Ernst Tugendhat

Három előadás az etika problémáiról*

Előzetes megjegyzés

Ezeknek az előadásoknak a címe azt a benyomást kelthetné, hogy az etika különböző, többé-kevésbé összefüggő problémáiról szeretnék beszélni. De nem ez a szándékom. A három előadás egyetlen kérdés körül forog, morális ítéleteink megalapozhatóságának kérdése körül. És problémákról (többes számban) csak azért beszélek, mert a kérdés számomra több részkérdésre oszlik, és mert a meggondolásaim nem támasztják egy elmélet igényét, hanem előzetes, problematizáló jellegűek.

Minden másfajta ítélet esetében, pl. a tudományos vagy az esztétikai ítélet esetében, a megalapozás problémáját tisztán akadémikus kérdésnek lehet tekinteni. Csak a morállal kapcsolatban mondhatjuk, hogy a megalapozás problémája a konkrét élet szükségszerűsége. Ezért a szofisztikában és Szókratésznél is a morál történetileg az a hely, ahol a filozófiai reflexió (amennyiben ez önmagát mint *logon didonai*t, mint számadást értelmezi) a konkrét életen belül létrejön. A morális ítéletek megalapozásának kérdése elkerülhetetlenné válik abban a pillanatban, amikor egy társadalom elveszti a maga morális meggyőződéseit és azok előzetesen adott vallási-tradicionális megalapozását, és hirtelen látható lesz a viszonylagosságuk.

Hogy miért válik ilyen időkben fontossá a megalapozás, arra nem tudunk válaszolni addig, amíg a morális kérdést úgy értjük, ahogy Kant óta gyakran megfogalmazták, mint egyes szám első személyű kérdést: „mit kell tennem?" Az egyes ember ugyanis szenvedhet attól a bizonytalanságtól, hogy mit kell tennie, de ez például egy vallási meggyőződésre tekintettel vagy nem tekintettel is előfordulhat. Ezzel szemben saját magunk morális ítéleteinek a megalapozása másokkal szemben a történeti relativizmus körülményei között nem csak lehetséges, de szükségszerű is.

* A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Ernst Tugendhat: Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik. In Uő: *Probleme der Ethik.* Philipp Reclam, Stuttgart, 1984.

Egyszerűen azért, mert a morál a cselekedetekre és a mulasztásokra vonatkozó kölcsönös követelményekben áll. Mihelyst morális meggyőződéseink divergálnak, az előtt a kihívás előtt állunk, hogy másoktól megköveteljük, hogy a szabadságukat korlátozzák, miközben ez számukra korántsem magától értetődő. Ezért – ha nem vetik alá magukat ennek – azzal a kérdéssel szembesülünk, hogy hogy tudjuk megalapozni ezt az ítéletet. Ha nincsenek előzetesen adott közös morális meggyőződéseink, akkor a megalapozás alternatívája csak az erőszak lehet. Ha viszont a tudomány, a vallás, az ízlés vagy a privát életvezetés kérdéseiben a közös meggyőződésekhez ragaszkodunk, akkor ez azt jelenti, hogy ezeket a kérdéseket is morális kérdésekként kezeljük. Ezt meg is tehetjük, de nem kell feltétlenül megtennünk (és természetesen az is morális kérdés, hogy ezt egyáltalán meg szabad-e tennünk). Ezért tény: a morális meggyőződések megalapozására vonatkozó szükséglet interszubjektív szükséglet; mégpedig azért, mert a morál interszubjektív követelésekből áll. És ez már sugallja azt az eszmét, hogy a morális ítéletek megalapozása a maga részéről interszubjektív struktúrával rendelkezik. Nem eleve világos ugyanis, hogy mit is jelent az, hogy vannak olyan ítéleteink, amelyeket csak interszubjektív módon lehet megalapozni. Harmadik előadásomat éppen ennek a kérdésnek fogom szentelni.

Ha igaz az, hogy a morális ítéletek megalapozása szükségképpen különböző szubjektumok között játszódik le (legyenek ezek egyediek vagy kollektívak), akkor ennek a problémának az egyik aspektusa az a körülmény, hogy a különböző szubjektumoknak különböző morális meggyőződéseik vannak, mert életüknek különböző történeti feltételeik vannak. Eközben a „történeti feltételeket“ olyan széles értelemben tekintem, amely nemcsak a nagy történelemre, hanem az individuumok biográfiájára is vonatkozik. A különböző szubjektumok közötti morális megalapozási dialógus olyan dialógus, amely különböző történelmi nézőpontokból kiindulva folytatható. A szokásos elképzelés szerint a morális ítéletek történelmi relativitására vonatkozó meggyőződés ellentmond a megalapozhatóságukra vonatkozó meggyőződésnek. Ezzel szemben a második előadásban annak a kérdésnek szeretnék a nyomába eredni, hogy a saját morális ítéleteink történeti feltételeire irányuló reflexió rendelkezhet-e pozitív funkcióval a morális ítéletek megalapozása tekintetében. Arra lennék kíváncsi, hogy ebben a kérdésben meddig lehet elmenni, ha kizárjuk a kommunikációt. A harmadik előadásban aztán magasabb szinten erre még egyszer vissza fogok térni.

Az első előadás célja a morál fogalmának (vagy valamely fogalmának) előzetes meghatározása, annak a kérdésnek a tisztázása, hogy egyáltalán mit kell értenünk a morális ítéletek megalapozásán.

1. A morál szemantikai megközelítése

Egy fogalmat körülhatárolni annyit jelent, mint körülhatárolni bizonyos nyelvi kifejezések jelentését. Első feladatunk tehát a morális kijelentések megértése. Az ilyen szemantikai megközelítés, amely az ötvenes és a hatvanas évek amerikai morálfilozófiájában uralkodó volt, mára, úgy tűnik, kiment a divatból. Így például Rawls szerint – csak hogy a legprominensebb képviselőt említsem – a szemantikai megközelítés elterelte a figyelmet a morálfilozófia szubsztanciális problémáiról. Valóban egyszerű divatról lenne szó? Ezt természetesen csak az érvek felülvizsgálatával dönthetjük el. Minden azon múlik, hogy alapjában véve tisztáznunk kell, mi az, ami a szemantikai kiindulópont mellett, és mi az, ami ellene szól, továbbá hogy mi egy ilyen kiindulópont helyi értéke, és hogy meddig terjed.

Első ránézésre a morálfilozófia szemantikai megközelítésének eszméjét minden elfogulatlan megfigyelő abszurdnak fogja tartani. „Nem gondolhatja komolyan – fogják ellenünk vetni –, hogy abból, ahogyan a jóról és a rosszról *beszélünk*, kinyerhetünk egy olyan kritériumot, amely megmondja nekünk, hogy *mi* a jó, és *mi* a rossz. Nem lenne ez épp olyan abszurd, mint ha azt állítanánk, hogy az empirikus tudományokban annak puszta elemzésén keresztül, hogy hogyan beszélünk, azt akarnánk eldönteni, hogy mi igaz, és mi hamis?" „De akkor – így kérdeznék én vissza – mi az a kritérium, amelynek alapján eldönthetjük, hogy hogyan kell cselekednünk, és hogyan nem?" A beszélgetőtársam szokványos választ adhatna: a kritérium az isteni parancs vagy az egyes ember vagy a közösség morális érzése, vagy ami a társadalom számára hasznos, vagy a gyakorlati ész stb., vagy ezeket a válaszokat ilyen vagy olyan módon kombinálhatná egymással, vagy mindegyiket elvethetné, és relativisztikus vagy szkeptikus álláspontot foglalhatna el. De bármit is válaszolna, nekem azt a kérdést kellene feltennem neki, hogy ő hogyan alapozná meg a saját felfogását?

Ha szembenéz ezzel a kérdéssel (és nem látom, hogy ezt hogyan tudná elkerülni), akkor ezzel a beszélgetés másik szintre megy át. Az első síkon arról a kritériumról lenne szó, amellyel a morális meggyőződéseinket megalapozzuk; most viszont azt a kérdést vetjük föl, hogy a megalapozási kritériumot hogyan alapozhatjuk meg. Hibás lenne, ha úgy vélnénk, hogy a megalapozási kérdést ezzel egyszerűen iterálnánk, úgyhogy fölmerülne annak veszélye, hogy regresszusba tévedünk. Ezért hangsúlyoznunk kell, hogy két síkról van szó. Ezt könnyen be is láthatjuk az empirikus mondatok ebben a tekintetben hasonló, de mégis átlátszóbb esetét tekintve, amire a beszélgetőtársam már utalt is. Egy

empirikus mondat esetében a megalapozási kritérium végső soron a tapasztalat, és ha második szinten e kritérium megalapozása után érdeklődünk, akkor arra az eredményre fogunk jutni, hogy ez egy empirikus mondat jelentésében gyökerezik.

Mit tanulhatunk az empirikus példáknak ebből az esetéből a mi problémánkra nézve? Én azt hiszem, hogy megmutatja nekünk, hogy beszélgetőtársunknak teljesen igaza volt, amikor azt mondta, hogy az empirikus mondatok megalapozási kritériuma nem a nyelvben, hanem a tapasztalatban rejlik. És ezt a megállapítást a maga részéről csak a megfelelő mondatok szemantikai elemzésével lehet megalapozni.

De vajon ezt a második síkot tényleg szemantikai elemzésként kell felfogni? Szerintem igen. Mert az anyag, amivel a filozófiai reflexióban dolgunk van – vonatkozzon az a tudományra, a morálra vagy az esztétikára –, gyakorlati kifejezésekből áll; az első lépés pedig nem állhat másban, mint hogy tisztáznunk kell, mit értünk a nyelvi kifejezések mindenkori típusán. Ha pedig arról beszélünk, hogy a mondatok egy bizonyos típusát hogyan lehet megalapozni, vagy hogy egyáltalán nem lehet megalapozni, akkor szintén fontosak e mondatok szemantikai struktúrái. A filozófiai elemzést már mindig is fogalmi elemzésként értelmezték. A szemantikai megközelítés ebben a tradícióban gyökerezik, és a régebbi tradíciótól csak abban a felfogásban különbözik (amit én jól megalapozottnak gondolok), hogy a fogalmak nem az intellektuális szemléletben, hanem csak nyelvi kifejezéseink alkalmazási módjában állnak.

Tehát nem divatról, hanem módszerről van szó, amelynek véleményem szerint nincs alternatívája. De hogy kell akkor értenünk azt, hogy egy kortárs morálfilozófus – aki mondjuk Rawls formátumával rendelkezik – egyszerűen elveti a szemantikai módszert? Az egyetlen lehetséges magyarázat (ha eddigi meggondolásaink helytállóak voltak) az, hogy Rawls megrekedt az első síkon. És szerintem valóban ez a helyzet. Rawls az „eredeti helyzet" konstrukciójában föltételezi, hogy a moralitás kritériuma a pártatlanság, és ezt a kritériumot a maga részéről nem alapozza meg. Annak oka, hogy Rawls egyszerűen megengedhette magának, hogy egy ilyen kritériumot feltételezzen, az volt, hogy egyáltalán nem foglalkozott azzal a problémával, hogy hogyan lehet megalapozni a morális meggyőződéseket. A feladat, amelyet kitűzött maga elé, abban állt, hogy olyan princípiumokat találjon, amelyek egybeesnek a sajátjainkkal, végső soron a saját, „jól meggondolt" morális meggyőződéseinkkel. Az igazságosság elméletének ilyen koncepcióját sem szabad alábecsülnünk; talán Arisztotelész etikájáról is el lehet mondani, hogy pusztán ilyen rekonstruktív szándék vezérelte. De mindenesetre az is világos, hogy egy ilyen elmélet valami másra irányul (és azt lehet mondani: valami kevésbé alapvetőre), nem pedig egy olyan morálfilozófiai koncepcióra,

amely arról szól, hogy hogyan lehet megalapozni morális ítéleteket. Ennek következtében az a körülmény, hogy egy ilyenfajta elmélet számára a szemantikai elemzés lényegtelen, semmit sem mond abban a tekintetben, hogy az ne lenne szükséges a megalapozhatóság vonatkozásában.

De hogy kezdjük el a releváns szavak szemantikai elemzését? E kérdés kapcsán egy második okba is beleütközünk, amely a szemantikai megközelítésmódnak az újabb morálfilozófiában való hitelvesztése mellett szól. Mert nem egészen egyértelmű (ahogy a nyelvanalitikus morálfilozófia klasszikus képviselői, például Richard Hare is, gondolták), hogy lenne egy vagy két olyan sztenderd kifejezésünk, amelyeket a morális ítéletalkotásokban alkalmazunk. Ismeretes, hogy Hare a morális ítéletekről szóló elemzését a „jó" szó jelentésének általános elemzésére építi. Más filozófusok, mint például von Wright a *The Varieties of Goodness* című könyvében (1965) azt állítják, hogy a „jó" szó a különböző kontextusokban különböző jelentésekkel rendelkezik. Ha ez helytálló, akkor a „jó" és a „rossz" szavak általános jelentése csak kevéssel járulhat hozzá annak a különös jelentésnek a tisztázásához, amellyel ezek a szavak (ha morális kontextusban alkalmazzuk őket) rendelkeznek. Biztosan lehet azt mondani, hogy minden egyszerű kijelentés, amelyben a „jó" szó előfordul, értékkijelentés, de egy ilyen magyarázat csak eltolná egy lépéssel a problémát, mivel kételkedhetünk abban, hogy annyiféle értékkijelentés volna, mint ahány jelentése a „jó" szónak van. Az értékkifejezések bizonyos fajtái számára létezik egy ilyen fajta megalapozás, mások számára egy másféle, megint mások számára nem létezik.

De a kritikát még folytathatjuk. Habermas például azt hiszi, hogy a morális meggyőződések általában nem az értékkijelentésekben jutnak kifejezésre. Habermas szerint a morál nem az evaluatív, hanem a normatív kijelentések birodalma. A morális ítéleteket nem a „jó" szóval, hanem a „kellés" szóval jellemezhetjük. Hare a maga részéről osztja ennek a felfogásnak a pozitív oldalát, de nem osztja a negatívat. Szerinte azok az egyszerű mondatok, amelyekben a „jó" szó előfordul, és azok az egyszerű mondatok, amelyekben a „kellés" szó előfordul, lefordíthatók egymásra.[1] Én viszont azt hiszem, hogy mind Hare, mind Habermas téved. Habermasszal ellentétben úgy gondolom, hogy nem lehet véletlen, hogy a morálfilozófia egész tradíciója már sokkal az analitikus etika létrejötte előtt e két szó (a „jó" és a „kellés") köré szerveződött. És Hare-ral szemben úgy vélem, hogy ha a legtöbb értékmondatot át is lehet fordítani normatív mondatba, ennek az ellenkezője már nem igaz. A játékszabályokat vagy a jogi normákat például nem lehet értékmondatokra lefordítani. Ez mutatja, hogy a normatív kijelentések még jobban különböznek

1 Lásd Richard Mervin Hare: *The Language of Morals*. Oxford, 1952. 12. fejezet.

egymástól, mint az értékkijelentések. Így tehát hasonló kritikát lehet megfogalmazni azzal az állítással szemben, hogy a morálfogalom tisztázása a „kellés" fogalmára orientálódik, mint azzal szemben, hogy a „jó" általános elemzésére kell orientálódnia.

Csábító lenne a kritikának ezt a vonalát még egy lépéssel tovább vinni. Ha sem a „jó" szó, sem a „kellés" szó nem vezet el minket annak tisztázásához, amit morál alatt értünk, akkor ebből nem következik-e az (kérdezhetnénk), hogy az egész szemantikai kiindulópont (mely szerint a morális ítéletek jelentését bizonyos ítéletek szemantikai elemzésén keresztül lehet tisztázni) mégiscsak téves volt? De ez a további lépés számomra megalapozatlannak és értelmetlennek tűnik. A következmény az lenne, hogy a morál fogalmát feladjuk, vagy legalábbis tisztázatlanul hagyjuk. Nincs lehetőségünk arra, hogy egy fogalmat csak a nyelvi kifejezések segítségével határoljunk körül. Az ugyan igaz, hogy a mondatokat, amelyekben morális ítéletek jutnak kifejezésre, nem lehet a „jó" vagy a „kellés" szavak előfordulásán keresztül definiálni. De egy szemantikai elemzés számára sohasem a szó a fontos, hanem az alkalmazása.

A következtetés, amit itt le kell vonnunk, tehát nem az, hogy a szemantikai kiindulópontot el kell vetnünk, és hogy az önkény bizonyos mértéke egy ilyen fogalmi tisztázás esetén elkerülhetetlen. Arra a kérdésre, hogy mi a morális ítéletek kritériuma, nincs egyetlen lehetséges válaszunk. A kérdés nem ez: „mi a morál?", hanem az, hogy „mit értünk moralitás alatt?". A morál nem valami olyasmi, ami valahol objektíve létezik. És mivel a „morálisra" vonatkozó prefilozófiai értelmezésünk eléggé homályos, nem rendelkezik szilárdan megrajzolt kontúrokkal, ezért elkerülhetetlen, hogy a „morálnak" mindig legyen egy olyan prefilozófiai értelmezése, amelyet ilyen vagy olyan módon minden filozófiai megközelítésnek el kell vétenie. A filozofálás a vonalak meghúzását és a határok kijelölését jelenti. A vonalakat pedig így is, de úgy is meg lehet húzni. Ha bizonyos módon húzzuk meg őket, akkor néhány dolgot kifejezettebben állítunk össze vagy választunk el egymástól, mint ahogy addig ismertük. Ezt az eljárást Wittgenstein a *Kék füzet*ben a könyveknek egy könyvtárban való elrendezéséhez hasonlította. Nincs olyan rend, amely egyértelműen *a* helyes rend lenne. De valamilyen rendet bele kell vinnünk a megértésünkbe, ha a dolgokról bizonyos kijelentéseket akarunk tenni. Egy rendet pedig mindig össze lehet hasonlítani egy másikkal, és meg lehet nézni, hogy melyek a következmények, hogy melyiknek milyen előnyei és hátrányai vannak.

Szemantikai vizsgálatunkban három szóval van dolgunk: először is a „morális" szóval magával, másodszor a „jó" és a „kellés" szavak bizonyos alkalmazási módjaival, amelyekre a „morális" szó, úgy tűnik, mutat. De a „morális" szó faktikus alkalmazási módja sem szolgálhat

végső mérceként. A „morális” és a „morál” szavak mind szinkrón, mind diakrón tekintetben többértelműek. És voltak olyan idők is, amikor ezek a szavak még egyáltalán nem léteztek, és mégsem akarnánk azt mondani, hogy akkor az, amit ma ezekkel a szavakkal kifejezünk, még nem létezett. A filozófiai-fogalmi rögzítés nem egy szó faktikus használati módjának utánarajzolását jelenti, hanem bizonyos megkülönböztetések végrehajtását, amelyek – amennyire meg tudjuk ítélni – antropológiailag (és ez azt jelenti: szociológiailag, az interszubjektív együttélés keretei között) fundamentálisak, még akkor is, ha a történelem során különböző szavakat használtunk a megragadásukra. A „morál” szóra vonatkozó fogalmi körülhatárolásnak eléggé tágasnak kell lennie ahhoz, hogy morális kérdésekről lehetséges legyen egy korokon átívelő dialógus, és hogy az arra vonatkozó tartalmi kérdések, hogy melyek a helyes morális normák, egy ilyen definíció révén előre eldöntessenek. De ugyanakkor olyan tágasnak is kell lennie, hogy érthetővé váljék, hogy az összehasonlítható megkülönböztetések miért artikulálódnak különböző korokban különbözőképpen.

Így tehát komplex vállalkozás előtt állunk. Ez pedig még bonyolultabb lesz azáltal, hogy a filozófiai tradíción belül sem kezdhetünk a nulláról. Ezért két kérdést kell megvizsgálnunk: egyrészt hogy a morális meggyőződések esetében egyáltalán értékítéletekkel van-e dolgunk, és másrészt, hogy ez a normára vonatkozó meggyőződés valóban átfordítható-e értékítéletbe.

Kezdjük tehát az értékítéletekkel, vagyis a „jó” szóval. Gondoljuk meg, hogy hogyan alkalmazzuk ezt a szót azokban a kontextusokban, amelyek egyértelműen nem-morálisak! A szó ritkán fordul elő egyszerű predikátumként, oly módon, hogy valamiről azt mondanánk, hogy jó vagy rossz. Ezt a szót általában bizonyos módon kvalifikálni szoktuk. És itt különböző lehetőségeink vannak.

Az egyiket hipotetikus alkalmazási módnak nevezhetjük: „*ha* fel akarod tételezni”, vagy „*ahhoz*, hogy lefogyjunk, kevesebbet kell ennünk”. Itt egy ismerős beszédmódról van szó: a jó eszközöket egy előre adott célhoz rendeljük hozzá.

Egy második alkalmazási módban azt mondjuk, hogy valami jó valamire vagy valakinek: „a házasságkötés jót fog tenni neki”, „egy kis trágyázás jót tenne a virágoknak”. Ebben az alkalmazásban (amelyet von Wright részletesen tárgyalt) a „jó” annyit jelent, mint „hasznos”, a „rossz” pedig annyit, mint „káros”. A „jó” szónak ez a használata szorosan összefügg a „jó” melléknévi igenévi használatával, amelyben egy lényről azt mondjuk, *jól van*. Hasznos az, ami nem valakinek a tetszés szerinti célját szolgálja, hanem a jól-létét támogatja.

A szó harmadik használata az attributív melléknévként való használat: beszélhetünk például egy jó késről, egy jó focistáról, egy jó borról vagy egy jó zenedarabról. A példák mutatják, hogy ez nem egy egységes osztály. Az én céljaim most nem követelik meg, hogy az alcsoportokat pontosan meghatározzam. A legfontosabbak azok, amelyek a valamire való alkalmasság fokát mondják ki, amikor a dolog a legjellemzőbb funkcióját gyakorolja (a jó kés és a jó focista esetén), illetve azok, amelyeket esztétikai alkalmazásnak nevezhetnénk (a jó bor és a jó zenedarab esetében).

Milyen messzire jutunk e három esetben, ha a „jó"-ra általános magyarázatot akarunk adni? A „jó" minden egyes esetben valamely választásra és preferenciára látszik utalni. Úgy tűnik, hogy a „jobb" komparatívumnak a „jó" pozitív melléknévvel szemben prioritása van. Ez biztosan hasonlít az olyan melléknevek esetére, mint a „hosszú" és a „meleg". Mindig arról van szó, hogy dolgokat elrendezzük egy skálán. Valami hosszabb, mint valami más, ha a hosszúság skáláján magasabban áll, és valami jobb, mint valami más, ha a preferálás skáláján magasabban áll, és jó, ha elég magasan áll ezen a skálán, vagy legalábbis az átlag felett áll.

Meg kell különböztetnünk mármost a szubjektív és az objektív preferálás szavait. Ha azt mondom, „ez a kés (jól) tetszik nekem", akkor egy szubjektív preferálást mondok ki. A szubjektív preferálás kifejezéseire jellemző, hogy meg kell adni egy szubjektumot, amely a preferálást végrehajtja. Ha ezzel szemben azt mondjuk, hogy „ez a kés jó", vagy „jobb, mint amaz", akkor nem fordul elő a preferálás szubjektuma. A preferálás karaktere, úgy tűnik, az objektum sajátossága. Hogy kell ezt értenünk? Hogyan konstituálódik egy objektív preferálás? Egy előnyt akkor nevezünk objektívnek, ha a személynek nincs olyan érzése, hogy ő dönt az előnyről, hanem mintha a dolog önmagától követelné meg a preferálást, és ezért az előnyt minden személy számára igénybe vehetjük. A legtöbb esetben ez abban a formában lép fel, hogy az előnyt meg lehet alapozni. Az alapokra utalva mondunk ki egy érték-kijelentést, illetve határozunk meg egy előnyt. Úgy tűnik, ez csak az esztétikai értékkijelentésekre nem érvényes, továbbá úgy tűnik, ezek a kijelentések közel is kerülnek a szubjektív preferáláshoz. Szerencsére ezekre a nehézségekre ebben az összefüggésben nem kell részletesebben kitérnem.[2]

Itt inkább arról van szó, hogy úgy tűnik, a „jó" szónak van egy magjelentése, amely ugyan nem mindegyik, de a legtöbb alkalmazási módban előfordul. E szerint a magjelentés szerint akkor nevezünk valamit jónak, ha úgy véljük, hogy meg tudjuk alapozni azt, hogy preferálnunk kell. Ennek a magjelentésnek azután mindig megfelel egyfajta kellés-mondat,

2 Lásd Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Suhrkamp, 1997, 275.

vagyis egy norma. Ha azt mondjuk, hogy „ez a kés jobb, mint a másik", akkor ez azt implikálja, hogy „preferálnunk kell". Természetesen nagyon fontos, hogy mindig egyformán világossá tegyük, hogy pontosan mit is értünk a „kellés" alatt. A jelen esetben, úgy tűnik, ezt értjük rajta: „preferálni fogjuk, ha ésszerűen akarunk választani; irracionális lenne, ha nem preferálnánk". Ez a magyarázat minden általam említett alkalmazási módra – az esztétikait leszámítva – érvényes. Abban az esetben, ha a „jó"-t attributív módon alkalmazzuk, és ezt funkcionálisan értelmezzük, a „jó" ezt jelenti: ha valamit ebből az osztályból választani akarunk, pl. egy kést, akkor ésszerűtlen lenne, ha nem ezt választanánk. A hipotetikus alkalmazási módban explicite ezt mondjuk: ha x-et el akarjuk érni, akkor jó, vagyis kell, vagyis ésszerű y-t választani. És hasonló a helyzet, ha valamit valaki számára ítélünk jónak. Ekkor azt feltételezzük, hogy egy adott személy számára ésszerűtlen lenne, ha nem ezt választaná. Mindezekben az esetekben a „jó" szó alkalmazásával azt az igényt támasztjuk, hogy jó okok szólnak a preferálás mellett. A mostani kontextusban nyitva hagyom azt a kérdést, hogy miben áll a különböző esetekben a megalapozás, és hogy milyen messzire terjed, és ezért csak dogmatikusan mondhatom ki, hogy először is a megalapozás egyetlen esetben sem kimerítő, hogy mindig visszamarad egy szubjektív maradvány, és hogy másodszor a megalapozás, bármilyen messzire is menjen, empirikus kijelentésekre redukálható.

Ugyanakkor rögzíteni kell, hogy minden ilyen értékmondat (amelyben az értékelés megalapozási igényt támaszt) átfordítható egy normatív, vagyis egy megfelelő kellés-mondatba. Egy ilyen normát, ahhoz, hogy megkülönböztessük más normáktól, amelyekről majd mindjárt beszélni fogok, ész-normának lehet nevezni, mert ezzel az értelemmel rendelkezik: „ha nem így cselekszel, ésszerűtlenül cselekszel".

Most eljutottunk addig, hogy már fölvethetjük azt a kérdést, hogy van-e a „jó" szónak speciális morális alkalmazási módja, és ha igen, akkor az beletartozik-e a szó magjelentésébe? Természetesen kézenfekvő, hogy a „jó" szónak az előbbiekben nem tárgyalt alkalmazási módját mint morális alkalmazási módot azonosítsuk.[3] A „jó" szót ekkor

3 Nem ez az egyetlen út, amelyre ebben a vonatkozásban rá lehet lépni. A másik lehetőség az lenne, hogy a „jó" eredeti morális jelentését attributívnak tekintsük, mégpedig az „ember" osztálykifejezésre való tekintettel. Ebben az esetben azok a cselekedetek lennének jók, amelyeket egy jó ember hajt végre. Erre az útra lépett rá Arisztotelész, eközben pedig megtette azt a második, kétséges lépést is, hogy a „jó emberről" való beszédet a „jó késről" való beszédmóddal analógiában értelmezte, vagyis funkcionális módon. Ha ezt elutasítjuk, akkor e kiindulópont kapcsán az a kérdés merül fel, hogy a „jó embernek" ez a beszéde milyen „ésszerű előnyben részesítésre" vonatkozik. Ha különböző emberek között választanom

cselekedetekre vonatkoztatjuk. Ha egy cselekedetről azt mondjuk, hogy jó (vagy gyakrabban: rossz), és nem erre vagy arra a célra tekintettel jó (vagy rossz), vagy ennek vagy annak a személynek jó (vagy rossz), akkor arra gondolunk, hogy morálisan jó (vagy rossz). Ezt a szó abszolút alkalmazásának is nevezhetjük, miközben az „abszolút" azt jelenti, hogy hiányzik minden további kvalifikáció. De miről van szó, amikor a szót így alkalmazzuk? Arra gondolunk, hogy valamilyen értelemben ésszerűtlen lenne, ha nem így cselekednénk? Az ész és a morál közötti ilyen kapcsolatot gyakran hangoztatták, de számomra úgy tűnik, hogy egy ilyen felfogás ellentmond a „morális" szó szokványos értelmezésének. Valamit tenni, ami nem morális, nem annyit jelent, hogy irracionálisan viselkedünk, és én azt gondolom, hogy a moralitásról semmiféle olyan magyarázatot nem kell elfogadnunk, amely ehhez a nem plauzibilis következményhez vezet.

Természetesen néhány filozófus, mindenekelőtt Kant, a morális és az ésszerű cselekedet ilyen összefüggését állítva, az „észnek" egy *különös* fogalmát feltételezte. Ez azonban visszaélés, a szó meg nem engedett kifacsarása. A szokásos beszéd az ésszerű, racionális cselekedetről és a preferálásról azt mondja, hogy olyan cselekedetről vagy preferálásról van szó, amelyet meg lehet alapozni oly módon, hogy azután arról, aki nem így cselekszik, azt mondjuk, hogy ésszerűtlenül és irracionálisan viselkedik. Ennek ellene lehetne vetni, hogy aki nem morálisan cselekszik, az ugyan nem cselekszik irracionálisan, de a jobb okok ellenében. „Amit teszel", válaszolhatnánk egy nem morálisan cselekvőnek, „az ugyan jól felfogott érdekedben áll, és ennyiben racionális, de hogy tudnád megalapozni, hogy éppen így és így cselekszel?" Én azt gondolom, hogy itt a köznapi beszédet csak pontatlanul adjuk vissza. Az érintettől nem fogjuk megkérdezni, hogy hogy tudja megalapozni, hogy így cselekszik, hanem csak azt, hogy hogy tudja megalapozni, hogy így és így cselekedhet? Ez pedig már implikál egy vonatkozást valami normatívra. Ez a normativitás aztán a megalapozás vonatkoztatási pontja, és – nem úgy, mint az ész-normáknál – általa konstituálódik.

Feltételezve tehát, hogy a „jó" „abszolút" alkalmazási módját tényleg azonosíthatjuk a morális alkalmazási móddal, a szó ilyen alkalmazási módja nem esik bele az előbbiekben körvonalazott magjelentés

kellene (miért is?), akkor az, akit én ésszerű módon preferálnék, a morális ember lenne (és ez lenne aztán a „morális" definíciója). Az arisztotelészi kiindulópont megfelel a „jó" szó morális alkalmazásának a prefilozófiai görögben. De a görögöknek volt egy másik prefilozófiai szavuk is, amelyet közvetlenül morális cselekedetekre vonatkoztattak, és ami a mi „jó" szavunknak, a fentiekben leírt abszolút alkalmazási módnak megfelel: ez a *kalón*.

birodalmába, mert a morális normák nem „ész-normák". De ugyanehhez az eredményhez ilyen előfeltevések nélkül is eljuthatunk. Mert bárhogyan is értelmezzük a „jó" szó abszolút alkalmazását, *ha* a „jó" itt is (ahol ez a szó nincsen kvalifikálva, vagyis nem valamire vonatkoztatva értelmezzük) azt jelenti, hogy ami jó, azt előnyben részesítjük, akkor ez azt is jelentené, hogy van egy olyan gyakorlati megalapozhatóság, amely nem vonatkozik valamire. Erre megkérdezhetnénk: de miért is? Miért ne lenne lehetséges megalapozni egy cselekedetet, illetve egy választást, nem csak valamely célra vagy egy lény jól-létére való tekintettel, hanem a maga általánosságában is? Én erről csak azt tudom mondani, hogy számomra némileg érthetetlen, hogy egy cselekedet megalapozható, pont, és nem valamire való tekintettel alapozható meg; illetve, hogy ésszerű valamit akarni, de nem egy célra vonatkoztatva és nem egy lény jól-létére való tekintettel, hanem csak úgy általában. Amennyire látom, ennek az elképzelésnek semmi értelme.[4]

Így tehát ebben az abszolút alkalmazási módban a „jó" szó jelentése is a levegőben lóg. Ha egy abszolút érték-mondat nem felel meg egy ész-normának, akkor először is nem világos, hogy egyáltalán mit is jelenthet. Anélkül, hogy tovább próbálkoznánk, inkább azt javaslom, hogy ismerjük el a moralitás fogalmának körülhatárolására vonatkozó első kísérletről, hogy az az érték-mondatok perspektívájából kudarcba fulladt.

Most pedig forduljunk egy másik lehetőséghez. Vegyük figyelembe, hogy a morális meggyőződések elsődlegesen normákra vonatkoznak, és ez most azt jelenti, hogy olyan normákra, amelyeket nem lehet átfordítani értékítéletekre (vagyis olyan normákra, amelyeket ész-normáknak sem lehet nevezni a fentebb megadott értelemben). Annak majd még ki kell derülnie, hogy ezen a kerülő úton el lehet-e jutni a „jó" abszolút alkalmazásának megértéséhez, ami egy direkt megközelítésben most olyan nehéznek tűnik.

A normák alatt egészen általánosan olyan cselekvési útmutatásokat érthetünk, amelyeket mondatokban fogalmazhatunk meg. (Ellentétben olyan cselekvési szabályokkal, amelyeket csak abból lehet felismerni, hogy bizonyos cselekedeteket – pl. bizonyos tánclépéseket vagy hangsorokat – helyesnek, illetve hamisnak ítélünk.) A norma-vezérelt cselekedet tehát egy olyan szabály-vezérelt viselkedés, amely a maga részéről különbözik a puszta szabályszerű viselkedéstől. Egy mondatban megfogalmazott cselekvési útmutatás általános imperatívuszként értelmezhető. A normákat a filozófiában általában kellés-mondatoknak tekintik, de a „kellés" még egy gyenge normatív szó. Normális esetben a valóságos

4 Korábban én is ezt gondoltam, lásd *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, 1976. 7. előadás.

élet normatív beszédmódjában a „kötelességet" alkalmazzuk mint erős normatív szót (vagy a negációját: „nem szabad", illetve „nem lehet").[5] Minden normatív, sőt minden szabály-vezérelt cselekvés számára konstitutív, hogy valamire tekintettel helyesnek vagy hamisnak ítéljük, és ez attól függ, hogy mire való vonatkozásban bíráljuk. Ebben különbözik a „kellés", illetve a „kötelesség" értelme. A morálfilozófiát fenyegető legnagyobb veszély abban áll, hogy a „kellés" értelme homályban marad.

Ahhoz, hogy megértsük, hogy mire utalunk a mindenkori „kellés"-sel, újra és újra fel kell tennünk ezt a kérdést: mi történik (illetve mit kell elfogadnunk), ha nem tesszük meg azt, amit kell? Az ész-normák esetében már láttuk: a „valamit preferálunk" azt jelenti, hogy ha nem részesítjük előnyben, akkor irracionálisan cselekszünk. De azt is láttuk, hogy a morális „kellés" értelme nem ezeknek az ész-normáknak a kellése, s ezért azt kézenfekvő a normák azon osztályában keresni, amelyek esetében, ha az ember nem így cselekszik, akkor az embertársak (vagy az istenek) szankcióját vonja magára. Szankciók alatt itt a negatív reakciók tartományát értem: szeretet-megvonás, feddés, megvetés, egészen a külső büntetésekig. Az így definiált normákat társadalmi normáknak nevezem. A társadalmi normák mindenkor konstitutívak az interszubjektív praxis számára.

Egy ilyen interszubjektív praxis egyrészt lehet korlátozott, amelyet az individuum önként magára vehet vagy feladhat; az ilyen praxis legtisztább, másfélékkel nem keveredett formái a társadalmi játékok, a futball, a sakk vagy a Piaget által oly behatóan elemzett golyójáték. Másrészt azonban az interszubjektív praxis egy közösség teljes társadalmi életére is vonatkozhat, és azokat a normákat, amelyek ezt a praxist irányítják, nevezzük a szó szűkebb értelmében társadalmi normáknak.[6] Ezek a szokások és a jogi normák.

Amennyiben egy egész (korlátozott vagy átfogó) praxist próbálunk szabályozni, a társadalmi normák tipikus módon rendszerré állnak össze. Ez a rendszer lehet jogrendszer, de lehet a szabályok olyan összessége is, amely egy játékot definiál. Az ilyen normarendszer részben parancsokból, nagyobbrészt azonban tiltásokból áll, és ami nincs tiltva vagy parancsolva, az megengedett: így azokat a restriktív feltételeket

5 Mind a „kellés", mind a „kötelesség" elméletileg alkalmazható a faktikus szabályszerűségek jellemzésére. Ezeknek az összefüggéseknek a részletes bemutatásához lásd John Leslie Mackie: *Ethics, Inventing, Right and Wrong.* Harmondsworth, 1977. 3.2. fejezet. (Németül: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen.* Reclam, Stuttgart, 1981.)

6 Vannak olyan szerzők, akik a „norma" általános terminusát csak ebben az értelemben alkalmazzák; de ezek a szóhasználati kérdések természetesen nem számítanak.

definiáljuk, amelyek között az individuum ebben a játékban, illetve ebben a társadalomban azt tehet, amit akar. És ez természetesen azt is jelenti: amit az adott esetben ésszerű módon akar (és amit akarnia is kell). Ezért a sakkban pl. két teljesen különböző kellés-mondatot különböztethetünk meg. Az egyik oldalon állnak azok a normatív mondatok, amelyek a játékszabályokra vonatkoznak, mintha egy kezdőnek azt mondanám: „így nem léphetsz a futóval". A másik oldalon állnak az olyan normatív mondatok, mint pl. amikor azt mondom, hogy „így nem léphetsz", akkor arra is gondolhatok, hogy „ez számodra rossz lépés lenne". A második mondat azt implikálja: „egyébként ésszerűtlenül cselekszel", az első esetben pedig arról van szó, hogy „egyébként megsértesz egy szabályt, ami itt érvényes".

A társadalmi normákra és csak rájuk jellemző, hogy „érvényesek". De mit jelent ez? Ha valaki megsérti egy játék érvényes szabályait, akkor annak az lesz a következménye, hogy már senki sem fog játszani vele; ha viszont az érvényes szokásokat sérti meg, akkor annak az lesz a következménye, hogy kerülni fogják, vagy ki fogják közösíteni. Ha az érvényes jogot megsérti (ez a játék kisebb megsértése), akkor bizonyos rögzített büntetéseket el kell fogadnia. Amit nem szabad, annak megtételére szankciók vannak kiszabva. Enélkül nem lenne érthető, hogy mit jelent a „kellés" és a „kötelesség" fogalompárosa és a társadalmi normák érvényessége.

Nézzük most a morális ítéletek fogalmi meghatározását. Miután megmutatkozott, hogy a morál nem található az ész-normák környezetében, kézenfekvő a szociális normák környezetében keresni. De a morál karakterisztikus módon ítéletekben nyilvánul meg, az ítéletek pedig megalapozási igényt támasztanak. Ha az a kísérlet, hogy a morális normákat a társadalmi normák környezetében lehet keresni, kecsegtet is némi sikerrel, azt is meg kellene tudnunk mutatni, hogy a társadalmi normák valamiképpen a megalapozhatóságra vonatkoznak.

Ebben a tekintetben azonnal megmutatkozik a játékszabályok és a szűkebb értelemben vett társadalmi normák közötti éles kontraszt. A sakk esetében pl. teljesen értelmetlen e játék szabályainak igazolása vagy megalapozása után érdeklődni. A játékszabályokat nem lehet megalapozni, méghozzá azért nem, mert nem is szorulnak megalapozásra, illetve azért sem, mert az individuum szabadságában áll, hogy be akar-e lépni egy ilyen interszubjektív praxisba vagy nem. (Mellékesen szólva, a játékok önkéntességéhez az is hozzátartozik, hogy szabályaik mindig igazságosak; nem részesítik előnyben az egyik résztvevőt a másikhoz képest, már csak azért sem, mert egy ilyen játékban senki sem kívánna részt venni.) Ezzel szemben az individuumok alá vannak vetve társadalmi rendszerük szokásainak és jogi normáinak, ha akarják, ha nem. És

mivel nem természeti törvényekről van szó, hanem emberi szankciókról, ezért fölmerül a kérdés, hogy mivel lehet igazolni az individuális szabadság ilyen korlátozását. A szokások és a jogi normák tehát *megalapozásra szorulnak*.

Kézenfekvő, hogy azokat az elveket nevezzük morálisaknak, amelyek segítségével a szokásokat és a jogi normákat meg lehet alapozni. Ebből aztán az következik, hogy a szokásokat és a jogi normákat a maguk részéről – ha így megalapozhatók – morálisnak nevezhetjük. Egyszerűbben fogalmazva: azokat a társadalmi normákat nevezhetjük morálisnak, amelyeket megalapozottnak tekintünk, és ezáltal a „morális" szó már meg is kapta volna a maga definícióját.

De ezzel egy kicsit előre szaladtunk. Először is azt a kérdést kell feltennünk, hogy egyáltalán mit jelenthet egy társadalmi norma megalapozása. Ahhoz, hogy e kérdés helyességét jól felmérjük, tanácsos még általánosabban megfogalmaznunk: mit jelenthet a lehető legáltalánosabb értelemben egy norma megalapozása? A norma egy generalizált imperatívusz, az imperatívusz pedig egy olyan mondat, amely a kijelentő mondattal ellentétben nem a megalapozásra irányul. Még azt sem látjuk világosan, hogy itt egyáltalán hogy lehet fölvetni a megalapozás kérdését. E nehézség fölött már csak azért is el szokás siklani, mert – mint láttuk – a kellés-mondatoknak van egy olyan típusa (az ész-norma), amely valóban megalapozható, s ez egyszerűen azért van, mert az ilyen típusú mondat mindig lefordítható kijelentő mondatra. Az utóbbi esetben azt alapozzuk meg, hogy egy dologhoz a „jó" predikátumot valamihez viszonyítva rendeljük hozzá. És ebben a predikátumban az is megragadható lesz, hogy mi az, amit ebben az esetben megalapozunk. Ha egy mondat megalapozható, akkor annak már korábban megalapozási igényt kellett támasztania. De mire tekintettel támaszthat megalapozási igényt egy jogi norma vagy egy szokás?

Tanulságos lehet, ha röviden kitérünk egy olyan felfogásra, amely elsiklik e probléma fölött, nevezetesen a habermasira. Habermas abból a helyes megfigyelésből indul ki, hogy történelmi-szociológiai faktum, hogy a szokások és a jogi normák esetében ezek megalapozására kérdezünk rá. Méghozzá újra és újra. De az, hogy konstatáljuk ezt a faktumot, még nem jelenti azt, hogy meg is értettük volna. Egy társadalmi norma esetén nem lehet ugyanolyan módon, mint egy kijelentő mondat esetén azt mondani, hogy éppen ez a mondat az, amelyet meg lehet alapozni. Habermas megpróbálja ezt állítani, amennyiben azt hiszi, hogy különböző „érvényességigényeket" lehet megkülönböztetni, a kijelentések esetében az igazságot, a normák esetében pedig a helyességet. De ebben az összefüggésben mind az „érvényesség", mind a „helyesség" fogalma meglehetősen homályos. Ha a normákkal összefüggésben „érvényességről"

beszélünk, akkor általában pozitív érvényességre gondolunk (pl. egy jogrendben). Ha pedig „helyességről" beszélünk a normákkal kapcsolatban, akkor egy cselekvés helyességére gondolunk egy normához viszonyítva. Nem világos, hogy mit jelentene, ha egy normáról azt mondanánk, hogy abszolút érvényességű, vagy hogy önmagában helyes. Habermas válasza arra, hogy mi az, amit megalapozunk, ha egy normát megalapozunk, ez lenne: hogy érvényes, illetve helyes. De ez a magyarázat üres marad, amíg nem tisztáztuk az „érvényesség" és a „helyesség" fogalmait. A kijelentések igazságával való állítólagos analógia nem létezik. Ugyan azt lehet mondani: amit megalapozunk, ha egy kijelentést megalapozunk, az az, hogy igaz, de ez nem jelent mást, mint magát a kijelentést megalapozni. (Itt egyáltalán nincs is szükségünk az „igaz" szóra.) Arra a kérdésre, hogy mi tesz egy normát helyessé, Habermas csak ezt válaszolhatja: az, hogy meg van alapozva. De ez körben forog, hiszen a kérdés az volt, hogy miben áll a megalapozhatóság maga.

