

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Egyed Péter*

Kolozsvár

A kanti lelkiismeret- és kötelességetika átértékelése a posztmodern korban

Jelen írásunkban azt a filozófiai evolúciót kívánjuk leírni, amelyben a lelkiismereti és kötelesség-értékek megjelenésének a kontextusát számolja fel a filozófia, amely reális, a posztmodernitásban létrejött történelmi folyamatokat követ.¹ A folyamat azonban a felvilágosodás univerzális racionalitás-felfogásában gyökerezik.

Ennek a kutatásnak mindig létjogosultságot ad az a tény, hogy a protestáns hagyományú filozófiában a lelkiismeret a kötelesség bensővé-tétele, a mulasztás pedig pusztító szégyenhez vezet. A kötelességek szellemi dimenziójának elfogadása a észtevékenység², amely a sokkal diffúzabb kötelességérzetben jelentkezik. Ezt minden kortárs összefoglalás racionális alapelvként fogja fel. A kanti formalizmusoknak azonban már a kezdet kezdetén igen sok támadható pontja volt, amelyet Fr. Nietzsche főleg abban foglalt össze, hogy a kötelességérzet szégyenérzetté való átváltoztatása végül az európai ember morális dimenzióinak és energiáinak az elsorvadásához vezetett. A kérdéskört nyomon követni azért is kötelességünk, mert Köteles Sámuel 1817-ben megjelent erkölcsfilozófiai műve, *Az erkölcsi filozófiának eleji* kantianus lelkiismeret- és kötelességmorált tartalmaz, döntő szerepet játszott a protestáns kollégiumi képzésben és a közgondolkodás alakításában, és magának az erdélyi magyar nyelvű filozófiának az alakulásában.

A filozófiában mindig is volt valami olyasmi, amit lelkiismeretnek neveztek, azonban most nem kívánom a történeti elemzésnek ezt a hagyományát feleleveníteni. *Daimón, szüneidészisz, szündereszisz* majd *conscientia* – legutóbb Nyíri Tamás szentelt példás elemző tanulmányt a fogalomtörténetnek.³ Én magam soha nem gondoltam azt, hogy a filozófiailag erős, azaz rendszer-fogalmak közé tartozhatna, inkább a teológiában nélkülözhetetlen. Amellett, hogy a teológiai lelkiismeret-fogalom mellé nyilvánvalóan egy filozófiailag megerősített

* Dr. Egyed Péter az Antik és Középkori Filozófia Tanszék tanára a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen.

¹ Tanulmányom felvetéseiben igen fontos volt annak az értékszociológiai kutatásnak az eredménye, amelyet a 2005–2006-os egyetemi évben végeztünk a „Babeş–Bolyai” Tudomány–egyetemen. Ennek több konklúziója volt, amelyek közül a legfontosabb az, hogy a vizsgált csoportban a hallgatók nem tudtak különbséget tenni az érték típusok között. Azaz nem tudták elválasztani a hagyományos (vallási-erkölcsi) értékeket például a használati vagy fogyasztási értékektől. Rendkívüli módon alulreprezentáltak voltak a kulturális és politikai értékek. A korrelációs összefüggésekben mégis a materiális értékek „jöttek ki” – többé-kevésbé – az értékmátrixot szervező elemekként, ezzel igazolva Max Scheler egykori hipotézisét, mely szerint a változás dinamikájában mindig ezek az érték típusok állanak. Ezt a valóban posztmodern értékmátrixot döntően a fluktuáció jellemezte.

² Wolfgang Röd: *Die Philosophie der Neuzeit 3. Teil 1: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. Verlag C. H. Beck, München 2006, 90.

³ Nyíri Tamás: A vitatott lelkiismeret. In: *Magyar Tudomány* 1993/8, 926.

lelkiismeretfogalmat is ki kellett dolgoznia a felvilágosodás filozófusainak, ez a *lelkiismeretfogalom ki kellett hogy váltsa az etikai értékekkel való értékábrázolátszerű nyugólódást*. (Ez utóbbi hiábavalóságára több ízben utalt Nietzsche, főleg *A moral genealógiája*, *A minden érték átértékelése* és az *Ecce homo* című munkáiban). A filozófusoknak mindig is az *alapokkal* volt dolga, és csekély és lényegtelen kivétellel, az értékek faktikus leírását negligálták. Ismételjük: a lelkiismeretfogalom extenziója és intenziója elégséges volt annak a megmutatására, hogy az értékek létrejöhetnek és működhetnek, az alap részletes megmutatása kiváltotta az alapból származó működések elemzését. Ezért, egészen a poszt-heideggeriánus filozófusokig, a lelkiismerettel való foglalkozás nélkülözhetetlen volt, mert ez hordozta az értékek létrejöttének és működésének a lehetőségét. Ezért, amikor mi a történelem és az érték viszonyát posztmodern összefüggésekben elemezzük, mi sem tehetünk mást, a lelkiismeret problémájához kell visszanyúlnunk (hogy aztán megmutassuk, mi lett vele).

A már idézett tanulmány szerzője, Nyíri Tamás is igen praktikus következtetésekkel zárta összefoglalását, amelyek inkább arra figyelmeztetnek, hogy foglalkoznunk kell a saját lelkiismeretünkkel, nem annyira filozófiai-elméleti készítés, hanem inkább valamilyen mentálhigiénés gyakorlatiasság van ebben: „...ha nem vagyunk hajlandók arra, hogy legyen lelkiismeretünk, akkor akadnak mások, akik készségesen vállalják, hogy ők legyenek a lelkiismeretünk” – intett Nyíri Tamás. Mondhatom persze, hogy ez megint nem az én lelkiismeretemről szóló valami, hanem egy kollektív szükségszerűség, vagy akár kényszer, azaz éppenséggel nem egy szinguláris szabadság, amely a lelkiismeret homologonja, egyik alapja.

A filozófiai probléma ugyanis itt van: a lelkiismeret a leginkább szinguláris és homályban maradó „játéktere” minden döntésnek, az *előtt* és az *után* ellentétének. Ebben a belső lelki önmozgásban mutatkozik meg leginkább az egyéniségünk, az individualitásunk, a közölhetetlenségünk, az *ineffabilitásunk*. Megtévesztő, hogy mindabból a harcból, ami ott belül dül, avagy a következménnyel kapcsolatos megnyugvásból vagy rettenetből a másik csak a végeredményt látja. Az aktust megelőző belső történésekről (*tépelődésekről*) vagy az utólagos *furdalásokról* a *másik* csak egy hozzávetőleges történést kaphat, egy leírást, tájékoztatást, amelybe nyilván már értelmező, elemző mozzanatok is bekapcsolódnak. A lelkiismeretnek ezért a kanti filozófiában nem is lehet valamilyen fontos, középponti szerepe, és ennek eme filozófia absztrakt formalizmusa miatt így is kell lennie. Karl Jaspers igen fontos módszertani intése, hogy a kanti szubjektum mint archetipikus intellektus inkább a végigondolhatóság határaitra figyelmeztet, semmint az *egyes* lelki történéseire.⁴ De hát a lelkiismereti válságok esetében – amint erre aztán leginkább Dosztojevszkij regényírása emlékeztetett – az egyes ember teljes

⁴ „Dieses Subjekt ist nicht das Individuum, sondern das »ich denke« als »Bewusstsein überhaupt«. [...] Daher ist das Subjekt des Bewusstseins überhaupt nicht das empirische psychologische Subjekt, das ich beobachten und erforschen kann.” Ez persze nem jelenti azt, hogy az *öntudat* révén, amely mintegy intencionálhatja a mindennek fölött álló (általános) tudatot, tudományos értelemben ne lennének képesek akár a saját én megfigyelésére is, de ezt akkor sem tehetjük meg úgy, hogy a saját lelkünk énjét elválasztjuk a létezőktől általában. Az e kérdéskörhöz kapcsolódó elemzések Jaspers Kant-tanulmányának alighanem legeredetibb felvetései. Jaspers, Karl: *Plato. Augustin. Kant. Drei Gründer der Philosophie*. R. Piper and Co. Verlag, München 1966, 214.

megváltozása lehetséges. Ez önmagában persze csak kihívja az emberiség figyelmét. Ha az emberiség nevében gondolkodunk – vagy akár a nagyobb közösségekében, amint erre a kanti gondolati forma kapcsán Max Scheler figyelmeztetett – nem vagyunk kötelesek az egyes lelkeknek a szerencsétlenségéről jelzéseket adni. Ezzel majd Nietzsche és Kierkegaard foglalkoztak – ami megint nincs kívül a filozófia másik, Blaise Pascallal kezdődő tradícióján. Lev Szestov elemzéseiben – a nietzschei életmű tanulságait is elemzéseibe kapcsolva – egyenesen azt állította, hogy a lelkiismeret csak a végtelen gyengeség és bűnösség felismerésére, megjelenítésére és képviselésére alkalmas. Ezek lennének azok a tulajdonságok, amelyek nélkül nincs reveláció, nincs Isten, önismeret és az üdvözülés lehetősége. Végül az egzisztencialista filozófia és irodalom kizárólagossá tette ezt az állapotot, azazhogy a lelkiismereti válságát, mint a tiszta lelkiiséget megjelenítő szubsztancialitást. Ebben szerintem csak az a problematikus, hogy éppen az *előtt* és az *után* megjelenítésére, a lelkiismereti idő expozíciójára nem alkalmas. Márpedig ebben az időben vagyunk, mert az egyes – később helyesnek vagy helytelennek bizonyult döntésekre – visszaemlékezünk. Ha ez nem így lenne, soha semmit nem tanulhatnánk magunktól. Ezt persze megint nem zárhatjuk ki. Ha – a nem is mindig – etikai érzület minden, amint Max Scheler képviselte, akkor valóban menthetetlenek vagyunk a magunk számára. De ha az egzisztencializmus híres hipotézisét – *a Semmit mint abszolút semlegességet* – az erkölcsi érzületben képviseljük, amint azt Camus nagyszerű regényében, a *Közönyben* megtette, akkor az emberi életnek valóban semmi tétje, érdekessége, helyi értéke nem marad, élehetlenné válik.

