

IDŐSZERŰ ETIKA

Boros János

Iskolakultúra-könyvek 46.

Sorozatszerkesztő
GÉCZI JÁNOS

IDŐSZERŰ ETIKA

Esszék a felelősségről

Boros János

iskolakultúra

Iskolakultúra, Veszprém, 2013

A kötet a következő pályázatok támogatásával készült:

TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0029 „Tudományos képzés műhelyeinek támogatása a Pécsi Tudományegyetem”;

TÁMOP-4.2.2.C-11/1/KONV-2012-0005, „Jól-lét az információs társadalomban (SROP-4.2.2.C-11/1/KONV-2012-0005, Well-being in the Information Society)” pályázat támogatásával készült.

ISBN 978 963 693 097 4

ISSN 1586-202X

© Boros János, 2013

© Iskolakultúra, 2013

Kiadja a Gondolat Kiadó

A kiadásért felel Bácskai István

Tördelő Lipót Éva

Nyomta és kötötte Rolling-Site Nyomda

www.iskolakultura.hu

www.gondolatkiado.hu

TARTALOM

ELŐSZÓ	7
IDŐSZERŰ ETIKA	9
Az etika kortárs irányzatai	9
Etikobiológia	34
Mobillkommunikációs etika. – Etika, ígéret és téridő –	39
DEMOKRÁCIA ÉS ETIKA	47
Miért van szüksége a demokráciának etikára?	47
Központ – periféria: Interdiszciplinaritás és demokrácia	54
A kisebbség fogalma elfogadható a demokráciában?	59
Migráció és a demokrácia univerzalizmusa	65
TUDOMÁNY ÉS SZABAD-FELELŐS TÁRSADALOM	71
A tudomány és a filozófia esete a természettel, a történelemmel és a demokráciával	71
Felfedezés a tudományban és a kultúrában	78
A modern kor vége? – A demokrácia válsága és a filozófusok felelőssége –	87
AZ ÉSZ TRÓNFOSZTÁSA UTÁN	
Az ész trónfosztása után – az ész demokráciája?	
Lukács György: Az ész trónfosztása művéhez	99
A morálfilozófus mint írnok. Heller Ágnes deskriptív etikája	110
Narratív filozófia: Esszé Heller Ágnesről	126
Lélek és város	152
Heller Ágnes filozófiája. Összefoglaló egy nemzetközi filozófiakonferenciáról	157
Negatív küldetés. – Vajda Mihály etikája –	161
A KÖTETBEN SZEREPLŐ SZÖVEGEK EREDETI MEGJELENÉSE	185

ELŐSZÓ

A kötetben szereplő írások az elmúlt két évtizedben készültek, közös bennük, hogy kimondva vagy kimondatlanul a felelősség a témájuk: nem csak a filozófusé, hanem mindenkié, aki ebben a korban, ebben az országban él. Magyarországon 1989 előtt soha nem volt tényleges demokrácia. Most végre legalább formálisan létrehozták, még ha eredetileg olyanok is, akiket nem választott meg senki. A mi feladatunk, hogy átmentsük a formális demokráciát egy ténylegesen megvalósult, meggyőződéssel, életmóddal, valóságos demokratikus törvényhozással, bíraskodással és végrehajtással lehorgonyozott demokráciává. Hosszú út áll előttünk, hogy a demokráciát megtanuljuk, tartalommal töltsük föl.

Az *Időszerű etika* rész *Az etika kortárs irányzatai* című első fejezetében összefoglalom a legfontosabb kortárs etikai irányzatokat. Az *Etikobiológia* című írásban a modern biotechnológia etikai vonatkozásairól írok, a *Mobil kommunikációs etika* fejezetben pedig az etika új dimenzióit, a felelősség új értelmezése lehetőségét vizsgálom az új kommunikációs közegek korában.

A második részben, mely *A demokrácia és etika* címet viseli, a *Miért van szüksége a demokráciának etikára?* című, először itt megjelenő írásban Richard Rortyval vitázok arról, hogy a demokráciának etikai megalapozásra van szüksége, és minden demokrácia kulcsfogalma az igazságosság. Ha nem erre épül, soha nem lesz stabil és hosszú távon biztonságos az ott élő emberek számára. Az *Interdiszciplinaritás mint a demokrácia követelménye* fejezetben azt állítom, hogy a demokráciát erősíti a kulturális, tudományos, nyelvi, politikai decentralizálás, és a demokráciát támogató gondolkodásmódnak különösen nagy szüksége van az interdiszciplinaritásra, és arra, hogy bár a magas fejlettségű technológiával rendelkező jóléti demokráciáknak szaktudósokra van szüksége, de alapvető az is, hogy a tudósok sok más tudományra is rálátással bírjanak, kulturálisan is műveltek legyenek. A tudósoknak el kell tudniuk magyarázni a polgárok és a kultúra nyelvén, hogy mire költötték a közös pénzt kutatásaik során, és milyen következményei lehetnek kutatásaik technológiai megvalósításának. *A kisebbség fogalma elfogadható a demokráciában?* írásban azt állítom, hogy a „kisebbség” fogalmát nem kellene a demokrácia keretei közt használni, mert ellentmond alapelveinek. A *Migráció és a demokrácia univerzalizmusa* fejezetben pedig demonstrálom, hogy minden demokráciának befogadónak kell lennie, és nem eléggé demokratikus az a társadalom, mely nem nyitott a más kultúrákból érkezőkre.

A *Tudomány és szabad-felelős társadalom* részben, és annak első fejezetében különösen, melynek címe *A tudomány és a filozófia esete a természettel, a történelemmel és a demokráciával* a tudomány helyével, jelentőségével, értékével foglal-

kozom a demokrácia viszonyai közt. A felfedezés logikáját, hatását a demokrácia és az emberi társadalom jövőjére vizsgálom a *Felfedezés a tudományban és a kultúrában* írásban. *A modern kor vége? A demokrácia válsága és a filozófusok felelőssége* fiatal filozófusok előtt 2012-ben elhangzott előadásban a 2008-ban kirobbant pénzügyi válság értelmezésében előtérbe került néhány kulturális, politikai és gazdasági fogalmat elemzek.

Az ész trónfosztása után rész *Az ész trónfosztása után – az ész demokráciája* című első fejezete egy elindított, ám abbamaradt Lukács György újraértelmező konferenciasorozat első eseményéhez kapcsolódó írásomat tartalmazza, melyben kísérletet tettem Lukács Györgynek egy demokratikus gondolkodásmód felőli értelmezésére. *A morálfilozófus mint írnok. Heller Ágnes deskriptív etikája, a Narratív filozófia. Esszé Heller Ágnesről*, valamint a *Lélek és város* írások segítségével a filozófusnő gondolkodásmódjának megértésére törekedtem. A *Heller Ágnes filozófiája* című írás a Collegium Budapestben 2002 májusában általam szervezett nemzetközi konferencia összefoglalója. A konferenciakötet a források szűkössége miatt nem jelenhetett meg, így indokoltnak tekinthető a konferencia főbb gondolatainak és az előadók jelentősebb állításainak összefoglalása. Végül a *Negatív küldetés – Vajda Mihály etikája* szövegben a filozófus néhány írását egy Magyarországon szokatlan morális szemszögből elemzem.

IDŐSZERŰ ETIKA

AZ ETIKA KORTÁRS IRÁNYZATAI

A filozófia nagy ágai a megismerés kérdéseivel foglalkozó *ismeretelmélet*, a helyes cselekvés elveit kutató *etika* és a „széppel” foglalkozó *esztétika*. A huszadik század utolsó évtizedeiben különös élénkséggel vitatkoztak etikai kérdésekről, és úgy tűnik, a viták nemcsak hogy nem jutottak nyugvópontra, de napjainkban is újabb és újabb témák kerülnek a viták középpontjába. Ráadásul, az etikai viták áttörték a nagy nyugati egyetemek szemináriumainak elefántesont-falait, és a filozófusok mellett természettudósok, közgazdászok, orvosok, biológusok, politikusok is késztetést éreznek, hogy szélesebb körben megvitassák, mely cselekvés helyes, mely helytelen, meddig szabad elmenni bizonyos cselekvésfajtákkal, és hol kell kijelölni határokat. A viták fő előidézője, hogy a modern technika és technológia eredményeként megváltozott környezetben az emberi cselekvések korábban ismeretlen új határokhoz érkeztek. Meddig tart az élet, hol kezdődik a halál, mikortól ember az embrió, a környezet milyen károsítása engedhető meg, beavatkozhatunk-e és ha igen, meddig, a géntechnológiával az élővilág mélystruktúrájába? Jogunk van-e éppen időszerű céljaink érdekében tetszőleges mértékben átalakítani a természetet? A géntechnológiával a biológiai szerkezetek bármilyen átalakítása lehetséges, és ezért meg is engedhető? Az új orvosi gyógymódok és technológiák révén az emberi élet jelentősen meghosszabbítható, ám mit tegyünk egy magatehetetlen, gyógyíthatatlan beteggel, akinek élete meghosszabbításával csak reménytelen szenvedéseit nyújtjuk meg? Az abortusz emberi élet elpusztítása, avagy az anya szabadságának védelme? Mely társadalmi berendezkedés igazságos, és miért? Eljuthatunk-e egy helyi kultúráktól független ideális társadalmi berendezkedés globális elfogadásához, avagy minden kultúra és nyelv más-más társadalmi berendezkedést involvál? Exportálható-e a világ minden országába a nyugati kultúra-, társadalom- és etikafejlődés csúcsának tartott, a társadalmi igazságosságra alapozott demokratikus berendezkedés?

Mindezekre a kérdésekre itt természetesen nem válaszolhatunk. Ahhoz azonban, hogy az iskolákban olyan generációk fölnövekvését segítsük elő, akik fogalmi és gyakorlati értelemben megfelelően tudnak bánni ezekkel a kérdésekkel, szükségünk van arra, hogy etikai fogalmi készletünket kiszélesítsük, és főként, a fogalmakat egyrészt hagyományos jelentésüknek megfelelően, másrészt viszont kreatívan és jövőbe mutatóan, akár óvatos jelentésátalakulások indukálásával tudjuk használni. Ezt próbálja szolgálni ez az írás, amely, ha szabad így fogalmazni, rövidnél rövidebb bevezető a kortárs etikai diszkussziókba. Az írás két részből áll, az elsőben a mai etikai álláspontokra tekintünk le egy repülőgép magasságából, míg a második részben, mintegy az etikai-tartalmi diszkussziók sokaságából egy témakört kiválasztva, az etika, a társadalmi igazságosság és a demokrácia kérdését érintjük röviden.

Az huszadik századi etika

Az etika fő kérdései: „Mit tegyünk?” és „Hogyan éljünk?”. A huszadik századi etika két fő területe a *metaetika* és a *normatív etika*. A „meta” előtag „valamiről”-t jelent, a metalingvizitika a nyelvészetről, a metahistória a történelem diszciplináját vizsgáló tudományág. A metaetika művelői a moralitás természetét és a morális fogalmak jelentését vizsgálják. Nem azt kérdezik, vajon a lopás jó-e vagy sem, hanem azt, valós-e a különbség a jó és a rossz közt, és megpróbálják kideríteni, mit jelent, ha egy cselekvést helyesnek vagy helytelennek tartanak. A normaetika képviselői feltételezik, hogy van különbség a jó és a rossz között, és felteszik a kérdést, hogy mely cselekedetek jók vagy rosszak. A klasszikus etika és modern képviselői szerint mindig az igazságosság elvei alapján kell cselekednünk, függetlenül attól, hogy ez a cselekvő, vagy a cselekvésben érintettek boldogságára vezet-e. A modern utilitarizmus szerint a helyes cselekvés elve, hogy a cselekvés a lehető legtöbb embernek a lehető legnagyobb boldogságot eredményezze.

A huszadik századi etikában értelmezési viták zajlottak többek közt az etikai kijelentések igazságáról, a szubjektívizmusról, a realizmusról és a konvencionizmusról. Az „igazság” és a „vélemény” az ismeretelméletben jól elkülönített fogalom, egyik fő kérdés, hogy miként jelennek meg az etikában. Nyilvánvalóan különbség van a két állítás közt, hogy „Az Alpokban négyezer méternél magasabb csúcsok vannak.”, és hogy „Sok ember úgy hiszi, hogy az Alpokban négyezer méternél magasabb csúcsok vannak”. Az első az emberek véleményétől független tény megállapítása, a második pedig sok ember hitéről szól. A kérdés az volt, hogy ez a megkülönböztetés érvényes-e az etikára. Sokféle vélemény lehet arról, hogy egy adott cselekvés helyes vagy sem. De van-e olyan tényállás, hogy a cselekvés *valójában* jó vagy rossz? Ezzel együtt fölmerül a kérdés, „Léteznek-e etikai igazságok?” továbbá, „Ha léteznek, mi teszi az etikai igazságokat igazgá?”.

Kortárs etikai irányzatok

A modern etika legtöbb irányzatára igaz, hogy nem az előre megadott és megkövetelt jócselekedet-szabályok listáját nyújtja, nem kódtáblába, papiruszokba, szent könyvekbe, egyházi- vagy pártkátékba vésett cselekvési útmutató, hanem aktív, közösségi gondolkodás arról, hogy mi a „jó”, mit tekintünk közösen olyan értéknek, amely szerint cselekednünk kell. Az etika mint a normák, a helyes cselekvések, vagy a „jó” tudománya, nem zárt, hanem folyamatosan változik. Részesei vagyunk annak a nagy etikai projektumnak, ami a neves kortárs morálfilozófus, Kitcher szerint hozzávetőleg ötvenezer éve kezdődött az emberi közösségekben, és ami napjainkban is tart. Kant ismerte föl, hogy etikusnak lenni annyi, mint a helyes cselekvést keresni minden egyes konkrét helyzetben. Jó egyedül a jóakarát, mondja, és a jóakarát mint gyakorlati ész, mérlegeli a cselekvési alternatívákat, hogy kiválassza a legjobb cselekvést. A legjobb cselekvést pedig az általa „kategorikus imperatívusz” nevezett elv segítségével találhatjuk meg, mely szerint mindig úgy kell cselekednünk, mintha cselekvésünk új világot teremtené, mely világnak saját cse-

lekvésünk elve szükségyszerű törvényévé válna. Ha szeretnénk egy ilyen világban élni, akkor a cselekvésünk jó. Ez más szóval azt is jelenti, hogy akkor cselekedjünk egy bizonyos módon sok lehetőség közül, ha szeretnénk, ha velünk is minden hasonló helyzetben mindig mindenki így cselekedjék. Ehhez az etikához a racionális gondolkodáson kívül beleérző képesség is kell, hiszen a cselekvőnek a cselekvésre vonatkozó döntése előtt bele kell tudnia élni magát a cselekedetei által érintettek helyzetébe, ez pedig különösen akkor, ha nagy az életkorbeli, kulturális, földrajzi és egyéb távolság a cselekvő és az érintett közt, igen nehéz lehet, és bizonyos esetekben akár a cselekvőtől olyan lemondásokat vagy áldozatokat várhat el, melyre a cselekvés által érintett személy távolléte esetében nem is tudja kényszeríteni vagy cselekvési elvárását kifejezni.

A modern etika valójában a jó cselekvés elvén való gondolkodás, és hogy ez nem egyszerű feladat, azt jelzi a sokféle mai etikai irányzat. Modernnek természetesen csak a procedurális etikák nevezhetők, azok, melyek a korunkban fölvetődött kérdésekre a mai korban kívánnak válaszolni, és nem régi könyvekből próbálják mintegy „kiolvasni”, hogy mi a helyes. A különféle kortárs etikai irányzatokat az alapján különböztetjük el, hogy milyen nézetet képviselnek az etika eredetéről és meg-alapozási lehetőségéről. Miközben etikai gondolkodók egyetértenek abban, hogy a helyes vagy jó cselekvés elvét csak közös gondolkodással találhatjuk meg, a „jó” fogalom státusáról, eredetéről és szerepéről igen eltérhetnek a vélemények. A meta-etika és a normatív etika legfontosabb kérdéseit és pozícióit vizsgáljuk meg a következőkben.¹

Metaetika

A metaetika alapvetően azt a kérdést teszi föl, hogy mi a természetük a morális állításoknak, honnan ered az etika. A beszélgetésekben, cselekvésről való gondolkodásban és a társadalmi törvényalkotásban miért van inkább etika, és miért nem inkább hanyagolják ezeket a kérdéseket, és egyáltalán milyen alapon mondhatjuk egy cselekvésről, hogy „jó”. A legjelentősebb metaetikai irányzatok a kulturális relativizmus, a szubjektívizmus, a szupernaturalizmus, az intuicionizmus, az emotívizmus, a preskriptívizmus. A metaetikai álláspont alapvetően befolyásolja, mintegy módszertant adva, hogy milyen normatív etikai álláspontot alakítunk ki.

¹ Az etikai irányzatok ismertetésében támaszkodtam H. J. Gensler, *Ethics. A Contemporary Introduction* (London and New York, Routledge, 1998), valamint W. K. Frankena *Ethics* (Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.) művére.

Kulturális relativizmus

A kulturális relativizmus képviselői szerint az etikai elvek abba a kultúrába ágyazottak, amelyben az emberek élnek, és ettől a kultúrától nem elválaszthatók. A különféle kultúrákban élő embereknek eltérőek lehetnek az etikai elveik, vagyis más és más tarthatnak jónak vagy helyesnek. A moralitás szerintük a társadalom kulturális terméke. A kulturális relativista hivatkozik arra, hogy régi társadalmakban például megengedték az újszülöttek vagy az idősek megölését, vagy „kitételét”, azaz morálisnak tartottak olyan cselekedeteket, amilyeneket a mai társadalom nem enged meg. A kulturális relativista azt tartja jónak, amit a társadalom nagy része annak tart.

Az „abszolút” vagy kultúrafüggetlen „jó” képviselőinek azt mondja a kulturális relativista, hogy az „abszolutista” a saját kultúra összefüggéseit tekinti minden más kultúra tagjai számára is érvényesnek. Ezt a felfogást kulturális kolonializmusként vagy kulturális imperializmusként bélyegzi meg. A relativista szerint nem tudunk saját kultúránkból „kiugrani”, minden megnyilvánulásunk, gondolkodásunk, kommunikációnk és cselekvésünk saját társadalmunk és kultúránk által kondicionált és kódolt. Ennek megfelelően, ha egy másik kultúra normáit értékeljük, akkor is saját normáink és nem az övék szerint tesszük azt, mintegy ráerőltetve egy másik kultúrára azt, ami nem oda, hanem a mi kultúránkhoz tartozik. Kísérletet tehetünk más kultúrák megértésére, például kulturális antropológiai tanulmányok és tanulmányutak segítségével, és ezáltal türelmet gyakorolhatunk a másképp gondolkodók és érzők iránt. A kulturális relativisták önmagukat a türelmesség, a tolerancia képviselőiként tartják számon.

A kulturális relativizmus felfogása azzal a következtetéssel írható le, hogy *ha valamit elfogad a társadalom, akkor az jó*. A kulturális relativizmussal szemben azt az érvet hozzák föl, hogy e gondolkodásmód keretei közt nem értelmezhető a morális fejlődés. Amikor egy diktatúrára épülő társadalomban valaki a demokrácia mellett száll síkra, akkor a kulturális relativista szerint a „rossz” mellett lép föl. Ez az ellentét azonban gondolati „rövidzárlat”, ugyanis a kultúra szélesebb és tágabb összefüggés, mint egy társadalmi rendszer. A nyugati kultúrát alapértékeiben egysegiesnek lehet tekinteni, és ez lenne a morálisan meghatározó összefüggés, nem az egyes országok államformája. Ez utóbbiak éppen a nyugati kultúra legjobb értékei segítségével kritizálhatók. Ilyen tágan érte a kulturális relativizmust, az képes valamennyi szubkultúra morálját értékelni és megérteni, és nem lesz diverzitásellenes, homofób vagy rasszista.

Szubjektivizmus

Az *etikai szubjektivizmus* képviselői szerint különböző vélemények lehetnek arról, hogy mi helyes és mi nem. Egy cselekvés lehet helyes vagy helytelen, de nem mondhatjuk rá, hogy „igaz”. Hume megkülönböztette a „van”-t és a „kell”-et, ahol a „kell”-et kifejező kijelentésekről nem mondhatjuk, hogy igazak. A szubjektivizmus képviselői nem a kultúrából, hanem a *saját érzésből* vagy érzékből vezeti le, hogy mi a jó és mi a rossz. A szubjektivista a kulturális meghatározottsággal szemben

a szabadságot és az egyéni döntés jelentőségét hangsúlyozza. A társadalom saját értékítéleteit közvetíti, mely különösen a nevelésben hatékony, de a felnőtt ember feladata, hogy saját morális érzékére hagyatkozva maga döntse el, mit fogad el az átadott értékekből. A szubjektivista szerint nincsenek „objektív” morális értékek, mert nem tudjuk megmutatni, „hol” vannak. A morális értékek létmódja az ember saját érzése egy adott cselekvés vagy cselekvésmód kapcsán. Nincs olyan, hogy „jó cselekedet”, csak konkrét cselekedetek vannak, amelyeket valamilyen okból jónak érzünk, vagy sem.

A morális szubjektivizmus alapozó érve, hogy *szeretem x-et, tehát x jó*. Ez a fel fogás lehetetlenné teszi, hogy az etikáról tartalmi értelemben általános módon beszéljünk, a „szeretem” fogalma ugyanis ízléstől, irracionális preferenciáktól függ, és könnyen adódhat olyan helyzet, hogy egy cselekvéssel kapcsolatban mindenki mást szeret vagy szeretne, vagyis nem tudnának megegyezni a cselekvés morális értékességében vagy értéktelenségében. Ráadásul a morális szubjektivizmus nem tud számot adni olyan alapértékekről, melyek minden kultúra alapjai. Például a másik ember tisztelete, a másik ember hozzánk hasonlóan értékes voltának elfogadása, minden csoportszolidaritás mint etikai alapelv elutasítása, és a fajelmélet fenntartás nélküli elutasítása, olyan elvek, melyek minden emberi együttélés alapvető összetevőit alkotják. Léteznek olyan princípiumok, melyek nem lehetnek sem diszkusziók, sem egyéni kedv és érzelem kérdései, és ezen elvek elfogadása és követése könnyen vezethet a cselekvő egyén saját érdekeinek, érzéseinek és érzelmeinek háttérbe szorítására. A szubjektivista elmélet nehézségekbe ütközik a morális nevelés kapcsán is, hiszen lehetetlenség a gyermekeket és a fiatalokat azzal tanítani morálra, hogy tedd, ami jólesik, és az egyben helyes, jó és etikus is.

A morális szubjektivizmusban középponti szerep jut a szabadságnak, de nem kapunk választ a kérdésre, hogyan vegyük komolyan felelősségünket. Az érzések követése alapvető, de nincs eljárás mód arra, hogyan fejlesszünk ki „morális érzéseket”. Nem kapunk megoldást arra a problémára sem, hogy milyen morális elvek segítségével lehet kezelni azt a helyzetet, amikor mindenki saját közvetlen jóérzését követi, és anarchia, ésszerűtlen összevisszaság alakul ki mind a saját, mind a közösség és a társadalom életében. Ha mindig eszem, amikor valamit kívánok, rövidesen jelentős súlyfelesleggel fogok rendelkezni, ha csak akkor tanulok, amikor kedvem van, rövidesen a gyenge tanulók közé tartozom, ha csak akkor dolgozom, amikor jólesik, fölkapok az állam, ha megfontolás nélkül kimondom véleményemet, ahogy éppen jólesik, hamarosan kerülni fognak az emberek, és elidegenedem saját közösségemben.

Mindezekre az ellenvetésekre és nehézségekre próbál meg válaszolni az „idealista szubjektivista”, aki azt állítja, morális döntéseknél az érzelmeket is figyelembe kell venni, de az észre is hallgatni kell. Szerinte inkább azt kellene kérdeznünk, hogy éreznénk magunkat, ha racionális mérlegeléssel lennénk morálisak. A racionális mérlegelés két fő tényezője, hogy a cselekvéssel kapcsolatban a lehető legjobb informáltságra kell törekednünk, és lehetőleg pártatlannak kell lennünk. A legjobb informáltság kritériumait persze nem tudjuk megadni, a teljes jól informáltság feltétele a mindentudás lenne, amivel senki nem rendelkezik. A „pártatlanság” fogalmát a szubjektivizmus alapállásából nem lehet kellőképpen megvilágítani. Azt jelenté-

né, hogy a hozzánk közelállókát ugyanazzal a mércével mérnénk, mint az ismeretleneket?

Morálisan helyes szeretni, azaz kívánni valamit egy adott helyzetben és pillanatban, és „jó” „érzésünk” alakulna ki, ha teljesen racionálisként tudnánk dönteni. Például valaki a pillanatnyi kellemesség-érzés érdekében nagyobb mennyiségű alkoholt iszik, kábítószert szed, vagy dohányzik: ez a szeretés, kívánás pillanatnyi alkalmá. Ezzel szemben jól érzünk, és jól érezzük magunkat, ha a pillanatnyi cselekvésünkkel szembehelyezzük az ésszerű mérlegelést: a túlzott ivás erőszakoskodáshoz, hangoskodáshoz, balesethez, akár nem kívánt terhességhez vezethet, és ha rendszeres, akkor az egészséget is károsítja. A mértékletesség egyrészt részesíthet az élvezeti szerek által előidézett kellemes érzésben, azok negatív következményei nélkül, ráadásul a racionális döntés és józanság következményeként „jó” érzéssel is tölthet el bennünket.

Szupernaturalizmus

A szupernaturalista vagy természetfölötti etika Isten akaratára hivatkozva úgy ével, hogy *x azért jó, mert Isten így akarja vagy így parancsolja*. Hivatkozási alap a tízparancsolat (Exodus 20, Deuteronomium 5) illetve Jézus szavai, hogy a parancsok lényege Isten és az embertárs szeretete, mint önmagunk szeretete (Máté 22.37–40), valamint hogy úgy bánjunk másokkal, ahogy mi is szeretnénk, hogy bánnának velünk (Máté 7.12.). A szupernaturalista a bibliára, az Istenben való hitre hivatkozik, továbbá arra, hogy a morált, amely felelős személyekre nézve „objektív” kötelező, csak Isten alapozhatja meg. Ez utóbbira azt az érvet hozza föl, hogy személynek nem adhat parancsot valami, ami nem személy, önmagunknak nem adhatunk parancsot, a társadalom pedig nem rendelkezik azzal a tekintéllyel, hogy megmondja, mi a jó és mi a rossz. Ha morált akarunk, ha etikusak akarunk lenni, és ha másoktól is moralitást várunk el, akkor a személyes Istenre kell hivatkoznunk. A szupernaturalista szerint Isten akaratát a bibliából, az egyházak tanításából, imádsággal vagy gondolkodással tudhatjuk meg.

A szupernaturalizmus képviselője szerint Isten nélkül nem lehetséges a morál, nem tud azonban magyarázattal szolgálni arra, hogyan lehetséges, hogy léteznek Istenben nem hívő morális emberek, továbbá a morálfilozófia számos jelentős képviselője is következtelen. Meg kell jegyeznünk, hogy a szupernaturalizmust még a teológusok sem tartják érvényesnek szigorú értelemben. William Ockhamot (ca. 1288–1348), a szupernaturalizmus radikális képviselőjét a középkorban az egyház eretneknek bélyegezte. A Szókratész által először fölített filozófiai kérdés a szupernaturalizmussal kapcsolatban az, hogy *„Valami azért jó, mert Isten parancsolja, avagy Isten azért parancsolja, mert jó?”*. Ha a jóság Isten önkényétől függene, akkor föltehetnénk a kérdést, vajon a gyűlölet jó lehetne-e, ha Isten parancsolná. Nyilvánvalóan abszurd lenne ez a feltételezés, de egyébként semmiféle vallás isten-képével nem lenne összeegyeztethető, mint ahogy a világ teremtetőjének fogalmával sem, aki nem teremthetett a gyűlöletre alapozott világot, hiszen az ilyen nem maradna fenn.

Intuicionizmus

A huszadik századi etika George Edward Moore (1873–1958) a Cambridge-i Egyetem tanárának *Principia Ethica* (Etikai elvek, 1903)² című művével kezdődik. Szerinte a „jó” egyszerű, vizsgálhatatlan tulajdonság, a jó jelenlétét észlelni tudjuk a dolgokban, anélkül, hogy egyszerűbb fogalmakra vezetnénk vissza. Azt állította, hogy bármely definíciós javaslatról kimutatható, hogy a definiáló kifejezés nem mindig és nem minden esetben helyettesíthető be a „jó” fogalmába. Miután a „jó” nem meghatározható, nem tudunk nem-morális premisszákból morálisakra jutni. Hume törvényeként is ismert, hogy a „van”-ból nem tudjuk a „kell”-et levezetni.

Követői, az *etikai intuicionisták* szerint a jó és a rossz tények, teljesen függetlenül attól, hogy mit gondolunk, vagy érzünk. A „jó” meghatározhatatlan, miközben léteznek objektív morális igazságok. Az alapvető morális igazságok önmaguktól evidensek az érett emberi értelem számára, ezért azokat alapvető morális meglátásaink, „intuícióink” közül kell kiválasztani.

A morális intuicionizmust hívei gyakran hozzák párhuzamba a matematika intuicionista felfogásával. Lényeges különbség azonban, hogy míg a matematika fogalmi pontosságai, világosak, addig az etikáé ritkán azok. A gyakorlati élet fogalmi (vágyak, hitek, cselekvések) nem határozhatók meg matematikai pontossággal. Ennek megfelelően az intuicionizmus igen nehezen vitatható, hiszen csak azonos szavakkal kifejezett intuíciókkal rendelkezők tudnak részt venni a vitákban, miközben az még a szavak azonossága esetén sem biztosítható, hogy ugyanarról a szemléletről beszélnek. Maguk az intuicionisták is vitatják, hogy melyek az önmaguktól evidens morális elvek. Egyesek a kötelesség elvét, mások a kötelességre vonatkozó szabályok együttesét tartják annak.

Annak ellenére, hogy igen nagy hatása volt, napjainkban megcsappant az irányzat híveinek száma, mert nem tudtak meggyőzően válaszolni arra az ellenérvre, hogy a jóság nem lehet dolgok tulajdonsága, és hogy nem tudjuk mindenki számára elfogadható módon megadni a jó érzékelésének vagy észlelésének módját.