Az a gondolat tehát, hogy egy normának mint olyannak megalapozhatónak kell lennie, ugyanúgy, ahogyan egy kijelentés mint olyan megalapozható, félrevezető. Az egyetlen lehetséges értelem, amivel egy társadalmi norma megalapozása rendelkezhet, az, hogy a megalapozás során a norma egy bizonyos tulajdonságot kap. Így kellett volna Habermas szerint egy normának a helyesség predikátumával rendelkeznie, ami természetesen pszeudo-tulajdonság. Az a gondolat, hogy amit itt meg kell alapoznunk, az egy kijelentő mondat, amelyben egy normához egy tulajdonságot rendelünk hozzá, elveszíti a mesterkéltség látszatát, mihelyst a jogi normák legitimitásának különös kérdése felé fordulunk. Itt teljesen természetes azt mondani: amit itt meg kell alapoznunk, az a normák igazságossága. Itt tehát az igazságosság a keresett tulajdonság.

De ez egy speciális eset. Ahhoz, hogy az általános esetet megközelíthessük, kézenfekvő abból a tényből kiindulnunk, hogy a szó szűkebb értelmében vett társadalmi normák – ellentétben a játékszabályokkal – megalapozásra szorulnak. Mert annak, amit egy normában meg kell alapoznunk, éppen arra kell vonatkoznia, ami megalapozásra szorulóvá teszi. Láttuk, hogy a játékszabályokat csak azért nem lehet megalapozni, mert nem szorulnak megalapozásra, és azért nem szorulnak rá, mert egy játék interszubjektív praxisába önként és korlátozott időre lépünk be. A szó szűkebb értelmében vett társadalmi normák ezzel szemben azért szorulnak megalapozásra, mert az individuumok a szankciók által egyszer s mindenkorra alá vannak vetve nekik. Ezek a normák azt követelik az individuumtól, hogy rájuk való tekintettel szorítsa háttérbe saját érdekeit, illetve hogy szabadságát korlátozza. Csak ez a két lehetőség van: az individuum ezt a kényszert vagy puszta kényszerként éli meg,

vagy belátja megalapozottságát, és így felveszi a maga szabad akaratába.[7] Az utóbbi esetben az individuum a társadalmi normákra tekintettel éppen azt emelné magába, ami egy játék normatív rendszerének előnye a valóság normatív rendszerével szemben: az alávetés önkéntességét. A megalapozásnak tehát abban kellene állnia, hogy az individuum meggyőződik arról, hogy ha lehetősége lett volna rá, akkor szabad akaratából ama normatív rendszer mellett vagy ellen döntött volna, amelyben önkéntelenül és egész életének tartamára találja magát. S ezt ugyanolyan szabadon választotta volna, mint ahogy mindenkor szabadon dönt afelől is, hogy belép-e egy játékba vagy sem.

Többféle okot is el lehet gondolni (erre még vissza fogok térni), amelyek egy individuum számára amellett szólnak, hogy egyetértsen a társadalmi normák rendszerével, ez pedig azt jelenti: hogy önmagának azt tudja mondani, hogy önként is alávetette volna magát nekik, vagy alá tudná vetni magát nekik. Ez az egyetértés akkor racionális, ha az egyetértés alapja az, hogy egy adott individuum számára egy norma érvényessége (illetve egy egész normatív rendszer érvényessége) *jó*, illetve jobb neki, hogy ő és vele együtt mindenki más is alá van vetve neki, mint ha senki nem lenne alávetve neki. Ez az eset akkor áll fenn, ha az előny, amely a személyre háramlik abból, hogy mindenki másnak is ezt a szabályt kell követnie, nagyobb, mint az a hátrány, amely abból adódik, hogy neki is követnie kell a szabályt. El lehet gondolni egy olyan skálát, amelyen az individuum a normatív rendszereket a „számára jobb" kritériuma alapján rendezi el.

Ezzel találtunk egy első predikátumot, amely alapján a normákat és a normatív rendszereket meg lehet ítélni. Természetesen a „jó számára" predikátum még nem teszi lehetővé a norma mint olyan érvényességének megalapozását, hanem csak azt, hogy az egyes individuum vagy az individuumok egy társadalmi osztálya egyetért vele, méghozzá racionális értelemben. De mivel ez a megalapozásra való rászorultság, amely az individuum számára (illetve az individuumok egy osztálya számára) fennáll, minden individuumra érvényes, adódik a következő kérdés: ez a norma vajon mindenki számára jó (és mindenki számára egyformán jó)? Kézenfekvő azt mondani: éppen ez az, amit a „jó" szó abszolút alkalmazási módján érthetünk. S ennek az lenne a következménye, hogy az „igazságos"

7 Ehhez a mondathoz két megjegyzést szeretnék fűzni. *Először is* azt mutatja meg, hogy mennyire hamis az az elképzelés, hogy a társadalmi normáknak a szankciók szempontjából történő „kellése" alternatívát képvisel a megalapozásra való tekintettel, hiszen az utóbbi az értelmét tekintve az előbbire épül: amit így meg kell alapozni, az épp a normák szankció-jellege. *Másodszor* kételkedhetünk abban is, hogy értelmes-e kényszerről beszélni, ha az ember valamit önként magára vesz. A tisztázáshoz itt is hasznos a játékkal való összevetés. Lásd a szöveg folytatását.

szó alkalmazási módja meggyőző módon integrálható a „jó” szóba. Mert kézenfekvő azt mondani: azt a speciális aspektust, hogy a norma nem csak mindenkinek jó, hanem mindenki számára egyformán jó, hogy tehát pártatlan (és ez az aspektus csak bizonyos társadalmi normák esetében állhat fenn), az „igazságosság” fogalmával ragadhatjuk meg.

Az eredmény tehát a következő: amit megalapozunk, ha normákat alapozunk meg, az, hogy ezek jók, ez pedig azt jelenti, hogy mindenki számára egyformán jók.

Az eddigiekből annyi mármost világos, hogy egy társadalmi norma megalapozásának az az értelme, hogy azt alapozzuk meg, hogy rendelkezik egy bizonyos tulajdonsággal, illetve nyelvelméleti megfogalmazásban, hogy egy bizonyos predikátum tartozik hozzá. Mindenesetre most egy példa kapcsán világossá vált, hogy ennek van egy bizonyos értelme, és hogy milyen értelme van. Eközben az az alternatíva, hogy egy normát magában és magáért valóan meg lehet alapozni, üresnek bizonyult. De most biztosan fölmerül a kérdés: először is kényszerítő-e, hogy a megalapozási predikátum éppen a „jó” szó legyen? Másodszor pedig, ha ez tényleg a „jó” szó, akkor ezt a „mindenki számára jó” értelmében kell-e vennünk?

Én mármost úgy gondolom, hogy mindkét kérdésre tagadó választ kell adnunk. Először is, voltak és vannak olyan kultúrák, amelyek a normáikat úgy alapozzák meg, hogy ehhez isteni eredetet hívnak segítségül. A releváns predikátum akkor nem a „jó”, hanem a „szent” vagy „Isten által akart”. Másodszor, még akkor is, ha a „jó” megalapozási predikátum, nem szükségszerű, hogy úgy értsük, ahogyan én azt épp javasoltam. Ellentétben a relatív alkalmazási módokkal, a „jó” szó a maga abszolút alkalmazási módjaiban nem rendelkezik egyértelmű jelentéssel.

Két másik lehetőséget látok arra, ahogyan a szó a mi kontextusunkban értelmezhető. Az egyik lehetőség az, hogy azt a felfogást alakítjuk ki, hogy egy norma akkor van megalapozva, ha nem mindenki számára individuálisan jó, hanem ha a közösség egésze számára jó. Ebben az esetben az abszolút alkalmazási módot a relatív alkalmazási módokon keresztül definiáljuk, az előnyösség értelmében, csakhogy ezt most nem minden egyes individuumra, hanem a csoportra való vonatkozásban értelmezzük, amelyet önálló lényként fogunk fel. Ez az individuumoknak a csoporthoz való viszonya tekintetében holisztikus felfogást feltételez; az individuumok vannak a közösségért, és nem fordítva; a közösséget az organizmus modellje szerint gondoljuk el, az individuumokat pedig ennek szerveiként. A morálnak ez a koncepciója természetesen nem terjeszthető ki univerzális morállá, mint ahogyan az terjeszthető ki, amelyben az individuumokat végső és egyenlő vonatkoztatási pontoknak tekintjük. A „jó” szó abszolút alkalmazásának ehhez az organisztikus, a közösségi lényre vonatkoztatott értelmezéséhez hozzátartozik az

„igazságosság" szó értelmezése is. Az igazságosság régi formája, „mindenkinek a magáét", értelmezhető a pártatlanság értelmében, de ugyanakkor organisztikusan is lehet értelmezni, ebben az esetben pedig nem mindenki egyenlő, hanem az jár neki, ami a közösség hierarchikus rendszerében betöltött pozíciója alapján megilleti.

A „jó" szó egy harmadik felfogása egy abszolút alkalmazásban az utilitarisztikus felfogás. Egy szabály-utilitarisztikus koncepció értelmében egy A normatív rendszer akkor jobb, mint egy B normatív rendszer, ha A több jólétet eredményez, mint B, miközben a jólét eloszlása közömbös. Az organisztikus koncepcióval ellentétben az utilitarisztikus koncepcióban az individuumok alkotják a végső vonatkoztatási pontokat, és az egyik individuum jóléte nem számít többet, mint egy másik jóléte, de amiről szó van, az a jólét összmennyisége, nem annak egyenlő elosztása.

Ami a „jó" felfogását mind a „mindenki számára egyformán jó" organisztikus, mind az utilitarisztikus felfogástól megkülönbözteti, az, hogy két szintből épül fel: az első minden individuum ama kérdésében áll, hogy racionálisan egyet tud-e érteni a normatív rendszerrel, a második pedig ennek az egyetértésnek az univerzalizálásában.

Csak a harmadik előadásban fogom megmutatni, mennyiben igaz, hogy ez a harmadik felfogás, amely szerint a társadalmi normák akkor vannak megalapozva, ha abban a különös értelemben jók, hogy „egyformán jók mindenkinek", kitüntetett minden más felfogással szemben. Ami ebben a mostani kontextusban, amelyben csak a morál *fogalmának* körülhatárolásáról van szó, számomra fontos, hogy ezt a fogalmat aránytalanul leszűkítenénk, ha azt hinnénk, hogy a társadalmi normák mint morális normák megalapozásáról csak akkor beszélhetünk, ha ebben (vagy valamilyen más) értelemben jól megalapozottak. Ha a morális megalapozás fogalmát ebben az értelemben le akarnánk szűkíteni, amennyiben a lehetséges megalapozási predikátumok sokféleségét („Isten által adott", „$jó_1$" és „$jó_2$" stb.) egyetlenegyre szűkítjük be, kihúznánk a talajt a morális felfogások különböző megalapozásai közötti vita alól, illetve egy szemantikai rajtaütéssel előzetesen eldöntenénk azt. Azáltal, hogy a „morálisat" egyenlővé tennénk egy meghatározott, általunk privilegizált megalapozási predikátummal – mondjuk „$jó_1$" – minden más megalapozási koncepciót kizárnánk egy definícióval. Ily módon egy szubsztanciális kérdést valóban puszta szóhasználatra vonatkozó kérdéssé hamisítanánk. Itt tehát a szemantikai módszert övező gyanú jogosult magjába ütközünk. De ez nem vonatkozik a szemantikai módszerre mint olyanra, hanem csak megvalósításának egy eltorzult módjára. Van egy világos kritériumunk arra vonatkozóan, hogy milyen körülmények között lenne jogosult a morális megalapozás fogalmának ilyen leszűkítése. Akkor lenne jogosult, ha nem lehetne elképzelni értelmes vitát

a korábban említett koncepciók között, amelyek mind más-más megalapozási predikátumban artikulálódnak. Vagy különböző dolgokról szólnak, és akkor nem is mondhatnak ellent egymásnak, vagy egy dolog különböző koncepcióiról van szó, akkor viszont meg kell követelni, hogy ezt az egy dolgot egy fogalomban ragadjuk meg.

Kézenfekvő, hogy erre az egységes fogalomra a „morális" szót alkalmazzuk. De a szón mint olyanon természetesen nem sok minden múlik. Nem minden kultúrában létezik ilyen szó. Az egyetlen dolog, ami minden kultúrában létezik, és amelyre vonatkozva különböző felfogások léteznek, az az igény, hogy a társadalmi normák (vagy legalábbis ezek egy része) legyenek megalapozottak. Ezért kézenfekvő, hogy a normáknak éppen ezt a tulajdonságát, hogy megalapozottnak tartjuk őket – bárhogyan is értelmezzük közelebbről ezt a megalapozást, vagyis bármilyen megalapozási predikátumban artikulálódjék is a megalapozási igény – a „morális" szóval jelöljük.

Miben áll azonban a társadalmi normák megalapozásáról szóló beszéd értelme, ha különböző lehetséges megalapozási predikátumok vannak? Már megmutattam, hogy nem értelmes, hogy egy magában és magáért való társadalmi norma megalapozásáról beszéljünk úgy, ahogy egy kijelentő mondatot magában és magáért valóan meg lehet alapozni. Ha az, amit megalapozunk, egy nyelvi képződmény, akkor mindig csak kijelentő mondatról lehet szó; ezért az, amit meg tudunk alapozni, ha egy normát megalapozunk, csak az lehet, hogy egy bizonyos predikátum tartozik hozzá. De miután most megmutatkozott, hogy több ilyen predikátum is kínálkozik, megpróbálkozhatnánk azzal, hogy egy szuper-predikátumot keressünk, amiben kifejezésre jut annak az egységessége, amit próbálunk megkeresni. De ez éppen úgy elhibázott lenne, mint az az elképzelés, hogy egy normát magában és magáért valóan meg lehet alapozni. Azt a kérdést, hogy általánosságban mi az, amit megalapozunk, ha egy társadalmi normát megalapozunk, csak akkor lehet megfelelően megválaszolni, ha újra elgondolkodunk azon, mi volt az, ami a társadalmi normákat megalapozásra szorulóvá tette. Ez az a körülmény volt, hogy mi ezeknek a normáknak és szankcióknak – akarjuk vagy nem akarjuk – alá vagyunk vetve, és hogy mi a magunk részéről másoktól (pl. a gyerekeinktől) ugyanezt a korlátozódást követeljük meg. A saját cselekedetünknek ez a korlátozása, illetve az ezzel egyidejű követelésünk mások felé, hogy cselekedeteiket éppígy korlátozzák, az, ami megalapozandó.

Amit tehát végső soron megalapozunk, ha egy normát (vagy pontosabban szólva egy norma érvényességét, tehát a szankcionálását) megalapozunk, az sem ez a norma mint olyan, sem egy kijelentő mondat, amelyben egy normáról valamit predikálunk, hanem azt mondjuk meg,

hogy miért gondoljuk, hogy okunk van arra, hogy a normának és szankciójának önként alávessük magunkat. A megalapozásról szóló beszéd értelme itt tehát nem valami*nek* (egy kijelentésnek) a megalapozása, hanem egy valami *számára* (egy cselekvés számára) való megalapozás: a megalapozás arra való tekintettel történik, hogy belépjünk egy interszubjektív praxisba, amelyet egy normatív rendszer definiál. Egy individuumnak az élete különböző cselekedetei és cselekvési komplexumai számára különböző alapjai (motivációi) vannak, a társadalom, illetve az embertársai pedig azt követelik tőle, hogy az összes ilyen cselekedetet, bármik is legyenek az alapjai, korlátozó feltételeknek rendelje alá. Ő ezt fogja kérdezni: miért? Mert, ezt fogjuk válaszolni neki, ezek a normák egy kitüntető sajátossággal rendelkeznek; és ennek a válasznak nyilvánvalóan rendelkeznie kell azzal az erővel, hogy az individuum számára alapot képezzen arra, hogy igent mondjon a cselekvés korlátozására, illetve ezen túlmenően az egész, általa meghatározott interszubjektív praxisra.

Az ilyen igenlés természetesen a már említett kitüntetett sajátosság következtében össze fog függni az individuumok mindenkori önértelmezésével: ha Isten gyermekeiként értjük magukat, akkor a sajátosság az, hogy a normák Isten akaratát képviselik, és ez lesz az oka annak, hogy alávetjük nekik magunkat, illetve másoktól is ezt kérjük; ha viszont egy organikus közösség tagjainak tekintjük magukat, akkor a sajátosság az, hogy a normák a közösség számára jók, és ez az oka annak, hogy alávetjük magunkat nekik, illetve a közösség minden más tagjától is ezt kérjük stb. Ezzel most tisztáztuk, hogy miben áll a normák megalapozásának egységes értelme, és egyúttal azt is, hogy hogyan függ össze annak a kijelentésnek a megalapozása, hogy egy norma a megfelelő megalapozási predikátummal rendelkezik, a társadalmi normák megalapozásának praktikus értelmével (az interszubjektív praxisba való belépés megalapozásával).

Ezzel világossá vált, miért van az, hogy a „jó" szó igazi jelentésére vonatkozó kérdés, amely a klasszikus analitikus etikában oly nagy szerepet játszott, jelentéktelen a normák megalapozására vonatkozó kérdés szempontjából. Nemcsak, hogy ennek a szónak nincs szilárd jelentése abszolút alkalmazásban, hanem ezen a kérdésen nem is múlik semmi. A kérdés nem az, hogy ennek a szónak melyik értelmezése a helyesebb, hanem az, hogy melyik tartalmaz megfelelőbb választ arra az alapra nézve, amely azt követeli tőlünk, hogy társadalmi normáknak vessük alá magunkat.

Ezzel elértük a morál fogalom előtti tisztázásának, vagyis szemantikai megközelítésének határát. Az a gyanúnk, hogy a szemantikai reflexiónak nincs különösebb hozadéka morális ítéleteink megalapozása

számára, igazolódott, de ezekre a reflexiókra mégis szükségünk volt, hogy eljussunk egy helyes értelmezéshez, amelyet éppen most próbálunk megalapozni.

Kiinduló kérdésünk az volt, hogy hogyan lehet behatárolni a morális ítéletek fogalmát, és hogy miben áll megalapozhatóságuk. A kérdésre most úgy válaszoltunk, hogy a morális ítéletek társadalmi normákra vonatkoznak, mégpedig azokra, amelyek megalapozási igényt támasztanak, ez a megalapozási igény pedig kétfokozatúnak bizonyult: egy első, mintegy belső síkon abban az igényben áll, hogy egy normához az a predikátum tartozik, amelyet a moralitás számára lényegesnek tartott tulajdonság kifejezésre juttat, és ez a predikátum, amelyben morális ítéletek fejeződnek ki, alkalmazásra kerül. A második, mintegy külső síkon a megalapozás annak kimutatásában áll, hogy ennek a predikátumnak a helytállósága adja meg annak az alapját – és adott esetben jobb alapot, mint minden más predikátum –, hogy egy ily módon jellemzett normatív rendszernek alávessük magunkat, és ezt az alávetődést másoktól is elvárjuk.

Az első sík viszonylag triviálisnak tűnik, mert itt még nem arról a kérdésről van szó, hogy a normák végső soron megalapozhatók-e. A második előadásban mindenesetre azt szeretném megmutatni, hogy ennek az immanens megalapozásnak is megvan a maga saját problematikája, ha a megalapozási predikátum olyan jellegű, hogy alkalmazásának van egy nem triviális eljárásmódja. Különösen érvényes ez abban az esetben, ha a megalapozási predikátum az általában előnyben részesített „egyformán jó mindenki számára". Csak a harmadik előadásban fogok rátérni a második megalapozási síkra, és fölvetni azt a kérdést, hogy hogyan lehet elképzelni a megalapozási predikátumok közötti vitát, és ez azt is jelenti, hogy van-e itt valamilyen abszolút mérce, és ezzel együtt valamely végső megalapozás?

2. Lehet-e morálisan tanulni a tapasztalatból?

Az első előadás eredménye az volt, hogy a morális meggyőződéseink megalapozására vonatkozó kérdés két síkon merül fel. Az első a morális normák megalapozására vonatkozik, egy meghatározott morális megalapozási predikátum előfeltevése alapján, vagyis – fogalmazhatunk így – a morál egy meghatározott koncepcióját feltételezve. A második magának ennek a koncepciónak a megalapozására vonatkozik, illetve a különböző koncepciók közötti vitára, és ezzel egy általában vett morális álláspont megalapozására.

Mindkét kérdéskomplexumot „igaz vagy hamis" beállítottságban szokás megközelíteni. Általában azt próbálják megmutatni, hogy a morál egyik koncepciója a helyes, a másik pedig a hamis, és ugyanígy járnak el a normák megalapozásakor egy koncepción belül: általában azt próbáljuk megmutatni, hogy van egy definitív megalapozási procedúra, és ha ez nem sikerül, akkor úgy véljük, hogy egyáltalán nem lehet megalapozásról beszélni. Ezzel szemben én arra szeretnék kísérletet tenni, hogy mindkét kérdéskomplexumhoz komparativisztikus beállítottsággal közeledjek. Ezen azt értem, hogy talán csak jobb és rosszabb megalapozások vannak, és ha nincs végső megalapozás, akkor a normához való reflektált, viszonylag megalapozott viszony értelmes, és ugyanakkor lényegileg különbözik a puszta decízionismustól.

Már az első előadásban is megmutatkozott, hogy nem értelmes olyan igazi morális princípiumról beszélni, amely valamiképpen önmagában létezne, amelyből egy abszolút és a maga értelmében megmagyarázhatatlan „kell" indulna ki. Ha lenne ilyen princípium, akkor *a priori* szintetikus karakterrel kellene rendelkeznie, mert először is egy ilyen princípium biztosan nem lehetne empirikus, másodszor pedig az is világos, hogy egy pusztán analitikus *a priori* nem tartalmazhat szubsztanciális parancsot. Ezért hitte Kant is, hogy a kategorikus imperatívusz – egy olyan princípium, amely a „jó" szó általam favorizált explikációját követi – *a priori* szintetikus princípium. Kant helyesen látta, hogy egy (vagy bármilyen) szó pusztán analitikus explikációjából (és azt lehet mondani, hogy *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* egész 2. fejezete nem más, mint ennek explikációja) még nem következhet, hogy az e princípium alatt álló normákat valóban akarnunk kell. Ezért egy szintetikus *a priori*hoz nyúlt vissza. Ennek a fogalomnak a problematikájára itt nem tudok kitérni, ám szinte mindenki egyetért abban, hogy az fából vaskarika. Kantnak ezt a vállalkozását, amely (mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófiában) az elveszett, transzcendensen megalapozott „kell" helyébe egy a szubjektum lényegében megalapozott „kell"-t helyez, számunkra

már csak történelmileg értelmezhető és magyarázható. Ha azonban egy morális princípiumot sem szubjektív, sem objektív értelemben nem lehet abszolút módon megalapozni, akkor még mindig megmarad a relatív megalapozás lehetősége, vagy, elővigyázatosabban és negatíve megfogalmazva, meg lehet mutatni annak lehetőségét, hogy kevésbé van kiszolgáltatva ellenérveknek, mint más princípiumok, vagyis fennáll a komparativisztikusan értelmezett irrelativizmus lehetősége.

Ezzel a problémával csak a következő előadásban fogok foglalkozni. Most azonban a belső megalapozás problémáját egy előzetesen adott morálkoncepción belül ugyanebben a szellemben fogom megközelíteni. Ez a komparativisztikus megközelítés a szokásos általában egy empirikus elmélet megalapozásakor. És ebben az esetben sem az a kérdés, hogy az elmélet igaz-e vagy hamis, hanem az, hogy egy elmélet fölényben van-e egy másikkal szemben, és ha azt hisszük, hogy ezt megmutattuk, akkor ennek az elméletnek mégsem adunk abszolút státuszt, hanem azt várjuk, hogy a jövőben egy a maga részéről jobban megalapozott elmélet fogja felváltani. De miért tűnik félrevezetőnek, ha a morális normák megalapozását hasonlóan képzeljük el? A válasz – úgy tűnik – világos: egy tudományos elmélet empirikus; új tapasztalatok azok, amelyek egy elméletet meggyengíthetnek, és felébresztik a szükségletet egy új, átfogó elmélet iránt. A morális meggyőződések esetében azonban teljesen mindegy, hogy milyen megalapozási predikátummal artikulálódnak, hiszen nem empirikus tényekre vonatkoznak, és ezért, úgy tűnik, nem is függnek a tapasztalatoktól. Ezért nem empirikus, ebben az értelemben pedig abszolút igényt támasztanak.

A másik oldalon kézenfekvőnek tűnik azt mondani, hogy a tapasztalatból morálisan tanulhatunk, mind individuálisan, mind kollektíve. Például úgy szoktunk vélekedni, hogy egy személy több éves tapasztalat alapján morálisan bölcsebbé válhat. És azt is fel szoktuk tételezni, hogy pl. egy nemzet a történelme során morális tanulási folyamaton megy keresztül, pl. alkatának bölcsességére vonatkoztatva. De ha az ilyen elképzelések értelmesek lehetnek, akkor e tanulási folyamatok struktúrájának nyilvánvalóan más jellegűnek kell lennie, mint annak a struktúrájának, amit normális esetben tanulási folyamatnak nevezünk. A tanulási folyamat általában a tényekre vonatkozik, és abban áll, hogy empirikus, illetve adott esetben kauzális szabályszerűségeket tanulunk meg, illetve vizsgálunk felül.

Ezt a kérdést szeretném tehát ebben az előadásban kifejteni: vannak morális tanulási folyamatok, tehát olyan folyamatok, amelyekben az individuumok és a társadalmi csoportok nem csak megváltoztatják morális nézeteiket, hanem úgy teszik ezt, hogy olyan felfogásokhoz jutnak el, amelyek (legalább saját felfogásuk szerint) jobbak vagy helyesebbek,

mint a korábbiak. Ha pedig ez igaz, akkor strukturálisan hogyan értelmezhetjük az ilyen gyakorlati-morális tanulási folyamatokat, ellentétben az elméleti tanulási folyamatokkal?

Amit én a morális ítéletek abszolútum-igényének neveztem, természetesen ellentmondani látszik a morális tapasztalatok lehetőségének. Ezért kézenfekvőnek tűnik, hogy illuzórikusnak tekintsük a történelmi szubjektumok ama véleményét, hogy morális tapasztalatokra tehetnek szert. Valójában – ezt szoktuk mondani – sem az egyes ember, sem a társadalom esetében nincsen szó tanulási folyamatról, hanem csak az egyik morális meggyőződéstől a másikra való átmenetről. Ha történelmi tapasztalat alatt a történelmi változásokkal való elméleti foglalatosságot értjük, akkor a moráltörténetre vonatkozó történeti tapasztalat ahhoz az eredményhez látszik vezetni, hogy nincsen speciálisan morális tapasztalat.

De a történeti szemléleti mód következményei természetesen messzebb mutatnak ennél. Ami ebből a perspektívából illúziónak tűnik, az nem a morális tanulási folyamat lehetőségére vonatkozik, hanem magában és magáért valóan minden morális meggyőződés is illuzórikusnak tűnik, vagyis az ilyen meggyőződések abszolút igénye. A morál történetére vonatkozó elméleti tapasztalat, úgy tűnik, relativizmushoz vezet, vagyis a morál általános leleplezéséhez. A relativizmus első lépésben már az egymásnak kölcsönösen ellentmondó morális meggyőződések megfigyeléséből is adódik, amelyek a történelemben megtalálhatók, és amelyek mindegyike abszolút igénnyel lép föl. Ugyanakkor a történelmi relativizmus még egy másik minőséggel is rendelkezik, amelyben tulajdonképpeni leleplező effektusát láthatjuk: a különböző morális elképzeléseket kauzális magyarázatok segítségével más morális elképzelésekre kell visszavezetnie. Csak ekkor jön létre nem-ingatag pluralitás, olyan igazi relativitás, amelyen belül meg tudjuk mutatni, hogy aminek a cselekvők belső nézőpontjából abszolút értelme van, az viszonylagos, ha a meghatározott társadalmi-gazdasági feltételek fényében vesszük szemügyre. Ami pedig belső szempontból morális tanulási folyamatnak tűnik, azt most úgy magyarázzuk, mint puszta változást, amely a környezet átalakulására vezethető vissza. Az ilyen kauzális magyarázat a maga részéről egy speciális elméleti tapasztalat, mivel olyan szabályszerűségekre épül, amelyek bizonyos morális meggyőződések, és a nem morális feltételek közötti korreláció alapján rögzíthetők.

Az első orientáció eredménye tehát az lenne, hogy a speciális morális tapasztalat lehetősége – úgy tűnik – mindkét perspektívában kivonja magát a hatókörünkből. Ha a belső nézőpontból indulunk ki, tehát a morális meggyőződések saját értelméből, akkor nehéz meglátni, hogy a morális ítéletek abszolút igénye hogyan engedheti meg a tapasztalat általi megalapozást. Ha másrészt a történelemre vonatkozó elméleti

tapasztalatból indulunk ki, akkor úgy tűnik, hogy olyan relativizmushoz jutunk, amely már maga lehetetlenné teszi a morális meggyőződések abszolútum-igényét, és ennek következtében a morális tanulási folyamat lehetőségét is meghiúsítja. Ez a következmény-összefüggés azt mondja, hogy a relativizmus már csak azért is kizárja a morális tapasztalatot, mert ellentmond a morál abszolútum-igényének. Ez pedig azt mutatja, hogy az abszolútum-igény és a morális tanulási folyamatok lehetősége között nem egyszerű ellentmondás áll fenn, sőt, hogy a morális tapasztalatnak magának is van bizonyos abszolútum-igénye. A feladat csak az, hogy helyesen megragadjuk.

Problematikánkhoz közeledve kívánatosnak tűnik számomra, hogy különbséget tegyünk két perspektíva között, amelyekben a morális problémákat magyarázni tudjuk: az egyik oldalon az 1. és a 2. személy, a másik oldalon pedig a 3. személy perspektívája áll. Erre a különbségre már utaltam, amikor különbséget tettem a belső és a külső nézőpont között. Az olyan kijelentések esetében, amelyeket a 3. személy perspektívájából, vagyis a morálra vonatkozó külső nézőpontból teszünk, jellemző, hogy azokat a személyeket, akiknek van meghatározott morális meggyőződésük, az ilyen kijelentés szubjektum-kifejezésében meg kell említeni, és meggyőződéseiknek indirekt beszédben kell megjelenniük. Pl. „X személy vagy az X csoport ezt és ezt hiszi, hogy ez és ez jó, mert …"; és ez a „mert" a meggyőződésük okára vonatkozik. Ha ezzel szemben első személyben beszélek, akkor nem kívántatik meg, hogy explicit módon a saját személyemre utaljak, és a kijelentésben a morális meggyőződés nem indirekt beszédben kerül megnevezésre, hanem csak egyszerűen kifejezésre jut, pl. „ez és ez jó", és ha én most „mert"-tel folytatom, akkor ez a „mert" nem valamilyen okra vonatkozik, amellyel igazolnám, hogy miért van ez a meggyőződésem, hanem e meggyőződés tartalmának alapjára.

Egy másik személyre vonatkoztatva az a két lehetőségem van, hogy vagy róla, vagy vele beszélek. Ha vele beszélek, vagyis 2. személyben, akkor a perspektíva ugyanaz, mint ha az első személyben beszélnék: az a meggyőződés, amit a másik személy juttat kifejezésre, úgy jelenik meg, mint az én lehetséges meggyőződésem; nekem vagy át kell vennem, vagy vissza kell utasítanom; és ha mindketten okokat és ellen-okokat nevezünk meg, akkor azok okok és ellen-okok ugyanazon meggyőződési tartalmak mellett. Az én tervem, hogy a morál történetére vonatkozó tudást magába a morális reflexióba integráljam, már feltételezi, hogy sikerül a 3. személy perspektíváját a 2. személy perspektívájába átalakítani úgy, hogy ily módon össze lehessen kötni az 1. személy perspektívájával. Azt, hogy ez hogyan lehetséges, csak ennek az előadásnak a vége felé fogjuk látni. Itt megelégszem a

következő állításokkal: A relativizmus a morállal szemben csak addig tűnik viszonylag egyszerű pozíciónak, amíg másokra vonatkozunk, mert addig megvan az alternatívánk, hogy 2. vagy 3. személyben beszéljünk. Önmagára vonatkoztatva ugyan sok ember van, aki magát relativistának tartja, mert ez azt jelentené, hogy egyáltalán nincs morális véleménye. Az, hogy lehetnének olyan morális véleményeink, amelyekről egyidejűleg azt hihetjük, hogy relatívak, nem lehetséges, mert ezzel mint véleményeket diszkvalifikálnánk őket. Mind morális, mind elméleti véleményeinket tekintve bizonytalanok lehetünk, de ha biztosak vagyunk abban, hogy nem objektív igényeket támasztanak, akkor már nem tudjuk fenntartani őket. Egy igazi morális relativista tehát az indirekt beszédet leszámítva már nem használhatna morális szótárt. Már csak olyan mondatokban szabadna megnyilvánulnia, amelyek pusztán a szubjektív előnyben részesítés szavait – mint pl. „ez tetszik nekem" – tartalmazzák, és ezért nem támaszthatná már azokat a követeléseket másokkal szemben, amelyek, mint láttuk, konstitutívak a társadalmi normák számára.

Tegyük tehát egyelőre félre a relativizmust, foglaljuk el az 1. és a 2. személy perspektíváját, és ebből a perspektívából kiindulva tegyük fel a kérdést, hogy hogyan lehet megérteni egy morális tanulási folyamat lehetőségét és struktúráját. Már láttuk, hogy az, ami egy morális tanulási folyamatot nehezen érthetővé tesz, az a morális ítéletek abszolútum-igénye. Úgy tűnik tehát, hogy ennek az abszolútum-igénynek a jellegétől függ, hogy a megfelelő morál-értelmezés számára fennáll-e a morális tanulási folyamat lehetősége. Az 1. előadásban megpróbáltam megmutatni, hogy a morál különböző koncepciói azok mentén a különböző tulajdonságok mentén különböznek egymástól, amelyekre – őket követve – társadalmi normának kell vonatkoznia ahhoz, hogy egyáltalán megalapozottak legyenek. Természetesen ez a tulajdonság az, amelyben megmutatkozik, hogy hogyan kell értelmezni a mindenkori koncepcióban a morális ítéletek abszolútum-igényét.

A mostani kontextusban elsősorban az ilyen koncepciók két osztályának megkülönböztetéséről van szó. Az egyik átfogja a vallási vagy tradicionalisztikus koncepciókat, amelyek számára a társadalmi normát az isteni kinyilatkoztatás, illetve a tradíció alapozza meg. A releváns predikátum az, hogy a norma Isten által akart vagy szent, vagy valami hasonló, és ebben áll azután az abszolútumigény. A másik osztály azokat a koncepciókat fogja át, amelyek számára egy társadalmi norma akkor van megalapozva, ha jó; láttuk, hogy ezt a predikátumot különbözőképpen lehet értelmezni. Egyik tekintetben ezek a különböző jelentések egységes osztályt alkotnak, amely egyértelműen különbözik a tradicionális-vallási koncepcióktól. A „jó" mindhárom jelentésében, amelyeket

megkülönböztettem, mindig benne van egy olyan feltétel is, amelynek egy normának eleget kell tennie ahhoz, hogy ezt a predikátumot hozzá lehessen rendelni, és meg kell vizsgálni, hogy a norma eleget tesz-e ennek a feltételnek. Így pl. az egyik esetben azt kell megvizsgálni, hogy a norma eleget tesz-e annak a feltételnek, hogy mindenki számára egyaránt jó-e, a másik esetben, hogy eleget tesz-e annak a feltételnek, hogy jó a közösség számára.

A „szent" és az „Isten által adott" predikátumai ezzel szemben nem feltételeket vagy princípiumokat adnak meg, amelyekre tekintettel a normákat felül kellene vizsgálni. Ezek a predikátumok a tradicionalisztikus morálban sokkal inkább egyszerűen hozzátartoznak a normákhoz. Habár a normák akkor vannak megalapozva, ha ezekkel a predikátumokkal rendelkeznek, maguk a predikátumok mégsem tartalmaznak megalapozási princípiumot a megítélési princípium értelmében. A morálnak ezt a két típusát meg lehet különböztetni, méghozzá úgy, hogy az elsőt autoriter, a másodikat racionális morálnak nevezzük. Ebben az esetben a „racionális" szónak természetesen csak nagyon gyenge értelme van. Csak annyit jelent, hogy meg kell tudnunk adni egy okot arra nézvést, hogy miért rendelkezik a norma ezzel a megalapozási predikátummal. A morálkoncepciók ezen osztályán belül – amelyek tehát ebben a nagyon gyenge értelemben racionálisak – a „racionalitásnak" egy szűkebb fogalmát lehet kiemelni, amely szerint az ilyen morál csak akkor racionális, ha a megítélési princípiuma arra a kérdésre alapoz, hogy minden individuum számára racionális-e, hogy egyetértsen a normákkal. Ebben az értelemben természetesen csak azt a morált nevezhetjük racionálisnak, amelyben a megalapozási predikátum az „egyformán jó mindenki számára". (A lehetséges félreértések elkerülése érdekében utalok arra, hogy ez is csak olyan racionalitás, amely a szó gyenge értelmében az; nem implikálja, hogy a cselekvő e szerint a norma szerint racionális, az ezzel szemben cselekvő pedig irracionális.) A következőkben a szó tágabb értelmében racionális morális koncepciókon belül erre, a szó szűkebb értelmében racionális koncepcióra fogok szorítkozni, amely számára a „jó" azt jelenti: „mindenki számára egyformán jó".

Most már visszatérhetek a morális tanulási folyamat lehetőségéhez. Mivel az abszolútumigény, amely az olyan morálban van jelen, amelyet autoritás alapoz meg, nem tartalmaz olyan elvet, amely megkövetelné az ítélőerő alkalmazását, itt nem lehetséges a tapasztalatokon keresztül megvalósuló tanulási folyamat. Az ilyen koncepcióban minden normának ugyanaz az abszolút karaktere van. Nem alkotnak rendszert a szó szűkebb értelmében, hanem inkább katalógust. De felsorolhatók és additív módon megtanulhatók. Az ilyen típusú normatív rend természetesen

az olyan társadalomra jellemző, amely belülről tekintve statikus, és enynyiben nincs perspektívája a tapasztalati folyamat számára.[1]

Morális tanulási folyamat – ha egyáltalán – csak ott tűnik lehetségesnek, ahol a morális ítéletek abszolútumigénye nem rendelkezik autoritásra vonatkoztatott értelemmel, hanem egy megítélési elvet implikál. Ez azonban csak szükséges, de nem elégséges feltétel. A racionális, de statikus morál tanulságos esetét képviseli a kanti morál. A morál kanti koncepciója racionális (most eltekintenék az „ész" szó meglehetősen szokatlan használatának bevezetésétől) az éppen megkülönböztetett szűkebb értelemben. Az ő kategorikus imperatívusza ugyanis azt mondja: egy norma éppen akkor van megalapozva, ha mindannyian egyet tudnak érteni vele. Hogy Kant kritériuma ilyen, azt ugyan nem a kategorikus imperatívusz klasszikus megfogalmazásából lehet látni, de végső soron ez szolgálja az alapját, és ezért Kantnál magánál is a kategorikus imperatívusz újrafogalmazásakor, amely a „célok birodalmára" vonatkozik, válik explicitté. A mi kontextusunkban most az a fontos, hogy Kant számára egyrészt az abszolútumigény, amely ebben a princípiumban rejlik, abban áll, hogy *a priori* érvényes, másodszor pedig, hogy érdekes módon úgy gondolta, hogy azok a normák is részesülnek ebből az aprioritásból, amelyek ebből a megítélési princípiumból generálhatók. Ez azonban azt jelenti: bár egyrészt Kant világosan elhatárolja magát a tradicionalisztikus moráltól, amennyiben a morális princípiumok a maguk egyediségében mint megalapozottak nem előre adottak, és nem lehet őket enumeratív módon megtanulni, hanem az ítélet-princípium alkalmazásából adódnak, mégis az volt a meggyőződése, hogy ez az alkalmazás teljesen egyszerű, és egyszer és mindenkorra keresztül lehet vinni úgy, hogy, ha nem is kezdetben, de a végén mégiscsak egy lezárt normakatalógus áll elő. Ezért Kantnál nincs jelen a morális meggondolás szükségessége, ebből következően pedig nincs jelen a morális tanulási folyamat lehetősége sem.

Bár a kanti morál egy megítélési elvből indul ki, mégis azt lehet mondani, hogy a maga tartalmában és statikus lényegében még a tradicionális morált követi. Mindkettő statikus, és mindkettőre jellemző, hogy az egyes normák ugyanazzal a bizonyossággal rendelkeznek, mint

1 A két morálkoncepció e szembeállításakor túlzottan leegyszerűsítettem a tényállást. De mindenképpen elgondolható, hogy az autoriter módon megalapozott morálban, amelyben a normák Isten által vagy valamilyen hasonló módon adottak, a maguk részéről relatív általános elvek működnek, amelyek ítélőerőt követelnek meg a maguk alkalmazásához. Abban a mértékben, amelyben ez a helyzet, az ilyen morál is tartalmazna egy ebben az értelemben vett racionális komponenst, és enynyiben nyitott lenne a tanulási folyamatok számára. Erre hívta fel a figyelmemet Princetonban Thomas Scanlon.

a kiindulóponton, amelynek a maguk bizonyosságát köszönhetik. Az az ár, amelyet Kantnak ezért a rigiditásért meg kellett fizetnie, a normák kollíziójának messzemenő elnyomásában áll, továbbá abban, hogy a negatív normákat, tehát azokat, amelyek mások megsértését vagy szabadságának korlátozását tiltják, nem csak egy relatív módon, hanem semmilyen kivételt nem megengedve élveznek előnyt minden pozitív normával (így a segítségnyújtás normájával) szemben. A nem-beavatkozásnak ez a liberalisztikus pozíciója – az elsődlegesen prohibitív normák rendszere – nem a kategorikus imperatívusz mint olyan szükségszerű következménye, hanem (ha most az egyszer eltekintünk a társadalmi és a politikai összefüggésektől) annak a szükségletnek a következménye, hogy nem csak a morális princípiumot, hanem a morált is kiszabadítsuk az empíriával való minden kontaminációból (habár – mint ahogy ezt tudjuk – ez Kantnak sem sikerült teljesen, de ily módon könnyebben félrevezethette magát).

Kant példája megmutatja nekünk, hogy egy racionális morálban hogyan nem szabad elgondolni a princípiumok és a konkrét normák viszonyát, ha azt akarjuk, hogy legyen morális tapasztalat. Ezt a viszonyt nem szabad úgy elképzelnünk, hogy a konkrét normák kvázi deduktív módon a princípiumból adódnak. Ezt a negatív eredményt a következőképpen lehet pozitív alakra hozni: ha elfogadjuk, hogy van olyan, hogy morális tapasztalat, akkor a konkrét norma, vagyis az a mód, ahogyan egy konkrét esetet morálisan megítélünk, két faktor eredménye: az előfeltételezett megítélési princípium és a tapasztalat eredménye. De akkor természetesen azonnal felmerül a kérdés: hogyan kell elgondolnunk konkrétan a princípium és a tapasztalat egymáshoz való viszonyát?

