

Az erkölcsi élet mint műalkotás

Charles Taylor, aki egy viszonylag jó nevű, bár talán mégsem kellőképpen méltányolt kanadai filozófus és eszmetörténész, több művében is említi (így például a *Sources of the Self* címűben: Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989), hogy a német romantikával egy sajátos és új gondolat jelenik meg az európai civilizáció történetében, ami mind a mai napig kihat az egyéni önértelmezésünkre. Eszerint minden egyénnek az életben az önmegvalósítás sajátos, egyedi, csak rá jellemző útját kell járnia. Ez nem az *individualitás* elve (az jóval korábbi, egyesek szerint eredetében egészen a XI–XII. századokig vezethető vissza), még csak nem is az ember *személy* mivoltának az elismerése (ez mindenestől keresztény gondolat, s a kereszténységgel együtt jött létre), hanem a *személyiségnek* vagy *egyéniségnek* az elve, vagyis valamiképpen az egyén, az egyéni lét „autenticitásának” az ideája.

Ungvári Zrínyi Imre könyve (*Életünk formaelvei*, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2014) arra irányuló kísérlet, hogy az autentikus egyéni életnek ezt a Taylor által kodifikált eszméjét az egyének morális önteremtésének a folyamatára alkalmazza. A kérdés az, írja mindjárt az előszóban, hogy miként „válhatunk morális önmagunkká” (9.), vagy – ahogy másutt fogalmaz – hogyan képzelhető el, hogy (erkölcsi értelemben) „műalkotássá formáljuk az életünket” (13.). Ez a probléma, állítja a szerző (egyébként Taylорral együtt) „nemcsak az erkölcsi szubjektum kialakulásának klasszikus kérdését érinti, hanem a személy autentikus önmagává válásának személyiségetikai kérdését is” (12.). Könyve tehát tulajdonképpen azoknak a „motívumoknak” vagy „formaelveknek” a számbavétele, lajstromozása és elemzése, amelyekre az egyén ebben morális „önteremtő projektben” hagyatkozhat, „a szabadságtól, a lelkiismereten és a barátságon át, egészen a mindennapi félelmekig” (13.), mindeniknek önálló fejezetet szentelve a kötetben.

Fontos megjegyezni, hogy a szerző értelmezésében ezek a formaelvek „nem követelmények és parancsolatok”, és „még csak nem is értékek”, hanem inkább a „lényünkkel összeforrott értelemigények”, amelyek ugyan „nem formalizálhatók”, de amelyek a morális önteremtési folyamatainknak mégis „tartós irányultságot”, egyszóval valamiféle állandóságot kölcsönöznek. Mégpedig azáltal válnak formaadókká, ahogyan az egyén a morális önteremtési folyamatában ezekhez közelít, vagy tőlük távolodik, mert ezáltal a személyes élet egyébként spontán folyamatainak „irányt és célt, vagyis rendezettséget” kölcsönöznek (16.).

Összegezve tehát: ez egy olyasfajta morálfilozófiai elgondolás leírására tett kísérlet, ami egyfelől személyiségetikai, másfelől viszont mégiscsak megőrzi a kanti etikának a formalizmusából fakadó *általános* karakterét. Csakhogy a kanti erkölcsfilozófiával szemben az egyetemes követelményeket „a konkrét feltételekre” vonatkoztatja, „s a személyt kitüntetett szereppel ruházza fel”, tudniillik rajta áll, hogy ezekhez a formaelvekhez az adott szituációban hogyan viszonyul (21.).

Alaposabban megnézve azt látjuk tehát, hogy az autentikus egyéni életnek a Taylor által oly gyakran hangsúlyozott romantikus eszméjén túl, ez az erkölcsfilozófiai elképzelésrendszer legalább két másik filozófiai forrásból is táplálkozik: részben Gadamer, részben pedig Husserl filozófiájából. Annak a Gadamernek a filozófiájából, aki szerint azt, hogy mi a jó, azaz adott helyzetben mit kell cselekedni, nem valamiféle egyetemes norma határozza meg, mert a (számomra való) jó „mindig a gyakorlati szituáció konkréciójában fordul elő” (19.). És annak a Husserlnek a filozófiájából, aki szerint „azt, hogy nekem mit kell tennem, az »Én tudok« határozza meg, és az, hogy mit tudok, különbözik attól, amit másvalaki tud” (20.). Még egyszer tehát: ez egy olyasfajta személyiségetika leírására tett kísérlet, ami *szituacionális* (azaz az erkölcsi cselekvő mindig a konkrét szitációban dönt arról, hogy éppen mit kell tennie), ami kitüntetett jelentőséget tulajdonít a *személynek*, de ami a formaelvekre való irányultság miatt mégis megőrzi a kanti etika általános jellegét, ha annak formalizmusát nem is. Kétségtelenül izgalmas és eredeti gondolat-kísérlet egy ilyen morálfilozófiai elképzelésrendszer körvonalazása, s ez adja a kötet kétségtelen gondolati nívóját és jelentőségét.

