

Szükségetika*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20375>

A szükség törvényt bont.

Agota Kristof *Trilógiáját*, és különösen annak első regényét, *A Nagy Füzetet* tanulmányozva¹ egy előttem korábban ismeretlen, meghökkentő, sőt olykor sokkoló, de teljességgel koherens és potens etika kezdett körvonalakat öltetni.² Sokakhoz hasonlóan én is hajlamos vagyok azt hinni, hogy a filozófiában és az etikában (akárcsak a művészetben) nem nagyon van már új a nap alatt, azokat az utakat és tévutakat, melyeket az európai civilizáció koordinátái között ki lehetett taposni, már fölkutattuk és bejártuk. Éppen ezért olvastam egyre fokozódó csodálkozással és izgalommal Agota Kristof regényeit: az ezekben kibontakozó imperatívuszokról – melyek együttesét a továbbiakban szükségetikának nevezem – semmiféle szó sem esik a különféle etikátörténeti tankönyvekben.

Nem a semmiből konstruálta meg ezt az etikát *A Nagy Füzet* alkotója, hanem inkább rátalált. Ha már mi is szagot kaptunk, könnyen észrevehetjük, hogy nem ő az egyetlen író, akinek a műveiben valamilyen szükségetika körvonalazódik, s hogy a gyökerek igen messzire nyúlnak vissza, legalább a modernitás előtti közép-európai paraszttársadalmak életvilágáig.³ Az alábbiakban ennek a különböző irodalmi és néprajzi művekben körvonalakat öltő szükségetikának az ideáltípusát kísérem meg fölvezetni.

*

* Az írás egy hosszabb könyvkézirat átdolgozott fejezete – Sümegi: *Nincs máshol – Agota Kristof és a szükségetika*. Megjelenés előtt.

¹ A kötet három korábban önállóan is megjelent, de a szereplői és történetfűzése által összekapcsolódó regényt tartalmaz: *A Nagy Füzet*. Ford. Bognár Róbert. *A bizonyíték*. Ford. Takács M. József. *A harmadik hazugság*. Ford. Ford. Takács M. József.

² Slavoj Žižek kapcsolódó írásaira, melyek ugyanarra a kulcsfogalomra hívják föl a figyelmet, amit alább majd én is a középpontba állítok, csak jóval később találtam rá. – Žižek 2013; Žižek 2009a.

³ A fönt hivatkozott kéziratban – Agota Kristof alkotásai mellett – több irodalmi művet is a szükségetika különböző aspektusainak bemutatásaként elemzek. Nevezetesen: Szabó Magda: *Az ajtó* és Heinrich Böll: *Csoportkép hölgyel* című regényeit; valamint Pilinszky János: *A francia fogoly*, József Attila: *Nagyon fáj* és Petri György: *Hogy elérjek a napsütötte sávig* című verseit (az utóbbi kettőt egymás ellenpontjaként olvasva). A néprajzi gyökerekkel kapcsolatban viszont inkább csak sejtéseim vannak. Ezek pontosabb föltárása további kutatást igényel.

A szükségetika⁴ kulcsfogalma az „okvetlen (abszolút, feltétlen, elengedhetetlen) szükséglet” (Agota Kristofnál *absolument besoin*), amit hozzávetőlegesen így definiálhatunk: ami nélkül a szó szoros értelmében nem élhetünk tovább, és/vagy ami nélkül nem tudjuk megőrizni a mentális és/vagy a testi egészségünket. Nyilvánvalóan ilyenek a fiziológiai életfeltételeink (evés, ivás, alvás stb.), de vannak olyan kevésbé magától értetődő szükségleteink is, melyek messzemenően személy- és szituációfüggőek.

A premodern közösségekben viszonylag szilárd konszenzus rögzíti az okvetlen szükségletek lajstromát, s ez csak igen lassan változik (ha változik egyáltalán). A tradicionális társadalmak ugyanis csak szórványosan és hosszan elnyúló folyamatok eredményeképpen „termelnek ki” új szükségleteket. Ezekben a közösségekben tehát csak ritkán képezheti vita tárgyát, hogy ez vagy az a szükséglet okvetlen-e. A modernításban viszont igen számottevően megváltozik a helyzet, mivel az „én” önálló entitásként, a választott szerepeitől távolságot tartva is egzisztál, a társadalmi szerepek száma pedig megsokszorozódik. Az egyén most már nem csak szerepet választhat magának (a premodern világban még ez is csak kevesek kiváltsága volt), hanem viszonylag szabadon alakíthatja vagy akár újra is definiálhatja a választott szerepét. (Fehér–Heller 1993.)

A modern társadalmakban ebből fakadóan akár személyenként is különbözőek lehetnek (s gyakran tényleg különbözőek is) az okvetlen szükségletek.⁵ Van, aki belehal, ha nem lehet gyereke (mások meg nem tudják elviselni, hogy van nekik); van, aki képtelen rabságban élni (mások meg egészen jól bírják, sőt még élvezik is); vannak, akiknek alkoholra vagy cigarettára van feltétlenül szükségük, másoknak meg szerelemre vagy éppenséggel – mint *A Nagy Füzet* ikreinek – papírra, hogy ír hassanak stb.

E bizonytalanság ellenére utólag mégis mindig kellő határozottsággal megállapítható, hogy okvetlen szükséglet volt-e valami vagy nem (például, hogy mi volt az, aminek a hiánya adott esetben tragédiához vezetett), csakhogy nekünk többnyire jelen időben kell döntenünk. Ehhez pedig (a biológiai szükségleteket leszámítva) nem igen van egyéb kapaszkodónk, mint az *intuíció*. Mindannyiunknak van egy általános elképzelése arról, hogy mire van az embernek okvetlenül szüksége, de hogy egy-egy adott esetben ebből mi érvényes, vagy hogy mi az, ami az előttünk állónak *ezenkívül* elengedhetetlen, azt csak valamiféle megér-

⁴ Egészen más irányba halad, de egyes pontokon a mi gondolatmenetünkhöz is kapcsolódik Heller Ágnes: *Marx szükségletelmélete* című kis könyve. – Heller 2002.

⁵ „Az értelem [...] kihat magukra a szükségletekre is. Végül is már nem a szükséglet, hanem a vélemény (Es ist zuletzt nicht mehr der Bedarf sondern die Meinung) az, amit ki kell elégíteni...” – Egy régi, jónevű szerző, nevezetesen Georg Wilhelm Friedrich Hegel vetette papírra ezt a mondatot. – Hegel 1983. 190. §.

zéssel ragadhatjuk meg, s mindig számolnunk kell a tévedés kockázatával is. Különféle jelek (legfőképpen a metakommunikáció) ugyan szinte mindig segítséget adnak, teljes bizonyosságot azonban sohasem szerezhetünk.

*

Szélsőséges élethelyzetekben *az emberek akár mindenféle fenttartást vagy korlátot áthágva is kielégítik az okvetlen szükségleteiket*. Minden jel arra mutat, hogy ezek kényszerítő erejével (akár kívülről érkezik, akár belülről fakad) a közönséges emberi akaraterő képtelen szembeszállni, s éppen ezért senkitől sem elvárható, hogy lemondjon a kielégítésükről. A fuldoklók (állítólag) gyakran víz alá nyomják és megfojtják a segítségükre igyekvőt, az óceánon vergődő hajótöröttek az éhhalál elől menekülve (állítólag) megeszik egymást, a súlyos drogfüggők (állítólag) hajlandók rablógyilkosságra is, amikor nem jutnak szerhez, és a fékevesztett szerelmesek is igen sok mindenre kaphatók – amint ezt tudjuk.