Emotivizmus

Az emotivizmus szerint az *'x jó' érzelmi felkiáltás, és annyit jelent, 'hurrá x-nek'*. Az „x rossz” kifejezés pedig annyit jelent, hogy „fuj x”. Miután a morális ítéletek felkiáltások, nem lehetnek igazak vagy hamisak. Beszélgethetünk morális indokokról, de nem az alapvető elvekről. A Bécsi Kör filozófiai mozgalma képviselte az *emotivizmust* az etikában. Az irányzat képviselői kizárólag az érzéki adatokra épített kijelentéseket fogadták el mint lehetségesen igazakat, következésképpen az etikai kijelentések szerepe az érzelmek kifejezésére és cselekvések ajánlására redukálódik. A Bécsi Kör emotivizmusa kiindulási alapjainál problematikus, hiszen maga

² Számos kiadás, pl. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Buffalo, NY, Prometheus Books, 1988.

az alapelv nem vizsgálható ugyanezen alapelv szerint, a „csak az empiria számít” alapozó elv maga nem alapozható meg empirikusan.

Az irányzat rendszeres kifejtése Charles Stevenson *Ethics and Language* (Etika és nyelv, 1944)³ művében olvasható. Az emotivisták azt a kijelentést használják ki, hogy „nem minden kijelentés igaz vagy hamis”. Például „ne tedd ezt” vagy „hajrá!” nem tény-állítások, hanem cselekvési utasítások, vagy cselekvési beállítódások kifejeződései. Az etikai kifejezések ilyen természetűek. Ha valaki azt állítja, „hazudni rossz”, akkor valójában azt mondja, hogy „ne hazudj!”⁴. Érthetővé kívánták tenni, hogy miért tartanak örökké az etikai disputák. Ezek ugyanis szerintük olyanok, mint a vendéglőválasztás. Teljes mértékben egyetérthetünk az összes ismert vendéglő leírásában és értékelésében, a társaságunkban mégis lehet, hogy egyesek a magyaros, mások pedig a kínai vagy az olasz vendéglőt választanák. Teljesen egyetérthetünk a tényekben, és mégis eltérhet véleményünk, hogy mit szeretnénk, vagy mit akarunk, hogy megtörténjen. Az emotívizmus azonban nem tudta meghatározni a gondolkodó ész helyét az etikában. Ha valaki azt kérdezi, miért válasszam az egyik cselekvést a másik helyett, akkor racionális módon érvelni kell, és nem lehet szubjektív vonzódásokkal válaszolni. Az emotívizmus képviselője csak az érzelmi-pszichológiai ráhatás eszközével rendelkezik, ami oda vezetne, hogy egy cselekvésről való meggyőzésben bármely, a kívánt beállítódást előidéző tény elfogadható lenne.

Preskriptivizmus

16

Richard Mervyn Hare (1919–2002), az oxfordi egyetem tanára az „egyetemes előírás tanát” (*universal prescriptivism*) javasolja, és *The Language of Morals* (1952)⁴ művében állítja, az emotivistáknak igazuk volt abban, hogy a morális nyelv előíró és nem leíró. De nem látták meg a „helyes” és a „kell” lényeges logikai tulajdonságait. Amikor ugyanis ezeket a szavakat használjuk, kimondatlanul is egyetemes elvek mellett köteleződünk el. Ha azt mondjuk valakinek, hogy ne csaljon, akkor „a csalás rossz” egyetemes elve mellett köteleződünk el. A következő esetekben mindez már köt bennünket ahhoz, hogy bármely csalást rossznak tartsuk. Ha nem ezt tesszük, következetlenek vagyunk, és a gondolkodás alaptörvényét sértjük meg. Hare szerint ez a logikai tulajdonság a morális ítélet „egyetemesíthetősége” (*universalizability*). A tétel kifejezi, hogy ugyanazon elveket kell alkalmaznunk a saját esetünkben, mint másokéban. A nehézség ezzel az elmélettel, hogy nem adott megfelelő feltételeket, hogy mely konkrét cselekvési elv egyetemesíthető, és mely nem, és ezzel szabad utat hagyott az értelmetlen vagy „rossz” elvek egyetemesíthetőségének. Nem tudott mit kezdeni azzal a nyilvánvalóan morális értelemben nem egyetemesíthető állítással, hogy „rossz dolog holdfényben körtefa körül sétálni”. A megoldást John Dewey adta, aki szerint minden etika eleve a demokratikus társadalmi gyakorlatok összességéből származhat, ahol mindenki javát kell keresni. Kurt Baier *The Moral Point of View* (1958) könyvében hangsúlyozza, hogy a társadalmi

³ Ch. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944.

⁴ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1952.

és etikai vitáknak ezt az elvet kell szem előtt tartania, és csak így tudjuk eldönteni, hogy mi helyes és mi nem. Árt vagy sem az embereknek, ha holdfénynél körtefa körül sétálnak? Ha a válasz a társadalom legtöbb tagja számára közömbös, akkor a kérdésnek semmi köze a moralitáshoz.

Az *etikai realizmus* védelmezői szerint léteznek etikai tények, melyek igazak, függetlenül attól, hogy ki hogyan vélekedik. Ha a csalás rossz, akkor nem azért van így, mert bárki, én, te, ő, így véljük. Az *etikai konvencionalizmus* képviselői szerint pedig léteznek etikai igazságok, ezek azonban nem a társadalom független létezői, hanem azokat valaki igaznak jelentette ki, például Isten, a társadalom vagy az egyén.

Normatív etika

A normatív etika szabályokat keres és ad meg arról, hogy melyek a morális értelemben helyes, azaz jó cselekedetek és melyek nem azok. A helyes cselekvési elvekről való döntést befolyásolja, hogy rendszeresen hogyan cselekszünk, és hogyan élünk, vagyis milyen morális karaktert választunk és alakítunk ki. Minden cselekvés rendelkezik intencionális, időbeli és térbeli kiindulóponttal, ám közvetlenül csak időbeli és térbeli végponttal. Azt jelenti mindez, hogy a cselekvéseket tekinthetjük aszimmetrikusan, ahol a kiindulás súlyosabb, és az intenció, a szándék a döntő. Ebben az esetben azt vizsgáljuk, hogy a cselekvés milyen normák alapján jön létre, és ezekhez a normákhoz hogyan viszonyul a cselekvő. Erre az alapállásra ugyan fektethetünk le elveket, ám konkrétan egyetlen cselekedetet sem tudunk teljesen megítélni, mert nem láthatunk bele a másik ember fejébe. Ezt a típusú, aszimmetrikus etikai pozíciót deontologikus (szabálykövető) vagy nem-konzekvencialista etikának nevezzük, mely a cselekvést önmagában tartja jónak vagy rossznak. A másik etikai irányzat szimmetrikus, vagyis nem foglalkozik a belső hozzáállással, az intencióval, hanem pusztán a cselekvés idő- és térszerkezetét vizsgálva azt tárgyalja, hogy bizonyos fajta cselekvéseknek milyen hatásai vannak az érintett szélesebb emberi közösségre, és a jóságot annak függvényében állapítja meg, hogy jók-e a cselekvés következményei. Ilyen típusú a konzekvencialista etika, melyben nincsenek önmagukban jó cselekedetek, pusztán cselekedeteknek jó vagy rossz következményei vannak. Ez utóbbi irányzat előnye, hogy nem hagy teret olyan nehezen meghatározható összefüggéseknek, mint a cselekvő szándéka, intencionalitása, és ezzel a konkrét cselekvéseket is a társadalmi kommunikáció számára morálisan vitathatóvá és megítélhetővé teszi.

Kötelességetika

Nem-konzekvencializmusnak is nevezik a kötelességetikát vagy deontologikus etikát (görögül *deón*, kötelesség), mely a cselekvés egészét tekintve aszimmetrikusan, a cselekvő kötelessége és szándéka felől közelíti meg a morális jó kérdését, és kevésbé törődik a következményekkel. Bizonyos fajta cselekvések önmagukban rosszak, függetlenül következményeiktől.

Szabálykövető etikának is nevezik ezt az irányzatot, mivel az etikai kijelentések formája szerinti cselekvésre törekvést és a hozzá kapcsolódó kötelességvállalást tekintti a jó cselekedetek mércéjének. A következmények helyett a cselekvés formája, elvek szerinti tartalma és a hozzá kapcsolódó szándék számít. Képviselői azt állítják, hogy cselekedeteink következményének csak nagyon kis részével tudunk számolni, az ezzel való számolás ugyanakkor része az etikai kijelentések jósága feltételének.

A kötelességetika hagyományos és széles körben ismert formája a tízparancsolat, mely felsorolja az Isten, (1., 2., 3.), a család (4., 6.), általában az emberek (5., 7., 8.) és önmagunk (9., 10.) iránti kötelességeinket. E klasszikus parancsok és értelmezéseik általában figyelmen kívül hagyják az emberek közti társadalmi, pszichológiai, kulturális különbségeket, és nem ismernek kivételeket. Bár az utolsó két parancsolat a cselekvő személy intencionalitására vonatkozik, alapvetően nem veszi figyelembe a cselekvőt.

Az ésszerű gondolkodásból kiinduló újkori kötelességetika megalkotója Immanuel Kant (1724–1804), aki szerint morális csak szabad ember lehet, aki maga dönti el, hogy mit cselekszik, és ezért tettéért a felelősséget is vállalja. A szabadság azonban feltételezi, hogy nem más határozza meg az akaratot, hanem maga a cselekvő. Ha külső szabályokat, akár a tízparancsolatot is a cselekvő elé állítjuk mint kötelezőt, azzal megsértjük autonómiáját, és cselekvése legfeljebb a törvénynek megfelelő (legális) lesz, de nem a törvényből eredő (morális). Ezért csak a szabad cselekvőből kiindulva mondhatjuk meg, hogy mi az etikus. Kant híres tétele, hogy csak a jóakarat jó, vagyis az a racionalitás, amely mindent megtesz azért, hogy kiderítse, mi is a jó egy adott cselekvési helyzetben. Az adott cselekvési helyzet konkrét cselekvési lehetőségeket kínál, és e konkrét cselekvéseknek konkrét egyedi elvük van, a szerint a forma szerint, hogy „ha A helyzet áll fönn, és B-t akarod, akkor x-et kell tenned”. E konkrét elv valamennyi cselekvés elve. Ha azt akarjuk tudni, hogy cselekvési elvünk etikailag jó-e, akkor általánosítanunk kell ezt az elvet, és meg kell kérdeznünk, vajon ha cselekvési elvünk egyetemes törvényként jelenik meg, akkor is akarni tudjuk-e? Ha válaszunk igenlő, akkor morális a cselekvés, amelyre senki nem kényszerít bennünket kívülről, hiszen mi magunk látjuk be. Bár cselekedhetünk ezek után is rosszul, ám ekkor szabadságunkban állt, hogy ne legyünk morálisak. Ha viszont az általunk fölismert elv szerint cselekszünk, akkor vagyunk valójában erkölcsösek. Kant a *kategorikus imperatívusszal* (feltétlen felszólítás) foglalja össze elvét, mely szerint „Cselekedj azon maxima (egyedi cselekvési szabály) szerint, amely által ugyanakkor akarni is tudod, hogy az általános törvénné váljon”.

Példán bemutatva Kant etikáját, ha egy fuldoklót látok a vízben, kimenthetem, vagy hagyhatom odaveszni. A mentés konkrét cselekvésének szerkezete, hogy a fuldoklás helyzete (A) áll fönn, meg akarom menteni az embert (B), ezért vízbe kell ugranom vagy mentőt kell hoznom vagy be kell dobnom a mentőövet stb. (x). A cselekvési elv egyetemes formája, hogy „mindig mindenki segít a rászorulón”. Ha szeretném ezt a törvényt egyetemesként, akkor morálisan helyes az embert kimenteni. Ha nem tartom helyesnek ezt az egyetemes törvényt, akkor viszont önellentmondásba keveredek, és irracionális leszek: mindannyian, én magam is rászoruló vagyok életem számos alkalmával (például születésemkor), és ha ezen elv

helyett az a szembenálló elv érvényesül, hogy „soha senki nem segít a rászoruló”, akkor az emberiség nem is létezne (hiszen valamennyi csecsemő meghalna). Nem morálisnak lenni tehát egyetemes létezési és életelvekkel áll szemben, mint Kant számos példán bemutatja.

A kötelességetika huszadik századi egyik jelentős képviselője W. D. Ross, aki a „kötelesség első látásra” elvével azt állítja, hogy alapvető morális értékeink első látásra azok. Nem csak a következmények számítanak, hanem a cselekvés önmagában, amit teszünk. Ross hét első-látás-kötelességet fogalmazott meg. 1. Az ígéretet meg kell tartani (hűség). 2. Az okozott kárt jóvá kell tenni (jótátétel). 3. A neked jótévőknek tőled telhetően viszonzod jótéteményeiket (hála). 4. Ne járulj hozzá az öröm és boldogság olyan eloszlásához, amely nem felel meg az érdemeknek (igazságosság). 5. Tégy jót másokkal (jótékonyosság). 6. Javítsd erényedet és tudásodat (önjavítás). 7. Ne árts másoknak (az ártás elkerülése).

Ha kötelességeink konfliktusba kerülnek, az erősebbet kell követni. Ha megígérem barátainak, hogy elmegyek velük kirándulni, de gyermekem hirtelen megbetegszik és gondozásomra szorul, akkor megszegem ígéretemet, és gyermekem mellett maradok. Egyedi esetekben – és az etikában valójában minden eset egyedi – mindig kétoldalú értelmezésre van szükség. Egyrészt magát a fennálló körülményeket, cselekvési helyzetet kell elemezni, és ennek értelmezésekor eltérők lehetnek a vélemények. Másrészt a kötelességet is értelmezni kell, hogy alkalmazható-e a helyzetre. Ráadásul a cselekvők és a cselekvést elszenvedők eltérő pszichológiai alkatiak lehetnek, tehát mást-mást jelenthet számukra a boldogság, mint ahogy az érdemek sem mérhetők minden további nélkül, nem beszélve arról, hogy nem is mindig ismerhetők föl a maguk teljes (akár pozitív, akár negatív értelmű) voluménében. Ross amellett, hogy a kötelességetika képviselője, intuicionista, a morális kötelességeket mintegy szemléljük és felismerjük. Érvényes rá az intuicionizmus kritikája: eltérő intuíciók esetén nehézkes vagy lehetetlen a közvetítés.

Konzekvencializmus

Az etikai konzekvencializmus képviselői szerint akkor vagyunk etikusak, ha cselekvéseinket úgy tervezzük, hogy a lehető legnagyobb jót eredményezze, vagyis a lehető legtöbb ember számára legyenek jók a következmények. A konzekvencializmusnak annyi fajtája van, ahány fajta jót és ahány fajta jótéteményben részesülő egyént vagy csoportot feltételezünk. Amennyiben a javakat saját magunk számára maximalizáljuk, akkor az *egoizmus* képviselői vagyunk, ha pedig mindenki számára, akkor *utilitaristák* vagyunk. Ha a jó következményeket csak az öröm, gyönyör és fájdalom fogalmaival közelítjük meg, akkor a *hedonizmus* mellett kötelezzük el magunkat, ha pedig a javak sokféleségét elfogadjuk, akkor *pluralisták* vagyunk. Az egoizmus elméletként következetesen (konzekvensen) nem képviselhető, mivel általános formában azt mondja ki, hogy bárki mindig saját javainak maximálásával törődjön, akár mások kárán is (például az „enyémén”). Senki nem akarhat egy olyan törvényt, melyben mindenki a saját javát keresve mindenki másnak kárt okozhat, természetesen a törvény képviselőjének is. A hedonizmus esetében kérdés, hogy

lehetséges-e a boldogságot, a gyönyört mérni, és elméletek alapjává tenni. A gyönyörök vagy javak természetesen nem csak testiek, hanem a barátságot, a tudást, a könyvek ismeretét, a zene élvezetét szintén ide lehet sorolni.

A klasszikus utilitarizmus képviselői szerint azt kell tennünk, ami az örömet, a gyönyört, a boldogságot és a megelégedettséget maximalizálja a fájdalommal és a szenvedéssel szemben mindenki számára, akit cselekvésünk érint. Az utilitarizmus eljárása szerint először tisztáznunk kell a lehetséges cselekvési alternatívákat, majd meg kell vizsgálnunk, hogy az egyes alternatívák következményei közt mennyi öröm, boldogság vagy szenvedés és fájdalom várható, és mindez mennyi embert érint. Az utilitarista azt az alternatívát választja, mely a legtöbb embernek a legtöbb boldogságot okozza. Az utilitarista mérlegelés különösen jól alkalmazható akkor, amikor javak vagy morális értékek versengenek. Például, ha egy gyilkos házamban áldozatát keresi, akkor vagy hazudok neki, és letagadom, hogy a házamban van, vagy elmondom neki az igazat, és egy ember halálát okozom. Ebben az esetben nyilvánvaló, hogy a következményeket veszem figyelembe, és az igazmondás parancsát felülírja az élet védelmének törvénye.

Az utilitarizmussal szemben is komoly ellenérvek hozhatók föl. Miután mindenkinek más a jó, egyrészt nehéz megállapítani, hogy milyen tettek jelentenének nagyobb boldogságot minél több embernek. Talán egyedül a társadalmi igazságosság és jólét az, amit mindenki nagyobb jónak fogad el ezek ellentétével szemben. Ezen értékekre működik is az utilitarizmus. Ám a sajátosabb értékek és boldogságfajták esetében problematikussá válik. Súlyos ellenvetés az utilitarizmussal szemben, hogy számos válfajában nem védi az individuumot, a nagyobb közös jó érdekében hajlandó szimbolikusan vagy morálisan individuumokat fölláldozni. Az utilitarizmus finomított formája a szabály utilitarizmus, amely a következményeket pluralisztikusan elemzi, különféle javakat, erényeket, tudásfajtákat, örömeket figyelembe véve, és tiszteletben tartva az életet és a szabadságot.

Ilyen kérdésekről vitatkoznak angolszász morálfilozófusok az utolsó másfél évszázadban. Tartalmi kérdéseket egyedül az utilitarizmus kapcsán vetettek föl, de általánosan elfogadták, hogy a filozófia nyelvi és fogalmi elemzés, és nem avatkozik bele a szaktudományok munkáiba. A filozófia nem a dolgokkal, hanem a róluk való beszéddel foglalkozott. A morálfilozófusoknak ez ugyan behatárolta a tevékenységi körét, de megelégedéssel töltötte el őket, hogy nem állt fenn a veszély, hogy összevesszük őket bármely egyház prédikátorával. P. H. Novell Smith szerint a filozófus „nem plébános vagy a Polgárok Egyetemes Nagynénije”.

Narratív etika

A narratív etika nemzetközi szintén kiemelkedő képviselője Heller Ágnes. Deskriptív etikája nem szabályokat keres, és nem is akarja megalapozni az etikát. A morálfilozófiát elbeszélésnek tartja, ahol egyetemes szabályokra való hivatkozás nélkül karakterek történeteit meséljük saját és közösségeink okulására. Heller Ágnes szerint „kizárólag a gyakorlati tudás, az etika, a morális bölcsesség az, amit örö-

kül kell hagynunk”⁵. Utódaink számára nem az lesz a fontos, hogy mit tudunk, hiszen a releváns tudás állandóan változik, hanem hogy milyen etikai alapállást képviseltünk, és hogyan tanítottuk meg őket élni. Szabályszerűségként a kategorikus imperatívuszt fogadja el, mellyel a tetteket és a morális karaktereket vizsgálni lehet. A narratív etikában jelentős szerepet játszik az irodalmi alakok karakterének vizsgálata, és ezzel tagolt példatárat is nyújt az inkább elméleti fejtegetések számára. A narratív etika szószólója a kortárs pragmatizmus kiemelkedő alakja, Richard Rorty is. Szerinte az etika feladata az lenne, hogy keresse az irodalmi alkotásokból és karakterekből való morális tanulás lehetőségét. A narratív etikának igen nagy hatása van a társadalom- és humántudományokban.

Dekonstruktív etika

Jacques Derrida (1930–2004) francia filozófus alakította ki a dekonstrukció filozófiáját, mely sajátos etikai gondolkodásmód.⁶ A dekonstrukció alapvetően a gondolkodás szabadságát és folyamatos újraalakulását jelenti. Derrida halálakor a francia köztársasági elnök találóan fejezte ki e gondolkodásmód kreatív etikai jellegét, mondván „a minden gondolkodás gyökerénél ott lévő szabad mozgást kereste”. A dekonstrukció minden racionális (érthető, koherens, nyelvben megfogalmazott) szerkezet újraalkotására törekszik: lebontva, szétszedve a struktúrákat sajátos értelem-előtti állapotból alkotja újra az értelmet, az érthetőséget és a megértést. Nincsenek egyelvű struktúrák, nincs abszolút kezdet: minden folyamatos aktivitás.

A gondolkodás feladata a társadalmi-politikai és kulturális struktúrák fölszabadítása annak tudatosításával, hogy ezek az emberi nyelv folyamatos és egyetlen elvre visszavezethetetlen mozgásának megnyilvánulásai. Ekkor „a nyelv elárasztja az egyetemes problematika mezejét; ez az a pillanat, amikor a középpont vagy eredet távollétében minden diskurzussá válik” – fogalmazza meg Derrida a demokrácia visszavezethetetlen diszkurzív dinamikáját, mely minden egyes polgárát mint saját létezésének feltételét szólítja föl az egyetemes „szövegszerű” világba való belépésre. A demokrácia a széleskörű beszélgetés fóruma, nincs demokrácia fórum nélkül.

A dekonstrukció – az a demokrácia, állította Jacques Derrida, mondván, „demokratának lenni azt jelenti, hogy cselekvés közben elismerjük, soha nem élünk eléggé demokratikus társadalomban”⁷. A társadalmi beszélgetésben való részvétel az autonómia, a szabadság aktivizálódása, mely intenzív belül maradás a szöveg anyagából folyamatosan épülő, részeiben újra meg újra lebomló, majd újrakonstruálódó demokráciában. Derrida hangsúlyozta az etika és a filozófia művelésének szerepét a demokrácia számára: sikraszállt a középiskolai filozófiaoktatás mellett, önálló felsőoktatási programot hozott létre (Collège International de Philosophie),

⁵ Heller Á., *Morálfilozófia*, fordította Berényi Gábor, Budapest, Cserépfalvi, 1996. 7.

⁶ V.ö. pl. Orbán Jolán, „In-differentia-ethica. A dekonstrukció etikája”, *Literatura* 1993/2, 149–163. Derrida filozófiájáról általában, Orbán J., *Derrida írás-fordulata*, Pécs, Jelenkor, 1994.

⁷ *Le Monde*, 2004. október 10.

amely mind szervezetében, mind oktatásában a dekonstrukciót, a demokráciát próbálja meg közvetíteni és elsajátíttatni. Kantot idézve és folytatva állíthatjuk, a dekonstrukció az a bátorság, hogy saját eszünket használjuk, eszünkön is túllépve, azt is újraalkotva.

Tartalmi problémák felé

A hetvenes években általánossá vált a felismerés, hogy nem vonták be vizsgálataikba mindazt, ami a huszadik században történt, a két világháborút, a holokausztot, a kommunizmust, a gyarmati felszabadító mozgalmakat. Filozófusok nem, vagy alig foglalkoztak azzal, amit történészek, pszichológusok vagy politikusok mondtak. Ráadásul a korai hetvenes években megjelent az alkalmazott etika, és a korábban a nagynéni-szerepet visszautasító filozófusok olyan témákról kezdtek írni, mint a faji és nemi diszkrimináció, a polgári engedetlenség, a gazdasági igazságtalanság, a háború, a holokauszt, a kommunizmus, a környezet védelme vagy az abortusz. Napjainkban kerülnek a biológiai világ genetikai átalakításának etikai kérdései a figyelem középpontjába. Az amerikai egyetemeken folyamatosan középpontban volt az etika és a demokratikus politikai-társadalmi berendezkedés viszonya, annak elvi és technikai kérdése, hogy a szabadság teljes tiszteletben tartásával hogyan lehet a törvényekben az etikai elveket megjeleníteni. Ezekről a kérdésekről folytatott vitákba mintegy bombaként robbant az etikában és a politikafilozófiában nagy változást előidéző esemény, John Rawls (1921–2002), *A Theory of Justice* (Az igazságosság elmélete, 1971)⁸ könyvének megjelenése. Egészen eddig a műig úgy tűnt, hogy a huszadik században nem fog olyan átfogó hatású társadalomfilozófiai és társadalometikai mű születni, mint amilyenek a klasszikusok (Hobbes, Locke, Hume) művei voltak. Rawls művével az angolszász etika szisztematikus, történeti értelemben is összekapcsolódott a társadalom- és politikafilozófiával. Mielőtt Rawls elméletét röviden ismertetném, tekintsünk az etika és a demokrácia kapcsolatára és ennek amerikai vitáira.

Társadalomfilozófia mint etika

A felvilágosodás filozófusai nem csak a fennálló, hagyományos etikát és társadalomszerkezetet bírálták, de új etikai és társadalomfilozófiai elképzeléseiket is vázolták. David Hume (1711–1776), Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Immanuel Kant (1724–1804) és az amerikai alkotmány filozófusai etikájában közös, hogy a diszciplínát a társadalomfilozófiával szoros összefüggésben jelenítik meg. Hasonlítanak abban is, hogy az egyetemes etikai elvek segítségével a régi társadalmi struktúra helyett új és jobb, morális elveken alapuló politikai- és államszerkezetet javasolnak. Az amerikai alkotmányt morális küldetésudattal írták, felismerve, hogy az emberiség jövője függhet attól, hogy milyen alkotmányt írnak. Az amerikai alkotmányért küzdő gondolkodó-politikusok, Alexander Hamilton (1757–1804), John Jay (1745–1829) és James Madison (1751–1836) a Philadelphiában megfogalma-

⁸ J. Rawls, *Az igazságosság elmélete*, ford. Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997.

zott alkotmány szövegének védelmében *Publius* álnéven New Yorkban kiadták a *föderalista cikksorozatot* (*Federalist Papers*, 1787–88)⁹, melyben felvázolják az új államszerkezet szükségességét. Tudatosították felelősségüket, hogy az emberiség történelmének legjobb elvei szerint alkothatják meg egy nagy jövő előtt álló ország politikai struktúráját. „A mi feladatunk, hogy helyreállítsuk az emberi faj becsületét”, állítják, és Európa „arrogáns beképzeltségére” utalnak, amely nem képes saját legjobb eszméit a gyakorlatba átültetni. Tudták, ha jó államot hoznak létre, az áldás lesz az emberiségnek. A jó alkotmány létrehozásától függött „egy olyan birodalom sorsa, amely sok szempontból a legfontosabb a világon. Gyakran hangzott el a megjegyzés, hogy magatartása és példája révén alighanem ennek a népnek jutott osztályrészül annak a fontos kérdésnek az eldöntése: vajon az emberi társadalom képes-e gondolkodás és választás alapján jó kormányzatot létrehozni, vagy pedig örökre arra van ítélve, hogy politikai berendezkedése a véletlentől és az erőszaktól függjön. ... ha rosszul döntünk, akkor döntésünket joggal tekintenék az emberiség egyetemes balszerencséjének.”¹⁰ A nagy kérdés az volt, hogy miként lehet etikai princípiumokra úgy társadalmi-politikai berendezkedést építeni, hogy közben megőrzi és garantálja az emberek szabadságát. Feltételezve, hogy az emberek önzők és kapzsiak, csak a saját előnyeiket keresik, mégis megpróbálkoztak egy etikai demokrácia létrehozásával. Az alapelvek meghatározását tartották legfontosabbnak, és a jelentős hivatalok betöltéséhez a legszigorúbb ellenőrző és kiegyensúlyozó mechanizmusokat építették be. Ez annyit jelent, hogy ha valaki politikai döntéshozó pozícióra pályázik, akkor számolnia kell az alkotmányban rögzített nagy demokratikus eszmények folyamatos és nyilvános számonkérésével. Amerikában az állami hivatalok nagy presztízzsel rendelkeznek, ezek közül kiemelkedik magának az elnöknek a szerepe, de aki ezt a pozíciót keresi, arra a legszigorúbban kötelezőek az alkotmány alapelvei, melyek érvényesítését bizottságok folyamatosan ellenőrzik. Mivel pedig a politikai skála Amerikában is széles, várható, hogy az ellenőrzésekben különösen aktívak lesznek a szintén a demokrácia értékeire hivatkozó politikai ellenfelek. Hogy a nagy etikai alapító eszmék ténylegesen átültetődjenek a gyakorlatba, az alkotmányozók a politikai hatalmat három részre osztották, törvényhozásra, a törvény végrehajtására (kormány) és a végrehajtás megítélésére (bíróság). A szétválasztás kölcsönös ellenőrzést is jelent, arra az esetre, ha a kormány a hatékonyság növelése érdekében túl nagy hatalmat akarna magához ragadni. Az alkotmány szerint Amerikában a nép egésze „uralkodik”, és a hatalom valamennyi ágazata ennek kifejeződése és tényleges – napi gyakorlatban éppen a kölcsönös ellenőrzés és féken tartás révén – megvalósulása. Az amerikai rendszerben nincs értelme és lehetősége annak, hogy a társadalom különböző részei – csoportok, érdekközösségek, társadalmi rétegek, szakmai egyesületek – meghatalmazottaik révén befolyásolják a törvényhozást és a politikai döntéshozatalt. (Ami nem jelenti, hogy ne lennének folyamatosan ilyen próbálkozások.) *Publius* nem bízik feltétlenül az emberi természetben, a viszályok, ellenségeskedés okai megszüntethetetlenek, ezért hatásaikat kell korlátozni. „A pártoskodás rejtett okai ... bele vannak plántál-

⁹ A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *A föderalista*, Budapest, Európa, 1998.

