

Rózsa Erzsébet

**„EMOCIONÁLIS KARAKTER”
AZ EMOCIONÁLIS
TARTÓZKODÁS KORÁBAN**

HELLER ÁGNES: AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE.
(JÓSZÖVEG MŰHELY KIADÓ: BUDAPEST,
2009)

Heller Ágnes filozófiájában a szabadság elméleti rendszereken átívelő, politikai rendszereket túlélő alapérték volt és maradt, olyan alapérték, amely filozófiája gyakorlati orientáltságával, fronézisjellegével, emberközpontú és egyéncentrikus filozófiai alapállásával mélyen összefügg.¹ S nyilván a személyes életúttal is.² A hatvanas évek azon alap gondolata, hogy a mindennapi élet a modern ember szabadságának bázisa, az ugyancsak kezdettől tetten érhető modernitáselméletében gyökerezik. A helleri életmű e gondolati világa azóta lényegében nem is változott. Voltaképpen annyi történt, hogy ez a gondolatvilág különféle filozófiai és kulturális diskurzusokba kapcsolódva nyert újabb és újabb hangsúlyokat, míg másokat (pl. a nagy narratíva) elveszített. A különféle diszciplínákkal és diskurzusokkal való szimbiózis jellegzetes esete *Az érzelmek elmélete* című, magyarul újra megjelent munkája (Heller [1978] 2009). E második, javított kiadásban a legfontosabb változás az ösztönelmélet elhagyása, amely akkori, ma ilyen módon már nem időszerű szakmai és filozófiai polémiákban gyökerezett³.

A „marxizmus reneszánszának” évtizedében, a hatvanas években a filozófiai antropológia kurrens filozófiai diszciplínának számított.⁴ A nálunk művelt filozófiai antropológia tematikájában nem nehéz felismerni az elidegenedésvita elágazását.⁵ Lukács György utolsó tanítványi köre, a Budapesti Iskola tagjai intenzíven foglalkoztak filozófiai-antropológiai kérdésekkel. Olyan fontos munkák keletkeztek ennek jegyében, mint Márkus György 1966-ban *Marxizmus és antropológia* címmel megjelent írása, vagy Fehér Ferenc Dosztojevskij-monográfiája a modern, „széttépett individuum” antropológiájáról. Heller Ágnes érzelemelmélete, amely 1978-ban, közvetlenül az emigrálás után jelent meg, ebbe a sorba illeszkedett. Ugyanakkor mindnyájan szuverén módon vizsgáltak antropológiai kérdéseket, ami markánsan egyéni jelleget adott ezeknek a munkáknak. Az, hogy máig élvezhető művekről van szó, nagyrészt ennek köszönhető.

A fiatal és érett Marx művei filozófiai tartalmainak egymáshoz való viszonyáról folytatott polémia volt annak idején az elidegenedésvita alapvető elmélettörténeti horizontja. Ezen viták valójában modernitásértelmezések voltak, s a valódi kérdések az ún.

1 Heller Ágnes gyakorlati filozófiájáról lásd: Rózsa Erzsébet: *Heller Ágnes – a fronézis filozófusa*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

2 Vö. ehhez: Heller (1998).

3 Előszó a második, javított kiadáshoz. I.m.: 15–16.

4 Heller Ágnes az előszóban jelzi, hogy egy filozófiai antropológiai sorozat nyitó darabja lett volna ez a kötet, amely sorozat azonban a tervezett módon nem készült el: a kortárs diskurzusok megváltoztak, ami a diszciplínák művelésére is kihatott. I.m.: 16.