A jól működő társadalmak azonban legtöbbször képesek megakadályozni az említettekhez hasonló helyzetek kialakulását, és minden polgáruk számára biztosítják az okvetlen szükségletek gördülékeny kielégítését. Ez azonban nem téveszthet meg bennünket: ha bármilyen okból (természeti katasztrófa, háború, járvány, személyes tragédiák stb.) újra kielégíthetetlen okvetlen szükségletek támadnak, akkor egy-kettőre szétpattan a civilizáció burka, és az emberek újra figyelmen kívül hagyják az illem, a jog és az erkölcs máskor áthághatatlanak tűnő korlátjait. Ha muszáj lesz, majd újra lopni, csalni, ölni fognak. Mert élni akarnak.

– Vannak azonban kivételek – vethetik ellenem. Tényleg vannak, talán nem is kevesen. Ők azonban olyasmit tesznek vagy nem tesznek, ami *nem várható el tőlük*. Ők a hősök és a szentek. Méltóak a csodálatunkra, de nem állíthatók elénk kötelezően követendő példaként. Mert az emberektől általában nem várható el, hogy szentek vagy hősök legyenek.

– Rendben, de hogy lesz ebből etika? – kérdezhetik még azok is, akik osztják az eddig elmondottakat. Nem arra világítottunk-e inkább rá (nem különösebben eredeti módon, hiszen majd’ négyszáz évvel ezelőtt ezt Hobbes is kifejtette már), hogy létezik egy etikán túli vagy etika előtti sötét tartomány, amiből ki kell valahogyan kecmeregnünk, ha azt szeretnénk, hogy az emberi közösségeket ne csak a „mindenki harca mindenki ellen” célracionális szabályai irányítsák?

S ráadásul mintha logikai értelemben is elzártuk volna az utat a morális cselekvés elől. Ha az erkölcsstan maximák és imperatívuszok gyűjteménye, akkor – amiképpen azt Kant is vallja – szabad lényeket előfeltételez. Az okvetlen szükségletek viszont választási lehetőséget nem (nagyon) engedő kényszerek. S éppen ezért nem csak a betiltásuknak nincsen értelme, hanem az engedélyezésüknek vagy az előírásuknak sem. (Lehet, hogy az anyagszere – elnézést a profán példáért – és annak végterméke nem különösebben vonzó, de üríteni

fiziológiai kényszer.⁶ Értelmetlen tehát azt mondani, hogy ne tégy ilyet, de éppen így értelmetlen engedélyt adni vagy fölszólítani rá.)

Ne ítéljünk azonban elhamarkodottan. Egyelőre elegendő csupán annyit leszögezni, hogy *okvetlen szükségletek léteznek*; s hogy minden ember (mínusz: némely szentek és hősök) törekszik ezek kielégítésére, szélsőséges helyzetekben akár az etika legelemibb parancsolatait félretelva is.

*

Az előző szakasz kiinduló megállapítását nem nagyon vonhatja kétségbe senki, a most következők viszont egészen biztosan vitát generálnak. Azt állítom, hogy *a legtöbb ember – amikor szemtől szembe találja magát velük – nem csak a saját okvetlen szükségletei kielégítésére érez elháríthatatlan késztetést, hanem másokéra is*. Hadd hangsúlyozzam: a kurzivált mondatot nem álcázott felszólításnak szánom, hanem olyan tényleírásnak, mely egy ismételten fölbukkanó, külső hatásra reagáló, de mégis belülről fölfakadó késztetésre, sőt gyakran kényszerre mutat rá. Arra a *tényre*, hogy (szinte) mindenki elismeri, és adott esetben úgy is érzi, hogy a fuldoklónak jár a mentőöv, a szomjazónak a víz, a fagyhalál szélén állónak a meleg szoba, sőt még a küszöbömre telepedett könyörgő szemű kutyával is kezdenünk kell valamit.

Illusztrációként vegyük szemügyre egy kicsit a könyörgést és annak hatásmechanizmusát. A könyörgő egyszerre követel és megalázódik. Neki muszáj megkapnia valamit, a megszólítottnak pedig muszáj odaadni, amit ő kér – suttozja vagy éppen üvölti, és a közszemlére tett kiszolgáltatottságával, ínségével, szerencsétlenségével stb. támasztja alá a felszólítását. (Egy öntudatos ember éppen ezért nem is könyörgő, sőt sokszor még a könyörgésre okot adó helyzetét is eltitkolja, mert nem akarja megalázni magát. A szüntelen megalázottságban élőket, vagy a kifejtett öntudattal még nem bíró gyerekeket viszont legtöbbször semmi sem tartja vissza, így aztán gyakran és gátlás nélkül vetik be ezt az eszközt céljaik elérése érdekében.) A meglepő és figyelemre méltó az, hogy a könyörgés igen gyakran eredményre vezet. Az indokoltnak ítélt könyörgést – amennyire ezt meg tudom ítélni – mindenki vagy szinte mindenki elismeri mint legitim eszközt, a jogosnak tekintett okból könyörgőt pedig szinte senki sem utasítja el. Éppen ezért, aki mégsem akar segíteni, általában úgy menekül ki a szituációból, hogy a kérés megalapozottságát vitatja. (Miért nem megy inkább dolgozni? Miért tartozna ez rám? Stb.) Amikor pedig a megszólított úgy véli, hogy a könyörgés illegitim, akkor legtöbbször daccal és indulattal reagál. Úgy érzi, hogy erőszak áldozata, hogy olyasmire akarják hazugsággal, színjátékkal stb. rábírní, amit neki nem kötelessége megtenni. Ám ez az érzés is azt bizonyítja, hogy a felháborodott címzett elvi szinten és alapos indokok fennállta esetén igenis elismeri a könyörgés jogosságát.

⁶ Rájött a szükség – mondjuk magyarul.

Miből fakad ez az elementáris erejű együttérzés? – adódik a kérdés, és azonnal körvonalazódni kezd rá a válasz is: amikor a *másik* okvetlen szükségleteit fölismerjük és elháríthatatlannak érezzük a belőlük fakadó követelést, akkor a *saját* szükségleteink nyomán szerzett tapasztalatainkat projektáljuk.

Ezzel azonban ugyanabba a sémába helyezkedünk bele, mint amit a szubjektum közvetlen és evidens tapasztalatából kiinduló filozófusok – Descartes, Berkeley, Fichte, Husserl stb. – alakítottak ki a másik hozzánk hasonló személyként való fölismerésének magyarázatára. Előbb saját magunkat *tapasztaljuk* (nemcsak mint testet, hanem mint mentális tárgyakat és élményeket birtokló ént is) – mondják az említettek –, majd bizonyos jelekből arra *következtetünk*, hogy a másik testében is a miénkhez hasonló ego van elrejtve.

S azok sem távolodnak el eléggé ettől a sémától, akik világosan látják, hogy a másik hozzám hasonlóként való fölismerése inkább nevezhető közvetlen tapasztalatnak, mintsem következtetésnek. (Heideggernél a velem *együttlétezőt*, Sartre-nál a *tekintetet*, Bubernél a „*Te*”-t, Lévinasnál az „*arcot*” stb. tapasztaljuk.)