Lelkiismeret és kötelesség a kanti életműben

Anélkül, hogy a lelkiismeret mai filozófiai lehetőségének a kérdésében egy kifejezett szkeptikus álláspontot fogalmaznák meg, vissza kell utalnom Immanuel Kant 1793-as műve *A vallás a puszta ész határain belül* fogalomtörténeti elemzéseire. „A lelkiismeretet a következőképpen is definiálhatnók: *a lelkiismeret az önmagán bíraskodó morális ítélőerő*; csakhogy – teszi hozzá –, e meghatározásnak szüksége van a benne előforduló fogalmak előzetes értelmezésére.” Itt most azt is megkérdezhetnők, hogy ugyan miért van szükség erre a formalizmusra, miért van szükség a lelkiismeretre filozófiai fogalomként, ha *a morális ítélőerő* tökéletesen megteszi?! Kant tehát azt javasolja, hogy a cselekedet igazságosságának, következményi helyességének a végiggondolása az individuális, morális belső szükségszerűség és ez még akkor is így van, ha másokkal kapcsolatban csak remélhetjük ugyanezt. Ez a folyamat még túlsúlyosan ész-kalkuláció, jóllehet ez az ész a szívé, merthogy bele kell vigyen az ész döntéseivel ellenkező érzületeket, le kell azokat fordítsa az ész nyelvére. Vagy ami még fontosabbnak és praktikusabbnak tűnik, meg kell hogy fogalmazza. A hitelvek és szabályok nem helyettesíthetik a megfontolást, minden esetben egy saját erkölcsi norma igazságáról van szó, még akkor is, ha ez akcidentálisan egybeesik egy hitszabály igazságával. (Ha *a legfőbb jó* – ami az abszolút észbelátásban felismert törvény – egybeesik a keresztény hitszabály által tartalmazott *legfőbb jóval* – az annál jobb a kereszténységre nézve, hogy a híres kanti fordulattal éljünk.) A saját magunk által elvégzett cselekedet helyessége felől bizonyosnak

kell lennünk, a probabilizmus, a próba-szerencse avagy a kalandorság ki van zárva. Másrészt a lelkiismeret az ész módján működik, jóllehet nem ugyanabból a pozícióból, vagy ugyanolyan tartalommal. A kanti érvelés leggyengébb pontja véleményem szerint az, hogy mégis túlésszerűsítette a lelkiismeretet. „A lelkiismeret nem mint a törvény alatt álló eseteket ítéli meg a cselekedeteket, mert ezt az ész teszi, amennyiben szubjektív-gyakorlati (innét a *casus conscientiae* és a kazuisztika, mint a lelkiismeret dialektikájának egy neme); hanem itt az ész önmagán bíraskodik a tekintetben, hogy vajon magáévá tette-e a cselekedetek alapos megítélését (ti., hogy azok helyesek-e avagy helytelenek), s az emberi tanúskodásra szólítja *önmaga ellen* vagy *mellett*: megtörtént-e ez vagy sem?”⁵ (Ezen a ponton hangzott el Schiller híres bírálata a kanti kötelességmorál eliszonytató és felesleges aszketizmusáról...)

Két fontos mozzanatot kell itt kiemelni: Immanuel Kant a lelkiismereti kérdésekben is elengedhetetlennek tartja az észkalkulációt, mint a szabad cselekedettel együtt járó *projekciót*.

A másik téma sem kevésbé fontos: az autonómiáé. Lehetséges, hogy a lelkiismeretről szóló rész beiktatását is csak azért tartotta szükségesnek, hogy a *hitcikkelyekre-hivatkozást* mint a gyakorlati lelkiismeretlenség lehetőségét, azaz az autonómia hiányát saját fogalmi rendszerében megjeleníthesse. A feltétlenül megfontolandó kiindulópont a hitre és csakis hitre, avagy az egyházi előjárók által megjelenített kinyilatkoztatásra alapozott lelkiismeret összefüggésében a következő: „S ugyanez a helyzet minden történeti vagy jelenséghittel: mindig fennáll a tévedés *lehetősége*, következésképpen, ha lehetséges, hogy az ilyen hit parancsa vagy engedélye igaztalan, azaz valamilyen önmagában bizonyos emberi kötelesség sérelmének veszélyével jár, akkor lelkiismeretlenség e hit szerint cselekednünk.”⁶ Az antinómiát valahogyan át kell hidalni, és ezt Kant egy igen érdekes megoldással, azaz egy *biztonsági maxima* beiktatásával véli megoldhatónak: a kinyilatkoztatás akármely parancsa sem mondhat ellent a tiszta morális alaptételeknek, ez pedig azt jelenti, hogy azokat pusztán probabilisztikusoknak tartjuk. Nem hihetem és állíthatom bizonyosan, de nem is utasíthatom el mint bizonyosan hamisat. A morális biztonságot egyféle belátó szerénységgel és lemondással érhetjük el: feltételezhetjük, hogy a morális paranccsal egybeeső hitparancsban valamilyen üdvösségszerző tartalom van, de nem élünk vele vissza, nem azért cselekszünk, hogy amennyiben ez megvan, hasznunkra váljék.

A kérdés persze továbbra is az, hogy amennyiben ennyi fogalomra kell visszavezetni: *szabadság, személy, az erkölcsi alapelvek birtoklása (szünderesizs)*, mégis hogyan működhet a lelkiismeret? S alighanem ebből fakad az emberek gyakorlati tunyasága, amikor döntéseikben nem lelkiismereti alapokon állanak, csak utólag érznek valamilyen lelkiismeretfurdalást. Azaz az asztalos szerszámát jobban ismerik, mint magát a tárgyat, a lelkiismeretet. A *mulasztás* felől is végig lehet gondolni valamit és csak az után mulasztani: ez esetben azonban nagyon is kétségesnek látom, hogy lelkiismereti cselekvéstől volna szó. Ez valami negativitást hordoz, de nem lehet csak a negativitás felől gondolkozni, azaz hogy –

⁵ Kant, Immanuel: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest 1974, 341.

⁶ Uo.

úgy gondolom, a lelkiismereti cselekvésekben legalábbis néha, kell legyen valamilyen pozitívitásnak, konstruktívitásnak is szerepe, azaz a jó cselekedet fontos, mert – tartalmától akár függetlenül – értékjelző. (Max Scheler különbséget tett jó és rossz lelkiismeret között, amit Martin Heidegger, jóllehet nagyon is értette, hogy mit kíván a német fenomenológus sugallani, mégsem koncedált.)

A lelkiismeretükkel igazán tisztában levő emberek is képesek a leginkább lelkiismeretlen cselekedetekre, mint a lelkiismeret létezésének nem ismeretében levő cselekvők. Ezért ma az a véleményem, hogy egyfajta lelkiismeret-fenomenológiával kellene foglalkozni, ha a fogalomnak továbbra is helyet akarunk biztosítani a szótárban.

A lelkiismeret kötelesség-fogalom nélkül hagyományosan szintén használhatatlan, az a véleményem, hogy manapság nem létezik a kötelességnek ama átfogó fogalma, mint amelyet Kant és Fichte használtak, még ideális határérték formájában sem. Léteznek azonban kötelezettségek és köelmek, szinguláris elköteleződések, valamilyen posztmodern kötelesség formájában. Ha a kötelesség változhatatlan volt, és abba bele lehetett halni, a kötelezettségek-köelmek sokkal inkább változnak és elfeledhetőek.

„A lelkiismeret olyan tudat, amely önmagában véve kötelesség.” Ez a klasszikus kanti meghatározás. De ugyanígy azt is mondhatjuk, hogy a lelkiismeret önmagában véve egy felelősség (amelyet szinguláris cselekedeteink végiggondolása és értékelése kapcsán érzünk). Ez a másik nélkülözhetetlen komponens is inkább csak arra int, hogy miért ne beszéljünk inkább a felelősségről, miért ne a felelősségetika legyen a morális kérdések végiggondolásának a központja?! Ebbe az irányba utal a már idézett Nyíri Tamás tanulmányának az a megállapítása is, mely szerint a lelkiismeret készsége nem jelent mást, mint az *ember alapvető erkölcsi képességét, autonóm cselekvési kompetenciáját*, ami lehetővé teszi a külső pszichoszociális irányítottság kiegyensúlyozását és a személy egészébe való integrálását: ezt kell értenünk voltaképpen a „szabadságon” és a „lelkiismereten”. A kanti felfogás, amelyben az *összehasonlító önszeretet* olyan fontos helyen volt, lévén hogy a saját boldogságot mindig a másikéval mérte, igenis sajátos irányváltoztatást nyert: sokkal inkább egy strukturális képességforma lett a lelkiismeret, amely a személynek defenzív irányultsága, személyességének a kongruenciáját biztosítja a külső erővel és feltételekkel szemben, megerősíti azt.