5 Az elidegenedés-vita összefoglalásához vö. *Valóság*, 1965, 2. sz.

kádári konszolidációs időszak és a nyugati típusú modernizáció viszonyára vonatkoztak. Ennek a diskurzusnak a filozófiai hozadékát mindenekelőtt Márkus György *Marxizmus és „antropológia”* című írása foglalta össze. (Jellemző e „vita” körülményeire, hogy az antropológia kifejezést zárójelbe téve lehetett használni.) Márkus írása a marxológia és a filozófiai antropológia kézikönyvének rangjára emelkedett. Az antropológiailag értett történetiség alapján, Gramscihoz kapcsolódva, Márkus arra jut, hogy a „micsoda is az emberi lényeg?” kérdéssel valójában azt kutatjuk, hogy „mivé is lehet az ember?”, hogy „uralhatja-e sorsát?”. Ez a Márkusnál lábjegyzetben szereplő kérdésfeltevés Heller Ágnes antropológiájának kardinális kérdése lett. Fehér Ferenc is megalkotta a maga antropológiáját, amely a márkusi történelmi léptékű emberkép helyett a modern individuum antropológiáját állítja középpontba, de másként, mint Heller (Fehér 1992).⁶ Fehér Lukács fiatalkori eldologiasodás-kategóriájához nyúlt vissza, s ezzel az elidegenedésvitát is új szemponttal bővítette. A modern individuum „egzisztencialista látásmódjával” azonosul. A „széttépett individuum” „metafizikai vergődése” az a nézőpont, ahonnan sajátos filozófiai antropológiáját konstruálta meg Dosztojevszkij-monográfiájában. Nem a történelem szemszögéből, hanem a „megélt gondolkodás” tárgyaként. Márkus tudatosságfogalma helyett nála az értelem és a képzelőerő egységeként megélt és leírt életnek van reflektáló és normatív jelentése. A pesszimista vagy szkeptikus antropológia, mindenekelőtt Kant, Fehér számára meggyőzőbb, mert jobban ismeri a „brutális valóságot”, amikor a modern individuumot dualitások fókuszaként ábrázolja. Az egyén a konvenció és a szeretet szélsőségei között vergődik, akkor, amikor kiderült: nincs megváltás. A remény (Ernst Bloch) az egyetlen kapaszkodó, amelynek mindössze annyi a garanciája, hogy „nem lehet soha megcsalott” (Rózsa 1997: 239–245). Heller Ágnes érzelemelmélete a Budapesti Iskola e többszólamú közegében keletkezett, amelyben ő is a saját szövegét vitte. Az ő filozófiai antropológiájának alapvető konstituense érzelemelmélete, s hozzátartozik még Marx szükségletelméletéről írt tanulmánya.

Almási Miklós megfogalmazásával élve, korunk alaptónusa az „emocionális tartózkodás”. Ez így volt a mű megszületésének idején is. Ezért aztán Heller Ágnes érzelemelmélete kapcsán fölmerül a kérdés: ez a fenomén mennyiben tartozik hozzá a modernitás, ill. a késő modernitás természetéhez, és hogy vannak, lehetnek-e ellentendenciák az emocionális tartózkodással szemben magán a modernitáson belül? Lehetséges-e érvelni amellett, hogy az emocionalitás az emberi létmód *sine qua non*-ja, a személyiség identitásának feltétele és komponense? Van-e ma reális esélye az „értelmes élet” egzisztenciális választásának, az én saját világa kialakításának, megőrzésének és kiterjesztésének (homeosztázis), amely világnak az emocionalitás alapeleme, ahogyan Heller ezt '78-ban feltételezte? S hogy egy ilyen választás lehet-e szociáltypikus, van-e helye korunk mérvadó

6 Vö. Rózsa (1995).

magatartásmintái között? E kérdések (legalább részbeni) megválaszolásának igényével érdemes ma is a helleri elmélethez fordulni.

E témakör alapfogalmaként az emocionális karakter Heller Ágnes filozófiai szótárában korán megjelenik, amelyet a morális karakter, az intellektuális karakter és a pszichológiai karakter hármasságának relációjában vezetett be. Az *érzelmek elmélete* ezen fogalmak szisztematikusan tárgyalásának toposza. Az a motívum lelhető itt föl, miszerint a modern személyiség egzisztenciális választásának és saját világa kialakításának, megőrzésének és kiterjesztésének egyik döntő kérdése az identitás, mint *probléma*. A modern személyiséget a *problémává vált önazonosság* jellemzi.⁷ Az önismeret és önmagunk választása, az ehhez való hűség és hűtlenség, mint az „értelmes élet” fundamentális dilemmái, Heller számára mindig individuumfüggők: nem evidenciaként, hanem egyénre szabható *feladatként* adóttak és adódnak számunkra. Önmagunk egzisztenciális választásának és az életműben mind erőteljesebben hangsúlyozott újválasztásának konstituense az érzelmi karakterünk, a morális és az intellektuális karakter mellett.