Azért hoztam ezt szóba, mert nem kívánom elleplezni: nem csak a nevezettek elméleteiben látok valamilyen tisztázatlanságot vagy zavart, hanem éppen így a másik okvetlen szükségletének ezekkel analóg magyarázatában is. A föntinél jobban azonban nem tudok szolgálni. Alighanem a civilizációnk individualizmusa és (test-lélek) dualizmusa okozza a zavart. A felsorolt kiválóságok (s hasonlóképpen a másik okvetlen szükségletének fönt megkísérelt leírása is) ezekkel az evidenciáinkkal szemben próbálnak megfogalmazni valamit. Azt állítják, hogy mindennek ellenére lehetséges a másik közvetlen (és nem csupán alteregóként való) tapasztalata, s Agota Kristof nyomán én is úgy vélem, hogy a másik okvetlen szükségletével való szembesülés ahhoz fogható közvetlen és elementáris benyomást tesz ránk, mint amikor én magam szenvedek valamilyen létszükséglet hiányától.⁷

*

Amikor tudatosítjuk magunkban az okvetlen szükségletből fakadó követelést, a „muszáj” (*Müssen*) tapasztalata átfordul felszólításba (*Sollen*): Tedd (vagy ne tedd) ezt vagy azt! Segíts neki vagy segíts magadon! Stb. S ha ez a felszólítás még el is oldódik egy kicsit a konkrét esettől, máris körvonalat ölt a szükségletika kategorikus imperatívusza, amit valahogy így formulázhatunk: *Feltétel nélkül engedelmessédj az okvetlenül szükségleteknek, másokéinak éppen úgy, mint a sajátodénak!*

Az, aki az okvetlen szükséglet kiváltotta reveláción keresztül érkezik el ehhez a parancshoz (mintegy átélve azt), alighanem kétségbevonhatatlan és visszautasíthatatlan evidenciaként tekint rá, és – ha ismer ilyeneket – minden szóba jöhető erkölcsfilozófiai előírást ennek rendel alá. Kívülről és érzelemmentesen

⁷ Pilinszky János *A francia fogoly* című verse egy ilyen közvetlen és elementáris benyomásnak a felülmúlhatatlan leírása.

mérlegelve azonban azt kell mondanunk, hogy a szükségetika kategorikus imperatívusza ugyanúgy nem rendelkezik elháríthatatlan kényszerítő erővel, mint ahogyan egyetlen más etikáé sem. Ahhoz, hogy bármily etikát érvényesnek fogadjunk el, először a jó mellett kell elkötelezni magunkat, aztán pedig a kiválasztott – legalkalmasabbnak ígérkező – erkölcsfilozófia mellett. (Heller 1994. Bevezetés; Heller 1996. Előszó, Első fejezet) Az okvetlen szükségletekben megtapasztalt „muszáj” kényszerítő erejével épp úgy szembeszegülhetünk, mint bármely más erkölcsfilozófia imperatívuszaival. (Mondván, mi közöm van nekem más emberek nélkülözéséhez vagy kínjához.)⁸ Vagy éppen úgy kibújhatok alóla, mint ahogyan akármelyik szabályozó rend hatálya alól. (Mondván: amit most tapasztalok, nem elháríthatatlan szükséglet, nem igényel tehát semmiféle beavatkozást, ha akarja, majd maga az érintett megoldja a problémát.) Ha nem így lenne, akkor nem is volna értelme a felszólításnak, hiszen – amint azt Kant nyomán már leszögeztük – minden felszólítás szabad szubjektumot előfeltételez.

*

Most már egy kicsit közelebb kerültünk azokhoz a gondolatformákhoz, melyeket etikának szoktunk nevezni,⁹ valami azonban még mindig hiányzik. Kíséréljük meg a helyére illeszteni ezt az utolsó a láncszemet is.

Az okvetlen szükségletek (úgy a sajátjaim, mint a másikéi) közvetlen tapasztalatából egy igen egyszerű és elkerülhetetlen *következtetés* adódik. Aki a másik embertől elveszi azt, amire annak okvetlenül szüksége van, vagy olyat tesz, aminek következtében a másiknak kielégíthetetlen okvetlen szüksége keletkezik, az indirekt módon, de nyilvánvalóan megsérti a szükségetika kategorikus imperatívuszát. *Ergo nem okozhatok a másinak fölöslegesen szenvedést, és nem foszthatom meg a létfenntartáshoz szükséges javaitól.* Mondjuk, nem alázhatom meg csupán azért, mert mások meg engem aláztak meg, vagy nem csábíthatom el tőle póré és alkalmi szeszélynek engedve a házastársát, akit ő magánál is jobban szeret.

*

⁸ Messzire vezetne annak vizsgálata, hogy elutasíthatom-e és milyen mértékben a saját okvetlen szükségleteimet. Egyfelől igen, amint erre az aszkézis különféle gyakorlatai ékes bizonyítékok. Másfelől viszont nehezen képzelhető el olyan személy, aki kizárólag csak a legelemibb fiziológiai létfeltételeit elégíti ki. A legtöbb aszkétának – ha jó sejtem – nagyon is vannak nem-fiziológiai szükségletei. Éppen azért lesz aszkéta, hogy elsőbbséget adhasson ezeknek a nyersebb életfeltételekkel szemben.

⁹ Hajlamosak vagyunk magától értetődőnek tekinteni, hogy a legkülönbébb etikák vagy etikáinak mondott gondolatszövedékek egyazon genus alá tartoznak, pedig – ha egy kicsit belegondolunk – ez korántsem magától értetődő. Helyesebb volna talán, ha itt is inkább csak családi hasonlóságokról beszéltnénk à la Wittgenstein. – Vö. Wittgenstein 1992. I. 65 skk.

A lényeggel tulajdonképpen készen is vagyunk,¹⁰ a kapcsolódó kérdések és magyarázatra váró nehézségek azonban még számosak. Alább csak a legfontosabbakra próbálok meg kitérni.

Mi történik akkor, ha két okvetlen szükséglet szembekerül egymással? S egyáltalán, kinek van joga az okvetlen szükségletekről dönteni? – alighanem már jóideje ott motoszkálnak ezek a kérdések mindannyiunk fejében.

Kezdjük a másodikkal. Nem csak hogy mindenkinek joga van a döntésre – mind a saját mind a vele interakcióban állók szükségleteit illetően –, hanem el sem kerülhető ez. Csalni azonban – mondanom sem kell – nem szabad. Aki csal, éppen úgy (erkölcsi) törvényt szeg, mint aki egy másik etikai rendszer valamilyik alapvető parancsolatát játssza ki.

Csakhogy más esetekben a törvényszegés viszonylag egyértelműen megállapítható és szankcionálható, itt viszont a másik alig ellenőrizhető őszinteségére vagyunk kénytelenek apellálni, s arra sincsen semmilyen garancia, hogy a korlátok nélküli saját okvetlen szükségleteink nem kezdenek el dinamikusan növekedni és sokasodni... – jogosnak látszik ez a figyelmeztetés. Már Platón nyomatékosan hangsúlyozta, hogy az emberi vágyak hajlamosak a bővített újratermelődésre.

Mégsem olyan súlyos ez az ellenvetés, mint amilyennek az első pillantásra látszik. Ami a megjegyzés szubjektív oldalát illeti: való igaz, hogy bárki bármikor ellenőrizhetetlenül hivatkozhat a különleges okvetlen szükségleteire, és követelhet vagy éppen orozhat el ez alapján különféle javakat. Ám aki valóban elkötelezte magát a szükségetika mellett, az sem hazudni nem fog szántsándékkal, sem a szükségletei önkényes bővítésére nem fogja magát fölhatalmazva érezni.