A legegyszerűbb eset, amelyet csak röviden szeretnék érinteni, azért, hogy később félre tudjam tolni, egy szillogizmus, amely áll egy felső tételből, amely egy morális normát juttat kifejezésre, és egy vagy több alsó tételből, amelyek empirikusak. A felső tétel egy normatív mondat, amelyben egy bizonyos tényállást, pl. a társadalom egy állapotát jónak vagy rossznak nevezzük, miközben az alsó tételben azt állítjuk, hogy ezek és ezek az eszközök, illetve ezek és ezek a cselekedetek alkalmasak arra, hogy előidézzék ezt az állapotot. Egy ilyen szillogizmus zárómondatának ekkor az a formája, hogy – „ennek következtében" – így és így kell cselekedni. A szillogizmus tehát egy normatív premisszából és egy normatív konklúzióból áll. Nos, a normák és a tapasztalatok ilyen első összekötésének típusára jellemző, hogy a tapasztalat komponense tisztán teoretikus marad. Mindannyian tudjuk, hogy konkrét morális ítéleteink messzemenően függnek ismereteinktől. Sőt, azt lehet mondani, hogy egy racionális morálban (a szó tágabb értelmében) morális kötelesség egy konkrét esetet nem-morálisan megítélni mindaddig, amíg nem

ismertük meg deskriptív és kauzális aspektusait olyan alaposan, ahogy csak lehetséges. És az is világos, hogy amilyen mértékben empirikus ismereteink javulnak, konkrét morális ítéleteink is jobbak lesznek. De éppolyan világos, hogy ha mindez meg is van, ez egy nagyon gyenge formája lenne annak, hogy morális tanulási folyamatról beszéljünk, mert a tapasztalat növekedése ebben az esetben csak az elméleti tapasztalat növekedését jelentené. Morális meggyőződéseinket ebben az esetben csak az határozza meg, amit a felső tételben mondunk ki, tartalmában viszont nem változik a tapasztalat gyarapodása következtében. Speciális morális tanulási folyamatról csak abban az esetben szeretnék beszélni, ha a tapasztalati komponensnek nem csak az a funkciója, hogy az absztrakt normát egy deduktív mechanizmusban konkrét módon alkalmazzuk, ha tehát nem csak az eszközökre vonatkozik, hanem ha a tapasztalaton keresztül a morális meggyőződések tartalma maga is megváltozik. Ez azt jelentené, hogy egy konkrét szituáció morális megítélése most már nem egymástól független két komponensből állna, egy normatív és egy empirikus komponensből. Arról lenne szó tehát, hogy ennek a tapasztalatnak a struktúráját már nem lehetne egy szillogisztikus modellen keresztül megmagyarázni.

Hogyan kell elgondolnunk a morális tapasztalat struktúráját a most leírt szűkebb értelemben? Egy első utalás található Hare *Freedom and Reason* című könyvében (Oxford, 1963, 3.§). Hare szerint egy individuum morális érési folyamata úgy néz ki, hogy nagyon általános morális normákból indul ki, és ezek aztán egyre konkrétabbak lesznek. Kant szerint minden egyes morális normának nagyon általános karaktere van, mint pl. annak a normának, hogy „nem szabad hazudni". Az egyes szabályoknak ez az általános karaktere volt az, amely lehetővé tette, hogy egy legfelső elvből kvázi deduktív eljárással egy végérvényes formához jussunk, miközben a tapasztalat – úgy tűnik – semmiféle szerepet nem játszik. Hare szerint azonban különbséget kell tennünk egy morális szabály univerzális és általános karaktere között. Minden, még a legkonkrétabb morális szabály is univerzális abban az értelemben, hogy ha egy konkrét esetben valaki azt mondja, hogy így és így kell cselekedni, akkor az azt implikálja, hogy minden más esetben is, amely ehhez minden releváns aspektust tekintve hasonlít, ugyanezt kell követelnünk. De ez az univerzalitás még nem jelent általánosságot abban az értelemben, hogy a legkülönbözőbb eseteket foglalná magában. A morális realitás annyira komplex, hogy állandóan új szabályokat kell alkotnunk, és nem csak azért, mert az elmélet a maga teoretikus-deskriptív aspektusait tekintve komplexebb lenne. Talán egy speciális morális komplexitásról van szó, mivel egy arra vonatkozó döntés esetében, hogy mi az, ami pártatlan, a legkülönbözőbb érdekek és normakonfliktus jöhet szóba. Egy

normakonfliktus esetében, mint pl. annál a konfliktusnál, hogy az egyik oldalon áll a segítés kötelessége, a másik oldalon pedig az, hogy nem szabad lopni, mindig általános normákból indulunk ki, tehát olyanokból, amelyeket már Kant is végérvényeseknek tekintett, és keresünk egy olyan konkrét normát, amely adekvát ehhez a konkrét esethez.

Akkor azonban felmerül a kérdés, hogy hogyan néz ki ennek a konkretizálási folyamatnak a struktúrája. Annyi világos, hogy most már nem lehet szó szillogisztikus levezetésről. Ha egy tényállás két vagy három egymást kizáró norma alá esik, akkor kézenfekvő a megkövetelt eljárást úgy leírni, hogy ezeket a normákat kell mérlegre tenni. Ez a jogászok körében kedvelt elképzelés, és van is benne valami találó, de mégiscsak félrevezető. Annyiban találó, hogy a kialakítandó morális ítéletben semelyik vonatkozó normától sem szabad eltekinteni, hanem valamennyit figyelembe kell venni. De a mérlegelés képzete annyiban mégis félrevezető, hogy a mérlegelés feltételezne egy közös mértéket vagy egységes vonatkoztatási pontot, amelyből kiindulva meg kellene ítélni, hogy az egyes normáknak mennyire kell hordozóvá válniuk. A mérlegelésről szóló beszéd elfedi, hogy ha valóban csak mérlegelésről van szó, akkor csak a mérlegelő az, aki a súlyozásról szubjektíve és önhatalmúlag dönt, és így a mérlegelésről szóló beszéd elfedi azt a mércét, amely a valóságban az egyedüli releváns: a pártatlanság princípiumát, illetve az általános egyetértés lehetőségét. Ez meghatározó volt az absztrakt normák generálása számára; ahol ezek a normák konfliktusba kerülnek egymással, ott az ítéletalkotás most már egyoldalú normái már csak segédeszközök; amire az ítélet irányul, az a konkrét esetnek megfelelő új norma, amely csak a pártatlanság által tünteti ki magát, a mérlegelés által pedig csak annyiban, amennyiben a normák közötti helyes súlyozásnak éppen a pártatlanságban kell állnia.

Pártatlanul ítélni annyit jelent, mint feltenni magunknak azt a kérdést, hogy hogyan lehet egy pártatlan álláspontból kiindulva, amely mindenkit egyformán figyelembe vesz, megoldani a problémát. Nos, fontos, hogy világossá tegyük a magunk számára, hogy hogyan kell strukturálisan értelmeznünk a pártatlanság-princípiumnak ezt az alkalmazását. Ez a princípium nem egy olyan mondat, amiből valamit le lehetne vezetni; csak egy olyan álláspontot jelöl, amelyből kiindulva a morális problémákat meg kell ítélni. Ez a princípium csak direktívát ad az ítélőerő számára, és nem szolgálhat premisszaként egy dedukció számára. Úgy tűnik tehát, hogy Kant túlbecsülte morális princípiumának potenciálját, amikor azt gondolta, hogy döntési procedúrát is a kezünkbe ad, hogy tehát ezt a princípiumot csak alkalmaznunk kell valamely tetszőleges szituációra, és így egyértelmű eredményre juthatunk. Azt gondolom, hogy a pártatlanság-elv nem tartalmaz döntési eljárást, pusztán

egy olyan perspektívát definiál, amelyből kiindulva ítélni kell, és ez a legegyszerűbb eseteket leszámítva nem vezet egyértelmű eredményekre. Ennek a princípiumnak az alkalmazása bizonytalan, és ezért végső soron az ítélő autonóm döntésére utal. Az a körülmény, hogy a pártatlanság nem olyan princípium, amelyből konkrét normákat mechanikus módon le lehet vezetni, néhány filozófust arra az állításra vezetett, hogy ez a formális princípium éppenséggel üres, és ha azt mondjuk, hogy nincs morális ítélet a döntés komponense nélkül, akkor vannak emberek, akik így válaszolnak: ha végső soron megmarad a bizonytalanság és a döntés maradványa, akkor nem ugyanolyan jó-e, ha a morális problémákat eleve önkényesen döntjük el? Az ilyen felfogás félreismeri azt az értelmet, amellyel a racionális morál rendelkezhet, és ennek a félreértésnek a gyökerei az autoriter morálban rejlenek, amelyben életünk első fázisában mindannyian felnövekedtünk; erre a morálra jellemző, hogy normáit nem lehet kétségbe vonni, és nem követeljük meg az individuum ítélő autonómiáját. Ezért hajlunk arra, Kantból kiindulva, hogy a racionális morálprincípiumot, amely megítélési princípium, egy deduktív princípiumhoz akarjuk hasonlatossá tenni, és úgy vélekedünk, hogy a bizonytalanság és a decizionizmus maradványának bevallása már egyenlő az önkényes döntéssel. A pártatlanság-elv – bár nyílt princípium –, illetve a minden morálra jellemző abszolútumigény olyan objektivitás, amely nincs empirikusan megalapozva. Minden konkrét morális kijelentés, amely e princípium alkalmazásának eredménye, rendelkezik ezzel az abszolútum-igénnyel, mert ha nem rendelkezne ilyennel, ha nem tartana igényt az objektivitásra, akkor bizonytalan sem lehetne.

Ezzel eljutok a morális ítéleteknek a mi kontextusunkban döntő lényegi vonásához, amely a pártatlanságra vonatkozik: hogy korrigálhatók. Világos, hogy a morál vonatkozásában csak akkor beszélhetünk tanulási folyamatról, ha morális ítéleteink falszifikálhatók és így korrigálhatók is, és ez saját belső perspektívájukból kiindulva történhet meg, vagyis a maguk értelme szerint. Az a körülmény, hogy a konkrét morális kijelentések megítélésre épülnek, és nem dedukcióra, nem zárja ki, hogy itt is érvek játszanak szerepet. De a morális ítélettel szembeni érv jellegzetes formája nem az, hogy hamis dedukcióra épül, hanem az, hogy nem vett figyelembe egy releváns aspektust. Mivel minden, a szó szűkebb értelmében vett racionális morális ítélet a pártatlanságra irányul, de természetesen arra is, hogy a gyakorlati problémát adekvát módon, vagyis mindenoldalúan megragadja, ezért annak elismerése, hogy egy morális problémát pártosan vagy valahogy másképp inadekvát módon, vagyis egyoldalúan ragadtunk meg, az ítélet visszavonásához vezet, és megköveteli a pártatlanságra irányuló ítélés megismétlését, egy olyan megismétlést, amely az eddig figyelembe nem vett aspektusokat

is bevonja. Ezt a visszavonásra és az új aspektusok bevonására irányuló folyamatot tetszés szerinti számban meg lehet ismételni, amennyiben újabb és újabb aspektusok mutatkoznak meg, amelyeket korábban nem vettünk figyelembe, és így az is megmutatkozik, hogy hogyan jutunk el a morális tanulási folyamathoz.

Próbáljuk meg legalább körvonalaiban tisztázni e morális tapasztalat struktúráját. Nyilvánvalóan az elméleti tapasztalat kiszélesítésére épül, a dolog deskriptív ismeretének kitágítására, de ez az elméleti tapasztalat most az előző esettől eltérően nem úgy jelenik meg, mint egy dedukció premisszája, hanem csak a fenomén-kör kiszélesítését szolgálja egy új, pártatlansági ítélet számára. Az új ítélet nem dedukció eredménye, hanem egy új aktus eredménye, a pártatlanságot szem előtt tartó ítélőerőé, és ennyiben egy speciális morális tapasztalat eredménye. Annak a feltétele, hogy lehetséges legyen egy ilyen típusú tanulási folyamat, először is az, hogy a morális beállítottság egy pártatlansági princípiumra épüljön, és másodszor, hogy ezt a princípiumot mint ítéletprincípiumot és ne mint deduktív elvet értelmezzük. Az a normatív princípium, amely lehetővé tesz egy ilyen tanulási folyamatot, nem lehet tetszőleges, hanem adekvát elvnek kell lennie, és ez egyidejűleg azt is jelenti, hogy ami az érintettek figyelembe vételét illeti, ez egy pártatlansági elv, mert csak az olyan normatív kijelentés gyengíthető meg a figyelembe nem vett aspektusokra való utalással, amely adekvátságra és adott esetben pártatlanságra tart igényt. Ebben az értelemben a pártatlanság princípiumának dinamikus struktúrája van, amely a mindenkori normatív véleményekre autodestruktívan hat. A tapasztalat, sőt a tanulási folyamat csak egy ilyen princípium bázisán lehetséges. Valami hasonló érvényes az elméleti tapasztalatra is. Ez is egy dinamikus autodestruktív princípiumra épül, a szabályszerűség vagy a törvényszerűség princípiumára. Mindkét esetben az univerzális igény az, amely előrefelé mutat, mert mihelyst megmutatkozik, hogy egy kijelentés csak arra tart igényt, hogy univerzális legyen, de a valóságban korlátozott vagy relatív, elveszti az érvényességét, és egy másik kijelentésre utal, amelyben ez a korlátoltság meghaladásra került. Mindkét esetben a de-relativizálás folyamatáról van szó tehát, egy olyan folyamatról, amely csak akkor lehetséges, ha előzetesen adott egy univerzális igény, és a folyamatban magában mértékadó is marad. Minden tanulási folyamat – a morális éppúgy, mint a teoretikus – a de-relativizálás folyamatában áll. De természetesen világos, hogy a tapasztalat két típusa között csak ez a formális analógia áll fenn; két különböző univerzális princípiumról van szó, és ezért a morális tapasztalatnak egészen más struktúrája van, mint a teoretikus tapasztalatnak: a de-relativizálás értelme is más.

Az empirikus morális tanulási folyamatok tűzpróbájának abban kell állnia, hogy tudják-e integrálni azokat a tapasztalatokat, amelyek

a 3. személyben működő morális meggyőződés kauzális feltételeiről szerezhetők. Ennek az előadásnak az elején rámutattam a 3. személyű perspektíva és az 1., illetve 2. személyű perspektíva különbségére, és mindazt, ami következett, ebből az utolsó perspektívából tekintettük. De ez mint döntő perspektíva csak azzal igazolhatja önmagát, ha sikerül belevonni a 3. személyű perspektívát is. Én mármost azt gondolom, hogy a morális tanulási folyamatoknak (ahogy éppen leírtam őket) éppen az a lényegük, hogy lehetővé teszik a 3. személyű perspektíva bevonását az 1. és a 2. személyű perspektívába.

Már láttuk, hogy a kauzális magyarázat eredménye a morális meggyőződés relativizálása. És természetesen fennáll annak lehetősége, hogy nemcsak mások meggyőződését vetjük alá ilyen kritikának, hanem saját morális meggyőződéseinket is. Ha egy személy annak tudatára jut, hogy morális ítéletei bizonyos feltételektől függnek, hogy pl. neki is vannak bizonyos érdekei, vagy hozzátartozik bizonyos társadalmi osztályhoz, amelynek vannak bizonyos érdekei, akkor arra a morális tapasztalatra tesz szert, hogy azok a tapasztalatok, amelyeket addig pártatlannak tartott, a valóságban pártosak, és aztán arra látja magát kényszerítve, hogy egy új perspektívát tegyen a magáévá, amelyben a pártosság legyőzetett.

Ez a megjegyzés könnyen naivnak tűnhet, mivel tudjuk, hogy nem könnyű feladni egy olyan morális pozíciót, amelyhez saját akár individuális, akár osztályérdekeink kötődnek. Ez azonban olyan nehézség, amely minden morális tanulási folyamatra vonatkozik. Még ha csak arról is van szó, hogy felhívják a figyelmünket a morális probléma bizonyos olyan aspektusaira, amelyeket eddig nem láttunk, a nehézség normális esetben nem pusztán elméleti, hanem abban gyökerezik, hogy az új aspektusok arra kényszerítik az embert, hogy feladjon egy vélt pártatlan felfogást, amely az új aspektusok révén a saját érdekek által feltételezettként jelenik meg. És természetesen ezért van az, hogy a releváns morális tanulási folyamatok mindig a szubjektív ellenállással szemben valósulnak meg, és ennek megfelelően elég ritkák. Másrészt nem lehet vitatni, hogy ilyen tanulási folyamatok néha előfordulnak, és hogy vannak morális érvek. Ennek az előadásnak nem az a témája, hogy az ilyen érvek milyen mértékben lesznek hatékonyak, hanem csak az, hogy milyen struktúrával rendelkeznek. Valóban naiv lenne az a vélekedés, hogy a kauzális magyarázatokat a saját meggyőződéseinkre alkalmazzuk. Ez azért nem könnyű, mert saját meggyőződéseink leértékeléséhez vezet, mert láthatóvá teszi saját (pl. az igazságosságra vonatkozó) képzeteink érdek-függőségét. Itt azonban nem arról van szó, hogy ez könnyű-e, hanem arról, hogy lehetséges-e, és ha igen, hogyan, az én állításom pedig nem az volt, hogy ez könnyen megtörténik, hanem az, hogy *ha* valakinek sikerül, hogy relativizálja a saját pártatlanságra vonatkozó elképzelését,

és ha ragaszkodik a szó szűkebb értelmében vett morális álláspontoz – ez pedig azt jelenti, hogy nem adja fel a pártatlanság morális eszméjét –, akkor kényszerítve fogja magát látni arra, hogy ennek az eszmének új tartalmat adjon, amelyben a kauzális magyarázat által láthatóvá tett relativitás legyőzésre kerül.

Ugyanez érvényes természetesen a kauzális magyarázatra a 2. személyben. Ha egy másik ember vagy egy másik társadalmi osztály morális felfogását egy kauzális magyarázattal relativizáljuk, akkor ezt a felfogást csak akkor tudjuk morálisan egyoldalúként felmutatni, ha már rendelkezünk egy új, kevésbé egyoldalú és kevésbé pártos koncepcióval. Ez mutatja, hogy eddigi leírásom még nem volt teljesen helyes. A kauzális magyarázat magában és magáért véve nem tud hatálytalanítani egy morális meggyőződést. Egy olyan morális meggyőződés, amely pártatlanságra tart igényt, ezáltal nem relativizálható, és nem mondható már azáltal pártosnak, hogy megmutatjuk, hogy csak bizonyos társadalmi-gazdasági körülmények között jöhetett létre. Ha így járnánk el, akkor az úgynevezett *genetic fallacy*-t követnénk el, és összekevernénk a relativitás kimutatását, vagyis egy ítélet feltételeinek létrejöttét az érvényességére vonatkozó relativitás kimutatásával. Egy magának pártatlanságot követelő morális meggyőződést csak egy, a maga részéről morális, ám kevésbé pártos felfogásból kiindulva lehet relativizálni. Így például annak kimutatása, hogy a kora-polgári elképzelés az igazságos gazdasági érintkezésről, amely azt a szerződés szabadságára vonatkozó általános korlátlan jognak láttatja, a tőkés osztály bizonyos gazdasági érdekeitől függ, csak egy bizonyíték, de nem érv amellett, hogy az igazságosság ilyen koncepciója morálisan egyoldalú és igazságtalan volt. Hogy az igazságosság e felfogása igazságtalan volna, azt a genezisén nem, hanem csakis a következményein keresztül lehet megmutatni, és az az ítélet, hogy ennek az igazságosság-koncepciónak a következményei igazságtalanok, az igazságosságnak már egy másik, átfogóbb koncepcióját feltételezi. Az igazságosság ilyen átfogó koncepciója csak azon új tapasztalatok eredménye lehet, amelyek lehetővé teszik, hogy a dolgot egy másik perspektívából is megítéljük, vagyis olyan perspektívákból, amelyek lehetővé teszik, hogy felfigyeljünk olyan aspektusokra, amelyek a társadalmi szituáció pártatlanságának megítélése szempontjából relevánsak, és az előző koncepció képviselőinek figyelme átsiklott fölöttük.

A kora polgári igazságosságkoncepciónak vannak más aspektusai is, amelyek egy átfogó, pl. szocialista koncepció által nem relativizálhatók, habár ezeknek a más aspektusoknak a genezise is – mint például az úgynevezett emberi jogoké – érdekek által feltételezett volt. Természetesen könnyen el lehet képzelni olyan feltételeket, amelyek alapján az a meggyőződés, hogy egy állam ezeknek a jogoknak a garantálása nélkül

igazságtalan, nem jöhetett volna létre, vagy, ahogy azt ma oly széleskörűen megfigyelhetjük, megint feláldozásra kerül. De annak a kritériuma, hogy jobb-e, ha rendelkezünk ezekkel a jogokkal, és kiszélesítjük őket, vagy az jobb-e, ha feláldozzuk őket, abban áll, hogy az álláspont, amely például a feladásukat ajánlja, morálisan átfogóbb-e, vagyis hogy először is ragaszkodik-e a pártatlanság eszméjéhez, másodszor pedig képes-e bevonni a korábbi meggondolásokat, és képes-e ugyanakkor korlátozottakként felmutatni őket. Amíg ez nem lehetséges, addig az új felfogást nem tekinthetjük morális tanulási folyamat eredményének, hanem csakis visszaesésnek.

A kauzális feltételekre irányuló reflexió tehát magában és magáért véve még nem vezet egy morális meggyőződés relativizálásához. De ugyanígy félrevezető lenne, ha azt gondolnánk, hogy a morális reflexió kauzális magyarázata semmit sem nyújthat. Ha a történelemnek a morális reflexióba való bevonását már *genetic fallacy*-nek tekintjük, akkor ez azt jelentené, hogy tagadjuk a morális tanulási folyamatok realitását. Ezek lényegileg történetiek ugyan, de a történeti tapasztalat harmadik személyű tapasztalatban rögzül, és ezen mint pusztán elméleti tapasztalaton követjük el a *genetic fallacy*-t, ha a morális orientációt mint olyat feladjuk, amely lényegében az 1. személy perspektívája.

A morális tanulási folyamatoknak ez az egész leírása természetesen egy dogmatikus előfeltevésre épül, mégpedig arra, hogy a morális normák akkor vannak megalapozva, ha jók abban az értelemben, hogy „jók mindenki számára". A pártatlanságot itt mint *a priori* rögzített princípiumot feltételeztem. De nem az, hanem a maga részéről történetileg jött létre. Mondjuk azt, hogy ez is egy történelmi tanulási folyamatból jött létre? De akkor egészen másfajta tanulási folyamatról kellene beszélnünk. Erre a kérdésre, hogy egy morálkoncepciót mint olyat hogyan lehet másokkal szemben megalapozni, a következő fejezetben fogom keresni a választ.

3. Morál és kommunikáció

Az az elképzelés, hogy a morál kommunikálható, és hogy ez morális meggyőződéseink számára lényeges is lehet, az amerikai fülek számára meglepően hangozhat. Ennek – ahogy látom – a klasszikus morálfilozófiai irányzatokban nincsen előzménye, habár szorosan összefügg a politikai filozófiába tartozó szerződéselméleti hagyománnyal. Nem tudom, hogy a kortárs amerikai filozófiában vannak-e képviselői ennek a hagyománynak, de Németországban ma (és ez amerikai befolyásra, különösen G. H. Mead hatására vezethető vissza) egy sor filozófus képviseli. Az én szememben a legfontosabb közülük Jürgen Habermas, ezért ennek a témának az expozícióját az ő pozíciójával folyatott vitára fogom építeni.

Először is szeretnék arról mondani valamit, hogy mit is értek „kommunikáció" alatt, azután másodszor a moralitás magyarázatában lévő ama két helyre szeretnék rámutatni, amelyeket az első előadásban jelöltem ki, és amelyekben megjelenik a kommunikatív aspektus.

Azt, hogy a kommunikatív kiindulópont ennyire új a morálfilozófiában, azzal lehetne összefüggésbe hozni, hogy a filozófia csak ebben az évszázadban kezdett hozzá annak, hogy a témákat a nyelvre való reflexión keresztül tárgyalja, ugyanakkor eddig csak a nyelv egyik dimenzióját vette figyelembe, vagyis a szemantikait; de ha a nyelv funkciója a kommunikációban áll, akkor a morál témájának az analitikus filozófiában gyakorolt szemantikai megközelítésmódja meglehetősen felemás vállalkozásnak tűnik. A morálnak a nyelv lényegével összhangban álló nyelvfilozófiai reflexiójának kommunikációelméletileg kellene értelmeznie magát. Nagyjából így mutatná be a helyzetet Habermas.[1] A nyelv szemantikai szabályait vagy kommunikatív, illetve „pragmatikai" szabályokkal kell kiegészíteni, vagy őket magukat is már ilyenként kell értelmezni.

Azt gondolom, hogy itt fennállnak bizonyos homályosságok, amelyeket el kell távolítani, ha világos értelmet akarunk adni annak a problémának, hogy a morális ítéletek megalapozásának lényegileg kommunikatív karaktere van. A „pragmatikus" terminusnak szerencsétlen története van. Mint ismert, a nyelvanalitikai kontextusban Charles Morrishoz kapcsolódva Carnap vezette be, hogy a nyelvelmélet harmadik dimenzióját jelölje vele, amely a szintaktikai és a szemantikai dimenzión túl helyezkedik el, és ennek a harmadik dimenziónak a nyelvi kifejezések *használatára* kellett vonatkoznia.

1 Vö. Habermas értekezését: Was heißt Universalpragmatik? In Karl-Otto Apel (Hrsg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main, 1976, 206. skk.

Nos, egy ilyen diszciplínának mint pragmatikának a definíciója már tartalmazza a szemantika egy olyan koncepcióját, amely nagyon hasonlít a carnapira, amely szerint egy szemantikai elmélet a nyelvi kifejezéseink jelentését a metanyelvünk segítségével rögzíti. Ez azonban véleményem szerint túl lazán határozza meg a szemantikát, és ez azt jelenti, hogy azt határozza meg túl lazán, amit megértünk, ha egy nyelvi kifejezés jelentését megértjük. Mivel lehetetlen ezt a problémát a mostani kontextusban kimerítően tárgyalni, egyszerűen dogmatikusan azt szeretném állítani, hogy egy nyelvi kifejezést pontosan akkor értünk meg, hogy ha a használatát értjük. „Nos, jó", mondhatná nekem valaki, „akkor Önnek egy pragmatikai jelentés-elmélete van". De számomra közömbös, hogy hogy akarunk valamit jelölni, amíg továbbra is meg tudjuk különböztetni azokat a dolgokat, amelyeket meg kell különböztetni. De hogy a „pragmatikus" fent megadott jelentéséből az következik-e, hogy egy pragmatikus jelentéselméletnek kommunikatív elméletnek kell lennie? Ez csak akkor lenne így, ha a nyelvi kifejezésekről való beszéd csak a kommunikációban való használatukra vonatkozhatna. De világos, hogy ez nincs így, mert a nyelvet nem csak kommunikációra, hanem gondolkodásra is használjuk. Ha egy nyelvi kifejezést használok, amennyiben gondolkodom, akkor ugyanaz a jelentése, mint amellyel akkor rendelkezik, ha arra használom, hogy a gondolataimat egy másik ember számára kifejezzem. Az a mód, ahogy Habermas a „pragmatikus" terminust használja, hasonló, de nem ugyanolyan szemantikai aluldeterminálttságot implikál, mint amellyel már Carnapnál is találkozhatunk. Ha a „pragmatikus" terminust úgy értelmezzük, ahogy Habermas teszi, vagyis úgy, hogy a pragmatikus elmélet témája a nyelvi kifejezések kommunikatív használatára vonatkozó szabályok tanulmányozása, akkor azt az elméletet, amely azokkal a szabályokkal foglalkozik, amelyek meghatározzák a jelentésüket, nem nevezhetjük pragmatikusnak.

De – ezt lehetne minderre válaszolni – az a használat, amelyet a nyelvi kifejezésekről a magányos gondolkodásban alakítunk ki, nem a kommunikatív használaton élősködik-e? Ez attól függ, hogy mit nevezünk „élősködésnek". Ha ez azt jelenti, hogy a nyelvet kommunikatív úton tanuljuk meg, és hogy mindazt, amit mi magunknak mondhatunk, másoknak is elmondhatjuk, akkor a nyelv magányos, vagy, ahogy Habermas nevezi, „monologikus" használata valóban élősködő. De ha „élősködő" alatt azt értjük, hogy a belső beszéd abban áll, hogy belsőleg egy kommunikációs cselekvést utánzunk, akkor ezt vissza kell utasítani. A kérdés, amelyről itt szó van, nem a genezis vagy a fontosság kérdése, hanem tisztán deskriptív, és a szabályok kétféle fajtájának megkülönböztetésére irányul.

Egy nyelvi cselekvést akkor nevezünk kommunikatív cselekvésnek, ha beszélőként (vagy íróként) egy vagy több hallgatónak (vagy olvasónak)

valamit értésére adunk. Egy nyelvi cselekvés akkor nem kommunikatív, ha nem arra irányul, hogy valakinek valamit értésére adjunk. Egy kommunikatív cselekvést belsőleg úgy lehet utánozni, hogy a fantáziánkban lepörgetünk egy dialógust, ebben az esetben megmarad a beszélő és a hallgató megkülönböztetése, habár a fantáziába transzponáltuk. Egy olyan nyelvi kifejezésnek viszont, amelyet vagy az elméleti, vagy a gyakorlati gondolkodásban használunk fel, nem az az értelme, hogy valamit érthetővé tegyen, sem a valóságban, sem a fantáziában. Ebben az esetben nem veszem át a két szerepet, nem közlök magammal valamit. A beszélő-hallgató megkülönböztetés többé nincs jelen. Természetesen vannak olyan mondatok, amelyeket csak a kommunikációban lehet alkalmazni, éspedig azok a mondatok, amelyeket az olyan beszédaktusokban használunk, mint például a gratuláció, az ígéret vagy a kérés. De más mondatok, például az olyanok, amelyek igazságigényt támasztanak, egyszerűen alkalmazhatók a gondolkodásban is. A beszélő és a hallgató viszonya ezek használata számára nem lényeges.

Az összezavarodás elkerülése érdekében azt javaslom, hogy a szabályokat, amelyek meghatározzák a mondat olyan használatát, amelynek esetében közömbös, hogy kommunikatív módon alkalmazzuk-e vagy sem, szemantikai szabályoknak nevezzük, megkülönböztetve őket azoktól a pragmatikus szabályoktól, amelyeket a szemantikai használaton túl a kommunikációban követünk. Ha valaki azokat a szabályokat, amelyek a jelentést meghatározzák, pragmatikainak akarja nevezni, akkor én nem fogok a szavakról vitatkozni. Annak azonban világosnak kell lennie, hogy Habermas tézise, mely szerint a morális mondatok megértése és megalapozása lényegileg kommunikatív, elveszítené a lényegét, ha a szemantikai szabályokat kommunikatív szabályokká neveznénk át. Lehet, hogy tényleg úgy van, hogy a moralitás lényegileg kommunikatív, de ahhoz, hogy ez adott esetben megmutatkozhasson, ezt először is nyitott kérdésként kell megfogalmazni. Ha így is van, ennek meg kell mutatkoznia a morál speciális tárgyában, és nem lehet egy globális kijelentés segítségével a nyelv szemantikai megközelítésének felemásságával indokolni.

Egy ilyen kijelentésnek el kellene fogadnia azt az ellenvetést is, hogy nem sikerült megérteni a nyelvi-reflexiós módszer újdonságát a filozófiában. Nem kellene különösebb belátás annak felismeréséhez, hogy a nyelv funkciója a kommunikációban áll; ellenkezőleg, éppen ez volt a tradicionális felfogás, és soha senki nem is vonta kétségbe. Az analitikus filozófia teljesítménye abban áll, hogy megmutatta, hogy a nyelvnek nem csak az a funkciója, hogy a gondolatok közlését lehetővé teszi, hanem hogy a gondolkodást sem lehet a nyelven kívül elgondolni. A fogalmak lényegében a nyelvi kifejezések használatára utalnak, és csak akkor, ha egy fogalomról meg lehet mutatni, hogy nem lehet elgondolni egy nyelvi

kifejezés kommunikatív használatán kívül, lesz értelmes azt mondani, hogy a fogalom lényegében kommunikatív. De ez a mindenkori fogalom természetétől fog függni.

Most a két kérdés közül a másodikra térek át, amelyet elöljáróban tisztázni akarok; arra a kérdésre, hogy a moralitás leírásában, amelyet az első előadásomban adtam, hol látszik feltolulni egy kommunikatív aspektus. Azt hiszem, hogy legalább két helyen.

Az első abban az általános magyarázatban található, amelyet a morális meggyőződésről adtam. A morális meggyőződés az én magyarázatom szerint egy olyan meggyőződés, mely szerint egy társadalmi norma – vagyis egy társadalmilag szankcionált reciprok követelés arra vonatkozóan, hogy bizonyos módon cselekedjünk vagy ne cselekedjünk – megalapozásra kerül. Az, hogy a társadalmi norma meg van alapozva, a megalapozottság különböző koncepciói szerint különböző predikátumokban fejeződik ki: „Isten által adott", vagy „jó a közösségnek", vagy „egyaránt jó mindenkinek" stb. De mivel a társadalmi norma reciprok követelés, ezért valami lényegileg kommunikatív. De ebből egyedül még nem következik, hogy a morális meggyőződés is valami lényegében kommunikatív volna. Amennyiben van egy morális meggyőződésem, még akkor is, ha kifejezem (ezt a gondolkodásban is megtehetem), nem kommunikálok valamit, hanem ítélek vagy állítok valamit az általánosított kommunikatív praxisról, amelyben a norma mint reciprok követelés áll.

A morális meggyőződések megalapozása sem tűnik valami lényegileg kommunikatívnak, amíg csak abban áll, hogy kimutatjuk, hogy a megalapozási predikátum érvényes az adott normára. Természetesen kommunikatív szituációval van dolgunk, ha két ember arról vitatkozik, hogy a releváns predikátum érvényes-e az adott normára. De az érvek, amelyek egy ilyen vitában megosztásra kerülnek, nem lényegileg kommunikatívak, mivel egyetlen ember egyedül is tud velük foglalkozni. Meglepő lenne, ha egy kijelentő mondat megalapozása valami lényegileg kommunikatív lenne.

De úgy tűnik, egy másik szituáció előtt állunk, ha két személy nem csak azon vitatkozik, hogy a releváns predikátum érvényes-e az adott normára, hanem arról, hogy melyik predikátum releváns, vagyis hogy milyen tulajdonságokkal kell rendelkeznie egy normának ahhoz, hogy megalapozott legyen, hogy egy normának alávessük magunkat, és hogy másoktól azt követelhessük, hogy ők is alávessék magukat neki. Itt olyan kérdések merülnek fel, mint: „Hogyan tudod velem szemben megalapozni azt, hogy azt kéred tőlem, hogy alávessem magam ennek a normának?" A megalapozás, amelyikről itt szó van, nem egy kijelentés megalapozása, hanem a közös praxis megalapozása. Azokra az alapokra vonatkozik, amelyekkel a személyek egymással szemben a

cselekedeteiket kölcsönösen indokolni tudják. A megalapozás ebben az értelemben lehetne valami lényegileg kommunikatív: lehetne, hogy a „megalapozás" itt annyit jelent, mint „valamit valakivel szemben megalapozni (igazolni)". Ha ez helyesnek bizonyulna, akkor kirajzolódna egy magyarázat arra, hogy a tradicionális morálelméletek miért nem reflektáltak erre a kommunikatív aspektusra: nem azért, mert a nyelvre nem reflektáltak, hanem (amennyiben reflektáltak a nyelvre) mert mindegyiknek egy olyan morálkoncepció lebegett a szeme előtt, amelynek egy megalapozási predikátuma van, és az a probléma, hogy hogyan lehet megalapozni, hogy egy meghatározott predikátumot a releváns megalapozási predikátumként akceptálunk, észrevétlen maradt.

A második hely, amelyen a moralitásról általam adott kép valami lényegileg kommunikatívat felmutathatott, a moralitás ama koncepciójával áll összefüggésben, amelyet én előnyben részesítettem anélkül, hogy ezt a választást megalapoztam volna, éspedig azzal a koncepcióval, hogy egy társadalmi norma akkor van megalapozva, ha egyformán jó mindenkinek. Ebben az esetben talán lehet azt mondani, hogy a megalapozási predikátum egy lényegileg kommunikatív fogalom, mivel ahelyett, hogy azt mondanánk, hogy egy norma egyformán jó mindenkinek, azt is mondhatjuk, hogy racionálisan mindenki egyetérthet vele. Az univerzális egyetértésnek ez az eszméje olyan morálelméletekben található meg, amelyek a pártatlanság koncepcióját képviselik. Kantnál is fölvillan, de megtalálható Rawlsnál is, Habermas számára pedig ez a döntő kritérium.

Habermas számára egy norma megalapozottságának az a kritériuma, hogy egy racionális diskurzusban mindenki meg fog-e egyezni benne. „Diskurzus" alatt Habermas racionális argumentációt ért a különböző emberek között. Ezzel a terminussal tehát kétféle dolgot kell elérni: először az argumentációt kommunikatív, emberek közötti cselekvésként kell értelmezni; másodszor az egyetértés, amelyet el kell érni, ne csak faktikus egyetértés legyen, hanem racionális, megalapozott egyetértés.

Habermas a normák megalapozottságának ezt a felfogását egy általános igazság-elméletbe ágyazta be, amelyet ő konszenzuselméletnek nevez.[2] Ennek az elméletnek az a tézise, hogy a megalapozottság kritériuma mind az empirikus elméletek, mind a morális normák esetén végső soron a konszenzus, vagyis az egyetértés, egyrészt a tudományos, másrészt a morális közösségen belül. Így tehát Habermasnak az a véleménye, hogy a nyelv éppenséggel abban a szférában is lényegileg kommunikatív,

2 Lásd Habermas „Wahrheitstheorien" című értekezését, In Helmut Fahrenbach (Hrsg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag.* Pfullingen, 1973, 211–265.

amelyben ezt a legkevésbé vártuk volna, mert – mint már mondtam – a nyelvi cselekedetek, amelyek igazságigényt tartalmaznak, úgy tűnt, hogy lényegüket tekintve nem kommunikatívak.

Nos, Habermas úgy véli, hogy az igazság, illetve az igazság megalapozása lényegileg kommunikatívan értelmezendő. A verifikáció vagy a megalapozás és az interszubjektív egyetértés összefüggése tradicionálisan kívül állt a vitákon, Habermas felfogásában mégis az a meglepő, hogy az interszubjektív egyetértés egy kijelentés megalapozottságának nem a következménye, hanem a kritériuma.

Empirikus kijelentések esetében ez nyilvánvalóan hamisnak tűnik számomra. Az empirikus kijelentő mondatok megalapozási kritériuma benne van a verifikációs szabályokban, amelyek a jelentését kiteszik. Az igazság és a verifikáció szemantikai fogalmak. A releváns szabályok alkalmazása nem lényegileg kommunikatív. És hogy különböző személyek, ha egy ilyen mondatot megalapoznak, egyetértésre jutnak, az egyszerűen arra épül, hogy mindannyian ugyanazokat a megalapozási szabályokat alkalmazzák. A szembenálló felfogás, amely szerint az egyetértés a megalapozottság kritériuma, annak az ellenvetésnek van kiszolgáltatva, hogy nem a faktikus egyetértés a mértékadó, hanem csak egy kvalifikált egyetértés.

Habermas ezt az ellenvetést figyelembe is vette,[3] de a két válasz, amit ad rá, számomra nem tűnik kielégítőnek. Természetesen – mondja ő – kvalifikált egyetértésre van szükség, olyan egyetértésre, amely érvekre épül. De ha az egyetértés érvekre épül, a releváns alapokra, akkor – gondolom én – az alapok alkotják a megalapozottság bázisát, és nem az egyetértés. Habermas megpróbál kitérni e *vagy-vagy* elől, amikor azt állítja, hogy van valami, amit ő az érvek logikájának nevez, és hogy az argumentáció szabályai lényegileg kommunikatívak. De sohasem adta meg, hogy miben állnak ezek a szabályok, és kételkedem benne, hogy egyáltalán léteznek-e. Igaz, hogy az empirikus tudományok története egy kommunikatív folyamat, de a kérdés az, hogy ebben a folyamatban hol vannak olyan lépések, amelyeket valamely egyetértés eredményének lehet tekinteni. Hiszen ezek éppen olyan lépések, amelyek nincsenek szabályok által meghatározva, és racionálisan nem is lehet őket megalapozni. Így egy olyan tényállás körvonalazódik, amelynek kontúrjai a morál kontextusában még élesebbé is fognak válni, hiszen ameddig az alapok általi igazolás terjed, addig a szemantikai dimenzióban maradunk, ám mihelyst valami irreducibilisen kommunikatív fellép, az már nem az érvelés dolga, hanem a döntésé; már nem valami kognitív, hanem valami voluntatív.

3 I. m. 239–240.

Habermas az egyetértés kvalifikációját még egy második módon is megpróbálja meghatározni. A racionális megegyezésnek abban kell különböznie az irracionálistól, hogy a diskurzus, amelynek eredménye, eleget tesz egy „ideális beszédhelyzet" feltételeinek.[4] Ezeknek a feltételeknek a beszélők közötti szimmetria-feltételeknek kell lenniük. Mindenkinek, aki részt vesz a diskurzusban, ugyanolyan eséllyel kell rendelkeznie a beszédre, senkinek sem lehet privilégiuma arra, hogy az ő állításait majd nem fogják megkérdőjelezni stb. Itt valóban pragmatikai szabályokkal van dolgunk, amelyeknek csak egy kommunikatív szituációban van egyáltalán értelmük. De könnyű belátni, hogy ezeknek a szabályoknak a funkciója csak abban áll, hogy kizárják azokat a torzulási lehetőségeket, amelyek speciálisan akkor adódnak, ha többen vesznek részt egy megalapozási folyamatban. Ez megmagyarázza azt, hogy miért nem lehet ezeket a szabályokat internalizálni, de azt is, hogy miért nem kell őket internalizálni: azért, mert nem is vonatkoznak a megalapozási struktúrára mint olyanra, és csak azért léteznek, hogy segítsenek elkerülni, hogy az érvelésen kívül álló pragmatikus tényezők, amelyek csak akkor léphetnek fel, ha többen vesznek részt a megalapozási folyamatban, hatást gyakoroljanak rá.

Így tehát ahhoz az eredményhez jutok, hogy a konszenzuselmélet mint általános megalapozási elmélet elfogadhatatlan. De ez a helyzet sajátosan néz ki, ha a normák megalapozásáról van szó, vagy legalábbis abban a speciális esetben, amikor megalapozottságuk kritériumának abban kell állnia, hogy mindenki racionálisan egyetérthet velük. Miközben egy elméleti meggyőződés megalapozásakor a megegyezés puszta következmény, addig vitathatatlan, hogy a morális meggyőződés megalapozásakor – legalábbis ha a megalapozást ezen a módon fogjuk fel – a megegyezés belefolyik magába a megalapozási folyamatba. Hogy a tényállás ebben a különös esetben mennyiben más, mint az általános esetben, azt azáltal tehetjük a magunk számára világossá, hogy ebben a különös esetben a megegyezésről két helyen is beszélhetünk. Először is azt feltételezzük, hogy ha a meggyőződés meg van alapozva, mindenki ugyanazon a módon fog vele egyetérteni, mint minden más megalapozásnál (ez az a megegyezés, amelyet én puszta következménynek neveztem). Másodszor ettől a megegyezéstől el kell választanunk azt a másik megegyezést, amelyre a megalapozás maga is vonatkozik. Magányos gondolkodásban ezt kérdezhetem magamtól: „Egyet tudok érteni ennek a normának az univerzális követésével, és mindenki más is egyet tudna-e érteni vele?". Az elmémben tehát hipotetikusan lejátszok egy univerzális megegyezési procedúrát, és ezáltal úgy tűnhet, hogy a

4 I. m. 252. skk.

megegyezési procedúra megfelelőbb lenne, ha nem hipotetikus lenne, hanem egy valóságos diskurzusban minden érintettel keresztülvinnénk.

De valóban az lenne? Az ok, ami miatt ez kétségesnek tűnik, természetesen az, hogy itt is fel kell tennünk a kérdést: a megegyezés, amiről itt szó van, csak az (összes érintett) tényleges egyetértése, vagy bizonyos esetekben ennek is kvalifikáltnak kell lennie? Számomra világos, hogy kvalifikáltnak kell lennie, de másképp, mint az előző esetben. Ott csak az a megegyezés számított, amely a megalapozási szabályok követésében volt megalapozva; itt pedig csak az a megegyezés számít, amely két szintből áll össze, ami által a morálnak ez a koncepciója definiálásra kerül: mindenkinek fel kell tennie a kérdést, hogy egyet tud-e érteni a norma általános érvényességével a maga jól-létére való tekintettel; csak ez az egyetértés számít racionális egyetértésnek. Másodszor pedig mindenki mást is ugyanazzal a joggal kell felruháznia, de nem nagyobb joggal, ez pedig azt jelenti, hogy ha valóban sor kerül diskurzusra egy norma megalapozottságáról, a résztvevők nem tudják egyszerűen érvényre juttatni a maguk érdekeit, hanem a diskurzusban már a pártatlanság eszméjéből kell kiindulniuk: ez az eszme az ilyen diskurzusnak nem az eredménye, hanem az előfeltevése. Az ilyen diskurzusnak az az előfeltevése, hogy mindenki kész arra, hogy a maga szellemében minden más ember pozíciójába hipotetikusan belehelyezkedjen.