Heller érzelemelméletének ez a centrális kérdésfeltevése érintkezik *Charles Taylor* koncepciójával, aki a *Self (Selbst)* problémáját az újkori filozófia történetének egyik alapkérdése, az identitás szemszögéből vizsgálja (Taylor 1994). Ettől a meggyőző történeti és szisztematikusan áttekintéstől egy alapvető kérdésben radikálisan különbözik Heller álláspontja. Heller, szemben Taylorral, a modern személyiség problémáját nem csupán intern filozófiai kérdésként kezeli. Éppen azon korai és mindvégig megmaradó intenció következtében, miszerint az értelmes élet lehetőségét hordozó és a mindennapiság felső határát ezáltal súroló egzisztenciális választás az életre, mint végső fundamentumra alapozódik. Heller nem csak egyensúlyoz, hanem átjárásokat keres és talál a filozófia „ezoterikus” és „exoterikus” dimenziói között. A filozófia exoterikus-kulturális és életvilágbeli dimenziója szemszögéből a nehézség abban áll, s ez mind Heller, mind Taylor számára világos, hogy hogyan lehet az emocionális tartózkodás korában az „értelmes élet” mellett érvelni.

Heller abból indul ki, hogy az érzés, gondolkodás, erkölcs végső egységének preferálása a valós életproblémákat rendező értékorientáció. Az ember végső egységessége és a személyiségmeghasonlottsága – későbbi terminussal a problematikus egyén – horizontján dolgozza ki az érzelmek fenomenológiájára épülő elméletét. A cselekvés, a gondolkodás, az érzés minden emberi életmegnyilvánulásunkat jellemzik, s csak funkcionálisan lehet őket elválasztani. Az érzelmek természetét kutatva, arra kérdez, hogy mit jelent az, hogy érezni, mi az érzés speciális funkciója. Hipotetikus kiindulópontja, hogy érezni annyit, mint involválva lenni valamiben. A „valami” bármi és minden lehet, az involváltság pedig a cselekvés és a gondolkodás inherens alkotóeleme. Wittgensteint idézi Heller:

7 A problémává vált önazonosságra Heller *Az érzelmek elmélete* c. kötet utószavában mutat rá, l. ([1978] 2009: 264).

„Az elmondottban való részvétel (...) *átélt*: magunkból (...) mondjuk ki. *Nem kíséri az elmondottat.*” (Wittgenstein 1970: 5-313).⁸

Az involválva lenni alapfunkciója, hogy egy adott társadalmi közegben fenntartjuk magunkat, amihez hozzátartozik a szelektálás: ez a homeosztázisra, az én-rendszer megőrzésére és kiterjesztésére irányul. Ez az intencionális viszony a világhoz nem csak kiválasztást jelent, hanem a saját világ aktív megteremtését is, azt, amit önmegvalósításnak nevezünk, s azt, hogy rányomom saját énem bélyegét mindarra, amit cselekszem, amit érzek. A személyes identitás alapelemei ilyen módon az érzés, az érzelem is. Az involváltságunknak ily módon szabályozó funkciója van az énnel a világhoz való viszonyában, s alapvető szerepet játszik a saját világ létrejöttében, megőrzésében és kiterjesztésében. Az ember involválva van abban, hogy saját világa ne hulljon szét: az én integritása és identitása alapérdek és alapérték. Ez a funkció mindent átfog és megalapoz, ami az én és a saját világ tartományába tartozik.

