foglalja össze: „nem volt szükséged arra, hogy felemeld a hangodat, ha engedelmességet vártál. Mégis elérted, hogy engedelmes legyek. Nem olyan volt ez, mint amikor az ember parancsnak engedelmeskedik, hanem mint amikor ösztönösen engedelmeskedik egy abszolút belátásnak. [...] Amikor ugyanis te parancsolsz, akkor az ember voltaképpen nem engedelmeskedik, ámbár mégis azt teszi, amit parancsoltál; soha nem korlátozod a szabadságunkat – mert meggyőzől bennünket arról, hogy magunktól tegyük azt, amit a személyiséged parancsol.”²³ Önmagam választásának ebben a konstitúciójában oly módon jön létre valamiféle, az adott szituáció megkívánta harmónia a törvény általánossága és a személyiség különössége között, hogy az adott személy a maga természetes immerzív phronétikus képessége révén képezi a középpontot, amely ugyanakkor nem individualisztikus, se nem önző, mert egyúttal „egy abszolút belátás” centrális rendezőelvé is. Ugyanakkor ez annyiban mindenképpen más, mint a kanti transzcendentális konstrukció, hogy Hellernél ez a bizonyos „abszolút” immár detotalizált természetű entitás.²⁴

²³ Heller, 1999. 222, 223.

²⁴ Vö. Heller Ágnes: Mi a posztmodern – huszonöt év után. In: Heller, 2005b. 109–125.