A másik okvetlen szükségletének elismerése vagy elutasítása kapcsán pedig érdemes eszünkbe idézni, hogy az élet más területin is létezik az itt fölmerülthöz hasonló probléma, hiszen sohasem tudhatjuk pontosan, hogy mi van a másik ember fejében, hogy éppen most őszinte-e, vagy csak színlel. (Ennek ellenére mégis elboldogulunk valahogyan.)

Az első kérdés vizsgálatát hasonlóképpen érdemes két részre osztani, mint a másodikét. A konfrontálódó szükségletek jelen lehetnek és kielégítést követelhetnek egyazon pillanatban egyazon személy életében, vagy előállhatnak úgy is, mint az én és a másik szükségleteinek antinómiája.

Az előbbi illetően alighanem hajlunk arra, hogy valamilyen hierarchiát gondoljunk el (olyasmit, mint a Maslow-piramis), s hogy a fiziológiai szükségletek elsőbbséget vélelmezzük a „magasabb” szükségletekkel szemben. „Előbb a has, aztán a morál” – énekli Macheath és Kocsma Jenny Brecht *Koldusoperájá-*

¹⁰ Az utilitarizmus, a Rousseau-i, vagy a kanti erkölcsfilozófia esszenciája sem több néhány mondatnál vagy akár össze is préselhetjük őket egy-egy felszólítássá. Hasznos legyen, amit teszel! (Utilitarizmus.) Hallgass a szívedre! (Rousseau.) Legyen általános törvénné tehető az akaratodnak irányt szabó maxima! (Kant.) Ezekben a rövid felszólításokban tulajdonképpen minden benne van, amit a megfogalmazóik később levezetnek belőlük.

ban. (Brecht 1971 Második felvonás, Hatodik jelenet, Második koldusfinálé.) Ez jól hangzik, és van olyan kontextus (maga a Brecht-dráma is ilyen), melyben nehezen kétségbe vonható. Ám vitathatjuk is, mondjuk, Karinthyt idézve: „Inkább egyenek meg a férgek / Minthogy a férget megegyem.” (Karinthy 2013.) Magyarán: az ember (amint erre Hegel is rámutatott) képes a szubsztilebb szükségleteit a nyersebbek fölé helyezni, s – Karinthy szerint – helyes is, ha alkalomadtán ezt teszi.

Az Én és a másik szükségleteinek összeütközését mérlegre téve pedig magától értetődőnek tűnik azt állítani, hogy mindenki önmagát preferálja, s hogy kár is efölött moralizálni. Valóban, de még akkor sem szükségszerű ez a hozzáállás, ha legtöbbször tényleg így van. Hiszen módunk és jogunk van dönteni, s éppenséggel elsőbbséget adhatunk a másik szükségleteinek is, majd eljuthatunk ahhoz a személyes maximához, hogy inkább én szenvedjek bizonyos okvetlen szükségleteim kielégíthetlenségétől, mintsem, hogy másoknak okozzak szenvedést. (Ha jól értem, ezt az elvet viszi a végsőkéig az Indiából származó dzsainizmus, az ahimszá [nem-bántás] ősi parancsának szigorú betartása során. [Vö. *Nami király*, 1984.])

*

Az eddig összefoglaltakra támaszkodva viszonylag pontosan meg tudjuk válaszolni, mit és kit nevezhetünk jónak és rossznak a szükségletika koordinátái között.

Jó ember az, aki nem habozik megadni a másiknak azt, amire annak okvetlenül szüksége van, jót pedig akkor teszünk, amikor megadjuk a másiknak azt, ami feltétlenül kell neki.

A „rossz” meghatározása egy kicsit bonyolultabb. Megközelíthetjük a fogalmat negatív módon is. Eszerint rossz az, aki nem jó. (Tehát az, aki habozik megadni vagy nem adja meg... stb.) De adhatunk róla ezenfelül még pozitív meghatározást is. Eszerint rossz az, aki elutasítja vagy ellehetetleníti a másik okvetlen szükségletének a kielégítését, vagy olyat tesz a másikkal, aminek következtében annak kielégíthetetlen objektív szükséglete támad.

Továbbá szükséges megkülönböztetni két fokozatot is. Van, amikor azért nem adjuk meg a másiknak, ami jár neki, mert ezzel olyasmitől fosztanánk meg magunkat, amire nekünk van feltétlenül szükségünk, vagy azért teszünk vele olyat, aminek következtében kielégíthetetlen szükségletei keletkeznek, mert a saját szükségleteink kényszerítenek bennünket erre. Vitathatatlan, hogy ilyenkor is rosszat teszünk, de ezek a cselekedetek megindokolhatók és menthetők. (Nevezhetjük ezt közvetett gonoszságnak vagy rossznak.) A másik eshetőség, amikor nem hajlít bennünket semmiféle kényszer a fönt definiáltak szerint értett rosszra, de figyelmetlenségből, érdektelenségből, szeszélyből, vagy kifejezetten azért, hogy a másiknak szenvedést okozzunk (a felsoroltak fokozatok) teszünk valamilyen rosszat. (Ezt nevezhetjük primer gonoszságnak vagy rossznak.)

Nem árt talán az elmondottakhoz hozzáfűzni még valamit. Amint arról már esett szó, a civilizáció kordában tartja és elfojtja a rosszat. Legtöbbször még a velejéig gonoszok (ha vannak ilyenek) sem merik nyilvánossá tenni nézeteiket, inkább titkolóznak és magyarázkodnak. De a jóságra való késztetésünket is el-tompítja. Egy gazdag társadalomban nem nagyon találkozunk olyan emberekkel, akiknek kielégítetlen okvetlen szükségleteik vannak. S a legtöbb ember a saját tapasztalatából sem nagyon tudja, hogy mi az igazi, súlyos – akár fiziológiai, akár mentális – nélkülözés. Maga az „okvetlen szükséglet” fogalma is elhomályosul tehát, enélkül pedig sem jóról, sem rosszról nem beszélhetünk az itt körülírt értelemben.

*

A különböző vallások és filozófiai tanítások erkölcstanával összevetve a szükség-etika civilizáció előttinek, barbárnak vagy éppenséggel (megfordítva az előjelet, és ahhoz hasomlóan értve a jelzót, mint a „természeti állapot” szintagmában) természetesnek tűnik. Ellentétben más etikákkal nem határoz meg sarkalatos erényeket és áthághatatlan törvényeket, hanem azt hirdeti, hogy a mindenkori körülmények határozzák meg a helyes cselekedetek mércéjét. Amint azt *A Nagy Füzet* látványos példák sorával demonstrálja, bizony, fordulhat úgy, hogy a lopás, a paráználkodás, a hamis tanúbizonyosság-tétel vagy éppen az ölés igenis szükséges, és ebben az értelemben jó. És lehetnek olyan rendkívüli helyzetek, amikor a hagyomány és a máskor jól működő parancsolatok semmit sem segítenek, hanem éppen ellenkezőleg: tévútra vezetnek bennünket.¹¹

Egy kicsit jobban tudunk talán tájékozódni a különböző szituációk között, ha különbséget teszünk az *anarchisztikus*, az *intézményesült* és a *kiegészítő* szükség-etika között. Amint arra már rámutattunk, léteznek olyan határhelyzetek, melyekben minden civilizáció szabályrendszere irrelevánssá lesz, és semmiféle más iránytűje nem marad a cselekvőknek, mint az okvetlen szükségletek: ilyenkor beszélhetünk anarchisztikus szükségetikáról.¹² Ezekben a szituációkban szinte teljességgel bizonytalan, hogy mi tekinthető okvetlennek, és szinte semmilyen más kapaszkodója sem marad az interakcióba lépőknek, mint az, amit a másik viselkedéséből kiolvasnak.