Meg kell állnunk egy pillanatra a lelkiismeret mint az én empirikus megtapasztalása lehetősége kérdésénél. Fontos az, amit Scheler a kanti felfogás eredendő antinomikusságáról mond, és amelynek értelmében egyáltalán az én individuális megtapasztalása már kiteszi a rossz felfogásának, amely elől az individuális én mint a transzcendentális énforma „visszfénye” elzárja.⁷ Ennél fontosabbnak tartom az időiség kérdését, amelyről Scheler is ír, de az érzület összefüggésében. Tehát a lelkiismereti döntések *előttje* és *utánja* biztosítja a személyes lelkiismeret idejét, nagyjából úgy, ahogyan ezt Edmund Husserl a transzcendentális fenomenológiában az időkonstitúcióval kapcsolatban

⁷ Scheler, Max: *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika*. Gondolat Kiadó, Budapest 1979, 131.

elgondolta.⁸ Kant szerint egyáltalán nem lehetséges a tanulás kérdését az érülettel kapcsolatban felvetni, Scheler szerint van tanulás. Demonstrálhatónak tartom, hogy pontosan a lelkiismereti döntések kapcsán az *előtt* beépülhet az *utánba*, valamint az *után* az *előttbe*. A következő megfogalmazás-lehetőségekre gondolok: „Kétségtelen, hogy ebben és ebben a kérdésben helyesen/helytelenül döntöttem. (Bűnösen elhagyok valakit, és lehet, hogy ezzel a halálba kergetem. De megmentem a magam életét.)” Önmagában a döntés a lelkiismeret kérdése, nem a jogi/erkölcsi bűntény mint tartalom. Az az én, aki így dönt, az vagyok én, ez az én lelkem, amelyet én ismerek és újra megismerek. Én-konstitúcióról van szó. Azt kell mondanunk, hogy ez az állásfoglalás az én a döntés *utánjának* a helyzetébe projiciálja a mentális és a beszéd-formákkal, a döntés után pedig erre a lelkiismereti állapotra úgy gondol vissza, mint valami *előttre*. A döntést követő nem-megcselekedés vagy megcselekedés is egy *után*, amelyben az *előtt* megjelenik és jaj az erkölcsi személy lelkiismeretének, ha nem az eredeti formájában jelenik meg. Megkezdődhetik a tusakodás a kezdeti lelkiismereti állapot rekonstrukciójáért, ami néha elveszejtheti a személyt. Merthogy a lelkiismeret időisége éppen azt jelenti, hogy nem ismer lezárt állapotokat, a múltbeli döntésekre folytonosan rekurál és leképez jövőbeli döntéseket, a folyamatos készüléskor. A *tépelődés* és a *furdalás* tehát elválaszthatatlan lelkiismeret-fenomének és sajátos idő-fenomének egyben. (Martin Heidegger nagyon is jól megértette a kanti kötelességetika eme dimenzióját és a továbbfejlesztés lehetőségét.)

Kant bonyolult megfontolásai a kötelességetika kapcsán, az összes kötelességek összehangolásának a lehetősége mint valamilyen etikai közép-állapot pontosan a *tépelődés* és a *furdalás* hatásképességét és erejét kell hogy a minimumra csökkentse, azaz a kötelesség-morál tulajdonképpen az a lehetőség, amely a racionális kalkulus révén a minimumra csökkenti az etikailag meg nem formálható, azaz a szenvedély-döntésekből származó cselekvések körét. Azaz, hogy teljesen üres fogalomnak tartsa meg a lelkiismeretet a rendszerben, amelyet valóban csak a morális önismeret és a kötelességek képesek megjeleníteni.

Az 1797-es nagy összefoglalás, *Az erkölcsök metafizikája* végképpen mellékes szerepbe helyezi a lelkiismeretet. Egészen ki nem küszöbölheti: Kant ennyivel azért tartozik a keresztény teológiának és a filozófiai hagyománynak. A lelkiismeret is az lesz, ami a morális érzés, a szeretet és a tisztelet: amint az *Erénytan* XII. részének a címe megfogalmazza: *A kedély kötelességfogalmak iránti fogékonyságának előzetes esztétikai fogalma, hangsúlyozzuk a lelkiismeret diszpozicionális, kötelesség-előzetes Kant, Immanuel: A vallás a pusztaság és határain belül. leíró esztétikai fogalom.* Módszertanilag helyesebb, ha előbb a kötelességfogalmat mutatjuk be, amellyel Kant nyilvánvalóan az erkölcsi univerzalizmus álláspontjára helyezkedett, ugyanakkor antropológiai dimenziót is adott neki. Ugyanis a kötelességeknek a rendszere egyrészt a morális önreflexió és öntudat kérdése, azonban az emberiséget szinte fizikailag egybekapcsoló értékhalózatiság, amelyben a jó megjelenítésének és képviselésének a kérdése rendszerszerűen megoldható. (Nem a szolidaritás alapján, hangsúlyozza Max Scheler!) Nem mi választjuk meg a kötelességeinket, hanem ők bennünket,

⁸ Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. In: *Husserliana* I. kötet, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1950.

kijelölnek és megjelölnek. Mi pedig elgondolkodhatunk ezen, felismerhetjük bennük magunkat, rangsorolhatjuk, listázhatjuk őket. A választások voltaképpen ezeknek a rangsorolásoknak az eredményei. Ismét a nagy fenomenológus figyelmeztet arra, hogy a kötelességeknek ez a rangsorolása, listázása egy műveleti tevékenységgé fokozza le a lelkiismereti döntés (drámai) jellegét, ami drámai tévedése volt Kantnak.

Mindenekelőtt azonban Kant végre leszámol a lélek filozófiai dogmájával (ez a lépés filozófiai szempontból is nélkülözhetetlen). A transzcendentális tudat helyzetében végképpen semmi szükség nincs a lélek platóni-arisztotelészi fikciójára, ami ha mond is valamit, a filozófiában leggyengébb pozíciót, az akcidenst és a szingulárisat képviseli. Ez a legkeményebb kanti álláspont az *Etikai elemtan* első része 4 paragrafusában található, idézni már csak azért is kell, hogy előzetes feltételezésünket, mely szerint a lelkiismeret kompozit fogalmából már csak azért sem lehet filozófiai fogalom, mert a lélek-komponens is oly problematikus benne. (Nyilván azt sem tartom bajnak, hogy olyanfajta kemény fogalom, mint amelyet a nagy filozófiai tradíció a rendszer-fogalmaktól megkíván, nem lehetett és nem lehet belőle.) „Sem a tapasztalat, sem az ész következtetései – így Kant – nem nyújtanak elegendő felvilágosítást arról, hogy van-e lélek az emberben (mint benne lakozó, testétől különböző és attól függetlenül gondolkodni képes, azaz szellemi szubsztancia), vagy pedig nem inkább az anyag tulajdonsága-e az élet, s még ha az előbbi eset is állana fenn, akkor sem gondolhatnánk el, hogy az embernek kötelessége van valamilyen *test* (mint kötelező szubjektum) iránt, még ha az mindjárt emberi test is.”⁹ Hát ezt másképpen gondolta Friedrich Nietzsche is, de végképp mi gondoljuk ma már azt, hogy miért is ne lehetne? Következik a mindent megoldó kötelességtan, azaz az alapfelosztások. Úgy tűnik, az önmagunk iránti (erény) kötelességek formalizmusa sokkal termékenyebb, mint tartalma maga. „1. Az önmagunk iránti kötelességeknek ennél fogva csak objektív felosztásuk van: *formálisak* és *materiálisak* lehetnek. Az előbbiek *korlátozó* (negatív) kötelességek, az utóbbiak *bővítő* (pozitív) kötelességek önmagunk iránt; az előbbiek *megtiltják*, hogy az ember *célja ellen cselekedjen*, az utóbbiak *megparancsolják* neki, hogy az önkény bizonyos tárgyát céljává tegye – az egyik tehát csupán morális önfenntartásra, a másik viszont önmagunk tökéletesítésére irányul.”¹⁰ Ezt már csak azért is idézni kell, mert az emberiség morális haladása eme képességen, a morális jómód képességén áll vagy bukik. Ezt követi a szubjektív felosztás, amelynek értelmében pusztán animális avagy morális lényként (is) definiálhatjuk magunkat. Animális lényünket illetően három fajta kötelesség kapcsán tehet megfontolásokat a lelkiismeret: 1. legyünk-e öngyilkosok? (Ne.) 2. Korlátozzuk-e nemi vágyainkat? (Igen.) 3. Táplálkozunk-e mértéktelenül? (Ne.) A morális lény önmaga iránti kötelessége egy formális összhangot jelent akaratának maximái és a személyében levő emberiség *méltósága* között. A méltóság abszolút tartalom, ekörül forognak döntéseink és a 20. század pusztító történelmi tapasztalata azt igazolta, hogy mégis, a méltóság értékét teljesen feladni – talán még inkább mint a szabadságét – nem lehet. Azonban soha nem voltam meggyőződve afelől, hogy ez nem valami az emberre sajátosan jellemző, tehát

⁹ Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest 1991, 533.