Persze rögtön felvethető egy ilyen gondolat-kísérlettel szemben, hogy az egyén autentikus önteremtésének romantikus ideálja talán mégsem vihető át zavartalanul az egyén *morális* önteremtésének területére, amennyiben az etika területén mégiscsak arról van szó elsődlegesen, hogy az ember miként viszonyul a másikhoz – nem pedig arról, hogy miként viszonyul önmagához. Ezt a lehetséges ellenvetést ugyan Ungvári Zrínyi Imre nem fogalmazza meg, de mégis megválaszolja, mégpedig a *barátság* formaelvének elemzése közben. Itt úgy írja le a barátságot, mint a másokkal való kapcsolataink „alapviszonyát”: a barát, ebben az értelmezésben, „erkölcsi erőfeszítéseink tanúja” (87.), „külső referenciális lelkiismeret” (88.), „egyszóval nélkülözhetetlen erkölcsi tájékozódási pont az életünkben” (86.), „aki kezekszik erkölcsi egyéniségünk állandóságáért” (77.). Azt mondhatjuk tehát, hogy a szerzőnek van egyféle válasza – mégpedig részleteiben kellőképpen meggyőző válasza – erre az általa meg sem fogalmazott ellenvetésre.

Ha a kötetben szereplő szövegek első megjelenési helyét vesszük (a kötet végén, a 189-190. oldalakon találjuk feltüntetve), akkor azt látjuk, hogy a könyv különféle időkben, különféle konferenciákon elhangzott előadások szövegeiből áll össze. Műfaját tekintve tehát tanulmánykötet. Viszont már a tartalomjegyzéke is azt sugallja, hogy többről van szó egyszerű tanulmánygyűjteménynél, s hogy ez egy monografikus igényű munka. És kétségtelenül igaza is van Ungvári Zrínyi Imrének, amikor az előszóban azt írja, hogy amint egymás mellé tette a különféle írásokat, meggyőződött róla, hogy „belső kapcsolat van közöttük” (9.) Valóban, az egyes formaelveknek (szabadságnak, akaratnak, lelkiismeretnek, barátságnak stb.) az egymásra következő elemzése (vagyis a könyv egyes fejezeteinek az egymásra következője) egy egységes egészet ad ki, a maga gazdag belső utalásrendszerével együtt.

Ha tehát hiányoltam néhányszor a tartalmi koherenciát olvasás közben, akkor az nem a fejezetek *közötti* koherencia, hanem az egyes fejezeteken *belüli* koherencia miatt volt. Az egyes formaelvek leírásában ugyanis a szerző leggyakrabban azt a stratégiát követte, hogy kitekintett az illető elvnek (például a szabadságnak) a filozófiatörténetben fellelhető változatos értelmezési

hagyományaira (például mit mondott Platón, Scheler, Heidegger, Arendt a szabadságról), s a filozófiatörténeti exkurzusból leszűrhető tanulságok mentén igyekezett, mintegy végkonklúzió gyanánt, leírni az illető elvet. – A magam részéről én az ilyesfajta iskolás-didaktikus számbavétel helyett inkább a fenomenológiai leírás módszertanát követtem volna: azon lettem volna, hogy az illető formelv gyakorlati/szituacionális működésének egy teljes értékű fenomenológiai leírását adjam, csupán akkor kölcsönözve a filozófiatörténetből illusztrációkat ehhez, ha ezen működés valamely aspektusának szemléltetése ezt kifejezetten megkívánta volna. Találunk ilyesfajta megközelítésre is példát a könyvben, például az *Önvonatkozás és másvonatkozás a barátságban* című alfejezetben, ami a barátságról szóló fejezet végén olvasható, s ami egy kiváló – szituacionálisan is jól körvonalazott – fenomenológiai leírása a barátság viszonyrendszerének, mindösszesen két darab futó utalással Heidegger és Arisztotelész egy-egy felvetésére