¹⁰ Hamilton, Madison, Jay, *A föderalista*, 39.

va az emberi természetbe, és azt látjuk, hogy a polgári társadalom eltérő körülményeinek megfelelően különböző intenzitással, de mindenütt működésbe jönnek. ... A pártoskodás leggyakoribb és legtartósabb forrása azonban a tulajdon különböző és egyenlőtlen elosztása.”¹¹ A pártoskodás mederbe terelését a közvetlen demokrácia helyett a képviseleti elven működő köztársasági demokráciától várja, ahol a hatalom hármas megosztásával biztosítható, hogy a képviselők által hozott törvények – a végrehajtásban, a hármas hatalmi ellenőrzés, és az ezzel járó folyamatos társadalmi diszkussziók révén – elvezetnek a nagy társadalmi pártoskodások és szakadások elkerüléséhez. Akik pedig nem bíznak a nagy területen, sok szövetségi állammal létrejött *demokratikus* szerveződésű Unióban, azoknak azt válaszolja Publius, „vagy azonnal a monarchia karjaiba menekülünk, vagy pedig acsarkodó, zűrzavaros kis közösségek végeláthatatlan sorává szaggatjuk szét magunkat, a szüntelen széthúzás gyűlöletes bölcsői és egyetemes szánalom vagy megvetés nyomorúságos tárgyai leszünk.”¹² Az amerikai alkotmány nem csak új országot hozott létre, hanem a világ első modern demokráciáját is, amely alig másfél száz év alatt egy mezőgazdasági országból a világ vezető politikai, gazdasági és technológiai hatalma lett. A szöveg és a megkonstruált ország maga is, kétszáz év óta áll a viták keresztútjában, és Európában hosszú idő és tragikus vargabetűk megtétele kellett, hogy elfogadják a kontinentális demokrácia előnyeit és erejét. Miközben Amerikában az alkotmányos demokrácia világában az elmúlt kétszáz évben kifejlődött egy demokratikus gondolkodás és ennek filozófiája, a pragmatizmus, addig Európában a marxizmus lesz először teoretikus értelemben, majd Európa egyik felében megvalósultan is, az uralkodó eszme.¹³

A pragmatizmus társadalometikája

Az amerikai egyetemi gondolkodás a tizenkilencedik században csodálattal tekintett az Amerikai Egyesült Államok alkotmányára, és miként a politikának, úgy a politikai és társadalmi gondolkodásnak is új kezdetét látták benne. Már Ralph Waldo Emerson (1803–1882) a teremő gényuszbán, az amerikai egyetemi emberben (*American Scholar*) látja azt az új gondolkodót, aki nem hagyja magát a múlt bálványaitól és árnyaitól visszahúzni, hanem új világot akar teremteni. Emerson gényusz-elmélete alapvetően meghatározta Nietzsche felsőbbrendű emberről szóló elméletét is, amely azonban egészen más társadalmi-történeti kontextusa miatt egész másként jelent meg, és más hatást is fejtett ki.¹⁴

A pragmatikus filozófia legnagyobb politikai gondolkodója kétségtelenül Dewey, akinek evolúciós igazságfogalmánál talán csak az ezzel összefüggő evolúciós

¹¹ Hamilton, Madison, Jay, *A föderalista*, 93.

¹² Hamilton, Madison, Jay, *A föderalista*, 87.

¹³ Minderről ld. részletesebben, Boros J., *A demokrácia filozófiája*, Pécs, Jelenkor, 2000. 13–19.

¹⁴ V.ö. Boros J., *Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998. 9–35.

demokráciafogalma volt nagyobb hatású.¹⁵ A világ nyolcadik csodájaként is emlegetett amerikai alkotmánnyal, Dewey szerint a történelem új korszaka kezdődött. Megteremtették az első modern, nem nemzetekre, hanem etikai törvényekre alapított demokráciát, mely mindenkit befogad, és mely meghívás a világ népeinek, hogy vessenek el minden politikai zsarnokságot, és kezdjék meg a szabadságon, felelősségen, morálon, az egyéni felelősségen alapuló demokrácia kialakítását. Az egyéni felelősség fogalma a különféle összefüggésekben emlegetett „amerikai individualizmus” magja, ugyanis csak egyének, individuumok viselnek közvetlen felelősséget tetteikért, és csak ők vonhatók felelősségre vagy ők büntethetők, de nem csoportok vagy nemzetek. Ezért nem lehetséges a kollektív felelősségre vonás vagy kollektív bűnösség sem. Az egyénre alapított demokrácia polgárai az igazság és az igazságosság fogalmát új módon látják, maga a gondolkodás alakul át az alkotmány alkalmazásával és értelmezésével. Dewey odáig megy, hogy azt állítja, a jövő filozófusainak a feladata, hogy az amerikai alkotmány szövegét értelmezzék, vagy legalább abból induljanak ki.

Követve az alkotmány föderalista védelmezőit, Dewey az amerikai demokráciafogalmat elvileg a világ minden országára alkalmazhatónak és ezért exportálhatónak véli, függetlenül annak politikai történetétől, szerkezetétől és működés-módjától. Ezzel azt sugallja, hogy a formális, de minden tartalmiságtól tartózkodó amerikai konstitúció egyetemes elveket fejez ki, és ezért minden embernek jó. Az amerikai demokráciafogalom sikeressége érdekében annak megfelelő filozófiát és gondolkodásmódot kíván kialakítani, mégpedig úgy, hogy a demokrácia nem csak mint következmény, hanem mint feltétel is szerepel a gondolkodásban. E kísérlete azt demonstrálja, hogy komolyan vette a tizenkilencedik századi historizmus azon felismerését, mely szerint a társadalmi viszonyok döntő módon meghatározzák a gondolkodásmódot és végső soron a filozófiát, tehát ily módon az „igazság” fogalmát is. De míg Marx ebből azt a következtetést vonta le, hogy először a társadalmi viszonyokat kell megváltoztatni, azaz egy „jó” társadalmat kell létrehozni, amelyből majd eredni fog az igazságosság világa és az „igaz” filozófia, addig Dewey meg volt győződve, hogy az alkotmányos Amerika már a „jó” oldalon áll, nincs szükség alapvető társadalmi változásokra, pusztán a meglevő demokratikus kereteket és formákat kell megfelelően megérteni, és tartalommal megtölteni.

Dewey szerint az amerikai és a modern demokrácia eredeténél – amelyre új intézményi struktúrák létrehozásakor mindig vissza kell tekintenie – az „önmagát kormányzó társadalom” (*self-governing society*) eszméje áll. Amerika „a fizikai alkalom és meghívás országa” lett, és segítenie kell a többi országot is, hogy azzá váljon. Dewey azt sugallja az amerikaiaknak, hogy a demokrácia csak akkor menthető meg, és tehető a világ mindenütt biztonságossá a demokrácia számára, ha mindenki „magában keresi” és szabadítja föl az erőforrásokat, ha mindenki saját gondolkodásában veszi tudomásul és tetteiben képviseli, „hogy a demokrácia az egyéni élet *személyes* módja”. Ez a társadalom szintjén azt jelenti, hogy az intéz-

¹⁵ Dewey demokrácia-etikájának részletes elemzését és a bibliográfiai hivatkozásokat ld. Boros J., *Pragmatikus filozófia*, 93–137. és Boros J., *A demokrácia filozófiája*, 23–179. A következő három alfejezet néhány szempontot emel ki az itt jelzett hosszabb tanulmányokból.

ményeket újra genetikusan és nem ontologikusan gondolják el és hozzák létre, azaz nem mint olyanokat, amelyek *ott* vannak és engedelmességet, törvények betartását követelik, hanem mint olyanokat, amelyek az emberek cselekvési szükségleteinek és habitusainak kifejeződésai, és mint ilyenek, az individuumok közös erőfeszítéseivel megváltoztathatók: „Ahelyett, hogy saját készségeinket és szokásainkat bizonyos intézményekhez alkalmazkodókként fogjuk föl, meg kell tanulnunk, hogy az intézmények szokásosan jellemző személyes attitűdök kifejeződésai, kivetítései és kiterjesztései.” Vagyis föl kell eleveníteni azt a kreatív-demokratikus attitűdöt, amely az első újangliai közösségek létrejöttéhez majd az alkotmány megalkotásához vezetett. Dewey így magyarázza önszabályozó, perszonalista demokratizmusának gyakorlati és evolúciós előnyeit: „A demokrácia mint személyes, individuális életmód semmiféle alapvetően újat nem tartalmaz. De ha alkalmazzuk, új gyakorlati értelmet ad a régi eszméknek. Hatékonyá téve azt jelenti, hogy a demokrácia hatalmas jelenkori ellenségeivel csak úgy lehet sikeresen szembeszállni, ha az egyéni emberi lényekben személyes attitűdöket hozunk létre; túl kell lépünk azon az elképzelésen, hogy azt gondoljuk, védelmét bármilyen – katonai vagy polgári – külső eszközzel megalapozhatjuk akkor is, ha ezek az eszközök el vannak választva a személyes karaktert alkotó mélyen ülő egyéni attitűdöktől.”

A demokrácia személyessé tétele Deweynél odáig megy, hogy nemcsak elméleti ítéleteinkben és gondolkodásunkban, hanem mindennapi tetteinkben és viselkedésünkben is meg kell nyilvánulnia. Nincs demokrácia a társadalom egyedeinek túlnyomó többségének demokratikus viselkedése nélkül: „A demokrácia életmód, amelyet az emberi természet lehetőségeiben való, működő hit irányít. ... Ez a hit alaptalan és jelentés nélküli, hacsak nem egy olyan emberi természet képességeiben való hitet jelenti, amely minden emberi lényben megvan, tekintet nélkül fajtájára, színére, nemére, születésére és családjára, anyagi vagy kulturális színvonalára. Ezt a hitet törvénybe lehet iktatni, de papír marad, ha nem ad erőt neki az emberi lények egymás iránti, mindennapi eseményekben és viszonyokban megnyilvánuló attitűdje. Komolytalanságra vezet, hogyha miközben a náciizmust leleplezzük türelmetlensége, kegyetlensége és gyűlöletkeltése miatt, mi magunk más személyekhez való viszonyainkban, mindennapi sétáinkban és beszélgetéseinkben faji, bőrszíntől függő vagy más osztály-előítéllettől vezettetjük magunkat ... Az emberi egyenlőségbe vetett demokratikus hit olyan hit, hogy minden ember függetlenül személyes adottságainak mértékétől és fokától, minden emberrel egyenlő lehetőségekre jogosult saját képességeinek kifejlesztésére. ... Olyan hit, hogy minden ember képes saját életét irányítani mások kényszerítése vagy visszaélése nélkül, feltéve, hogy a helyes feltételeket biztosítják.” Dewey nemcsak az emberi természetben hisz, hanem abban is, hogy ha „legjobb természetének” megfelelő körülmények közé kerül, akkor értelmesek, azaz demokratikusak lesznek ítéletei és cselekedetei is. Tekintettel arra, hogy a pragmatikus és a marxista társadalomfilozófia, és a velük együtt járó társadalmi-politikai gyakorlat, gazdaság-, tudomány- és technikafölfogás napjainkig hatóan döntően befolyásolta a huszadik századi történelmet, röviden összehasonlíthatjuk a két gondolkodásmódot.

Pragmatikus pozitívizmus, marxista dialektikus kriticismusa

Ha összehasonlítjuk Dewey amerikai pragmatizmusának misszionárius attitűdjét Marx forradalmi küldetésstudatával, meglepő hasonlóságokat és eltéréseket mutathatunk ki. Gondolkodástörténeti értelemben mindketten Hegel leszármazottai, és mindkettőjük gondolkodásmódja ideológiai aprópénzre váltva egy fél évszázad világméretű politikai szembenállásának és alkudozásának „fizetőeszköze” volt. Ennek ellenére mindmáig viszonylag a kezdeteknél tartanak azok a munkálatok, amelyek a két gondolkodó szellemi rokonságát kutatják. A legalapvetőbb különbség a két gondolkodás közt a társadalmi cselekvés szempontjából kétségtelenül az, hogy más receptet ajánlottak a hagyományos társadalmi elnyomás felszámolására. Az európai eredetű marxizmus a társadalmi-történeti antagonizmus, az elnyomás megszüntetését az ellentétpár egyik tagjának, az „elnyomó osztálynak” a megsemmisítésével gondolta megvalósíthatónak. (Klasszikus és Kelet-Európában elterjedt változatában a marxizmus nem vált kellőképpen „szofisztikálttá”, csak a felületen megjelenő gazdasági tényezők hatását elemezte, és nem ismerte föl, hogy az elnyomásnak és a társadalmi-gazdasági különbségeknek mélyebb, és talán pontosan soha nem föltárható, és így teljesen soha föl nem számolható pszichológiai, biológiai, etnikai, antropológiai, kulturális, nyelvi, vallási stb. gyökerei és manifesztációi is vannak.) Dewey ugyanakkor, már legalábbis egy formális értelemben egyenlő jogokon alapuló társadalom tagjaként a társadalom fokozatos, nevelés és reformok által történő javítását tartja járható útnak. George Santayana (1863–1952) szavai a Dewey–Marx összehasonlításra is alkalmazhatóak, amikor általánosan fogalmazva azt mondja, az „Idealizmus az amerikai ember esetében kéz a kézben jár a jelen meglegedéssel és annak előrelátásával, hogy nagy valószínűséggel mit hoz a jövő. Nem forradalmár; hisz abban, hogy már a helyes oldalon van, és kiváló sors felé halad. A forradalmároknál ezzel szemben az idealizmus elégedetlenségben gyökerезik, és azt fejezi ki.” Ehhez az általános és eredetileg nem Deweyről és Marxról írt jellemzéshez természetesen hozzá kellene tennünk azokat a további életrajzi és intellektuális körülményeket is, melyek Deweyt reformerré, Marxot pedig forradalmárrá tették. Dewey a középosztályból származván korán belátta, hogy egy már viszonylag jól funkcionáló és elvi egyenlőségre épülő alkotmányos demokrácia tagjaként „forradalmi” vagy felforgató eszmék propagálásának nem sok értelme van. A demokráciában már nincs értelme kollektív lázadásról beszélgetni vagy azt tervezgetni, hanem inkább a szabad, megfontolt és a másikat meghallgatni tudó, kritikus értelem fejlesztésére van szükség, amit értelemszerűen a demokráciára nevelő iskola tehet meg. Ugyanakkor, a kritikus értelem nem tudott Dewey segítségével olyan kritikai potenciállal megjelenni, mint Marx eszméi, melyekre támaszkodva a Frankfurti Iskola tagjai éppen a „kritikus értelem” társadalmi szerepét hangsúlyozták. Mi lehet ennek az oka?

Marx társadalmi elemzései részletesebbek, fogalmai eredetibbek és a társadalmi-gazdasági struktúrák alaposabb vizsgálatáról tanúskodnak, mint Dewey munkái. Marx látta és hangsúlyozta, hogy az amerikai tizenkilencedik századi individualizmus a tökefelhalmozó és kizsákmányoló kapitalizmusnak nyújtott szabad mozgásteret, és ezáltal ő és utódai az amerikai társadalom progresszívebb és az egyetemeken

hatékonyabb kritikusává válnak, mint Dewey. Marx és utódai (dialektikus) ellentétpárokbán gondolkoznak, melyek hegeli értelemben magukba foglalják a fejlődéssel járó önellentmondás lehetőségét is. Max Horkheimer ezt a gondolkodásmódot a következőképpen hozza rövid képletre: „A gondolat azáltal marad hű önmagához, hogy kész önmagának ellentmondani, mely során – mint immanens igazságmozgás – megőrzi azokra a folyamatokra való emlékezését, amelyeknek önmaga létét köszönheti”. Ez a fajta dialektikus gondolkodásmód nem hajlandó a pozitivisták egyszerűsítéseit és egyértelműsítéseit követni, mivel a társadalmi és történeti valóság soha nem redukálható, merevíthető és meszesíthető igen-nem egyértelműségekbe. Horkheimer úgy véli, hogy az antidialektikus, a pozitívizmusra jellemző gondolkodásmód kérdésességét az „önreflexió hiánya adja, képtelensége, hogy saját filozófiai implikációit az etikában és az ismeretelméletben megértse. Tézisét ez újabb gyógyszerre teszi, melyet bátran véd, amely azonban elvont és kezdetleges volta miatt hatástalan. Az újpozitívizmus kitar amellett, hogy a mondatokat szigorúan, lyukak nélkül és kölcsönösen összekapcsolja, és minden egyes gondolkodási elemet alárendeljen a tudományos elmélet elvont szabályainak. De saját filozófiájának alapjait a legösszefüggéstelenebb módon tálalja. A múlt legtöbb nagy filozófiai rendszerére megvetéssel tekint, ezzel úgy tűnik, azt gondolja, hogy e rendszerek empirikusan igazolhatatlan gondolatai, melyek hosszan követik egymást, bizonytalanabbak, babonásabbak, értelmetlenebbek, röviden ‘metafizikusabbak’, mint sajátjai, melyek viszonylag izolált, egyszerűen bizonyítottak elfogadott feltételezések, melyeket a világhoz való szellemi viszony alapjának tekintenek. Előszeretete az egyszerű szavak és mondatok iránt, amelyeket egyből össze lehet állítani, azon antiintellektuális és antihumanisztikus tendenciák közé tartozik, amelyek a modern nyelv és a kulturális élet fejlődésében általában megnyilvánulnak.” Ezzel szemben a dialektikus módszer kétségtelenül használható, minden történeti körülményhez illeszthető, rugalmas eszközt adna az elemző számára: a kritikus mindig az aktuális, aktualizált és aktualizálható ellentétpár történeti-morális értelemben „jó” oldalára, az elnyomott, a gyengébb mellé áll, és a társadalom működésének legkülönbébb szintjein (a gazdaságban, a pszichológiában, a nyelvben, a kommunikációban, a nemek közti küzdelemben stb.) találja meg a rendszerébe illő elnyomó vagy kizsákmányoló struktúrákat. Deweynél viszont, aki Horkheimer szerint szintén „pozitivist”, mindenki a „jó” oldalon áll, senki nem „émelyeg” (Ernest Gellner), vagy legalábbis nem árulja el, és ez a homogenizált metafizika, társadalom- és világkép nem kedvez a kényszerűen ellentéteket kívánó és feltételező kritikai gondolkodásnak.

A kritikai és dialektikus gondolkodás persze maga is „kényszeres” abban az értelemben, hogy a valóságot mindig és mindenáron két részre *kell* osztania, jó és rossz, igaz és hamis, jó stílusú és rossz stílusú, progresszív és konzervatív, tudatos és tudatalatti osztályokra kell tagolnia, hogy egy második lépésben a jó oldalra állva kritizálja és elítélje a másik oldalt, vagyis a „rosszat”. A kritikusnak *pozíciót* kell választania, „lővegállást”, és ez magától értetődően csak a „jó” oldalon lehet. A kritikusnak ráadásul saját pozíciója „jó” voltának történetiségét legalábbis kritikája idejére el kell felejténie, hiszen e nélkül saját kritikája erejét is elvonná. E történetiségről egy tudatos gesztussal felejtkezik meg, azt állítván, hogy történeti értelemben a „legjobb” az, amelyik pozíciót éppen képviseli. E kritikai attitűd, az

inkvizíció attitűdjének egyenesági leszármazottja, legtöbbször elfelejtett buktatója abban rejlik, hogy önnön uralmának megerősítése, tárgya feletti hatalom megszerzése, intézményes biztosítása és megőrzése érdekében *szigorú* határokat von jó és rossz közt, feketét és fehéret egymással szembeállított vászra mázol, és ha stratégiai céljainak nem felel meg, akkor nem hajlandó fölsírnai, hogy minden jó és rossz, jobb és kevésbé jó vagy rosszabb és kevésbé rossz tovább osztható jókra és rosszakra, jobbakra és rosszabbakra.

Miközben mindezen nehézségek mellett is szükségünk van a filozófiában a mű-, a társadalom- és politikaelemzésben a kritikai gondolkodásra, és ezt minden demokrácia fennmaradása feltételének kell tekintenünk, mindig szem előtt kell tartanunk a kritikus attitűd bennfoglalt inkvizíciós potenciálját, és történeti valamint strukturális differenciáltságát és folyamat jellegét. A differenciáltság és folyamatoság azt is jelenti, hogy nincs a kritikának abszolút alapja, minden kritika időlegesen kritikátlanul elfogadott elveket feltételez, melyeket egy további kritika további vizsgálatoknak vethet alá. Mindezzel kapcsolatban megemlíthetjük azt a szemléletet, amely Mandelbrot *fraktáljaihoz* kapcsolódik, mely szerint mindig megvan a lehetőség, hogy a struktúrák vizsgálatakor egy szinttel mélyebbre haladva újból hasonló struktúrákat találjunk, azaz mikor a valóság egy darabját kritikai céljainak megfelelően felosztjuk, nem abszolút, hanem csak az adott felosztási szintnek megfelelő kritikát gyakorolhatunk, mert egy alsóbb szint talán a felosztott tartomány mindkét „oldalán” ugyanazokat a struktúrákat produkálja. (Egyszerű példaként hozhatnánk itt a valóságos vagy képletesen egymással háborúban álló katonák példáját, akik a fronton egymás életére törnek valami nagyon fontos, lényeginek hitt eszme miatt, de ha a szembenálló katonák egyéni életének struktúráit tekintjük, tehát a front fenomenologikus szintje alá hatolunk és az egyes katonák pszichológiai alkatát, gazdasági helyzetét, vágyaikat vizsgáljuk, meglepetéssel látjuk, hogy a front bármely oldalán, egy mélyebb szinten, ahol eltűnik a front, „hasonló”, izomorf viszonyokat találunk, például a családi viszonyok, a pszichológia, a test biológiai és fizikai-kémiai működése tekintetében. Ezzel a jelenséggel kapcsolatban jegyzi meg Davidson, hogy egy adott kultúrán belül az emberek vélekedése kilencvenkilenc százalékban megegyezik egymással.) Egy holisztikus szemlélet, és Dewey ennek képviselője, ezért csak nagyon rövid ideig, egy-egy specifikus vizsgálat vagy kritika idejére hajlandó a valóságot ellentétekre osztani, de mindig visszariad az ontológiai dualizálástól, ami viszont nem idegen a marxizmustól és a Frankfurti Iskola tagjaitól.

Visszatérve Marx és Dewey szembeállításához, felmerülhet a kérdés, mi a „mozgatója” e két gondolkodó gondolkodásának, milyen vezérelvek, módszerek szerint haladnak? Marx kritikus gondolkodása mozgási energiáját kétségtelenül egy olyan Hegeltől átvett dialektikus kerék mechanikus forgásenergiájából nyeri, amelyet a szintén hegeli filozófián nevelkedett Dewey már visszautasít. Mintha Deweynél ez a kerék *már* megállt volna. Míg Marxnál tézis és antitézis a történelem folyamán, mókuserékben kergetőzve szünet nélkül viaskodnak egymással, addig Dewey számára az abszolút szellem a demokrácia alakját öltve önmagához tért, és történeti értelemben végérvényesen megnyugodott. A késői marxizmus, Horkheimer és a Frankfurti Iskola elfogadják a történelemnek és a dialektikus keréknek a nyuga-

ti demokráciában való „megállását”, vagy inkább a forgás más szintre tolódását a vizsgálatok végső instanciájának, és hivatkozási alapjának viszont a „társadalmi folyamatot” tartják, ahol a társadalmi változás legfontosabb motorja a kritikus gondolkodás és az elnyomás struktúráinak kimutatása a legkülönbözőbb közegekben, a társadalmi kommunikációban, a médiákban, a nemek viszonyában, a védtelenek, a gyengék védelmében. (A dialektikus kerék természetesen a Frankfurti Iskola tagjai számára, ha nem is a politikai gazdaságtan vagy a történelem szintjén, de tovább forog. Horkheimernél a demokratikus társadalom folyamataként, Adornónál e folyamat esztétizálásában, Marcusénál a társadalom „represszív deszublumációjának” forradalmi pszichoanalízisében, Erich Frommnál a pszichoanalitikus szintig elemzett emberi kapcsolatokban és Habermasnál a társadalmi közösség ideális kommunikációjában.)

Individualizmus és kollektivizmus

Míg Marx dialektikus gondolkodásmódja megfelel a történeti értelemben még célba nem ért szellem gondolkodásmódjának, Dewey naturalisztikus experimentalizmusa, a természetté vált szellem *megfelelője*, már *saját korára alkalmazva* nem tud mit kezdeni a történelem „egyetemes és szükségszerű” törvényeiről szóló iskolai tannal, mely az egyént az óraműként lejáró történelem egyetlen csavarjaként, egy – bármennyire kifinomult – felhúzzható órajáték bábujaként fogja föl. Marx történeti marionett-színháza az individualizmus hagyományában felnőtt amerikai gondolkodó számára elfogadhatatlan. Dewey számos alkalommal elemzi azokat a veszélyeket, amelyeket a nagyvállalati Amerika és a gazdasági folyamatok kényszerei az individuumok számára jelentenek, sőt nemegyszer az individuum elveszéséről (*loss of individuality*) beszél. Másrészt úgy véli, hogy az európai és amerikai morális legjobb hagyománya individuális, és ennek gazdasági-politikai fenyegetettsége esetén a kultúra és a nevelés eszközét kell használni: „Anyagi kultúránk ... a közösségre és a nagyvállalatira épül. Ugyanakkor morális kultúránk, ideológiánkkal együtt az individualizmus eszméivel és értékeivel van átjárva, amelyek a tudomány és technológia előtti korból származnak.” Kétségtelen, hogy miután Dewey nem ad rendszert, módszertanit sem, nem ad egy ideológiai mozgatatlan mozgató által elindított „forgó kereket”, amibe követői kapaszkodva mozgási energiát nyerhetnek, társadalommal kapcsolatos nézetei a teoretikus nézetek és felfogások szintjén maradtak, és nem váltak gyakorlati társadalmi programmá és következésképpen mozgalomná sem.

A két Hegel tanítvány, Marx és Dewey közti alapvető különbség gyökerét és Marx *áttörő* hatásával szemben Dewey *úttörő* eszméinek *úttörő*nek egyáltalán nem nevezhető hatástalansága okát feltehetőleg társadalmi és „földrajzi” helyzetükből adódó eltérő Hegel-olvasatukra is visszavezethetjük. Marx Európa, és *innen* nézve Amerika történeti, gazdasági és politikai helyzetét még a hegeli szellem önmagától elidegenedett antitetikus fázisában érzékelte, mely szemben állt saját múltjával, mely egy szintetikus jövőt értelt, és amely a természet és a társadalom mikrostruktúráiban is feloldásra váró ellentétpárokat hordozott. A valódi, forradalmi megismerés és cselekvés, az alany és tárgy nagy történelmi egyesülése még váratott magára.

Ezzel szemben Dewey már a szellem önmagához térését ünnepli az amerikai alkotmányos demokráciában, innen egyesítő szándéka, optimizmusa és antidiialektizmusa is, ami nem tudott termékenyítően és izgatóan hatni az utána jövő kutató generációk intellektuális érdeklődése számára.

Ebben a szintetizmusban kell látnunk Dewey individualizmusát, az amerikai individualizmus késői, kifinomult termékét, amely mint általában a történeti-politikai harcban edzett eszmék, bizonyos mértékig saját ellentétpárját, a „sportszerű” kollektivizmust is „dialektikusan” magába foglalja – ezáltal téve önmagát a radikális fogalmi ellentét pár támadásaival szemben ellenállóvá és ugyanakkor kevésbé drámaivá. Amint a biológiai szervezet a bakteriális vagy vírusos támadásokra aktív vagy passzív ellenállással válaszol, ezt teszik a történetileg fennmaradó, a támadásoknak ellenálló és ezáltal sikeres fogalmak is. Stratégiájuk szerint vagy beengedik „magukba” az ellentétes fogalmakat, és a befogadás által, aktív ellenállással, önmagukban immunizálják azokat, vagy radikális megoldással, szervezeti értelemben passzív módon, vastag fallal és „ágyúkkal” választják el magukat az ellenfél támadásától. Ez utóbbi, például a kínai császárok „nagy fal”-megoldása, kétségtelenül a törekenyebb és veszélyeztetettebb megoldás, tekintve, hogy az ellenfél mindig kitalálhat erősebb ágyúkat, faltörőket, csellel is beveheti a valódi vagy szimbolikus várat, netalántán föltállhatja a repülést. A passzív védekezés formáit (a falakkal és az ágyúkkal) azok a filozófusok kénytelenek választani, akik néhány rögzített alapelvre, az igen/nem, jó/rossz, igaz/hamis határvonalainak egyik oldalán építik metafizikai vagy metodológiai rendszereiket, amelynek minden fajtájával szemben többek közt Hegel, Wittgenstein és Derrida nyújtott kritikát. Az aktív védekezés (a befogadó immunizálás) mellett pedig azok a gondolkodók kötelezik el magukat, akik mint Hume úgy empirikusok, hogy közben a ráció szerepét is hangsúlyozzák, vagy mint Kant úgy empirikus, hogy racionalista, és úgy racionalista, hogy empirikus, vagy mint Hegel aki úgy racionalista és empirista, hogy egyik se, vagy éppen Dewey, akinek politikai gondolkodásmódja úgy individualisztikus, hogy egyben a közösséget is magában foglalja, és úgy a közösség gondolkodója, hogy az egyént sem felejtí ki. Dewey ezt az aktív immunizációs vagy szintetikus stratégiát követve a következőképpen fogalmaz, Marxra utalva: „Még mindig elterjedt a mítosz, hogy a szocializmusnak politikai eszközöket kell használnia ahhoz, hogy egyenlően ossza el a javakat az egyedek közt, és hogy ezért szembeáll a trösztök, a vállalati egyesülések és a konszolidált üzlet fejlődésével ... A szocializmus e fogalmát természetesen azok tartják fenn, akik nem tudnak megszabadulni az individuum mint elválasztott és független egység fogalmától. Karl Marx valójában a gazdasági konszolidáció ezen korszakának prófétája volt.” Aki ráadásul, mint Dewey állítja, túlságosan is a gazdasággal volt elfoglalva, és figyelmen kívül hagyta a technológia szerepét, azt, hogy a nagytőke végső soron a tudomány és a technika fejlesztésének, és ezáltal a nyomor általános fölszámolása, a fejlett egészségügyi ellátás, munkahelyek teremtése és az általános jólét megteremtésének első számú cselekvőjévé vált. Vagyis az eredeti intenciójában emberbarátinak egyáltalán nem mondható tőke csak úgy tudott tovább gyarapodni, ha gyarapította saját „társadalmi, gazdasági, politikai környezetét” is, vagyis a társadalom egészét. Mint Dewey kiemeli, ezzel magyarázható, „hogy a politikai ellenőrzés forradalma, melyet a tömegek általános nyomora

okoz, és a szocialisztikus társadalom megteremtéséhez vezet, nem valósult meg ebben az országban.” A gyorsan fejlődő amerikai technológia és gazdaság viszonylag rövid idő alatt túllépett a kapitalizmus azon szakaszán, amelyet Marx Európából ismert, és amelynek viszonyait és gondolkodásmódját az egész történelemre és a jövőre egyaránt kivetítette. Éppen ezért Dewey munkásságának középpontjában korántsem annyira a Marx kritika áll – annak ellenére, hogy az Egyesült Államoknál jóval elmaradottabb Oroszországban Marx eszméire hivatkozva éppen Dewey „késői korszakának” idején új politikai struktúrákat próbáltak létrehozni, melyet az egész értelmiségi világ nagy figyelemmel kísért és kommentált –, hanem inkább a demokrácia és az individuum korabeli új fogalmának tisztázása és megerősítése.