Habermas ezt meglepő módon elfogadta, amikor az ideális beszédhelyzet egyik szabályaként azt a feltételt adta meg, hogy a résztvevők közötti szimmetriának nem csak a beszéd-esélyeiket tekintve kell fennállnia, hanem a cselekvési esélyeiket tekintve is, és ama jogukat tekintve is, „hogy parancsoljanak és hogy ellenálljanak”.[5] Ez azt jelenti, hogy a kommunikáció, amely Habermas szemei előtt lebeg, már feltételezi a pártatlanságot, és ő maga nem alapozható meg. Ekkor egyszerűen fel van tételezve, hogy a normák megalapozása abban áll, hogy mindenki számára egyformán jóként megalapozzuk, de ez egy szemantikai előfeltevés lenne a megalapozási predikátumokra vonatkozóan, amely a hipotetikus ideális diskurzus fundamentumát alkotja.

Itt két kérdés merül föl. Először is: a pártatlanságnak ezt az előfeltevését, tehát azt az előfeltevést, hogy a releváns megalapozási predikátum az „egyformán jó mindenkinek”, nem kell-e a maga részéről szintén megalapozni, lehetőleg kommunikatívan? De akkor ez nem olyan megalapozás lenne a kommunikatív beszédben, amely a maga részéről már feltételezhetné az ideális beszédszituációt. Ez érinti a moralitás általában vett megalapozásának lehetőségét is, illetve a moralitás különböző koncepciói közötti választásra vonatkozó kérdésemet. Erre a kérdésre a későbbiekben még vissza fogok térni.

5 I. m. 256.

Másodszor: ha a konkrét normák megalapozása a pártatlanság előfeltevése alapján feltételez egy diskurzust, amely bizonyos módon kvalifikált, mi marad akkor abból az állításból, hogy ez a megalapozás lényegileg kommunikatív? Ha a morális diskurzus feltételezi, hogy minden résztvevőnek késznek kell lennie, hogy hipotetikusan minden másik helyébe képzelje magát, milyen előnyöket nyújtana egy ilyen diskurzus azzal a lehetőséggel szemben, hogy egy személy az egész megalapozási folyamatot a maga fejében is lepörgetheti?

Egy lehetséges válasz, amelyet Habermas is sugall, a következő: valóságos diskurzusra azért van szükség, hogy valóban minden érintett érdekéről informálódjék. De elegendő ez ahhoz, hogy azt mondhassuk, hogy a megalapozási procedúrának kommunikatívnak kell lennie? Szeretnék adni egy példát. Egy család gyermekei között kialakult egy morális probléma; az anya éppen felbukkan; hagyja, hogy minden gyerek artikulálja a maga érdekét, és aztán mint jóakaratú és pártatlan megfigyelő dönt arról, hogy hogyan lehetne megoldani a problémát. Ebben az esetben – ahogy éppen követeltük – a morális megalapozási folyamat a releváns érdekekre vonatkozó első kézből származó információkra épült fel. De a gyerekek beszédcselekvései csak információs bemenetként szolgálnak; maga a megalapozási folyamat nem volt kommunikatív. Itt valami nincs rendben? Nos, magam azt hiszem, és úgy vélem, mindannyian azt hisszük, hogy itt valami nincs rendben, ha csak nem egészen kis gyerekekről volt szó, és biztosan azt mondanánk, hogy a jogilag szankcionált normák ilyen intézményesítési procedúrái nem igazolhatóak.

De miért nem? Miért gondoljuk azt, hogy maguknak az érdekelteknek kellene dönteniük arról, hogy milyen normák alapján akarnak élni? Mi ennek a „kell"-nek az értelme? Számomra világosnak tűnik, hogy itt nem olyan szükségszerűségről van szó, amely a megalapozási szabályokból adódik, hanem egy „kell"-ről, morális értelemben. Amíg csak arról van szó, hogy optimálisan igazságos eredményhez jussunk, a lehető legjobb alapokkal, semmi kifogásolni valónk nem lehetett az anya nemkommunikatív eljárásán. A döntés, amelyet meghozott, valószínűleg – a tartalom tekintetében – jobban megalapozott volt, mint ha a gyerekek maguk jutottak volna megegyezésre. Mégis, én is azt gondolom, hogy a gyerekeknek maguknak kellett volna dönteniük. Miért? Nyilvánvalóan egy morális norma miatt, amely megtiltja a kiskorúsítást.

Ez a norma következik az itt előfeltételezett morális princípiumból, amely szerint csak az számít megalapozottnak, amivel mindenki racionálisan egyet tud érteni. Mert én azt feltételezem, hogy egyik racionális, meggondolásra képes személy sem fog egyetérteni azzal, ha megakadályozzuk őket abban, hogy maguk döntsenek afelől, hogy mi jó nekik. Természetesen kérhetnek tanácsot másoktól, de inkább készek lesznek

arra, hogy elfogadják, hogy tévedjenek abban a vonatkozásban, hogy mi jó nekik, mint hogy valaki más által hagyják azt előírni a maguk számára. Én tehát azt feltételezem, hogy ebben az értelemben mindannyian autonómak akarunk lenni, és magunk szeretnénk önmagunkról dönteni. Ebből mármost univerzalizálás útján az következik, hogy mindannyian azt akarjuk, hogy morális norma legyen az, hogy másoknak – még ha azt is hisszük, hogy jobban tudjuk náluk – nem írhatjuk elő, hogy mi a jó számukra. Ez az, amit a kiskorúsítás tilalma alatt értek.

Ezen a helyen szeretnék beilleszteni egy közbevetett megjegyzést. Vannak olyan filozófusok (és Habermas is közéjük tartozik), akik a morált már eleve úgy definiálják, hogy az olyan normákra szűkül le, amelyek az emberek közötti érdekkonfliktusokat szabályozzák. Egy ilyen felfogásnak az a következménye, hogy az a lehetőség, hogy morálisan megalapozhatóak lennének az olyan normák, amelyek előírják az individuumoknak, hogy hogyan kell élniük az életüket, *per definitionem* ki van zárva. De, mint ahogy azt már az első előadásban mondtam, nem szabad definíciókkal kizárnunk olyan dolgokat, amelyeket morálisan akarunk kizárni. Társadalmi realitás, hogy az embereknek mindig is voltak és még ma is vannak olyan morális meggyőződéseik, amelyek az individuumok saját életvezetésére vonatkoznak, még akkor is, ha nem érintenek negatívan senki mást. A moralitás tág definíciója, amelyet az első előadásban adtam meg, megengedi ezt a lehetőséget, és azzal a következménnyel jár, hogy ha olyan emberekkel vitatkozunk, akiknek ilyen meggyőződéseik vannak, morálisan fogunk velük vitatkozni, és nem szemantikai vitát fogunk folytatni velük a „morális" szó jelentéséről, aminek természetesen semmi értelme sem lenne.

A szó szűkebb értelmében vett racionális morál princípiumából adódó norma, amely megparancsolja, hogy minden személyt mint önmagát meghatározó autonóm lényt tiszteljünk, és ezért megtiltja annak előírását, hogy mi a jó számára, az is következik, hogy társadalmi normákról, különösen pedig jogi normákról döntést hozzunk, és hogy ennek a normának a bevetése morálisan csak akkor jogosult, ha kollektíve döntünk róla egy olyan eljárásban, amelyben minden érintett egyformán részt vesz. Ezt nevezhetjük a kollektív autonómia vagy a kollektív önmeghatározás princípiumának is; amit ez a princípium megtilt, az a kollektívum kiskorúsítása. E norma szerint morálisan hamis, ha egy személy vagy egy csoport, hivatkozva a maga nagyobb morális bölcsességére, a többi érintett feje fölött dönt arról, hogy mely jogi normák érvényesüljenek. Úgy tűnik, ez az oka annak, hogy a morális kérdéseket és különösen a politikai morál kérdéseit az érintettek diskurzusában kell megalapozni. Az ok nem az, amit Habermas vél, vagyis hogy a morális megalapozás folyamata önmagában lényegileg kommunikatív, hanem

megfordítva: az egyik szabály, ami a morális megalapozási folyamatból adódik, amelyet viszont mint ilyet a gondolkodásban is le lehet játszani, előírja, hogy csak az olyan jogi normákat lehet morálisan megalapozni, amelyeket minden érintett beleegyezésének alapján helyeztek hatályba.

Itt is megmutatkozik tehát, hogy az irreducibilis kommunikatív aspektus nem kognitív, hanem voluntatív aktus. Ami a megegyezés, a kollektív egyetértés valóságos aktusát megköveteli, az a minden érintett akaratának autonómiájával szembeni (morálisan kötelező) tisztelet. És ez a megegyezés – mint az előzőekben szemügyre vett két esetben – többé már nem egy kvalifikált megegyezés. Természetesen azt akarjuk, hogy a megegyezés racionális legyen, olyan valóságos egyetértés, amely az érvekben és lehetőség szerint a morális érvekben gyökerezik, a faktikus megegyezés pedig döntő módon mindennek a végén következik be, és nincs jogunk arra, hogy figyelmen kívül hagyjuk csak azért, mert esetleg nem volt racionális. A megegyezés másik két fajtája nem volt irreducibilisen kommunikatív, megvolt a monologikus ellendarabjuk. Itt mindenesetre egy olyan cselekvéssel van dolgunk, amely irreducibilisen kommunikatív, és ez azért van, mert nem annyira az ész aktusáról, mint inkább az akarat aktusáról, egy kollektív döntésről van szó. A probléma, amelyről itt szó van, nem a megalapozás problémája, hanem a hatalomban való participáció problémája. És ebben az esetben arról a hatalomról van szó, amely dönt arról, hogy mi az, ami legálisan megengedett, és mi az, ami nem. Habermas eszméje a kommunikatív etikáról összefügg a demokrácia eszméjével, és az ennek az eszmének a kiterjesztésére vonatkozó követeléssel minden társadalmi részrendszerre, méghozzá általános participációt követelve.[6] Ezzel azonban az elméletében lévő kétértelműség a hipotetikus diskurzus és a reális diskurzus között a voluntatív faktor elhanyagolásához, ezzel pedig a hatalom problémájának kiküszöböléséhez vezetett. Elsiklott afölött, hogy a hipotetikus morális érvelés lényege szerint egyáltalán nem tekinthető valóságos diskurzusnak, valami reálisan kommunikatívnak, és ezért egyidejűleg (mivel a „diskurzus" kifejezés használata elmossa a hipotetikus morális-kommunikatív érvelés és a valóban kommunikatív diskurzus különbségét) figyelmen kívül hagyhatta a valóságos diskurzus voluntatív aspektusát.

Én mindenesetre azt gondolom, hogy Habermasnak a morál kommunikatív karakterére vonatkozó intuitív koncepciójában még van egy fontos aspektus, amelyet eddig nem vettem figyelembe, amelyet

6 Vö. például Robert Spaemannhoz intézett levelével: Die Utopie des guten Herrschers. In Jürgen Habermas: *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main, 1973, 378–388.

Habermas nem hangsúlyozott explicit módon, és amelyet már a probléma megfogalmazása miatt sem hangsúlyozhatott. Most láttuk, hogy ha előfeltételezzük a pártatlanság koncepcióját, vagyis a racionális egyetértés univerzalizálhatóságát, morális meggyőződéseink megalapozása nem minősül lényegileg kommunikatívnak, valamint hogy a maga részéről csak ez a megalapozás vezet el az olyan morális normákhoz, amelyeket az intézményes participatorikus döntési procedúrák (az egyoldalú hatalmi viszonyok helyett) parancsolnak. Ez – állítom én – a helyzet, ha a pártatlanság vagy az univerzalizálás koncepcióját feltételezzük. De az a benyomásom, hogy Habermas inkább azt a tágabb elképzelést vallotta, hogy csak a kommunikatív folyamat révén jutunk el a pártatlanság koncepciójához, és valóban: ha a morál lényegileg kommunikatív megalapozásának eszméjéből még megmarad valami, akkor az csak ebben állhat. Az, hogy Habermas a maga elméletét ebben az irányban nem dolgozta ki, minden bizonnyal azért volt, mert a kommunikatív szituációt, amelyben a morális meggyőződések megalapozásáról vitatkozunk, az ideális beszédhelyzet feltételein keresztül definiálta. Mivel ezek a feltételek már implikálják a pártatlanságot, ezért az így definiált kommunikáció a maga részéről nem tudja a pártatlanságot megalapozni.

Az a kérdés, hogy hogyan lehet megalapozni a pártalanság koncepcióját, annak a kérdésnek a tágasabb összefüggéseibe tartozik, hogy egyáltalán hogyan lehet megalapozni egy morális álláspontot, és hogy lehet-e – és ha igen, hogyan – racionálisan választani a morális koncepciók között. Első előadásomban megpróbáltam megmutatni, hogy a morál különböző alapkoncepciói azokban a predikátumokban különböznek egymástól, amelyeknek szerintük érvényesnek kell lenniük egy normára ahhoz, hogy megalapozottnak lehessen őket tekinteni. Egy morális meggyőződés megalapozása egy morális koncepción belül annak az igazságigénynek a megalapozásában áll, amely a morális meggyőződésben benne rejlik, és amely kifejezésre jut az olyan mondatokban, amelyekben a megalapozási predikátumot egy normára alkalmazzuk. A morális koncepció megalapozásának az értelme ezzel szemben – ez volt a tézisem – már nem *valaminek* (egy kijelentésnek) a megalapozása, hanem az interszubjektív praxisba való belépés *melletti* indoklás: azt alapozzuk meg, hogy ha egy normatív rendszer rendelkezik a megfelelő predikátummal, lesz egy bizonyos oka annak, hogy önként alávessük magunkat neki, és ezzel igazoljuk azokat a szankciókat, amelyek ezt konstituálják.

Hogyan néz ki mármost egy ilyen megalapozás? Normális esetben úgy, hogy egy magasabb igazságra apellálunk, amely a saját önértelmezésünkre vonatkozik. Egy magasabb igazságot feltételezünk, például azt, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha ezt elfogadjuk, akkor valóban minden okunk megvan arra, hogy arra a normatív rendszerre, amely

Isten által adott, a gyakorlatban is igent mondjunk. Vagy azt a magasabb igazságot feltételezzük, hogy egy organizmus részei vagyunk. Ha ezt elfogadjuk, akkor valóban minden okunk megvan arra, hogy azokat a normákat igeneljük, amelyeknek az érvényessége jó ennek az organizmusnak a jól-léte szempontjából. A mindenkori megalapozási predikátum relevanciájának gyakorlati megalapozása normális esetben tehát úgy valósul meg, hogy minden okunk megvan arra, hogy az így jellemzett normákat igeneljük, ha így és így értjük önmagunkat.

Természetesen ez a megalapozás sem nevezhető semmilyen belátható értelemben kommunikatívnak. Fontosabb pozitív értelemben kimondani, hogy az ilyen megalapozás nyilvánvalóan mindig relatív, és mindig valamilyen előfeltevésre megy vissza. Ezeket az előfeltevéseket én magasabb igazságoknak neveztem, mert nem empirikus kijelentésekről van szó, amelyek a maguk részéről megalapozhatók volnának, és ezért csak elhinni lehet őket. Az általuk támogatott mindenkori megalapozási predikátumok ezért elveszítik meggyőző erejüket, mihelyst egy ilyen magasabb igazságként jellemzett tradíció megkérdőjeleződik, vagy más tradíciókkal találkozunk, és megpróbáljuk másoktól azt kérni, hogy vessék alá magukat az ily módon megalapozott normáknak. Természetesen az individuumok vagy az egyes közösségek továbbra is hihetnek a maguk magasabb igazságában; ezeket éppúgy nem lehet megcáfolni, mint ahogy megalapozni sem. Probléma csak akkor áll elő, ha azokat a morális követeléseket, amelyek a provinciálisan evidens magasabb igazságokból adódnak, olyanokkal szemben is megfogalmazzuk, akik nem osztják ezt a hitet. A társadalmi normák megalapozásának történetében van egy döntő történelmi esemény, méghozzá a felvilágosodás, amely azáltal jellemezhető, hogy minden magasabb igazság elveszíti a maga interszubjektív meggyőző erejét. Ez az esemény, amelyből már ennek az előadásnak az elején kiindultam, és amely meghatározza a morálhoz való mai viszonyunkat, természetesen azzal a következménnyel jár, hogy a kérdés, amelyet extern megalapozási kérdésnek neveztem, egyúttal láthatóvá és innen kezdve megkerülhetetlenné teszi a moralitás megalapozásának kérdését általában és a megalapozási predikátumok közötti feszültséget.

Ha az összes magasabb igazságot, amelyekre a különböző megalapozási predikátumok utalnak, éppoly kevéssé lehet megalapozni, mint cáfolni, akkor a racionális vita közöttük illuzórikus. Amíg a megalapozási predikátumok egy magasabb igazságra utalnak, addig csak egyszerű relativizmus adódhat. Ebből a szituációból az egyetlen racionális kiút abban áll, hogy vagy teljesen lemondunk a moralitásról, vagy egy olyan megalapozási predikátumot keresünk, amely magasabb igazság feltételezése nélkül ad alapot arra, hogy az általa jellemzett normatív

rendszernek önként alávessük magunkat. Az ilyen megalapozás is relatív, de már nem egy magasabb igazságra, hanem a megalapozott társadalmi normákról való teljes lemondás alternatívájára vonatkoztatott. E két megmaradó lehetőség közös nevezőjét az individuumok saját érdekei képezik, vagyis az, amit mindenki akar a maga jól-létére, illetve azok jóllétére való tekintettel, akikhez affektív módon kötődik.

Csak ezen a – természetesen fundamentális – helyen tűnik úgy, hogy a megalapozási procedúra értelme maga is kommunikatív karaktert ölt. Az individuumok kölcsönösen egymásra apellálnak, amennyiben kölcsönösen érdekükben áll, hogy megegyezzenek egy normatív módon szankcionált praxisban, oly módon, hogy csak azok a normák legyenek megengedettek, amelyek érvényessége egyformán jó számukra. Ez a megegyezési folyamat csak olyan normákhoz vezethet, amelyek szimmetrikusak, mert a megértési folyamat hátterét az az alternatíva képezi, hogy egyáltalán nem is léteznek társadalmi normák; ezért egyik résztvevőnek sincs normatív módon meghatározott hatalmi pozíciója kiinduló helyzetként.

Nos, két személy vagy két csoport, nevezzük A-nak és B-nek, megegyezhetnek szimmetrikus normákban C stb. költségére. Ekkor, amennyiben nem történik erőszak-alkalmazás, ugyanez a kérdés merül fel C perspektívájából stb., és így adódik egy potenciálisan univerzális kommunikatív művelődési folyamat, amelyben nem egy kijelentés megalapozásáról van szó, hanem arról, hogy mindenki mindenki mással szemben kifejti, hogy annak – éppúgy, mint neki – megvan a megfelelő oka arra, hogy alávesse magát egy normának, ha ő is ezt teszi. Ez a megalapozási folyamat kommunikatív, mert nem egy igazságigényt alapozunk meg általa, hanem egy közös praxist, egy közös akaratot. Az a kijelentés, hogy mindenki számára egyformán megalapozott, hogy a normák érvényességét akarja, ha egyformán jók mindenki számára, a reciprok cselekvés-megalapozás kommunikatív folyamatának eredménye.

Az „egyformán jó mindenkinek" megalapozási predikátum kitüntetése más megalapozási predikátumokkal szemben tehát abban áll, hogy benne a gyakorlati megalapozás (vagyis hogy az ember – ha egy normatív rendszernek megvan ez a tulajdonsága – kész arra, hogy akarja) értelme nem egy magasabb igazságra utal, pontosabban szólva nem kell, hogy magasabb értelemre utaljon. Ha ezt a princípiumot, mint például Kantnál, egyszerűen az ész által adottként (az „ész" egy magasabb értelmében) előfeltételezzük, akkor a magasabb igazság státuszával rendelkezik. De ennek nem kell feltétlenül így lennie, mert az elv a maga részéről az ábrázolt kommunikatív folyamatban is megalapozható, miközben ez a megalapozás nem utal valamely empíria feletti igazságra, hanem olyan empirikus mondatokra, amelyek A, B, C stb. érdekeit

fogalmazzák meg. Ez a morálkoncepció más koncepcióktól eltérően már nem az emberi lényegbe vetett magasabb hitre épül, hanem már csak az ember alapvető minimális érdekeire vonatkozó empirikus feltételekre, a kölcsönös érintkezésekre való tekintettel (mint például arra, hogy érdekeltek az ígéret intézményében). Ezek olyan feltevések, amelyekről feltételezzük, hogy egy univerzális interszubjektív megalapozási folyamatban hagyjuk jóvá őket, és nyitottaknak kell lennünk empirikus revíziójukkal szemben.

Korábban már utaltam arra, hogy az egyes morálkoncepciókat nem lehet egymással szemben racionálisan mérlegelni. Az a morálkoncepció viszont, amely a bemutatott kommunikatív folyamatban adódik, amely a „mindenki számára egyformán jó" megalapozási predikátumra való orientációhoz vezet, megalapozási erejét tekintve összevethető másokkal: ez a morálkoncepció sem előfeltevés-mentes, róla sem lehet elmondani, hogy önmagában megalapozott volna, miközben a többiek csak viszonylagosan megalapozottak. Ami által kitünteti magát, az talán csak az a körülmény, hogy *gyengébb premisszákra* támaszkodik. Ezért az ebben a kommunikációs folyamatban adódó morált minimális morálnak nevezhetjük. Ennek a morálnak azt vetették a szemére, hogy maga is feltételez egy elképzelést az ember természetére vonatkozóan, de ez az előfeltevés már nem rendelkezik a magasabb igazság karakterével. Ez a morál az emberi önértelmezés olyan aspektusaira támaszkodik (intencióját tekintve, noha az egyes esetekben ez korrigálható), amelyeket mindenki elismer, és ez döntő, ha olyan követeléseket akarunk megalapozni, amelyeket mindenkivel szemben meg kell fogalmazni.

Ez a minimális morál történetileg késői fejlemény, amely csak akkor adódik, ha minden magasabb igaság elvesztette a maga interszubjektív hitelességét. De ez nem teszi történetileg relatívvá a maga megalapozási igényét tekintve. Talán azt lehet mondani, hogy miután feladásra került minden provinciális meggyőződés a magasabb igazságokról, láthatóvá válik az emberek közötti ős-szituáció mint olyan, amely mindig is kommunikatív helyzet volt reciprok követelésekkel, amelyeket csak természetesen lehet megalapozni, miközben reciprok megalapozási igényekre válaszolunk.

Az, hogy ez a morál abban az értelemben minimális morál, hogy gyengébb premisszákra épül, még nem jelenti azt, hogy konzekvenciáiban is gyenge lenne, hiszen univerzális, és minden individuum azonos figyelembe vételét követeli. Lehet, hogy ez nem tűnik magától értetődőnek, de nem lehet-e elképzelni egy olyan morált, amely kevés ember reciprok megalapozására épül? Természetesen meg lehet teremteni egy ilyen normatív rendszert mint társadalmi intézményt, működhet ilyen, és mindig is működött. De a kérdés az, hogy ha a megalapozhatóság azt

jelenti, hogy valami mindenkivel szemben megalapozható, akkor megalapozható-e egy olyan normatív rendszer, amely azt az igényt támasztja, hogy ebben az értelemben (vagyis anélkül, hogy egy magasabb igazságot feltételeznénk) megalapozható, vagy legalábbis pártatlan. Nos, ez az igény jogtalanul is fennállhat, és általában jogtalanul is áll fenn, de ez egy olyan probléma, amellyel a második előadásban előadott nézőpontból legalábbis szembe lehet nézni. Egy normatív rendszer, amely arra tart igényt, hogy a pártatlanság értelmében igazságos legyen, lényegénél fogva nem lehet stabil: önmagánál fogva annak az ellenvetésnek van kitéve, hogy nem tudja teljesíteni a maga által támasztott igényt.

De – így is válaszolhatnánk – nem kellene-e különbséget tennünk a között a kérdés között, hogy egy normatív rendszer meg van-e alapozva, és aközött, hogy jó okunk van elfogadni azt? Valóban, azoknak, akik egy politikai rendszer napos oldalán élnek, jobb érveik vannak amellett, hogy azt a maga igazságtalanságában fenntartsák ahelyett, hogy megváltoztatnák.

És bár azoknak, akik hatalommal rendelkeznek, jó okuk van arra, hogy egy pártos rendszert támogassanak, mégsem tehetik ezt nyíltan. Mert ha másoktól megkövetelik, hogy azok is igeneljék, akkor nekik – ha nem akarnak a hatalomhoz folyamodni – legalább azt az igényt kell támasztaniuk, hogy meg van alapozva. Ez azonban azt jelenti, hogy ha már nem hivatkozhatnak magasabb igazságra, arra kell igényt tartaniuk, hogy az mindenki érdekében áll, és ily módon nem tudják elkerülni, hogy olyan perspektívát nyissanak, amelyet – legalábbis elméletben, ha a gyakorlatban ritkábban is – ellenük lehet fordítani.

Fordította Weiss János

Weiss János

Utószó Ernst Tugendhat *Három előadás*ához

1.

A fenti előadások után dátumként az 1981-es év szerepel. Tudjuk, hogy Tugendhat 1975 és 1980 között a starnbergi Max Planck Intézet munkatársa volt, ahol is Jürgen Habermas kutatócsoportjában dolgozott.[1] Habermas ebben az időben írta *A kommunikatív cselekvés elmélete* című monumentális munkáját, amely 1981 novemberében jelent meg.[2] Ennek a könyvnek az előszavában Habermas Tugendhatnak is köszönetet mond: egy csütörtök esti kollokviumon megvitatták a könyv egyes részleteit, és ezen Tugendhat is részt vett.[3] A mű névjegyzékéből azt is lehet látni, hogy Habermas viszonylag sokszor hivatkozik Tugendhatra és idézi valamilyen művét. Talán azt is meg lehet kockáztatni, hogy Tugendhat lehetett Habermas egyik legfontosabb vitapartnere, s így neki minden bizonnyal döntő hatása volt arra, hogy a mű – ahogy Habermas mondja – „diszkurzív karakterrel" rendelkezik.[4] Csakhogy a Tugendhattól idézett munkák között még egyetlen etikai témájú dolgozat sem szerepel.[5] De nem is szerepelhet: Tugendhat valószínűleg a Habermasszal

1 1980 tavaszától a berlini Freie Universität professzorává nevezték ki, ahol korai nyugdíjba vonulásáig, 1992-ig tanított.

2 Lásd Stefan Müller Doohm: *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Suhrkamp Verlag, 2014, 286. „A kiadó, aki tízezer példányt nyomtatott ebből a könyvből, amely egyértelműen szaktudományos publikumnak volt szánva, Münchenbe utazott, hogy ott a szerzőnek novemberben – ahogy egy úti beszámolóban írja – a frissen nyomtatott köteteket személyesen […] átadja." Uo.

3 Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. I. kötet. Suhrkamp Verlag, 1987, 11.

4 Uo.

5 Habermas három Tugendhat-művet idéz (a hetvenes években született legjelentősebb alkotásait): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970); *Vorlesung zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976); *Selbsbewusstsein und Selbstbestimmung* (1979).

folytatott vita hatására kezdett el intenzíven etikai problémákkal foglalkozni, és ennek legelső dokumentuma az 1981-ben született, de csak 1984-ben megjelent fenti „három előadás". Bár ez így nem egészen igaz: Tugendhat „előadásai" ugyan háttérként feltételezik Habermas *opus magnum*át, de elsősorban mégis két olyan kisebb írásra hivatkozik, amelyek mindegyike már 1973-ban megjelent: az egyik a *Wahrheitstheorien* címet viseli, a másik pedig a Spaemannhoz írt levél. Megkockáztathatjuk, hogy Tugendhatra talán nem is annyira a nagy társadalomfilozófiai koncepció gyakorolt hatást, hanem a korábbi etikai kezdeményezések. Habermas azután 1983-ban lép a nyilvánosság elé a diskurzusetika, illetve a kommunikatív etika képviselőjeként (vagy talán megteremtőjeként). A tanulmánykötet címe: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Ebben a kötetben Habermas az egyik tanulmány függelékében már éles hangú vitát folytat Tugendhat „előadásaival", amelyek egyelőre csak kéziratos formában és angol nyelven léteznek. Úgy látja, két döntő ponton kell magát megvédenie: „A diskurzusetika két előfeltevésen áll vagy bukik: azon, hogy (a) a normatív érvényességigényeknek van egy kognitív értelmük, és úgy lehet kezelni őket, mint az igazságigényeket, és hogy (b) a normák és a parancsok megalapozása megköveteli egy reális diskurzus lebonyolítását, és végső soron nem lehetséges monologikusan, az elmében hipotetikusan lejátszott érvelés formájában."[6] Azután következik a vita, amelynek itt nem tudok a nyomába szegődni. Ugyanakkor azt is meg kell jegyeznünk, hogy a diskurzusetikához való odafordulás kontextusát már döntően az éppen megkezdődő harmadik frankfurti tartózkodás és a fiatalkori baráttal, Karl-Otto Apellel való találkozás jelöli ki.

2.

Az 1984-ben megjelent *Probleme der Ethik* című kis könyv előszavában írja Tugendhat: „A »Három előadás«-t az itt megjelenő formában 1981 márciusában [tehát közvetlenül a berlini professzori kinevezés előtt], a *Christian Gauss* szeminárium keretei között tartottam meg Princetonban. Csak a mostani publikáció számára fordítottam le őket németre. Az angol eredeti nem jelent meg, mert lényeges aspektusok tekintetében (elsősorban az első és a harmadik előadás vonatkozásában) hamarosan

6 Jürgen Habermas: Diskursethik. InUuő: *Philosophische Texte*. III. kötet. Suhrkamp Verlag, 2009, 63.

hatalmas kételyek merültek föl bennem. És amikor 1983 tavaszán megismerkedtem Ursula Wolfnak a berlini Freie Universität-re beadott *Über den Sinn moralischer Verpflichtung* című habilitációs értekezésével, már nem tudtam kitérni a felülvizsgálat elől."[7] Az értekezés 1984-ben jelent meg, ezzel a címmel: *Das Problem des moralischen Sollens*, az előszó végén szereplő dátum pedig 1983 decembere. Tugendhat megfogalmazása mintha azt sugallná, hogy Ursula Wolf *nem* volt a tanítványa, a habilitációs értekezéssel mint kész művel találkozott. Ez azonban nyilvánvalóan nem igaz, Ursula Wolf ugyanis már az előszóban ezt írja: „Tanáromnak, Ernst Tugendhatnak köszönettel tartozom a számos beszélgetés során kifejtett kritikáért és ösztönzésért."[8] Az is feltűnő, hogy Wolf könyve teljesen Tugendhat *Három előadás*ából meríti a maga kiindulópontját: „A *Három előadás az etika problémáiról* című művében Tugendhat a morális normákat meghatározott fajta társadalmi normákként definiálja, miközben társadalmi normák alatt olyan imperatívuszokat ért, amelyek nem-követése társadalmi szankciókhoz kötődik. Egy lényeges ok, ami miatt Tugendhat a morál fogalmát a társadalmi normákon keresztül próbálja megragadni, éppen a mi kiinduló problémánk, hogy hogyan lehet megérteni a morális »kellésben« rejlő különös nyomatékot, illetve hogy egyáltalán hogyan lehet megérteni a morális »kellést«".[9] Aztán néhány oldallal később Wolf így foglalja össze a tugendhati koncepciót: „Az általános morális imperatívuszok különös megalapozás-szükséglete abból adódik, hogy az individuumok cselekvési szabadságának kölcsönös korlátozását követeli. Mivel az imperatívuszokat mint olyanokat nem lehet megalapozni, ezért fölmerül a kérdés, hogy mit is alapozunk meg, amikor egy morális normát megalapozunk. Mint ahogy már említettük, Tugendhat számára az, ami megalapozásra kerül, egy ilyen típusú mondat: »x azt eredményezi, hogy a norma érvényes (szankcionálva van)«."[10] De hogy x mit jelent, az egyelőre nyitva van: jelenthetné azt, hogy „szent", hogy jó „a közösség számára", vagy hogy „mindenki számára egyaránt jó". Wolf kritikája egy nagyon aprónak tűnő észrevételből indul ki: amikor Tugendhat a normák megalapozását fejti ki, kétféle megalapozási kérdést kever egymással: „Nyilvánvalóan kétféle megalapozási kérdéssel van dolgunk. Az egyik esetben egy normát alapozunk meg, a másik esetben pedig egy intenciót, amely a norma szerinti cselekedetre vonatkozik. Miben különbözik ez a két megalapozási

7 Ernst Tugendhat: *Probleme der Ethik*. Id. kiad. 7–8.

8 Ursula Wolf: *Das Problem des moralischen Sollens*. Walter de Gruyter, 1984, 1.

9 I. m. 7.

10 I. m. 27.

kérdés, illetve hogyan függnek össze egymással?"[11] Ebből kiindulva elindul egy kritika, amelyet most nem tudok részletesebben összefoglalni. Mindenesetre Tugendhat már 1983-ban ír egy hasonló terjedelmű értekezést *Retraktionen* címmel, és ezzel az alcímmel: *Vita Ursula Wolffal*. Ezt a kis írást is fölveszi Tugendhat a *Probleme der Ethik* című kötetébe. Ez természetesen alaposan elhomályosítja a *Három előadás* jelentőségét. „A *Három előadás*hoz képest a változások olyan nagyok, olyan lényeges aspektusaikat tartom most elhibázottnak, hogy azok publikációja abban a formában, amelyben megtartottam őket, csak azért kívánatos, mert sem Ursula Wolf írása, sem Jürgen Habermas legújabb morálfilozófiai értekezései […] nem érthetőek másképp. Én a *Három előadás*t nem publikáltam volna a *Retraktionen* nélkül. Másrészt a *Retraktionen* úgy van megírva, hogy nem lehet megérteni, ha az ember előtte nem olvasta a *Három előadás* első és harmadik előadását."[12]

3.

Nem Habermas, hanem egy saját tanítványa, Ursula Wolf kritikája nyomán Tugendhat kész volt arra, hogy a *Három előadás*t a teljes jelentéktelenségbe taszítsa.[13] Az 1995–96-ban született *Letíciai dialógus*ban aztán Tugendhat (pontosabban az alteregója) visszatér a *Három előadás*hoz: „Mégiscsak különös – mondta ő –, hogy a morálfilozófiában állandóan visszavonulót fújtál. Az írásaid az 1983-as »Retraktionen« után azt a benyomást keltik, mintha mindig az előző pozíció nehézségeit próbálnád befoltozni. Miközben bizonyos kérdéses előfeltevéseket megtartottál, és nem nyúltál hozzájuk. Ha a sort egészében tekintjük, akkor az emberben fölmerül a kérdés, hogy tulajdonképpen mi is történt itt? Biztosan meglepődsz, ha azt mondom, hogy szerintem a »Három előadás«, az a

11 I. m. 29.

12 I. m. 8.

13 Habermas mindig úgy tekintett Ursula Wolf koncepciójára, mint amely lényegileg nem különbözik a tugendhatitól. Ez persze részletes vizsgálatot érdemelne. 1988-ban, rendkívül fiatalon, Ursula Wolfot a frankfurti egyetemre nevezték ki professzorrá. A professzor-kollégák közül ő volt az egyetlen, aki szorgalmas következetességgel látogatta Habermas kollokviumait. Egy ízben *Vannak-e morális kötelességeink állatokkal szemben?* címmel tartott előadást, aminek a végén Habermas azt mondta: „mindennel egyetértek, csak az alapul szolgáló általános etikai koncepcióval nem". Utána pedig egy hosszú, Habermas részéről egyre agresszívabb, Wolf részéről egyre elkeseredettebb vita következett.

munkád, amelyet te már a megjelenésekor elvetettél – a legfontosabb műved. […] Itt három előadásban kifejted a morális megalapozás új koncepcióját, amelyet én mind a mai napig meggyőzőnek tartok, és amivel én a magam részéről azóta is dolgoztam. De a »Retraktionen«-ben […] megtörik a felfelé ívelő vonal, és mintha egy olyan mocsárba süllyedtél volna, amelyből az óta sem tudsz kimászni. De miért?”[14] Mondhatnánk persze, hogy Tugendhat túl gyorsan hallgatott egy tanítványa kritikájára. Ehelyett Tugendhat csak ennyit válaszol: „Először is tényleg meglep, hogy ezt a régi munkát milyen sokra becsülöd. Be kell vallanom, hogy később már sohasem vettem kézbe.”[15] Erre az alteregó így felel: „Ezt sajnos észre is lehet venni. […] Ezt a munkát rajtam kívül talán senki nem vette komolyan, és ez érthető is, mivel te már a megjelenésekor elvetetted.”[16] És az alteregó ebben látja az elvetés okát: „A morálnak a modernitásban való megalapozására vonatkozó koncepciót – amihez a harmadik előadás végén eljutsz – kilátástalanul kontraktualistának tartod. De ez a pozíció egyáltalán nem is volt kontraktualisztikus […].”[17] Ebbe az önmagával folytatott vitába sem tudok részletesebben belemenni, csak Julian Nida-Rümelin szép esszéjét idézem zárásként: „Ha végigtekintünk Tugendhat etikával kapcsolatos publikációin, akkor az lesz a benyomásunk, hogy az etikai megalapozást mint politikailag elkötelezett polgár fedezte föl, és mindenekelőtt egy Jürgen Habermasszal folytatott vitában a felvilágosult morál értelmében vett racionális tisztázás felé próbálta vezetni. A hetvenes évek végének ezt az etikai kezdeményezését Ursula Wolf habilitációs írása visszavetette, és tizenöt évre volt szüksége, mire újra talajt érzett a lába alatt. Tugendhat a 90-es évek végén visszatér egy univerzális […] és egalitariánus kontraktualizmushoz.”[18]

14 Ernst Tugendhat: *Dialog in Leticia*. Suhrkamp Verlag, 1997, 7.

15 Uo.

16 Uo.

17 Uo.

18 Julian Nida-Rümelin: Gibt es ein Problem ethischer Begründung? In Nico Scarano – Mauricio Suárez: *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. C. H. Beck Verlag, 2006, 32.

Ernst Tugendhat – Celso López –
Ana María Vicuña

Hogyan cselekedjünk?

*(Diákbeszélgetések a morálról)**

Első fejezet. Mi a legsúlyosabb bűncselekmény?

Manuel a házi feladataival volt elfoglalva. Az apja a tévé előtt ült. Manuel hallotta, hogy egy rablótámadásról tudósítottak. A jelentés kíváncsivá tette, és így az apja mellé ült, hogy megtudja, mi is történt. Betörők hatoltak be egy házba, megkötözték a ház asszonyát és beragasztották a száját. És szerencsétlen módon a férje éppen abban a pillanatban ért haza, amikor még a házban voltak. Amikor a betörők látták, hogy rajtakapták őket, megpróbálták túszul ejteni a férjet is, arra az esetre, ha jönne a rendőrség. De ez nem sikerült nekik, ezért megölték, és a végén még a feleségét is.

Manuelt ez a tévétudósítás nagyon felkavarta, mivel még látta maga előtt a kendőbe tekert holttesteket és a vérrel összekent kőpadlót.

Éjjel, elalvás előtt még sokáig gondolt a meggyilkolt házaspárra. Sok kérdés merült föl benne: hogy a meggyilkolt házaspárnak voltak-e gyermekei? És vajon mit érezhetnek ezek? És hogy minden gyermek, akinek nincs otthona, szükségképpen bűnözővé válik-e? Nem lehetett volna ezt valahogy elkerülni? Ez az utóbbi gondolat nyugtalanította a leginkább, és sokáig ébren is tartotta.

„Láttátok tegnap a híreket?", kérdezte Manuel a következő reggel a barátait az iskolában.

„Nem", válaszolta Alvaro és Sebastian.

„Volt egy véres rablógyilkosság", magyarázta Manuel.

* A fordítás a következő kiadás alapján készült: Ernst Tugendhat – Celso López – Ana María Vicuña: *Wie sollen wir handeln? Schülergespräche über Moral.* Philipp Reclam Junior, 2004, 9–94.

„El tudom képzelni”, mondta Sebastian, „a tévében állandóan beszámolnak rablótámadásokról.”

„De ez különösen borzalmas volt”, mondta Manuel.

Ebben a pillanatban érkezett oda Camilla és Gloria, és több más osztálytársnő. Az egyik közülük, Margarita, azt mondta, hogy ő is látta az adást, és az apját nagyon meg is viselte, mert a férfi, akit meggyilkoltak, valamikor régen a főnöke volt.

„Ez valóban szörnyű”, mondta Gloria, „ilyennek egyszerűen nem szabadna megtörténnie, az embereknek meg kellene tanulniuk szeretni és tisztelni egymást.”

„Igen”, mondta Camilla, „én is ezt gondolom, és különösen szörnyű, ha két védtelen embert gyilkolnak meg”.

„Engem mindig felbosszant, ha emberek erőszakosak lesznek”, vélte Isabel. „Én egyszerűen nem értem, hogy tehet meg valaki ilyesmit”, mondta Alvaro.

„Embert ölni bűncselekmény, és ez a legsúlyosabb, amit el lehet követni”, válaszolta Gloria. „Megkötözhették volna őket, vagy akár el is kábíthatták volna őket!”

„Miért gondolod, hogy a gyilkolás különösen szörnyű?”, kérdezte Sebastian Camillát.

„Mert egy emberre így a lehető legnagyobb szenvedést rójuk ki”, válaszolta Camilla.

„Ha téged valaki megöl”, viccelt Alvaro, „akkor egyáltalán nem szenvedsz sokat.”

Camillát szemmel láthatóan bosszantotta ez a megjegyzés, de ahelyett, hogy sértéssel viszonozta volna, egy pillanatig elgondolkodott, és hangsúlyozott tárgyilagossággal ezt mondta : „Jó, talán nem mindig szenvednek az emberek, akiket meggyilkolnak, mert ez gyorsan is megtörténhet, de legalábbis a hozzátartozóiknak szörnyűséges szenvedést okoz.”

„És természetesen azok is szenvednek, akik meghalnak”, tette hozzá Gloria, „mert már nem láthatják a hozzátartozóikat.”

„Te tényleg azt hiszed, hogy a halott emberek tovább élnek, és még valamit érezni tudnak?”, kérdezte Sebastian. „Én nem gondolom, hogy egy ember, aki halott, még valamiképpen szenvedne. Egy halott már semmit sem érez.”

„Ez így van!”, mondta Alvaro. „De mi van a hozzátartozóival?”

„Ezt nem tudom”, mondta Sebastian, „de ha a meggyilkoltak már nagyon idősök lennének, és egyáltalán nem is lenne gyerekük, akkor senki se lenne, aki szenvedne miattuk. Miért rossz tehát a gyilkolás?”

Ez a lehetőség mindannyiukat megijesztette. Csak Gloriának jutott mindjárt eszébe valami : „A gyilkolás azért rossz, mert benne van a Tízparancsolatban: »Ne ölj!«”

„Ez igaz", mormogta maga elé Sebastian, de a baráti kör tagjai számára már világos volt, hogy nem érezte magát meggyőzve. Így Alvaro gyorsan témát váltott: „Ha engem valaki megtámadna, akkor megpróbálnám magamat és a családomat megvédeni."

„Valószínűleg", mondta Manuel gúnyosan, „ugyanazokkal az eszközökkel, mint az általad szeretett Rambo?"

„Pontosan!", válaszolta Alvaro, és vészjóslóan tágra nyitotta szemeit.

Amikor Camilla hazaért, levetette a kapucniját és az iskolatáskájával együtt egy fotelbe dobta.

„Mindjárt kész az ebéd", mondta az anyja. „Meg tudnád teríteni előtte az asztalt?"

„Persze." Camilla a konyhába ment, és miközben az asztalra helyezte az evőeszközöket és a szalvétákat, megint arra gondolt, amit Sebastian utoljára mondott. Tulajdonképpen ő sem volt teljesen elégedett Gloria válaszával. Habár világos volt számára, hogy a gyilkosság szörnyű bűncselekmény, de érezte, hogy ebből a magyarázatból mégis hiányzik valami, mert hiszen az igaz, hogy a meggyilkoltak általában csak rövid ideig szenvednek.

„Mama!", szólalt meg, „kérdezhetek valamit?"

„Természetesen!"

„Tulajdonképpen miért olyan rossz valakit megölni?"

„Micsoda kérdés!"

„Az iskolában beszélgettünk erről, és most már nem tudom, hányadán is állok ezzel", magyarázta Camilla.

„Én nem gondolkodtam ezen soha", kezdte az anyja, „de az a véleményem, ez azért olyan rossz, mert mindannyian élni akarunk. Az én szememben az élet számunkra a legfőbb jó; minden más kevésbé fontos, mint élni tudni."