¹⁰ Uo.

emberi, de végül mégiscsak a biológiai túlélés parancsából fakadó késztetés, amelyet etikai formában végül is elegánsabban tudunk megfogalmazni. Kant azonban nem törekedett ennek nagyon bonyolult megfontolásokat adni: végül a méltóság az a tilalom, hogy ne fossza meg magát attól, ami a morális lényt *kitünteti* – az elvek szerint való cselekvéstől, vagyis a belső szabadságtól, s ezáltal ne tegye magát a hajlamok pusztá játékszerévé, dologgá. Azaz tehát a méltóság belső szabadság, végül is (egyféle) szabadság. Könnyű dolga volt Kantnak, amikor az ezzel a kötelességgel szembeszegülő bűnöket megnevezte: *hazugság, fősvényesség* és a *hamis alázat* (szolgalelkűség). A *becsület szeretete* megóv azonban eme bennünket lealjasító bűnök elkövetésétől. Alighanem ez utóbbival lenne Kantnak a legnagyobb problémája, két okból is: az egyik az, hogy a becsület nem képzelhető el hűség nélkül, még ha nem is állítjuk azt, hogy ez a középponti értéke eme értékiszervezménynek. Belső tagolódási rendszerében azonban benne kell lennie. Mít teszünk azonban a hűség különböző formáival egy olyan korban, amelynek a mobilitás – hol vagyunk már az egyszerű futurista sebességtől – a belső tartalma, és amelyben az emberek azért nem vállalják a hűséget, mert tudják, hogy fogyóeszközök¹¹ egymás viszonylatában és ennek tudatában kell lenniük, ha önmagukat be nem tartható parancsolatokba nem akarják kényszeríteni és társas viszonyaikat ellenőrizni akarják. A másik probléma a becsülettel az, hogy ennek mindig is egyfajta lovagi-katonai mintája volt. De a mai katonai erkölcs is más normák szerint szerveződik: túlságosan technikai-instrumentális viselkedési kódok irányítják, hogysen értelmi megfontolásoknak meg lelkiismereti döntéseknek tere maradna. Talán még a kölcsönös segítség – persze feltételekhez kötött – parancsa őriz valamit az egykori becsület-kódexből. A célokat és a parancsokat ma már abszolúte határozzák meg, kolaterális, kalkulált veszteségekről beszélnek. Az emberéletek mentése harc közben másodlagos fontosságú tényezővé válik. A becsület nagyon is egyéni dolog ahhoz, hogy a tömegháború és a tömegtársadalom korában még tényező lehetne. (Sajnos.)

Ennek a kanti szövegnek a lektúrája nem kell bennünket ahhoz vezetnie, hogy pusztán történeti értéket tulajdonítsunk neki, több okból sem. Az egyik az, hogy egyszerűen belehelyezi az érték kérdést posztmodern korunkba, tehát arra ösztökél, hogy valamennyire pozicionáljuk ezeket az egykori polgári értékeket. Ezt a kifejezést most scheleri értelemben használom, tehát olyan értékeknek tekintem őket, amelyek az ethoszt, a korszak etikai cselekvéseit determináló alaplámpáit meghatározzák, s amelyben valamely materiális változóként az egész rendszer változását vonja maga után. A kérdőjelek ijesztő sokaságával találkozunk: át kell nevezni a hivatkozott bűnöket, releváns társadalmi kontextusokat kell találni, amelyben az átnevezett „bűnök” működnek. Manapság az emberek törleszkednek, „nyalnak” anyagi előnyök elérése érdekében és nem vagyok meggyőződve afelől, hogy a közvélemény – még ha jelzi is ezeknek a magatartásoknak etikailag problematikus voltát, ha jelzi is – voltaképpen nem fogadja el őket mint nélkülözhetetlen cselekvési stratagémákat?!

Mindezek után nézzük meg tehát, hogy mi is a kanti lelkiismeret végső formájában, azaz esztétikai (diszpozicionális) fogalomként? (Diszpozicionális-

¹¹ Vannak e kérdésben más argumentumok is: az ember protézissé válik, a szervek minden képzeletet meghaladó beültetése és kereskedelme stb.

esztétikai itt azt jelenti, hogy tényezőnek kell lennie az autonóm, szabad személyiség alakulásának rendszerében, azaz preferált. Nem lehetünk meg nélküle, mert a szabadság-intencióinkat megjeleníti.) Axióma az, hogy lelkiismeretünkkel születünk, apriori tény. Ez után Kant már fel is tölti a lelkiismeretet a becsülettel, mondván, hogy a lelkiismeretünk kötelez bennünket: kötelességünk van, kötelességeket ismerünk el. Ezek után következik az újabb szubsztanciális definíció: „a lelkiismeret a gyakorlati ész, mely a törvény minden esetében figyelmezteti az embert a felmentés vagy elítélés kötelességére.”¹² A lelkiismeret mint gyakorlati ész tehát egy erős folyamatos jelenléte az erkölcsi értékelésnek, irány, ráutaltság, *fenoménje* is az ember saját erkölcsi természetének. Ez a definíció azonban csak az után született meg, miután Kant leszögezte, hogy a lelkiismeret csak szubjektív, amennyiben afficiálja a morális érzést, és nem objektív, azaz nem kötelesség. Ezek után szinte szó szerint visszatért korábbi álláspontjára, amelyet *A vallás a puszta ész határain belül* képvisel, azzal a különbséggel, hogy megjegyzi: senkinek sem lehet kötelességszerűen lelkiismerete, mert ez az elképzelés is csak a lelkiismeretben jöhetne létre. Ismét csak az apriorista tézisével vagyunk tehát. Megerősítve látjuk a lelkiismeret „könyörtelenségére” vonatkozó tézist, amelyről az előbbiekben már beszéltünk. „Ha viszont valaki tudja, hogy lelkiismerete szerint cselekedett, akkor – már ami bűnösségét vagy ártatlanságát illeti – nem kívánhatunk többet tőle. Csak annyi a dolga, hogy *értelmét* felvilágosítsa arról, mi a kötelesség és mi nem; ha viszont a tettek mezejére lép vagy lépett, önkéntelenül és kikerülhetetlenül szóhoz jut a lelkiismerete. Nem lehet tehát kötelességünk, hogy lelkiismeretünk szerint cselekedjünk, mert ehhez egy második lelkiismeretre is szüksége lenne, amely az első működését tudatosítaná.” Hát ez egy nagyon kanti megoldás: az első, apriori lelkiismeret tehát esztelen, döntési „terep”, amely mintegy kizárja a kötelesség működését, de lehetővé is teszi annak a megjelenését. A bűnös döntés attól helyes, hogy egyszerűen tudatos döntés. De ez a felismerés már a javasolt „második lelkiismeretben” jönne létre, amely fenomenként az elsőre és a kötelességre utal. (Ez egy sajátosan kanti megoldás, amellyel már az akarat és akaratlagosság, *Willkür és Willkürlichkeit* kapcsán is találkoztunk, észkonstrukció.) Amikor tehát a gyilkos tudatosan gyilkol, lelkiismeretesen teszi, noha nem a helyes lelkiismereti döntést hozza meg. Alapjában véve Kant tehát igazat ad Ivan Karamazovnak. Teljes erkölcsi és ész-skizofréniához vezetne ez a második lelkiismeret... de vajon nem fogadhatjuk-e el ezt a sugalmazást *retro*, azaz *hogy azok, akik igenis nem tudnak kiegyezni a lelkiismeretükkel soha, egy ilyen fajta lelkiismereti kettősségben vergődnek?* Tehát második lelkiismeret extrém módon lehetséges – az értelmén kívül. Végül is – zárja le Kant a kérdést –, másként nem lehet fontosságot biztosítani a lelkiismeretnek, csak úgy, hogy valamilyen módon ezt is kötelességek rendszerébe kapcsoljuk, tárgyá tesszük. „Csakis az lehet kötelességünk, hogy műveljük lelkiismeretünket, jobban figyeljünk belső bíránk szavára, s minden lehetséges eszközzel elősegítsük, hogy meghallgatásra leljen (ami tehát csak közvetett kötelesség).”¹³

¹² Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, 514.

¹³ Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, 516.

A fichtei kötelesség-fogalom

J. G. Fichte 1798-ban dolgozta ki *Az erkölcsstan rendszerét*, és sajátos módon koncepcióját párhuzamosnak tekintette a Kantéval. Ezzel azért kell foglalkoznunk, mert végeredményben minden értéket a *kötelességteljesítésbe* szummált. Ez alól csak az igazságosság kivétel, amely alatt az *igazmondás*, és ismét alatta a *tisztesség* és a *jó hírnév* megtalálhatók (ahogyan az már az antik görög filozófiában is megvolt). Módszertanilag egyébként Fichténél az a legérdekesebb, hogy az egyes kötelességek egyes értékeket definiálnak, és nem fordítva. A legfontosabb azonban az az elképzelése, amely szerint a sajátos kötelességek a társadalom rendjeit (mai kifejezéssel: szakmai-foglalkozási csoportjait) definiálják. Ez a legfontosabb összetartó kapocs a társadalomban, mert ahogyan az egyes a másikhoz kötelességszerűen közelít, pontosan úgy közelít feléje a másik is a kötelességével. Az egész társadalom, s az emberiség így egy kötelesség-háló, amelyben a legmagasabb, az erkölcsi törvényben kifejezett racionalitás valósul meg. „*Minden ember cél*, mondja Kant általános helyeslés közepette. E kanti tétel megáll az enyém mellett; gondoljuk csak tovább az utóbbit. Minden egyes rajtam kívül levő eszes lény számára – akire az erkölcsi törvény éppúgy, mint rám, eszközre irányul –, az eszes lények közösségéhez tartozom, s *számára* ezért az ő szempontjából cél vagyok, éppúgy, ahogy az én szempontomból *ő* a cél az én *számomra*. Minden egyed számára minden egyes másik egyed cél; egyik számára se cél viszont ő maga. Az a nézőpont, amelyből kivétel nélkül minden individuum végső cél, túl van minden egyéni tudaton; ebből a nézőpontból minden eszes lény tudata, mint tárgy, eggyé lesz, ez tulajdonképpen isten nézőpontja. Számára minden eszes lény abszolút és végső cél.”¹⁴

Fichtének ezt az álláspontját sokan félreértették. Igaz ugyan, hogy ezt az isteniséget sehol sem azonosítja a vallás nagy istenével, de azt sem zárja ki, hogy aki akarja, megtegye (kantiánus módon). Ezért tehát formálisan igaza volt Köteles Sámuelnek – aki maga is írt egy kantiánus kötelességetikát –, amikor azt állította, hogy ha Fichte módján, csak az ész van az elménkben, Isten nem is lehet benne.¹⁵

Másfelől azt is meg kell értenünk, hogy az egyes individuumnak a másokra irányuló törekvése (Kant), amely kiegészül a másiknak az egyesre való elismert „vissza”-törekvésével (Fichte) hipotézisként elfogadható volt egy olyan korban, amelyet az emberi kapcsolatok viszonylagos állandóságával jellemezhetünk, de nem értelmes a posztmodern korban, amelyben az emberi kapcsolatokat a legnagyobb mobilitás jellemzi. Az emberek szakmát és foglalkozást váltanak, utaznak, párkapcsolataik változnak: a Másik észrevehetősége, felfoghatósága, leképezhetősége egyre inkább „érintőlegesen átéltté”, formálissá válik.