Donald Davidson azt állította Deweyről, hogy elgondolásai jók voltak, ám részleteiben nem tudta kidolgozni azokat, és elfogadta, hogy saját filozófiájának egyes elemeit Dewey ismeretelméleti pozíciójának tagolásaként értelmezzék. John Rawls a demokrácia filozófiájának alapfogalmát, az „igazságosságot”-ot artikulálta oly módon, hogy azt minden további nélkül az amerikai alkotmány Dewey utáni legjelentősebb fogalmi értelmezésének és a modern demokrácia alapíratának is tekinthetjük.

John Rawls (1921–2002)

John Rawls, *Az igazságosság elmélete (A Theory of Justice)* című művében kísérletet tesz arra, hogy a utilitarizmus (haszonelvűség) és a fogalmi analízis sok évtizedes etikai és társadalomfilozófiai uralma után, „a társadalmi szerződés Locke, Rousseau és Kant által képviselt hagyományos elméletét” általánosítsa, és magasabb elvonatkoztatási szintre emelje. Művében az igazságosság új és átfogó magyarázatát adja. Rawls sok évig tanította Kant etikáját a Harvard Egyetemen, és igazságosság-elmélete a kanti etika társadalomfilozófiai modernizálásának tekinthető. Ezzel lehetővé válik a modern demokratikus társadalom számára egy széles körben elfogadható erkölcsi alapot adni. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a Kant kritikáival egy évtizedben megjelenő amerikai alkotmány Rawlsszal kapta meg azt az etikai megalapozást, melynek szükségessége az amerikai alapítók számára is világos volt. Bár Rawls fogalmai tisztáztak, bizonyos értelemben szembefordul az amerikai fogalomelemző etikai filozófusokkal, amennyiben kijelenti, hogy „az erkölcs általam képviselt elméletében nincs lényeges szerepe a jelentésnek és a fogalmak elemzésének. Nem szükséges ... ilyen vagy olyan módon vitatnom, hogy ezek mennyire fontosak más filozófiai kérdéseket tekintve; az igazságosság elméletét azonban igyekeztem függetleníteni tőlük.”

Műve elején Rawls megindokolja, miért középponti kérdés a modern társadalomfilozófia számára az igazságosság fogalma: „Ahogy a gondolatrendszereknek az igazság, a társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfontosabb erőnye.” Nem sokkal ezen alaptétel után megjelenik minden etika, antropológia és demokrácia további alaptétele, mely szerint a demokráciát és a társadalmat az egyén, mint felelős személy felől kell értelmezni, és nem az egyént a közösség felől. Mindezzel természetesen nem a társadalomnak az egyének életében játszott szerepét kívánja megkérdőjelezni, hanem az egyes embert, mint minden érték, értékteremtés, tehát

etika és felelősség első számú és számon kérhető alanyát helyezi a középpontba. Rawls egyértelműen az utilitarizmussal szemben, a kötelesség- és értéketika mellett foglal állást. A legfőbb érték az ember jóléte és személyi sérthetetlensége. „Az igazságosság alapján rendelkezik minden egyes személy azzal a sérthetetlenséggel, aminél még a társadalom egészének a jóléte sem lehet fontosabb. Ezért nem teszi lehetővé az igazságosság egyesek szabadságának feláldozását azon alapon, hogy ezáltal több jót kapnak mások. Ezért nem engedi meg, hogy kevesekre kirótt szenvedésnél fontosabb legyen a sokaknak nyújtható nagyobb előny.” Ha nem ezt tesszük, hanem a társadalmi szerkezetet a társadalmi „egészre” és annak „sérthetetlenségére” alapítjuk, ennek adva elsőbbséget – mint a totalitárius rendszerekben – akkor elveszítjük az egyént, és nem lesz, aki felelősséget vállal, vagy aki felelőségre vonható. Rawls kantianus rendszerében a sérthetetlen egyén, mint morális szubjektum, társadalmi szerződést köt a többi egyénnel, a morál elvei alapján. E szerződés során együtt, az alapelvek tiszteletben tartásával határozzák meg közös, mindenkinek jó és megfelelő, ezért *igazságos* társadalmi rendszerüket. A társadalmi rendszer, mint olyan, szemben az egyes személlyel, nem változtathatatlan és ebben az értelemben nem sérthetetlen, mert az egyéneknek diszkussziók és megegyezések során mindig lehetőségük van jobb társadalmi szerkezetet létrehozni – miközben a társadalomnak soha nincs és nem lehet lehetősége célként a maga állandóságát és az egyének társadalom általi javítását célul kitűzni. „Mint az emberi tevékenységek legfontosabb erői, az igazság és az igazságosság nem tűnnek megalkuvást”, állítja Rawls.

A társadalom alapján véve személyek önfenntartó egyesülése, mely arra hivatott, hogy mindenki javát szolgálja. A társadalomban jelen van az érdekellentét ugyanúgy, mint az érzékazonosság. Az előnyök felosztása közösen elfogadott elveket kíván, ezek a társadalmi igazságosság elvei. „A társadalom akkor jól berendezett, ha úgy van kialakítva, hogy nem csupán tagjai javát szolgálja, de hatékonyan szabályozza az igazságosság közös felfogása is.” Az igazságosság fogalma viták kereszttüzeiben áll, Rawls olyan meghatározást kíván, mely alkalmas a társadalom szerkezetének igazságossá tételére. Elvi „eredeti helyzetet” tételez, melyben a felek megállapodnak, hogy milyen legyen az igazságos társadalom szerkezete. Ahhoz, hogy valóban igazságos döntést tudjanak hozni, el kell felejteniük, hogy hol állnak a társadalomban – nem tudják, hogy férfiak vagy nők, okosak vagy buták, ügyesek vagy ügyetlenek, gazdagok vagy szegények, melyik népcsoporthoz tartoznak – és arra kell gondolniuk, hogy bármely helyzetben éljenek is a társadalomban, mindenképpen jól járnak. Ezért az igazságosság elveit a tudatlanság fátyla (*veil of ignorance*) mögött határozzák meg. Ezt az igazságosság fogalmát Rawls a „méltányosságként felfogott igazságosságnak” (*justice as fairness*) nevezi, ezzel fejezve ki a gondolatot, hogy „az igazságosság elveit méltányos kiindulópontban fogadták el”. Ha egy társadalom kielégíti az így felfogott igazságosság elveit, akkor ez „annyira közel áll az önkéntes elfogadottsághoz, amennyire ez egy társadalom esetében egyáltalán lehetséges.” Ebből adódik a társadalmat alkotók autonómiája és szabadsága, hiszen „maguk vállalták kötelezettségeiket”.

A tudatlanság fátyla mögötti tárgyalások során két elvet kell elfogadni. Egyrészt mindenkinek a lehető legnagyobb szabadsággal kell rendelkeznie, amíg az nem sér-

ti mások hasonló szabadságát, másrészt társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket csak akkor szabad megengedni, ha a különbségek mindenki javára szolgálnak, és a jobb helyzetbe kerülés lehetősége mindenki számára nyitott.

Rawls eredetisége az, hogy elsőként építette fel szisztematikusan a demokratikus társadalom igazságosságra alapozott etikáját. Megváltoztatta az etikai viták tárgyát, amennyiben a fogalmi elemzések helyett az igazságosságra, a jogokra és a társadalom intézményes elosztási szerkezetére összpontosított. A mű tág teret nyitott olyan hagyományos fogalmak egyetlen rendszerben való újrapratifikálására, mint az autonómia, az élet- és karriertervezés és az alapvető emberi javak. Sok filozófus számára új paradigmát nyújtott, melynek keretei közt újra tudtak dolgozni. Közgazdászok, jogászok, pszichológusok, a neveléstudomány képviselői, tanárok, akik nem mutatnak érdeklődést a fogalmi elemzések iránt, fölismerték, hogy a filozófiai etikának van számukra mondanivalója.

*

ETIKOBIOLOGIA

34 A bioetika elnevezése is jelzi annak a klasszikus megkülönböztetésnek a tarthatatlanságát, mely Arisztoteléstől Kantig tartotta magát a gondolkodás történetében, nevezetesen, hogy szakadékszerű fogalmi különbség van a tudás és a közügyek, tudomány és az etika, a megismerés és a cselekvés között. Kant, az utóbbi kétszáz év gondolkodását döntően befolyásolva még az „elméleti” és a „gyakorlati” ész megkülönböztetéséről beszélt, hogy aztán néhányan, főleg német nyelvterületen a „sein” és a „sollen” különbségéről töprengjenek, ám Hegel és az amerikai pragmatikusok már a tizenkilencedik században elsöpörték ezt a megkülönböztetést. Minden megismerés, minden tudomány cselekvés is, folyamatos interakció a világgal, hogy elérjük, amit akarunk. A tudománynak ezért nem csak logikai, metodológiai, ismeretelméleti kérdésekkel kell szembenéznie, mint ahogy még a huszadik század első kétharmadának tudományteoretikusai hitték, hanem etikaiakkal is. Napjainkban a biológia képezi az emberi megismerő kaland frontvonalát, és sehol máshol nem jelentkezik olyan határozottan az etikai kérdések, mint éppen itt. Ráadásul jobban, mint eddig bármilyen elméleti levezetés által, a gyakorlatban igazolódik, hogy az etika (és rajta keresztül a jogalkotás és a jog) már nem kívülről kapcsolódik egy diszciplínához, hanem imperatívuszai annak legbelsejében konstruálódnak. Ezért, a mai gén- és biotechnológia korában talán nem erőltetett fogalomhasználat, ha bioetika helyett inkább etikobiológiáról beszélünk. Ennek megfelelően szükségessé válhat ezen talán még meg sem született diszciplína néhány kidolgozásra váró, lehetséges összefüggésére utalni.

Ráadásul, miután a tudomány és a technológia nem légtérben, hanem a társadalomban fejti ki tevékenységét, annak erőforrásait fölhasználva, hogy aztán lehetőleg még több erőforráshoz való hozzáférést biztosítson, nem elégséges a tudomány etikai megközelítése: a demokratikus társadalomban közösen elfogadott etikai elvekben meg is kell állapodni, és ezeket kötelező szabályokban rögzíteni

kell. Vagyis, a tudomány- és technológiaetikának tudomány- és technológiajoghoz is vezetnie kell.

A huszadik század első felének legjobb filozófusai egészen a hatvanas évek végéig a tudomány logikai és ismeretelméleti kérdéseivel foglalkoztak, miközben az atombomba ledobása következtében már az ötvenes évektől élenkúlni kezdtek a viták a tudósok morális felelősségéről. (A második világháború történései vetették föl először szélesebb társadalmi nyilvánosság előtt is a tudósok etikai felelősségét. A koncentrációs táborokban közreműködő vagy kísérletező orvosok esetében azonban nem volt és nem is lehet etikai mérlegelésnek helye, a minden megfontoláson túli vagy előtti gonoszság és elvetemültség kivonja magát minden racionális értékelés alól.) A tudomány felelősségéről és etikai implikációjáról az első időkben inkább természettudósok töprengtek, etikával foglalkozó filozófusok ugyanis inkább belső vitákkal voltak elfoglalva, szembeállítva az egoisztikus és deontológiai elméleteket, vizsgálva az utilitarizmus, a kontraktualizmus igazságosság-fogalmát, elemezve az értékek és a „jó élet”, az értelem és igazolás viszonyát, az etikai kifejezések nyelvi szerkezetét, episztemikus státusát, vagy éppen tagolva a méltányosságként fölfogott igazság, az uralommentes kommunikáció és a kommunikatív cselekvés struktúráját. Az etika szakmai berkeiben jószerivel mindenki meg volt győződve arról, hogy a tudomány és a technológia etikája másodlagos a középponti etikai problémák analíziséhez képest.

Mígnem jött a fordulat, és az extenzív tudományos technika (atombomba, űrkutatás, nehézipar) visszaszorulásával a figyelem a biológiai és orvostudományokra összpontosult. Rövid idő alatt kiderült, hogy itt már nem egy talán soha ki nem robbanó atomháború következményeivel, hanem saját személyes és közösségi életünk legmélyebb összefüggéseivel kerülünk szembe. A biológiai tudományok és technológiák olyan mélységben képesek beavatkozni életünk „szerkezetébe”, hogy következményeiben egészen más életek, más emberek, más közösségek jöhetnek létre. Egy csapásra az előtt a probléma előtt állunk, hogy a technológia át tud alakítani bennünket, azt, hogy kik, mik vagyunk. Kénytelenek vagyunk föltenni a kérdést, kik akarunk, vagy mik akarunk lenni.

A biotechnológiával ugyanis meg lehet tenni olyant, amit eddig nem tettünk. Az új képességek új etikát, következésképpen új jogalkotást is követelnek tőlünk. A következőkben egészen röviden felsorolok néhány közismert új biotechnológiai lehetőséget. Egy következő lépésben az etika mint a „jó” és a „rossz” cselekedet tudománya átalakulásának szükségességéről beszélek, végül elnagyolt és vázlatos javaslatot teszek az etika és a jogalkotás jövőendő alakításának kérdésére.

Új biológia, új orvostudomány, új biotechnológia

Az új biotechnológiák beavatkoznak az ember mint biológiai lény szerkezetébe, aminek pszichológiai és tudati következményei mellett akár az is lehet az eredménye, hogy nem-emberi lényeket kapunk.

A végtagok és egyes szervek gépekkel való helyettesítése, az arc átültetése, szintetikus vagy sejtenyésztéssel előállított új arc és új szervek már a megvalósítha-

tóság határain vannak. Ha mindez lehetővé válik, akkor elvileg semmi sem áll az előtt, hogy az ember biológiai szerkezetét, sőt – az arc a lélek tükre – „lelki tükrét” is, talán lelkét is, darabról darabra megújítsuk, mint ahogy egy régi autót is darabról darabra újítunk föl.

Ráadásul a géntechnológia a darabonkénti kicserélésnél mélyebb beavatkozási lehetőséget nyújt. Feltételezve, hogy a gének biofizikai, molekuláris szerkezete valamilyen módon összefüggésben van a fenomenális vagy makroszkopikus tulajdonságokkal, beláthatatlan következményekre vezethet, ha az emberi genom manipulálásával mutánsokat hoznak létre. Megfelelő átalakításokkal akár rendkívüli képességű egyedek állíthatók elő. Lehatárolható-e etikai megfontolásokkal és jogalkotással az átalakítás módja és mértéke? Kérdés, amire még visszatérek.

Egyre inkább lehetőség lesz arra, hogy súlyosan beteg embereket hosszabb ideig életben tartsanak, jóval tovább, mint ameddig beavatkozás nélkül élnének. Az életben tartási technológiák révén egyre nehezebbé válik a meghalás, miközben a fizikai-fiziológiai életminőség messze elmarad az egészséges emberekéétől.

Ne felejtsük el az olyan lehetőségekről, mint az agy részeinek elektronikai (chip) helyettesítése, az ehhez (is) kapcsolódó tudat, és a hozzá való viszonyulásunkat érintő „más tudatok” [*other minds*] problémájáról, továbbá a folyamatosan vitatott redukcionizmus, faj, genetikus meghatározottság, emberi genom projekt, szociobiológia és „új kreacionizmus” által fölvetett problémákról, az altruizmus biológiai összefüggéseiről, a teleológia kérdéseiről. Témák, melyek ma nem csak foglalkoztatják a biológia és a biológia elméletének kutatóit, hanem további diszkussziós anyagot szolgáltatnak azokhoz a vitákhoz, melyek a biotechnológiák etikai összefüggéseiről folynak.

Egyre több technológiai beavatkozás áll majd rendelkezésre, melyek egy része rendkívül költséges lesz. Milyen módon lehet elosztani a forrásokat, kik kapják meg az életmentő kezelést, és kik nem?

Az új eljárás módok új cselekvésmódok is, és feltehető a kérdés, közülük melyek jók és melyek rosszak, azaz melyeket tudjuk egyénileg vagy közösségileg, akár társadalmi szinten elfogadni, és melyeket akarjuk, kívánjuk elutasítani, vagy melyekről gondoljuk, hogy el kell utasítanunk. A kialakuló új technológia napjainkban azonnali etikai kérdéseket vet föl: alkalmazzuk vagy ne, mire alkalmazzuk és mire ne? Karl Popper deduktív-falszifikacionista tudományelméletében az ellenpélda cáfoló ereje kapcsán „instant racionalitásról” beszélt, ma az új technológiákhoz kapcsolva használhatjuk az „instant etika” vagy az „instant etikusság” fogalmát. A mai technológiák „invazívak”, behatolnak sejtjeinkbe, megjelenésük mindannyiunkat, életminőségünket, életünk alapjait érinti. Azonnal föl kell tennünk alkalmazásuk etikai kérdéseit, mert instant élettani, társadalmi és „cselekvőségünket” érintő hatásai vannak.

Főként, mivel a nem-alkalmazás is etikai döntés, tekintve, hogy a technológia nem-alkalmazása is alkalmazásával összevethető következménnyel jár. Ha egyszer azonosítani tudjuk eljövendő emberek genotípusait, és a „jó tudomány” által nem kívánt fejleménynek deklarált helyzetek megakadályozására lehetőség kínálkozik, akkor a be nem avatkozás is választás, a passzivitás is cselekvővé válik, hiszen elfogad vagy megakadályoz egy esetet a reprodukciós tevékenység számtalan alternati-

vája közül. Ugyanígy, másik példa, ha a társadalmi igazságosság elve megköveteli a demokratikus társadalmakban, hogy az anyagi források bizonyos redistribúciójával a kevesebbel rendelkező is hozzájusson az emberi élet feltételeihez, akkor a reprodukciós források ismeretében nem jogosultak-e a kevesebbel rendelkezők genetikus-genomikus újraelosztásra? (Ahol természetesen az újra-elosztás a molekuláris biológia szintjén nem elvétel-odaadás lenne, mint a társadalmi jövedelem-kiegészítéséknél, hanem a géntechnológiai beavatkozáshoz való hozzáférés lehetősége.)

Új etika?

A klasszikus etika dilemmája, hogy miként tudjuk megállapítani egy cselekedetről, akcióról, viselkedésről, intézményről, hogy jó-e, azaz milyen kritériumokat, milyen érvelési módokat és netán milyen előzetes értékeket fogadunk el, és milyeneket nem. Valamennyi etikai teóriára érvényes, hogy az „ember” és társadalma mint legfőbb érték jelent és jelenik meg akkor is, ha egyre inkább nyilvánvalóvá vált és válik, hogy senki nem tudja megmondani, mi is az ember „lényege”, van-e olyan egyáltalán.

A sokak (de nem mindenki) által az etikátörténet csúcspontjának tartott kanti formális etika is az „embert” tartja legfőbb értéknek, mint racionális és morális lényt. A „tisztá gyakorlati ész” törvényei szerint eljáró ítélőerő szabálya szerint, Kant szavait idézve, „kérdézd meg magad, hogy a szándékozban álló cselekedetet, ha annak azon természet valamely törvénye szerint kellene megtörténnie, amelynek te magad is része vagy, tudnád-e tényleg olyannak tekinteni, mint ami akaratom által lehetséges. ... Az általános természettörvény ... *típusa* a cselekedetek erkölcsi elvek szerint való megítélésének.” (Papp Zoltán fordítása) Megkérdezni önmagunkat, *természetesen* – amíg van ilyen önmagunk. Kant korában még semmiféle technológia nem jutott annak közelébe, hogy az ember „maga” is átalakuljon. Kít kérdezzünk meg, ha a technológia olyan „mélystruktúrákba” avatkozik be, amelyekre éppen ez az „önmagunk” (a mai tudatfilozófia divatos kifejezésével élve) szuperveniál? Ha pedig nem találjuk azt, akit megkérdezhetünk, akkor az sincs többé, aki nem találja a kérdezendőt, és nincs is mit találnia, ezt az önmagunkat – akkor nincs többé a megszokott értelemben szándék, és nincs cselekedet, és nincs morál. A kategorikus imperatívusz úgy tűnik, nem alkalmazható néhány újabb etikai kérdésre, melyeket a géntechnológia, vagy akár az eutanázia fölvet.

Amíg a technológia a mi technológiánk, természetesen urai vagyunk a helyzetnek éppen abban az értelemben, ahogy a klasszikus etika mindig is egy a racionalitás által uralt etika, és ahogy maga az etika is önmagunk, a társadalom és a világ fölötti uralom eszköze volt. Addig, amíg az ember azt kérdezi, hogy mit tegyek, és mit akarok, addig saját episztemológiai és etikai struktúráit próbálja a világra kényszeríteni. Az új technológiák éppen ezt a „saját”-ot számolhatják föl, az uralkodónak új tudata lesz, nem lesz azonos korábbi önmagával. Ez viszont azt is jelenti, hogy az előzetes döntés nem lehet etikai jellegű, hiszen nem tudjuk, kiről vagy miről, a technológia előzetesen ismeretlen eredményéről döntünk.

Az új etikának tehát radikális értelemben kell önmaga felszámolásával vagy felszámolási lehetőségével szembenéznie, ahol ez a „szubjektum”, az „én” felszá-

molása is lenne. Hogy a technológia ténylegesen fog-e ilyen lehetőséget kínálni, korai lenne erről elméleti spekulációkba bocsátkozni. A kérdés, amire ma fel kell készülnünk: Ha meg tudnánk csinálni, szabadna-e megcsinálnunk? Például új fenotípusokat, végtelenül hosszan élő embereket, csupa gépi alkatrészből állókat, agyterületeiket elektronikával helyettesített lényeket. Ha azok már nem mi leszünk, és nem is értjük tudatosságuk jellegét (ismét az *other minds* probléma) tudunk-e róluk felelősen dönteni?

Az új etika paradoxonja, hogy az új technológiákkal a régi embereken való segítség lehetősége nyílik meg, és a rászoruló embereken való segítség minden etika egyik legfontosabb parancsolata. Ám, ha segítünk a régi emberen, e segítség eredménye új valaki lehet, aki nem a „másik”, hanem „más”. A „más” megjelenésével segítettünk-e a „másik”-on, avagy mást hozva létre felszámoltuk, ahogy egyébként „segítségünk” nélkül is felszámolódt volna. Vajon hogyan viszonyulhatunk mindezekhez a kérdésekhez és paradoxonokhoz egy olyan jogalkotásban és jogalkotás által, amelynek fő célja és értéke a rawlsi igazságosság-fogalom?

Új jogalkotás?

A jogalkotásnak a demokráciában vagy a jól berendezett társadalomban az igazságosságon kell alapulnia, amely John Rawls szavaival nem tűr megalkuvást, a rá alapozott jogok pedig „nem lehetnek a politikai alkudozás vagy a társadalmi érdekek számolgotatásának tárgyai”. A társadalmi igazságosság jogban lehorgonyozott megteremtésének a „tudatlanság fátyla” mögött kell történnie, ami biztosítja, hogy a törvényhozó úgy hozza a törvényt, mintha nem tudná, hogy ő maga a társadalomban hol helyezkedik el, vagyis hogyan fogja életét a törvény befolyásolni. A társadalmi igazságosság ezen elve a kanti morális törvény megfogalmazása a jog technológusa számára, és éppen ezért ugyanazzal a nehézséggel kell szembesülnie az új biotechnológiák kapcsán, mint annak. A tudatlanság fátyla mögött döntő törvényhozó nem csak azt nem tudja, hogy hol helyezkedik el a törvény alkalmazásakor a társadalomban, hanem azt sem tudja, hogy az adott törvény alkalmazása után ő még elhelyezkedik-e a társadalomban. Ráadásul ez a tudatlansága kétirányú. Egyrészt nem tudja, hogy amennyiben a törvényt őrá alkalmazzák, az alkalmazás után még ő maga lesz-e, másrészt azt sem tudja, hogy a törvényt másokra alkalmazva, ha azok válnak mássá, velük igazságos-e az alkalmazás előtt a törvény, amikor rájuk úgy alkalmazza, hogy utána mások leszek, tehát már a törvény alkalmazása után *úgy* nem lesz érvényes rájuk. Az is kérdés, hogy igazságos-e a törvény azokkal, akik alkalmazása által létrejöttek, de alkalmazása előtt, a morális döntés előkészítése, az alternatívák mérlegelése idején még nem léteztek. Továbbá tudják-e az új lények alkalmazni a törvényt, azaz fennmarad-e az a társadalom, amely a törvényt létrehozta. Ha ugyanis egy morális törvény alkalmazhatósága éppen alkalmazásával számolódik föl, akkor a törvény önmaga „egyetemes” érvényességét kérdőjelezi meg.

Mindez természetesen ma még merő spekulációnak tűnhet. De a technológia elképesztő sebességgel fejlődve, saját sebességével alakítja át valóságunk fizikai (nanotechnológia, kémiai szintézisek) és biológiai (géntechnológia) szerkezetét.

Számos biológiafilozófus szerint a biológiai tudományokban nem állapíthatók meg egyértelműen a szintek közti viszonyok. A gének nem aszerint működnek egyértelműen, hogy milyen a fizikai szerkezetük, ami egyenértékű azzal az állítással, hogy a hagyományos gén-felfogásnak funkcionálisan különféle megnyilvánulásai [*instantiations*] vannak. Egyelőre nem találtak olyan híd törvényeket [*bridge laws*], melyekkel rá lehetne mutatni molekuláris biológiai mélyszerkezetek és felszíni biológiai megjelenések közti egyértelmű megfelelésekre. Mindez tovább növeli azt a bizonytalanságot, hogy milyen genetikai beavatkozásokat lehet, kell vagy szabad végrehajtani. A tudomány története arra tanít bennünket, hogy amit meg tudnak tenni, azt meg is teszik. Az új etika és az új jogalkotás most kezdődő történetének fel kell vennie az új, nagy „tehetségű” tudományok fejlődési sebességét, „instanttá” kell válnia, ha az emberiség nem akar saját kreatív energiáinak tehetetlen kiszolgáltatottjává vagy akár áldozatává válni.

Mindezek a kérdések nem kezelhetők többen tisztán az etika, tisztán a jogalkotás, de tisztán a biológia vagy biotechnológia felől sem. Azt, hogy napjainkban mit lehet megtenni, valójában csak a biológiai szakember tudja, habár a híd-törvények hiánya miatt ő sem láthatja át a molekuláris konstrukciók és változtatások valamennyi fenomenológiai következményét. Ezek után még inkább érthető, hogy sem az etika művelője, sem a jog szakembere (a megszokott törvényhozóról nem is beszélve) nincs abban a helyzetben, hogy teljes mértékben megértse és ellenőrizze a biotechnológiai beavatkozásokat. Ebből a sajátos helyzetből két cselekvési kényszer azonnal kínálkozik. Egyrészt magyarországi, európai és tágabb nemzetközi szinten sürgősen szükség lesz olyan szakemberekre, akik mind az etika, mind a jog, mind a biotechnológia tudányaiban, ezek gyakorlatában, „technológiáiban” a lehető legmagasabb szintű jártasságra tesznek szert. Másrészt mindaddig, amíg nem rendelkezünk ilyen univerzális szakemberekkel, a biológusoknak kell saját képzésüket és munkájukat etikai ellenőrzésnek alávetni, hiszen ők értik leginkább az általuk vizsgált és menedzselte folyamatok logikáját. Nem annyira bioetikára, mint etikobiológiára, majd jog-biológiára lesz szükség, amennyiben magának a biológiai racionalitásnak és procedurálisnak kell mintegy a kategorikus imperatívusz és a tudatlanság fátyla folyamatszerű racionalitásának mintájára a maga eljárás módjait kialakítania.

*

MOBILKOMMUNIKÁCIÓS ETIKA

– Etika, ígéret és téridő –

Nem tévedés, hogy címként nem azt választottam, hogy „Etika és mobil kommunikáció” vagy „A mobil kommunikáció etikája”. Nem akartam azt érzékeltetni, hogy az etika független tudományág lenne, melyet aztán egy más tudományág vagy másfajta aktivitás mellé oda lehet rendelni, akár úgy is, mint ami ellenőrzi ezeket. Az etikában hatalmas modern és dinamikus hagyomány létezik, melyet Immanuel Kant indított el, azzal a fő tétellel, hogy az etika nem független aktivitásainktól, melyeket kívülről helyeznénk rájuk, hogy nincs etika anélkül, hogy gondosan gondolkodnánk

és beszélgetnénk cselekvéseink és gyakorlataink szerkezetéről és következményeiről. Más szavakkal, nincs etika cselekvés nélkül, vagy legalább is konkrét cselekvési elvek megfogalmazása nélkül, és csak megfontolások eredményei lehetnek jó cselekvések, jó következmények és a dolgok, viszonyok jó állapotai.

Ebben a fejezetben megvizsgálom a mobilkommunikációs cselekvés szerkezetét és lehetséges következményeit. Először Kant etikájáról írok röviden, majd megvizsgálom a tér és idő fogalmában bekövetkezett változásokat az új kommunikációs korszakban, harmadszor pedig röviden vázolom azt, mit jelenthet az „ígéret”, és végül összehozom Kantot, a tér-időt és az ígéretet, hogy javaslatot tegyek valami olyasmire, amit „mobilkommunikációs etikának” lehetne nevezni.

Immanuel Kant tétele

Kant javasolta, hogy a jó fogalmát ne a cselekvés előtt illetve a konkrét cselekvés szerkezetének feltárását megelőzően határozzuk meg, hanem éppen a cselekvésről való gondolkodás eredménye legyen egy cselekvés jósága, vagyis az, hogy egy cselekvést jónak tartunk. Egy történés akkor emberi cselekvés, ha ésszerű szerkezete van. Ez a racionális struktúra előre tudható, hiszen a cselekvésről előre gondolkodhatunk és gondolkodunk is, a cselekvést döntés előzi meg, melynek során éppen az adott szerkezet szerinti eljárást határozzuk el. Ezt követi az adott összetételű cselekvés, az eldöntött szerkezet időbeli megvalósítása lesz maga a tényleges akció. Egy-egy cselekvés előtt többféle struktúrát is elgondolhatunk – hogyan dönthetünk köztük. Kant azt állítja, hogy azokat a szerkezeteket kell követnünk vagy megvalósítanunk, amelyekről ellentmondás nélkül akarni tudjuk, hogy általános és szükségszerű törvényei lesznek a világnak. Kant morális proceduralista és konstruktivista, ahogy John Rawls jellemzi őt¹⁶, mivel olyan eljárást fejlesztett ki, amellyel a morális jóságot úgy alkotjuk meg, mint racionalitásunk általános törvényét, és mint egy ésszerű eljárásban kiválasztott cselekvést.