E funkcionális megközelítés során felmerül a kérdés: mi is az érzés, és hogyan viszonyul az involváltságához? Az érzés nem azonosítható a motívum kategóriájával. Az érzés információ is. Kifejezés, expresszió, ami közvetlenül pl. a mimikában, gesztusokban, az összmagatartásban, vagy közvetve, pl. közlésekben nyilvánul meg. Az érzelemexpresszió az egyik legfőbb információs forrásunk a másik emberről. A szem valóban a lélek tükré. Az érzelmi jeleinknek jelentésük van, ám jeleinket az általános jelek vezetésével értelmezzük, ami nehézségekhez vezet. S minél fejlettebb az individualitás, annál inkább éli ezt meg antinómia gyanánt. Az antinómia abban áll, hogy érzéseinket kifejezzük, közöljük, holott érzéseink a maguk totalitásában közölhetetlenek. Wittgensteint idézi újra Heller, aki az antinómia élményét a kommunikációban így fogalmazza meg: „Tekintsd a hanglejtést, a modulációt, a gesztust élményünk lényeges alkotóelemeinek, és ne a kommunikáció lényegtelen kísérőjelenségeinek vagy pusztá eszközeinek.” (Wittgenstein 1970: 227. Idézi: Heller 2009: 70) „Hajlunk arra, hogy azt mondjuk: ha valakivel egy érzést közlünk, akkor sosem tudhatjuk, hogy mi történik a másik végponton. Mindaz, amit onnan kaphatunk, megint egy kifejezés.” (Wittgenstein 1984: 282. Idézi: Heller 2009: 70).

Abszurd és értelmetlen az énnel az a követelése, hogy a másik ugyanazt és ugyanúgy érezze, mint ő. Ez még „homogén érzések” esetében is így van: ha viszonszeretve vagyunk, akkor sem identikusságról, hanem ekvivalenciáról van szó. S meg kell ezzel elégednünk: azonosan soha nem szerethetünk. Az érzelem, vagy inkább az érző egyén önző természete mutatkozik meg ebben: aki önmagát minden vonatkozásban jobban szereti a másíknál, az lép fel ezzel az igényel. Ez viszont nem antropológiai antinómia a

8 Heller Ágnes a második kiadásához írt előszóban úgy fogalmaz, hogy Wittgenstein inspirálta ennek a könyvnek a megírására. l.m.: 12–13.

pszichikus karakterben, s nem érzelmi természetű a probléma, hanem egy negatív emberi érték fejeződik ki benne.⁹

Két reális dilemma adódik az emberi lét antinómiájának az érzelmi karakterben megnyilvánuló antinómiájából. Heller újfent Wittgensteinre utal. Az egyik kérdés az, hogy vajon képes vagyok-e adekvátan közölni, kifejezni azt, amit érzek? A másik, hogy adekvátan tudom-e értelmezni a másik ember jeleit, adekvátan értem-e azok jelentését? Heller szerint a reneszánszban, a modernitás hajnalán kezdik nem érteni a jelek jelentését, tradicionálisan értelmezik azokat, holott jelentésük ettől kezdve egyre inkább individualizálódik. „Mikor Don Juan egy nőnek szerenádót ad, akkor az úgy értelmezi: „én vagyok a szíve választottja”, pedig a jel jelentése ebben az esetben: téged is akarlak, mert te is egy nő vagy. Ezért vetődik fel az emberismeret problémája hallatlan intenzitással éppen ebben a korban; elég itt Shakespeare drámáira utalnunk (Heller [1978] 2009: 72). Kialakul a modern individuum és vele az érzelemexpressziók idioszinkretikus jelentése. Csak a kifejlett modern világban jön létre ezen antinómia fájdalmas átélése. Ebben az összefüggésben Kierkegaard és a fiatal Lukács élményeire és gondolataira emlékeztet Heller. Szerinte ez az antinómia az érzelmek és az emberi egzisztencia természetében nem oldható fel teljesen. Kantiánusan érvel: azzal, hogy véges lények vagyunk, és a feloldás csak végtelen előrehaladásban lehetséges, bízhatunk abban, hogy egyre jobban megközelíthetjük a másik ember jeleinek jelentését. További megfontolás, hogy ezt a szükségletet sohasem tudjuk teljesen kielégíteni, de ez mégsem korlátunk. A kielégítés emberi voltunkat szüntenné meg: énünk kiterjesztésében való involváltságunkat (i.m.: 73).