¹¹ Számtalanszor rámutattak már arra, hogy a bevett erkölcsi alapelvek is fölmondhatják a szolgálatot szélsőséges helyzetekben, s ilyenkor a hozzájuk való igazodás nem egyszer tisztességtelen cselekedetekhez vezet. Például, általában helyes, ha egy hitfelekezet nem fogadja be maga közé azokat, akik csupán valamilyen érdek által motiválva kívánnak csatlakozni hozzá, és valójában nem osztják a közösség hitigazságait. Azok a papok azonban, akik a vész-korszakban gondosan mérlegelték a gázkamra elől menekülő, és ezért betérni akaró zsidók szándékának őszinteségét, híján voltak a legelemibb erkölcsi érzéknek is. – A kérdéshez ld. Arendt 2000. VIII. fejj.; Arendt 1971. 176 sk.; Bibó 1986. 639 skk, 646 skk.

¹² A kifejezést Emmanuel Lévinas: *Másképp mint lenni* című könyve nyomán konstruáltam. Alább még majd visszatérek a két etika között fönnálló párhuzamokra. – Levinas 1998. IV/1.

Az ehhez hasonló állapotok azonban általában nem maradnak tartósak. S amikor elérkezik a konszolidáció, az anarchisztikus szükségletika többé már nem elegendő, mert képtelen szabályozni az élet és az emberi interakciók teljességét: amikor egyik oldalon sem bukkannak föl okvetlen szükségletek (és ez igen gyakori) egészen egyszerűen nem ad útmutatást.

Kilépve az anarchisztikus bizonytalanságból megtörténhet az is, hogy fokozatosan kikristályosodik az okvetlen szükségletek katalógusa és a szükségletek hierarchiája, s ezek együtt képezik az adott közösség etikájának alapját. Ilyenkor az anarchisztikus szükségletika intézményesül. (Vélelmezem, hogy léteztek és léteznek olyan paraszttársadalmak, melyekben ez történt.)

De megeshet az is, hogy a szükségletika átadja a helyét valami egészen más elven működő szabályozásnak; háttérbe szorul, és csak úgy él tovább, mint az új etika mellett megmaradt kiegészítő elv: csak akkor lép működésbe, amikor a tőle függetlenül létrejött bevett hagyományok bizonyos területeken nem adnak útmutatást, vagy ha ismét olyan szélsőséges helyzet alakul ki, amelyben az új etika relevanciája kétségessé válik.

Nem ismerek olyan társadalmat, melynek tagjai tartósan az anarchisztikus szükségletika imperatívuszai szerint éltek, de igenis lehetnek olyan személyek, akik még a konszolidált viszonyok között is megmaradnak „anarchistának”. Eminens példája ennek Szeredás Emerenc (Szabó Magda *Az ajtójában*), aki ugyan magával hozott a parasztkultúrából néhány intézményesült sallangot, de kapcsolatait és tetteit mégis inkább a (szükség)etikai anarchizmus határozta meg, továbbá Heinrich Böll *Csoportkép hölgyel* című regényének hőse, Leni Gruyten vagy a *Hogy elérjek a napsütötte sávig* című Petri-vers lírai énje.

*

Hogyan helyezhető el a szükségletika a különböző etikai irányzatok között? Biztosan sui generis koncepciónak tartható-e? Nem érdemes-e inkább csak úgy tekintetbe vennünk, mint valamelyik klasszikus teória sajátos változatát?

Csupán azokra az elméletekre tudok itt egy-két utalás erejéig kitérni, amelyek számottevő hasonlóságot mutatnak az itt tárgyalt elgondolás egyik-másik részletével.¹³

(a) Míg az újkori etikák számottevő, hányada a szkepticizmushoz kapcsolódva (vagy azt kihívásnak tekintve és vele szemben védekezve, vagy a kételkedők álláspontját valamilyen mértékben elfogadva, azzal számolva) került megfogalmazásra,¹⁴ addig néhány más irányzat, olyan alapot velt fölmutatni, mely *min-*

¹³ Ha ennél többet szeretnénk, akkor előbb ki kellene dolgoznunk a szükségletika teljes elméletét [ahhoz hasonlóan, ahogyan léteznek az utilitarizmus vagy az erényetika kifejtett változatai], aztán össze kellene ezt vetnünk a többi irányzattal.

¹⁴ Gondoljunk, mondjuk, MacIntyre mélyen átgondolt történeti áttekintéseire, melyek úgy látják az újkori etika történetét, mint fokozatos elmerülést a szkepticizmus mocsarában. – Ld. MacIntyre 2012. MacIntyre 1999.

denféle fundamentumra irányuló kételyt egyetlen mozdulattal ab ovo elutasít. Ezt teszi például Rousseau, amikor a lelkiismeret faktumára hivatkozik (Vö. Rousseau 2017. 68, 109 skk. Rousseau 1978. V. levél; Rousseau 1997. 203 skk.), Max Scheler és Nicolai Hartmann, akik az értékfenomének evidens jelenlétére építenek (Scheler 1979. I/II/2.; Hartmann 2013. II/6/e–f.), G. E. Moore, aki a jó intuitív megragadhatósága mellett érvel (Moore 1922. 6 sk.), Emmanuel Lévinas, aki az „arc”-ban véli fölfedezni mindennemű etika kiinduló inspirációját,¹⁵ vagy éppenséggel Heller Ágnes, aki a jó emberek létezésére alapoz. (Heller 1996. Első fej.) Az okvetlen szükségletek elutasíthatatlanságára figyelmeztető szükség-etika nyilvánvalóan az utóbbiakkal helyezhető egy csoportba, hiszen azt állítja, hogy létezik olyan tapasztalat (nevezhetjük *erkölcsi tapasztalatnak*), mely esetről esetre megkérdőjelezhetetlen és további magyarázatra nem szoruló felszólításokat közvetít felénk.

(b) Az antiszkeptikus etikák egy része és különösen az erényetikák hajlamosak részletes útmutatásokat levezetni, és az emberi praxis minél nagyobb területének szabályozására törekedni.¹⁶ Ezzel szemben a szükségetika *minimalista*. Szinte semmit nem mond arról, hogy mit tegyünk in concreto, hanem majdnem mindent ránk bíz.¹⁷ Azt is nekünk kell eldöntenünk (alkalomról alkalomra), hogy mi tekinthető okvetlennek, és azt is, hogy miképpen elégítjük ki vagy állítjuk rangsorba a szükségleteket. Ebből a szempontból azokra a formális etikákra emlékeztet, amelyek csupán valamilyen kulcsot vagy képletet adnak: az utilitarizmusra, Kant morálfilozófiájára, vagy az aranszabályt megfogalmazó (Mt. 7.12.), és az összes parancsolatot egyetlen egyre [vagy maximum kettőre] redukáló¹⁸ názáreti Jézus nézeteire.)