Széles körben elfogadott tétel, hogy Kant etikai deontologista, ami azt jelenti, hogy nem foglalkozott a cselekvések következményeivel, csak az számított neki, hogy a cselekvés formális struktúráját meghatározza, és arról hozzon döntést. De ez nem lehet a megfelelő értelmezés, hiszen a megfontolásokhoz, hogy akarunk-e egy cselekvési struktúrát, a célt is látnunk kell, tehát a cselekvés végét és következményeit. Az általánosítási elv magában foglalja, hogy Kant nem csak egyetlen cselekvés egyetlen következményével törődött, de az általánosan megfogalmazott cselekvési elvek általánosan elgondolható következményeiről is egy eszmeileg megváltoztatott és megváltoztatandó világban.

Kant legalább annyira volt konzekvencialista mint deontologista. Egy cselekvésről való gondolkodás nem lehetséges anélkül, hogy annak időben, térben, a történelmi és kulturális összefüggésekben való elhelyezkedését megvizsgálánánk.

¹⁶ J. Rawls, „The Critique of Practical Reason. Themes in Kant’s Moral Philosophy”, E. Förster (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions*, Stanford, California, Stanford University Press, 1989, 81–113.

A tiszta ész kritikájában a tér és az idő alapvető elemzését adta, későbbi írásai-
ban pedig ezeket történeti-antropológiai szempontból is értelmezte. Mai mobilizált
kultúránkban széles körben elfogadott nézet, hogy a társadalmi és fizikai világhoz
kapcsolódó viszonyaink folyamatosan változnak. A tér és idő a szemléletek tisz-
ta formáiként is elgondolhatók, vagy akár mint cselekvéseink lehetőségi feltételei
vagy viszonyítási hálói, ahogy Kant javasolta, de felfoghatók mint saját terem-
tő ak-
tívitásunk eredményei, mint a világban való aktivitásaink formái és szerkezetei, és
úgy is, mint ami nagyon individuális és szubjektív pszichológiai és esztétikai érte-
lemben. De itt most nem kell döntenünk a tér és idő valamelyik értelmezése mellett
ahhoz, hogy közelebb jussunk tárgyunkhoz.

Tér és idő cselekvéseink viszonyítási hálói, de nem fizikai létezők. A térben és
időben zajló folyamatok maguk adnak szerkezetet időnek és térnek. Tér és idő a
társadalom, a kommunikáció és az etika szöveitei. Ha megváltozik a tér és az idő,
akkor a társadalom, a kommunikáció és az etika feltételei is megváltoznak – és vi-
szont. Lehetséges azt állítani, hogy bizonyos értelemben cselekvéseink szerkezete
azonos a mi terünk és időnk struktúrájával. Ha elfogadjuk ezt a szétválaszthatatlan
összekapcsoltságot, akkor cselekvéseink adnak szerkezetet a mi tér-időnknek, és a
minket körülvevő tér-idő ad struktúrát cselekvéseinknek.

Kant minden zsenialitása mellett sem látta előre a mobil kommunikációt – és
természetesen sok más dolgot sem, ami a technikai forradalommal jött elő. *Hogyan
működik a kategorikus imperatívusz a mobil kommunikáció tér-idejében?* Ez lesz a
végső kérdésünk, de először a további pontjainkhoz kell fordulnunk.

A mobil kommunikáció tere és ideje

Nyíri Kristóf szerint a mobil kommunikációval „az idő természete” maga változott
meg, és ez változást idéz elő az idő filozófiájában is.¹⁷ Felteszi a kérdést, „[m]ilyen
hatásuk van ezeknek a különböző kommunikációs módoknak az idő kibontakozó
fogalmára?”¹⁸ E két megfogalmazásban egyszer az idő természetéről, egyszer pedig
az idő fogalmáról van szó. Az idő természetét az idő fogalmával próbáljuk meg ki-
fejezni, tudván, hogy csak *saját magunk* fogalmáról van szó: a természet *maga* va-
lami más, mint a mi kifejezésünk. Ha helyesen értem, Nyíri számára az idő fogalma
függ a kommunikációs módoktól, és mivel a kommunikáció a cselekvés egy fajtája,
vagy talán minden cselekvés inherens sajátossága, így az idő fogalma függ a cselek-
vés módjaitól, maguktól a cselekvésektől. Ez azt is jelenti, hogy a kommunikációk/
cselekvések adják az idő struktúráját, és miután mindmáig nem jelent meg a színen
az idő meggyőző és széles körben elfogadott olyan elmélete, mely bemutatta volna,
hogy az idő fizikai létező, állíthatjuk, hogy a kommunikáció és a cselekvés struktú-
rája az idő, nincs más idő, mint cselekvéseink és kommunikációink szerkezete, és
természetesen a fizikai események szerkezete, amint ez utóbbiak megmutatkoznak

¹⁷ Nyíri Kristóf, *Idő és mobilrend*, 91. „az idő természete maga” <http://www.hunfi.hu/nyi-ri/IMR.pdf>

¹⁸ Nyíri Kristóf, *Idő és kommunikáció*, *Világosság*, 2004/7. 33–39.

a *mi* percepcióink és elméleteink számára, illetve ahogy a fizikai események éppen percepcióink és elméleteink által struktúráálódnak.

Ha időfogalmunk kommunikációs módjainktól függ vagy azokkal azonos, akkor úgy vélem, hogy Nyíri Kristóf számára sincs idő *mint olyan*, mint fizikai létező, hanem csak szemléletünk és fogalmunk van róla, melyeket kommunikációink alakítottak. Támogatja értelmezésemet, amikor és ahogy Sellarst idézi. Annak ellenére, hogy csak egy rövid pillantást vet Kant időfogalmára, és azt állítja, hogy szubjektív-visztikus, elfogadja Sellars időfogalmát, aki számára az idő „elméleti létező” (*theoretical entity*). Sellars Kant hatása alatt állt, és valószínűleg meg lehetne mutatni, hogy legtöbb fogalma Kant fogalmaira redukálható, vagy azokból levezethető, a megfelelő átalakításokkal, természetesen. Az elméleti létezőkkel a világról gondolkodunk, de nem gondoljuk, hogy azok a létezők *ott kint* vannak, mint *adottak*, úgy, ahogy mi elgondoljuk őket. Fogalmi vagy expresszív segítségek számunkra, hogy a világmán tájékozódjunk, hogy elérjük vagy megkapjuk, amit akarunk.

A tér, ha nem az idő derivátuma, tapasztalata legalább is időtapasztalatunk és -szemléletünk befolyása alatt áll. A téridő-folytonosságról beszélve azt akarjuk kifejezni, hogy nem beszélhetünk térről idő nélkül. Elég, ha körbenézünk a bennünket körülvevő térben, vagy ha megtekintünk egy képet, időre van hozzá szükségünk. Nincs időtlen tér percepciója, miközben lehetséges az idő szemléletével rendelkezni a tér szemlélete nélkül is. Ha Budapesten vagyunk, nem csak azt állítjuk, hogy bizonyos távolságban vagyunk New Yorktól, de azt is mondjuk, hogy nyolcórás repülőútra vagyunk onnan. A teret idővel és időben írjuk le, a térnek idői szerkezete van számunkra. A kettő szorosan kapcsolódik, és a mobil kommunikáció mint cselekvésmód mindkettőt megváltoztatja, idő- és térfogalmunkat is.

Amikor Nyíri Kristóf azt mondja, hogy az idő-koordináció helyett mobil koordinációval rendelkezünk, akkor idő-tapasztalatunkban bekövetkező alapvető változást hangsúlyozza, amely valójában egyre inkább kommunikáció-tapasztalatává válik.¹⁹ A kommunikáció mint a társadalomban zajló emberi aktivitás nem csak valóságos, de bizonyos értelemben „valóságosabb”, mint az idő. Míg az időt és a teret szemléletként is felfoghatjuk, addig a mobil kommunikáció ennél több: cselekvés, távolságba ható cselekvés (*action in distance*, *distal action*), nagy térben zajló cselekvés. Mobil telefonhíváskor mindkét résztvevő mozog, ráadásul a kommunikáció következményeként megváltoztathatják mozgásaik sebességét és irányát. Ez magával hozza, hogy a mobil kommunikáció segítségével a társadalom téridő szerkezete folyamatosan, nagy sebességgel változik oly módon, hogy a változás „fizikai” helyén a változást kiváltó hatás (a szavakat, érveket kimondó személy) fizikailag igen gyakran távol van. A mobil kommunikáció előtti időkből a közösségi és a magánjellegű területeken olyan szándékok voltak képesek hatni, melyek hordozó személyei jelen voltak, most viszont ezek a szándékok távol lehetnek. Gyakran bekövetkeznek egy magánjellegű vagy közösségi térben olyan változások, melyek eredőti nincsenek fizikailag jelen. Senki nem lehet biztos, hogy abban a térben, amelyben fizikailag mozog, csak azok a személyek hatnak éppen fizikailag, akik a közvetlen környezetében vannak. De abban sem lehet biztos, hogy oda megy a térben, aho-

¹⁹ Kristóf Nyíri, „Idő és mobilrend”, 91. <http://www.hunfi.hu/nyiri/IMR.pdf>

va elindulásakor tervezte – mindig jöhet, akár a világ másik feléből, egy szándékait megváltoztató telefonhívás. A városbeli mozgásnak többé nem csak lineáris, előre megtervezett időstruktúrája van, meghatározott kezdettel és véggel, hanem e mozgásnak *kommunikatív struktúrája* van, mely felülírja a hagyományos – gyakran tévesen „fizikainak” hitt – időt. Nyíri Kristóf Simmelt idézi, „A tipikus nagyvárosi lakos viszonyai és ügyei általában annyira sokfélék és bonyolultak ..., hogy az ígéretek és teljesítések lehető legnagyobb pontossága híján az egész kibogozhatatlan káosszá válna.”²⁰ Simmelnek igaza van: a közös mobilkommunikációs élet ígéretek-től függ – és az ígélet az etika alapvető (*alap vető*) aktusa, az ígélet *magá az etika*.

Az ígélet

Mit jelent ígéretet adni? Másnak adok ígéretet (vagy magamnak mint másnak), „Most (Idő) itt (Tér) megígérem Neked, hogy ezt és ezt (x) fogom tenni a jövőben, egy adott időpontban (I') és helyen (T').” Valaki (én) x-et nem I-ben és T-ben teszi meg, hanem a jelenbeli cselekvést áthelyezi egy I'-be és T'-be. I-ben adok Neked egy letétet I-ben, mely letét az én jövődöbeli, I'-ben és T'-ben történő cselekvésem, mellyel Te I és I' közt számolhatsz. Feltételezhető, hogy a letét, az ígért cselekvés (és majdan a cselekvés) befolyásol Téged és életedet.

Ki lehetne mutatni, hogy a nyelv, a kommunikáció és a társadalmi intézmények használatának ígélet-szerkezete van, vagy legalább is e nélkül nem tudnak működni. Hagyományos társadalmakban viszonylag könnyű volt teljesíteni saját racionális ígéreteinket, és ellenőrizni mások ígérete teljesítését. Ennél fogva valamennyi résztvevő felelős volt a teljesítésért. Ha az etika személyes beállítódás, akkor a hagyományos társadalmaknak nem volt szükségük, hogy a személyeknek meglegyen az ígélet-adás és -ellenőrzés személyes-figyelmes attitűdje, tehát bizonyos értelemben a személyes etikára sem volt szükség, elegendő volt, hogy a társadalom egésze kikényszerítette az ígéretek betartását.

A mobilkommunikációs ígéretek esetén a teljesítés feltételeinek különböző szintjei vannak, és a hálózati embereknek szükségük van a résztvevők komoly és etikai beállítódására. A mobilkommunikációs korszakban az ígélet teljesítésének komplex feltételei 1. a személyes elköteleződés, 2. az igazságosság, azaz a demokratikus eszmények, folyamatok és berendezkedések iránti felelős elkötelezettség, 3. az érthető szándékoknak megfelelő kommunikáció, a helyes értelmezés és megértés.

Szükséges, hogy az emberek be akarják tartani ígéreteiket. Ha a társadalom sok tagja nem törekszik erre, akkor az nem fog jól működni. Jól működő társadalmat nem lehet ígélet-szegőkre építeni. A társadalmi intézmények, személyes kapcsolatok összeomlásának, ha a társadalom tele lenne ilyen típusú cselekedetekkel vagy jellemekkel. A demokratikus társadalmakban a törvényhozás kölcsönös ígéretek megfogalmazása, melyben elvileg a társadalom valamennyi tagja úgy is mint tör-

²⁰ Georg Simmel, „A nagyváros és a szellemi élet“, Georg Simmel, *Válogatott tanulmányok* Hungarian translation Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1973, 547. Nyíri Kristóf idézi, *Idő és mobilrend*, 92. <http://www.hunfi.hu/nyiri/IMR.pdf>

vényhozó, úgy is mint végrehajtó részt vesz. A törvény végrehajtása és végrehajtása valójában ígéret betartás.

Jürgen Habermas hangsúlyozta, hogy a modern társadalmak összetettekké váltak, és a társadalom, az állam és az egyén kapcsolatát újra kellene gondolni. A demokrácia aktív fogalmát részesíti előnyben, ahol a procedurális ész „önmagát állítja bíróság elé”.²¹ Bruno Lator pedig azt állítja, hogy nevezzük a továbbiakban az emberi közösségeket társadalmaknak, mivel nincs ilyen dolog. Az emberek halmazokban (*ensembles*) élnek, különféle családi, baráti, kollegiális vagy klubszerű hálózatokat alkotnak. A társadalom fogalma pusztán túláltalánosítás, és nem segít, hogy megértsük a mindennapi életet. Latour szerint „a társadalmi nem tekinthető... sajátos tartománynak; szembeszáll azzal az elgondolással, hogy 'társadalmi magyarázatot' adjunk adott dolgok egy állapotának... szeretném újra meghatározni a 'társadalmi' fogalmát visszatérve eredeti jelentéséhez”.²² Emberek hálózata sokkal inkább számít saját létezésének és jó működésének feltételeként tagjainak felelősségére és ígéret-megtartására, mint a hagyományos társadalom a maga főként hierarchikus, egyszerű, gyakran személyes közvetlen kapcsolatokra épülő struktúráira. A mobil kommunikáció felgyorsítja a hálózatok fejlődését, szemben a rigid szerkezetekkel és infrastruktúrákkal, amelyeket hagyományosan társadalmaknak nevezünk. Hozzásegíthet, hogy igazságosabb társadalmakat hozzunk létre.²³

A mobil kommunikáció egyre zajosabbá válik, nem csak a technikai érthetőség szempontjából, de pszichológiailag és hermeneutikailag is. Ha valaki személyes ígéretet tesz, megértem szavait, azok kontextusát, helyét az ígérő és -fogadó kapcsolatában. A mobil kommunikáció esetében nem látom az ígérőt, talán nem abban az általa elgondolt értelemben értem meg kifejezéseit, nem tudom, milyen személyes helyzetben van, mi ígéréstől pontos összefüggése vagy körülménye. Kényszer alatt is állhat a vonal túlsó oldalán, hogy barátságos legyen velem, és ígérjen valamit saját szándéka ellenére. Továbbá egy ígérőben szereplő kifejezés különféle műfajokban lehet, honnan tudhatom, vajon az ígérő komolyan veszi-e szavait, vagy csak viccel, költeményt mond el, vagy éppen magyaráz? Derrida szerint „Ugyanaz a mondat, eltérő *pragmatikus* feltételek közt, más konvenciókkal vet számot, itt talán egy egyszerű mondat ebben az újságban, ott aztán egy poétikus fragmentum, vagy másutt filozófiai példa”²⁴ A mondat, egy ígéret pragmatikai feltételei nem mindig nyilvánvalóak egy zajos és mozgó környezetben.

²¹ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, 11, 13, 15.

²² B. Latour, op. cit. Introduction, „le social ne peut être pris comme un matériel ou comme un domaine particuliers ; il conteste le projet de fournir une « explication sociale » à un état de choses donné. ... je voudrais redéfinir la notion de « social » en revenant à son sens originel”.

²³ Erről a kérdésről írtam „A telekommunikatív demokrácia felé – Telekommunikációs konvergencia mint a társadalmi igazságosság lehetősége” című írásomban, mely megjelent *Demokrácia és szabadság*, Budapest, Gondolat – Veszprém, Iskolakultúra, 2011. című könyvemben (23–38.)

²⁴ J. Derrida „Passages – de traumatisme à la promesse”, *Points de suspension*, Paris, Gallilée, 1992, 385–410, 386. „La même phrase, dans des conditions *pragmatiques* différentes, compte tenu d’autres conventions, peut être une simple phrase de journal ici, et puis fragment poétique là, ou exemple philosophique encore ailleurs.”

A mobilkommunikációs etika kettős kötésű

Tételelem, hogy a mobilkommunikációs etika kettős kötésű. Az etika alapvető elvei nem változnak szükségszerűen a mobil kommunikációval, mindaddig, amíg a jóról és a rosszról alkotott felfogásunk nem változik. De mint Nyíri Kristóf állítja, az idő koordinációja helyett kommunikáció koordinációval rendelkezünk. Az idő szemlélet vagy „elméleti létező”, míg a kommunikáció cselekvés. Ha a kommunikáció helyettesíti az időt tapasztalataink koordinátarendszereként, akkor a kommunikáció mint cselekvés lesz a világgal való interakcióink közege. Ez annyit jelent, hogy egy fajta cselekvés fog magában foglalni minden más cselekvést. Ha a megfontolt cselekvés maga az etika, akkor kettős kötésű etikához jutunk: a referencia kerete és a referált. Nem csak cselekvéseink tartalmát kell gondosan megfontolnunk, de kommunikációnk módját is. A mobil kommunikáció kettős ígéretté válik: megígérem Neked, hogy komoly vagyok a feléd történő kommunikációmban, vagyis kommunikálok Neked a Hozzád való beszédem műfaját és körülményeit. A második ígéret mobil kommunikációm (telefonhívásom) valódi tárgya. A mobil kommunikációval, mint láhattuk, több etikára van szükségünk, mint a hagyományos kommunikáció esetében, hiszen kétszintű etikával van dolgunk. Egyben a mobil kommunikáció az etikának mint diszciplinának is új esélyt ad, de nem csak mint tudománynak, hanem mint mobil személyiségünk megalkotójának.

DEMOKRÁCIA ÉS ETIKA

MIÉRT VAN SZÜKSÉGE A DEMOKRÁCIÁNAK ETIKÁRA?

Tételek

1. A demokráciának megalapozásra van szüksége.
2. A demokrácia egyetlen megalapozása etikai, és csak az etikára alapozott demokrácia lehet tartós és stabil.
3. Aki demokráciát akar egy országban, vagy a demokráciát meg akarja erősíteni, a legjobb, amit tehet, hogy javítja az adott országban élő emberek etikai színvonalát. Az etikai színvonal javításának fő terepe pedig az iskola.
4. A demokrácia a becsületes ember társadalma.
5. A demokrácia alapelve az igazságosság.

A demokrácia normatív fogalma

A demokrácia fogalmának kétféle tárgyalása lehetséges: a normatív és a deskriptív²⁵. A normatív meghatározás azzal foglalkozik, hogy milyen elvek szerint kell megalkotni a demokráciát, azaz milyennek kell lennie a demokráciának, hogyan kell azt létrehozni. A normatív demokráciaelmélet nem a konkrét demokráciák működés módjával foglalkozik, habár a normatív elméleteknek folyamatosan tanulniuk kell a normák gyakorlati alkalmazásainak következményeiből és hatásaiból. A deskriptív demokráciaelméletek leírják a létező demokráciákat, összehasonlítják szerkezetüket, működés módjaikat, történetüket, hatékonyságukat. Filozófusok és igen gyakran jogtudósok inkább normatív demokráciaelméleteket alkotnak, míg szociológusok, politológusok és esetenként jogtudósok a deskriptív demokráciaelmélet művelői.

Ha normatív demokráciaelméletet művelünk, már magából az elnevezésből következik, hogy közel kerülünk az etikához, amennyiben a normáknak közük van az etikához. A normák mint érték meghatározások vagy közösségi megállapodások ugyanis cselekvési módokat, eljárásokat írnak elő. Ahhoz, hogy ezt megtehessek, értékelési folyamatokra kell támaszkodniuk, melyek meghatározzák, hogy valamit

²⁵ Az előadásban felvetett kérdéseket részletesen tárgyalom könyvemben, Boros János, *Demokrácia és szabadság*, Budapest, Gondolat kiadó – Veszprém, Iskolakultúra könyvek, 2011. 211.o. http://www.iskolakultura.hu/ikultura-folyoirat/documents/books/boros_demokracia_es_szabadsag.pdf

http://www.iskolakultura.hu/ikultura-folyoirat/documents/books/boros_demokracia_es_szabadsag.pdf

<http://mek.oszk.hu/10700/10704/10704.pdf>

megtenni miért ajánlatos vagy kívánatos, azaz végső soron azt közvetítik, hogy mit „jó” megtenni. A „jó”, a „jó megtétele” kérdése és fogalma pedig az etika alapkérdése.

E fogalmi megjegyzés után térjünk át a demokrácia normatív megalapozásának kérdésére.

A jövő nem sült galamb: a normatív megalapozás megkerülhetetlensége

Richard Rorty, a demokrácia nagy huszadik századi amerikai filozófusának véleménye szerint a demokráciának nincs szüksége filozófiai megalapozásra. Könnyedén tanította, hogy a demokrácia a „mi fajta” nyugati, szabad értelmiség társadalma, melyet elődeink megalkottak, és immár több mint kétszáz év óta nagyszerűen működik. Egy évszázadok óta működő stabil, fejlődő demokrácia polgáraként rámutatott a demokratikus együttélés sikereire, és ezt elegendőnek vélte a demokrácia eszméje védelmére, és a világ más részein való szimpatikussá tételére.

Hogy mennyire elképzelhetetlen ma Amerikában, a világ egyik legfiatalabb országában – de legöregebb modern demokráciájában – egy örökletes, hierarchikus társadalom, jól mutatja egy mondat a *Journal of Philosophy* 2011 áprilisi számában, ahol ezt olvashatjuk: „A mi társadalmunkban a szabadság győzelme az örökletes osztályprivilegiumokkal (és vallási üldözéssel) szemben olyan átfogó volt, hogy ma már elképzelni sem tudjuk, micsoda szörny volt az osztálytársadalom, vagy hogy miért nem apokaliptikus harcban tűnt el”.²⁶

Rorty úgy véli, lezajlott az utolsó nagy politikafilozófiai fogalmi forradalom, melyben az emberek törvény előtti egyenlősége, a demokrácia alapelvei megkérdőjelezhetetlen értékekké váltak, és nekünk immár csak az a feladatunk maradt, hogy fenntartsuk, megőrizzük és élni érdemessé tegyük demokratikus társadalmunkat, folyamatosan egy jobb jövő kialakítására törekedve. Szerinte, ha valami helyettesíti a demokrácia megalapozását, az a jövőorientáltság. Rorty Walt Whitmanre hivatkozik, aki szerint „Amerika az az ország, amely ’megalapozása és igazolása’ tekintetében a jövőre, *kizárólag* a jövőre számít”.²⁷ Igen ám, de a jövőt valamilyen struktúrára támaszkodva lehet csak elhozni, ha *számítunk*, akkor számolunk, és a számolás elveken nyugszik, a jövőt nem csak sült galambként várjuk, hanem valamit, amelyért magunk is cselekszünk. A cselekvéshez pedig elvekre, *alapelvekre* van szükség.

A jövő felé fordulás az amerikai pragmatizmus és elsősorban Rorty egyik fő *tette*. A filozófiát időbelivé, nem örök igazságok keresőjévé akarta tenni, mivel csak így tudja a jelent, a mindig jövőbe haladó jelent olyanná tenni, hogy az jobbá válik. A jövőt azonban még nem ismerjük, így filozófiája is csak a fantáziára támaszkodhat, valami olyanra, amely a filozófiának ugyan témája, de soha nem volt elfogadott elsődleges eszköze. A klasszikus filozófia tartózkodását a jövőtől talán senki nem

²⁶ D. Schmitz, *Book Review (Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets.* Debra Satz. New York: Oxford University Press, 2010.) 221–222.

²⁷ R. Rorty, *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998, 17.

fejezte ki jobban, mint Hegel, aki szerint „A filozófia feladata az, hogy megértse, *mi van*, ugyanis *ami van*, az az ész. Ami az individuumot illeti, úgy mindenki úgyis *saját ideje gyermeke*, és ugyanígy a filozófia is *saját idejének gondolatokkal való megragadása*. ... Ha elmélete tényleg túlmegy (saját idején), akkor olyan világot épít, *amilyennek lennie kell*, akkor létezik ugyan, de csak véleményében – puha elemekben, melyben minden tetszőleges elképzelhető.”²⁸ A demokrácia egyszerre jövőbe forduló, ésszerű, képzeletbeli, mint ilyen valós, és mindig eljövendő (*démocratie a venir*), ahogy Derrida mondja.

Rorty demokráciafelfogásában a Hegeltől induló Deweyra támaszkodott, ám figyelmen kívül hagyta, hogy szintén megalapozásellenes filozófus mestere és előde valójában nagyon határozott természetmetafizikai megalapozást adott a demokráciának – jóval kézzelfoghatóbbat, mint egyszerű jövőre történő utalást. Dewey szerint a demokrácia az ember számára leginkább megfelelő társadalmi együttélési mód, valójában az emberi természet közösség-metafizikai kivételése és realizálódása. Emberként ugyanis mindannyian egyenértékű biológiai lények vagyunk, ugyanazzal vagy ugyanazon törvények szerint működő struktúrával. Ezen egyenlőségünk-ből következik, hogy nem indokolható semmiféle lényegi, megváltoztathatatlan, történetileg kialakult társadalmi hierarchia fenntartása. Mindig, minden társadalmi kapcsolat újraértelmezhető és újratárgyalható azon alapelv szerint, hogy mindannyian egyenlők vagyunk, senki sem eleve értékesebb a másiknál. A jó társadalomnak számot kell vetnie az emberek természeti fajtaazonosságával, és minden embert egyenlőnek kell tételeznie, és a társadalom szerkezetét, a törvényeket erre a felismerésre kell alapozni, folyamatosan vizsgálni és újraalkotni. Dewey természetesen nem ahistorikus megalapozás híve volt, de folyamatosan azt kérdezte, „miként hozhatunk létre gazdagabb jövőt?”²⁹

Talán ténylegesen úgy tűnik, hogy egy évszázadok óta jól működő demokráciában nincs szükség filozófiai (etikai) megalapozásra, minek is, ha mindenki egyetért az alapelvekkel, az egyetemeken, a szenátusban, a parlamentben, az elnöki beszédekben, az újságokban, a bíróságokon mindenütt a demokrácia alapelveire és törvényeire hivatkoznak a vitákban, melyeket miközben senki nem kérdőjelez meg, mindenki a magáénak vall, sőt mindenki olyannak tart, amelyet saját maga hozott létre.

Véleményem szerint a demokráciának azonban mégiscsak megalapozásra van szüksége. Egyrészt történetileg nem evidens, hogy miért van most demokrácia sok országban, és miért kellene a demokráciát a jelenben és főként a jövő számára

²⁸ G. W. F. Hegel, *Das was ist zu begreifen*, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*, so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist ebenso töricht zu wännen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine *Zeit*, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.“

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Grundlinien+-der+Philosophie+des+Rechts/Vorrede>

²⁹ Vö. Rorty, i. m. 15.

Etikai megalapozás felé

fenntartanunk. Erre a kérdésre folyamatosan választ kell adnunk. A demokrácia kis időbeli sziget, néhány száz éves az emberiség sok ezer éves történetében, az írott történelem előtti százezer évekről nem is beszélve. Másrészt a demokrácia megértéséhez, működtetéséhez, a törvényhozáshoz, a végrehajtó és a bírói tevékenységhez szintén meg kell fogalmaznunk alapvető értéket vagy értékeket, amelyekre folyamatosan hivatkozni lehet. Nem lehetünk valaminek a hívei, nem tarthatunk valamit jónak, ha nem tudjuk megmondani, miért vagyunk elkötelezettek, és mit miért tartunk jónak vagy ellenkezőjének. Természetesen a megalapozás fogalmát itt nem minden további nélkül az architektúra értelmében kell vennünk, ahol lerakják az alapot, és annak szilárdan, változatlanul állnia kell, mert különben az épület összedől. A megalapozás folyamatos érvelést, diszkussziót jelent, a folyamatos érvelés és diszkusszió teljes szabadságát, úgy is mint ezen diszkussziók aktív és passzív résztvevői. Vagyis minden egyes polgárnak jogának kell lennie arra, hogy folyamatosan kinyilvánítsa véleményét a társadalmi együttélésről, és ezzel együtt járó kötelessége, hogy minden más polgár megszólalását a magáéhoz hasonlóan nem csak eltűri és elfogadja, de meg is hallgatja. Saját szabadságából fakadó megnyilatkozása nem monológ, hanem folyamatos válasz *is* a másik ember megnyilatkozására, ami természetesen követi a másik ember figyelmes meghallgatását. A kialakuló diszkurzív racionalitás a demokrácia etikai alapja, a működő demokrácia dinamikus alapformája, mely tartalommal tölti föl a demokrácia mindennapjait.