Az érzések antropológiai felosztásában Heller kiindulópontja, hogy minden érzés egy „szindróma”, mely heterogén komponensekből áll. Felosztása szerint a következő érzéstípusokat lehet megkülönböztetni: késztetésérzések, affektusok, orientációs érzések, a voltaképpeni emóciók, mint kognitív-szituatív érzések, karakterérzések, hangulatok (i.m.: 74–125). Ez az annak idején meggyőzőnek tűnt felosztás mára talán túlhaladottnak tűnik. Manapság az érzelmek tematikájának és a filozófiai antropológiának újabb reneszánszát éljük. Az érzelmek kapcsán olyan kérdésekre fókuszálnak, mint pl. az érzetek és az élmények mibenlétének, specifikumuknak és összefüggéseiknek megállapíthatósága az egyes szám első személy és a harmadik személy alapvetően különböző perspektíváiból. Az első személyű „szubjektív” perspektívában a fenoménminőség a megélt szubjektum számára közvetlenül hozzáférhető, ezzel szemben az „értelem” tudományai, a pszichológia, a kognitív és idegtudományok számára csak közvetetten, azaz a harmadik személy „objektív” perspektívájában lehetséges ez. Fontos annak hangsúlyozása e kortárs vitákban, hogy az egyes szám első személyű perspektíva és szubjektív megközelítésmód nem redukálható a harmadik személy „objektív” nézőpontjára.

9 Az érzelem és expresszió kérdéséhez vö. Heller i.m.: 66–72.

Heller Ágnes nem ilyen vagy hasonló episztemológiai megfontolások motiválták akkoriban. Ám ettől ez a könyv ma is élvezhető. A példák életszerűsége, az érvek meggyőző ereje ma is olvashatóvá és élményszerűvé teszi a könyvnek ezt a részét is. Az emóciók differenciált szemlélete, specifikus vonásaik elkülönítése, a kognitív elemekkel való intern összefüggésük, szituációhoz kötöttségük, egyéni jellegük és kulturális kontextusok együttes hangsúlyozása árnyalt és meggyőző erővel rendelkező elmélet rangjára emeli Heller könyvét. Az érzelmeknek a *magatartási* formákban és az *expresszió* lehetőségeiben és korlátaiban megmutatkozó dimenziója ragadta meg annak idején érdeklődését. Gyakorlati filozófiai orientáltságából pontosan ez következett. Az érzések és érzelmek *fenomén minősége* – a mai viták egyik alapfogalma – Heller filozófiájának három évtizeddel ezelőtt felfedezett motívuma. Már csak ezért is érdemes volt újra kiadni ezt a könyvet.

De van még valami, ami időszerűséget kölcsönöz ennek az írásnak: az epilógus, amely az alábbi címet viseli: *Az emberi szenvedésről* (i.m.: 262–263). Ebben a pár oldalas szövegben izgalmas gondolatokat vet föl a szerző, amelyek meglepő rokonságok mutatnak *Hans Jonas* egy évvel később, 1979-ben megjelent, azóta világkarriert befutott könyve koncepciójával (Jonas 1979)¹⁰. A felelősségelv újraértelmezése, a jövő etikájára bejelentett igény, a kanti kategorikus imperatívusz átértelmezése a fenntartható fejlődés követelménye szerint – mindez jelzi a gondolati rokonságot Hans Jonas koncepciója és Heller Ágnes e pár oldalon vázolt álláspontja között.

Ennek a rövid írásnak a témája a fájdalom és a szenvedés megkülönböztetése és összekapcsolása, s ennek a fogalom párnak az alkalmazása a szabadságelvre épülő nyugati európai civilizáció kereteit túllépő, egyre nagyobb méreteket öltő globális problémák kezelésében. A fájdalom emberközi kapcsolatainkat jellemzi: jelzi, hogy e kapcsolatokban valami „nincs rendben”. Ez a jelzés egyúttal kettős imperatívusz is: „segíts magadon”, „segíts másokon” (Heller [1978] 2009: 263). A fájdalomban ugyanis mindig benne van a segítség lehetősége. Heller számára a segítség lehetősége és imperatívusza nem a felelőség racionalitása felől érkezik, mint Jonasnál, vagy közös, választott nagy elődjüknél, Kantnál, hanem eleve interiorizált eleme belső világunknak, érzelmi háztartásunknak. A fájda-