Nietzsche értékkritikai fordulata

Nietzsche álláspontja az volt, hogy az értékszempéletben radikális fordulatot kell létrehozni, azáltal, hogy tudomásul vesszük annak *genetikus* folyamatát, és e teremtés végén a magunk értékszemélyiségét képezzük meg egy radikális

¹⁴ Fichte, Johann Gottlieb: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat Kiadó, Budapest 1976, 353.

¹⁵ Hajós József (kiad.): *Köteles Sámuel*. Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest 1969.

diskurzusban. Ezek után a filozófia nem valami vigasztalás lesz, hanem igenis vigurózus önmegalapozás lehet, amennyiben az életére utalt személyiség számot vet azzal, hogy életakarásának milyen értékösszefüggéseket teremthet. A szembenézés alapvető feltétele több mint kritikai: mindenféle morális rendszertől való eltekintést feltételez. A keresztény filozófia és morál elvetése azonban alkalmasint sokkal mélyebb összefüggések felé irányít, nem csupán egy papi értékrend elvetéséről van szó, hanem egyáltalán a filozófia eredeti értelmének a visszavételéről, amit aztán Martin Heidegger látott át a legalaposabban és tett meg filozófiai programjává.

Programjában Nietzsche az értéket az életre vetítette: „Értékbecsléseink és értéktáblázataink eredetének kérdése nem esik egybe kritikájukkal, mint gyakorta gondolnánk: bárminemű pudenda origóba nyert bepillantás ugyancsak minden bizonnyal az ekképp keletkezett dolog értékcsökkenésének érzetét vonja maga után, és az említettel szemben kritikai alapállásra hangol minket.” Azonban ennél sokkal többről van szó, és még csak nem is valami értékmetafizika megalapozási kísérletéről, ami maga is az állandóság, befejezettség és lezártág valamiféle képzetét sugallhatná, nem. Itt egy előrehaladó, folyamatos vonatkoztatási, mégpedig a *saját életre* vonatkoztatási kérdésről van szó, azaz, amennyiben valóban érték-kérdésekről van szó, meg kell változtatnunk a terminusokat, új viszonyokat kell létrehozni a *terminus a quo* valamint a *terminus ad quem* között. „Mit érnek értékbecsléseink és morális értéktáblázataink?” – kérdezi ismét. „*Mi jut kifejezésre uralmukkal?* Kinek? Milyen alapon? Itt pontokban meg kell határozni az élet fogalmát. Új meghatározásom így hangzik: az élet a hatalom akarása.” Mindezekhez kell viszonyítani, egy genetikai folyamat formájában, az értékeket: „*Mit jelent maga az értékbecslés?* Talán másik metafizikai világra utal? Amint még Kant gondolta (a nagy történelmi mozgalom előtt). Röviden: *hol »keletkezett«?* Válasz: a morális értékbecslés *értelmezés*, az interpretáció egy módja. Maga az értelmezés bizonyos fiziológiai állapotok *szimptomája*, vagyis az uralkodó ítéletek meghatározott szellemi színvonalának szimptomája. Ki értelmez? – Az indulataink.”¹⁶ (Ebből persze egy morál-hermeneutikai gondolatmenet is kiképezhető, a lényeg azonban az, hogy nem egy transzcendentális erény-képzet az alapja az értékbecslésnek, hanem az életünkből származó nagyon is valóságos érték-jelenségek és kollíziók – amelyek mind kívül vannak az erkölcsön.)

Ennek az előrehaladó, az életre vonatkoztatott morálnak a kulcskategóriája az értékbecslés, Nietzsche azonban arra is figyelmeztet, hogy önmagában az érték nem érték, hanem csak akkor lesz azzá, ha belőle bizonyos erő-stimulusok származnak. A görög *agón*, a versengő lelemény erényképzetek tekintenek itt vissza. „»Akarni« ez mindjárt egy cél akarását is jelenti. A »cél« értékbecslést (Wertschätzung) tartalmaz. [...] A morális értékbecslések terjedelme: nagyon gyorsan minden érzékbenyomásnál közreműködnek. Ekképp lesz *színes a világunk*.”¹⁷ A világgal való kapcsolatot Nietzsche mindig is valamilyen fenomenológiai tapasztalatiságban, élénk folyamatiságban láttatta.

¹⁶ Nietzsche, Friedrich: *Werke. 9. Der Wille zur Macht II.* Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1918, 199.

¹⁷ Nietzsche, Friedrich: *Werke. 9. Der Wille zur Macht II.* Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1918, 200.

A továbbiakban következnek az a híres passzus, amelyet általában az értékrelativizmus megalapozásának tekintenek, azonban itt is inkább arra figyelmeztetünk, hogy amennyiben továbbra is az összehasonlításon alapuló értékbecslésről van szó, inkább a lehetséges értéktáblázatok közötti választás, a súlyozás képessége az, ami az embert a saját értékesség-képzeteire utalja. Nietzsche itt sem mulasztja el a kanti nézetek kritikáját. „Mi helyeztük a célokat és értékeket [a dolgokba], ezáltal beláthatatlan *lappangó erőtartalomra* tettünk szert, ám az értékek *összehasonlítása* azt eredményezi, hogy ellentétes dolgok is értékesnek minősülnek, hogy *sok* értéktáblázat létezik (tehát »magában« – magánvaló módon – semmi sem értékes).”¹⁸ Ez tehát az értékontológiai nihilizmus, van azonban másfajta is, a világtörténeti – erre azonban a későbbiek során térünk ki.

Ezeknek a bázistételeknek a lezárásául hadd idézzük azt is, amelyik Nietzschét a posztmodern sznobok kedvencévé avatta: „A mai embert szemügyre véve úgy láttuk, hogy *nagyon különböző* értékítélettel dolgozunk, és nincs már alkotóerő bennük – az ok: már hiányzik a morális ítélet »létfeltétele«. Inkább fölösleges, már egyáltalán nem olyan fájdalmas.”¹⁹

Nietzsche azonban sehol sem mondja azt, hogy az értékekkel nem végzünk műveleteket, a logikát azonban itt valamilyen elég nehezen definiálható érületi-praktikus, és mindenképpen az életünkre vonatkozó egyéni-egyéniestett rendszer képezi.

Max Scheler Nietzsche-interpretációja

Ezt nem értette meg Max Scheler nagyszerű monográfiájában és nem kevésbé pertinens Nietzsche-interpretációjában. Nietzsche megértésében le kell vetkőzni minden filozófiai szemérmességet és el kell fogadni azt, hogy minden érték az Én-egyénre, még csak nem is az általában vett egyedekre vonatkozik, hogy az az Én nem módszertani és nem áll mások helyett. Ha ezt nem tesszük meg, szem elől tévesztjük pontosan a nietzschei programot, amelynek a felszólítása éppenséggel a *modus operandi*ra vonatkozik, arra, hogy az értékeknek a személyes életre vonatkoztatása nélkül nincsen érték, az érték a kalkulációs módban van.²⁰

A következőkben közelebbről és szisztematikusabban követjük Max Scheler olvasatát.

a) A német filozófus – megkerülhetetlen lépés ez – a kanti etika kritikájával kell hogy kezdje. Nietzsche-kritika nem lehetséges a Kanttal kapcsolatos distancia nélkül. A bírálat igen szerteágazó, komplex, rendszeres. Fogalomhasználati szempontból itt azt a kérdést emeli ki Scheler, hogy a königsbergi mester egyszerűen csúsztat, amennyiben minden embert eszes lénynek tekint – azaz filozófiai értelemben túláltalánosítja a racionalista hipotézist –, és így a morált azonosítja az ésszel-beláthatósággal lefedhető értékekkel. Márpedig ez nyilvánvalóan nem így van: emberek akkor is viselkedhetnek magasrendű erkölcsi

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo. 202.

²⁰ Scheler, Max: *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika*. Gondolat Kiadó, Budapest 1979, 420 passim.