Ez a válasz Camilla számára ugyan nagyon ésszerűnek tűnt, de mégsem az volt, amire tulajdonképpen számított. Most azonban mégsem volt kedve ahhoz, hogy tovább kérdezzen.

Nem sokkal később az apja is ebédelni jött, és magával hozta a bácsikáját. A bácsika sokkal fiatalabb volt, mint a szülei, és Camilla mindig nagyon örült, ha néha-néha látogatóba jött.

„Helló, bácsikám!", kiáltotta Camilla, és karjait a nyaka köré fonta.

Az üdvözlés után az asztalhoz ültek. Evés közben a szülők a bácsikával a munkáról beszélgettek, és Camilla figyelmesen hallgatta őket. Amikor a beszélgetés megakadt, a bácsika megkérdezte, hogy mi újság az iskolában.

„Jól elvagyok", mondta Camilla. De még ez az ártalmatlan kérdés is önkéntelenül felidézte benne a barátokkal folytatott beszélgetést. Mindannyian érezték, hogy Camilla mély töprengésbe esett.

„Mostanában Camillánk nagyon nehéz dolgokkal foglalkozik", jegyezte meg az anyja halvány iróniával a hangjában.

„Mama!", mondta Camilla elég hangosan, de nem bosszúsan. „Amit kérdeztem, annak semmi köze az iskolához!"

„Hadd halljam", mondta a bácsikája. „Meséld el, miről van szó!"

Camilla nem volt biztos benne, hogy jó-e, ha a problémát fölkínálja megvitatásra, mert a bácsikája gyakran ugratta, de aztán mégis megismételte a kérdést : „Miért rossz valakit megölni?"

A bácsika először nevetni akart, de aztán komoly képet vágott, és úgy tett, mintha mélyen el kellene gondolkodnia, és végül ezt mondta : „És kit szeretnél eltakarítani az útból?"

„Bácsika", kiáltott Camilla szemrehányóan, „a kérdést nagyon is komolyan gondoltam".

„Jó, jó!", nyugtatta a bácsika, és most elkezdett gondolkodni. „És mit mondott erre édesanyád?"

„Hogy azért rossz, mert mindannyian élni szeretnénk."

„Pontosan", mondta a bácsika, „szerintem is ez a helyes válasz."

„De miért akarunk mindannyian élni?", makacskodott Camilla.

„Ennek okát nem tudom megmondani neked, de mindenesetre azt gondolom, hogy igaz. Tény, hogy számunkra az élet a legeslegfontosabb", válaszolta a bácsika, most már teljesen tárgyilagosan, „és ezért mindig megpróbálunk kitérni a halál elől. Nézz csak körül, ezt teszi minden ember, szerte a világon. Ha például egy autó száguld feléd, elugrasz előle, ha valami leesik a tetőről, önkéntelenül is kitérsz előle; és ha egy bolond közeledne felénk egy késsel, és meg akarna ölni minket, mi ugyanúgy reagálnánk és menekülni kezdenénk."

„Igen, ez igaz", mondta Camilla", de biztos vagy benne, hogy minden ember mindenkor így cselekszik?"

„Ha még nem vagy benne biztos, akkor tedd fel magadnak a kérdést, hogy te hogy vagy ezzel. Ha te azt hiszed, hogy a halál a legrosszabb, ami megtörténhet veled, akkor mások miért ne gondolnák ugyanezt?"

„Világos", vágott közbe Camilla. „De például mi van azokkal az emberekkel, akik öngyilkosságot követnek el?" És kicsit huncutul nézett a bácsikájára.

„Micsoda intelligens unokahúgom van", mondta ez széles mosollyal.

Most az apja is bekapcsolódott a vitába: „De ezek kivételes esetek, Camilla! Igaz, hogy vannak emberek, akik megölik magukat, de ezek vagy halálosan beteg, vagy kétségbeesett emberek. És végül sokan vissza is riadnak tőle."

Camilla nem válaszolt, de egy filmre gondolt, amelyben egy férfi öngyilkosságot akart elkövetni. Fölmászott egy épületre, hogy a legmagasabb pontról levesse magát. De éppen az ugrás pillanatában megbánta

a döntését, és szorosan a falhoz tapadt, amíg a rendőrség és a tűzoltóság meg nem mentette.

„Ezen kívül", folytatta az apa a gondolatot, „nem gondolod-e, hogy egy olyan ember, aki komolyan gondol az öngyilkosságra, nagyon megijedne, ha valaki egy pisztollyal megfenyegetné, és minden lehetségeset elkövetne azért, hogy megmentse magát? Mit gondolsz, ez miért van így? Szerintem azért, mert a túlélésre vonatkozó vágy a legerősebb érzés, amivel rendelkezünk."

Amit az apja mondott, ugyan nagy hatást gyakorolt rá, de érezte, hogy számára ezzel még nincs minden tisztázva. Ezért inkább úgy döntött, hogy nem kérdez tovább. „Értem", csak ennyit mondott válaszként. De gondolatban mégis ezt kérdezte : „Miért hat rám a halál ilyen erősen? Vannak emberek, akik másokat megölnek, ez számomra teljesen elviselhetetlen, de még az elborzadásom okát sem tudom megadni!"

A szülei tovább beszélgettek a bácsikával az ebéd végéig. Camilla segített az anyjának az asztal leszedésében, aztán beült egy fotelba, és a képregényét akarta olvasni.

„Te az előbb nem voltál teljesen meggyőzve, ugye?", kérdezte a bácsika. Camilla megijedt, mert nem vette észre, hogy a bácsikája mellette áll.

„Nem tudom", válaszolta, „az osztályunkban van egy fiú, aki mindig mindenben ellentmond nekem. Ő azt állítja, hogy a gyilkosság nem is lehet olyan nagy bűncselekmény, mivel akit megölnek, általában csak rövid ideig szenved."

„És ez téged nagyon bosszant", találta ki a bácsika a gondolatait.

„Pontosan", mondta Camilla, és elmesélte a Sebastiannal való vitáját.

„Amivel te ebben az esetben megpróbálkozhatnál, az egy másfajta módszer. Ne menj bele a vitába, hanem terjessz elé te egy problémát."

„Miféle problémát?"

„Mondd neki, hogy tegye föl, hogy elkövetett egy súlyos bűncselekményt, és most neki van átengedve, hogy válasszon, hogy ezért kivégezzék, vagy egész életében börtönbe kerüljön."

„Köszönöm, bácsika", mondta Camilla. Mindjárt észrevette, hogy ezzel Sebastiant nehéz helyzetbe tudja hozni. A példán keresztül megértette, hogy a legtöbb ember a halált olyan rossznak tekinti, hogy vele szemben még a szenvedéssel teli, értelmetlen életet is előnyben részesítené. „De miért van ez?", gondolta magában. „A nehézség abból adódott, hogy mi az iskolában azt feltételeztük, hogy csak a szenvedés a rossz, és most megmutatkozik, hogy egy hosszú, szenvedéssel teli életet jobbnak tartunk, mint a halált. Azt gondolhattunk volna, hogy annak oka, hogy nem akarunk meghalni, az életben szerezhető örömök. Ez pedig azt jelentené, hogy azért akarunk élni, mert legalábbis azt reméljük, hogy az életben több örömben, mint szenvedésben lesz részünk. De most úgy tűnik, fordítva van: inkább

akarunk olyan életet – ha nem vagyunk teljesen elkeseredve –, amely puszta szenvedésből áll, mintsem hogy az élet megszűnjön."

Így Camillát felemás érzések szállták meg. Egyfelől ujjongott, mert visszavághat Sebastiannak, de mélyen belül, anélkül, hogy bevallotta volna magának, mélyen érintette az élet és a halál eddig nem sejtett jelentősége.

A következő nap szörnyen hosszúnak tűnt Camilla számára. Az órák untatták, és semmire sem tudott koncentrálni. Csak arra várt, hogy Sebastiannal beszélhessen. Amikor pedig már mindenki elindult hazafelé, talált is rá alkalmat.

„Van itt még egy probléma", mondta Camilla a barátainak. „És ez elsősorban Sebastiant fogja érdekelni!"

„Miféle probléma?", kapták föl mindannyian a fejüket. Camilla fölvetette nekik a döntésre vonatkozó kérdést, úgy, ahogy a bácsikája tanácsolta neki.

„Ez a probléma az ízlésemnek megfelelő", mondta Alvaro. A többiek elgondolkodtak, de nem mondtak semmit.

„Én azt gondolom, hogy senki nem fogja előnyben részesíteni azt, hogy kivégezzék", mondta Gloria végül.

„Én ezt ugyanúgy látom, mint Gloria", mondta Manuel, „senki nem fogja a halált választani. A halál a vég, és ezt komolyan senki sem akarhatja."

„Mit választanál te?", kérdezte Alvarót Camilla.

„Én azt gondolom", mondta Alvaro, „hogy inkább azt választanám, hogy egész életemen keresztül börtönben leszek, és aztán végül megpróbálnék kitörni."

„És ha nem tudnál, nem gondolod-e, hogy előnyben részesítenéd a meghalást?"

„Nem", mondta Alvaro, „mert hiszen az a semmi lenne."

„És te, Sebastian?", kérdezte most Camilla teljesen ártatlanul. Sebastian nem válaszolt azonnal. Mindegyikükön csendben végignézett, és azután ezt mondta:

„Szerintem jobb lenne, ha kivégeznének, ez a szenvedés egészen rövid lenne, összehasonlítva a végtelen, éveken át tartó szenvedéssel a börtönben."

„Ezt nem hiszem el neked", mondta Manuel. „A halál a legrosszabb, ami egy emberrel történhet."

„Hogyhogy?", kérdezte Sebastian.

„Mindenki a halálbüntetést tartja", válaszolta Manuel, „a legkeményebb büntetésnek, habár csak rövid ideig tartó fájdalmat okoz."

„Pontosan", mondta Camilla. „A meghalás esetében nem is a szenvedésről van szó."

„Igen”, mondta Manuel, „ez tegnap valóban megzavart minket. Mi azt gondoltuk, hogy a gyilkosság az áldozatnak vagy a családjának szenvedést okoz, és ezért kell elvetni. De Sebastian megmutatta nekünk, hogy ebben az esetben néha egyáltalán nem lehet szenvedésről beszélni.”

Sebastian hallgatott, Camilla viszont elégedett volt. Érezte, hogy sikerült legyőznie Sebastiant.

Aznap este a három barát újra találkozott. Manuel azt mondta, hogy előbb még be kell vásárolnia, de utána játszhatnak együtt egy videójátékot.

„Jöttök velem?”

„Hát persze”, mondta Alvaro és Sebastian.

Útközben aztán megint a délelőtti vitáról kezdtek el beszélgetni.

„Te tényleg inkább azt szeretnéd, hogy kivégezzenek?”, kérdezte Alvaro még mindig hitetlenkedve.

„Talán”, válaszolta Sebastian.

„Csak azért, mert azt gondolod, hogy közben nem kell szenvedni?”, tudakozódott tovább Manuel.

Sebastian nem válaszolt, nyilván úgy érezte, sarokba szorították.

Időközben megérkeztek a játékteremhez, és a videójátékok zaja egy ideig teljesen megbabonázta őket. Manuel a játék alatt mégis mindig arra gondolt, hogyan tudná meggyőzni Sebastiant. Feltételezte, hogy Sebastian soha az életben nem választotta volna a saját halálát, csak egyszerűen nem akart engedni. Aztán hirtelen támadt egy ötlete:

„Mondd csak, Sebastian, mi történt volna tulajdonképpen, ha a gyilkosok alvás közben ölték volna meg a házaspárt? Akkor a rossz, amit kettőjüknek okoztak volna, ugyanaz lenne, de ugyanakkor egyáltalán nem szenvedtek volna.”

„Igen, azt hiszem, igazad van”, mondta Sebastian rövid gondolkodás után. „Én eddig mindig azt gondoltam, hogy a legnagyobb rossz a szenvedés, de most be kell látnom, hogy ez nem stimmel. De azért még nem értem az egészet.”

Amikor ezen az estén Manuel szülei aludni mentek, az anyja ezt mondta a férjének:

„Bezártad az ajtót?”

„Igen.”

„És a reteszt is ráhúztad?”

„Azt hiszem, nem”, mondta az apa, és Manuelhez fordult: „megtennéd ezt nekem?”

„Megcsinálom, persze”, mondta Manuel, „jó éjszakát”.

Amikor a szülei eltűntek a hálószobában, Manuel kiment a kapuhoz. Ráhúzta a reteszt, és ugyanebben a pillanatban valami Manuel fejében is megvilágosodott. Világos lett számára, hogy az emberek, ha

aludni mennek, azt akarják, hogy védve legyenek. És ez megint felidézte benne a Sebastiannal való beszélgetést: „Az emberek védik az életüket, mert tovább akarnak élni", gondolta. „Senki sem akar meghalni, még akkor sem, ha adott esetben a halál semmiféle szenvedéssel sem jár."

Miután ő is lefeküdt, sokáig nem tudott elaludni. „Szemmel láthatólag a halál mindenki számára a legnagyobb rossz", gondolta. „És ezért a gyilkosság a legsúlyosabb bűncselekmény. A rosszat nem lehet a szenvedéssel azonosítani, és így a morált nem lehet arra a nevezőre hozni, hogy nem szabad szenvedést okozni. De lehet-e azt mondani, hogy megtiltja, hogy másnak ártsunk? Ha például valakitől ellopunk valamit, anélkül hogy észrevenné, akkor ugyan megkárosítjuk, de ő nem fog szenvedni. De lehet-e ezt mondani: ha valakit megölünk, akkor megkárosítjuk?" Úgy látszik, ez sem helytálló.

Második fejezet. Minden lopás azonos módon árt-e?

Ricardo lélekben távol volt. Mereven nézett maga elé, és nyilvánvalóan semmit sem hallott abból, amit a tanárnő éppen magyarázott. Ez feltűnő volt, mert Ricardo nagyon jól tanult, habár kicsit félénk volt, de mindig rendesen viselkedett, és figyelmesen követte a tanítást.

„Van valamilyen problémád?", kérdezte Veredáné elővigyázatosan, amikor meglátta az állapotát.

„Nem, már minden rendben van", mondta Ricardo, de érezte, mennyire tele van szorongásokkal.

„Ne félj, Ricardo. Ha valami nyomaszt, nyugodtan elmesélheted itt az osztály előtt, talán tudunk segíteni. Hallgatunk."

„Na, jó", mondta Ricardo egy kis szünet után, amelyben szemmel láthatóan önmagával küldött. „Az történt, hogy mielőtt bejöttem az osztályba, láttam két nagyfiút, akik egy kisebbtől éppen elvették a pénzét. És most ezen töprengek.

„Értem", mondta Veredáné.

„És te mit csináltál?", kérdezte Camilla hirtelenjében.

„Semmit. Tényleg nem tudtam, hogy mit tegyek."

„Még csak nem is ajánlottad fel a segítségedet?", kérdezte Alvaro az akaraterős vezérek szellemében.

Ricardo csak némám nézett rá, és rándított egyet a vállán.

„Talán te is féltél egy kicsit ebben a szituációban", fogalmazta meg a sejtését Veredáné.

„Féltem, igen, talán… sőt biztosan. Két jól megtermett fickó volt. Nem sokat tudtam volna csinálni. Valószínűleg jól össze is vertek volna."

„Miért teszel akkor magadnak szemrehányásokat?", kérdezte Sebastian. „Ha amúgy sem tehettél semmit, akkor most nem kell emiatt búsulnod…"

„Egyszerűen bosszant", mondta Ricardo nagyon határozottan.

Az osztálytársai meg voltak lepve. Még sohasem látták Ricardót ilyen felháborodottnak. Egyébként mindig nyugodt volt, és olyan valakinek tűnt, aki mindent elfogad.

„Ez engem is bosszantana", mondta Gloria.

„De miért?", kérdezte Veredáné.

„Mert ez tipikus esete a hatalommal való visszaélésnek! Ilyennek sohasem szabadna megtörténnie."

„De ilyesmi újra és újra megtörténik", legyintett rá hanyagul Sebastian, mintha ez a téma őt nem is érdekelné.

„Lehet", vágott vissza Gloria energikusan, „de az mégiscsak szörnyű, ha valakitől elveszik a pénzét, méghozzá brutális erőszakkal, méghozzá olyan valakitől, aki gyengébb. Ez egyszerűen elfogadhatatlan."

„Jó, jó", nyugtatta Veredáné. „De mit szólnak a többiek ehhez? Mindenki egyetért azzal, amit Gloria mondott?"

Egyhangú fejbólintás volt a válasz, ami után a tanárnő így folytatta: „De ha ez így van, akkor azt a kérdést is fel kell tennünk, hogy miért tartjuk ezt elvetendőnek."

„De mit várunk ettől?", kérdezte Pablo, akinek nem sok kedve volt az egészhez. „Már legkisebb gyerekkorunktól fogva mindig azt hallottuk, hogy nem szabad lopni."

„Ez igaz, de most már nem vagytok gyerekek. Nem gondolod, hogy itt lenne az ideje, hogy az ilyen tilalmak okai iránt is érdeklődjünk?"

„Hát, felőlem!", mondta Pablo. „De én igazából azt gondolom, hogy ezekről az okokról sohasem szoktunk elgondolkodni, mert lépten-nyomon azt halljuk, hogy lopni rossz: a tévében, az újságokban… Egyszerűen mindenki így gondolja.

„És mit gondolnak a többiek erről?", kérdezte Veredáné. Az osztályban sűrű hallgatás terült szét. Mindenki töprengeni kezdett egy kérdésen, ami ugyan könnyűnek tűnt, de amin igazából még nem gondolkodtak el.

„Szerintem a lopás azért rossz, mert az áldozatnak kárt okoz", mondta végül Manuel.

„Nagyon jó, ez már egy jó kezdés!"

„Én is így látom", mondta Gloria, „az biztos, hogy a fiú, akit Ricardo látott, nagy zavarban volt, és talán még sírt is."

„Valószínűleg így volt", válaszolta Manuel nyugodtan, „de még akkor is, ha nem sírt, kárt szenvedett."

Camilla azonnal kapcsolt: „Gondolj csak arra, ha meglopnak egy felnőttet, az nem fog mindjárt megzavarodni, és elkezdeni sírni, de mégiscsak kárt szenvedett."

„Az oknak tehát valami másban kell állnia", mondta Manuel eltöprengve. „De pontosan miben?"

„Tegyük fel a kérdést még egyszer mindenkinek", mondta Veredáné. „Miért rossz az, ha valakitől elveszünk valamit?"

„Nem vagyok teljesen biztos benne", válaszolta Camilla egy kis idő után, „de számomra egyvalami biztosnak tűnik: nekem nem tetszene, ha valaki meglopna."

„Ez valószínűleg senkinek sem tetszene", egészítette ki Sebastian.

Ebben a pillanatban már ki is csengettek, és így a vitát meg kellett szakítani. A gyerekek kimentek az udvarra, és hamarosan már más járt az eszükben. Manuel azonban még tovább töprengett a beszélgetésen.

Mindenekelőtt Ricardo reakciója lepte meg. Hogy lehet azt értelmezni, ha egy ilyen nyugodt alkat, mint Ricardo, hirtelen így reagál?

És amikor Sebastiannal találkozott, nem tehetett mást, még egyszer vissza kellett térnie a témára:

„Sebastian, mondd csak, mit gondolsz a mi problémánkról? Miért nem szabad más embereket meglopni?"

„Még mindig Ricardo élményén töprengsz? Hát, nem is tudom."

„De hát te sem tennéd meg, nem igaz?"

„Kisgyerekeket meglopni? Nem, ilyet sohasem tennék."

„De tulajdonképpen miért nem, Sebastian?"

„Lehet, hogy visszaütne rám. Lehet, hogy nekem sokkal nagyobb károm származna belőle."

„Hogy gondolod ezt? Ha a gyerek kisebb, mint te, hogy árthatna neked?"

„Indirekt módon! Mert nézd csak, Manuel, ha én itt az iskolában valakitől ellopok valamit, akkor valószínűleg panaszt fog tenni. És ha elkapnának, biztosan kapnék egy intőt."

Manuel összeráncolta a homlokát. És önkéntelenül is nevetni kezdett. Ez nagyon hasonlított Sebastian reakciójára! Semmi sem volt nagyon fontos a számára, de mindenre szellemes magyarázatokat talált.

„Nézd csak, Sebastian, ha te csak azért nem lopsz, mert lehet, hogy megbüntetnek, akkor az még nem ok arra, hogy a rablást bűncselekménynek tartsuk. Mert nézzük csak azt az esetet, hogy nem kapnak el, mert például senki nem vette észre, vagy senki nem tanúskodik ellened. És akkor elmaradna a büntetés, és ez azt jelentené, hogy bűncselekmény sem történt volna. Ez elég különösen hangzik, nem gondolod?"

Alvaro, aki az utóbbi szóváltáskor lépett hozzájuk, most szintén bekapcsolódott:

„Miért lenne ez különös? Ha nem kapnak el, akkor az ilyen kis rablások nem is rosszak", mondta szélesen vigyorogva.

„Ezt komolyan gondolod?"

„Hát persze."

„Az biztos, hogy rövidebb vagy hosszabb idő után elkapják az embert", mondta Sebastian, „és akkor a büntetés még rosszabb", szerintem.

„Sebastiannak igaza van", mondta Alvaro, „a rablás és a lopás mindig rossz, mert meglepi az embert, és a végén a rendőrség még el is vezetheti az embert, ez a legszörnyűbb az egészben."

A kemény büntetés fenyegető elképzelése nem vétette el a maga hatását. De Manuel mégis kitartott a maga fenntartása mellett. Azt, hogy a büntetés puszta lehetősége nem elégséges alap ahhoz, hogy ne kövessünk el bűncselekményt, világosan érezte. Másrészt ebben a pillanatban semmi értelme sem volt Alvaróval és Sebastiannal tovább vitatkozni, ha nem

tud érveket felvonultatni. Ezért Manuel úgy gondolta, hogy az apjától fog tanácsot kérni. És így este sor került köztük egy beszélgetésre a valóságos okokról, és arról, hogy miért is nem szabad hazudni:

„Az igaz, hogy a büntetéstől való félelem gyakran nagy szerepet játszik, és a barátaid esetében is nyilvánvalóan ez a helyzet", mondta Manuel apja, „de ez még egyáltalán nem magyarázza meg, hogy egyáltalán miért kell büntetni a lopást. Jól tetted, hogy felhívtad a figyelmet erre a különbségre. Amit neked most meg kellene kérdezned magadtól, hogy közelebb kerülj a valóságos okhoz, a következő: Tegyük fel azt az esetet, hogy tudnék valamit lopni, anélkül, hogy meglepnének, úgy hogy a büntetés egyáltalán nem is jön szóba. Akkor milyen tényezők befolyásolhatják még a döntésemet? Eszedbe jut még valami, a büntetéstől való félelmen kívül?"

Manuel egy ideig gondolkodott, és végül ezt mondta: „Először is, csak egyet tudok biztosan: senki nem akarja, hogy meglopják!"

„Pontosan erről van szó", mondta az apja, „és valószínűleg ez az oka annak is, hogy van egy törvényünk, amely a lopást büntetéssel sújtja. A családon belül is megbüntetik a gyerekeket, akik a szüleiktől vagy a testvéreiktől elrabolnak valamit, azért, hogy megtanulják az idegen javak tiszteletét."

„De azt még nem értem, hogy mi van azokkal az emberekkel, akik csak a büntetéstől való félelem miatt nem lopnak és rabolnak."

„Nos, kérdezd meg magad, hogy te hogy reagálnál, ha ilyen emberekkel találkoznál!"

„Nem lenne bizalmam ezekhez az emberekhez."

„Így van!", mondta Manuel apja. „Egyébként senkinek sem lenne bizalma. És ugyanezen oknál fogva az sem elég, ha a nevelésben mindent a büntetésre bízunk; sokkal inkább azt kell elérni, hogy a gyerekek ne úgy viselkedjenek, amit önmaguknak sem kívánnak, ha egyszer ők az érintettek."

„De hogy lehet ezt elérni?"

„Azt a képességet kell kifejlesztened, hogy belehelyezkedj egy másik ember helyzetébe", vetette közbe Manuel anyja, aki eddig csak csendesen követte a beszélgetést. „Ha például ellopsz egy könyvet, akkor – még ha senki nem is látja – valami olyasmit teszel, ami nem tetszene neked, ha te lennél az áldozat. Tehát csak azt kell meggondolnod, hogy te mit éreznél, ha valaki ellopna tőled egy könyvet. Akkor mindjárt látni fogod, milyen kellemetlen ez az érzés, és akkor már te sem akarod majd ellopni a könyvet."

„Ahogy láthatod", folytatta az apja, „teljesen igazad volt abban, hogy a büntetés lehetősége nem a leglényegesebb elem. Egy gyerek, akinek jó nevelésben van része, nem csak azért nem lop, mert fél a büntetéstől, hanem azért sem, mert bele tudja képzelni magát mások helyzetébe."

„A lelkiismeret, és nem a büntetés az, amely megakadályozza a lopást", egészítette ki Manuel anyja.

De Manuel még mindig töprengett. „Lehet, hogy mindez igaz", mondta végül, „de mi van akkor, ha vannak olyan emberek, akiknek egyáltalán nincs ilyen morális érzékenységük, nincs lelkiismeretük?" És megint azokra a fiatalokra gondolt, akik a kisfiútól elrabolták a pénzt, és megint maga előtt látta Ricardo felháborodását.

„Én azt mondanám, hogy ezek egyszerűen rossz emberek", mondta az anyja.

„Ez igaz", folytatta az apja. „Az ilyen emberek nem tisztelik az embertársaikat, és ennyiben a viselkedésüket joggal tartjuk felháborítónak."

„Ha jól meggondolod, azt fogod látni, hogy egy ilyen emberrel senki sem akar együtt élni. És ezért az embernek mindig meg kell kérdeznie magától: szeretnék ilyen lenni?"

Manuel nem válaszolt az anyjának, de a bensőjében pontosan érezte, hogy sohasem szeretne ilyen lenni. Ebben a pillanatban elégedett volt a beszélgetéssel. Végre megértette, hogy Ricardo miért háborodott fel annyira!

A következő délelőtt Manuelnek nagy kedve támadt arra, hogy új ismereteit megossza az osztálytársaival, és ezért közvetlenül Sebastianhoz fordult:

„Tegnap azt állítottad – és Alvaro egyetértett veled –, hogy nem szabad lopni, mert egyébként megbüntetnek. És számodra ez volt az egyetlen ok."

„Pontosan így volt, Manuel!"

„De ez azt jelenti, hogy ha egy ember nem lop, akkor csak azért nem teszi, mert a büntetés számára valami rossz, és nem azért, mert a lopás maga valami rossz."

„Tévednék? De én azt hiszem, hogy ezt már tegnap is elmondtad."

„Én azt hiszem, különbséget kell tennünk a *rossz valaki számára* és a rossz *általában* között."

„Miben állna ez a különbség?"

„Rossz valaki számára az, ami árt neki, például ha az ember leesik a biciklirő, pedig nem is lökte meg senki. Ezzel szemben rossz általában az, amit az embernek nem szabadna megtennie. Ricardo nekünk tegnap beszélt azokról az alakokról, akik megtámadtak egy kisfiút, aki sokkal kisebb volt náluk. Aki így cselekszik, az rossz ember, és nem tiszteli embertársait. Vagyis egyszerűen rossz."

„Ezt nem értem", mondta Alvaro.

„Ha valaki így cselekedett, akkor kerek-perec azt mondjuk, hogy a cselekvési módja rossz volt, és nem azt, hogy rossz volt neki, vagy az áldozatnak. Ami önmagában rossz, az megvetésre méltó, mert minden

ember elutasítja ezt a cselekvési módot; mindannyian felháborodunk rajta."

„Senki se akarna ilyen emberekkel együtt élni", folytatta Camilla a gondolatot, „és ezért az ember maga sem akar ilyen lenni".

„De miért ne akarhatnék én rossz lenni?", kérdezte Sebastian. „Nem hiszem, hogy minden embert tisztelnem kellene, ha egyszer így is minden sikerül az életemben, és nem kell hátrányoktól tartanom."

„Én kételkedem benne, hogy ez lehetséges lenne", mondta Gloria, „de még akkor is, ha igaz lenne: te tényleg szeretnél rossz lenni?"

„Talán", mondta Sebastian, anélkül hogy el akarta volna kötelezni magát.

„Nem gondolod, hogy eléggé elhagyatottnak éreznéd magad?", kérdezte Camilla.

„Milyen értelemben?"

„Már senki nem bízna benned. És ha mégis, akkor te is tudnád, hogy alaptalanul teszi. Vagy ez nem is érdekelne téged?"

Sebastian már nem tudott válaszolni Camillának, mert a tanítás megint elkezdődött. Morales úr, a matematikatanár, különösen szigorúnak számított a körükben, mert semmiféle privát beszélgetést nem tűrt meg az óráin. De Manuel annyira kíváncsi volt Sebastian válaszára, hogy összeszedte a bátorságát, jelentkezett, és azt kérte, hogy fejezhessék be a megkezdett beszélgetést. Mivel Manuel jó tanuló volt, Morales úr megengedte a tanítás megszakítását.

„Miről van szó?", kérdezte.

„Sebastian azt állította, hogy őt nem érdekelné, ha rossz ember lenne, még akkor sem, ha így teljesen magára maradna", foglalta össze Manuel a szünetbeli beszélgetést.

„Ezt nem mondtam", horkant fel Sebastian. „Arra gondoltam, hogy volt talán, amikor rossz ember akartam lenni, de ez nem vonatkozott a barátaimhoz fűződő viszonyomra, hanem csakis más emberekre."

„Nem értem", mondta Gloria.

„Ha jó barátaim vannak, akkor hozzájuk jó emberként fogok viszonyulni. De miért érdekelne engem az összes többi ember?"

„Most már értem a problémátokat", mondta Morales úr. „Te azt akarod mondani: a barátaimmal szemben morálisan viselkedem, de nem érdekel különösebben, ha a többi emberrel szemben nem morálisan viselkedem."

„Pontosan!", vágta rá Sebastian. „Legalábbis addig, amíg nem kapnak el, és nem büntetnek meg."

„Az ilyesmit meghasadt lelkiismeretnek szokás nevezni. Ha Sebastian ártana egy barátjának, akkor rossz lelkiismerete lenne, de mások esetében azt tenné, amihez éppen kedve lenne. Mit gondolnak erről a többiek?"

„És mi történne akkor, ha egyszer egy barátoddal összevesznél?", jelentkezett szóra Manuel.

„Nem tudom. Biztosan nem okozna nehézséget, hogy neki is ártsak."

„De nem gondolod-e, hogy továbbra is tisztelned kellene, habár már nem a barátod?"

Sebastian eltöprengett és hallgatott.

Camilla ezt mondta: „Én azt gondolom, hogy minden embert tisztelnünk kell, és nem tehetünk ilyen különbségeket. Igaz, hogy a barátainkkal szemben valami különös dolgot érzünk, de ez nem jelenti azt, hogy azokat, akiket nem szeretünk, vagy nem szimpatikusak számunkra, nem kellene tisztelnünk."

„De miért?", kérdezte Sebastian. „Én egyszerűen nem értem, hogy miért kellene minden embert tisztelnem."

A diákok hallgattak. Így Morales úr is újra bekapcsolódott:

„Nem szeretnéd, hogy a többi ember téged tiszteletben tartson?"

Sebastian nem válaszolt, de a többiek megint fölélénkültek.

„Mi természetesen mindannyian azt akarjuk, hogy mások tiszteletben tartsanak bennünket", mondta Gloria.

„Ezt én is így gondolom", mondta Manuel. „És a lopás példájánál maradva én azt mondanám, hogy nagyon bizonytalan lenne egy olyan társadalomban élni, amelyben azzal kellene számolnunk, hogy mindig és mindenkor meglophatnak."

„Igen, ez így van", mondta Morales úr. „És ez az alapja a fennálló törvényeknek, az összes büntetési fenyegetésükkel együtt. Ez a mindennapi életben ad nekünk egy minimális bizalmat és biztonság-érzetet."

„Hogyhogy minimálisat?", kérdezte Alvaro.

„Mert azt természetesen szívesebben látjuk, ha az emberek azért nem lopnak meg minket, mert tisztelnek. De ha nem ez a helyzet, akkor legalább a büntetéstől való félelem miatt ne lopjanak meg. A saját morális lelkiismeret a legbiztosabb védelem a bűncselekményekkel szemben, de ha ez nem fejlődött ki, akkor a törvény mint egy második védőrendszer lép életbe, amely megtiltja a bűncselekményeket."

„De nem gondolja-e Ön is, hogy a törvény nagyon igazságtalan is lehet, ha mindenféle lopást büntet?", hangzott most hátulról az osztálytermből. Adriana volt az, aki itt bekapcsolódott, egy lány, aki egyébként alig szokott szólni valamit.

„Hogy érted ezt?", kérdezte Camilla.

„Mindig ugyanaz a büntetés, teljesen mindegy, hogy a tolvaj szegény-e vagy gazdag, teljesen mindegy, hogy egy gazdag embert lopott-e meg, vagy egy szegényt vagy egy áruházat. De szerintem ez nem ugyanaz."

„Ezzel azt akarod mondani, hogy a büntetés kisebb legyen, ha valaki egy gazdag embert lop meg?", kérdezte Camilla.

„Vagy azt jelenti, hogy egy gazdag embert nyugodtan meg lehet lopni, anélkül, hogy rossz lelkiismeretünk lenne?", kérdezte Manuel.

Adriana nem válaszolt.

„Talán egyszer meg kellene vizsgálnunk egy konkrét esetet, ha itt előrébb akarunk jutni", javasolta Morales úr.

„Van egy konkrét esetem", mondta Adriana azonnal. „Tegyük fel, hogy van egy cselédlány, aki egy gazdag nő háztartásában dolgozik. A ház asszonyának a szép élethez szükséges minden dolog bőséggel a rendelkezésére áll, és természetesen a ruhásszekrényei is dugig tele vannak. És a cselédlány most elvesz magának egy nadrágot, mert túl szegény ahhoz, hogy a lányának tudjon vásárolni egy nadrágot. A ház úrnője a teli szekrények mellett nem fogja észrevenni, hogy valami hiányzik. Én azt gondolom, hogy ebben az esetben nem lenne olyan nagy baj, ha a cselédlány magához venné a nadrágot. Ha a gazdag nő nem veszi észre, akkor a cselédlány nem is ártott neki."

„Ez szerintem is így van!", mondta Sebastian.

„És mi van akkor, ha a ház úrnője mégis észreveszi, hogy meglopták?", kérdezte Gloria.

„Elveszítené a cselédlányba vetett bizalmát", mondta Camilla. „Azt kellene mondania magának: ma egy nadrág, de holnap már valami más."

„Ez így van!", értett egyet Manuel. „És ha a cselédlány csak egyszer veszi ki a nadrágot a szekrényből, kikölcsönzi a lányának, és utólag megint visszateszi, már akkor is visszaélne a bizalommal?"

„Miért lenne ez olyan súlyos?", kérdezte Sebastian.

Alvaro megpróbálta megmagyarázni: „Senkinek sem tetszik, ha dolgokat vesznek tőle kölcsön, anélkül, hogy megkérdeznék. Én sem engedem, hogy idegen emberek minden további nélkül felpróbálják a ruháimat. És ha ezt titokban teszik, annál rosszabb!"

„De az mégiscsak mélyen igazságtalan", mondta Sebastian, „hogy vannak emberek, akik nagyon gazdagok, mások meg olyan szegények."

„És te azt gondolod, hogy ez igazolhatja a lopást?", kérdezte Gloria.

„Nem tudom biztosan, talán igen."

„De nem veszed észre, hogy egy lopást mindig titokban követnek el, és hogy ez – Adriana példájában – mindig egy privát haszonra irányul?", kérdezte Camilla.

„Szerintem is", mondta Manuel. „Ezért a lopást nem szabad összemosni a társadalom megváltoztatására irányuló kísérlettel. Talán igaza van Sebastiannak, hogy valamit tenni kellene a gazdagok és a szegények közötti nagy különbség miatt, de a lopás szerintem erre nem a megfelelő eszköz."

„Ezt a problémát tegyük el egy másik alkalomra", vetette közbe Morales úr. És akkor beszélgethetünk arról, hogy morálisan meg van-e engedve, vagy kötelességünk-e a társadalom megváltoztatása."

„De előtte beszéljünk még a bolti lopásról", vetette közbe Alvaro. „Én erre tudok hozni egy személyes példát. Amikor nemrég anyámmal egy áruházban jártunk, éppen le voltak árazva a teniszlabdák, és én egyet zsebre tettem. Senki sem vette észre, és természetesen nem is fizettem érte. Most szeretném tudni, hogy ezzel az akciómmal kinek ártottam."

„Természetesen az áruház tulajdonosának", kiáltotta Gloria.

„Ez nem is olyan egyszerű", mondta Manuel. „Az áruházaknak általában nem csak egy tulajdonosuk van, hanem több, és néha ezek anonim társaságok. Ők általában az árba már bele is kalkulálják a kisebb bolti lopásokat, és ezért minden egy kicsit drágább."

„És ha ez így is van", mondta Camilla, „de mégsem fognak örülni a bolti lopásoknak."

„Itt egészen nyilvánvalóan megint szükségünk van a törvényre", mondta Morales úr. „Ha nem lennének törvények, akkor teljesen összeomlana a gazdasági élet. És ezért büntetésnek is lennie kell. Morálisan tekintve azonban ezt az esetet másképp kell megítélni, mint a cselédlány lopását – éppen, ahogy mondtátok –, mert itt nem egy bizonyos személyt lopunk meg."

„Ebben nem vagyok biztos", mondta Manuel, és újfent Alvaróhoz fordult: „És hogy érezted magad, amikor a teniszlabda a zsebedben volt?"

„Hát igen, volt egy kis lelkiismeretfurdalásom, vagyis valahogy bűnösnek éreztem magam. Mindenesetre rossz érzés volt, legalábbis egy pár pillanatra, de a másik oldalon elégedett is voltam, mert ilyen könnyen meg tudtam szerezni a labdát.

„Ha volt lelkiismeretfurdalásod, akkor az mégiscsak annak a jele, hogy valami olyasmit tettél, ami a saját fogalmaid szerint is rossz'", mondta Gloria.

„Én ezt másképp látom", válaszolta Sebastian. „Az igaz ugyan, hogy a lelkiismeret néha bejelentkezik, de ha az előnyök elég nagyok, akkor ez a legtöbb embernél nem következik be. Ha sok pénz forog kockán, akkor mindenki viszonylag gyorsan elfelejti a lelkiismeretét."

„Igen, ezt én is így gondolom", mondta Alvaro. „Ha az emberek gyakran lopnak, egyre kevésbé hallják a lelkiismeretüket. Akkor már minden mindegy nekik."

Camilla és Manuel meg volt lepődve ettől a gondolattól. „Ez valóban lehetséges?", kérdezték egymástól. De ebben a pillanatban kicsöngettek, és így e kérdés megbeszélését egy későbbi alkalomra kellett elhalasztaniuk.

A következő nap Camilla megjelent a barátai körében, és ezt mondta nekik: „Van egy problémám a számotokra!"

„Miféle probléma?", kérdezték tőle.

„A nagybátyámtól hallottam, figyeljetek! Tegyük fel azt az esetet, hogy egy apának van egy súlyosan beteg fia, akit csak egy ritka és drága

gyógyszerrel lehet megmenteni. És tegyük fel azt is, hogy a gyógyszerész, aki tudja, hogy milyen fontos ez a gyógyszer, annyira fölemeli az árát, hogy az apának nincs elég pénze ahhoz, hogy megvegye. És egyébként közel s távol nincs más gyógyszertár, csak ez az egy. És most jön a kérdés. Ha az apa ezt a gyógyszert ellopná, akkor kellene-e lelkiismeretfurdalást éreznie?"

„Biztosan nem kellene lelkiismeretfurdalást éreznie, mert végül is a fia életét akarta megmenteni", mondta Sebastian.

„Én azt hiszem, hogy mégis lenne lelkiismeretfurdalása!", mondta Alvaro. „Mégis lenne lelkiismeretfurdalása, még akkor is, ha csak egy kicsi."

„Én is azt gondolom", mondta Gloria. „Még mindig lopásról van szó, és a lopás szerintem mindig rossz, egyszerűen azért, mert semmiféle mentség sincs rá."

„De gondolkodj el ezen egyszer", mondta Camilla. „Nem gondolod, hogy ebben az esetben jó ok van a lopásra?"

„Nem tudom… Azt hiszem, kicsit összezavarodtam."

„A nehézség abban áll, hogy itt egyszerűen lopásról van szó, amely minden formában meg van tiltva", mondta Manuel. „Azt jelenti, hogy elveszünk valamit, ami nem a miénk, és ez rossz."

„Ez pedig azt jelentené", vágott vissza Sebastian, „hogy ha az apa csak így tudja megmenteni a fiát, akkor, ha megteszi, rosszat cselekszik? Ezt akarod mondani?"

„Pontosan! De mégis azt hiszem, hogy az apa még rosszabbul érezné magát, ha nem követné el a lopást, mert hiszen ez azt jelentené, hogy hagyná meghalni a fiát. Ez egy igazi csiki-csuki, mert teljesen mindegy, hogy hogyan döntünk, rosszul fogjuk érezni magunkat."

Később Manuel Camillával beszélgetett.

„Én korábban nem tudtam, hogy különböző fajta lopások vannak. A gyilkosság esetében más a helyzet, ott szemmel láthatóan nincsenek különböző kategóriák."

„Te azt gondolod, hogy a gyilkosság esetében nincs ahhoz fogható különbség, mint amikor egy szegényt vagy egy gazdagot lopnak meg?"

„Igen", mondja Manuel. „És a gyilkosság esetében nem kell olyan esetekre gondolnunk, mint az áruház problémája vagy a gyógyszerész története."

„Mert az élethez való jog mindenki számára azonos, így gondolod?"

„Igen", mondta Manuel. „Ezen kívül most úgy tűnik, hogy vannak olyan morális szabályok, amelyek fontosabbak, mint mások, és az a szabály, hogy nem szabad ölni, a legfontosabb."

„De nem volt-e akkor az apa följogosítva arra, hogy ellopja a gyógyszert?", kérdezte Camilla.

„Lehet, hogy így van."

Harmadik fejezet. Igaz-e, hogy sohasem szabad másoknak szenvedést okozni?

Manuel nyugtalanul járkált le-föl az iskolaudvaron. Észre sem vette, hogy micsoda nyüzsgés és tolongás van körülötte, hanem önkínzó gondolatokban merült el. Az utolsó beszélgetések a barátokkal kétségekbe és bizonytalanságba taszították. Miközben ő mindig úgy gondolta, hogy helyesen viselkedik, és ez nem is esett nehezére. Ha fölmerült valamilyen nehézség, akkor azt minden további nélkül megoldotta azzal, hogy valamilyen jó tanácsra emlékezett, vagy felidézte a szülőkkel vagy az osztálytársakkal folytatott egyik beszélgetést. De ami az utolsó napokban megrohanta, az elkezdett túlnőni rajta. Először ködlött fel benne a gondolat, hogy a morálisan helyes viselkedés a legnehezebb dolgok közé tartozik.

Aztán hirtelen az iskolaudvar történéseire irányult a figyelme. Kisfiúk egy csoportja a közelében labdázott. Raul, egy nagyobb és erős fiú hirtelen átment a játékterükön, elkapta a labdát, és futni kezdett a zsákmányával. Most a kicsik elkezdtek utána futni, és így kiabáltak: „Add vissza a labdánkat!" De Raul ellökte a fiút, aki a legközelebb állt hozzá, és kirúgta a labdát az udvarból.

Manuel ezt egyáltalán nem találta viccesnek, és közbe is avatkozott.

„Hé, ezt gyorsan hagyd abba, ilyent nem csinálhatsz!"

„És miért nem?", kérdezte Raul kihívó hangon.

„Mert ez rossz! Mit szólnál hozzá, ha téged bosszantana valaki, aki sokkal nagyobb nálad?"

Raul válaszra sem méltatta, megvetően köpött egyet, és odébbállt.

„Nem kell bosszankodnod", próbálta megnyugtatni Alvaro. „Ez a fiú egyébként sem teljesen normális. Nyilvánvalóan Rambónak tartja magát!"

De Manuelt semmivel sem lehetett megnyugtatni.

Este beszélgetett egy kicsit a szüleivel a benne fölgyülemlett kérdésekről.

„Papa, mondd csak, mit gondolsz? Nem rossz-e bármilyen körülmények között szenvedést okozni embertársainknak?"

Az apja egy kicsit gondolkodott a válaszon. „Mit mondjak, Manuel? Ez nem is olyan egyszerű."