Alapvető tétel, hogy a demokrácia egyetlen megalapozása etikai, és csak az etikára alapozott demokrácia lehet tartós és stabil. Amennyiben sikerül ezt az állítást megindokolnom, egyben azt a tételt is bizonyítom, hogy aki demokráciát akar egy országban, vagy a demokráciát meg akarja erősíteni, a legjobb, amit tehet, hogy javítja az adott országban élő emberek etikai színvonalát. Az etikai színvonal javításának fő terepe pedig az iskola. Az etikai színvonal javítása könnyen félreérthető, a kommunista illetve szocialista országokban a „szocialista embertípus” kialakítása volt a cél, amely alatt egy bizonyos (partikuláris, azaz pártos) etikai elvek szerint megfogalmazott karaktert értettek. (A „szocialista embertípus” kialakításának sürgetése fogalmi tévedést hordozott, hiszen egy típust nem lehet kialakítani, csak megfogalmazni, definiálni. A típus alapján lehet létrehozni vagy kialakítani a típusnak megfelelő egyedeket, ez volt az igazán nagy, sőt lehetetlen feladat a szocializmus hívei és apparátusa számára.) A demokráciában nem arról van szó, hogy az egyes embert etikussá, azaz jóvá tegyük, ez ugyanis lehetetlenség. Egyetlen embert sem lehet etikussá tenni, ha ő maga nem akarja. Az etikai érzéket azonban ki lehet alakítani, az etikai fogalomkészlet és diszkussziós készség javítható, és a demokráciának elsősorban erre van szüksége.

A demokráciát John Dewey a leginkább stabil társadalmi együttélési módnak, azaz politikai formának tartotta, és e tételt szintén etikai érveléssel lehet alátámasztani, ezt Dewey maga is megtette számtalanszor. Ráadásul, az elmúlt két-három évtized empirikusan is igazolni látszik ezt a tételt. Tízeseivel hullottak a diktatúrák

és a diktátorok fejei (*caput, capitis* – lat.: fej), hogy ne egyetlen fej uralja az egyes országokat, hanem a fejek, azaz minden egyes ember első sorban saját életének, majd a többivel együtt országának is ura legyen. Az egyetlen *caput* uralmából lett a fejek uralma, a demokrácia, de a *kapitalizmus* is.

A diktatúra, amelyek valamilyen ideológiára, azaz partikuláris érdekre, érdekcsoportra alapozottak, hosszabb távon bukásra vannak ítélve, hiszen kimaradnak a hatalomból az ideológiát nem osztók, az érdekcsoportokhoz nem tartozók, és a minden emberben meglévő dominancia-vágy, valamint az emberi méltóság egyre terjedő, de talán az emberben régóta meglévő tudata és érzése révén a kiszoruló csoportok mindig és minden diktatúrát instabillá tesznek. Ideológiára, vagyis partikularitásra nem lehet demokráciát alapítani, csak a józan észre, ennek univerzalizására és ezzel együtt olyan egyetemes és természetes elvre, amelyet mindenki, minden egyes ember úgy fogad el, mint az olyan kijelentéseket, hogy „Ember vagyok.”, „Az ember egyenesen járó gerinces.”, „A föld forog.”, „A Marson még nem járt ember.” és hasonlókat. Ha jól megalkották (alkotmány!) a demokratikus közösség szerkezetét, ha helyesen állapították meg a beleszólási-törvényhozási, a hatalmi-cselekvési és a mérlegelési-bírói arányokat a közösségi együttélés egészére, akkor a demokrácia nem tud elbukni, nincs hova buknia, hiszen a demokrácia minden egyes polgárra mint a nép tagjára alapozott; annak minden egyes polgár hordozója, fenntartója. A jól megalapított demokráciát minden egyes ember akarja.

A demokrácia univerzális elvének keresése

51

A demokrácia együttélési módját olyan *elv*re kell alapozni és olyan elvből kell levezetni, amellyel mindenki egyetért, amelyet mindenki, minden egyes ember magának tud elfogadni. A demokrácia alapjaként univerzális, mindig, minden körülmények közt érvényes, tehát *metafizikai* és *metaetikai* elvet kell találnunk. Ez az elv úgy alapozná meg a demokráciát, mint a súly a kelfeljancsi játékot. Bármilyen kilengés után visszahozná egyensúlyi állapotába. A kilengések ugyanis néhány ember vagy kisebb embercsoport valamilyen értelmű lázadása lenne a demokrácia ellen, és a többi ember egyetértése a demokráciában megakadályozná a demokrácia felborulását. A demokrácia elleni lázadás természetesen nem csak tüntetésben, utcai megnyilvánulásokban, összeesküvésekben manifesztálnódna, hanem például a gazdasági együttélés alapvető közegének, a pénzügyi eszközök manipulálásában vagy a monetáris erők jelentős százalékának egy vagy kevés, összefüggő kézbe való vonásában.

A demokrácia megalapozó elvét keresve valami megkérdőjelezhetetlen, mindenki által elfogadott legfőbb érték után kell kutatnunk. Platón fő ideái, a legfelső, meghaladhatatlan értékek, az *egy*, az *igaz*, a *jó* és a *szép*. Mindezzel természetesen ma már csak platónkutatók tudnak mit kezdeni, ám az „igaz” továbbra is alapszavunk, a tudás jellemzésére szolgál, hasonlóképp a „jó”, mely az emberi cselekvések megítélésének és a „szép”, mely az ember mentális-kommunikatív összhang-érzésének kifejezése. Egyetérthetünk abban, hogy olyan társadalmat kívánunk a demokráciával létrehozni, amely maga *jó*, azaz elveiben jó, és amely jó cselekedeteket idéz elő

a társadalom közegében. A társadalom egésze szempontjából a jó társadalom az, amely minden egyes emberrel egyenlő módon bánik, azaz egyenlő mértékkel mér mindenkit. Az egyenlő mérték elve pedig az *igazságosság*. Megalapozása szerint a jó társadalom, a demokrácia az igazságos társadalom. Az igazságosság etikai fogalom, azaz normatív: ilyené kell tenni a társadalom hatalmi és jogi szövetét.

A demokrácia a becsületes ember társadalma

Rorty az igazságosságot megalapozhatatlan alapszónak tartja, melyet mindannyian ismerünk, és felszólítja a filozófusokat, hogy inkább az igazságosságot, mint az igazságot kutassák. E felszólításban ugyanakkor benne van egy javaslat is, hogy miként tudunk demokráciára nevelni. Rorty szerint a demokrácia utópikus jövő, hiszen még nem valósítottuk meg az egész világon, de nem lehet nagyszerűbb feladat, mint erre törekednünk. Rorty a demokrácia jövőjéről, vagyis a demokráciáról és annak alapelvéről szólva kiemeli, hogy a kulturális különbségek nem szólhatnak bele a politikába, pusztán az igazságtalanság és a szenvedés megszüntetése lehet a demokratikus politika célja.

„Ebben az utópikus jövőben... a kulturális hagyományoknak többé nem lesz befolyásuk a politikai döntésekre. A politikában csak egyetlen hagyomány lesz: a folytonos éberségé a gazdagok és erősek előre megjósolható kísérleteivel szemben, hogy kihasználják a szegényeket és a gyengéket.”³⁰ A filozófusok feladata, hogy a sokféle hagyomány közt közvetítsenek, és kimutassák a valamennyiben meglévő demokratikus alapokat. Rá kell mutatniuk, hogy az eltérő kulturális hagyományok nem lehetnek indokok nem-demokratikus rendszerek fenntartására, és nem vezethetnek véreskező diktátorok, elnyomás, titkosrendőrségek akár hallgatólagos gyáva „nyugati” elismerésére sem. A kultúrákból ki kell hozni a demokratikus magot, amelyet mindegyikben megtalálunk: „Minden kulturális hagyományban vannak történetek arról, hogy a sokaság messzebb lát a bölcsnél, hogy a felül lévők hagyomány szentelte kegyetlensége engedni kénytelen az alul lévők igazságérzetének. Minden ilyen hagyományban találhatunk olyan történeteket, amelyek a megvetett csoportok tagjaival kötött házasságokról, türelemmel és előzékenységgel felszámolt régi gyűlölségekről szólnak. Minden, még a legszűklátókörűbb kultúrában is van olyan anyag, amely beleszőhető az egész Földet átfogó demokratikus politikai közösség utópikus képébe.”³¹ Rorty bennfoglaltan arra hívja föl figyelmünket, hogy az igazságosság elvét találjuk meg a különböző kultúrákban, és ezeket próbáljuk segíteni érvényre jutni. A filozófusoknak nem az igazságot kell kimondani, hanem az igazságosságot a kultúrákban feltárni, és az embereket rávezetni saját szabadságukra.

„Önellentmondás azt gondolni, hogy a demokráciát inkább erővel, semmint meggyőződéssel kellene terjesztetni, hogy az embereket kényszeríteni kellene a szabadságra. Nem önellentmondás ellenben azt gondolni, hogy rábeszélhetők a szabadságra. Ha nekünk, filozófusoknak van még szerepünk, akkor az éppen ez a fajta

³⁰ Rorty, i. m. 120.

³¹ Rorty, i. m. 121.

meggyőzés. Egykoron, amikor többet gondolkodtunk az örökkévalóságon és kevesebbet a jövőn, mint ma, az igazság szolgálóiként határoztuk meg magunkat. Az utóbbi időben viszont kevesebbet beszélünk az igazságról és többet az igazmondásról, kevesebbet arról, hogy az igazságot hatalomra kellene segíteni, és többet arról, hogy a hatalmat becsületességre kellene szorítani. Azt hiszem, ez egészséges változás. Az igazság örökkévaló és tartós, csak hogy nehéz megbizonyosodnunk arról, mikor birtokoljuk. Az igazmondás, akár a szabadság, időbeli, esetleges és törékeny. De föl tudjuk ismerni valamennyit, amikor birtokoljuk. Valójában azt a szabadságot értékeljük legtöbbször, ha becsületesek lehetünk egymással anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk.”³² Mi más lenne ez, mint a köztünk lévő, az emberek közt lehetséges igazságosság fenomenológiája? Az igazmondás, a becsületesség személyes erények, ha gyakoroljuk őket, igazságosak vagyunk önmagunkkal és embertársainkkal. Ha a társadalom törvényei az igazmondást és a becsületességet írják elő a közösségnek, ha ezen erények gyakorlása lesz a leginkább „kifizetődő”, akkor demokráciában, igazságos társadalomban élünk. Akkor a törvények azt és úgy írják elő, amit és ahogy a becsületes ember megvalósítana. Mint már valójában Platón felismerte a demokrácia törvényének alapelvét és feltételét: aki nem követ el igazságtalanságot, nem tesz rosszat, annak nincs szüksége törvényre. A demokrácia a becsületes ember törvényének társadalmasítása. De hogyan történjék ez, és miként tudjuk elmagyarázni, hogy ez a helyes út a demokrácia létrehozása számára?

A demokrácia igazságosság

53

Az igazságosság fogalma szoros összhangban van a demokrácia azon alapelvével, hogy a demokrácia mindenkié, hogy a demokráciát a nép minden egyes tagjára, az emberekre, az egyéni ember felelősségére építjük. Összhangban van továbbá Dewey azon elvével, hogy a természettől fogva mindenki egyenlő, tehát helyes a demokráciát, a minden ember társadalmát úgy elgondolnunk, mint a természettől fogva egyenlők társulását.

Ha mindenki egyenlően alapítója a demokráciának, akkor megkerülhetetlen a logikai következmény és etikai követelmény, hogy minden egyes személy egyenlő módon részesüljön annak javaiból. A javakból való egyenlő részesedés lehetősége az, amit igazságosságnak nevezünk. A javak természetesen átfogóan értendők, az anyagiak mellett a jogi, igazságszolgáltatási esélyek egyenlőségét is értjük.

Az egyes felelős emberi lényekre épített demokrácia alapjaiban ideológiamentes. Egyetlen politikai, kulturális, etnikai, pénzügyi csoport sem sajátíthatja ki az igazságosság fogalmát, hiszen az igazságosság fogalma kisajátíthatatlan. Miközben kisajátíthatatlan, egyben elidegeníthetetlen, minden egyes ember szabadságából ered, és minden egyes embernek kijár.

A demokrácia fogalmának paradoxona, hogy a politikai és jogi igazságosságon túl nem érthető bele fogalmába lényegileg a gazdasági, pénzügyi igazságosság. Ez utóbbi azért nem, mert egy ilyen igazságosság feltételezné a gazdaság és a pénz

³² Rorty, i. m. 121–122.

teljes államosítását, amely történetileg lehetetlenségnek bizonyult. E lehetetlenség csak egy fogalmi lehetetlenség megnyilvánulása volt. Mindaz ugyanis, aminek leírása fogalmi ellentmondást hordoz magában, nem képes a gyakorlatban működni. A teljes társadalmi gyakorlat számára egyedül az igazságosság fogalmát tudjuk ellentmondásmentesen alapelveként felkínálni. Az igazságosságra épülő demokrácia az egyetlen ellentmondásmentes, tehát megingathatatlanul stabil társadalmi forma.

Epilógus: a pénzügyi egyenlőtlenség

A gazdasági-pénzügyi egyenlőtlenség ellentmond az egyenlően kiosztott szabadság és felelősség fogalmának, amely a demokrácia alapja. Szabadságával és felelősségével mindenki, minden egyes ember maga gazdálkodik. Ehhez járul, hogy mindenki más adottságokkal, tehetséggel rendelkezik. Tevékenységét szabadon kifejtve, a gazdasági szintén szabadon szerződést kötve, az egyének különböző anyagi-pénzügyi szintre jutnak. Ennek államosítása a szabadság államosítását, vagyis a szabadság halálát jelentené. A demokráciának más úton kell biztosítani a relatív anyagi biztonságot, amely minden működő demokrácia feltétele: adók beszedésével és újraelosztással kell kiegyenlítenie azok hátrányos helyzetét, akik valamilyen okból képtelenek önmaguk és övéik fenntartására. Ám ez a támogatás mértéke soha nem lehet akkora, hogy ellene hasson annak, hogy a szabad egyének tudatosítsák szabadságukat és felelősségüket, és maguk próbálják meg egyénileg vagy családi összefogásban saját sorsukat anyagi szempontból alakítani.

A szabadság, azaz a demokrácia és a gazdaság kapcsolata éppen az elmúlt években vált problematikusá. Az évtizedek vagy évszázadok óta jól működő demokráciákat is nehéz helyzetbe hozza a pénzügyi válság. Elkerülhetetlenül felvetődik a kérdés, hogy fenntartható-e a demokrácia akkor, amikor a pénzügyi erők azt fenyegetni látszanak. Ez azonban már egy következő előadás témája lehetne.

*

KÖZPONT – PERIFÉRIA: Interdiszciplinaritás és demokrácia

Mindenütt központokat és perifériákat látunk, a világegyetemben ugyanúgy, mint az élő szervezetben vagy a társadalomban. Az ősrobbanás a világegyetem eredő központja, a nap a bolygórendszerünk központja, az emberi agy vagy elme a gondolkodás, az öntudat és a cselekvés centruma, Budapest Magyarország, Párizs Franciaország fővárosa. A központ fogalma szemben a perifériával látszólag megfellebbezhetetlenül uralta világlátásunkat, tudományainkat, gondolkodásunkat, cselekvéseinket, emberközi viszonyainkat és társadalmi berendezkedéseinket mindaddig, amíg különböző helyeken és különböző módokon nem kezdték el a központosított gondolkodás és világnézet alapjainak megkérdőjelezését. A geográfiában, a gazdaságban, a pénzügyekben nem lehet a központ-periféria paradigma nélkül gondolkodni, ám számos jel mutat arra, hogy miközben sok esetben és terü-

leten segítségünkre van ez a nézőpont, jelenségek, struktúrák megértésében, egyben el is fed lényeges összefüggéseket, arról nem is beszélve, hogy bizonyos alapvető működésmódok nem írhatók le segítségével, és, ami talán az egyik legfontosabb szempont, a demokrácia normatív-fogalmi fölépítése sem lehetséges vele.

Nem tárgyalhatjuk itt a központosított gondolkodás megkérdőjelezésének állomásait, melyek mindenütt megtalálhatók, ahol emberek önállóan gondolkodnak, tehát legkésőbb a preszokratikus gondolkodás óta. Talán az egész filozófiatörténet elemezhető lenne, mint a középponti gondolkodással való hadakozás, akár védő, akár támadó harcmodorban is történt a hadviselés. Minden korban voltak az eltérő gondolkodási fajtáknak képviselői, miközben történetileg hol egyik, hol másik vált uralkodóvá. Hogy a történelemből egy sajátos példát említsünk, a decentralizáló gondolkodás egyik nagy későközépkori forradalmáránál, Ockhamnál a legkonzervatívabb eszme, Isten mindenhatósága válik a legfelforgatóbb, leginkább decentralizáló mozzanattá. Ha Isten mindenható, akkor mindent megethet, azaz minden lehetne másképp is – és másképp is van, állítja Ockham. Az egyetlen, abszolút középpont omnipotenciája felszabadítja a gondolkodást: a világ nem egyféleképpen képes az egyetlen Isten egyetlen gondolatrendszerét megjeleníteni, ahogy Aquinói Tamás tanította, hanem sokféle világ van, mert Isten akaratából bármely világ bármikor előállhat és minden fönnálló bármikor megváltozhat. Nincs többé szükség-szerű és oda-vissza közlekedő kapcsolat a sokaság és az egy, a periféria és a centrum közt, az, amit korábban perifériának véltek, önmaga középpontjaként a maga szabadságában fejtheti ki erőit, hiszen Istennek nem egyetlen tervét kell követnie vagy megvalósítania.

A huszadik század Ockhamja, Derrida pedig, a gondolkodás és a gondolkodó önmagának való átfogó, megragadható és ellenőrizhető jelenlétét kérdőjelezi meg, a szöveggé, írássá vált gondolkodás elemzésével rámutat, hogy mindig több mint egy jelenlét, mindig több mint egy öntudat, mindig több mint egy nyelv, több mint egy racionalizálható és axiomatizálható összefüggés bonyolítja-szövi írásainkat, beszédeinket és gondolkodásunkat.

A tizennyolcadik század óta a filozófia mellett számos politikai mozgalom szabadított föl decentralizáló törekvéseket, mint az amerikai és a francia forradalom vagy akár az Európai Unió megalapítása, számos humántudomány már éppen a decentralizáló gondolkodásmód eredményeként jött létre, mint a pszichoanalízis vagy az irodalomtudomány. Még a modern kozmológia is decentralizál, nem csak a galaxishalmazok milliárdjainak feltárásával, hanem legújabban végtelen számú univerzum, a multiverzum feltételezésével.

Az interdiszciplinaritás és a multidiszciplinaritás a tudományokban valójában a decentralizálás tudományközi és tudánymelletti megjelenése. Nincs egyetlen kikutatott tudomány, nincs egyetlen igazság, egyetlen módszer, amellyel a világ egészében, egyetlen nyelven leírható lenne. Vége a monolingualizmusnak, a monometodologizmusnak, a monotóniának, sőt a monomondializmusnak is. Egyetlen tudomány sem magyarázza el a világot a maga teljességében, egyetlen tudomány sem mondhatja magát függetlennek a többitől. Ma már az egyes tudományok is csak ritkán állítják magukat autonómnak, autarknak, önmaguk egyedüli törvényadóinak, és a világ különös létjogosultságokkal felruházott feltáróinak, és elismerik

saját belső és külső viszonylagosságukat. Felismeréseik gondolkodási és vizsgálati módszereiktől függenek, ezek azonban választás kérdései. Maga a kutatott vagy vizsgált tárgy sem határozza meg előre vagy eleve a módszert, hiszen az csak a vizsgálat közben tárul föl. A tudományok felismerései ugyanakkor függenek külső összefüggésektől is, hiszen az egyes tudományok befolyásolják egymást, továbbá a társadalom és a társadalom által biztosított források lehetővé vagy lehetetlenné teszik a tudományt.

A következőkben három tézist kívánok megfogalmazni és képviselni. Vizsgálatom filozófiai, azaz normatív. Nem leírom a centrumok és perifériák viszonyát, hanem e fogalmak alkalmazhatóságáról teszek állításokat etikai, politikai és tudományos összefüggésekben. Első tézisem etikai, a második politikai, a harmadik pedig tudományelméleti-politikai.

1. Az etika és a társadalmi igazságosság egyszerre centralizált és decentralizált.
2. A centrum és a periféria fogalma leíró, de nem válhat normatívvá a demokrácia és a demokratikus alkotmányok számára.
3. Az interdiszciplinaritás, mint a decentralizálás és a deperiferizálás tudományos aktivitása a demokratikus humanizmus kifejeződése a tudományban, és gondolkodási modelljét az európai emberiség politikai önmegalkotása során is alkalmazni kellene.

Centralizált és Decentralizált etika

Amennyiben elfogadjuk, hogy lehetséges tudományként etika, akkor ennek általános, mindenkre kötelező elveit kell feltételeznünk. Egy ilyen etika egyszerre centralizált és decentralizált.

Centralizált annyiban, amennyiben egy etikai teória minden egyes szubjektumra vonatkozik, tehát a szubjektum központja az etikának, az etikai döntésnek, saját szabadságának, mint az etika feltételének; és decentralizált, amennyiben minden egyes szubjektumra vonatkozik.

Az etika szorosan kapcsolódik a felelősséghez és a felelősség vállalásához. Csak egyén vállalhat saját tetteiért felelősséget, csak az egyén tehető felelőssé tetteiért.

Nincs kollektív felelősség. Egy csoport közös akciójáért nem a csoport mint olyan felelős, hanem a benne cselekvő egyének, egyenként. Amennyiben a csoport úgy strukturált, hogy abban parancsot adók és parancsot végrehajtók vannak (központ és periféria), akkor a konkrét cselekvésben nyilván a parancsot adó felelős, ám a parancsot végrehajtó is felelős annyiban, amennyiben önként lett a csoport tagjává. Ha kényszerítik egy csoportbéli tagságra, akkor felelőssége korlátozott, ám akkor nyilvánvaló, hogy maga a csoport egésze nem etikai elvek szerint szerveződik, és az egyének, aki csak kényszer miatt tagja a csoportnak, mindent el kell követnie, hogy ne kerüljön be a csoportba, vagy ha bent van már, minél előbb kikerüljön onnan.

Az egyén, ha cselekszik, vagy cselekedett, azaz elhatározta, hogy ilyen és ilyen célok érdekében ezt és ezt a racionális struktúrájú cselekvést vagy cselekvéssort végzi, és ha ezt szabadon határozta el, és végre is hajtja vagy hajtotta, akkor az

egyén etikailag értékelhető és értékelendő aktust hajt vagy hajtott végre. Föltehetjük a kérdést, hogy jó-e cselekvése, úgy a kijelölt cél, mint a választott eszközök tekintetében.

Ahogy az öntudat középpontja első közelítésben az egyén, és mindenkinek egy öntudata van, és öntudat nélkül nem beszélünk egyénről, személyről, osztatlan létezőről (individuum), ugyanígy az etikailag értékelhető cselekvés középpontja, felelőse az öntudattal rendelkező egyén vagy személy. Ebben az értelemben minden etika centralizált, az egyes egyén felelősségére épít.

A demokrácia napjainkban leginkább diszkutált igazságosságfogalmát John Rawls fogalmazta meg, aki az egyén etikáját teszi meg az igazságos társadalmi törvényalkotás elvévé. Normatív értelemben a törvényhozó a tudatlanság fátyla mögött hozza meg a törvényt, vagyis abban az állapotban, amelyben nem tudja, hogy ő hol áll a társadalomban, azaz milyen hatással lesz rá az adott törvény. Ebben a helyzetben optimalizálnia kell, és a lehető maximális igazságosságot kell a törvénnyel gyakorolnia a társadalom valamennyi, bárhol elhelyezkedő tagja számára. Ez az elv rimel Kant kategorikus imperatívuszára, ahol nem vehetjük figyelembe saját érdekeinket, hanem csak a jó cselekvés egyetemes elvét működtethetjük, mely szerint minden cselekvésünknek általános törvényadás elveként ellentmondás-mentesen érvényesülnie kell tudnia.

A demokrácia ezen igazságosság-elméletében decentralizálódik a személyre központosított, felelősség és szabadság által lehetővé tett etikai elv, minden személyre egyenlően érvényesként jelenik meg, és a törvényekben manifesztálódik. A törvények természetesen ismét a társadalmi cselekvés középponti irányítói lesznek, de bennük egy centralizált eredetű, decentralizált elv válik ismét középpontivá.

Centrum és periféria: nem-demokratikus fogalmak

A demokrácia csak akkor valódi demokrácia és nem elnyomó hatalmi technikák álcája vagy gúnyneve, ha törvényalkotása az egyén felől, az egyén etikai princípiumából kiindulva jön létre és épül föl. A demokrácia alaptörvénye egyetemes etikai elveken alapulva, az egyénre központosított: a demokrácia alkotmánya olyan, hogy minden egyes ember megfogalmazhatja, és önmaga számára érvényesnek találhatja, sőt találnia is kell, amennyiben egy formális univerzális, racionális elvet minden egyes ember sajátjaként ismerünk el, fogadunk el és tételezünk.

A demokrácia elve, hogy az egyes emberre, minden egyes emberre épül, pontosabban az egyes ember építi, alakítja, mint saját, szabad közösségi létmódját. A demokráciának mint politikai konstrukciónak minden egyes ember a középpontja, a demokrácia nagyszámú középpontból, egyes emberből áll, aki mint sajátját tartja fenn és érvényesíti a demokráciát. A demokrácia nem hierarchikus szerkezetű, nincs benne fönt és lent, centrum és periféria. Mindenütt centrum van, ahol ember van – ezt fejezi ki többek közt a törvény előtti egyenlőség, ami a törvényalkotásban való elvi egyenlő részvétel következménye is. A valódi, eredeti demokratikus politikai berendezkedésű országok, mint Svájc és az Egyesült Államok nem központi felépítésűek, nem egy fővárosból irányítottak, hanem számtalan egyenrangú regio-

nális centrumuk van, mintegy kifejezve a demokrácia öngazgató, öntörvényadó voltát. A felülről építkező vagy centrum-perifériában gondolkozó államalakulatok rendkívül nagy és nehéz feladat előtt állnak, ha demokráciaként kívánnak működni, hiszen kikerülhetetlen, hogy a centrum, a felüllévő instancia, gazdasági, pénzügyi, politikai, döntéshozói prioritást ragadjon magához, és ezzel alapjában sértse a demokrácia elvét – és alapjaiban számolja is azt föl a mindennapi gyakorlatban.

Interdiszciplinaritás és demokrácia

Mindannyian interdiszciplinárisan gondolkodunk a tudományokról. Mindenki legfeljebb egy tudományban vagy inkább egy rész tudományban lehet szakember. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a többi területről is tudással rendelkezik, ám nem mint szakember, hanem mint aki többé vagy kevésbé tájékozott. Egy sejtbiológusnak kémiai, fizikai, fiziológiai ismeretei is vannak, a kémikusnak lehetnek biológiai ismeretei, a szociológus tudhat az irodalomelméletről és a pszichológiáról, és viszont. A tudományokról és tudományágakról való tudás szükségszerű feltétele a tudományok előrehaladásának.

Nyilvánvaló, hogy az átfogó interdiszciplinaritás a tudományok közti decentralizálás és deperiferizálás megnyilvánulása. Nincs egyedül igazságot hozó tudomány, és nincs olyan sem, amely a tudományok halmazának peremén helyezkedik el.

Amikor Karl Popper megalkotta forradalmi elméletét, mely szerint a tudományos elméleteket nem igazolják, hanem falszifikálják, pontosabban, hogy azt a tételt tarthatjuk tudományosnak, mely megadja falszifikációjának feltételeit és lehetséges körülményeit, akkor nem csak a Bécsi Kör tudánymetodológiáját kérdőjelezte meg, de a tudmánynak, mint az abszolút igazság modern letéteményesének az eszméjét is. Nincs többé bizonyított igazság, nincs többé elérhető középpont, pusztán intuíciókon, hipotéziseken alapuló kutatás, és a kutatási kíváncsiság állandó fenntartása van.

Márpedig, ha így van, akkor nincs kitüntetett tudomány, csak a kutatók határtalan érdeklődése, egymástól tanulása, a tudományos viták és dialógusok nyitottsága. A tudomány ezzel elvileg a demokrácia mintaképe lehet: az állandó diszkussziók, a hatalommentes kommunikáció közege. A keresett tudományos igazság nem az intézményi vagy nyelvi hatalmak függvénye, hanem állandó párbeszéd és megegyezés ügye. Egy jó elmélet nem attól az, hogy az intézmény középpontja vagy vezetője azt úgy határozza meg. Mindenki lehet a tudomány középpontja, ahogy mindenki középpontja a demokráciának. Az interdiszciplinaritás, a Popper utáni tudomány létmódja alapvetően demokratikus.

Vissza kell itt térnünk kiindulópontunkhoz: mindannyian interdiszciplinárisan, középpont-periféria paradigma nélkül tekintünk a tudományokra és a tudományok által leírt világra, melyről még azt is aligha állíthatjuk, hogy „egyetlen”, vagy „valamilyen módon ott lévő”. A tudományoknak nem csak önmagukon belül kell demokratikusaknak lenniük, de a demokrácia felé is. Kötelességük eredményeiket a köznyelven érthetővé tenni, a köznyelvben mindig minden tudomány megjelenik, a köznyelv az interdiszciplinaritás közege és helye. Két okból is kötelességük a

tudományok képviselőinek a köznyelv interdiszciplináris nyelvén megfogalmazni eredményeiket. *Egyrészt* a demokrácia polgárait és nyilvánosságát tájékoztatniuk kell eredményeikről. A tudományos kutatások nem lehetnek titkosak, mert minden titkos kutatás, mint ahogy a titkos társaságok alapvetően veszélyesek és fenyegetik a demokráciát – a mindenki egyenjogú társadalmát. E tájékoztatás etikai kötelesség, mely adatokat szolgáltat a nyilvánosság számára, hogy tagjai közös diszkussziókban eldönthető legyen, és a törvényhozáson keresztül érvényesíthetővé válják, hogy mely kutatások kívánatosak, és melyek nem a demokratikus társadalom számára. Nem minden kutatás kívánatos, és nem is minden kutatás finanszírozása lehetséges, részben a szűkös eszközök miatt. Ehhez kapcsolódik, hogy *másrészt* a nyilvános kutatásokhoz a demokrácia törvényhozása adja a forrásokat, így a nyilvánosságnak joga van megismerni a kutatások eredményeit, hogy ennek függvényében adjon további támogatásokat.

Az interdiszciplinaritás, a multidiszciplinaritás és a transzdiszciplinaritás ily módon alapvetően a demokrácia diszkurzív közegének tudásformái, melyek hozzájárulhatnak a demokrácia humanizálásához ugyanúgy, ahogy a demokrácia is hozzájárulhat a tudományok interdiszciplináris értelemben emberibbé tételéhez.