(c) Annyiban minden etika – s így a szükségetika is – *irracionális*, amennyiben a célracionalitás vagy az érdekalapú cselekvés hátrább sorolására ösztönöz. Az itt vizsgált koncepciónak azonban további „irracionális” vonásai is vannak. Az alapjául szolgáló tapasztalatot és az abban foglalt felszólítást mindennemű reflexió nélkül (s ennyiben irracionálisan) fogadja el. (Hasonlóan, például, Moore intuicionizmusához, Hartmann „értékérzéséhez” vagy Lévinas reszponzivista

¹⁵ Lévinas 1997. – Ugyanennek az okfejtésnek a különböző változatai számos más írásában is megtalálhatók.

¹⁶ Megvan erre a hajlandóság már Arisztotelészben is, vagy gondoljunk Hartmann hivatkozott opuszára, vagy éppenséggel az egyes vallászetikákra. (Mondjuk, a különböző katolikus szabálygyűjteményekre vagy a Talmudra.) Sőt még Heller Ágnes is nekiveselkedik a jó embereknek szánt életelveti lajstromba foglalásának a *Morálfilozófiában*.

¹⁷ Ebben talán Heller Ágnes személyiségetikájára hasonlít a leginkább. A *Személyiségetika* című mű első része (a nevéen nem nevezett professzor előadásai Nietzschéről és Parsifalról) oda lyukadnak ki végül, hogy az együttérzés képességének megőrzése elegendő ahhoz, hogy önnön csillagunkat eltökélten követve is megmaradjunk becsületes-jó embernek, s ne váljunk gonosszá.

¹⁸ „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és a nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat.” – Mt 22,34–40. Vö. Mk 12,28–34; Lk 10,25–28.

elgondolásához.)¹⁹ Továbbá adott esetben minden teketória nélkül felülbírálja józan ész részévé nemesült etikai hagyományt, s olykor olyan „extravagáns” következtetésekbe torkollik, melyeket a hétköznapi gondolkodás abszurdnak minősít, és alkalmasint a legelembibbnek tartott parancsolatokat is elutasítja. (Ezek illusztrálására is bőségesen találunk példákat *A Nagy Füzetben*.)

(d) A szükségletika hangsúlyozottan *alkalmi*, és elutasítja deduktív spekulációkat. Sem az okvetlen szükségletek azonosítására, sem a kielégítésük mikéntjére nincsenek előírások vagy szabályok. Az anarchisztikus viszonyok között cselekvő semmi másra nem támaszkodhat, csak az intuícóra és arra az Arisztotelész által fronézisnek nevezett készségre, mely nem szabályok alá szubszumál és következtet, hanem az ízléssel és az esztétikai ítélőerővel összevethetően ítél. (Vö. Arisztotelész 2023. 1140a.)²⁰ De az intézményesült változatoknak is készen kell állniuk a tradicionális elvek és eljárások szükség esetén való felülbírálására.

(e) A szükségletika ahhoz hasonlóan *kétszintű*, mint Rousseau vagy Lévinas morálfilozófiája. A genfi polgár szerint az emberi cselekedeteket két alapvető késztetés mozgatja: a létfenntartásra való törekvés és a szánakozás (pitié). (Rousseau 2017. 109 skk.) Az első – természeténél fogva – gyakran szembefordít bennünket az embertársainkkal, a második viszont megfékez: megakadályozza a brutalitás eluralkodását, szolidaritásra és karitászra készítet.

Az együttérzés az emberré válás előtti időkből²¹ élte igazi virágkorát. (Ez az első szint.) Aztán a természeti állapot megszűnése után, majd a történelemben előrehaladva nem csak az ember társadalmi környezete alakult át radikálisan, hanem az emberi természet is. (Így jött létre a második szint.) A két alapkésztetés ugyan megmaradt, de erejük és egymáshoz viszonyított arányuk megváltozott, s

¹⁹ „Ha azt kérdezem, mi jó, azt válaszolom rá, hogy jó az, ami jó, és ezzel mindent el is mondtam erről a tárgyról. Vagy ha azt kérdezem, hogy miként lehet a jót definiálni, azt válaszolom, nem lehet definiálni, és ennyi az egész, amit erről mondanom kell. [...] Azt állítom, hogy a jó ugyanolyan egyszerű fogalom, mint a sárga, s hogy annak, aki nem tudja eleve, hogy mik ezek, annak sem azt nem lehet semmilyen módon elmagyarázni, hogy mi a sárga, sem azt, hogy mi a jó.” (Moore 1922. 6 sk.) „A tényekkel mindig együtt jár a tények értéktudata is [...] egyfajta értékérzés. [...] Ezt a tudatot kell az etika elsődleges jelenségének, az etika »faktumának« tekinteni.” (Hartmann 2013. 79 sk.) „Annak epifániáját nevezzük *arznak*, aki épp olyan közvetlenül, mint amennyire külsődlegesen jelenik meg az Én számára.” (Lévinas 1997. 37.)

²⁰ A „fronézis” fönt adott olvasata Heller Ágnesre támaszkodik. Heller, 1996 „Út a cselekvéshez” című fej. Vö. Heller 1994. 127 skk.

²¹ Az emberi természetéről és annak történelmi változásairól úgy értekezik Rousseau, mint egy Darwin tanaival felvértezett humánetológus. Ő is az állatból vezeti le az embert, csak neki még nem áll a rendelkezésére a magasabb rendű állatok etológiai leírása, s ezért kénytelen egy elképzelt lényből kiindulni. Ha a gyanúm helyes, akkor ezt az elképzelt vadembert részben az állatokról rendelkezésre álló elszórt ismereteiből, részben pedig a kortársairól és önmagáról alkotott képből visszakövetkeztetve konstruálta meg. A vadember első pillantásra inkább látszik állatnak, mintsem homo sapiensnek. Pustán az őstőneire támaszkodik, magányos s még csak beszélni sem tud. Másfelől azonban ugyanazokkal a – részben már kifejlett, részben még csak lehetőségként szunnyadó – mentális kondíciókkal rendelkezik, mint a civilizált utóda. – Ld. Rousseau 2017. Első rész.

még annak is teljesen más környezetben kell a szánakozás és a lelkiismeret szavát követnie, aki képes mentes maradni a fokozatosan mindent maga alá gyűrő önzéstől.²²

Lévinas szerint legalább három különböző nézőszögből tapasztaljuk meg a világot – akár tudatosítjuk ezt magunkban, akár nem. Percipáljuk úgy, mint az Én intencionális aktusainak sokaságát (valahogyan ahhoz hasonlóan, ahogyan Lévinas mestere, Edmund Husserl ismételten kifejti ezt [Lévinas 1997]), aztán az élvezeteken keresztül (Lévinas 1999. II/3), s végezetül úgy is, mint „arcot”, azaz mint olyan önmagunkat meghaladó transzcendens Mást, amely erkölcsi követeléseket szegez szembe velünk; legelsősorban azt, hogy „Ne ölj!” (Lévinas 1997; Lévinas 1999. III/1–4.)

Az „arc” tapasztalata – amint erről már szó esett – először anarchisztikusnak nevezhető állapotot teremt (ez az első szint): a Másikkal szembeni felelősségünk korlátlan, semmiféle tekintettel sincs a közösség által mindenkitől elvárt kötelességekre vagy egyáltalán bármilyen konszenzust élvező szabályra; s éppen így a többi emberre, s egyáltalán a társadalomra sem. (Ezt nevezi Bernhard Waldenfels és Tengelyi László vadfelelősségnek. – Waldenfels 1995. 320; Tengelyi 1998. 237. XIII. fej.) Így azonban, egyfelől, nem lehet tartósan közösséget alkotni, másfelől meg, nem csak a Másikkal, hanem a Harmadikkal szemben is felelősek vagyunk.²³ S éppen emiatt váltja fel az anarchisztikus állapot határhelyezeteit újra és újra valamilyen konszolidált erkölcsi és jogrend. (Azaz a második szint.)