„De miért nem?"

„Először is van olyan szenvedés, amely szükségszerű."

„Mire gondolsz?"

„Nézd csak, Manuel", mondta az anyja, bekapcsolódva a beszélgetésbe, „amikor kicsi voltál, volt egy súlyos mandulagyulladásod, és a

torkod már majdnem teljesen be volt dagadva. És akkor gyorsan kellett adni egy gyógyszert, hogy a helyzet ne váljon még súlyosabbá. És ezt már csak injekcióval lehetett megoldani, nyelni már alig tudtál. És természetesen akkoriban páni félelmed volt az injekcióktól. De mégis be kellett adnunk az injekciót, ami neked, de nekünk is szenvedés volt, mert hidd el, egyáltalán nem volt kellemes téged így megkínozni. Azt hiszem, ez szükséges szenvedés volt, mert csak ezen az úton gyógyulhattál meg."

„Ez jó példa", mondta Manuel apja. És ezzel Manuelnek is egyet kellett értenie.

„A szükséges szenvedések", mondta az apa, „tehát azok, amelyek a saját javunkra szolgálnak, és ehhez tartoznak azok a szenvedések is, amelyeket az orvosok okoznak nekünk, hogy meggyógyítsanak. Gondolj csak a fogorvosokra!"

Manuel megrázkódott a fúró puszta hangjára gondolva, és nevetve ezt mondta az apjának:

„Ha egyszer kicsit fáj a fogad, mindjárt el foglak küldeni egy fogorvoshoz, hiszen a te érdekedben áll, papa!"

„Köszönöm, hogy ennyire aggódsz az egészségi állapotomért, Manuel! De a felnőttek esetében a helyzet egy kicsit más, mi már nagyok vagyunk, és eldönthetjük egyedül, hogy mi a jó és mi a rossz nekünk!"

A család hamarosan jókedvűen más dolgokról kezdett el beszélgetni, és Manuel egy időre meg is nyugodott. De aztán eszébe jutott egy beszélgetés Sebastiannal és Alvaróval az erőszak istenítéséről, ahogy az a különböző háborús filmekben megjelenik. Milyen gyakran látta, hogy a foglyokat kíméletlenül megkínozzák és szenvedést okoznak nekik! Itt szemmel láthatólag teljesen fölösleges szenvedésekről van szó. És Raul, aki a gyerekektől elvette a labdát, nagyon hasonlított azokhoz a katonákhoz, akik megalázzák a foglyokat. Talán ezért reagált olyan allergiásan Raulra.

„Papa, te ismered ezeket a háborús filmeket, amelyekben kínozzák a foglyokat? Tulajdonképpen miért rossz ilyet tenni?"

„A háborús foglyokkal való bánásmódot tekintve vannak nemzetközi egyezmények, amelyek megtiltják az ilyen viselkedést."

„Igen, de a tulajdonképpeni kérdés az, hogy ezek az egyezmények miért tiltják az ilyen viselkedést", hallotta magát Manuel, amint automatikusan válaszol, és még ő is meglepődött azon, hogy időközben milyen jól megtanult látszatválaszokat korrigálni.

Az apja titokban kicsit büszke is volt Manuelre, mert a válasza természetesen nem volt alkalmas arra, hogy megoldja a kérdésben rejlő nehézségeket.

„Na, jó, Manuel, akkor hadd gondolkodjak rajta még egy kicsit… Abból kiindulhatunk, hogy a hadifoglyok védtelenek, és már semmiféle kárt sem okozhatnak. Őket megkínozni, egyszerűen szólva is, borzalmas."

„Erre a szenvedésre, amit nekik okoznak, már semmi szükség sem lenne."

„Ahogy nézzük. Az őrök talán azt mondanák, hogy a kínzások azért szükségesek, hogy a foglyok engedelmeskedjenek."

„De egy ilyen kínzás mégis egészen más, mint az a fajta szenvedés, amit az orvosok és fogorvosok okoznak nekünk, nem gondolod?"

„Ezt el kell ismernem, és ebből arra kell következtetnünk, hogy a »szükséges« szóval még nem tudjuk megfelelően definiálni a rossz cselekedeteket. Sokkal inkább azt kell mondanunk, a hadifoglyok példáját tekintve, hogy olyan szenvedést okoznak nekik, amelyre semmi szükség nem lenne, és ezért ezek a kínzások nem-morálisak."

„És mit gondoljunk a kimondott kínzásokról, papa?"

„Az Isten szerelmére! Az még sokkal súlyosabb! Egy hadifogoly már amúgy is szenved. Ha még meg is kínozzák, akkor az még többletszenvedést is jelent, sőt megaláztatást is. Úgy bánnak vele, mintha már nem is lenne emberi lény."

Manuel látta a mély megvetést az apja arckifejezésén, és egy ideig hallgatott. Aztán így szólt: „ebben igazad van, papa", habár olyan nagyon nem volt erről meggyőződve. Az apja rögtön észrevette, hogy itt még van némi homály, és ezért hozzáfűzte:

„Nézd csak, Manuel, az őröknek, akik vigyáznak a hadifoglyokra, mindenkor azt kellene kérdezniük, hogy ők mit éreznének, ha a szerepek fordítottak lennének. Örülnének neki, ha megkínoznák őket? És mihelyst beismerik, hogy ez nekik is rossz lenne, meg fogják érteni, hogy ezzel mások sincsenek másképp."

Erre a válaszra Manuel megkönnyebbült. Valami hasonlót mondott ő is nemrég Raulnak, amikor az a kicsiktől elvette a labdát: „Mit szólnál te hozzá, ha téged valaki bosszantana, aki annyival nagyobb, mint te?"

A következő nap Manuel Camillával üldögélt egy padon, az iskolaudvaron és kicsit váratlanul ezt kérdezte tőle:

„Nem gondold-e te is, hogy elég nehéz megérteni, hogy tulajdonképpen mi egy morálisan rossz cselekedet? Ezen korábban így sohasem gondolkodtunk." És aztán beszámolt a tegnapi beszélgetéséről a szüleivel, a saját érdekünket szolgáló szenvedésről.

És Camillának itt eszébe jutott valami, amit az anyja nemrégen mesélt neki:

„Anyámnak van egy régi barátnője, akit Rebekkának hívnak, és aki sohasem házasodott meg. Bár egyszer már közvetlenül előtte állt. Volt egy barátja, akit szeretett. És az is kedvelte, de nem volt szerelmes belé, és aztán valamikor feleségül vett egy másik nőt. Rebekka kimondhatatlanul szenvedett ettől az elválástól, és már soha nem lépett be egy újabb kapcsolatba. Helyesen cselekedett-e a barátja, amikor egy másik

nőtt vett el? Föl kellett volna tennie azt a kérdést, hogy milyen szenvedést okoz ezzel Rebekkának?"

Manuel töprengeni kezdett. Egészen biztos, hogy Rebekka szenvedett a barátja döntése miatt, és ugyanakkor ez a szenvedés egyáltalán nem szolgálta az ő érdekeit. És mégis úgy tűnt számára, hogy a barát nem morálisan cselekedett. De ezzel megkérdőjeleződött az a mérce, amelyet Manuel a rossz cselekedetekre nézvést kialakított. Lehet-e azt mondani, hogy volt valami szörnyűség abban, ahogy Rebekka barátja viselkedett? Felelős volt-e a hiányzó szerelemért? Őszintén szólva nem tudta, hogyan kellene válaszolnia erre a kérdésre.

A gyakorlati foglalkozáson minden diák csendesen dolgozott, mindenki elmélyedt a maga munkájában. Az óra végén a legtöbben visszapakolták a szerszámaikat a fiókba, de Alvarónak megint sietős volt, minél előbb szeretett volna kijutni az udvarra játszani, és mindent szanaszét hagyott a maga munkapadján, így a bicskáját is. Margarita ezt nem vette észre, és amikor rátámaszkodott az asztalára, megvágta magát, a keze vérzett.

A tanár nagyon felháborodott, és Alvarót beírta az osztálykönyvbe felelőtlen viselkedése miatt. Alvaro tiltakozott, mert úgy gondolta, hogy jogtalanul büntették meg.

„Nem lett volna szabad otthagynod a kést", mondta Gloria.

„Miért mondod ezt?", háborodott fel Alvaro. „Margaritának jobban kellett volna vigyáznia. Ennek ő az oka!"

„Tévedsz, Alvaro", mondta Manuel határozottan. „Te felelős vagy a dolgaidért, és el kellett volna pakolnod a szerszámaidat. Különösen akkor, ha sérülést okozhatnak. Honnan tudhatta volna Margarita, hogy te egyszerűen otthagyod a késedet?"

„Úgy tesztek, mintha szándékosan vágtam volna meg az ujját!"

„Biztosan nem akartál ártani neki", mondta Camilla, „de kötelességed lett volna megakadályozni ezt a kárt."

„Ez Margarita esetében nem olyan egyszerű, amilyen korlátolt ő!"

„Nézd csak, Alvaro", ártotta most bele magát Sebastian, „képzeld el, hogy fölmész a házatok tetejére, hogy valamit megjavíts. És éppen abban a pillanatban, amikor a kalapács kiesik a kezedből, lent egy sétáló jár arra, és megsérül. Ki a hibás ebben?"

Alvaro nem mondott semmit, de lehetett rajta látni, hogy alaposan elgondolkodik.

„Azt mondanád, hogy a sétáló a hibás? Föl kellett volna néznie, hogy talán egy kalapács hullik le a tetőről?"

Alvaro még mindig hallgatott.

„Habár biztosan nem szándékosan csináltad, de mégis felelős vagy, mert a kárt a te cselekedeted okozta", foglalta össze Camilla.

„Hát, azt hiszem, igazatok lehet", vallotta be végre Alvaro. „De Margaritának mégsem kellene állandóan sírnia-rínia! Olyan súlyos azért nem volt az egész!"

„Ez megint jellemző rád, Alvaro", sóhajtott fel Gloria, és mindenki nevetett, a végén még Alvaro maga is.

Camilla volt az, aki a beszélgetést megint visszaterelte a komolyabb pályára: „Ha más embereknek nem akarunk szenvedést okozni, akkor nem kell-e arra is törekednünk, hogy ne cselekedjünk könnyelműen?"

„Hogy érted ezt?", kérdezte Sebastian.

„Számunkra a legkevesebb probléma abból adódik, hogy valaki a másikat szándékosan vagy tudatosan károsítja vagy kínozza meg. Ha hibás cselekedetek fel is bukkannak, akkor már inkább azért – mint most Alvaro esetében –, mert könnyelműek vagyunk, és nem figyelünk igazából."

„Teljesen igazad van", mondta Gloria, „mindig arra kell törekednünk, hogy másoknak ne okozzunk kárt, mindegy, hogy a kárt közvetlenül és szándékosan, vagy pedig közvetetten és tudattalanul okozzuk. Mi is elvárjuk másoktól, hogy puszta tévedésből ne ártsanak nekünk. És ami másokra érvényes, az érvényes mindenkire, és ezek körébe mi is beletartozunk."

„Természetes", mondta Camilla, „hogy mindannyian szeretnénk biztonságban érezni magunkat, és ehhez hozzátartozik, hogy nem akarunk folytonosan arra gondolni, hogy nincs-e körülöttünk néhány ugrásra kész kíméletlen ember." És közben a közúti közlekedésben szerezhető sok szomorú tapasztalatra gondolt.

„Itt mindkettőtöknek igaza van", mondta Sebastian. „Az nem élet, ha állandóan a késpengékre kell gondolnunk, vagy a kalapácsokra, amelyek a tetőről eshetnek le."

Alvaro kicsit dühösen nézett maga elé, de most visszafogta magát.

Manuel egész idő alatt csendesen figyelt. Amit Camilla a hanyagságról mondott, az jó alkalom volt neki arra, hogy még egyszer átgondolja Rebekka és barátja történetét. Világos volt számára, hogy a barátja nem felelős Rebekka szenvedéséért, de nyilvánvalóan ő váltotta ki a szenvedést, és meg is akadályozhatta volna, ha másképp dönt. Azt kellene tehát mondanunk, hogy a barát elővigyázatlanul viselkedett? Manuel nem akart elszakadni a témától, és így nem tudott ellenállni a kísértésnek, hogy a kérdést az osztály elé terjessze. „Sepulveda úr, kérdezhetnék öntől valamit?"

„Kérem", az osztály kíváncsian nézett Manuelre.

„Azt akarom kérdezni, hogy morálisan rossz-e más embereknek szenvedést okozni?"

„Szerintem nagyon is. Vagy te nem így gondolod?”

„Az utóbbi időben elbizonytalanodtam, és erről akartam beszélgetni önnel. Biztos, hogy morálisan elítélendő, ha valaki verőlegényként lép fel, fölösleges szenvedést okoz, és az embereket akadályozza a szabadságukban. De vannak más esetek is, amelyek komplikáltabbak.”

„Pontosan mire gondolsz?”

Manuel átnézett Camillára és jelezte, hogy szívesen hallaná még egyszer a történetet. Camilla megtette a szívességet, és még egyszer elmesélte az édesanyja barátnőjének történetét. Az osztály feszült figyelemmel hallgatta. És amikor befejezte, Sepulveda úr egy idő után így szólt:

„Ez valóban bonyolult dolog, Camilla elbeszéléséből azt láthatjuk, hogy van olyan szenvedés, amely elkerülhetetlenül létrejön. Egészen biztosak lehetünk benne, hogy nem akart neki kárt okozni.”

„De mégis ezt váltotta ki!”, mondta Camilla nyomatékosan.

„Ez ugyan igaz, de nem azért tette, hogy szenvedést okozzon neki!”

„Ezzel ön azt akarja mondani”, kérdezte Sebastian, „hogy nem tesz semmit, ha valaki egy másik embert megkínoz, ameddig ezt nem szándékosan teszi?”

„Nem, természetesen nem!”, mondta Sepulveda úr önkéntelenül. De pontosan mit is akart mondani? Észrevette, hogy ezen még kicsit gondolkodnia kell. Azután így szólt:

„Tehát, ahogy mondtam: van egy olyan fajta emberi szenvedés, amelyet nem lehet elkerülni, habár mindenki azt kívánja magának, hogy ezzel ne kelljen találkoznia.”

„Például az a szenvedés, amelyet a fogorvosnál okoznak nekünk, az ilyen fajta szenvedés?”, kérdezte Manuel csodálkozva.

„Nem, én nem az ilyen fajta szenvedésre gondolok.”

„Akkor talán arról a szenvedésről van szó, hogy minden nap iskolába kell jönni”, kérdezte Alvaro, ártatlan képpel, ami általános vidámságot váltott ki.

„No de kérem!”, horkant fel Sepulveda úr. „Ha csak ócska vicceket akartok mesélni, akkor hagyhatjuk is az egész témát!”

Alvaro szégyenkezve lesütötte a szemét, és kezét a szája elé tette. Sepulveda úr pedig megint a gondolatmenetre összpontosított:

„Tehát, amit mondani akartam… Talán messzebbre jutunk, ha egy hasonlatot veszünk a sportból. A fociban például… Vagy inkább nézzük a teniszt, mert ott nincs döntetlen, mindig van egy győztes és egy vesztes. Eszerint minden ilyen játékban szükségképpen kell, hogy legyen valaki, aki kárt szenved.” És közben olyan egyértelműen hangsúlyozta a „szükségképpen” szót, hogy mindannyian értették, hogy mire is akar kilyukadni. „A vesztes szenved, de ez egy elkerülhetetlen szenvedés. S ez

a szenvedés nem az volt, amit a nyertes akart. Győzni akart, és a vesztes szenvedése csak ennek a következménye."

„Ön tehát azt szeretné mondani, hogy a győztes nem felelős a vesztes szenvedéséért?", kérdezte Camilla.

„Pontosan", mondta Sepulveda úr, „egyszerűen hozzátartozik a játékszabályokhoz, hogy vannak győztesek és vesztesek. Ha a vesztes szenved a vereségétől, akkor az az ő problémája, és nem a győztesé. Nem gondolod?"

Camilla nem válaszolt. Valahogy az egész nem volt számára meggyőző. Mégiscsak úgy gondolta, hogy Rebekka barátjának ennél nagyobb felelőssége volt.

Manuel is hallgatott, de más okból. Őt a tanár okfejtése megerősítette. „Rebekka barátja", gondolta ő, „egyáltalán nem tudta megtakarítani neki a szenvedést."

Sebastian ezzel szemben elégedetlenségének adott hangot. „Én nem tudom megérteni, hogy miért ne lenne felelős a győztes a vesztes érzéseiért!", emelt panaszt ő. „Ha autóvezetéskor valakit véletlenül elütök, felelős vagyok, még akkor is, ha nem volt szándékos!"

„De ezek nagyon különböző szituációk", mondta Sepulveda úr.

„Miért lennének?", kérdezett vissza Sebastian. „Végül is egy ember mindkét esetben szándékolatlanul kárt okoz egy másik embernek."

„A két esetben van valami közös, de ugyanakkor van egy fontos különbség is, amelyet föl is lehet ismerni, ha egyszer annak az álláspontjára helyezkedünk, aki kárt vallott."

„Hogy érti ezt?", kérdezte Manuel.

„Ha valakit elütnek, akkor az illető joggal panaszkodhatna arra, hogy a sofőr nem volt elég elővigyázatos. De ha valaki egy játékban veszít, akkor nagyon különös lenne, ha arra akarna panaszkodni, hogy van egy győztes, mert hiszen ez azt jelentené, hogy egy játékban sohasem lehetne győztes."

„És ezzel a legtöbb játékot ezen a világon be lehetne tiltani", vonta le a következtetést pengeélesen Manuel.

„Pontosan erről van szó", mondta a tanár. „És ezt valószínűleg senki nem akarná közülünk, mert ha nem lehetne győztes, akkor a játék lényege veszendőbe menne. És aki egyszer veszített, legközelebb az is nyerni akar. De figyelmetlenül cselekedni senkinek sem szabadna."

„Ez igaz", mondta Sebastian.

Alvaro is hagyta magát inspirálni: „Szörnyű, ha az ember elkezd egy játékot, és azután észreveszi, hogy nem lehet nyerni. De még roszszabbak azok a játékok, amelyek döntetlennel végződnek! Ezek olyan unalmasak!"

„Vagy a pasziánsz", fűzte hozzá Gloria, „amit a nagymamám játszik, és amiben mindig van megoldás!"

„De akkor a lottót sem lehetne engedélyezni, és semmiféle szerencsejátékot", mondta Alvaro, „mert hiszen itt is mindig mindenki szomorú, aki nem nyer. Bár egy dolog nem lenne rossz…"

„Mire gondolsz?"

„Soha többé nem kellene attól félnem, hogy megbukok. Mindig, ha lenne egy dolgozat vagy egy vizsga, mindenki automatikusan meg tudná csinálni, vagy átmenne, és többé senki sem szenvedne!"

Mindenki nevetett. Sepulveda úr ugyan még akart mondani valamit, de végül neki is nevetnie kellett, és így a vita véget is ért.

Tanítás után Camilla a barátnőjével, Gloriával kezdett el beszélgetni:

„Mit gondolsz erről a Rebekkával kapcsolatos problémáról?"

„Nagyon szomorú", válaszolta Gloria.

„De nem gondolod-e te is, hogy Rebekka szükségtelenül szenvedett ilyen sokat?"

„Ezt nem tudom", mondta Gloria, „de ha két ember összetartozik és elválik, akkor mindig előfordul, hogy az egyik jobban szenved, mint a másik. A tévében ezt gyakran lehet látni, és az általam olvasott szerelmi történetekben is általában így van. De miért nem kérdezzük meg anyámat? Gyere el ma délután hozzánk, biztosan nagyon fog örülni neked!"

Camilla úgy gondolta, hogy ez nagyon jó ötlet, és Gloria szüleitől majd hazatelefonál, hogy ma ott is szeretne aludni. Így zavartalanul együtt tölthették az egész estét. Kényelmesen üldögéltek hármasban, és egy idő után úgy adódott, hogy Camilla újra felvethette a kérdését.

„Ön úgy gondolja, hogy Rebekka barátja akkoriban morálisan helyesen cselekedett?"

„Természetesen", válaszolta Gloria anyja. „Mivel Rebekka barátja nem volt szerelmes belé, ezért nagyon jó volt, hogy nem házasodtak össze. És ha nem is vett volna el más nőt feleségül, az ő érdekében is el kellett válnia tőle."

„De egyáltalán nem vette figyelembe Rebekka szenvedését!"

„Ezt nem tudjuk pontosan, Camilla", mondta Gloria anyja. „De én értem, hogy mi zavar téged a történetben! Te elviselhetetlennek tartod, hogy Rebekkának szenvednie kellett."

„Pontosan erről van szó, ő semmi rosszat sem tett, és akkor hirtelen feldúlják az egész életét. Ezt egyáltalán nem érdemelte meg."

„Tudod, az ugyan igaz, hogy az embernek nem szabad fájdalmat okoznia embertársainak, de ebben az esetben ez elkerülhetetlen."

„Miért lenne elkerülhetetlen? Én ezt nem látom be."

„Mert szerelemről van szó. Ha valakit szeretsz, akkor azt reméled, hogy szabad akaratából ő is szeret téged. És ezt a szerelmet nem kényszerítheted ki."

Gloria anyja így folytatta: „Szeretni és viszontszeretni olyan érzelmek, amelyeket az ember csak szabad módon birtokolhat. Rebekka barátját nem lehet felelőssé tenni a szenvedéséért, még akkor sem, ha ő váltotta ki."

Camillára ez a gondolat nagy hatást gyakorolt.

„Tehát Rebekka barátja nem hibáztatható a szenvedéséért…"

„Egyáltalán nem hibáztatható", válaszolta Gloria anyja. A világból nem lehet egyszerűen eltüntetni minden szenvedést. Gondold csak meg, milyen lenne egy világ mindenféle szenvedés nélkül! Akkor már csak azokat az embereket lehetne szeretni, akikről már előre tudjuk, hogy ők is szeretni fognak minket, és ezen kívül azzal a bizonyossággal is rendelkeznünk kellene, hogy nincs-e még egy harmadik személy, aki esetleg szenved ettől a szerelemtől. Szeretnél egy ilyen világban élni?"

„Azt hiszem, nem", mondta Camilla elgondolkodva.

„Ez egyébként is nagyon különös világ lenne", mondta Gloria. „Nem szabadna többé megengedni a fogadási játékokat."

„Hogy jut ez most az eszedbe, Gloria?", kérdezte az anyja.

„Sepulveda úr ma reggel arra hívta fel a figyelmünket, hogy ezekben a játékokban, ahol mindenki nyerni akar, a vesztesek általában szenvednek a vereségük miatt. Következésképpen, ha a vesztesek szenvedését el akarjuk kerülni, ezeket a játékokat teljesen be kellene tiltani."

„Ez így van", mondta Gloria anyja. „És még más különös következmények is lennének, amelyek teljesen fölforgatnák a mindennapjainkat: ha például a mozipénztár előtt beállok egy sorba, nem szabadna megvennem az utolsó jegyet, mert ezzel az utánam álló embernek fájdalmat okozok. És nem lehetnének többé kitűnő hegedűjátékosok sem, mert a többiekben irigységet váltanak ki, mivel ők minden erőfeszítés ellenére sem tudják elérni a szintjüket."

„Igen, most lassan értem, hogy egy szenvedés nélküli világ valóban abszurd lenne. A szenvedésnek vannak olyan formái is, amelyeknek még egy tökéletes világban is létezniük kellene."

„Igen", mondta Gloria anyja. „És most nem is akarunk a betegségekről és más olyan szenvedésekről beszélni, amelyeket nem más emberek váltanak ki. De néha az is elkerülhetetlen, hogy egy ember tevékenysége egy másik embernél fájdalmat váltson ki, anélkül, hogy ezt akarná, vagy akár csak gondatlanul előidézné. A másik személy az, aki amiatt szenved, amit te teszel, de ez alapvetően az ő problémája."

„És ha kísérletet tennék arra, hogy a szenvedést elkerüljem", egészítette ki Camilla, „akkor eltávolítanék olyan dolgokat, amelyek mindenki számára nagyon fontosak, mint részt venni egy nyereményjátékban, vagy mint szeretni és szabadon viszontszeretve lenni."

Habár Camilla egyetértett, de mégis bizonytalan volt, és ezt Gloria meg is látta rajta.

„De te azért még nem vagy teljesen meggyőzve, ugye, Camilla?”

„Valahogy nagyon nehéz elfogadnom, hogy Rebekkának ennyire kellett szenvednie.”

Gloria anyja újabb magyarázatba kezdett:

„Az ugyan igaz, hogy egy másik ember cselekedete nem morális, ha nem akarhatjuk azt, hogy minket érintsen, de ezt a »nem akarjuk«-at olyan általános szabályként kell értelmezni, amely mindenkire érvényes: azt akarjuk, hogy senki ne cselekedjen így. Ha Rebekka elgondolkodott volna arról, hogy ő maga hogyan cselekedett volna, ha a barátja szerepében lett volna, akkor világossá vált volna számára, hogy szerelem nélkül nem lehet házasságot kötni. Következésképpen nem lehetne egy olyan általános szabály, hogy minden embernek oly módon kellene viselkednie, ahogy azt Rebekka kívánta. És ezért a jegyesének nem tehetett szemrehányást a viselkedéséért, csak azért, mert ő most a vesztesek oldalán áll. Érted, Camilla?”

„Most végre megvan”, kiáltott fel Camilla megkönnyebbülve. „A legfontosabb tehát az általánosítható szabály!”

Gloria anyja mosolygott. „Úgy tűnik, csak most írtam le jól a dolgot. Semmi okunk nincs arra, hogy bíráljuk a barát lépését, mert csak akkor tehetünk valakinek szemrehányást, ha nem úgy cselekszik, ahogy mi azt általánosságban szeretnénk. Rebekka természetesen szívesen látta volna azt, ha másképp lett volna, de általános szabályként még ő maga sem akarhatta volna, és így a barátjának sem lehet szemrehányást tenni.”

Camilla és Gloria elégedett volt ezzel az eredménnyel, de a sok töprengésben el is fáradtak, és így nemsokára lefeküdtek.

A következő reggel az iskolába menve Gloria még egyszer visszatért az esti beszélgetésre.

„Hogy látod a kérdést ma reggel, Camilla? Mit gondolsz most Rebekka barátjáról?”

„Már értem, hogy helyesen cselekedett. Még ha nem is vett volna el másvalakit feleségül, a barátságot Rebekkával valószínűleg meg kellett volna szakítania, mihelyst észrevette, hogy az szerelmes belé. Édesanyád tegnap már említette. Egy aszimmetrikus viszony senkinek sem jó.”

Negyedik fejezet. Ígéret és becsapás

Camilla újra és újra arra a felismerésre gondolt, amit Gloria anyja fogalmazott meg: a morál célja nem pusztán a világban lévő szenvedés csökkentése. „De ha ez így van", tette fel magának a kérdést, „akkor honnan tudhatom, hogy mely cselekedetek vannak megengedve, és melyek nincsenek?" És akkor az jutott eszébe, hogy össze kellene állítani a nem morális cselekedetek listáját. E tervhez szüksége volt teljes baráti körének a segítségére. Így adódott, hogy a következő találkozón minden kitérő nélkül előhozta a tervét.

„Nem gondoljátok-e mindezen beszélgetések után, amelyeket az utóbbi időben folytattunk, hogy ezekből egy nagyon konkrét eredmény adódik? Melyek lehetnének mármost azok a cselekedetek, amelyek minden esetben nem morálisak? Én szívesen készítenék egy listát, és azután megvizsgálhatnánk, hogy nem felejtettem-e ki valamit."

„Nem is tudom", mondta Manuel, „akkor még egyszer végig kellene mennünk mindenen. De jó! Miről is mondtuk, hogy minden körülmények között rossz?"

„Minden esetre rossz más embereket kínozni", mondta Gloria. „És teljesen mindegy, hogy szándékosan vagy szándékolatlanul történik."

„Helyes", mondta Manuel. „De emellett még voltak más olyan cselekedetek is, amelyeket szintén nem szabad megengednünk, habár közvetlenül nem okoznak szenvedést."

„Mire gondolsz?", kérdezte Alvaro.

„Már kezdetben láttuk, hogy vannak olyan károk, amelyeknek nem kell összefüggeniük a szenvedéssel. Gondoljatok arra, hogy úgy is el lehet követni egy gyilkosságot, hogy az áldozat semmit sem érez. A gyilkosságot mégis a legsúlyosabb bűncselekménynek tekintjük."

„És ugyanúgy van a lopással is", mondta Camilla. „Valakitől minden lehetségeset elvehetnek anélkül, hogy az illető észrevenné. Szenvedésről ebben az esetben nem beszélhetnénk!"

„A károkozásnak nyilvánvalóan két fajtája van", vonta le a következtetést Sebastian. „Egyesek szenvedést okoznak, mások nem."

„Igen, igazad van", mondta Camilla. „A lopás és a gyilkosság nyilvánvalóan a cselekedetek azon osztályába tartozik, amelyek néha össze vannak kötve az érintettek szenvedésével, néha nem. Más cselekedetek pedig kimerülnek a szenvedés okozásában."

„Mint például?", kérdezte Gloria.

„Mint például a verés és a kínzás."

„És az elrablás, az hová tartozik?", kérdezte Sebastian. „Ebben összekapcsolódik a pszichés és a fizikai szenvedés."

„De el lehetne valakit rabolni úgy is, hogy a haja szála se görbülne meg. És talán még lelkileg sem kellene szenvednie", vetette közbe Alvaro.

„Biztosan", vélte Manuel. „De a fő dolog ebben az esetben a szabadság elrablása. És különös dolog lenne, ha ebben az esetben nem szenvednénk."

„És mit szóltok ahhoz az esethez, ha valaki egy kisgyerektől elveszi a játékszereit? Vagy ha valakit nem vonunk be a játékba, az összes többit viszont igen", kapcsolódott most megint be Camilla.

„Mindkettő felérne egy kínzással", mondta Gloria. „Bár közben nem jön létre fizikai fájdalom."

„De miben áll akkor a kár?", kérdezte Sebastian.

„Abban, hogy valakit megakadályozunk abban, hogy a vágyait kövesse", válaszolta Camilla. Ez ugyanaz, mint ha neked nem engednék meg, hogy elmenj egy buliba, habár ennek semmi oka nem lenne."

„Én ismerek egyébként olyan károkat is, amelyek nem kötődnek a fájdalomhoz, amíg az érintett személy nem szerez róluk tudomást", mondta Manuel.

„Mire gondolsz?", kérdezte Camilla.

„Arra, hogy mások háta mögé lehet kerülni. Ameddig nem veszik észre, addig nem szenvednek tőle, de már kárt okoztunk nekik."

„De ha valakinek sértő szavakat vágunk a képébe vagy a fejéhez, akkor az biztosan fáj neki", mondta Gloria.

„Ez mindig attól függ, hogy hogy veszik fel", vetette ellene Sebastian. „Engem például annyira masszívan sértegethetnek, ahogy csak akarnak. Ha az egész engem hidegen hagy, akkor nem tudnak nekem fájdalmat okozni."

„Egy pillanat", mondta Manuel. „Ez azt jelenti, hogy a sértegetések két különböző kár-osztályba tartozhatnak, mindig aszerint, ahogy az áldozat felveszi-e őket vagy sem?"

„Szerintem igen! Mindenesetre nem vagyok biztos abban, hogy mit jelentene a kár akkor, ha engem hidegen hagy, amit a többiek mondanak."

„Valószínűleg abban a lenézésben áll, amely ebben az esetben kimondásra kerül", mondta Gloria. „És ha az ember ennek fölötte is áll, mások még hallják."

„Igen, ebben igazad van", mondta Camilla. „Biztosan ez az oka annak, hogy a sértések és a szidások annyira visszataszítóan hatnak ránk. És hogy még egyszer visszatérjek a listámra, tudtok még olyan cselekedeteket, amelyeknek az a céljuk, hogy másoknak fájdalmat okozzanak?"

Alvarónak rögtön eszébe jutott valami: „Igen, vannak durva viccek, amelyek nagyon nagy kárt okoznak. Ha például egy osztálytársadnak azt mondod, hogy az utolsó dolgozatára négyest kapott, és te ezt véletlenül a tanártól hallottad, és valójában egyest kapott rá. Ezt nemrég

kipróbáltam, lesújtó sikerrel. Az illető mindjárt komolyan vette, és órákon keresztül nagy biztonságban érezte magát. És amikor megkapta a dolgozatot, rajta az egyessel, először egyáltalán nem tudta elhinni, és aztán elkezdett sírni, és többé nem lehetett megnyugtatni."

„Ez egy szomorú, de szemléletes példa", mondta Manuel szárazon. „A csalást és a hazugságot is fel kell vennünk a listára."

„A másik oldalon", mondta Sebastian, „mi lenne, ha a vicc éppen fordított lenne? Ha Alvaro egyesről beszélt volna, de az illető valójában négyest kapott a dolgozatára? Akkor az áldozata ugyan kezdetben szenvedett volna, de a végén boldog lett volna."

„Bár hazudott, de nem tett semmi gonoszat", mondta Gloria. „Ez azt jelentené, hogy nem mindig rossz, ha az embereket becsapjuk?"

„Természetesen nem", mondta Sebastian. „Csak akkor, ha a csalás fáj."

„Talán igazad van", mondta Manuel elővigyázatosan. „De azért olyan nagyon nem tetszik ez nekem. Nézzünk meg előbb más lehetőségeket!"

„Valóban fájhat, ha egy ígéretet nem tartunk be", mondta Sebastian.

„Nekem egyszer egy nagybátyám", mondta Alvaro, „azt ígérte, hogy elvisz egy focimeccsre, abban a valószínűtlen esetben, ha legalább egy négyes matekdolgozatot írok. Úgy magoltam, mint még soha életemben, és végül sikerült is megírnom a négyes dolgozatot. És akkor egész szombaton vártam a nagybátyámra a belépőjeggyel, és mi történt? Semmi, egyszerűen elfelejtette az egészet. Nem tudjátok elképzelni, mennyire szörnyen dühös voltam rá akkoriban!"

„Hazudni és nem megtartani egy ígéretet egyformán rossz – ilyet sohasem szabadna tenni", mondta Gloria.

„Azt hiszem, Gloriának igaza van", fejezte ki egyetértését Manuel. „Az ígéretek be nem tartását és a hazugságokat nem csak akkor kell rossznak tekinteni, ha szenvedéshez vezetnek. Még akkor is rosszak, ha ezt nem teszik."

„Én ezzel nem értek egyet", mondta Sebastian, „mert ha senki sincs, aki szenvedne, akkor károkozásra sem kerül sor."

A következő órájuk Ramirez úrral, a történelemtanárral volt, akit az osztály nagyon kedvelt. Ő arról volt ismert, hogy az oktatásban nagyobb súlyt helyezett az önálló ítéletalkotásra, és így minden habozás nélkül kikérték a tanácsát.

„Ramirez úr, tudna segíteni nekünk egy problémában, ami éppen most foglalkoztat bennünket?"

„Ha valami fontos, akkor szívesen!"

Manuel felszólította Alvarót, hogy még egyszer mesélje el a történetét a nagybátyjával, és amikor kész volt, ezt kérdezte:

„Ha Alvaro nem várt volna a nagybátyjára, hanem ehelyett a barátaival kiment volna a meccsre, akkor is létrejött volna valamilyen kár?"

„Azon múlik természetesen, hogy mit értünk káron", mondta Ramirez úr. „Ellentétben az olyan cselekedetekkel, mint a gyilkolás, a lopás és a kínzás, a csalás, a hazugság és az ígéretek be nem tartása a nem morális cselekedetek egy másik csoportjába tartozik. Ezekben már nem az életről, a tulajdonról vagy az ember testi integritásáról van szó. Ha az ember tesz egy ígéretet, akkor kötelezettséget vállal egy másik emberrel szemben. Ha nem tartja be, akkor visszaél azzal a bizalommal, amit a másik emberben keltett. Ugyanezzel az alapstruktúrával találkozhatunk a hazugság esetén, mert ha másokkal beszélünk, akkor alapjában véve feltételezzük, hogy megbíznak bennünk. Ezzel a bizalommal élünk viszsza, ha valami hamisat állítunk, különösen pedig akkor, ha ígérünk valamit, és később nem tartjuk be."

„És hogy még egyszer visszatérjünk a kérdésedre, Manuel: azt kell tehát mondanunk, hogy a kár, amit ebben az esetben okoztak, a bizalommal való visszaélésben áll. Ez azt jelenti, hogy igenis szenvedhetünk kárt akkor is, ha semmi sem fáj nekünk."

Camilla erre adott egy példát:

„Ramirez úr, velem is történt egy nagyon kínos dolog, amikor megszegtem az ígéretemet."

„Meséld el!"

„Minden azzal kezdődött, hogy csütörtökön egy barátnőm meghívott moziba. Elmesélte, hogy az unokanővére több belépőjegyet ajándékozott neki, mert az új filmet olyan fantasztikusnak találta, és valóban kitűnő is volt, és tényleg nagy örömmel néztük! Mi ezt utólag minden lehetséges embernek elmeséltük, és napokig teljesen el voltunk telve a filmtől.

És hirtelen, azon melegében eszembe jutott, hogy valami fontosat elfelejtettem. Az úgy volt, hogy néhány nappal ez előtt a csütörtök előtt anyám azt mondta, hogy a nagymamám beteg, és jó lenne, ha egyszer meglátogatnám. Nagyon szeretem a nagymamámat, és ő is engem, tehát fölhívtam, és elmondtam neki, hogy csütörtökön jövök meglátogatni őt. A nagymamám még megkérdezte: »Megígéred, Camilla?« És én természetesen ezt mondtam: »Igen, megígérem!«

De amikor jött a meghívó a moziba, valahogy el is felejtettem, hogy a csütörtököm már nem szabad. Nehéz volt jegyhez jutni, és ráadásul szabadjegyhez a legjobb barátnőmmel – ez valóban nagyon csábító volt! Legalábbis minden vonakodás nélkül azonnal igent mondtam. De akkor legalább szólnom kellett volna a nagymamámnak, de ezt is elfelejtettem, vagy nem vettem annyira komolyan, már nem is tudom.

Mindenesetre néhány nappal később mégis elmentem a nagymamámhoz, és láttam, hogy teljesen deprimált, és akkor hirtelen eszembe jutott a megbeszélésünk. Megpróbáltam elmagyarázni, hogy hogyan is

történt az egész, de ő nem értett meg. »Hiszen megígérted nekem, hogy jössz«, mondta ő. »Igen«, mondtam én, »de ez a másik meghívás is fontos volt a számomra«. – »Értem, értem, hagyjuk az egészet«, mondta nagyon szomorúan. »Én annyira örültem a közelgő látogatásodnak.« »Dühös voltál, mert egyedül maradtál?« – »Az is, meg bosszantó volt egész idő alatt rád várni. De nem ez a fontos. Hanem az, hogy ha megígérsz valamit nekem, akkor én el is várom, hogy az ígéretedet betartsd. Ha semmit sem jelent neked, hogy nekem megígértél valamit, mert később amúgy is azt teszel, amit akarsz, akkor ez számomra azt jelenti, hogy nem bízhatok benned. Úgy gondolom, hogy nem veszel komolyan engem, és akkor már én sem tudlak komolyan venni. Így van ez sajnos, Camilla!«"

Amikor Manuel aznap hazaért, azonnal beszélni akart a szüleivel.

„Miért olyan fontos, hogy egy ígéretet betartsunk?", kérdezte ő.

„Ez olyasvalami, mint az együttélésünk alaposzlopa"', mondta az apja, és a fia elkerülhetetlen újabb kérdéseire válaszolva így folytatta:

„Az alapprobléma a be nem tartott ígéretek esetében abban áll, hogy bizalmatlanság jön létre, és az embernek akkor az lehet az érzése, hogy már nincs közös talaj a lábunk alatt. Ha valaki, akibe te a bizalmadat helyezed, tesz neked egy ígéretet, és aztán nem tartja be, akkor a bizalmi viszony fel fog bomlani. Az ígéretek fontos eszközök arra, hogy a legkülönbözőbb emberek cselekedeteit és érzeteit egymással összehangolják, de ezt a finom szövedéket szét lehet tépni, ha a bizalmatlanság válik dominánssá."

„Mi értesz a cselekedetek és az érzetek összehangolásán, papa?"

„Arra gondolok, ahogy a társadalmunk föl van építve. Mi mindig más emberektől függünk, ha meg akarjuk valósítani a céljainkat. Például a közlekedési szabályoknak pontosaknak kell lenniük, ha iskolába vagy munkába utazunk; szükségünk van emberekre, akik eltávolítják a szemetet, és a boltoknak mindig meghatározott időben kell nyitva lenniük, hogy be tudjunk vásárolni. Erre valószínűleg végtelenül sok példát lehetne fölhozni. Ha a cipőidet elviszed a suszterhez, akkor hagyatkozni kell tudnod arra, hogy egy bizonyos időpontban készen lesznek, és nem kerülnek többe, mint amiben megegyeztetek. A másik oldalon a suszternek arra kell tudnia hagyatkozni, hogy a cipőket valamikor majd tényleg elhozod és ki is fizeted."

„Most már értem, hogy mire gondolsz", mondta Manuel. „Csak az érzetek kapcsán még nem minden világos."

„Az emberek közötti kapcsolatokban", mondta az anyja, „a bizalomvesztés még súlyosabb; ha egy barátod megígér neked valamit, és nem tartja be, akkor az az egész barátságotokat kockára teszi."

Manuelnek megint eszébe jutott a Ramirez úrral folytatott beszélgetés. Mindez nagyon ismerősnek tűnt számára.

„Nézd csak, Manuel”, mondta az anyja, „amikor még kicsi voltál, egyszer este elmentünk szórakozni, és téged egy időre egyedül hagytunk. Megígértük neked, hogy ekkor és ekkor visszajövünk, hogy ne kelljen annyira félned. De ahogy lenni szokott, mégis elkéstünk egy kicsit, és te természetesen féltél, és a végén még pánikba is estél. Mindenesetre visszajöttünk, és te dühösen ránk ordítottál: »Ez aljas dolog volt! Azt mondtátok, idejében vissza fogtok érni! Ti soha nem tartjátok be az ígéreteiteket! De ha én nem tartok be valamit, akkor rögtön dühösek vagytok rám, de ti sem csináljátok másképp! Annyira aggódtam, hogy történt veletek valami.«”

„Ezt én mondtam?”, kérdezte Manuel őszinte meglepetéssel. „Homályosan emlékszem rá, hogy egyszer nagyon féltem, de hogy ilyen hevesen reagáltam volna, és még szemrehányásokat is tettem volna, arról már semmit sem tudok. És hogy folytatódott az ügy?”

„Meg tudtunk nyugtatni téged, mert semmi más nem történt. Te természetesen aggódtál, de semmi különös nem történt. És a szülők esetében kicsit más, ha ők elkésnek. Gyakran vannak olyan kötelezettségeink, amelyekről a gyerekeknek fogalmuk sincs, és akkor sajnos megesik, hogy egy ígéretet nem tartunk be.”

„De szerintem ez nem helyes”, mondta Manuel hevesen. „De most már tudom, hogy akkoriban az egész ügy miért izgatott fel annyira. Szerintem a gyerekeknek ugyanolyan jogaik vannak, mint a felnőtteknek! Ha a szülők valamit megígérnek, akkor nekik is be kell tartaniuk. És miért ne kérhetné egy gyerek, hogy ezt tegyék is meg?”

„Teljesen igazad van, Manuel”, mondta az apja. „Nem a legjobb oldalunkat mutattuk meg akkor, ez világos! Ugyan semmi különös nem történt, de a belénk vetett bizalmad mégiscsak megsérült, és ez nem kis dolog, mert ez a bizalom a gyerekek számára különösen fontos. Már a kisgyerekek is a gyerekkocsiban megtanulják, hogy az anyjuk mindig visszajön, ha egyszer egy pillanatra láthatatlanná is válik. Ha a szülők ebben a vonatkozásban túl gyakran csalódást okoznak a gyerekeiknek, akkor a gyerekek valószínűleg képtelenné válnak arra, hogy a maguk részéről szoros emberi kapcsolatokat alakítsanak ki. Az emberi együttélésben mindig nagyon fontos a bizalom. Ha a gyerekek bizalom nélkül nőnek fel, akkor nagyon hamar nyers egoistákká válnak.”

„Ebben van valami”, mondta Manuel, és megint eszébe jutott a Ramirez úr utolsó óráján lefolytatott vita.

„Éppen úgy, mint a játék esetében”, folytatta az apja, „ha itt valaki a szabályokat mindig csak a saját javára értelmezi, akkor előbb-utóbb már senki sem akar játszani vele.”