Conclusio

A felsorolt tételekben azt próbáltam röviden bemutatni, hogy a centrum-periféria gondolkodás, miközben sok empirikus esetben (geográfia, pénzügyek, stb.) leírja a valóságot, nem kívánatos gondolkodásmód a demokrácia számára. A demokraták és a demokratikus gondolkodók nem csak nem gondolkozhatnak a centrum-periféria paradigmái szerint, de gondolkodásuk egyik fő feladatának kell tartaniuk, hogy önmaguk gondolkodását, és a demokrácia nyilvános diskurzusait decentralizálják és deperiferizálják. Azt hiszem, hogy Derrida dekonstrukciójával, Rorty neopragmatikus kétnyelv-elméletével és Habermas hatalommentes kommunikatív cselekvés-elméletével a decentralizáció és a deperiferizáció érdekében dolgoztak. Kívánjuk, hogy ez a konferencia egyik gondolkodási iránya is ez legyen.

*

A KISEBBSÉG FOGALMA ELFOGADHATÓ A DEMOKRÁCIÁBAN?

Azon tétel védelmére teszek kísérletet, hogy a „kisebbség” nem demokratikus fogalom. Régi korszakokból maradt itt, amikor még nem terjedt el a demokrácia mint társadalmi együttélési mód, és a demokratikus gondolkodásmód sem volt jellemző az emberekre. Azt kívánom sürgetni, hogy e fogalom használatát a nyugati demokráciákban el kellene kerülni. Érvelésem alapja az állítás, hogy minden demokráciát etikai elvekre (igazságosság, egyenlőség, szabadság) kell alapozni.

A moralitás egyénekre jellemző, vagy inkább egyének lehetősége. Individuumok felelősek választásaikért és cselekvéseikért, és nem csoportok vagy a társadalom.

Csoportok, társadalmak *mint* ilyenek nem képesek felelősséget vállalni, így morálisak sem lehetnek. Nincs kollektív felelősség, ahogy már a második világháború utáni igazságtétel során is megállapították. A demokráciát, ha morálra, morális értékekre akarjuk alapozni, akkor az egyénre kell építeni, mint az egyetlen olyan létezőre, amely felelősséget képes vállalni. A felelős egyén képes csak demokráciát létrehozni – a sok felelős egyén, természetesen. Elvileg minden egyes személy alkotja a demokráciát, önmagából kiindulva, a többi hasonló egyénhez kapcsolódva. Ezt csoportok, tehát etnikai közösségek sem tudják megtenni. Különféle csoportok vannak a társadalmakban, de – mivel nem alanyai az etikának – nem lehetnek a demokrácia megalapítói. Ha néhány csoport politikai közösséget formál, ez a társadalom a csoportok által vezéreltetne, egy csoport által, vagy többségi csoportok által. A többségi csoport nem feltétlenül jelent számbeli többséget, jelenthet olyan uralkodó csoportot is, amely valamilyen összefüggés, hatalmi összefonódás, magasabb képzettség, nagyobb vagyon, és hasonlók révén kézben tartja a (politikai, gazdasági, kommunikációs-mediális) hatalom többségét. Ha többségi csoport vagy csoportok uralkodnak, az azt jelenti, hogy vannak kisebbségi csoportok is, vagy kifejlődnek ilyenek, melyek alávetettek, amiből következően hosszabb távlatban nem érdekük az adott társadalmi forma fenntartása. Politikai értelemben nem lehetnek kisebbségek a demokráciában. Lehetőségek nyelvű, kulturális, gazdasági kisebbségek, de nem lehetnek politikai kisebbségek.

Fő tételtem öt altétellel oszlik.

- Szociológiai tény, hogy léteznek kisebbségek a demokráciában.
- Norma, hogy nem kellene kisebbségeknek léteznie a demokráciában.
- Tény, hogy csak kisebbségek vannak a demokráciában. Maga az egyén kisebbség.
- Norma, hogy a demokráciának a kisebbségek társadalmának kellene lennie. Az egyén társadalmának.
- A demokrácia létezéséhez szükséges a kulturális politika.

Demokrácia

A demokrácia emberek együttélési formája, ahol a politikai és közösségi élet olyan emberek közti egyezséggel szabályozódik, amely az egyedi emberi lényeket egyenlőknek tekinti a politika és a jog területén, akik ugyanazzal a méltósággal rendelkeznek, következésképpen egyenlő esélyeket biztosít nekik. Elvileg az egyezséget valamennyi ember köti, és a megegyezés számít az egyének, azaz a társadalom valamennyi tagja szabad felelősségére és felelősség-vállalására.

A demokrácia létrehozásakor nincs szó különféle társadalmi, kulturális, nyelvű vagy etnikai csoportokról – hanem csak egyénekről. Miért fontos ez?

A morális érv

A demokrácia moralitásra alapozódik. Csak etikai alapú társadalmak képesek társadalmi igazságosságot garantálni, és így csak az ilyenek számíthatnak a széles népesség támogatására. Csak azokat a társadalmakat nevezhetjük demokratikusaknak, amelyek olyan alapvető morális fogalmakra és megegyezésekre alapulnak, mint politikai és törvény előtti egyenlőség, valamint igazságosság. Továbbá csak egyének lehetnek morálisan felelősek. Csoportok, egész társadalmak nem lehetnek azok. Nincs kollektív felelősség, nincs kollektív morál. Közösén csak alkotmány, törvényhozás, adminisztráció és igazságszolgáltatás van, de mindezeknek morális elveken kell nyugodniuk. Következésképpen, ha a demokráciát morális érvekre kellene alapozni, akkor az egyénre, mint a moralitás forrására kell alapozni.

De mégis, milyen fajta moralitásra kellene alapozni a demokráciát?

A formális érv

A demokrácia moralitása formális, ahogy ezt Kant a kategorikus imperatívusz és Rawls a tudatlanság fátyla elvével bemutatták. A moralitás tartalma gyakran változik személyről személyre, csoportról csoportra, társadalomról társadalomra, kultúráról kultúrára. A moralitás formális fogalma első lépésben nem törődik a moralitás tartalmával. Az ilyen törvény univerzális, mint a kétszer kettő vagy az ellentmondás törvénye. Mivel megalapozásában nem szerepel a helyi tartalom (helyi mint egyéni, csoport specifikus, vagy téridőben rögzített), minden emberre mindig és mindenhol érvényes. Üres, de racionális procedúrát ad a kezünkbe, mely segítségével a legkülönbözőbb normák, cselekvések és törvényhozási módok közt különböztethetünk. Ha a demokratikus alkotmány alapja és a törvényhozást az alkotmány által kötelezi, a demokrácia formális morális megalapozása a politikai és közösségi életben az igazságosság folyamatos javulásához és növekvő hatásához vezethet. A formális moralitás minden individuumra érvényes, mint racionális lényre, és minden társadalomra, mint racionális konstrukcióra.

A történeti érv

A történeti érv a formális érv alesete. Az értékek és a normák tartalmai folyamatosan változnak a történelemben és a történelemmel. A tartalommal rendelkező normák is különbözők lehetnek – vagy különböző értelmezést nyerhetnek – különböző történeti háttérű emberek esetében. Nem lehetséges mindenki által elfogadott demokráciát létrehozni történelmileg részlegesen kifejlődött, nyelvekhez, egyes kultúrákhoz, vallásokhoz igazodó normákra alapozva.

A gyakorlati érv

Ahhoz, hogy demokráciát hozzunk létre Európában és mindenütt a világon – ez a jelenleg elterjedt kommunikációs, közlekedési és technológiai viszonyok közt elkerülhetetlennek tűnik. A felvilágosodás immár két és fél ezer éve tartó folyamata egyre több ember tudatát nyitja föl. Egyre inkább teret nyer a felszólítás, használd saját eszedet, hogy megértsd világodat. A kommunikáció, a transzport egyre inkább összeköti a megnyíló, megvilágosodó tudatokat. Bár vallási és nacionalista fundamentalizmusok egyes régiókban visszavethetik a fejlődést, de az új médiák és kommunikáció, a növekvő írás- és olvasástudás egyre több emberrel fogja felfedeztetni a felvilágosodott gondolkodás és gyakorlat előnyeit. Szemünk előtt zajlik, ahogy vallási és nacionalista megalapozottságú társadalmak menekültjei mily nagy igyekezettel próbálnak beilleszkedni a nyugati demokráciákba. Ellenkező irányú vándorlásról nem érkeznek hírek. Németországban a török közösség első tagjai már nem csak parlamenti tagok, de országos pártok vezetői (Cem Özdemir), Franciaországban egy bevándorló gyermeke államelnök lehet (Nicolas Sarkozy), az Egyesült Államokban egy afrikai apától született személy elnök lehet (Barack Obama). Ezek csak az első esetek, melyek hatalmas hatással lesznek a jövőendő demokratikus integrációs folyamatokra. Ezek egyes személyek, akik komolyan vették demokratikus lehetőségeiket, és példát adnak jövőendő generációknak, hogy építsék fel saját szabad és alkotó életüket.

Vannak kisebbségek a demokráciában

Vitathatatlan, hogy vannak kisebbségek a demokráciában. Etnikai, nyelvi, kulturális, vallási csoportok, de maguk az egyének is sajátos értelemben kisebbséget alkotnak a közösség egészében és ahhoz képest. Ez a tény tagadhatatlan, érvényességének elismerése és nem igényel sem bizonyítást, sem további érvelést.

Norma, hogy nem kellene kisebbségeknek lennie a demokráciában

Ha a demokrácia egyetemes és általánosan elfogadott formális morális elvekre épül, amely súlyát, érvényességét, forrását az egyén szabadságából, morális felelősségéből és békés együtt élni akarásából veszi, és ha minden egyes emberi lény az általános moralitás alanya, akkor ebben az értelemben senki nem egyedi, senki nem kivétel. Minden egyes ember mint emberi lény eleve és létéből, létének minőségéből adódóan alapítója a demokráciának.

A demokrácia nem csak általános morális elveken alapul (az igazságosság elvein), de a szabad és felelős egyének közti elvileg feltételezett szerződésen. Ebben az alapító elvben nem lehet kivétel. Mindenki emberi lény, és mint ilyen alapítója a demokráciának – amint abban sincs kivétel, hogy az ember emberi lény. Lehetséges tagadni a demokráciát, a demokrácia legitimációját, de nem lehet elfogadni a de-

mokratikus elvet és ugyanakkor nem elfogadni, hogy minden emberi lény a demokrácia megalapozója, és ilyenként is kell kezelni. A normatív demokrácia megalapozásához szükségünk van a normára, hogy nincsenek kisebbségek az alapokban, azaz, nincsenek olyan emberi lények, akik „nem annyira” alapítói a demokráciának, mint mások, hanem csak kevésbé, „kisebben”, „kisebbségben”. Ez azt jelentené, hogy kisebb értékűek, kevésbé emberi lények, mint a többiek, akik a demokrácia többségi alapítói és szerződés kötői.

Tény, hogy csak kisebbségek vannak a demokráciában

Ugyanakkor tény, hogy mindannyian kisebbségi csoportok tagjai vannak és mi – én magam, és te magad – egyének, egyedek, egyek vagyunk, és mint ilyenek kisebbségben a sokkal szemben. A földön minden ember valamilyen kisebbséghez tartozik az emberiség egészével szemben. Minden egyén is kisebbség. A magyar kisebbségben van Európában. A francia is. A svájci is. Valamennyi nép, valamennyi ember. Ha amerikai vagy, kisebbségi vagy Európában, ha New York-i vagy, kisebbségben vagy Amerikában. Orvosként, mérnökként kisebbségben vagy a professziók világában. Életünk legtöbb karakterisztikumával kisebbségben vagyunk nem csak a világban, de saját országunkban, saját városunkban, és még a családjunkban is.

Folytathatjuk. Nem csak sok szempontból családjunkban is kisebbségben vagyunk, de esetenként kisebbségben vagyunk saját személyiségünkön belül is. Ha dolgoznom kell, tudom, hogy személyiségem egy részének egy kötelességet kell teljesíteni. De személyiségem másik része inkább hoki meccsre menne, egy további része moziba vágyik, a harmadik pedig a barátokkal szeretne bulizni. Ezek a vágyak alkotják személyiségemet, és bár személyiségem egyetlen egységet képez, az azt alkotó vágyakat mégsem lehet egyszerre kielégíteni. Csak egy kötelességet vagy egy vágyat teljesíthetünk egyszerre, de a vágy, amit éppen teljesítünk, csak kisebbség személyiségünkben.

A modern pszichológia, szociológia és a kulturális kutatás felfedezik a többes személyiséget. Korábban betegségnek (*disorder*) tartották, de ma már elfogadják mint az emberi élet normalitását. Lehet valaki tanár, feleség, anya, focista és szakács, vagy még sok más. Mind alkothatja az egyetlen személyiséget, valamennyi részben független és autonóm megvalósulása az egyetlen személyiségnek. Eldönthetem, hogy a főzésnek szentelem egy időmet, és az összes többi érdeklődés és vágy háttérbe szorul – de az aktív és rövid ideig domináns rész maga kisebbségben marad személyiségem egészében.

Ahogy nem akarjuk elnyomni önmagunkban személyiségünk valamennyi lehetőségét, ugyanúgy mondhatjuk, hogy nem akarhatjuk elnyomni embertársainkat, akik ugyanúgy, mint mi a demokrácia alkotói.

Minden személy, minden csoport kisebbség a demokráciában – és mindegyik virágozni akar. A demokrácia mindenki javára van, és támogatja azt, amíg valaki(k) nem fenyegeti a többi javát. Látható, csak kisebbségek vannak a szabad társadalomban, csak kisebbségek képesek szabad társadalmat alakítani.

Norma, hogy a demokráciának a kisebbségek társadalmának kell lennie

A demokrácia individuumok egyetemes alapokon nyugvó szerződésére épül. Az univerzális bázis valamennyi emberi lény egyenlő értéke és az általános morális törvény. Amikor a demokráciát moralításra építjük, ezzel nem jakobinizáljuk vagy robespierrerizáljuk a demokráciát, hiszen nem morális terrort akarunk. Nem kötelező az egyes emberi lényeknek személyesen morálisnak lenni úgy, ahogy bárki előírja nekik. A törvényeknek kell a morálra épülniük. Az egyetlen morális egyetemesség a cselekvés általános racionalitása, melynek megfogalmazásai a kategorikus imperatívusz, a tudatlanság fátyla – vagy a kötelesség, hogy megtartsuk ígéretünket.

Az egyetemes morális törvény a demokrácia alapja és konstitutív ereje, melyet egyének, azaz kisebbségek valósítanak meg. Az általános törvény és az általános szerződés a demokráciában az egyének, a kisebbségek által valósul meg.

A demokrácia a kisebbségek társadalma, és ezért van az, hogy az első modern demokráciában az Egyesült Államokban az *affirmative action* és a pozitív diszkrimináció alapvető fontosságúvá vált a demokrácia fejlődése során. Csak az abszolút kisebbségi, az individuum képes megvalósítani, instancializálni az egyetemes törvényt. Az általános, mindenütt megvalósuló demokrácia csak egyének és kisebbségek által képes megvalósulni.

A többségi döntés kérdése is fölmerül itt, természetesen. A demokráciában a többség akarata érvényesül a választások során. Először is ez a kisebbségek többsége (*majority-minority*), a kisebbségek alapító joga nem sérül. Másodszor miután a demokrácia megalapozását a kisebbségek végzik, minden többségi döntésnek magában kell foglalnia azok jogának védelmét, akik az adott választásban vagy döntésben kisebbségben maradtak, a kisebbség-kisebbségének (*minority-minority*). Ha nem védik a kisebbség-kisebbséget, akkor nem védik a demokráciát. Ez a lényege az *affirmative action*nak.

Szükség van kulturális politikára a demokráciában

Tudom, mindaz, amit írok, különösként hat. De ez nem több és nem kevesebb, mint kísérlet arra, hogy a demokrácia fogalmát és alapító elvét elemezzem. Láthatjuk, a valóság gyakran nem felel meg a fogalmaknak. Hegel szerint ez a tények problémája, és nem a fogalmaké. Lakatos Imre szerint a tudományelméletet, az emberiség leginkább normatív vállalkozását két párhuzamos szövegben kell megírunk. A történeti szöveg leírja, hogyan működik, fejlődik, viselkedik a valóság. A másik szöveg a normatív értékelést tartalmazza, hogyan kellett volna a tudománynak fejlődnie, hogyan kellene fejlődnie, ha pontosan saját fogalmai, racionalitása és metodológiája irányát követte volna vagy követné. A két szöveg összevetésével láthatnánk, milyen irracionális módon fejlődik a tudomány, és mennyire történelmietlenek a tudományos fogalmak.

Hasonlóan van a demokráciával. Bár rendelkezünk a kedves alapozó elvekkel, láthatjuk, a valóság távol van tőle.

A valós és a fogalmi világ közti közvetítés talán lehetséges a magasan fejlett demokráciákban, mégpedig a Richard Rorty által javasolt kulturális politikával. A kulturális politika a fogalmak egyfajta vizsgálata és politikája: mely fogalmakat kellene a demokráciában használnunk, és melyeket kellene elkerülnünk vagy elvetnünk, és miért.

A kisebbség egy olyan fogalom, melyet egy értelemben el kellene vetni a demokráciában, és egy másik értelemben a középpontba kellene helyezni, ahogy megpróbáltam ezt itt bemutatni.

*

MIGRÁCIÓ ÉS A DEMOKRÁCIA UNIVERZALIZMUSA

Berlin azt jelenti, hogy a legszebb lakos migráns.

Berliner Morgenpost³³

Az amerikai álm szerint senki sem saját viszonyai produktuma, hanem saját történetének ura.

Martin Klingst, *Die Zeit*³⁴

*A multikulti tétel abszolút kudarcot vallott.*³⁵

Angela Merkel

Az iszlám Németországhoz tartozik.

Christian Wulff szövetségi elnök
(Németországban, 2010. október 14-én)³⁶

Bevándorlóknak meg kellene tanulniuk a német nyelvet és a német törvényeket el kellene fogadniuk. (...) A kereszténység kétségtelenül Törökországhoz tartozik.

Christian Wulff (Ankarában, a Parlamentben,
2010. október 19-én)³⁷

³³ Berlin ist, wenn die schönste Bewohnerin Migrationshintergrund hat.
http://www.horizont.net/aktuell/medien/pages/protected/Berliner-Morgenpost-wirbt-mit-Nofretete_95803.html?openbox=1

³⁴ American Dream, wonach niemand das Produkt seiner Verhältnisse, sondern Herr über seine eigene Geschichte ist <http://www.zeit.de/2010/43/USA-Obama-Kongresswahlen>, *Die Zeit*, 21.10.2010 Nr. 43.

³⁵ Der Ansatz für Multikulti ist absolut gescheitert.
<http://www.zeit.de/news-102010/16/iptc-hfk-20101016-76-26841700xml>

³⁶ Der Islam gehört auch zu Deutschland.
http://www.focus.de/politik/deutschland/20-jahre-wende/christian-wulff-der-islam-gehoert-zu-deutschland_aid_558481.html

http://www.google.hu/#q=Wulff,+Der+Islam+geh%C3%B6rt+auch+zu+Deutschland.&hl=hu&rlz=1W1GZHZ_hu&prmd=v&source=univ&tbs=vid:1&tbo=u&ei=ujjTTL0gNMjMswbNttiDDA&sa=X&oi=video_result_group&ct=title&resnum=3&ved=0C-DAQwQwAg&fp=dabd8e0c099e4150

<http://www.heute.de/ZDFheute/inhalt/14/0,3672,8117486,00.html>

³⁷ Zuwanderer müssten die deutsche Sprache lernen und die deutschen Regeln akzeptieren. (...) Das Christentum gehört zweifelsfrei zur Türkei.

A migráció és a bevándorlás új kihívása előtt áll az Európai Unió. Ha a nagy toleranciahajományú Hollandiában iszlamofób szélsőjobboldali politikusok nyerne teret, ha Franciaországban, az emberi jogok szülőhazájában európai polgárokat toloncolnak ki, és politikusok romaellenes kijelentéseket tesznek, akkor fel kell tenni a kérdést, milyen folyamatok zajlanak az európai demokrácia *valóságában*? Kísérletet teszek arra, hogy szembeállítsam a modern Európa (és Észak-Amerika) alapvető értékeit az antimigrációs politikával. Azzal próbálok érvelni, hogy Európa és Észak-Amerika nem mehetnek visszafelé, ez civilizációnk végét jelentené. Megpróbálok elválasztani néhány alapvető értéket és néhány gyakorlati tanácsot próbálok adni a nagyobb (európai és nemzeti) politikának.

A bevándorlás a sikeres demokrácia jele

Mindenki vagy majdnem mindenki be akart vagy be akarhatott volna vándorolni az Egyesült Államokba az elmúlt két évszázadban. Az USA sikertörténet volt ebben a korszakban. Nem nehéz megalkotni a tételt, hogy ahol bevándorlás van, ahol egy országba sok ember be akar lépni és ott akar élni, az sikeres ország. A *Berliner Morgenpost* írta, „Berlin azt jelenti, hogy a legszebb lakos migráns”.³⁸ Természetesen a berlini múzeumban megtekinthető Nefertiti nem akart Németországba bevándorolni, de Németország, ahol napjainkban viszonylag nagy a bevándorlási készség, nem csak az egyiptomi szépség vonatkozásában, de általánosan nagy készséget mutat, hogy elfogadja és integrálja a belépő embereket. A bevándorlásnak legalább két oldala van: a belépő emberek és a befogadó népek vagy nemzet. Az elmúlt kétszáz év Amerikája vagy az elmúlt évtizedek Németországa: sikeres országok bevándorlási háttérrel. Az Egyesült Államok (és Kanada, Ausztrália) sikeres léte a bevándorlástól függ. A németországi bevándorlás a siker következménye.

A bevándorlás motivációja az amerikai jövőirányú optimizmus volt: ne a történeteddel foglalkozz, tekintsd egy jobb jövő felé. Életünk, *mindennapjaink* a jövő felé irányulnak: Amerika éppen annyira volt érdekes és meghívó, mint ahogy az emberi élet önmagának érdekes. Ha egy ország arra biztat, hogy a jövő felé fordulj, akkor annyira antropomorf, amennyire ez csak lehetséges. Emberek csak akkor képesek túlélni, ha a jövő felé fordulnak, ha felkészülnek a következő napra, a következő hétre, a következő évekre. A jövőorientáltság az embernek ugyanúgy differencia specifikája, mint Amerikának és a modern demokráciáknak.

Nem csak a jövő felé tekintés természetesen, ami Amerikát és a modern demokráciákat nagygyá és sikeressé tette. Ebben döntő szerepet játszott az elköteleződés az emberiség által kifejlesztett legnagyobb és legnemesebb értékek iránt: emberi jogok, törvény előtti egyenlőség, a társadalom igazságosságra történő alapítása, etc.

<http://www.tagesspiegel.de/politik/das-christentum-gehoert-zur-tuerkei/1961826.html>

<http://www.heute.de/ZDFheute/inhalt/1/0,3672,8121409,00.html>

<http://www.bild.de/BILD/politik/2010/10/19/tuerkei-staatsbesuch-bundespraesident-christian-wulff/rede-vor-parlament-in-ankara.html>

³⁸ http://www.horizont.net/aktuell/medien/pages/protected/Berliner-Morgenpost-wirbt-mit-Nofretete_95803.html?openbox=1

Ezek nem történelmi értékek, nem egyetlen etnikai csoporthoz tartoznak, hanem elméletileg megalkotott értékek, az emberiség legjobb gondolkodói hozták létre, akiket néha filozófusoknak hívnak. Ezek az értékek nem azt magyarázzák, „mi az ember lényege”, nem azt mondják, miért legyen ilyen nem, nem köteleznek arra, hogy ezt vagy azt a nyelvet beszéld, vagy ezt és ezt gondold az emberről. Ezek az egyetemes elvek az emberi lények közös életének tiszta formái. Miután a közös élet órákban, napokban, hetekben, években, vagyis az időben zajlik, a jó közös élet formái formális folyamatok az időben, amelyeket aktiválni és a mindennapi életben érvényesíteni kell. Az alkotmány és a jogi rendszer az általános egyetértésen alapuló erő, amely biztosítja, hogy azok az értékek a mindennapokban megvalósuljanak.

Amint az elmúlt két évszázad megmutatta, jó a modern demokráciában élni. A közös élet e formája először Amerikát vezette hatalmas gazdasági és politikai hatalomra. Soha az emberiség történelmében nem élt ennyi ember ilyen jó gazdasági és politikai körülmények közt egyetlen országban, mint ma az Amerikai Egyesült Államokban. Milliók százait hívta meg, hogy szabadon belépjenek ebbe az országba. Úgy tűnik, nagyon sok ember szeretne ebben az országban élni, és a többi modern demokráciában is. A demokrácia alapvető értékei hívják meg az embereket a világ minden részéről, hogy egy biztonságos és virágzó országban éljenek. Ha kevésbé civilizált politikai rendszerből érkeznek, belépésükkor azonnal a demokratikus jog alanyaivá válnak: emberi lényként fogadják el őket és olyan jogaik vannak, amellyel talán otthon soha nem rendelkeztek. Hatalmas tapasztalat számukra!

Ha emberek vándorolnak be a modern demokráciákba, felismerik, hogy alapvető értékeik a sajátjuk is, még ha ezt nem is tudják kifejezetten. Érzik, hogy jobb itt élni. Tiszteli őket a törvény, és lehetőségük van önmeghatározó életre.

A bevándorlás az egyik alapvető igazolása a modern demokráciáknak és életvitelüknek. Ha a demokratikus elvek működnek és az ország virágzik, akkor sokan szeretnének belépni. Ha nincs bevándorlás, akkor nincs igazi demokrácia az országban. Bár mindig működött migráció a világban, ez lassú folyamat volt. Ma a migráció akár órák kérdése, ami felgyorsítja a folyamatot, és új feladatokat ad a fogadó országoknak. Ha egy demokrácia nem engedi a bevándorlást, saját demokratikus elveit sérti meg. Az önelveit megsértő entitás hosszú távon hanyatlásra van ítélve. A demokráciáknak saját biztonságuk érdekében is biztonságossá kell tenniük a világot a saját demokráciájuk számára, és minden lehetséges demokrácia, minden emberi lény számára.

Ez nem jelenti, hogy a bevándorlás abszolút határtalannak lehet – de annak kellene lennie. A befogadó ország pénzügyi képességei korlátozottak lehetnek. De a bevándorlást meg kell engedni és a bevándorlóknak segíteni kell – éppen a saját demokrácia és a saját elvek fenntartása és érvényesülése érdekében.

A jelenlegi konstelláció: Amerika és Kína – az új kihívás

Az optimizmus és a remény egy jobb jövőben voltak az amerikai nép alapvető jellemzői. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy ma Amerikában is terjedőben van a pesszizmusztikus beállítódás, holott ez ellene mond az alapvető elveknek. Kína növekedé-

se, a munkanélküliség, a növekvő állami adósság, a lakás aukciók, az afganisztáni halottak, a globális felmelegedés – csak néhány neve a problémáknak, melyekkel az amerikaiak szembesülni kényszerülnek. A hatalmas ország kék ege látványában a jövő eddig a szabad teremtet reménye volt, most viszont a horizonton felhők tornyosulnak. Ha nem is a történelem árnyai, de a jelenéi. Amerikaiak elveszteni látszanak hitüket, hogy a jövő jobb lesz a jelennél, a jövő generációinak jobb lesz, mint nekik. Természetesen lehet, hogy ez csak átmeneti helyzet.

Még ha a mai Amerikának problémái is vannak, még mindig a vezető demokratikus nemzet, amely az egyetemes kultúra letéteményese és bemutatója, amely az egész világot befolyásolja. Kína fenyegető gazdasági növekedése? Találkoztunk már valakivel, aki Kínába akart véglegesen bevándorolni? Vagy akár Japánba? El tudunk képzelni olyan helyzetet, hogy a világ más részeiről emberek tömegei kezdenek Kínába és Japánba bevándorolni, és ezek ugyanazzal a türelemmel fogadják őket, mint a nyugati demokráciák? Még ma is Amerikáról és Németországról álmodnak az emberek, és nem Kínáról vagy Japánról. El tudunk képzelni olyant, hogy a mozik kínai és japán filmekkel váltják föl az amerikaiakat? A gazdasági jólét nyilván nem elég motiváció a bevándorlók számára.

Amikor az európaiak nem tudták problémáikat megoldani és világháborúba sodródtak, Amerika közbelépet és Európát megmentette – önmagától. Először az országokat saját maguktól kell megmenteni, saját etnikai alapú nacionalizmusuktól, hogy előkészítsük őket arra, hogy kellően megszabaduljanak történelmüktől és hagyományos kultúrájuk visszahúzó részétől. Ha ez sikerül, akkor a demokrácia fejlődni kezdhet és gazdasági virágzás, bevándorlás következnek. – Ha Kína gazdaságilag sikeres lesz, akkor demokráciává válik. Hosszú távon demokrácia és gazdasági növekedés kéz a kézben járnak. Ha a szabad gondolkodást, beszédet, eszmefejlődést tiszteljük, akkor kialakulhat a stabil gazdasági növekedés és a jó társadalom. Kínának demokratizálódnia vagy amerikanizálódnia kell, ahogy ezt Európa is tette a második világháború után.

Nyílt bevándorlás

Chandran Kukathas írásában, *The Case for Open Immigration*³⁹ a nyílt bevándorlás mellett érvel. *A bevándorlásnak nyitottnak kellene lennie a nyugati demokráciákban. Ahogy írja, tény, hogy „több mint 100 millió ember él ma kívül azon az országon, amelynek polgára”⁴⁰. A nagyszámú ember vándorlása új kérdéseket vet föl a nyugati demokráciák számára, hiszen a vándorlás iránya feléjük mutat. Ezekben az országokban vannak bevándorlást preferáló és elutasító erők. Az üzlet támogatja az olcsó munkaerő érkezését, az emberjogi szervezetek támogatást követelnek, és a családgyesítés is jelentős tényező. Másrészt szakszervezetek, „ottszületettek*

³⁹ Chandran Kukathas, *The Case for Open Immigration*, M. Zwolinski (ed.) *Arguing About Political Philosophy*, New York, London, Routledge, 2009, 521–532.