értékeket követve, ha a cselekvésük alapjául szolgáló maximát – és így a legfőbb jóét – sem tudják megfogalmazni.

b) Még fontosabb a kritikának az a része, amelyik azt fogalmazza meg, hogy jóllehet szerkesztett egy antropológiát, Kant nem volt kíváncsi a reális antropológiára, az emberre általában igen, de a konkrét emberekre konkrétan nem. „Így Kantnál, bár gondosan elkerüli, hogy az erkölcsi törvény érvényességét az emberre korlátozza, mégis – inkább pátoszának formájában, mint az általa megszabott okokban – az a „humán” eszme jelentkezik, amely *semmilyen* módon nem felel meg az emberrel kapcsolatos etnológiai és történeti, valamint fejlődéstörténeti ismereteinknek.”

c) Mindezeknek a legsúlyosabb következménye az, hogy a Legyen tartalom nem általában és az összes emberek esetében sem válhat általános törvényhozás elvévé, hanem csak egyetlen Legyen van, amely az egyetlen egyén számára és csak egyetlen esetben belátható. Persze Scheler, aki alapjában véve mindig is kantianus filozófus maradt (persze a fenomenológia és a tudományfilozófia szempontjából), *belátásról* és érületi morálról beszél, ha mélységében elfogadta volna a nietzschei szempontokat – mint ahogy végül is nem fogadta el, jóllehet megértette azokat –, akkor megélésről, átélhetőségről beszélt volna.

d) Úgy tűnik – filozófiatörténeti szempontból legalábbis –, hogy az a néhány évtized, amely Nietzsche életművének lezárása és a scheleri értékelés megszületése között eltelt, nem volt elégséges távlat a nietzschei életmű világtörténelmi jelentőségének a felismeréséig. Scheler ugyanis beleesett abba a csapdába, amely szerint a nietzschei perspektíva egyszerűen a „humánetikai” értékrelativizmus. Scheler Nietzschét csupán egy gondolkodónak tekintette a H. Spencer, Fouillé és Guyau által képviselt sorban, a fajelméleti etika képviselőjének. Összefoglalóan, emez irányzat szerint az etikai értékek és törvények csupán csak az életértékek és élettörvények speciális esetei, amelyek a sajátos emberi organizáció alapján kiemelkednek a többi életérték közül. Ennek a szemléletmódnak a „legrosszabb” következménye az, hogy „az ember valamilyen »emberfelettinek« és pozitív értelemben »isteninek« nevezhető birodalom részévé kezd válni, mely birodalom olyan minőségeket és összefüggéseket hord magában, amelyek *függetlenek* minden, az általános vitális területen *belül* adott értéktől és összefüggéstől és ezek *fölé rendelt.*”²¹ Scheler felfigyelt arra is, hogy *az emberi, nagyon is emberi* nietzschei perspektívája fogalomhasználatilag is sikerrel váltja le az „általános emberi”, az „emberség”, az „igazi emberi” túlidealizált, üres kategóriáit.

Scheler értelmezésében az egoizmus sem vitális, sem filozófiai-módszertani értelemben nem lehet az élet „eredeti tendenciája”, ellenkezőleg, a „természetes rokonszenvézés” az, és ez tűnne az egoizmus uralkodóvá válásával.

e) Scheler szerint azonban „az élet nem a legfőbb érték”, illetve hibás az a módszertan, amely ebből a posztulátumból indul ki, mert – fejet kell hajtunk a gondolkodó elmeéle előtt –: „Valójában az ember és civilizációja biológiai mértékkel mérve egyfajta faux pas azon lépcsőfokok sorában, amelyeken az élet fejlődése végighaladt a földön. Ha nem ismerünk magasabb rendű értékeket a biológiaiaknál, akkor az embert, civilizációja ellenére »beteggé vált állatként« kell megjelölnünk, következésképpen gondolkodása is megbetegedése egyik

²¹ Scheler, Max: *i. m.* 420.

formájaként jelenik meg.” Ennyiben Scheler visszakanyarodott Immanuel Kant egyik csak látszólag meglepő megállapításához, aki szerint a természet igen rosszul választott volna, ha a teremtett lény boldogságát az ész és nem az ösztön irányítására bízta volna. Scheler ragyogó elemzéseit nem koronázza meg érvényes következtetés: „Nietzsche a civilizáció értékének a tagadásához jutott el, annak istenítésével együtt, amit végül is »szőke bestiának« nevezett.” Mindazonáltal Nietzsche megoldása – ti. hogy ha egyszer a hatalomra törő akaratot a nemzet nem képviselő egyed lényegének megtevé, emberinek tekintünk mindent, ami ebből következik – *logikus*.²²

Nietzsche azonban nem csak egy filozófus volt a sok között, egy, aki egy sajátos gondolkodási irányt képviselt. Az idő alighanem rövid volt ahhoz, hogy Scheler felismerje: amellet, hogy egy radikálisan új értékfogalmat és ennek alapján egy a filozófia megújítására és személyessé-változtatására vonatkozó elképzelésrendszert kidolgozott, Nietzsche lerakta az alapjait egy új történelem-felfogásnak, a nihilizmusénak, amely egyenértékű a klasszikus görög (irányát és értékét tekintve semleges, üres), valamint a kereszténység üdvtörténeti, irányzatos, az idők teljességének lehetőségére alapozódó dogmatikus felfogásával. (És a katolicizmusban meg is kezdődött e felfogás – részleges és eléggé problematikus – kanonizációja, azon az alapon, hogy végül is, Nietzsche az emberről beszélt. Ez a közös alap.)

A filozófia másik hagyománya

De mit kezdünk a filozófiának ama hagyományával, azzal az antropológiai vízióval, amelyet Pascal képviselt, és amelyben az ész, valamint a szenvedélyek teljesen kizárják egymást. Szendvények márpedig vannak. Tehát vagy ésszerűen élünk és akkor a szenvedélynek semmi helye nincs ebben az életben, vagy elismerjük a szenvedélyek hatalmát és akkor az ész mindig csak egy felhő marad a kedély láthatárán. „Belháború az emberben az ész és a szenvedélyek között. Ha csak ezse volna, szenvedélyek nélkül... Ha csak szenvedélyei volnának ész nélkül... De mivel az egyik is, a másik is megvan benne, nem kerülheti el a háborúságot, mert úgy élhet békében, ha háborúskodik a másikkal: ezért mindig meghasonlott, és ezért van mindig ellentétben önmagával” – olvassuk a 412. töredékben.²³ Antropológiai helyzetünket eleve ebben a kettősségben kell látnunk, a moralitásunk antinomikus, a tiszta lelkiismeret lehetetlen – ha megfogadjuk Borges intelmét, mely szerint kell valamilyen szenvedély az élethez. A tiszta lelkiismeret lehetetlensége azonban feltétele annak, hogy valamilyen lelkiismeret mégis csak lehetséges legyen –, ha már kitartunk amellet, hogy a lelkiismeretet továbbra is elfogadjuk valamilyen döntési összefüggésrendszer apriori formájaként, tereként. Nehezen tudjuk azonban megtartani, ha nem végzünk valamilyen folyamatos szemantikai tevékenységet is, azaz az érzelmi jelentéseket nem helyezük el nagyon is tudatosan egy célszerű motivációs összefüggésrendszerben. Ezáltal válik a lelkiismeret csakugyan valamilyen ismereti formává. És erre vonatkozik a nagy irodalom, elsősorban Dosztojevszkij regényírása, valamint az etikai nyelvezetnek az az analízise, amely G. E. Moore nyomán a múlt század

²² Scheler, Max: *i. m.* 435.

²³ Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1982, 180.

végének az etikai döntések nyelvi analitikájára vonatkozó eljárás módjait jellemezte.

Max Scheler egyetértően idézte Kant megállapítását az *érzület* kérdésében: „Kant teljes joggal emeli ki, hogy az »érzület« élesen különbözik minden pusztá »szándéktól«, s még inkább természetesen mindenfajta »tudatos elhatározástól«.²⁴ Ugyanő másfelől bírálta a kanti felfogást, megállapítván, hogy az érzület tudatos, tartós és független az élettapasztalattól és értékérzületként nem elsődleges hordozója a legfőbb értéknek, a jónak. Mindebből ismét csak azt emelem ki, hogy az erkölcsi tapasztalat megfogalmazása és követése, szimbolikus beépítése az érzületbe mintegy formát és konkrétságot ad a lelkiismeretnek, a belső bíró szavai folyamatosan születnek és elvesznek (lelkiismereti válságok esetén az egész szótár), de maga a nyelvtan állandó marad. Az is megfontolandó beszédtegy, hogy a lelkiismerettel kapcsolatban miért használjuk igen gyakran a képes beszéd formáit, lehetőségeit?

Manapság a lelkiismerettel kapcsolatos dogmatikus álláspont már csak azért sem képzelhető el (és itt a kanti *hítszabályokkal* szinonim kötelezvényekre gondolok), mert ilyen dogmák nem is léteznek. Azért olvastam el Jan Milič Lochmannak, a szisztematikus teológia egyik nagy tekintélyének a *Tízparancsolathoz* fűzött kommentárjait, hogy benne a lelkiismerettel kapcsolatos valamilyen nem szintetikus utalást találjak. Nos, ez a kifejezés, hogy lelkiismeret, egyetlen egyszer sem szerepel benne.²⁵

A fentiekkel kapcsolatban meg kell azonban jegyezni, hogy a kontinentális filozófia eme ellentétesnek látszó irányait még valahogyan össze lehet vetni. Egész más úton járt azonban a kantianizmussal, fichteanizmussal nagyjából kortárs angolszász morálfilozófia, amely a haszonelvű alapokon a lelkiismeretet gyakran csak a becsület más megnevezésének tartotta (például Thomas Reid).²⁶ A morális cselekedet elemzésében inkább a pszichológiai motivációkat meg a jogi aspektusokat követte. Kant hatása azonban az angol morálfilozófiára nagy volt, éppen a szisztematikus felé mozdítván el azt.²⁷ De voltak nyíltan kantianus szerzők, például John Stuart Mill. Ilyen értelemben ott a lelkiismeret sem több, sem kevesebb, mint az *előre megfontoltság* szinonimája. A jogi diszkusszióknak, a bírósági indoklásoknak a szemantikája, a pszichiátriai esettan, a mindennapi beszédhelyzetek hivatkozásai manapság is tanulságos terepe lehet a lelkiismeret-problematika további elemzésének. A kanti impulzus ma arra int, hogy materiális érték-kutatásokkal folytassuk a lelkiismeret helyzeteinek és jelenségtanának tanulmányozását.