„De itt ez nem is olyan fontos”, vélte Manuel.

„Ne hidd!”, válaszolta az apja. „Ahogy az emberi együttélésben viselkedünk, az nagyon sok mindenben hasonlít a játékokhoz. Vannak

kimondatlan szabályok, amelyeket figyelembe kell vennünk, és a cselek és a megtévesztési manőverek számára itt nincs hely."

„De mit jelentenek ezek a megtévesztési manőverek?", kérdezte Manuel.

„Azt, hogy előnyt teremtesz magadnak, mégpedig úgy, hogy közben mást becsapsz vagy megkárosítasz."

„Például hogyan?"

„Például, ha valaki dokumentumokat hamisít. Vagy ha egy meghatározott helyzetben visszatart bizonyos információkat. Vagy ha egy bizalmas beszélgetés tartalmát továbbadja. Vagy nálatok az iskolában, ha dolgozatíráskor valaki puskázik. Vagy ha egy fontos dolgozat előtt valaki beteget jelent, miközben makkegészséges. De az oktatók körében is gyakran előfordul, hogy a diákjaikat nem ítélik meg igazságosan."

„Aki ilyesmit tesz, az büntetést érdemel", vélte Manuel.

„Igen, ebben igazad van", válaszolta az apja. „De én úgy gondolom, hogy mindez különösen akkor súlyos, hogy ha az ember nem vette észre."

„Igen, ez olyan, mint a titkos cselek a játékban."

„Látod, és az előbb még azt gondoltad, hogy ez nem is olyan súlyos! De a játékokban a társadalmi viselkedést is gyakoroljuk. Képzeld el, hogy valaki, például te magad, egy játékot csak csalással tud megnyerni. Mit gondolsz, tudnál örülni egy ilyen győzelemnek?"

„Miért ne, ha eléggé szégyentelen lennék?"

„Tegyük fel, hogy nem pénzért játszottál; így a győzelmeddel semmiféle előnyre sem tettél szert. Az egyetlen célod a győzelem volt. A győzelmet ugyan megszerezted a mások tudatában, de nem a saját tudatodban. És bár senki nem veszi észre, és ennek következtében senki nem fog kritikát gyakorolni, a látszat-győzelmedet egyáltalán nem fogod élvezni, mert nagyon is jól tudod, hogy tulajdonképpen nem is nyertél. A példából láthatod, hogy a játékhoz mindig hozzátartozik a bizalom is, hogy valóban mindenki tiszteletben tartja a szabályokat. Ha nincs meg a bizalom, a játék minden értelmét elveszíti."

Amikor a következő napokban megint Ramirez úrral volt órájuk, megkérdezte őket, hogy elgondolkodtak-e még egyszer a múltkori beszélgetésükön.

„Nagyon is", mondta Camilla. „És közben világossá vált számomra, hogy a kár fogalmával még mindig vannak problémáim. Most már belátom, hogy a puszta csalással is lehet kárt okozni, nevezetesen bizalomvesztést, és ez teljesen független attól, hogy vannak-e még más hatások is. De mit csinálunk akkor, ha az érintett személyek ebből a csalásból semmit sem vesznek észre? A »bizalomvesztés« fogalma alapjában véve nem azt jelenti-e, hogy valakinek észre is kell vennie, hogy visszaéltek a bizalmával?"

„Vizsgáljuk meg a kérdést egy konkrét példa kapcsán", mondta Ramirez úr. „A házasság kapcsán sokat szoktak beszélni a hűségről és a hűtlenségről. És újabban azt lehet hallani, hogy a kisebb félrelépések nem is olyan rosszak, ha a másik nem szerez róla tudomást. Egy ilyen házasságtörés aztán engedélyezett lenne? Mit gondoltok erről?"

„Semmi esetre sem", kiáltott fel Gloria. „Ezt egyszerűen nem szabad megtenni, semmilyen körülmények között és soha! Ebben az esetben egy eskü kerül megszegésre, amit valaki valakinek egyszer ünnepélyesen megadott. Ha a partner erről tudomást szerez, nem fogja hidegen hagyni."

„Talán nem is olyan rossz, ha egyszer beleképzeljük magunkat a megcsalt partner helyzetébe", mondta Ramirez úr. „Hogy reagálna ő, ha felfedezné a házasságtörést?"

„Én azt gondolom, hogy az ilyen viselkedés mindig dühkitörésben és könnyekben végződik", vélte Gloria.

„És a bizalomvesztés még súlyosabb, ha a partner nem ismeri el a hűtlenségét, hanem eltitkolja azt", egészítette ki Camilla.

„De tegyük fel egyszer, hogy valaki csak sejti, hogy megcsalják", mondta Ramirez úr.

„Ez akkor személyes probléma lenne", mondta Alvaro, „mert lehet, hogy mindezt csak beképzeli magának."

„De mégis fájna", mondta Gloria. „És a bizalomvesztés, meglehet, éppolyan nagy lenne."

„Tegyük föl tehát egyszer, hogy egy embert becsapnak, de neki a leghalványabb fogalma sincs róla, ugyanakkor vannak mások, akik tudnak a házasságtörésről. Nem sajnálnák-e ők a mit sem sejtő felet?"

„De miért tennék?", kérdezte Sebastian.

„Mert a partner, akit megcsalnak", magyarázta Manuel, „alapjában véve egy légvárban él. Ő azt hiszi, boldog életet él, és egy másik ember szereti, miközben valójában ebből semmi sem igaz. Nem lehet-e ezt összehasonlítani azzal, hogy valaki az összes javát elveszítette egy gigantikus csalás következtében, és erről még sejtése sincs?"

„Szerintem ez nem ugyanaz", mondta Sebastian. A becsapásnál anyagi veszteségről van szó. Ha viszont valakit átvernek, akkor az addig nem okoz kárt, amíg az átvert nem veszi észre."

„De ha semmit sem vett észre, és később sem vesz észre semmit, akkor ez azt jelenti, hogy egész életében hatalmas illúzióban él", vetette ellene Camilla.

„Itt talán releváns lehet Ixion története a görög mitológiából", mondta Ramirez úr. „Ixion halandó volt, akit Zeusz, minden istenek atyja meghívott az istenek székhelyére, az Olümposzra, ám ott beleszeretett Hérába, Zeusz feleségébe, és megpróbálta elcsábítani. Zeusz nagyon

kíváncsi volt, hogy meddig fog elmenni Ixion a maga erőfeszítéseiben, és létrehozott felhő alakjában egy hasonmást, amely az utolsó hajszálig hasonlított Hérára. Ixion az egész Olümposzt megnevettetve valóban közeledni kezdett a hasonmáshoz, és már azt is hitte, hogy elcsábította Hérát. Nekem úgy tűnik, hogy ez a történet jól ábrázolja Camilla beszédét a nagy illúzióról, mert Ixion ugyan nem azt élvezte, amit élvezni vélt – hiszen nem egy felhőt akart birtokolni, hanem Hérát, őt pedig nem kapta meg. Semmi sem rosszabb annál, mint ha az embert kiszakítják egy ilyen illúzióból. Gondoljátok, hogy valaki szépnek tudná találni, hogy egy illúzióban éljen és egész életében félrevezessék?"

„Egész biztosan nem", mondta Manuel határozottam. „Ezt senki sem akarhatja, és az, hogy ettől szenved, ha észreveszi, már azt feltételezi, hogy valami rossznak tekinti. És akkor ezt mondhatja magának: »eddig olyan rosszul voltam, anélkül, hogy tudtam volna az okát«. És ez azt feltételezi, hogy már rosszul érezte magát, még akkor is, ha nem tudott róla."

„Természetesen", fűzte hozzá Camilla. „És a személynek, aki egy másikat belevont ebbe a helyzetbe, mindig bűntudata lesz, még akkor is, ha a becsapott erről mit sem tud."

„Legalábbis akkor, ha nem teljesen felületes", mondta Gloria.

„Nekem ez eléggé teoretikusnak tűnik", vetette ellene Sebastian. „Ha valaki hűtlen lett, akkor a partnere biztos, hogy valamikor gyanút fog, de ha mégsem jut el a gyanúig, milyen tévedés lehetősége áll akkor még fenn? Mert akkor úgy van, mintha soha semmi sem történt volna meg. Én egyébként is azt gondolom, hogy amit nem érzünk, az nem is létezik."

„Én azt hiszem, ebben tévedsz", mondta Manuel. „Ha valakit meglopnak, de csak később szerez róla tudomást, hogy meglopták, attól a kár még mindig abban áll, hogy meglopták, és nem abban, hogy ilyen későn tudta meg. Valamit észrevenni csak akkor lehet hátrányos, ha a dolog, amelyet észreveszünk, már önmagában is kárt képvisel."

„De sok ember egyáltalán nem akarja tudni, hogy becsapják", vetette közbe Sebastian. „És ez azt jelenti, hogy azt gondolják, nem szenvednek kárt, amíg erről nem vesznek tudomást."

„De ez a kár mégis és mindenesetre létezik", mondta Gloria, „mert legalábbis Isten egészen pontosan tudja."

„Hát igen, Isten, de benne nem hisz mindenki!"

Ramirez úr megpróbálta összefoglalni a vitát: „Egy kár vagy egy hátrány akkor is fennállhat, ha az érintett mit sem sejt. Ennyiben Gloriának igaza van. De más tekintetben Sebastiannak is igaza van, amikor azt mondja, hogy nagyon sok olyan ember van, aki hallani sem akar arról, hogy becsapják. Mindenesetre a különböző emberek különbözőképpen

reagálnak, de azért sokan szeretnék azt is, hogy tiszta víz kerüljön a pohárba. Az etikában mindig azt a kérdést kell feltennünk, hogy úgy cselekszünk-e, ahogy szeretnénk, hogy mások is cselekedjenek velünk szemben. Ha ezt a kiindulópontot a mi esetünkre alkalmazzuk, akkor ezt a kérdést kell feltennünk: ha engem megcsalnának, akkor szeretném-e, ha ezt megmondanák nekem, vagy nem? Erre a kérdésre nem mindenki fog egyformán válaszolni. Sebastian inkább olyan embereket ismer, akik nemmel válaszolnának. De nem gondoljátok-e, hogy ez a magatartás a struccéra hasonlít, aki a homokba dugja a fejét, hogy ne kelljen tudomást vennie a valóságról?"

Ötödik fejezet. Az aranyszabály és a tisztelet

Ma előbb befejeződött a tanítás, de a baráti körnek mégsem akaródzott hazamenni. Mint ilyenkor mindig, a kör a kedvenc találkozóhelyére, a kis piactérre ment, amely két utcával odébb helyezkedett el. Ott egymás mellett ült Manuel, Camilla, Sebastian, Gloria és Alvaro, és csöndben kis kavicsokat dobáltak a szökőkutak vizébe, amely előttük csillámlott a napfényben.

Manuel hirtelen elkezdett hangosan gondolkodni:

„Milyen különös! Nemrég még azt hittem, hogy alig-alig vannak rossz emberek, legalábbis körülöttünk, hogy mi mindannyian jók vagyunk, csak néha kisebbeket botlunk. De most ettől olyan távol kerültem, hogy már alig hiszek a jó emberek létezésében."

„Miért lettél hirtelen ilyen pesszimista?", kérdezte Camilla.

„Mert már egy idő óta a rossz cselekedetekről beszélünk, és minden lehetséges példát megnéztünk, de még mindig nincs kritériumunk arra, hogy valójában mikor lehet rossznak nevezni egy cselekedetet."

„Nem értem, hogy mi a problémád!", válaszolta Alvaro. „Végül is megmondtuk, hogy mely cselekedetek a rosszak, vagy nem?"

„Pontosan", fűzte hozzá Gloria. „Van egy hosszú listánk a rossz cselekedetekről, és most már tudhatjuk, hogy mi az, amit nem szabad megtenni."

„Ebben nem vagyok olyan biztos", mondta Sebastian. „Nekem ugyan sok dolog teljesen világos, mint például a gyilkosság, a rablás vagy a fájdalom okozása – legalábbis sok esetben. Mindez kárt okoz, és valóban rossz. De sok esetben a dolog egyáltalán nem ilyen világos. Én ugyanis még mindig nem vagyok meggyőződve arról, hogy olyan rossz-e, ha valakinek visszaélünk a bizalmával, és az érintett ebből semmit sem vesz észre."

„De ezek olyan egyedi kérdések, amelyeket csak akkor tudunk megbeszélni, ha már van kritériumunk", vetette ellene Camilla. „A nem-morális cselekedetek puszta felsorolásával itt nem jutunk messzire. Akárcsak Manuel, én inkább azt tisztáztam volna, hogy mi különbözteti meg a jó és a rossz cselekedeteket, és milyen szabály szerint kellene eljárnunk, ha jó emberek akarunk lenni."

„Igen, ez probléma", mondta Manuel.

„És látsz már egy lehetséges választ?", kérdezte Alvaro.

„Őszintén szólva, nem. Azt sem tudom, hogy egyáltalán miből lehetne itt kiindulni."

„Miért nem kérdezünk meg megint valaki mást?", javasolta Gloria.

„Jó ötlet!", mondta Camilla. „Én már azt is tudom, hogy kit. Megkérdezhetnénk Ibarra urat. Ő tényleg bölcs ember."

„Szerintetek nem szorongós?", vetette ellene Alvaro.

„Egyáltalán nem", válaszolta rá Camilla energikusan. „Nemrég ugyan beteg volt, és ezért kicsit fáradtnak tűnik. De mindent tud, és minden lehetséges könyvet elolvasott. Ezért aztán most bedugták a könyvtárba."

Így a barátok rögtön elindultak az iskolai könyvtár felé. Ibarra úr karcsú, magas növésű férfi volt, aki azonban időközben egy kicsit meggörnyedt, és a mozgás is nehezére esett kicsit. A szakálla tiszta fehér volt, az arckifejezése jóságos és figyelmes. Amikor meghallotta látogatásuk okát, hellyel kínálta őket, magának pedig hozott egy széket a szomszéd szobából.

„Térjünk rá tehát a kérdésetekre! Ti ismérvet kerestek a rossz, nemmorális cselekedetekre, vagyis olyasmit, ami minden esetben alkalmazható lenne? Egyvalami biztos: hogy más emberek ezt a tettet mindig felháborodással fogják fogadni, és hogy a tettes maga is szégyenérzetet és bűntudatot fog tanúsítani. De ez lenne már az általános szabály, amit kerestek?"

„A bűntudat kérdése csak néha működik, sok esetben azonban nem lép fel", mondta Sebastian. „És aztán olyan esetek is vannak, amikor nem is tudom, hogy bűnösnek kellene-e éreznem magam vagy sem. Egyszer használtuk a versenyek példáját, amelyekben csak egyvalaki győzhet. Ha egy versenyfutásban én vagyok az első, akkor azt váltom ki, hogy a többiek veszítenek. Ekkor lelkiismeretfurdalásomnak kellene lennie?"

„Ez valami más", mondta Ibarra úr. „Ha megnyered a százméteres gyorsfutást, semmi okod rá, hogy lelkiismeretfurdalást érezz."

„De mégis lehet kellemetlen érzésem, ha egy nagyon jó baráttal szemben nyertem."

„Ez természetesen igaz, és együtt is érezhetsz vele, de senki nem háborodhat fel azon, hogy te nyerted meg a versenyt. És hogy tehetne akkor a vesztes a nyertesnek szemrehányást?"

„De mi van azokkal az emberekkel, akik nem éreznek bűntudatot, annak ellenére, hogy erre minden okuk meglenne?", kérdezte most Camilla. „Ismerek például embereket, akik minden lehetségeset megígérnek, majd a legnagyobb magától értetődőséggel nem tartják be, és a megbánás leghalványabb nyomát sem mutatják."

„Ebben igazad van, mondta Ibarra úr. „Én is ismerek ilyen embereket. De éppen azért, mert nincs szégyenérzetük, szégyennélkülinek vagy szégyentelennek nevezzük őket, és nem akarjuk, hogy bármi közünk legyen hozzájuk. De egyébként, ha a tisztesség-érzésünk kellően fejlett, a felháborodásnak ugyanazzal az érzésével reagálunk, ha valaki

nem-morálisan cselekszik. És ha mi magunk így cselekszünk, akkor szégyennel vagy bűntudattal reagálunk. Ugye így van?"

A barátok Ibarra úr fejtegetését eddig egyetértően követték, csak Manuel nézett szkeptikusan maga elé.

„Még nem jutottunk túl messzire, ugye, Manuel?"

„Nem tudom még, hogy mit kezdjek ezzel, Ibarra úr."

„Biztosan a morális érzetek képzete irritál téged, amit éppen most hoztam játékba. Talán erre a kérdésre még egy kicsit nagyobb gondot kellene fordítanunk, mert azt hiszem, hogy csak így tudjuk megérteni, hogy melyek a jó, és melyek a rossz tettek. Ehhez azt kellene meggondolnunk, hogy tulajdonképpen milyen okból kifolyólag reagálunk bizonyos cselekedetekre felháborodással, másokra meg nem. Így tehát a vizsgálódásunknak megint teljesen az elején állunk."

„Nem baj", mondta Camilla, „bőven van időnk, és hát azért jöttünk, hogy a dolgot végre alaposan tisztázzuk."

„Ez nagyon dicséretes! Tehát még egy erőfeszítést tennék arra, hogy világosabban fejezzem ki magam. Tegyük fel, hogy Sebastiannak valamiképpen kárt okoznék. Ti, többiek akkor biztosan felháborodnátok, ugye?"

„Szintén joggal! Sebastian, a sértett viszont ezzel szemben nem csak felháborodást érezne, hanem egyfajta sérülékenységet és neheztelést is. De ilyen érzése csak akkor lesz, ha feltételezi, hogy mások is – ha tudnának róla – felháborodnának rajta."

„Ez elég bonyolultan hangzik", mondta Gloria.

„Csak semmi pánik", próbálta Ibarra úr megnyugtatni a hallgatóit. Azt akartam mondani, hogy szoros kapcsolat van az érintett morális sérülékenysége és a kívülállók felháborodása között. Ezen érzés számára elég, ha megsértettek, és nem csak az számít, hogy valamilyen hátrányt szenvedtünk egy másik ember által."

„Ön most olyan esetekre gondol, mint amikor valaki egy versenyfutásban veszít?", kérdezte Manuel.

„Igen, ezt használhatjuk példaként", mondta Ibarra úr. „Ha én egy versenyfutásban legyőznélek, akkor neked lenne egy hátrányod, és ez rossz lenne neked. Ha te mármost rossz vesztes lennél, akkor fel is háborodhatnál rajtam. De a nézők biztosan nem háborodnának fel rajtam, ha a futás fair módon zajlott le. Ezzel szemben a kívülállók akkor háborodnának föl, ha kirabolnának, és nálad a morális sérülékenység érzése lépne fel, amit neheztelésnek is nevezhetnénk."

„Tehát három különféle morális érzület van", vonta le a következtetést Camilla, „nevezetesen a felháborodás, a sérülékenység – vagy a neheztelés – és a bűntudat."

„Így van!", mondta Ibarra úr nagy örömmel. „Ezek a morális hibák válfajai, és ez a három érzés összetartozik. És most a következő lépésben

azt kell megkérdeznünk, hogy tulajdonképpen miért rendelkezünk ezekkel az érzésekkel. Ha sikerül ennek az okát megtalálni, akkor azt is tudni fogjuk, hogy miért nevezünk rossznak egy cselekedetet, és ez az, amit ti tudni szerettetek volna. Nem igaz?"

A barátok bólintottak és feszülten hallgattak, tele várakozással, hogy Ibarra úr hamarosan minden rejtélyt fel fog oldani előttük. Ő azonban egy új kérdést tett fel nekik: „Mi lehet az oka annak, hogy egy cselekedetet rossznak nevezünk? Ezen kívül pedig: milyen oknál fogva vannak morális érzületeink? Vagy azt gondoljátok, hogy ennek nem is kell, hogy legyen oka?"

„Mi lenne, ha nem lenne oka?", kérdezte Sebastian.

„Ilyen ok nélkül nem értenénk meg, hogy egyáltalán miért vannak morális érzületeink. Ebben az esetben a gyerekek előtt sem lehetne megindokolni, hogy ezt az érzületet ki kell alakítaniuk. És akkor már morális nevelés sem lenne lehetséges. A szülőknek a gyerek számára meg kell magyarázniuk, hogy a felnőttek miért háborodnak fel bizonyos viselkedési módokon. Egy ilyen ok nélkül az, aki cselekszik, nem fogja magát szégyellni vagy bűnösnek érezni, és másokat sem háborítana fel vagy sértene meg."

A barátok a hosszú fejtegetések után kicsit kimerültnek tűntek, és így Ibarra úr hazaengedte a kör tagjait.

Néhány nappal később Manuel a beszélgetés folytatását kérte Ibarra úrtól. Alvarónak és Sebastiannak ezúttal nem volt kedve, és először Gloria sem akart jönni, de aztán Camilla mégis meggyőzte. Így hármasban látogatták meg Ibarra urat a könyvtár termeiben.

„Szép, hogy újra eljöttetek. Folytassuk?

„Nagyon szívesen, Ibarra úr", mondta Manuel, „ön meg akarta magyarázni nekünk, hogy miben áll annak az oka, hogy az embereknek vannak morális érzületeik."

„Igen, itt fejeztük be legutóbb! De félek tőle, hogy a válaszom első pillantásra nem fog kielégíteni benneteket. Erre a kérdésre ismereteim szerint legalább két különböző válasz van, amelyek egyaránt a jót és a rosszat definiálják. Az egyik módot kívülről vezérelt morálnak nevezhetnénk, a másikat önmaga által meghatározott morálnak. Az egyiket »autoriternek«, a másikat »autonómnak« is nevezhetjük."

„És mit jelent itt az »autoriter«?", kérdezte Camilla. „Ennek van valami köze az autoritáshoz?"

„Igen, azt lehetne mondani, hogy ez a morálra vonatkozó elképzelés abban áll, hogy a rosszat azért tekintjük rossznak, mert egy autoritás, mint például a szülők, ezt a cselekedetet megtiltották. De még tovább is

lehet menni, és azt lehet mondani, hogy valami azért rossz, mert Isten megtiltotta."

„Igen, ezt így is tanították nekünk", mondta Gloria.

„Minden bizonnyal", mondta Ibarra úr. „Gyerekként mindig felnézünk a szüleinkre, és azt gondoljuk, hogy amit mondanak, az biztosan úgy is van. Ha idősebbek leszünk, akkor ez már nem elegendő, akkor már magunk is szeretnénk rájönni, hogy miért helyes vagy hamis valami. Vagy nem?"

„De, ez igaz."

„Ma önkényesnek tűnne nekünk, ha a szülők egyszerűen megtiltanának valamit, anélkül, hogy meg tudnák adni a biztos okát", zárta le Ibarra úr.

„De térjünk vissza még egyszer Istenhez mint autoritáshoz", mondta Manuel. „Nem gondolja, hogy jó érv lehet, ha arra utalunk, hogy Isten megtiltott egy cselekedetet?"

„Ezt alaposan meg kellene gondolnod, Manuel! Ha ezt így hagynánk, akkor ez azt jelentené, hogy Isten önkényes módon rögzíti, hogy mi a jó, és mi a rossz. De nekünk nem szabad feltételeznünk, hogy valami azért jó, mert Isten megparancsolja, hanem megfordítva: Isten azért parancsolja meg, mert jó. Értitek, mit akarok mondani?"

„Én azt hiszem, igen", mondta Camilla. „Nyilvánvalóan a puszta utalás Istenre nem elegendő, ha az ember egyáltalán nem tudja, hogy miért jók a parancsai."

„Nagyon jó, Camilla."

„És ez azt jelenti, hogy ezen az úton nem tudjuk megadni annak az okát, hogy egyes cselekedetek miért jók, mások miért rosszak", állapította meg Manuel.

„Igen, így van", válaszolta Ibarra úr. „És ezért a morál meghatározásának másik módja felé kell fordulnunk, vagyis az önmeghatározás eszméjéhez, amely lemond az autoriter parancsokról. Ebben az eszmében az a lényeges, hogy a morális szabályokra nem úgy tekintünk, mintha mások kényszerítenék ránk őket, hanem úgy, hogy mi magunk adjuk őket önmagunknak. Ezeket a szabályokat és törvényeket mi olyanként akarjuk, amilyenek. És a döntési helyzetekben mindig ezeket választanánk, és ezért ezek a szabályok a saját szabadságunk termékei."

„Ezzel azt akarja mondani, hogy ezeket a szabályokat mi magunk kényszerítjük magunkra?", kérdezte Manuel.

„Igen, pontosan, ez van benne az »önmeghatározás« gondolatában, Manuel.

„Számomra ez nagyon különösnek tűnik", vetette ellene Camilla, „mi magunk kényszerítünk magunkra szabályokat?"

Ibarra úr egy pillanatig gondolkodott, aztán a következő magyarázattal próbálkozott:

„Nézd csak, Camilla! Ha megkérdeznélek, mitől lesz jó egy ember, akkor mit mondanál?”

„Én azt válaszolnám, hogy attól, hogy minden emberrel tisztelettel bánik.”

„És nem gondolod, hogy tőled is ugyanezt várja el? És egyáltalán minden ember minden embertől? Ez pedig azt jelenti, hogy ezt a szabályt nekünk magunknak kellett felállítanunk, és ugyanezt mindenki mástól is elvárjuk.”

„Igen, értem már”, mondta Camilla. „És ebből következne aztán az összes többi morális szabály, például az is, hogy nem szabad lopni, hogy be kell tartani az ígéretet, hogy az embereknek kölcsönösen segíteniük kell egymást.”

„Természetesen így van”, mondta Ibarra úr. „Mi mindannyian azt akarjuk, hogy mások tisztelettel közelítsenek felénk. Ezért a kölcsönös tisztelet parancsának nincs alternatívája. Mert hogy is juthatnánk el addig, hogy más emberek tisztelettel közeledjenek felénk, ha nem úgy, hogy mi magunk is azt tesszük, amiről azt kívánjuk, hogy általános szabály legyen? Hogy bízhatnál a mások tiszteletében, ha te magad nem fogadnád el ezt a szabályt?”

„De itt van egy probléma”, vetette ellene Manuel, „mégpedig az, hogy ugyan minden ember azt szeretné, hogy tiszteljék, de nem mindenki tudja ezt a tiszteletet másokkal szemben tanúsítani.”

„Ez nagyon is igaz”, sóhajtott fel Ibarra úr. „Ha embertársainkat megkülönböztetés nélkül tisztelni akarjuk, akkor az nagy önuralmat követel tőlünk, mihelyst a saját érdekeinkbe ütközünk. De még akkor is, ha a magunk számára kivételt teremtünk, mégis azt szeretnénk, hogy a tisztelet általános szabálynak számítson. És éppen ebből lehet látni, hogy mi magunk is úgy találjuk, hogy rossz, ha megsértjük ezt a szabályt.”

Erre a baráti kör tagjai egy ideig hallgattak, szemmel láthatólag még bizonytalanok voltak abban, hogy kövessék-e Ibarra úr megállapításait. És ő is éppen elmerült a töprengéseiben. De nemsokára egy másik irányban folytatta gondolatmenetét:

„Tudjátok, hogy Jézus is egy olyan szabályt adott, ami ehhez teljesen hasonló?”

„Mire gondol most?”, kérdezte Gloria meglepetten.

„Ő azt mondta: »Amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük!« (Mt. 7,12.) Ez a parancsolat azt irányozza elő, hogy másokra tekintettel éppen úgy kell viselkednünk, mint ahogy azt tőlük is magunkra nézve elvárjuk.”

„Jézus Krisztus volt tehát az, aki nekünk ezt a parancsolatot adta?", kérdezte Gloria.

„Ő is, de már előtte is számos bölcs tanította ezt a parancsolatot", válaszolta Ibarra úr. „A döntő az, hogy van egy olyan viselkedési szabályunk, amely minden időben a morál fundamentumát alkotta, és ezért általában aranyszabálynak szokás nevezni."

„Aranyszabály?", ez az elnevezés alaposan meglepte Camillát és Gloriát.

„Mit gondoltok, miért hívják így?", kérdezett vissza Ibarra úr.

Manuel egy kicsit habozott: „Talán mert mindig értékes, vagyis egy olyan szabály, amely minden elképzelhető esetben lehetővé tesz egy arra vonatkozó döntést, hogy egy cselekedet jó-e vagy rossz."

„Igen, pontosan erről van szó, Manuel!"

Gloria még nem volt elégedett, és egy kicsit még csalódottnak is érezte magát, és ezért még egyszer visszatért Ibarra úr Jézusról szóló szavaira:

„Ha más bölcsek már korábban is megfogalmazták ezt a szabályt, akkor miben állhat Jézus újítása?"

„A názáreti Jézus tanítása segít nekünk abban, hogy ennek a szabálynak a jelentőségét jobban megértsük", magyarázta Ibarra úr. „Jézus mindig hangsúlyozza, hogy ez a szabály nem kívülről jön, hanem az ember belső belátásából. Azt lehetne tehát mondani, hogy ő ébresztette föl az aranyszabály iránti érzékenységet."

Gloria megnyugodott, de Manuelnek még mindig volt egy kritikus kérdése:

„Ez azt jelentené, hogy Jézus nem kötelezett minket arra, hogy ezt kövessük is?"

„Ellenkezőleg! Éppen azt akarta megmutatni, hogy mindezeket a kötelezettségeket már mi magunk akarjuk. És ezt így is lehet érteni: kérdezd meg magadat, hogy nem akarod-e, hogy mindenki ily módon cselekedjen. És ha ez az eset áll fenn, akkor nem csapnál-e be mindenkit, ha te magad nem így cselekednél?"

„Ez tehát oly módon jön létre, hogy az ember önmagát kötelezi arra, hogy a szabályt tiszteletben tartsa?", kérdezte Camilla.

„Egyértelműen", mondta Ibarra úr. „A mély ok, ami miatt bizonyos tetteket rossznak tartunk, egyszerűen abban áll, hogy közülünk senki sem akarja, hogy embertársaink így cselekedjenek velünk. És hogyan vonhatnánk ki magunkat ez alól az általános igény alól anélkül, hogy rögtön képmutatóvá ne válnánk?"

Az erőfeszítés meghozta a maga gyümölcsét, a barátok elégedetten tértek vissza az Ibarra úrral folytatott beszélgetésről. Legalábbis Camillának és Manuelnek az volt a benyomása, hogy ez a beszélgetés nagyon hasznos volt. Gloriának ezzel szemben zúgott a feje. Miután

Manuel elbúcsúzott, a Camillával való közös hazautat kihasználta arra, hogy föltegyen még egy kérdést:

„Te is hallottad, Camilla, hogy Ibarra úr azt mondta, hogy Jézus az aranyszabályt tanította, de előtte már voltak más bölcsek is, akik terjesztették. Csakhogy – ha az, amit Jézus tanított, már korábban is ismert volt – miben állhat Jézus igehirdetésének istenisége? Ezzel az elképzeléssel még nem tudok megbarátkozni!"

Camilla sem tudott ezzel az ellentmondással zöld ágra vergődni, így elhatározták, hogy még valaki mást is megkérdeznek.

„Miért nem beszélünk egyszer a hittantanárnőnkkel is?", javasolta Camilla.

„Neked mindig olyan jó ötleteid vannak", mondta Gloria.

A hittantanárnő, Fabioláné, energikus fiatal nő volt, akiből csak úgy áradt a vidámság és a nyitottság. Nagyon jól megértette magát a legtöbb diákkal, és gyakran érdekes programokat szervezett, amiért Gloria különösen kedvelte. De most egy megértési probléma volt az, amiben Fabiolánénak segítenie kellett. Meghallgatta az egész dolgot, és utána ezt mondta:

„Az igaz, hogy Jézus az aranyszabályt tanította. De ugyanilyen fontos az is, hogy még mást is tanított: Isten az atyánk az égben, minden embert testvéries kötelék fűz össze, és eszerint kell viselkednünk is."

„Hogy kell viselkednünk?", kérdezte Gloria.

„Szeretnünk kell a felebarátunkat. De én azt hiszem, hogy ezt nemrég az órán is megbeszéltük!"

„Ez így van", mondta Gloria.

„Ha azt mondjuk, szeretnünk kell felebarátunkat, akkor mit jelenthet még az embertársaink tiszteletére vonatkozó követelés?", kérdezte Camilla.

„Igen, ezt is teljesítenünk kell", mondta Fabioláné. „Mindenesetre a szeretet parancsa sokkal igényesebb, mint a tiszteleté."

„Hogyhogy igényesebb?", kérdezték a barátnők, mintha egy szájból szólnának.

„Az embertársakat szeretni azt jelenti, hogy teljesen átadjuk magunkat nekik. Ezt az Újszövetség olyan igényes parancsain lehet látni, mint például a »szeressétek ellenségeiteket« vagy ha »valaki az egyik oldalról arcul csap, nyújtsd oda a másik orcádat is«, de hát ezt mind ismeritek, nem igaz?"

„Ismerni ismerjük", mondta Camilla. „De ezt gyakorlatilag lehetetlen teljesíteni, nem gondolja?"

„Valóban nagyon nehéz", mondta Fabioláné. De mégis mindig van néhány ember, aki teljesíteni tudja, és ezeket az embereket mindenütt csodálják. Őket nevezik szenteknek."

„Ezek szerint mindannyiunknak úgy kellene élnünk, mint a szenteknek?", kérdezte Gloria.

„Nem, természetesen nem! Mi ezt nem nevezzük kötelességnek, hanem inkább meghívásnak tekintjük, hogy Jézus példaképét kövessük. Habár ez csak a cselekedet egy lehetőségét képviseli, amely csodálatot érdemel, senkinek sem lehet szemrehányást tenni, pusztán csak ezért, mert nem szent. És nem kell, hogy bűntudatunk legyen, ha ezt a példaképet nem tudjuk elérni."

„Jézusnak ez a belátása volt az alapja annak, hogy az aranyszabályt tanítsa?"

„Én azt sejtem, hogy azt akarta kiemelni, hogy minden ember számára kötelező érvényű az a kötelezettség, hogy embertársainkat respektáljuk. De Jézus üzenete tartalmazza a szentségnek egy olyan igényét is, amely messze túlmegy az aranyszabályon."

„Értem", mondta Camilla, gondolataiban elmélyedve; Gloria ezzel szemben megkönnyebbültnek és felszabadultnak tűnt.

Amikor legközelebb összejöttek Ibarra úrnál, Gloria vitt magával süteményt, amit az anyja sütött. A könyvtárhoz vezető úton találkozott Sebastiannal és Alvaróval, ők a süteményt meglátva spontán módon úgy döntöttek, hogy újra részt vesznek a beszélgetésen. Nagy örömmel üdvözölték egymást, Ibarra úr pedig teával és hideg italokkal kínálta őket.

„Nagyon örülök neki, hogy megint mindannyian eljöttetek", mondta ő. „Miről fogunk ma beszélgetni?"

„Én sokat gondolkodtam, de az aranyszabállyal még nem tudtam teljesen megbarátkozni", mondta Manuel óvatosan. „Amit belátok, az a célirány, hogy az embertársainkat respektálnunk kell, és hogy közülünk mindenki azt szeretné, ha egyformán tisztelnék."

„Amit mondasz, meggyőz róla, hogy megértetted az aranyszabály lényegét. De miben áll a problémád?"

„Ez a szabály egyszerűen annyira általános, hogy nem látom, az egyes esetekben hogyan lehetne tudni, hogy mely cselekedetek a jók és melyek a rosszak."

„Értem, Manuel."

Gloria is azonnal bekapcsolódott: „Nem lenne jobb az aranyszabályt átalakítani és azt mondani, hogy embertársainkat szeretnünk kell?"

„Igazából nem tudom", tért ki Ibarra úr a válasz elől. „Mit gondolnak a többiek erről a javaslatról?"

„Az én fülemben ez egy kicsit megütköztetően cseng", ragadta meg Sebastian a szót. „Én nem is akarnám, hogy az összes embertársam szeressen. Egyesek esetében ez fontos lenne, de a legtöbb ember esetében nem."

„Ez egy fontos ellenvetés", jegyezte meg Ibarra úr. „Nem akarjuk, hogy mindenki szeressen, és ugyanígy nem szeretnénk, ha kötelességünk lenne minden más embert szeretni. Ez egy különös követelmény lenne, nem igaz? Ezzel szemben valóban azt szeretnénk, hogy minden ember respektálva legyen, és természetesen megvan az a kötelességünk, hogy minden embert respektáljunk."

„Ez számomra meggyőző", mondta Gloria.

„De most vissza kell térnünk Manuel problémájára", folytatta Ibarra úr. „Igaz, hogy az aranyszabály nagyon általános, de ugyanakkor nagyon is jól alkalmazható a konkrét egyes esetekre is."

„Hogyan kell ennek történnie?", kérdezte Manuel.

„Minden olyan esetben, amikor egy bizonyos szituációban kételyeid támadnak arra vonatkozóan, hogy éppen jól avagy rosszul cselekszel-e, azt a kérdést kell feltenned magadnak, hogy a te helyedben mit kellene tenniük másoknak, te mit várnál el tőlük? Úgy, mintha e különös szituáció számára lenne valamilyen általános szabály."

„Őszintén szólva, ez túl magas nekem, Ibarra úr!"

„Ahhoz, hogy tisztázzuk, hogy jól vagy rosszul cselekszel-e, azt a kérdést kell feltenned magadnak, hogy te milyen bánásmódot szeretnél a magad számára. És ebben az esetben el fogod ismerni, hogy te sem szeretnéd, ha meglopnának, hogy azt szeretnéd, hogy a neked tett ígéreteket megtartsák, hogy mások megsegítsenek, ha segítségre szorulsz stb. És ha a magad számára minderre igényt tartasz, és ugyanakkor világossá tudod tenni a magad számára, hogy mások ugyanúgy vannak ezzel, akkor ez azt jelenti, hogy te is azt akarod, hogy az ily módon való cselekvés általános szabály legyen."

Manuel nem szólt semmit, de egyetértően bólintott.

„Szerintem mindez még nem elegendő", mondta Sebastian, „Én nem hiszem, hogy az aranyszabály morális viselkedésre tudna indítani bennünket."

„Ebben igazad van, Sebastian, de ezzel egy egészen új dimenziót hozol játékba. Mi eddig csak arra vállalkoztunk, hogy megmagyarázzuk azt a felháborodást, amellyel bizonyos cselekedetekhez közeledünk. Erre az aranyszabály kínál bizonyos választ. De természetesen abban teljesen igazad van, hogy ebből a szabályból nem lehet levezetni, hogy az emberek mindig eszerint is fognak cselekedni."

„De miért nem?", kérdezte Camilla csodálkozva. „Miért nem elegendő az aranyszabály ismerete ahhoz, hogy morálisan jól is cselekedjünk?"

„Nem, sajnos ez nem elegendő", mondta Ibarra úr. „Ez a világ másképp működik. Sok ember bevallja, hogy rosszat cselekszik, de mégsem tágít tőle. És biztosan mindenki megtapasztalta már közülünk, hogy

milyen groteszk ellentmondásban állhat egymással a morál és az önérdek."

„Nem vagyok biztos benne, hogy ezt az ellentmondást valóban értem", mondta Camilla. „Tegyük fel, hogy találok egy értékes gyűrűt, amelyet szeretnék megtartani magamnak, bár az egyik barátnőm tulajdonát képezi. Ha ezt a gyűrűt a magamévá teszem, akkor biztosan erős bűntudatot fogok érezni, mert ha a barátnőm tenné meg velem ugyanezt, akkor fel lennék háborodva, és mivel én lennék az érintett, ezért haragot is éreznék. És valószínűleg nagyon nehéz lenne másokon felháborodni, de nem érezni lelkiismeretfurdalást, ha az ember maga tesz valami ilyesmit."

„Ez igaz", szakította félbe Sebastian. „De mi van akkor, ha valaki ezt a lelkiismeretfurdalást teljesen figyelmen kívül hagyja?"

„De hogyan lehet a lelkiismeretfurdalást figyelmen kívül hagyni?", kérdezte Gloria hitetlenkedve.

„Teljesen egyszerűen", válaszolta Sebastian. „Tegyük fel, hogy Camilla gyűrűje annyira tetszik nekem, hogy elszánom magam az elsajátítására. Akkor ez a bűntudat teljesen közömbös lenne számomra!"

Gloria hallgatott, és lehetett látni, hogy hirtelen nem is tudja, mit válaszoljon.

„Amit Sebastian mond, abban sok igazság van", kapcsolódott be Ibarra úr. „Természetesen előfordulhat ilyesmi, ha az érdekünk egy dologgal kapcsolatban nagyon erős lesz, és az öntudat ugyanennek mértékében legyengül. De ugyanakkor ezekből az egyes esetekből aligha lehet levezetni valamilyen általános szabályt."

„És miért nem?", kérdezte Sebastian.

Mert a jó embereket becsüljük, és nem a rosszakat. Ha tudatosodik bennünk, hogy rossz emberek vagyunk, akkor megvetésre méltónak fogjuk tartani magunkat. Én nem hiszem, hogy egy ilyen érzéssel vidáman együtt lehetne élni."

„De ha senki más nem tudja meg?", makacskodott Sebastian.

„Az önmagunknak tett szemrehányások mégsem lennének semmivel sem kisebbek. És még ha az ember minden oldalról dicséretben és elismerésben is részesülne, a maga belsőjében mégis mindig tudná, hogy rosszul cselekedett. Azt hiszem, ez sokunk számára nem lenne kevésbé fájdalmas, mint a kívülről jövő szemrehányás."

„És ha én ezt az egész morálról szóló beszédet puszta fecsegésnek tartanám?", makacskodott tovább Sebastian.

„Ebben az esetben kívül helyezkednél a morális társadalmon. Természetesen megvan a szabadságod arra, hogy azt tégy, amit akarsz, még akkor is, ha nem engeded, hogy közel kerüljön hozzád a szégyenérzet, de ebben az esetben szégyentelennek is fognak tartani téged. És ehhez

jönne még, hogy ettől a pillanattól kezdve nem háborodhatnál fel mások viselkedésén." – „Egyébként", fűzte hozzá Ibarra úr hirtelen megkomolyodó arckifejezéssel, „valóban vannak ilyen emberek, akiknek nincsenek morális érzületeik. Ezeket az embereket a pszichológiában olyan személyeknek nevezik, akiknek hiányzik a morális tudatuk, akiket már csak nagyon nehezen vagy egyáltalán nem lehet meggyógyítani. Nagyon gyakran már csak az őrizetbe vételen keresztül lehet őket ártalmatlanná tenni. Szomorú, de így van!"

A barátokra nagy hatást gyakorolt a beszélgetés ilyetén fordulata. Megpróbáltak elképzelni maguknak egy olyan társadalmat, amelyben egyáltalán nincs morál, egy várost, amelyben mindenki a másiknak esik, vagy egy falut, amelyben mindenki a legrosszabbat feltételezi másról. Hogyan lehetne ilyen körülmények között élni?

„Képzeljétek el, hogy egyszer teljesen szabadon és külső körülmények tekintetbe vétele nélkül rögzíthetnétek az együttélésetek szabályait", javasolta Ibarra úr, és közben Sebastianra nézett. „Talán egyszer elvégeztek egy kísérletet, a hétvégén kimentek valahová a szabadba, és elképzelitek, hogy ti lennétek az egyetlen túlélői egy hatalmas repülőgépszerencsétlenségnek. Nem ismeritek azt a vidéket, amelyen mozogtok, teljesen magányosak vagytok, több kilométernyi távolságra minden civilizációtól. És ezért minden olyan megegyezést is figyelmen kívül hagyhattok, amelyet korábban mindig betartottatok. Más szóval, mindent elölről kellene kezdenetek, és valamilyen formában az együttélést is szabályoznotok kellene. Közösen meg kellene gondolnotok és közösen kellene eldöntenetek, hogy az hogyan nézzen ki. Neked mi lenne a véleményed egy ilyen kísérletről, Sebastian?"

„Nagyon jónak tartanám, ha ezt egyszer megtehetnénk!"

„Jól van", mondta Ibarra úr. „Erre egyszer érdemes lenne időt szakítani, mert így eleven benyomást kaphatnátok arról, hogy hogyan is alakulnak ki a morális törvények. Még akkor is, ha az egész szituációt csak a fantáziánkban képzeljük el, nem gondolod-e, hogy éppen azokat a törvényeket választjátok majd, amelyek az aranyszabályra épülnek? És nem távolítanátok-e el minden törvényt, amely csak a maga tiszteletre méltó korára hivatkozhat, és egyébként semmiféle értékkel sem rendelkezik?"

„Igen, ezt elismerem", kapcsolódott be Manuel, „de egy ilyen helyzetben mi tiltaná meg, hogy mindezeket az önmagunkra kiszabott törvényeket azonnal meg is sértsük?"