A szükségetika egyes vonásai nyilvánvalóan párhuzamba állíthatók a két francia filozófus itt összefoglalt nézeteivel. Az anarchisztikus szükségetikát lehetővé tevő közeg mindig valamilyen civilizáció előtti vagy azon túli (ami Rousseau-t juttathatja eszünkbe), ám ez az állapot konszolidálhatatlan (ahhoz hasonlóan, mint a lévinasi vadfelelősség), s ezért kénytelenek vagyunk valamilyen intézményesített változattal fölváltani.

Az intézményesülés azonban igen jelentős változást eredményez. A szükségletkatalógus kialakulása és az egyes szükségletekhez rendelt kötelezettségek megszilárdulása során fokozatosan elveszíti anarchisztikus karakterét és tradicionalizmusba fordul át. Mindeközben a formális etikákat jellemző – gyakran nagyon is üdvös és szükséges – flexibilitása is teljesen veszendőbe mehet, és átadhatja a helyét valamilyen rigorózus következetességnek, mely később – rossz esetben – kifejezetten antihumánus jegyeket is magára ölthet. Aztán ha még

²² Ez már-már magától értetődő, de legalább két részletes illusztrációt is kapunk Rousseau-tól. Az *Emil* és az *Erkölcsei levelek* egyaránt arra kívánja megtanítani a tanítványokat (Emilt és Sophie-t) s persze az olvasót is, hogy minél többet megőrizzenek a természetes életből és az együttérzésből a civilizációban élve is. – Vö. Rousseau 1978. 6. levél; Rousseau 1997. 7. skk.; Rousseau 2017. 133.

²³ „...még a másik felelősségéért is felelős vagyok.” – mondja Lévinas Philippe Nemonak. – Lévinas 1985. 99. Vö. Lévinas 1995. 157 sk.

tovább erősödik ez a tendencia, egy ponton túl az intézményesült szabályrendszer már nem is nevezhető többé szükségetikának. A közösség tagjai egyszerűen elfelejtik az okvetlen szükségleteknek való engedelmeskedés kategorikus imperatívuszát, s már csak a tradíció vagy a jog által szentesített szabályok fegyelmezett és „betű szerinti” betartására ügyelnek.

(f) Szinte minden létező etikára érvényesen kijelenthető, hogy az erkölcsöt – annak megfelelően, ahogyan ezt Platón a kezdetek kezdetén igen mély alapokra építve örökül hagyta nekünk – valamilyen „idealitás” kisugárzásaként és hívásaként gondolja el: a morális imperatívuszok szembeszegülnek és tülemelkednek az érdekeken, a vágyak és a testiség állati készletésein, s egyáltalán mindennemű materialitáson. A morál, mondhatni, nem evilágból való. A szükségetika viszont – akár még bántónak tűnően is – „*materialista*”.²⁴ Amint azt fönt igyekeztem egyértelművé tenni, szó sincs arról, hogy az okvetlen szükségletek kizárólag csak testiek lennének, de az okvetlenség paradigmái mégiscsak az éhség, a szomjúság és a hasonló fiziológiai kényszerek. S talán éppen ezért, a szükségetika – ellentétben több más megközelítéssel – nem is hanyagolja el, hanem igen komolyan veszi ezeket. Nem feltétlenül azért, mert a fiziológiai szükségletek minden egyébnél szükséges feltételei, hanem egyszerűen csak abszolút voltak kétségbevonhatatlansága miatt.

(g) Mindent mérlegre téve úgy gondolom, hogy a szükségetika leginkább Rousseau és Lévinas elgondolásához áll közel. Azokhoz hasonlóan a tapasztalaton alapul; tartózkodik a törvényadástól, s inkább alkalomról alkalomra hozza meg a döntéseit; elutasítja az etikai racionalizmust és hangsúlyozottan nem célracionális; továbbá különbséget tesz egy természeti/anarchisztikus és egy civilizatorikus/intézményesült szint között.

Vannak azonban különbségek is. Lévinas etikája reszponzív: a Másik szólít meg és követel tőlem valamit, én pedig erre válaszolok. A szükségetika viszont legalább akkora jelentőséget tulajdonít önmagam tapasztalatának, mint a másikénak. (Hasonlóan a Rousseau-i filozófiához, melyben az együttérzés hordozója a „lelkiismeret”. [Rousseau 1978. 5. levél; Rousseau 1997. 212 skk.]) Az okvetlen szükségletek tűzön-vízen át való kielégítésének követelését saját magamban tapasztalom meg teljes nyersességében, elementáris erejében és brutalitásában, s – megfelelő kívülről érkező impressziókat kapva – alighanem ezt a tapasztalatot mozgósítom a másik okvetlen szükségletével szembesülve is.

Továbbá, a két francia szerző határozottan „nem-evilági” etikát képvisel. A Rousseau-i lelkiismeret idegen a civilizációnk értékrendjétől és azzal szembe helyezkedve hív bennünket egy másik világba, a lévinasi arc pedig hangsúlyozottan transzcendens. Ezekhez képest a szükségetika „materialista” és mélyen

²⁴ Itt ismét hivatkozhatunk Slavoj Žižekre, pontosabban arra a törekvésére, hogy valamilyen materialista teológiát és etikát alapozzon meg. – Žižek 2009b 301 skk. Žižek 2009a 82 skk.

érzéki. Álláspontját Lévinaséval konfrontálva úgy fogalmazhatunk, hogy nem egy olyan transzcendencia hívásának enged, mely az evilági tapasztalaton túlról szól hozzánk, hanem a szüntelen szükségletkielégítés immanens és profán világában talál önnön alapjára. S éppen ezért, teljesen meg is változtatja a profánról kialakított hagyományos képünket. Többé már nem tekinthetünk arra csupán a póré érdek, az önzés, a vágykielégítés, és a célracionalitás olyan világaként, melyet legföljebb csak valami „felülről” érkező nemesíthet meg. Éppen ellenkezőleg. A szükségletika azt állítja, hogy morál alapkategóriáinak: a jósnak, az együttérzésnek és a szolidaritásnak evilági és ebben az értelemben immanens forrása van. Ebben a tekintetben pedig – Žižek hivatkozott művei mellett – talán Jürgen Habermas megfontolásai állíthatók vele leginkább párhuzamba.²⁵

*

Lehetséges-e és érdemes-e ahhoz hasonló „nagyelméletet” konstruálni vagy kifejteni a szükségletika alapimperatívuszára építve, mint amilyennel más erkölcs-filozófiai irányzatok rendelkeznek?

Éppenséggel lehetségesnek tűnik, de fontosabbnak tartom ennél, hogy olyan civilizációkat vagy mikrokultúrákat tanulmányozzunk és mutassunk be, olyan szépirodalmi alkotásokat elemezzünk, olyan személyiségek portréit rajzoljuk meg, ahol, amelyekben és akikben a szükségletika tevékenyen jelen van. (William Sumner és a késői Wittgenstein álláspontját osztom: az etikai és általában a filozófiai elméletek nem a világ fölött lebegő absztrakt igazságok szisztematikus gyűjteményei, hanem valamely civilizáció gyakorlatába és életfölfogásába, valamint az ezekre épülő világlátásába vannak lehorgonyozva. Fontosabb tehát előbb azt megérteni [de mindenképpen azzal kezdeni], hogy miképpen van jelen a szükségletika az életvilágunkban, s legföljebb csak ennek alapos átvilágítása után érdemes elméletfabrikálásba fogni.)