A fentebbiekben kifejtett álláspont azonban a filozófiatörténészé, aki több tanulmányban is érvelt a kanti álláspont részleges fenntarthatósága mellett, ebben olyan kortárs szerzőkre hivatkozott, mint például Axel Honneth. A német filozófus

²⁴ Scheler, Max: *i. m.* 183.

²⁵ Lochman, Jan Milič: *A szabadság útjelzői. Etikai vázlatok a Tízparancsolathoz.* Kálvin Kiadó, Budapest 1993.

²⁶ Amikor etikáját, azaz kötelességtanát kidolgozta, Kant figyelmeztetett arra, hogy az angolok etikai gondolkodásának individualizmusa, azaz filozófiatlansága nem kis hatással volt gondolataira.

²⁷ Schmitt-Wendel, Karl: *Kants Einfluss auf die englische Ethik.* Verlag von Reuther & Richard, Berlin 1912.

tézisei az ún. *legyengített* kanti álláspont érvényességére vonatkoztak, amelyben megőrződik valamennyi a hagyományos felvilágosodás kori szubjektivitásból, éppen annak alapján, hogy „határátlépéseivel” kapcsolatban az individuum továbbra is a szubjektivitásával kapcsolatos sajátos műveletekre kényszerül.²⁸

Martin Heidegger: ontológiai lelkiismeret kötelesség nélkül

A filozófia radikális fordulatát végrehajtó Martin Heidegger azonban teljesen felszámolta a lelkiismereti-kötelességmorált, valamint a feltétlen erkölcsi törvényt, azaz az etikai apriorizmust, ontologizálva a lelkiismeret fogalmát. Ugyanakkor nem tagadta meg sem az általunk is elemzett Kant, sem Scheler „érdemeit”. „Nem véletlen – írta a *Lét és időben* –, hogy Kant lelkiismeret-interpretációja a „törvényszék képzetén” alapul mint vezéreszmén – kézenfekvővé teszi ezt az erkölcsi törvény eszméje, jóllehet moralitásfogalma ugyancsak távol áll a hasznosság-erkölcstől és eudaimonizmustól. Az értékelméletnek is, legyen az formális, vagy materiális indíttatású, az »erkölcsök metafizikája«, vagyis a jelenvaló lét és az egzisztencia ontológiája a kimondatlan ontológiai előfeltevése. A jelenvaló lét olyan létezőnek számít, amelyről gondoskodni kell, s ennek a gondoskodásnak az »értékmegvalósítás«, illetve a normateljesítés az értelme.”²⁹ Nincs tehát lelkiismeret *a priori*, mint ahogy annak létezése sincs sajátosan *a priori*. A kérdés csak akkor tehető fel – egyébként minden jelenvaló lét-analitikai összefüggésben, ha van valami sajátosan lelkiismereti, amely a jelenvaló lét megközelítését lehetővé teszi. De miben állhat ez a sajátosan lelkiismereti jelenvaló lét-vonatkozás? Heidegger erőfeszítése ebben az esetben is a sajátosan rá jellemző fenomenológiai destrukció útját követi, amelynek végeredményeként megjelenik a lelkiismeret új hiposztazációs lehetősége, az „előstruktúra”.

Amíg azonban a kanti-scheleri koncepció kritikájához eljut, Heidegger egész sor előfeltevést vezet be: először is a lelkiismeretet a jelenvaló-lét fenoménjeként kívánja megközelíteni, amelyet a létező addig kimunkált létkeretein belül kíván vizsgálni. Hangsúlyozza, hogy a lelkiismeret ontológiai analizisének meg kell előznie a lelkiismeret-élmények pszichológiai leírását és osztályozását. Kizár mindenféle biológiai és teológiai apriorizmust is. A lelkiismeretet mint a jelenvaló lét fenoménjét elemezve sem reziduális, sem excedens jellegével nem szabad foglalkozni, csak ontológiai fakticitásából adódó sajátosságaiéval. Így a lelkiismeretnek csak akkor lesz *hangja*, ha immár a jelenvaló lét feltárultságában mutatkozik meg. Ha pedig megnevezzük a létezőnek azt az alapszerkezetét, amelynek az egzisztenciáléi a *diszpozíció*, a *megértés*, a *hanyatlás* és a *beszéd*, akkor a lelkiismeretről ki fog derülni, hogy az *hívás*, *beszédmódusz*. Ugyanakkor „a lelkiismeret hívása felhívásjellegű: a jelenvaló létet legsajátabb önmagaelennitűdására hívja fel, és ezt oly módon teszi, hogy *felszólítja* legsajátabb bűnösség-létére.”³⁰ Ezen a ponton egyrészt Heidegger saját bűnösség-fogalmával

²⁸ Egyed Péter: *Szabadság és szubjektivitás*. Komp Press Kiadó, Kolozsvár 2003; Honneth, Axel: A decentralizált autonómia. In: *Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Jelenkor Kiadó, Pécs 1997.

²⁹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest 1989, 490–491.

³⁰ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. 57.

szembesülünk, ugyanakkor azzal a kérdéssel is, hogy miként viszonyul ez a hagyományos etikai bűn-fogalomhoz?! A *hívásnak* a *hallással* mint reális lelkiismeretfeltétellel kell párosulnia, mindez együtt valamilyen akarati diszpozíciót képez. Összegezve tehát: mindez az önmagalét akart és megértett egzisztens választását jelenti, amelyet Heidegger végső soron *elhatározottságnak* nevez.

Az egzisztenciál-ontológiai alapok elemzésében Heidegger az *önmaga-meghallás* fontosságát emeli ki, ami képes arra, hogy kiemelvén az egzisztenciális fecsegésből, a *hívás-értesülést* biztosítsa. Ez azonban nem egy erkölcsi érték vagy ítélet *leképezését* jelenti, amelyről a kantianus törvényszék-kép szól. A hívás valami elementáris, *lökés, kimozdítás*. Mindez azonban csak a lelkiismeret horizonton való feltárlásához biztosít konstitutív lehetőségeket.

Mint minden alkalommal, elemzései során, Heidegger itt is felvonultatja a kérdés teljes irodalmát. Tekintetbe veszi Kant, Hegel, Schopenhauer és Nietzsche lelkiismeret-interpretációit, ugyanakkor a korban mérvadó monografikus feldolgozásokra is hivatkozik, azaz M. Köhler, A. Ritschl, H. G. Stoker és Max Scheler munkáira. Ugyanakkor figyelmeztet arra, hogy jóllehet az illető szerzőknek sikerül egy általánosabb ismeretfennmaradás keretében foglalkozniuk a *Gewissen* kérdésével, alapjában véve mégiscsak megmaradnak a lelkiismeret osztályba soroló lelki képesség- vagy személyes aktus-felfogásánál, amely tehát nem mozdít ki az akcidentalizmusból. Lehet valakinek lelkiismerete, de nem tudjuk, hogy miért van, hogyan jutott oda, hogy lelkiismerete legyen, és hogy főleg miért szükségszerű?

Az 56. §-ban Heidegger konkretizálja a hívás-megértésnek *mint* a jelenvalólétet megnevező, tulajdon önmagát kijelölő jellegére. (Ennek a *mint*-szerűségnek is egész szakirodalma van már.) A kijelölés viszont az önmagaságnak a kiemelését jelenti, kiemelés az akáriságból – amit akár úgy is interpretálhatunk, mint a másik lelkiismereti értékeinek, azaz egy általában vett értékrendnek az elutasítását. De miért lenne szükségszerű, hogy a hívásban feltárló saját lelkiismeret végül is az értékek megjelenésének konvergencialehetősége legyen?! „Mit kiált oda a lelkiismeret a felhívottnak? Szigorúan véve semmit.” Felszólításról van szó és továbbra sem valamiféle „tárgyalásról”. Néha Heidegger érzékletes paradoxonokat használ: „*A lelkiismeret egyedül és állandóan a hallgatás módusában beszél.*” Ezek után egy egész színpadi jelenet meséli el a hallgató és hallgatott, a kihallgatás drámáját.

Az 57. § a *gondot*, ezt a sajátos heideggeri egzisztenciálét kapcsolja össze a lelkiismerettel, a lelkiismeret a gond hívása, továbbmenően a jelenvalólét önmaga-hívása – ez a szinte tézisszerű megfogalmazás kiegészül azzal, hogy a hívás másfelől, önmagunkon túlról jön. Ez a hívás küzd le a világban benne-lét háttorzongató otthontalanságát. Itt értük el a heideggeri ontológiai lelkiismeret-interpretációnak azt a pozícióját, amelyben akár azt is kijelenthetnénk, hogy ennek a terminusnak filozófiai értelemben immár semmi összefüggése sincs a hagyományos lelkiismeret-fogalommal. Megvalósult a teljes destrukció – amely valóban a modernitás végét jelenti. Azaz annak a szubjektumnak a végét, amely az egyetemes erkölcsi törvény alatt készen, berendezve kapja a lelkiismereti morált, a *törvényszéket*. A filozófiai vizsgálat lehetségessé válik, de semmilyen érték nem marad szükségszerű. Nem tudjuk követni Heideggert azon az úton, amely az

elhatározottság alapján biztosítottnak látna a jelenvalólét értékesség-tartalmát, jóllehet ez a fajta érték-megalapozás nem kizárt. Semmi esetre sem marad meg azonban az erkölcsi maxima sajátos optimizmusánál, hanem a bűnösség ontológiájában kínálhat csupán szabadulást.