¹⁰ Jonas az alkalmazott etika egyik úttörője. A „jövő etikájáról” szóló munkája az eddigi etika „kiegészítése” kíván lenni, amely etika a technikai civilizációban lévő kihívások megválaszolására nem alkalmas. Új kategorikus imperatívusz kíván lenni az a követelése, miszerint cselekedj úgy, hogy cselekvésed következményei összeegyeztethetők legyenek az ember valódi földi életének fenntartásával. Ennek az etikának a feladata komplex fejlődési pontok értékelése, amelyek ökológiai, ökonómiai, jogi, politikai és szociális kihatásokkal, rizikófaktorokkal és bizonytalanságokkal járnak. Szerinte az emberiség túlélésének biztosítása a végső cél, szemben a szabadság, az igazságosság követelményeivel.

lom ugyanakkor interszjektív komponense emberi létformánknak Heller szemében: a „segíts magadon” parancsa egyben azt jelenti, hogy „segíts másokon”.

A fájdalom és a segítség összekapcsolása racionális és interszjektív aktusokhoz is kötődik. Ennyiben a segítség a szabadság (a választás) terrénuma is: „De a fájdalom ott és akkor alakul ki, ahol a cselekvés vagy a cselekvéstől való tartózkodás már eleve *akaratlagossághoz* kapcsolódott, *választáshoz* kapcsolódott. A fájdalmat az individuum viszi be a saját világába és a mások világába (...) Belőle fakad, az ő sorsa.” (i.m.). A fájdalom és a segítség, mint az érzelmi háztartás komponensei, az egész személyiséghez, így a racionalitás világához is tartoznak. A felelősség magunkkal és másokkal szemben, illetve a solidaritás a tudatnak, az énnak, a belső világnak egyszerre emocionális és intellektuális közege, amely az egyéni morál és az interszjektív karakterű erkölcsi szféra találkozási pontján artikulálható.

A *szenvedés* ezzel szemben olyan fájdalom, mely teljességgel *kívülről szakad rám*. Nem függ akaratomtól, döntésemtől, választásomtól. „A *szenvedést* legfeljebb *elviselni* tudjuk” (i.m.). Bár a *szenvedés* nem a belső világ komponense, mégis interiorizálható. Erre a fájdalom tesz bennünket antropológiailag-érzelmileg képessé. A *szenvedés* külsődlegesége, globalizált világunk bajai, rettenetei személyesen érinthetnek bennünket, éppen a fájdalom által kiváltott szenzibilitásunk révén. Ez az antropológiai-érzelmi megnyilvánulás akarattá, cselekvéssé transzformálható. Emocionális alkatunk, morális fantáziánk és beleélő képességünk révén és az ezek által képződő felelősségtudatunk következtében osztohatunk mások bajaiban. Sajátunkká tehetjük a rajtunk kívül álló fenyegetettséget. Ezáltal a nyugati civilizáció egyéne is ki van szolgáltatva a *szenvedésnek*, bár nem feltétlenül szó szerint, mert pl. nem sújtja éhínség és háború. De a „szuperbomba” mindnyájunkat fenyegeti, írja Heller a hetvenes évek második felében.

Nagyon érdekes eleme a szövegnek *A mindennapi élet* koncepciója egyes elemein gyakorolt önkritikája (Heller 1970). Mondhatjuk persze azt, hogy „az emberiség váljék individuummá”. Ezt mondta ő maga is *A mindennapi életben*. De most azzal szembesül, hogy „az emberiség többsége *szenved*”, ami a szabadságot más dimenzióba helyezi. „És mondhatjuk-e az éhhalállal küszködőknek, az elnyomásnak és háborúknak áldozatoknak, azoknak, akik sosem döntenek, akikről mindig mások döntenek, mondhatjuk-e a *szenvedőknek*: váljatok individuumokká?” (Heller [1978] 2009: 264). Vagyis Heller túllép a korábbi kérdéseken, de úgy, hogy azok nem veszítik érvényüket, ám az érvényesség határai módosulnak a differenciálódó problémalátás következtében. Arra a belátásra jut, hogy „a humanitás eszmevilága önmagában nem elegendő. Ugyanis az emberiség többé nem elvont eszme, hanem *probléma*, és ezzel konstitutív eszmévé kell válnia. Az individuummá válásnak (...) ma feltétele az, hogy az emberiség az individuum számára konstitutív eszmévé – problémává váljék” (i.m.).