Most nem is beszélve arról, hogy az ilyesfajta exkurzus (mások gondolatainak számbavétele, azokra való hagyatkozás) félrevezető is lehet, legalábbis ha Ungvári Zrínyi Imre könyvének alapintenciójából, vagyis egy személyiségtikai elképzelésrendszer leírásának igényéből indulunk ki. Példa lehet rá a szabadságról szóló fejezet. A szerző itt Platón, Scheler, Heidegger szabadságfogalmait elemzi, hogy végezetül eljusson Hannah Arendt szabadságkonceptusához, mint ami „mai önértelmezésünk szempontjából különösen érdekes” vonással bír (41.). Konklúziója ezzel kapcsolatosan az, hogy „Arendt »politikai« szabadságfelfogásában” „a szabadság az emberek szuverén cselekvőképességének kifejeződése” (43-44.).

Ezzel a definícióval alapvetően két problémát látok. Az egyik az, hogy ezt akár Kant is mondhatta volna (azaz nincs benne semmi specifikusan arendti), bár persze ez az értelmezés valóban alátámasztható azokkal a gondolatokkal, amelyeket Arendt a *The Human Condition* című művében fejt ki (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1958), ahol megkülönbözteti az olyan emberi cselekvésfajtákat, amelyek csupán az embernek a környezetével való vigasztalan „anyagcseréjében” merülnek ki (Marxtól kölcsönzi ezt a formulát), az olyanoktól, amelyek a természeti kötöttségektől és kényszerektől való eloldódást jelentik, s amelyek tehát valóban megjelenítik az ember teremtőképességét.

Másfelől, ha már Arendt „politikai” szabadságfelfogásáról van szó, akkor azt célszerűbb lett volna egyebütt keresni, mint például a *Mi a szabadság?* című esszéjében (in: Uő.: Múlt és jövő között, Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 151-180), vagy még inkább a *Mi a politika?* című művében (in: Uő.: A sivatag és az oázisok, Gond Kiadó – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002, 9-222), különösen annak tudatában, hogy Arendt szerint a politikának csupán egyetlen klasszikus problémája van, s ez pedig éppen a szabadság problémája. Itt, vagyis a *Mi a politika?* című, torzóban maradt művében a következőket írja a szabadságról: „Az egyes ember a maga egyedüliségében sohasem szabad; csak akkor válik azzá, ha a polisz földjére lép, és ott tevékenykedik. Mielőtt a szabadság egy ember [...] kitüntető jellemzőjévé válik, nem más, mint az emberek egymás közötti meghatározott szerveződési formájának egyik attribútuma. Keletkezési helye sohasem az emberi bensőben (bármilyen természetű legyen is az), akaratban, gondolkodásban vagy érzésben rejlik, hanem csakis a köztes-térben, ami egyáltalán csak ott jön létre, ahol többen jönnek össze, s csak addig állhat fenn, amíg együtt maradnak. A szabadságnak

van egy tere, s szabad volt, akit ide beengedtek, s nem volt szabad, akit innen kizártak.” (120.) Nos, azt gondolom, hogy a szabadságnak ez a felfogása valóban, minden ízében *politikai* (többek között például azért, mert a szabadságot mindenekelőtt a politikai szerveződési forma attribútumának tekinti), de pontosan emiatt megítélésem szerint személyiségetikai célokra alapvetően hasznavehetetlen.

És van még egy olyan dolog, ami mellett nem mehetek el kritikai észrevétel nélkül a kötet kapcsán: éspedig a stílus. A könyv, összességében nézve, egy rendkívül eruditív megközelítése a morálfilozófiának, s az alapeszme, egyfajta szituacionista/fenomenológiai személyiségetika gondolata kétségkívül megérdemli a figyelmet. Szerkezetében az egész gondolatmenet átgondolt, kategoriálisan jól tagolt, az egyes formaelvek elemzése is a legtöbbször meggyőzőek. Kár viszont, hogy mindeközben a szerző vajmi kevés stiláris engedményt tesz az olvasónak, ami ezt a gondolatilag kétségkívül gazdag könyvet nehezen hozzáférhető olvasmánnyá teszi: nekem legalábbis kétszer kellett elolvasnom, hogy egyszer megértsem. Nem ártott volna szerintem több stiláris engedményt tenni az olvasóknak, hogy a könyv könnyebben szert tehessen arra az olvasottságra, sőt – miért ne? – népszerűsége, amit véleményem szerint méltán megérdemelne.