A posztmodern szubjektumnak megmaradhat az a lehetőség, hogy egy végtelen párbeszédben kérdezzen rá az értékek lehetőségére, azonban ezek csak feltűnhetnek egy, az időbeliséget képviselő bűnösség horizontján. Amit ezzel tételesen el is fogad, az az, hogy még privátíve sem adatik meg semmiféle értékpozitivitás, nincs jó. Egyes interpretátorok a szó szigorú értelmében tulajdonítják Heideggernek az elviselhetetlen szubjektivizmus álláspontját. „A »szubjektivitas« filozófiájától való radikális elfordulás, ahogyan Heidegger a maga fordulatát érti, az igazságra való vonatkozás és a felelősség rovására... történik. A *Lét és időben* a jelenvalólét még felelős önmagaként volt értelmezve, de minthogy az igazság szempontja hiányzott, a felelősség már itt is elvont, betöltődéssdimenzió nélküli és ezért elviselhetetlen volt. Egy meghatározott és jelentőségteli értelemben persze már ez az álláspont sem volt szubjektivistikus: az önmaga nem volt »abszolút szubjektum«, hanem véges jelenvalólét; mint ilyen, nem maga rendelkezett azzal a szemponttal, melyre vonatkoztatottan megértette magát (egyáltalában az elhatározottság és a mindenkori lehetőség igazsága). Minthogy azonban a *Lét és időben* a jelenvalólét nemcsak hogy nem rendelkezik a maga mindenkori lehetősége felett, hanem az igazságra való regulatív kitekintés is hiányzik, itt egy szubjektivistikus mozzanat lépett fel, még hozzá egy rendkívül visszataszító: alap- és szempont nélküli tételezés. Belátható, hogy ezt a szubjektivitást le kellett küzdeni.³¹ A Tugendhat Heideggert rendkívüli módon elmarasztaló érvelésének formális igazságát elismerő Vajda Mihály mégsem osztja Tugendhat következtetését. Szerinte az, hogy Heideggert a posztmodern filozófusának tartjuk, fontosabban megjeleníti a filozófia helyzetét a „felelősséggel” (amit akár egyesek és akár egyes csoportok is kisajátíthatnak) kapcsolatban, mint akár az az elképzelés, amely szerint fontosabbak a hasznos és optimisztikus filozófiák (Kanttól Husserlig és Schelerig), mint az abszolút értéképtelenségünkre konkludáló ontológiák. „Heidegger a posztmodern filozófusa volna? Határozottan az. A *condition postmoderne* egyik leglényegibb mozzanata az embernek az az egyre inkább meggyökeresedő meggyőződése, hogy a természet és történelem nem az egyetemes ész megtestesülései: *physis*, a mindent megerőszakoló, s mi megbukunk rajta, mert végesek vagyunk. A végességünkkel való őszinte szembenézés – ez a nyugati filozófia döntő új fordulata. Ez az, ami Heidegger filozófiájában történik meg.”³²

Hogy valaki, vagy valakik olyasminek a megcselekvésére képesek, amit aztán későbbben jónak vagy értékpozitivitásnak neveznek, az semmiképpen nem foglaltatik benne a létben. Esetleges létfaktum lehet, de nem utal semmilyen értékhorizontra. Kétségtelen, hogy ez egy teljesen más perspektíva, mint amit még akár Nietzsche is látott, amikor azt írta: a morális értékítélet „létfeltételének” a hiánya inkább felesleges, nem annyira fájdalmas – az értékrelativizmus híres tétele.

³¹ Tugendhat, Ernst: *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter, Berlin 1976, 385.

³² Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, Budapest 1993, 19.

Manapság azonban az emberek legnagyobb többsége egyszerűen nem tud értékeket és ellentétjeiket megnevezni, azokat osztályokba szervezni. (A lelkiismeret, kötelesség, becsület, hűség egykori erkölcsi kategóriáit a 20. század történelmi fejleményei és az európai filozófia *együtt* dezemantizálták. Az a sikeres, aki nem veszi „komolyan” ezeket és nem is hivatkozik rájuk.) A már alig létező lelkiismeret nem hív és nem figyelmeztet, nem korhol, nem jó és rossz, hanem egyszerűen örök jeges álmát alussza. A posztmodern filozófiák álláspontja szerint értékialakítások és azok képviselete a leginkább lehetséges. Ha a mindennapi élet valamilyen etikai megszervezettségére gondolunk, akkor inkább a szakmai etikák, viselkedési kódok mentén tudjuk azokat leírni, ez végül megfelel, homológ azzal, amit Fichte a kötelességek mentén megszerveződő rendekről (szakmai-foglalkozási csoportokról) gondolt. Az embereknek megmaradtak a képességei, megvannak arra, hogy a gyakorlati, instrumentális „fakticitások” mentén szervezzék meg a mindennapi túlélésüket, inkább értékesnek minősülő kontextusok vannak.³³ Ezt azonban nem valamilyen morális/etikai érték- és normarendszer írja le, hanem sokkal inkább a humán etológia.

Kutatási eredményünk azonban nem képviselhet egy abszolút álláspontot. Nyilván ma is vannak olyan emberek, akik keresik a kötelesség, becsület, hűség, felelősség útját és kialakítják a saját *értékmegélésüket*, értékbecsléseik és jelentésadásaik vannak. Ez alighanem ma sem a béke és a harmónia útja, hanem a *kínzó* lelkiismereté.

Felhasznált irodalom

- Egyed Péter: *Szabadság és szubjektivitás*. Komp Press Kiadó, Kolozsvár 2003.
 Fichte, Johann Gottlieb: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat Kiadó, Budapest 1976.
 Fichte, Johann Gottlieb: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat Kiadó, Budapest 1981.
 Hajós József (kiad): *Köteles Sámuel*. Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest 1969.
 Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest 1989.
 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 15. Auflage. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
 Honneth, Axel: A decentralizált autonómia. In: *Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Jelenkor Kiadó, Pécs 1997.
 Husserl, Edmund: *Karteziánus elmékedések*. Atlantisz Kiadó, Budapest 2000.
 Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. In: *Husserliana I.* kötet, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1950.
 Jaspers, Karl: *Plato. Augustin. Kant. Drei Gründer der Philosophieren*. R. Piper and Co. Verlag, München 1966.
 Kant, Immanuel: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest 1974.
 Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest 1991.

³³ Még csak nem is olyan praktikus értékekre gondolok, mint amilyen a tekintély, a siker, a befolyás, (üzleti) előrelátás, hanem azoknak az összefüggéseknek a felismerési és létrehozási, fenntartási képességére, tanulására és konvertálására, amelyekben ezek működtethetőek.

- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Bey Friedrich Nicolovius, Königsberg 1794.
- Kant, Immanuel: *Werke in 12 Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. 1968.
- Kierkegaard, Sören: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest 1978.
- Lochman, Jan Milič: *A szabadság útjelzői. Etikai vázlatok a Tízparancsolathoz*. Kálvin Kiadó, Budapest 1993.
- Kiss Endre (HG.): *Postmoderne und/oder Rationalität*. Kodolányi János Főiskola, Székesfehérvár 2005.
- Nietzsche, Friedrich: *Az értékek átértékelése*. Holnap Kiadó, Budapest 1994.
- Nietzsche, Friedrich: *Werke*. Alfred Körner Verlag, Leipzig 1918.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*. Göncöl Kiadó, Budapest (1992), 1994.
- Nyíri Tamás: A vitatott lelkiismeret. In: *Magyar Tudomány* 1993/8, 920–927.
- Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1982.
- Pascal, Blaise: *Pensées*. Éditions de Cluny, Paris 1937.
- Pascal, Blaise: *Pensées*. Éditions du Seuil Paris 1962.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 3. Ed. Max Niemeyer Verlag, 1927.
- Scheler, Max: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Gondolat Kiadó, Budapest 1979.
- Schmitt-Wendel, Karl: *Kants Einfluss auf die englische Ethik*. Verlag von Reuther & Richard, Berlin 1912.
- Sesztov, Lev: *Dosztojevszkij és Nietzsche*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1992.
- Tugendhat, Ernst: *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter, Berlin 1976.
- Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó, Budapest 1993.

The Dissolution of the Perspectives of Values of the Modernity

Our study is the continuation of the work started for the Sapientia KPI project in 2004/2005, which deals with the relationship of history and value, and the issues of valorization of historiography. This present study accompanies the value analysis process, which was developed in the philosophy of the enlightenment. Its most important characteristic was that it placed the universal conscience instead of dealing with apriori values and the evaluation of these in different ethical systems, and with tables of values, as the court of law (Immanuel Kant), through which the reflection of values occurs. Both Kant and Fichte replaced conscience with responsibility-responsibilities, and formed formalist responsibility morals, which represents the voice of the mind and holds together the society for everyone. In his criticism, Nietzsche warns that the realistic value attitude operates among opposite values and with control of the emotions. Martin Heidegger reckoned utterly with the apriority of values, developing a radical conception about the calling of conscience, as the pre-structure of the analysis of Dasein. The study contains the explanatory and judgmental opinion of Max Scheler about Kant and Nietzsche, and also Heidegger's criticism about Scheler. Finally, it states that the postmodern philosophy eliminated the traditional idea of values (responsibility, honor, loyalty)

moral conduct being possible only by passing through and individual reinterpreting.

In: Református Szemle, kilencvenkilencedik évfolyam, 2006. november.december, 6, 685-704.