„Megtennéd ezt?", kérdezte Ibarra úr.

„Nem hiszem", válaszolta Manuel.

„Akkor gondolkodj el azon, hogy mi akadályozna meg ebben!"

„Biztosan bűntudatot éreznél?", kérdezte őt Camilla.

„Igen, biztosan”, mondta Manuel. „De mindenekelőtt a saját viselkedésem miatt szégyellném magam.”

„Lehet-e azt mondani, hogy a saját szégyenérzetünk az”, kérdezte Ibarra úr, „és az a vágy, hogy emberként ne legyünk minden érték nélkül, ami minket morális viselkedésre ösztönöz?”

„Igen, azt hiszem, hogy számomra ez a döntő”, válaszolta Manuel.

Fordította Weiss János

Bíró Noémi

Queer múlt, queer jövő. A meleg identitáspolitikáktól a queer közösségiség újragondolásáig

Michael Warner az általa szerkesztett *Fear of a Queer Planet*[1] (Egy queer bolygótól való félelem) című könyv előszavában a következő kérdést teszi fel: mit akarnak a queerek? Ezt rögtön meg is válaszolja: a queerek nem csak szexet akarnak.[2] Az amúgy nagyon különböző, szerteágazó területeket összefogó tanulmánykötet ilyen módon való megnyitása igencsak szemléletes, a queer elmélet többnyire konszenzuális definícióját tekintve is. Annemarie Jagose szintetikus definíciója[3] a queer elmélet történetét a „queer"[4] szó történeti pályájából bontja ki. Jagose a queer fogalmát eredeti jelentéséhez viszonyított elmozdulásában írja körül, homofób szitokszóból performatív jelentésváltozást követően a kulturálisan marginalizált szexuális identitáspozíciókat jelölő értelméig.[5] Ezzel egyidőben a queer egy olyan, „a hagyományosabb meleg és leszbikus stúdiumokból kialakuló elméleti modellt"[6] is jelöl, amely egy sajátos kritikai pozíció érvényesítésével reflektál saját helyzetére. A queernek ezért „nagyon is fontos alkotóeleme a meghatározatlanság és a rugalmasság". [7]

Jagose meghatározását Warner provokatív felvetésével összeolvasva körvonalazódik a queer elméletnek egy olyan flexibilitása, amely egyrészt kritikai elméletként lehetséges széles körű alkalmazásának ad teret,

1 Michael Warner: *Fear Of A Queer Planet*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2011.

2 Uo.

3 Annemarie Jagose: *Bevezetés a Queer elméletbe*. Ford. Sándor Bea. Új Mandátum, Budapest, 2003, 13.

4 A „queer" szó jelentése szó szerint furcsa, különös, igeként pedig az eltérítés, elrontás aktusára utal. Úgy is megérthető, mint ami a „straight" szóval szemben nyeri el jelentését, mely egyszerre jelent „egyenes"-t, de „heteroszexuális"-t is.

5 Jagose: i.m., 13.

6 Uo.

7 Uo.

másrészt viszont sejteti a queer elmélet önmeghatározásának nehézségeit is. Mert bár a queer fogalom történetiségében továbbra is a marginalizált szexualitásokkal kapcsolható össze, a queer elmélet és a queer politikák törekvései túlmutatnak azon az egyszerű elismeréspolitikai logikán, amelyeket ezek a marginalizált szexuális identitások, az LMBT[8] gyűjtőnév önálló részeiként, egy autonóm önmeghatározás feltételezésére alapozva, külön-külön felvonultatnak. A queer mozgalom egyik jellemzője, hogy mind résztvevőit, mind politikai céljait tekintve heterogén elméleti mozgalom. Az viszont az egész queer elméleten és mozgalmon belül többnyire elfogadottnak számít, hogy a queernek meg kell őriznie ezt a rugalmasságát, instabilitását, heterogenitását annak érdekében, hogy elsősorban egy Foucault-i kritikai módszerre alapozva, felforgató lehessen a normalizáló/normatív struktúrákra nézve.

A Warner által használt értelemben a queer jelenthet tehát különböző szexuális orientációkat, de ezzel egyidőben egy episztemológiai attitűdöt is, mely nem korlátozódik a szexualitás területére. A queernek ebbe a jelentésébe így implicit módon az identitáskategóriák kritikája is benne foglaltatik: a queer feladata nem merülhet ki mindössze a marginalizált szexualitásoknak a domináns heteroszexuális társadalmi struktúrán belüli egyenlőtlen helyzetének reprezentációs politikák általi kezelésében. Arra irányul inkább, hogy azokat a kirekesztő és normalizáló mechanizmusokat tárja fel, amelyek a heteroszexualitásnak, illetve a nemek binaritásának ezen látszólag megingathatatlan dominanciáját lehetővé teszik. Queernek lenni, írja Warner, egy olyan kreatív, megtestesült kritikai attitűdöt jelent, amely újabbnál újabb módjait találja meg a normalizáció folyamatainak leleplezésére és eltérítésére, „queerelésére".[9]

Ennek fényében viszont feltehető a kérdés, kik azok a queerek, akiknek társadalmi jelenléte nem írható körül pusztán a jogi-politikai diskurzus identitáskoncepciójával. Honnan ered, hova vezethető vissza a queer teória gyanakvása az identitás fogalmának politikai hasznosításával szemben? Képes leválni a queer az önmeghatározásnak erről a logikájáról, és ha igen, mivel helyettesítheti ezt, hogy a jövőre irányuló politikai célokat és törekvéseket tudjon megfogalmazni?

A queer elmélet logikáján belül többféle válasz adható ezekre a kérdésekre, mely válaszok már-már paradox módon léteznek egymás mellett. A következőkben ezeket a feszültségeket feltárva igyekszem rámutatni arra, hogy bár a queer elméletnek a normativitásra, normalizációra irányuló kritikájával összeférhetetlen egy önmeghatározó identitás tételezése, a queer mégsem teheti meg azt, hogy lemondjon a marginalizált

8 leszbikus – meleg – biszexuális – transznemű

9 Warner: i. m.

szexualitások elsődleges differenciáján alapuló szerveződéséről. Amellett érvelek, hogy a queer elméletnek meg kell őriznie a szexualitást mint elsődleges differenciát kritikája kiindulópontjául, viszont ahhoz, hogy ne essen bele a normalizáláson alapuló exkluzionizmus csapdájába, új módjait kell megtalálnia annak, ahogy saját közösségi mivoltát tematizálja – ezt a queer a történelemmel való megélt, de reflektált és dialogikus kapcsolat kialakításával kezdheti el megvalósítani.

Az identitás kritikája

A melegjogi mozgalmak önlegitimációja és politikai céljai hasonló logikát követnek, mint a feminizmus reprezentációs törekvései. Az LMBT gyűjtőnév alatt ugyanis önmeghatározó, autonóm identitások igénye összpontosul, az identitáskategóriák performatív önmegnevezés által jönnek létre a mainstream heteroszexuális társadalommal szemben, azonban nem ezen kívül. Emancipációs mozgalmakként csakis egy már meglévő politikai diskurzusban képesek operálni, amelyben a jogegyenlőségként meghatározott egyenlőség az egyik szervezőerő.

A queer elmélet önálló kritikai elméletként való színre lépése, bár történeti forrásaiban szoros összefüggésben van a stonewalli lázadások, illetve az 1980-as évekbeli AIDS-járvány nyomán megszilárduló melegjogi aktivizmus politikai fellépésével,[10] eszmetörténetileg az identitásról és szubjektumról való gondolkodás egyik jelentős fordulatával esik egybe. *Foucault and Queer Theory*[11] című könyvében Tamsin Spargo azt elemzi, hogy hogyan hasznosította a queer elmélet Foucault genealogikus módszerét, illetve azt is, hogy hogyan sikerült ezt a fajta kritikát konkrét politikai célokra, mozgalmi cselekvésre felhasználni. Spargo viszont felhívja a figyelmet, hogy konkrét lineáris oksági viszonyt leírni Foucault kritikája és hatalomelmélete, illetve a queer elmélet problémafelvetései között túlságosan leegyszerűsíti a 20. század végének társadalmi mozgalmi kontextusában és elméletében működő viszonyokat.

A queer elmélet számára viszont mindenképp meghatározó volt az a Foucault-i fordulat, amely a szexualitást nem egy viktoriánus haladásnarratívába helyezte bele, hanem a szexualitást övező diskurzusok feltárására irányult. Az ún. „represszív hipotézishez" képest, melyet

10 Ennek történeti áttekintéséért lásd Jagose: i. m.

11 Tamsin Spargo: *Foucault And Queer Theory*. Icon Books, Cambridge, U.K., 1999.

Foucault a *Szexualitás történetében*[12] tárgyal, és amely azt a domináns narratívát jelenti, mely szerint a szexualitást (mint eleve adott dimenziót), elnyomta a viktoriánus burzsoá helyénvalóság ideálja, és hogy ugyanez a szexualitás felszabadítható, a Foucault-i módszer sokkal inkább arra irányul, hogy történetileg tárja fel a szexualitást övező diskurzusok sokaságát. A queer elmélet identitásról és szubjektumról való gondolkodását továbbá a Foucault-i hatalomelmélet és különösen az ebből következő szubjektumkoncepció is jelentősen alakította: Foucault-i értelmében a szubjektummá válás folyamata nem egy autonóm cselekvő ágens önmeghatározó aktusaként, hanem a hatalom mozgásának a termékeként írható le. A szubjektummá válás, az *assujettissement* egyszerre jelenti a hatalomnak való alávetülést, de azt is, ahogyan ebben a mindent átható hatalmi mozgásban *szubjektumként* válunk felismerhetővé.[13]

Ennek eredendő nemi és szexuális dimenziója elsősorban Judith Butler performativitás-elméletén keresztül érthető meg.[14] A biologizáló esszencializmuson és a kulturális konstruktivizmuson egyaránt túlmutató performativitáselmélet azt a folyamatot írja le, ahogyan a test egy ismételten végrehajtott társadalmi performatívum nyomán nemmel rendelkező szubjektumként tűnik fel. A performatívum így kötelezően újra meg újra megismételt testi stilizációk olyan soraként érthető meg, melyet szigorú regulatív ideálok szabályoznak. Ezek a szabályok az ismétlés során egyre inkább megszilárdulnak, az ismételt jelentésadó gyakorlatok által a természetesség látszatát nyerve el. A szubjektumként való felismerhetőség feltétele ebben a totalizáló rendszerben a szabályszerű megtestesülés lesz. Épp ezért a nemek performativitása nem pusztán konkrét instanciája egy általánosabb értelemben vett hatalomnak, hanem már eleve áthatja a hatalom működését.

Butler tehát amellett érvel, hogy a hatalom eleve társadalmi nemi kontextusban működik, és a szubjektumok, amelyeket létrehoz, mindig nemmel rendelkező szubjektumok. Ahhoz tehát, hogy valaki szubjektummá váljon, társadalmilag értelmezhető módon, felismerhető nemmel rendelkezőként kell megtestesülnie, a regulatív keretrendszernek megfelelően. Ezek a szabályok viszont nem utólag internalizálódnak, hanem szubjektumképző erejűek, a velük való azonosulás pedig kötelező – így

12 Michel Foucault: *A szexualitás története I. A tudás akarása.* Ford. Ádám Péter. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996.

13 Foucault: i. m.

14 Butler a társadalmi nem performativitásának elméletét 1990-es *Gender Trouble* című könyvében fejti ki (Judith Butler: *Gender Trouble.* Routledge, 1990.), ezt a *Bodies That Matter* (magyarul Judith Butler: *Jelentős testek – A „szexus" diszkurzív korlátairól.* Ford. Barát Erzsébet és Sándor Bea. Új Mandátum Könyvkiadó, 2005.) című könyvében a biológiai nem performativitásának leírásával is kiegészíti.

nemcsak a társadalmi nem írható le performatívként, hanem a biológiai nem, a test anyagisága is eleve egy heteroszexuális, bináris logikába íródik bele. A szabályok pedig ugyancsak nem eleve adottak – érvényüket, autoritásukat a kompulzív ismétlésből, a citálhatóságból nyerik, a folyamatos ismétlésben pedig a természetesség, a szubsztancialitás látszatát nyerik el.

Ahhoz azonban, hogy a nemeknek ez a rendszere *normatív* érvénynyel működhessen, szükség van a normativitás határainak megvonására, vagyis a „normális" és a „deviáns" közötti különbségtételre. Ez a különbségtétel azt jelenti, hogy a nemek „természetes" rendje kizárásos logikával jön létre, amelyben a szabályok helyes elsajátítását, a velük való fantazmatikus identifikációt a kizárástól és a vele járó büntetéstől, vagyis az abjekciótól való félelem segíti elő.[15] A társadalmilag felismerhetetlen módon való megtestesülés tehát az erőszak, az élhetetlenség fenyegetését hordozza magában, viszont a normatív rendszernek a működéshez szüksége van a nem-normativitás ezen területére. Butler szerint ez a határterület az, amely felől fel lehet tárni a nemek normatív logikáját, és akár ki is mozdítani annak autoritását. A szabályok folyamatos ismétlése, citálása ugyanis magában hordozza a jelentés újraíródásának lehetőségét is – mint ahogy az a queer kifejezés esetében történt.

A társadalmi nemek tehát nem expresszívek, azaz nem egy előre adott belső lényeg kifejezői, hanem performatívak, saját „lényegüket", természetességük látszatát működésük kötelező érvényű és fenntartott ismétléséből nyerik el. Butler azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a performativitás nem voluntarista, nem azonos a performansszal, a nemi megtestesülés túlmutat a teátrálison, és nem gondolhatunk el egy cselekvőképességgel rendelkező „színészt", vagy tágabb értelemben aktort, aki egy tetszőlegesen választott szerepet „ad elő".[16] A teatralitásnak azonban, mindezek ellenére, kitüntetett szerepe van a performatívum működésének feltárásában, illetve a normatív szabályrendszer lehetséges újraírásában is.

Butler számára a teatralitás, a nemi kifejezésmódok parodisztikus színpadi megjelenítése a felforgatás lehetőségét jelenti. Butler a teatralitásban elsősorban leleplező jellege miatt lát szubverzív potenciált: a nemek szándékosan „helytelen", a szabályoknak nem megfelelő, de mégis magát a szabályrendszert felmutató performálása denaturalizáló hatással bír, amennyiben a magukat természetesnek feltüntető regulatív mechanizmusok kijátszható, fluiddá tehető mivoltára hívja fel a figyelmet.

15 Lásd Judith Butler: *Jelentős testek*.

16 Judith Butler: Performative Acts And Gender Constitution: An Essay In Phenomenology And Feminist Theory. *Theatre Journal*. 1988 (40): 4.

Lehetséges azonban, hogy Butler túl nagy jelentőséget tulajdonít a paródiának mint felforgató gyakorlatnak. Bár tény, hogy a teatralitás politikája, a stilizáció, a paródia, a felforgató esztétikai élmény a queer mozgalom kezdetei óta a kritika fontos eszközeként van jelen, és fontos szervezőelemként funkcionál már a mozgalom történelmi kezdete óta,[17] a butleri leírásban a denaturalizáló színpadiasság célja mindig csak pusztán leleplezés lehet, annak felmutatása, hogy a regulatív rendszer természetessége nem több látszatnál.

Az ebből a teoretikus háttérből merítő queer elmélet tehát a normalizáló mechanizmusok következetes feltárását és ebből következő leépítését tűzi ki céljául. Az identitáskategóriákkal szembeni gyanakvás forrása is identitás és normativitás több szinten való összefonódására vezethető vissza. Egyrészt a queer elmélet szempontjából a meleg identitáskategóriák lehetséges politikai céljai limitáltak, amennyiben politikai követeléseik a jogegyenlőségre, illetve az egyenlő reprezentációra korlátozódnak. A domináns heteroszexuális társadalomba való minél zökkenőmentesebb betagozódás, a heteroszexuális intézmények (a házasság, a család) reprodukálásának igénye végső soron a társadalomban működő, a domináns diskurzust formáló regulatív mechanizmusok elsajátítását és fenntartását jelenti. A meleg identitáspolitikák így maguk is a normalizáció mechanizmusait működtetik.

Másrészt az identitáskategóriák maguk is kizárásos alapon jönnek létre, azaz normalizálnak. Ahhoz, hogy egy adott identitás határait viszonylag tisztán ki lehessen jelölni, az identitáskategóriának rendelkeznie kell egy belső normatív szabályrendszerrel, amelynek az identitást magukra alkalmazóknak többé-kevésbé meg kell felelniük. Az identitás határait pedig azoknak a kizárásával jelölik ki, akik ezeknek a normáknak nem felelnek meg. A heteronormativitás határain kívül kerülő, marginalizált szexualitások így a kizárásnak ugyanazt a logikáját reprodukálják, melynek eredményeként ők a normativitáson kívül esőként lettek meghatározva.

Harmadrészt az identitáskategóriák kisajátíthatóak a kapitalizmus, a neoliberalizmus és egyéb domináns rendszerek által. Ezáltal újabb normalizációs folyamatokhoz lesznek instrumentálisan felhasználhatóak. Ennek eredménye egyrészt egy olyan „kommersz", steril, deszexualizált homoszexualitás feltűnése, amely könnyen emészthető, így áruvá is tehető, ez viszont azzal jár, hogy elveszíti kritikai jelentőségét. Ennek jellemző példája a homoszexuális turizmus jelensége, mely gyakran rasszista és kolonializáló diskurzusok működtetésével a „steril", társadalmilag elfogadhatónak ítélt homoszexualitást úgy állítja szemben

17 Erről lásd Douglas Crimp: Introduction. *October*. 1987: 43.

egy egzoticizált, faji különbségekbe ágyazott homoszexualitással, hogy mindkét félből hasznot húzzon.[18] Ugyanígy kisajátítható a Butler által leleplező erejűnek ítélt drag is: deszexualizált formájában akár egy fogyasztható tehetségkutató valóságshow formáját is öltheti.[19] De ugyancsak ebbe a logikába illeszkedik az ún. „homonacionalizmus"[20] jelensége is, amely a homoszexualitás iránti „nyugati" toleranciát arra használja fel, hogy más, főként keleti vagy arab társadalmakat homofóbként és így a liberális nyugati társadalomra veszélyesként tüntessen fel.

Egy queer kritikai megfontolás szerint tehát az identitáskategóriák reprodukálják azt a diskurzust, amely létrehozza az egyenlőtlenséget, ami ellen harcolnak, hiszen politikai követeléseik arra irányulnak, hogy a meleg-leszbikus-transznemű közösség tagjait a mainstream, heteroszexuális társadalomhoz hasonló jogokkal és elfogadással ruházzák fel anélkül, hogy a domináns struktúrát alapjaiban, működésében kérdőjeleznék meg. Kérdésessé válik az is, hogy mennyire *ön*meghatározó alapokra építkeznek ezek az identitások, vagy mennyiben jelentik a patologizáló, megbélyegző heteronormatív diskurzusok lerakódását, illetve ezeknek a normatív rendszerek igényei szerinti újraértelmezését.

Antirelacionális és antiszociális queer

A queer elméleten belül továbbra is feszültséget jelent ennek az ellentmondásos viszonynak az elméleti és gyakorlati kezelése. Ezt tematizálja a queer elmélet ún. antirelacionális, illetve antiszociális fordulata, ami Leo Bersani[21] és Lee Edelman[22] nevéhez köthető, és amely a queer kritika központjába a szexualitást mint elsődleges differenciát, azaz mint egyetlen mozgósítható alapot igyekszik visszaállítani. Bersanit elsősorban az aggasztja, hogy a queer elméleten és mozgalmon belül egy megmagyarázhatatlan averziót vél felfedezni a „homoszexuális" mint jelölő,

18 Ennek egy esettanulmányáért lásd Martin F. Manalansan, IV: Race, Violence, and Neoliberal Social Politics in the Global City. *Social Text* 2005 (23): 3–4 (84–85), 141–155.

19 A maintream kultúra által kisajátított, deszexualizált és depolitizált drag és a felforgató, „terrorista" drag közötti különbség elemzéséről lásd José Muñoz: The White To Be Angry: Vaginal Davis's Terrorist Drag. *Social Text*. 1997 (52/53): 80.

20 A „homonacionalizmus" fogalmát Jasbir Puar vezeti be – lásd *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press, 2007.

21 Leo Bersani: *Homos*. Mass.: Harvard University Press, Cambridge, 1996.

22 Lee Edelman: *No Future*. Duke University Press, Durham, 2007.

illetve a „homoszexualitás" iránt. És itt nem pusztán arról van szó, hogy a queer elmélet megpróbálná leválasztani a homoszexualitásról azt a patologizáló diskurzust, amelyben a fogalom létrejött. Bersani inkább azt kifogásolja, hogy az identitáskategóriák folyamatos, végletekig menő megkérdőjelezése és leépítése, a saját magára használt megnevezések konstruált mivoltára való állandó reflektálás megbénítja a queer elmélet és a queer politikák gondolati és cselekvési lehetőségeit, hiszen a totális dekonstrukció utolsó logikai lépése az eltűnés. Ennek a bénultságnak pedig az az elsődleges oka, hogy épp az állandó kritikai önreflexió miatt a queer leválasztotta önmagát a szexualitás dimenziójáról, és a pusztán politikai felé tolódott el. Bersani javaslata ennek a bénító helyzetnek a megoldására az lesz, hogy a queernek vissza kell térnie az eredendő differenciához, ami történetileg a mozgalom alapját jelenti: a szexualitáshoz – ahhoz, hogy vitalitást lehessen vinni az önmagát állandóan felszámoló mozgalomba, az erotikust újra a politikai elé kell helyezni.[23]

Ez a tézis tovább bonyolítja a queer amúgy is ambivalens viszonyát az identitáskategóriákhoz. Bersani elismeri, hogy a queernek az LMBT identitáskategóriákra irányuló gyanakvása részben jogos. Így fogalmaz: „Míg bár a homofób elnyomással szembeni ellenálló gesztusként indult, egy meleg identitás kidolgozásának projektje mégis önmagában kétségbevonható. Mert nem arról van szó, hogy ez az identitás is a kizárás logikája mentén jött létre, egy olyan területet jelölve ki, amely könnyen felismerhető, mint fehér, középosztálybeli, liberális és meleg? És a jelölésnek ez az aktusa nem volt-e maga is egy jele, vagy inkább szimptómája annak az osztálynak, amit végül megjelölt? Pusztán csak egy meleg identitás keresése is eleve kijelölte azt a terület, ahol ezt az identitást majd megtalálta, hiszen a keresés laza aktusa már önmagában jellemezte az identitást, amelyet feltárni, felfedezni igyekezett."[24]

Vagyis összefoglalva, a „meleg" identitáskategóriával szemben leggyakrabban megfogalmazott vád a queer elméleten belül az, hogy ugyanazokat a hierarchikus, normatív és normalizáló struktúrákat hasznosítja és reprodukálja önmeghatározásában, amelyek iránt radikálisan kritikusnak kellene lennie. Warner nyomán továbbgondolva valójában a meleg identitás szervező alapja sem tételezhető eredendőként. Miért kellene feltétlenül a szexuális preferenciából kiindulva megértenünk ezt az identitást, foglalja össze a queer elmélet egyik kérdését Bersani, illetve a szexuális preferenciát miért „kötelező" a homoszexualitás és heteroszexualitás binaritásán keresztül elgondolni? Warner ezzel kapcsolatban

23 Bersani: i. m. 3.

24 Bersani: i. m. 3. (Ford. tőlem, B. N.)

úgy fogalmaz, hogy ebben a homo- és heteroszexualitás-diád által szabályozott rendszerben a nem maga is „a személyek közötti irreducibilis fenomenológiai különbség”[25] hordozójává válik.

Bersani viszont azon az állásponton van, hogy ha ez a gyanakvás nem is megalapozatlan, következményeiben sokkal kevésbé felszabadító, mint maga a tárgy, amit kritizál. A konkrét szexuális preferenciára szerveződő és konkrét politikai célokra irányuló identitáskategória destabilizációja ugyanis, Bersani szerint, ahhoz vezet, hogy a queer elmélet épp a hegemón struktúrákkal, regulatív rendszerekkel szembeni ellenállás lehetősége alól ragadja ki a biztos talajt. Bersani szerint a queer tehát önmaga létlehetőségét számolja fel, ha az identitáskategóriák radikális tagadása mellett kitart: „Önmagunkat töröltük el azáltal, hogy denaturalizáltuk az ismeretelméleti és politikai rendszereket, amelyek minket megkonstruáltak. Ezen rendszerek hatalmát csak minimálisan ingatja meg az, ha ’pusztán’ történeti mivoltukat felfedjük. Nem kell természetesnek lenniük ahhoz, hogy dominánsak maradjanak; demisztifikációjuk nem lehetetleníti el működésüket. Még ha ma a melegek elutasítják a számukra már kidolgozott identitást, a domináns heteroszexuális társadalomnak nincs szüksége a mi bele vetett hitünkbe ahhoz, hogy a dominanciával járó privilégiumokat továbbra is élvezni és gyakorolni tudja.”[26]

Bersani kritikája leginkább a Foucault-i hatalomelmélet butleri kiegészítése szempontjából jelentős. Ha ugyanis elfogadjuk Butler azon tézisét, hogy a nemek és a szexualitás regulatív rendszerei nem pusztán egy általános értelemben vett hatalom partikuláris instanciái, hanem a szubjektumalkotó hatalom működésének feltételei, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a queer kritika kérdezésmódjából nem lehet kiiktatni a szexualitás, illetve a nemi megtestesülés dimenzióját. Ha a queer elmélet céljául a normalizáló folyamatok leleplezését és megkérdőjelezését tűzi ki *általában véve*, akkor is számolnia kell azzal, hogy a szexualitás, a heteronormativitás, a nemek kötelező binaritása hogyan hatja át ezeket a regulatív mechanizmusokat.

Nem világos azonban, hogy a Bersani által javasolt kritikai stratégia hogyan képes hosszú távon megkérdőjelezni a heteronormativitás által kijelölt határokat, amelyen a queer helyezkedik el. Bersani tanulmánya, amely szemléletesen a „*We*” („Mi”) címet viseli, a queert úgy pozícionálja, mint ami szigorúan a marginalizált szexualitások helyzetét tematizálhatja, és ezen belül is a szexualitás dimenzióját kell vennie a cselekvés alapjául. Bersani érvelése tehát leválasztja a queer elmélet

25 Warnert idézi Bersani: i. m.

26 Bersani: i. m. 5. (Ford. tőlem, B. N.)

gondolati irányultságáról azokat a dimenziókat, amelyek a szexualitással együtt vagy ehhez képest járulékosan határozzák meg a szubjektum helyzetét, antirelacionálisként tételezve így a queert. Ennek következetes fenntartása, a szexualitás mint elsődleges differencia *egyetlen* differenciaként való felmutatása egy olyan stabil alapot vetít rá a queerségre, ami a queer fogalmát az autonóm identitáskategóriák önmeghatározásával kezdi el rokonítani. A queernek egy ilyen exkluzív logikában való rögzítése pedig inkább vezet a normatív struktúrák reprodukálásához, mint ezek lehetséges kibillentéséhez.

Lee Edelman[27] a queer antiszociális önmeghatározása mellett érvel: mivel a queerek eleve ki vannak zárva a jövőre irányuló politikákból, írja, ezért a queer nem tehet többet, mint hogy kivonja magát a mainstreamből. Az antiszociális queer-projekt tehát egy időbeli queerség, hiszen a „reproduktív futurizmus",[28] vagyis a heteroszexuális reprodukciós logika radikális elutasítását jelenti. Edelman kritikája tehát a jövőre irányuló politikák diszkreditálását tűzi ki céljául. Ezek a heteroszexuális rendet szolgálják, hiszen a politika mozgatójává a gyerekek, vagyis a következő generáció érdekei válnak (névlegesen legalábbis, hiszen ezek a politikai célok gyakran nem mutatnak túl a jövő fogalmának a jelen érdekeire való kisajátításánál.) A queerek, performatív megbélyegzésük által, eleve kiszorulnak ebből a jövőképből, hiszen úgy állítják be őket, mint akik eredendően antiszociálisak és jövőellenesek abból kifolyólag, hogy képtelenek (vagy nem hajlandóak) részt venni a reproduktív-futurista politikai projektben. Épp ezért a mainstream politika nem a queerek életének fenntartására irányul, jövőképe az emberi élet reproduktív fenntartása körül körvonalazódik.[29]

Edelman szerint a queer mozgalomnak erre nem az kellene a válasza legyen, hogy mindezek ellenére megpróbál beépülni ebbe a futurista rendbe. Amit a queer tehet, az az, hogy tudatosan kivonja önmagát a jövőre irányuló politika heteronormatív logikájából. A queer feladatává tehát, Edelman szerint, a negativitás, az irónia és a halálösztön tematizálása válik, azért, hogy a queer a reproduktív futurizmusba ne belesimulni próbáljon, eredménytelenül, hanem hogy feltárja ennek ideológiai ellentmondásait. Bár Edelman érvelése hasznos lehet abban, hogy tematizálja a queernek a „mainstreamhez", a (hetero)normatív társadalomhoz képesti pozícióját, a jövőre irányuló gondolkodás elutasítása azonban jelentősen beszűkíti egy queer politikai projekt cselekvési lehetőségeit.

27 Edelman: i. m.

28 Bersani: i. m.

29 Bersani: i. m.

Jack Halberstam arra tesz kísérletet, hogy a queert egy relacionális pozícióba visszahelyezve egy olyan történeti-esztétikai „queer archívumot”[30] vázoljon fel, amely a queer ellenállásnak a mainstream kultúra által elfedett pillanatait és helyszíneit mutatja meg. Halberstam a kudarc fogalmából indul ki, amely szükségszerű konstitutívuma a kapitalizmus logikájának. A piacalapú gazdaságban, mondja, szükségképpen vanna győztesek és vesztesek: azok, akinek sikerül tőkét felhalmozni, illetve azok, akiknek nem.[31] Halberstam tanulmányában nem történeti tényként kezeli ezt a logikai összefüggést, hanem megpróbálja úgy vizsgálni a kudarc jelenségét, mint az antikapitalista és queer ellenállás egy feltárható történelmi narratíváját.

Az ellenállásnak a kudarc, veszteség felőli megközelítése James C. Scott[32] elméletével köthető össze, amely a társadalmi interakcióban működő nyílt, illetve rejtett forgatókönyveket különböztet meg. Eszerint minden kiegyenlítetlen társadalmi interakciónak két szintje van – egy, ami a felszínen, expliciten történik, és egy „rejtett forgatókönyv”, ami a nyílt forgatókönyv mögött rejtőző stratégiákat jelenti. Scott elméletében tehát az elnyomásnak, a dominanciának való alávetettség eltűrése, a vele szembeni látszólagos indifferencia is lehet az ellenállás „rejtett forgatókönyve”,[33] amennyiben stratégiai jelentőséggel bír, és a hierarchia, domináns viszony valamilyen módon való rejtett eltérítését, szubverzióját jelenti. Scott az ellenállásnak ezen rejtett formáit „a gyengék fegyverének”[34] nevezi.

Halberstam tézise, hogy a kudarcot is megérthetjük úgy, mint egy ilyen rejtett forgatókönyvet, a „gyengék fegyverét”, ha figyelemmel követjük, hogy hogyan hasznosította a queer mozgalom, művészet, elmélet ezt a fogalmat, és hogyan fordította, produktív módon, a domináns struktúrák ellen. Ahogy Halberstam fogalmaz, „Gyakorlatként értelmezve, a kudarc felismeri, hogy léteznek alternatívák a domináns kultúrába beágyazva, és hogy a hatalom sohasem tökéletesen következetes; a kudarc képes kiaknázni az ideológia kiszámíthatatlanságát és következetlenségeit.”[35]

30 Jack (Judith) Halberstam: *The Queer Art Of Failure*. Duke University Press, Durham [NC], 2011.

31 Halberstam: i. m.

32 James C. Scott: *Domination And The Arts Of Resistance*. Yale University Press, New Haven, 2008.

33 Uo.

34 Uo..

35 Jack Halberstam: *The Queer Art of Failure*. (Ford. tőlem, B. N.)

Ebből kiindulva Halberstam arra tesz kísérletet, hogy feltárja a kudarc történeti működésének queer mozzanatait, vagyis azokat a történelmi jelentőségű pillanatokat, ahol a veszteség úgy tűnik fel, mint egy rejtett alternatíva a domináns diskurzuson belül, ami azonban épp a diskurzus által kerül elleplezésre. Azokról a történelmi-esztétikai mozzanatokról igyekszik egy pillanatképet készíteni, amelyek valahogy a heteronormatív és kapitalista „józan ész" logikájának következetlenségét fordítják maga ellen, és így, tágabb értelemben, magát a normativitást, a normalizáló rendszer működését vetik kritika alá. A „queer józan ész", Halberstam leírásában, szembe megy a kapitalista és heteroszexuális konformizmus termelési kényszerével, és ehelyett olyan „antikapitalista, nem-reproduktív" létmódokat hoz létre, amelyek, Warner szóhasználatával élve, a domináns kultúra megtestesült kritikájaként működnek.

Halberstam célja ezzel a szöveggel tehát egy ellen-narratívát felvázolni a kudarc ilyen jellegű reprezentációival szemben. Ez a projekt egyaránt történeti és esztétikai, hiszen azt célozza meg, hogy a queer létmódok olyan pillanatait fedje fel, amelyeknek elsősorban a művészi reprezentációja „sötétben" maradt a mainstream siker/kudarc narratívákhoz képest. Ezekből a kulturális és szubkulturális produktumokból, szerinte, kirajzolódik egy alternatív tájkép, mely a „zavar, magány, elidegenedés, lehetetlenség"[36] affektusait nem a hegemón diskurzusba akarja visszailleszteni, hanem ezzel feszültségben egyfajta queer „józan észként" mutatja fel, és mint ilyen, kritikai értéke van a domináns, elnyomó, hegemón struktúrára nézve.

Halberstam próbálkozása sikeresnek tekinthető abból a szempontból, hogy konkrét támpontokat kínál a normatív kultúra által kisajátított, fogyaszthatóvá tett gay kánon, illetve a mainstream narratívái által elfedett queer kulturális produktumok közötti különbségtételhez. Halberstam élesen kritizálja továbbá a queer elmélet antirelacionális és antiszociális gondolati irányait, azonban maga sem kínál megoldást arra, hogy hogyan lehet a queer jövőről a domináns kultúra narratíváin kívül vagy ezekkel szemben gondolkodni. A „queer archívum" felszínre hozására tett kísérlet azonban a queer temporalitásról való gondolkodás új lehetőségeit nyitja meg.

Szintén a queer elmélet antiszociális és antirelacionális fordulatának kritikájából kiindulva José Muñoz a queer egy olyan meghatározását nyújtja, amely egyrészt árnyalja a queer mozgalom lehetséges politikai céljait, másrészt összekapcsolja a szexualitás, kritika és mindennapi cselekvés dimenzióit. Muñoz magának a queernek a természetében vél felfedezni egy olyan utópikus dimenziót, amely a queer eredendő

36 Halberstam: i. m.

történetiségéből bontakozik ki, és a queer gondolkodást kikerülhetetlenül a jövő felé orientálja. Ebből a queernek egy olyan meghatározása bontható ki, mely szerint a queer „a vágynak egy elméletileg megalapozott módja, amely segít nekünk a jelen kuszaságán túl látni és érezni." [37] Eszerint a queer egy olyan elmélet és praxis, amely segít leleplezni a totalizáló prezentizmus korlátait, azokat a szabályozó mechanizmusokat, amelyek a jelen valóságát megingathatatlannak tüntetik fel. A queer a jövő felé való irányultságával, a jövőre mutató vágy tematizálásával segít felfedni a jelen inkonzisztenciáit, vagyis nem működhet pusztán negatívként, valódi kritikai erejét a cselekvésnek a jövő felé orientálásából meríti.

Hasonlóan ahhoz, ahogy Halberstam egy queer archívum, egy queer múlt körvonalazására tett kísérletet, Muñoz is úgy gondolja, hogy a queer jövőt a cselekvés esztétikájában pillanthatjuk meg, legyen szó hétköznapi performatívumról vagy művészi reprezentációról. A jövőbe mutató queer esztétika körvonalazásához és értelmezéséhez Muñoz egyrészt a német idealizmus filozófiájából, másrészt a Frankfurti Iskola gondolataiból merít, a legnagyobb hatással Ernst Bloch van rá. [38] A queer elméletet már kezdetétől fogva meghatározó, esztétika és politikai cselekvés közti összefüggés feltárásához Muñoz a stonewalli lázadás nyomán létrejövő jellegzetes queer kulturális produktumokhoz tér vissza. Bloch esztétikáján keresztül értelmezve a Stonewall után létrejövő queer (szub)kultúrában megmutatkozik valamilyen, a jövőre irányuló tudattalan, amely utópisztikus affektusként értelmezhető. [39]

A blochi elméletnek a Stonewall-mozgalomra való rávetítése tehát arra késztet, hogy a politikai cselekvést ne válasszuk le affektív és esztétikai dimenziójáról. Ezért a queer mozgalom gyökerének megértéséhez vizsgálat tárgyává kell tenni egyrészt az adott kontextus kulturális termékeit és ezek átjárását a jelen és a jövő dimenziója felé, másrészt pedig azokat a politikailag mozgósítható affektusokat, amelyek nem explicit módon kerülnek kifejezésre ezekben a pop-kulturális vagy műalkotásokban, de valamennyire a jövőbe, illetve a cselekvés felé irányítják a befogadást és az értelmezést. A queer mozgalom történetének esztétikai olvasata így a reményt mint sajátosan a jövőre irányuló affektust mozgósítja.[40] Amit a queer elmélet ezen a ponton tehet, az az, hogy saját múltját oly módon teszi kritikai vizsgálat tárgyává, hogy a múlt potencialitásából

37 José Esteban Muñoz: *Cruising Utopia*. New York University Press, New York, 2009. (Ford. tőlem, B. N.)

38 Muñoz: i. m. 3.

39 Uo.

40 Uo.

a reményt mint politikai értékű affektust a jelenbe emeli át, rögtön a jövő felé irányítva azt. A múlt potencialitása eleve a jövőbe mutató utópikus remény megcsillanásában érhető tetten.

A remény fogalma azonban, pusztán csak blochi értelmében is, eleve magában foglalja a csalódás elkerülhetetlenségét, analóg módon azzal, ahogyan az austini beszédaktus-emléletben az ígéret nem működhet az ígéret megszegésének lehetősége nélkül, és ahogyan Butlernél a performatívum mindig kudarcra van ítélve, mert a regulatív ideált mindig csak megközelíteni képes, beteljesíteni nem. Muñoz szerint azonban ez a feszültség remény és csalódás között nemcsak szükséges, hanem produktív is, vagyis számolni kell a csalódás lehetőségével, fel kell vállalni ennek kockázatát ahhoz, hogy a jelen totalizáló politikai negativitásából, a domináns diskurzusok belső következetlenségei által okozta zsákutcákból el lehessen mozdulni a jövő felé.

Muñoz queer utópiája tehát a queer elmélet antiszociális fordulatának életigenlő elutasítását is jelenti. Muñoz az antiszociális queer elméletekben elsősorban azt kifogásolja, hogy bár hasznos kritikai támpontokat nyújtottak a queer kritika számára, antirelacionális negativitásuk mégis ugyanazt a politikai bénultságot reprodukálja, mint amit a kapitalizmus és neoliberalizmus által kisajátított „kommersz" meleg identitáspolitikákra jellemző. Muñoz tehát a queert csakis relacionalitásának kritikai megőrzésében látja életképesnek, bár ezt a relacionalitást sem a kommunitarizmus kritikátlan újrahasznosításaként érti meg.

A queer elmélet antirelacionális tézisében Muñoz elsősorban azt kifogásolja, hogy a queerség relacionalitásának tagadásával, vagyis a queer erőszakos elméleti leválasztásával a faji, nemi meg egyéb partikularitások kategóriáiról egyidőben a queer történetileg kommunális, közösségi jellege is eltörlődik.[41] Az antirelacionális queer számára tehát a szexualitás marad a differencia egyetlen jelölője, ez azonban újabb holtpontot idéz elő a politikai cselekvés lehetőségeivel kapcsolatban. Muñoznál a queer „szinguláris plurális"[42] relacionalitásának fenntartása egyidőben az Edelman-féle „no future" negativitásával is szembehelyezkedik. Amíg Edelmannál a jövő a gyerekeké, nem pedig a queereké, addig Muñoznál a queer csakis a jövő horizontjában érthető meg, vagyis a negativista és totalizáló „itt és most" helyett szintén csak horizontként – de nem hermetikusan, hanem egy közösség horizontjaként.

41 Muñoz: i. m. 11.

42 A „szinguláris plurális" fogalmát Muñoz Jean-Luc Nancy-tól kölcsönzi.

Konklúziók

A queer fogalom igencsak sajátos történelmi pályát írt le: jelentése megbélyegző, homofób szitokszóból egy, a marginalizált szexualitások pozícióját tematizáló elméleti irányzat jelölőjévé vált. Bár jelentésébe bele van kódolva a flexibilitás, a rögzíthetetlenség, a queernek kritikai elméletként való működése egy viszonylag egységes elméleti attitűdöt feltételez, mely a queer kritika szervezőkereteként léphet fel. Teoretikus alapjaiban a queer elmélet egyrészt a Foucault-i hatalomelméletre és szubjektumkoncepcióra, másrészt Judith Butler performativitás-elméletére építkezik. A queer kritika módszere ennek nyomán elsősorban a társadalomban működő normalizáló mechanizmusok leleplezése lesz, mintsem egy elnyomó-elnyomott viszony feltételezése és az ennek kiegyenlítésére irányuló törekvés.

A queer elmélet gyanakvása az identitáspolitikákkal szemben a queer kritikai módszer egyenes következménye. A meleg identitáskategóriák és az ezeken alapuló politikai célkitűzések ugyanis több szinten erősítik a normatív logikát, hozzájárulva ezzel az egyenlőtlenségeket megalapozó normatív rendszerek fenntartásához. A szexuális identitáscsoportok ugyanis egyrészt az egyenlőség intézményesítését, az egyenlő reprezentáció igényét teszik politikai projektjük tárgyává, hosszú távú céljuk így a normatív társadalomba való minél alaposabb beilleszkedés. Másrészt ezek az identitások, az önmeghatározás igényét követve, maguk is kizárásos logikán, tehát normalizáló módon jönnek létre, reprodukálva a heteroszexuális társadalom normatív mintáit. Harmadrészt az identitáskategóriák kisajátíthatóak a társadalomban működő domináns diskurzusok által, így fennáll a veszély, hogy maguk is a normalizáció eszközévé válnak.

A queer elmélet mindezek ellenére nem teheti meg, hogy feladja a szexualitást mint a differencia elsődleges jelölőjét, hiszen a normalizáló hatalmat ez alapjaiban hatja át. Ennek a dimenziónak a kirekesztése a queer (ön)kritikai reflexiójából, ahogy Bersani fogalmaz, a queer önfelszámolásához vezethet. Bersani szerint a normatív rendszerek denaturalizálása nem vonja szükségszerűen maga után ezek destabilizálását, ez pedig zsákutcát jelenthet a queer mozgalom kilátásaiban. Lee Edelman ezzel egyidőben a jövőre irányuló politikáktól való teljes függetlenedés mellett érvel, a mainstream politikai diskurzus reproduktív futurizmusának elutasításaként.

Ezt a két gondolati irányzatot azonban nem övezi konszenzus a queeren belül. Halberstam és Muñoz mindketten a queernek a relacionális olvasata mellett érvelnek, a mindennapos praxis és az

esztétikai-politikai cselekvés kapcsolatát egy időbeli dimenzióból fejtik ki. Halberstam a queer múlthoz tér vissza, amelyből az ellenállás archívumát igyekszik feltárni, míg Muñoz a queer utópikus természetének affektív jellemzőit a queer múltból a jövőbe mutató kulturális produktumokon keresztül világítja meg. Viszont ahhoz, hogy ezekből a megközelítésekből egy valóban a jövőbe mutató queer projekt bontakozhasson ki, a queer közösségiség újragondolására van szükség. A halberstami-muñozi olvasatok összefüggéseiből láthatóvá válik, hogy ennek egyik módja a queer múlttal való megélt, kritikai kapcsolat fenntartása lehet, melyben a múltat átitató, politikai jelentőségű affektusok a jelen és a jövő queer ellenállását is áthatják. A queer ilyen módon a Warner által megfogalmazott célját is képes lehet betölteni: megélt, kreatív kritikaként reflektálhat saját, a normativitáshoz viszonyított pozíciójára.