A marxi narratívával, a nembeliség eszmevilágával való szakítás és egy új látásmód körvonalazódása zajlik ekkoriban Heller filozófiájában. A „probléma” terminusa, ami 1978-ban a nembeliség eszméje helyére lép, nem tudományos, nem tisztán racionális természetű. A probléma a gond személyessé transzformálása azok részéről, akik maguk közvetlenül (még) nem érintettek e gondokban. Hogy miért osztják meg mégis másokkal azok gondjait? Azért, mert szabad egyének, individuumok. A személyiség döntésén alapul az imperatívusz: Az emberiség szenvedésének fájdalommal kell változnia. „segíts magadon” – „segíts másokon”. A fájdalommal változás, mint a fenyegetettség személyessé válása egyben a felelősség és a szolidaritás interiorizálása. A nembeliség eszméjével való leszámolás a *globalizálódó világ* gondoljaival való *személyes* szembesülés révén Heller gyakorlati filozófiájának új dimenzióit nyitja meg.

Az új – a Jonaséhoz hasonlóan kandinánus, de tartalmilag a Jonasétól eltérő – imperatívusz így hangzik: fájdalomkává kell tenni a szenvedést. És meg kell szüntetni a szenvedést. Ez a mai ember *elsődleges feladata*. Sosem volt még feladat ilyen nehéz. Mert sosem volt még ilyen nagy a veszély. A szuperbomba az emberiséget kiirtással fenyegeti. A születés utáni időben az alultápláltság irreverzibilis kárt tesz az agyfejlődésben. Ma a föld minden tíz gyermeke közül hét alultáplált (i.m.). A szenvedést fájdalommal, a még külsőnek tűnő globális problémákat személyessé kell tennünk, hogy az emberiség ügyében involválva lehessünk. Ez a „Segíts másokon” – „segíts magadon” kettős imperatívusz üzenete.

Úgy vélem, ez a szöveg többet érdemel annál, mint amit eddig kapott. Heller Ágnes gondolkodói nyitottságának és előrelátó képességének fontos dokumentumára lelhetünk benne, amelyben a mára még inkább égetővé és összetettebbé vált globális problémákra irányítja a figyelmet. Arra figyelmeztet, amit ma már mindenki tud: a modernitás fejleményeinek nem csak nyertesei vagyunk, hanem egyre inkább vesztesei is. A globalizált világban veszélybe sodródhatnak a modernitás vívmányai, az individualitás és a szabadság is. Jonas egy évvel később megjelent munkájában már *expressis verbis* a szabadság fölé helyezi a fenntartható fejlődés biztosítását. Talán még mindig nem túl késő e figyelmeztetésekre hallgatni.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Fehér Ferenc (1972): *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuum válsága*. Magvető.
- Heller Ágnes (1970): *A mindennapi élet*. Akadémiai Kiadó.
- Heller Ágnes (1998): *A bicikliző majom*. Élet- és korrajz. Kőbányai János interjúregénye. Múlt és Jövő.
- Heller Ágnes ([1978] 2009): *Az érzelmek elmélete*. Budapest: József Műhely Kiadó. [Első kiadás: Heller Ágnes: *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete*. Gondolat.]
- Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip der Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Suhrkamp.
- Rózsa Erzsébet (1995): Az individuum „metafizikai vergődése”. Fehér Ferenc Dosztojevszkij-könyvének antropológiája. In: *Gond*, 10. sz.
- Taylor, Charles (1994): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1970): *Zettel. Schriften*. Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1984): *Eine philosophische Betrachtung*. (Das sogenannte braune Buch). Suhrkamp.