A legfontosabb imperatívuszokat azonban éppenséggel kiemelhetjük a fönt elmondottakból és a hivatkozott műelemzésekéből, s már ezekből is kikerekedik valami. Végezetül erre a gyűjteményre vessünk egy pillantást.

1. *Feltétel nélkül engedelmeskedj az okvetlen szükségleteknek!*
2. *Amennyiben módod van rá, meg kell tenned a másik emberért, vagy oda kell adnod neki azt, amire okvetlenül szüksége van!*
3. *Amire neked van okvetlenül szükséged, azt megteheted, megszerezheted vagy elveheted!*
4. *Ne okozz a másik embernek (vagy senkinek sem, aki érez) szenvedést* (értsd: ne hozd olyan helyzetbe, melyben kielégíthetetlenekké válnak bizonyos

²⁵ A kommunikatív etika éppen úgy nem merít semmiféle transzcendens forrásból, mint a szükségletika. A célracionalitás ellenpárját a kommunikatív racionalitást Habermas a profán életvilágba, annak pragmatikájába és meggyőződéseibe kívánja visszavezetni. – Habermas 2011. V–VI. fejj.; Habermas 2001. 180 skk.

- okvetlen szükségletei), *ha nem okvetlenül szükséges!* Másképpen megfogalmazva ugyanezt: *Semmilyen körülmények között se kövess el primer rosszat!*
5. *Ne engedd, hogy az absztrakt elméletek elnyomják a benned munkáló erkölcsi intuíciót és együttérzést!*
 6. *Ne engedj a kötelességedtől eltéríteni próbáló önigazoló ideológiáknak!* Másképpen fogalmazva: *Következetesen tartsd magadat a szükségletika kategorikus imperatívuszához!*
 7. *Mindig gondosan mérlegeld, hogy a másik ember kárára kielégíthető szükségleteid valóban okvetlenek-e!*
 8. *Ne engedd, hogy a másik ember kárára kielégíthető szükségleteid bővítetten újratermelődjének!*
 9. *Ne feledd, hogy szabadságodban áll lemondani a saját okvetlen szükségleted kielégítéséről a másik javára!* S még ha úgy is gondolod, hogy senki és semmi sem írhatja elő neked, hogy ezt tedd, akkor is elismerheted, hogy lehetséges olyan szituáció, melyben helyesebb, szebb, méltóságosabb stb. lemondani a sajátunkról, mintsem tűzön-vízen át ragaszkodni hozzá és elvenni vagy lerombolni a másikat.

Így interpretálva a szükségletikát, már nem annyira immoralis az összkép, mint amikor csak a saját szükségletek korlátot nem ismerő kielégíthetőségére fókuszáltunk. Sőt, nekem egészen használhatónak tűnik. Továbbra sem állítom, hogy a minden elképzelhető élethelyzetre megoldást kínál, de a bemutatott kiegészítésekkel együtt talán már alkalmas arra, hogy irányítúként szolgáljon a becsületes élethez.

IRODALOM

- A Magyar Bibliatársulat újjordítású Bibliája* 2014. <https://szentiras.hu/RUF/>
- Arendt, Hannah 1971. *The Life of the Mind—One: Thinking*. New York–London, Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah 2000. *Eichmann Jeruzsálemben*. Ford. Mesés Péter. Budapest, Osiris.
- Arisztotelész 2023. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Simon Attila. Budapest, Atlantisz.
- Bibó István 1986. *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*. In *Válogatott tanulmányok*. Második kötet. Budapest, Magvető.
- Böll, Heinrich 1973. *Csoportkép hölgyel*. Ford. Bor Ambrus. Budapest, Magvető.
- Brecht, Bertold 1971. *Koldusopera*. Ford. Vas István. Budapest, Európa
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes 1993. *A modernitás ingája*. In *A modernitás ingája*. Budapest, T–Twins.93.
- Habermas, Jürgen 2001. *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*. In *A kommunikatív etika*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum.
- Habermas, Jürgen 2011. *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Ábrahám Zoltán – Berényi Gábor – Felkai Gábor – Király Edit. Budapest, Gondolat.
- Hartmann Nicolai 2013. *Etika*. Ford. Simon Ferenc. Budapest, Noran Libro.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest Akadémiai.
- Heller Ágnes 1966. *Az aristotelési etika és az antik ethos*. Budapest, Akadémiai.
- Heller Ágnes 1994. *Általános etika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Cserépfalvi.
- Heller Ágnes 1996. *Morálfilozófia*. Ford. Berényi Gábor. Cserépfalvi, 1996.
- Heller Ágnes 2002. *Marx szükségletelmélete*. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Budapest, Argumentum – Lukács Archívum.
- József Attila 2019. *Őszes versei*. Budapest, Osiris.
- Karinthy Frigyes 2003. *Versek*. Budapest, Akkord.
- Kristof, Agota 2013. *Trilógia*. Ford. Bognár Róbert – Takács M. József. Budapest, Carthaphilus.
- Lévinas, Emmanuel 1985. *Ethics and Infinity*. Ford. R. A. Cohen. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Lévinas, Emmanuel 1997. *A filozófia és a végtelen ideája*. In: *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 1998. *Otherwise than Being*. Ford. Alphonso Lingis. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Lévinas, Emmanuel 1999. *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel, 1997. *A filozófia és a végtelen ideája*. In: *Nyelv és közelség*.
- MacIntyre, Alasdair 1999. *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris.
- MacIntyre, Alasdair, 2012. *Az etika rövid története*. Ford. Szabó P. Imre. Budapest, Typotex.
- Moore, George Edward 1922. *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nami király megtérése. Dzsaina legendák és miniatúrák az Uttaradzsdszhajana-szuttából*, 1984. Ford. Vekerti József. Budapest, Helikon.
- Petri György 2003. *Munkái I. Összegejtűtt versek*. Budapest, Magvető.
- Pilinszky János 2024. *Őszes versei*. Budapest, Magvető.
- Rousseau, Jean Jacques 1978. *Erkölcsei levelek*. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Budapest, Magyar Helikon.
- Rousseau, Jean Jacques 1997. *Emil, avagy a nevelésről*. Ford. Győry János. Papyrusz Book.
- Rousseau, Jean Jacques 2017. *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség alapjairól*. In: *Politika-filozófiai írások*. Ford. Kis János. Gondolat, Atlantisz.
- Scheler, Max 1979. *Formalizmus az etikában és materiális értéketika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Sümege István, megjelenés előtt. *Nincs máshol – Agota Kristof és a szükségletika*.
- Szabó Magda 2016. *Az ajtó*. Budapest, Jaffa.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz.
- Waldenfels, Bernhard 1995. *Singularitát im Plural*. In: *Deutsch–Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig 1992. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.
- Žižek, Slavoj 2009a. *Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox*. in Slavoj Žižek – John Milbank (szerk.) *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*. Cambridge MA, MIT Press. 234–306. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8208.001.0001>
- Žižek, Slavoj 2013. *Ágota Kristóf's The Notebook Awoke in Me a Cold and Cruel Passion*. *The Guardian*, 12 August.
- Žižek, Slavoj 2009b. *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity*, in: Žižek – Milbank (szerk.): *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*. Cambridge MA, MIT Press. 24–119. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8208.001.0001>