⁴⁰ „more than 100 million people today live outside of the states of which they are citizens”, Kukathas, op. cit. 522.

csoporthai” gyakran bevándorlás-ellenesek. Jobb- és baloldalon egyáltalán vannak támogatók és elutasítók. A demokrácia alapelvei megkövetelik a határok nyitva tartását a bevándorolni szándékozók előtt. A bezárt határ a szabad mozgás tiltása, megakadályozza, hogy emberek az elnyomástól elmeneküljenek, akadályozza a szabad véleményformálást és emberek szabad egyesülését.

Léteznek gazdasági és nemzeti érvek a gazdag demokráciákban a bevándorlás ellen: a nagyszámú belépő megzavarhatja a gazdasági egyensúlyt. Másrészt viszont a bevándorlók általánosan és hosszú távon jót tesznek az ország gazdaságának. Félnék attól is, hogy a sok bevándorló megváltoztatja a társadalom nemzeti szerkezetét, és multikulturálissá teszi. A Tilo Sarazin könyve által indított németországi vita rámutat a nehézségekre.⁴¹ Sarazin sok kritikát kapott, Angela Merkel azt mondta, a könyv „elbutulás”⁴², ám később hozzátette, hogy „a multikulti halott”. A kulturálisan különböző bevándorlók nagy száma kárt is okozhat a jólétre, ha az a szakképzett munkaerő politikai kultúrájától függ, amelyet a nevelés, oktatás és szocializálódás hosszú folyamatában értek el. Nem szocializált és nem tanult bevándorlók alááshatják az intézményeket, szokásokat, amelyek lehetővé teszik a jólétet. Továbbá, a társadalmi összetartás és szolidaritás is kárt szenvedhet. Bár itt nem mehetek részletekbe, hangsúlyozni kell, hogy bár ezekben az összefüggésekben ellentmondásnak tűnhet, de gazdasági és nemzeti megfontolások nem játszhatnak szerepet a bevándorlás alapvető megítélésében.

Az elméleti megfontolások mellett világos, hogy a közeli jövőben nem lesz abszolút nyílt határ a gazdag országok peremén. Annak ellenére, hogy a demokrácia alapvető morális elvei abszolútak. Az emberek még sokáig úgy fogják érezni, hogy a határok teljes megnyitása jólétüket és nemzeti azonosságukat fenyegetheti. De ha nem is kivihető, elméletileg nem csak lehetséges elgondolni, de mint legjobb elveink követelménye, egy soha nem elérhető, vagy még nem elért és megvalósított imperatívusznak kell tekintenünk.

⁴¹ T. Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, Deutsche Verlagsanstalt, 2010.

⁴² A Süddeutsche Zeitung cikkének címe: Merkel Sarrazinnak elbutulást vet a szemére, „Merkel wirft Sarrazin Verdummung vor”, *Süddeutsche Zeitung*, 12. Juni, 2010.

<http://www.sueddeutsche.de/politik/politik-kompakt-merkel-wirft-sarrazin-verdummung-vor-1.958050>

TUDOMÁNY ÉS SZABAD-FELELŐS TÁRSADALOM

A TUDOMÁNY ÉS A FILOZÓFIA ESETE A TERMÉSZETTEL, A TÖRTÉNELEMMEL ÉS A DEMOKRÁCIÁVAL

Napjaink természettudománya a nyugati világban olyan tekintélyt élvez, mint korábbi korszakokban a vallás.⁴³ Egykor papok értelmezték, ma tudósok tárják föl az emberi ész racionális szabályainak szakosodott alkalmazásával és a világgal való kifinomult interakciókat magukban hordozó módszereikkel a számukra ez által megjelenő fizikai-természeti világ törvényeit, és adják kezünkbe azokat az eszközöket, amelyekkel mindennapi problémáinkat megoldjuk – gyakran magukat a problémákat is létrehozva.⁴⁴

A kortárs filozófusok jelentős része egyetért Nyíri Kristóffal, aki szerint „A világ érvényes leírását a természettudomány adja”.⁴⁵ (Nyíri, 2011, 7.) A kiemelkedő amerikai filozófus Richard Rorty szerint viszont a tudománytól nem várhatunk a világ értelmezése szempontjából releváns állításokat, még a „valahogy ott lévő világ” fogalma is problematikus számára, a tudomány pusztán a világ egy értelmezése, és abban segít bennünket, hogy elérjük céljainkat.⁴⁶ Ludwig Wittgenstein sem vár a tudománytól végső világmagyarázatot, úgy véli, ha valamennyi kérdésünkre választ kaptunk, még mindig maradni fog valami hiány, hiszen „érezzük, hogy még ha minden lehetséges tudományos kérdést megválaszoltunk is, életproblémáinkat még csak nem is érintettük. Persze akkor nem marad több kérdés; és éppen ez a válasz”.⁴⁷ A következőkben a természettudományok és a filozófia viszonyához kívánok hozzászólni, és azt a tételt próbálom demonstrálni, hogy e két tudás- és gondolkodásmód egymást feltételezi, egyik sem lehet meg a másik nélkül.

A mai tudományok a szisztematikus gondolkodás szülőttei, melynek első megjelenése a filozófia. A jövőt a múltból, a múlt hagyományaiból és elbeszéléseiből magyarázó vallásokhoz képest új paradigmát nyújtva, a görög filozófusok voltak az elsők, akik a világ összefüggéseit nem a múlt tekintélyei, hanem az ész ereje

⁴³ Az írás válasz Nánay Bence írására: A filozófia és a tudományok, *Magyar Tudomány*, 2011, 12, 1493–1498. <http://www.matud.iif.hu/2011/12/09.htm>

⁴⁴ A tudomány filozófiájáról és a tudományról írtam *A megismerés talánya*, Budapest, Áron, 2009 és *A tudomány, a tudás és az egyetem*, Budapest, Gondolat – Veszprém, Iskola-kultúra 2010 könyveimben.

⁴⁵ Nyíri Kristóf, *Kép és idő*, Budapest, Magyar Mercurius, 2011, 7.

⁴⁶ Vö. Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge University Press, 1991, <http://books.google.hu/books?id=exp4Z3T2QJ0C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

⁴⁷ Rorty, *Megismerés helyett remény*. Jelenkor, Pécs, 1998.

⁴⁷ Wittgenstein, Ludwig *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, Suhrkamp, Frankfurt, 1984 [1921], 6.52. <http://www.gutenberg.org/ebooks/5740>

segítségével próbálták feltárni. Amikor Thalész, Anaximandrosz, Püthagorasz és társaik mai tudásunk szerint elsőként törekedtek arra, hogy mindazt, ami körülvesz bennünket, és benne önmagunkat is a gondolkodás erejével, a gondolkodás szabályainak tudatos feltáráásával és annak tiszteletben tartásával magyarázzák, akkor csírájában megszületett a nyugati természettudomány és technikai civilizáció.

A görög filozófusok koruk humán- és természettudósai is voltak, mindent magyarázni próbáltak, ami körülvette őket, miközben éppen az volt legfőbb felfedezésük, hogy a világ több, mint ami láthatóan körülöttük van. Az, ami látható és itt van, attól függ, ami nincs itt, vagy attól, ami nem látható. A világ, ahogy megjelenik nekünk, és mi magunk is, olyan okok vagy események eredői, amelyek már nincsenek itt, és nem láthatók közvetlenül. Mi volt születésünk előtt, mi volt a világ előtt, milyen volt a világ korábban, és mi lesz vele a jövőben. E nagy kérdések mind a mai napig nyugtalanítják a gondolkodókat, és ezek hajtották előre a gondolkodást és a világfeltárást.

Mielőtt valaki elavult ódságokként félrelökné a görög filozófia felismeréseit, hadd utaljak arra, hogy – mint sok más esetben – régi felismeréseket mai természettudósok, jelen esetben agykutatók igazolnak. Terrence Deacon szerint az élő szervezetek és az agy mint teleodinamikus rendszer fogható föl⁴⁸. Raymond Tallis a *Wall Street Journal*-ban úgy értelmezi, hogy az „élő szervezetek olyan önszervező teleodinamikus rendszerek”, amelyeknek a „jelen nem lévő”, a „hiányzó”, a „távol lévő” – abszenciális (absential) – a fő tulajdonsága. Valami akkor rendelkezik abszenciális tulajdonsággal, ha „létét valami jelen nem lévő határozza meg.” A fizikai világban a közvetlen oksági hatások a meghatározók, miközben élőlények állandóan számolnak olyan létezőkkel, amelyek már nincsenek, vagy még nincsenek ott a környezetükben. Ilyen abszenciálisok lehetnek például hiteink, cselekvéseinket meghatározó normáink, a múlta vagy a jelenre vonatkozó időhatározóink. A tudat kialakulását és fejlődését Deacon szerint éppen az kényszerítette és alakította, hogy a külvilág folyamatosan változó kényszerei közt a túlélés esélyeit növelte, ha egy szervezet képes volt minél több abszenciálissal számolni, és adott esetben maga is képes volt ilyeneket létrehozni. Nem teljesen implauzibilis tehát a hipotézis, hogy a filozófia születésekor éppen olyan jellegű kényszerítő erők felismerése bábáskodott, mint amelyeket a mai agykutatók is feltárnak.

A tudomány a rendszeres, történetileg reflektált és öntudatos gondolkodás, vagyis a filozófia több évezredes fejlődése során jött létre, növekedett, és vált a filozófiától függetlenné. Ha a természettudományok a filozófiából nőttek ki, és attól emancipálódtak, akkor elszakíthatatlan kapocs fűzi őket egymáshoz. Nem csak történeti értelemben, de mai működésük tekintetében is. A természettudományok továbbra is számtalan olyan fogalmat használnak, amelyet saját módszereikkel nem tudnak igazolni, tudományon, fizikán túli, metafizikai igazolásra szorulnak. Filozófusok pedig (köztük azok, akik nem elégednek meg azzal, hogy filozófiatörténészként régi szövegeket rendszerezzenek és elemezzenek) nem állíthatnak olyasmit, amely ellentmond a mai természettudományok állításainak.

⁴⁸ Deacon Terrence, *Incomplete Nature*, New York, Norton, 2011.

A filozófiát halottnak nyilvánítani naivitás: ezzel magát a gondolkodást és a gondolkodás történetét nyilvánítanánk halottnak. A történet csak akkor lenne halott, ha soha többé senki nem foglalkozna a gondolkodás, azaz a filozófia történetével. A jelenkorban a filozófia pedig akkor lehetne halott, ha senki nem gondolkodna többé átfogóbban, pusztán csak a retortában, a kémcsőben, a reaktorban történő eseményekre összpontosítana, és arról beszélne.

Filozófia és tudomány pragmatikus megközelítésben

Mi a filozófia? Mi a tudomány? Mi a természettudomány? Ezek a kérdések napjainkra ugyanúgy értelmét veszítették, mint az olyan klasszikus szókratészi kérdések, hogy „Mi az ember?”, „Mi a szépség?”, „Mi a jóság?”. Nem ilyen módon tesszük föl a kérdéseket, nem egy-egy jelenség vagy létező lényegét keressük, hanem a legkülönbözőbb módokon – ahogy éppen tudjuk – közelítjük meg mindazt, ami körülvesz bennünket. Történetük során ugyanis számtalan módon, gyakran egymásnak ellentmondóan válaszoltak ezekre a lényegiséget, meghatározást kereső kérdésekre anélkül, hogy előrevitték volna azokat az aktivitásokat, amelyeket a nevek, fogalmak, mint címkék jeleznek. Pedig a szavak és fogalmak elsősorban arra jók, hogy a világgal, környezetünkkel, embertársainkkal, a társadalommal kapcsolatos aktivitásainkat, cselekvéseinket támogatassák, szerkezetet adjanak nekik és koordinálják azokat. Márpedig a cselekvések mindig nyitottak, időbeliek, és annak ellenére, hogy gyakran kezdetük és végük van, általában korábbi cselekvések következményei és újabbak generálói. Ennek megfelelően a fogalmaink sem zárt, időtől független lényegiségek hordozói, így célszerű elkerülni a szigorúbb definíciókat.⁴⁹ Ha a filozófiát és a tudományokat pragmatikus módon fogjuk föl mint a világgal való interakcióink különféle módjait, melyek segítenek életünknek értelmet adni, ha fogalmaikat folyamatosan változtatható gyakorlati útmutatóknak tartjuk, akkor nem fogunk megmerevedni egy olyan gondolkodásban, mely mindenáron ellentétet keres, vagy amelyik ki akarja zárni egyiket vagy másikat a komolyan vehető aktivitások köréből. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy ne lenne határozott különbség egyrészt a filozófia és a tudomány, másrészt a mágia, a sarlatánság közt.

Az egyetlen helyes tudomány- és filozófiafogalom propagálása, egyrészt, ideológiailag színezett diktatúrák sajátja, másrészt, előfordul forrásokban nem bővelkedő demokráciákban is. A demokráciákban azonban óvatosan kell bánni az előre meghatározott tudomány- és filozófiafogalommal: miközben a sarlatánságot ki kell küszöbölni, nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a gondolkodás szabadon halad előre, és keresi a legjobb fogalmakat, a legnagyobb újdonságokat, felfedezéseket. Itt inkább az a kérdés merül föl, hogy mely kutatásokra adjanak forrásokat, és melyekre ne, miután a gondolat és a kutatás végtelen kreativitása és nyitottsága szemben áll a források mindig korlátozott voltával. Ez azért is fontos kérdés,

⁴⁹ Az itt érintett pragmatikus gondolkodásmódhoz lásd könyveimet: *Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998 és *A demokrácia filozófiája*, Pécs, Jelenkor, 2000.

mert a politika az emberek, a demokrácia polgárainak adózás által beszédett pénzét osztja szét kutatásokra. Ebből adódik minden, az állam által finanszírozott kutatás forrásszerzési körülményeinek és kutatási eredményeinek kötelező nyilvánossága, hiszen a nagykorú polgárnak tudnia kell, milyen döntési mechanizmusok során, mire fordítják saját erőforrásait, és neki kell képviselői révén döntenie, hogy mely kutatások kívánatosak a maga (és a demokratikus társadalom) számára és melyek nem. Nyilván nem támogatandók azok a kutatások, amelyek valamilyen módon az emberi életet, békés társadalmi együttélést, a környezetet veszélyeztetik, és azok a kutatások sem, ahol zárt kutatócsoportok visszautasítják a nyilvános kommunikációt, amelyek megpróbálják a pénzosztás privilégiumát magukhoz ragadni, vagy amelyek konkrét politikai pártokkal szorosan összefonódnak. Természetesen az elavult paradigmák kutatócsoportjai sem támogatandók, például a gözmozdony forgalomból történt kivonása után évekig nem kellene még a gözmozdony tanszéket vagy kutatócsoportot jelentős összegekkel támogatni.

Ha pragmatikus módon tekintünk a filozófiára és a tudományra, akkor belátjuk, hogy hasznosak lehetnek számunkra, a demokráciát alkotó polgárok számára, és segítségükkel növelhetjük szabadságunkat, és minden egyes ember egyéni kiteljesedésének, értelmes életének lehetőségét.

A filozófia él

74

A filozófia él, hiszen élnek filozófusok, akik azt állítják, hogy filozófiát művelnek, nagy egyetemek intézeteiben kutatják és tanítják, komoly szakmai fórumaik, szaklapjaik vannak – akárcsak a fizikusoknak. Ezek a szociológiai tények csak életjelenségek, azonban természetesen nem garantálják önmagukban, hogy a filozófiának tényleg van értelme, ezt belső érvekkel lehet megmutatni. Kétségtelenül számos természettudós beszél a filozófia haláláról, sőt ezt nem ritkán maguk a filozófusok is megteszik, ám nyilvánvaló, hogy a filozófia haláláról szóló diskurzus is filozófiai marad – ahogy a testvérgyilkosság sem számolja föl a rokoni köteléket. A filozófia halálának egyetlen meggyőző jele az lenne, ha többet senki nem beszélne róla, nem olvasna filozófiai könyveket, sőt fölhangyna a filozófia történetéből származó fogalmak (például igazság, okság, lényeg, etika, szabadság, igazságosság, logika stb.) használatával.

Igazuk van ugyanakkor a kritikusoknak, mint például Stephen Hawkingnak, hogy a filozófia (helyesebben számos filozófus) nem tart lépést a tudományok újabb fejleményeivel⁵⁰. De ki tart mindezzel „úgy általában” lépést? Descartes még természettudós is volt, amellet, hogy matematikát és filozófiát művelt. Kant ugyan már nem volt természettudós, de ismerte Newton fizikáját, első kritikája részben a newtoni fizikára adott filozófiai reakció, olyannyira, hogy például a megismerés magyarázatában mechanikai fogalmakat alkalmaz. Napjaink filozófusai pedig, szól az állítás, nem ismerik a természettudomány legújabb fejleményeit! Melyik termé-

⁵⁰ Vö. Nánay i. m..

szettudomány mely fejleményeit? – tehetnénk föl a kérdést. Melyik részdiszciplína mely orgánumban megjelent mely felfedezését? Melyik új molekulakonstrukciót, melyik új elemi részecskét, melyik új elméletet a Higgs-bozonról, melyik feltárt génszekvenciát? Napjaink természettudósai ismerik napjaink természettudományának fejleményeit? A genetika kutatója ismeri az agykutatás, a részecskefizika vagy a fizikai kozmológia legújabb eredményeit? Egy olyan korban, amikor egyes részdiszciplínák megértéséhez éveket kellene egy-egy területen dolgozni, lehetséges lenne, hogy filozófusok mindent áttekintsenek? Az egyik legjelentősebb nemzetközi filozófiai folyóirat, *The Journal of Philosophy* az elmúlt két évben több mint tíz terjedelmes tanulmányt közölt a természettudományokat érintő legkülönbözőbb filozófiai kérdésekről – és akkor még nem beszéltünk a több tucat további jelentős nagy nemzetközi filozófiai folyóiratban megjelent írásokról. Jogos lehetne a kérdés, ismerik ezeket az írásokat a természettudósok? Sőt megkérdézhajtuk, ismerik ezeket az írásokat a naprakészségre törekvő filozófusok? Nyilvánvaló, hogy mára lehetetlenné vált a teljes áttekintés – csak a törekvés a lehető legnagyobb átlátásra maradt, aminek viszont gátat szabhat a tudományokban és a filozófiában is egyre inkább domináló versenyhelyzetből és a diszciplínák belső fejlődéstörvényeiből adódó specializálódás.

Ugyanakkor kétségtelen az is, hogy a filozófusok gondolkodásmódját mind a mai napig nagyrészt a hétköznapi intuíciók uralják, és miközben naturalistáknak vallják magukat, fizikai, kémiai vagy biológiai képzettségük alig terjed túl a középiskolás szinten. Valóban, számos filozófus hangsúlyozza, hogy a filozófiának semmi köze a természettudományok felismerésihez, büszkén hangoztatva, hogy a filozófia karosszék tudomány, miközben írásaik tele vannak olyan fogalmakkal, képekkel, motívumokkal, melyek egyszerű, mechanikus, newtoni fizikai világképről árulkodnak. Nem ismerik föl, hogy a használt fogalmak a közös nyelvből származnak, és ezek a fogalmak folyamatosan töltődnek föl és tagolódnak a mindennapi életből, ugyanúgy, mint a tudományok aktivitásából és nyelvéből. A newtoni mechanika lineáris szemléletére támaszkodó filozófiai elméletek (ismeretelméletek, nyelvfilozófiák, jelentéselméletek, metafizikák) fölött eljárt az idő. Ezekben gyakran találhatunk vonal mentén haladó érveléseket, melyek eredményeit filozófusok érvelésükön kívüli tárgyakra vonatkoztatják. Holott nem tarthatjuk minden további nélkül érvényesnek az egyszerű lineáris oksági (és érvelési) folyamatokat az után, hogy a genetika feltárta a biológiai létezők felépülésének, a részecskefizika a tér, az idő és a fizikai világ alap-építőelemeinek alineáris törvényszerűségeit, a pénzügyi piacok viselkedése pedig nyilvánvalóvá tette minden racionális, lineáris előrejelzés nehézségét. (A makromolekulák tulajdonságai nem vezethetők le lineárisan, összeadva az őket alkotó atomok tulajdonságaiból, a gének tulajdonságai még kevésbé, és a gének tulajdonságaiból nem következethetünk egyenes vonalban a közreműködésükkel kialakuló élőlények valamennyi tulajdonságára és aktivitására.) Nem hagyatkozhatnak filozófusok egyszerű intuícióikra sem akkor, amikor a fizikusok húrokról, multiverzumról vagy párhuzamos világegyetemekről beszélve rég elhagyták a közvetlen intuíció birodalmát. A szabadság és az etika filozófusainak ismerniük kell azokat a neurotudományi kísérleteket, melyek szerint a másodperc tört részével bizonyos „szabad” választásaink tudatosulása előtt az agy fiziológiája szintjén eldől,

hogy mit fogunk választani⁵¹. A kérdés, „rabok legyünk vagy szabadok?”, új módon tevődik föl nemcsak a filozófusok, hanem a tudósok és minden ember számára.

Mihez kezdünk például a génátalakítás etikai összefüggéseivel? Van választási lehetőségünk? Melyek lennének a „jó”, és melyek a „rossz” átalakítások?⁵² Jut itt annak az etikának hely, amely klasszikusan javaslatokat fogalmazott meg, hogyan tárgyaljuk a „jó” és a „rossz” cselekvéseket? Az etikus cselekvés, a jó és a rossz lehetőségi feltételének számos gondolkodó a szabadságot nevezte meg. De szabadok vagyunk, vagy agyunk neuronális, fiziológiai struktúrái már mindent eldöntenek előttünk? A magunk és utódaink génaktivitását befolyásolhatjuk életmóddal, neveléssel, képzéssel, tanulással, különféle (akár technológiai) cselekvésekkel is. „A génnek uralnak bennünket – és mi is uraljuk őket.”⁵³ Hogyan és mint történik mindez, és milyen értékek szerint: fizikusok, kémikusok mondják meg ezt nekünk, a kultúra, a filozófia, az etika, a filozófia szakemberei – avagy a zene művészei idézik elő?

Relevánsak lesznek valaha mindennapi életünkre a fizika tudományának jelenlegi felismerései? Több a kérdésünk és több a bizonytalanság, mint bármikor eddig. Kérdéseink nemcsak élők, de a rájuk adott válaszok talán túlélésünk zálogát hordozzák. A filozófia nem csak túlélte az elmúlt két és fél évezred intellektuális viharait és nagyon konkrét, pusztító forradalmait, de él, két és fél évezredes felhalmozott tudásával akár záloga is lehet egy emberibb kultúra megalkotásának.

A filozófus munkája, akár a természettudósé nagy összeszedettséget kívánó munka, melynek során meg lehet ugyan pihenni a kávézóban, de bajosan lehet követni Nánay Bence tanácsát, hogy a filozófusok „továbbra is filozofáljanak, csak a kávézókbán”⁵⁴. A filozófusok inkább cselekszenek, szavaikkal is, semmint pihentetnek, kávézgatnak. Sokan közülük Robert Brandommal együtt szívesen idézik a közmondást, „egy gramm gyakorlat annyit ér, mint egy fél kilogramm elmélet”⁵⁵. Arról nem is beszélve, hogy az agykutatók és a neurotudományok újabb kutatásai szerint – ahogy Buzsáki György, valamint Rodolfo Llinás könyveire utalva Barba-

⁵¹ Vö. pl. Gazzaniga, Michael, *Who is in Charge? Free Will and the Science of the Brain*. New York, Ecco, 2011. (A könyv diszkussziójához lásd: Debiec, Jacek, Neuroscience: Capturing Free Will. *Nature*, 2011, 478, 322–323. doi:10.1038/478322a; Tallis, Raymond (2011): Rethinking Thinking. *The Wall Street Journal*. 12 November 2011. <http://online.wsj.com/article/SB10001424052970204618704576642991109496396.html>; Von Bethge, Philip – Traufetter, Gerald (2011): Wir sind nur Maschinen. Spiegel Gespräch. *Der Spiegel*. 50, 12 December 2011. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-82995624.html>)

⁵² Sloterdijk, Peter (2000): Az emberpark szabályai. Válasz Heidegger humanizmus-leveleire. (ford. Boros János) *Jelenkor*. október, 1026–1040. (Megjelent Boros, 2009 38, szeptember 16. 15–21. http://www.zeit.de/1999/38/199938.sloterdijk3_.xml)

Boros J., *A megismerés talánya*, 2009, 355–364, Boros J., *Demokrácia és szabadság*, 2011, 92–94.

⁵³ Vö. Blech, Jörg (2010): Das Gedächtnis des Körpers, *Der Spiegel*, 09.08.2010. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-73107925.html>

⁵⁴ Nánay i. m. 1497.

⁵⁵ Brandom, Robert B., *Making it Explicit*, Cambridge, Harvard. University Press, Cambridge, MA, 1994, 3. http://books.google.hu/books?id=1ihqvEzZXxMC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

ra Gwenn Goodrich megállapítja – „a tudat a mozgásképeségből ered” (a view of consciousness as originating in *motility*)⁵⁶.

A fogalmak, a fogalom használata kutatója, a fogalmakkal való cselekvés művelője a filozófus, és ebben az értelemben ténylegesen közvetlenül kapcsolódik a természettudósokhoz és valamennyi tudóshoz, hiszen valamennyi tudós fogalmain, azok módszeres felépítésén, fogalmainak a világra való alkalmazásán keresztül kapcsolódik a világhoz, azok segítségével alakítja ki elméletét és gyakorlatát. A fizikus sem közvetlenül atomokkal, kövekkel, hanem fogalmakkal, struktúrákkal, modellekkel dolgozik: ezek a modellek nem ott kint a világban, hanem a fizikus tudatában, nyelvében, diszkuszióiban, kísérleteiben vannak valamilyen módon jelen. Hogy milyen módozatú e sokféle instanciában a jelenlét – nos, erre maguk azok a fizikusok sem tudnak válaszolni, akik egyébként úgy vélik, hogy elméletük totális világmagyarázat. Stephen Hawking maga írta korábban, hogy a fizikai elméletek matematikai formulákban, levezetésekben, kijelentésekben manifesztálódnak. A nagy kérdés szerinte, hogyan kerül bele az anyag a képletekbe, a levezetésekbe és az elméletekbe. Ez a kérdés a fizikus kérdése, de nem biztos, hogy saját, pusztán fizikai módszereivel meg is tudja válaszolni, mint ahogy Robert Brandom kérdésével is ez a helyzet, mely szerint „A fizikai, kémiai és biológiai *dolgoknak* inkább természetük van, mint történetük, de mi a helyzet azokkal a tudományokkal, amelyek meghatározzák és tanulmányozzák őket? A fizikát úgy kellene elgondolnunk, amelynek magának is természete, avagy inkább története van?”⁵⁷. Ilyenkor különbséget teszünk természettel és történettel rendelkező dolgok között – az egyiket a természettudományok, a másikat a bölcsésztudományok tanulmányozzák, ahol nemcsak a tudományoknak, de a köztük lévő különbségeknek is inkább történetük, semmint természetük van.

Hol jön a filozófus?

Mindezek mellett nem hiszem, hogy igazolható lenne az állítás, mely szerint a tudósok minden további nélkül elfogadnak fogalmakat, és a filozófus feladata lenne, hogy jöjjön („És itt jön a filozófus...”)⁵⁸ és „éppen arról” gondolkodjék, „hogy mi is a gén vagy a faj”. A tudósok nem várnak arra, hogy a filozófusok elgondolkodjanak az általuk használt fogalmakon, hanem ezek a fogalmak mint eszközök segítik őket kutatásukban, és ha előzetes hipotéziseik nem igazolódnak, fogalmaikat általában saját kutatásaik és nem filozófusok fogalommagyarázatai alapján vetik el vagy fogadják el. A filozófusok fogalmakat elemeznek, de nem azért, hogy segítsenek a tudósoknak a kutatásban, hanem mert a kérdések fölmerülnek, és az emberi gondolkodás nem teheti, hogy megválaszolatlanul elhessegesse őket. Továbbá a filozófu-

⁵⁶ Goodrich, Barbara Gwenn, We Do, Therefore We Think: Time, Motility, and Consciousness. *Reviews in the Neurosciences*, 2010, 21. 331–361.

⁵⁷ Brandom, Robert B., *Articulating Reasons*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, 27. <http://books.google.hu/books?id=T1C2g9ZJJ3gC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

⁵⁸ Nánay i. m. 1494.

sok egyik lehetséges közösségi feladata is, hogy a szélesebb társadalmi közegben a demokrácia polgárai számára értelmezzenek fejleményeket, melyekhez a kutatási eredmények vezetnek vagy vezethetnek (és ezáltal segítsék megérteni a demokráciát adójukkal is fenntartó polgároknak, hogy pénzüket mire használták a tudósok, és segítsenek döntéseikben, hogy a jövőben milyen kutatásra mennyi pénzt áldozzanak). A tudomány és a filozófia (és az ezeket művelő tudósok) a demokráciában érzik jól magukat. A modern demokrácia nem gondolható el, és nem lenne életképes a tudomány, a technika és a filozófia nélkül.

*

FELFEDEZÉS A TUDOMÁNYBAN ÉS A KULTÚRÁBAN

„Férfiúró! szólj nekem, Múzsá, ki sokfele bolygott [...] Sok nép városait, s eszejárását kitanulta”

Homérosz (I. 1,3)

Az emberi lény létmódjához tartozik a környezetében való folyamatos tájékozódás, a változások figyelése. A körülötte lévő világot foltárja, összefüggéseit fölfedezi, azzal hadakozik, abban igyekszik érvényesülni. A nyugatinak nevezett kultúra – melynek a modern tudomány és technika egyszerre eredménye és elválaszthatatlan része – minden korábnál sikeresebb a világ feltárásában, vagyis a *homo sapiens* létmódjához eredetileg is hozzátartozó tevékenységben. E kultúra eredete bibliai, zsidó és keresztény, *kezdetben volt a logosz, a szó, az értelem* (Biblia, Jn 1.1.) amely megteremtette a világot (Biblia, Gen 1.1.), és azt várja az embertől, hogy megfejtse az értelmet, a szót és nevet adjon a világ dolgainak (Biblia, Gen 20–21.). Ez a kultúra éppen azért jött létre, hogy szavaival megnevez és jelentést ad, szubjektumokat és objektumokat hozva létre. Eredete továbbá görög és latin. *Minden ember természeténél fogva törekszik a tudásra*, állapította meg Arisztotelész⁵⁹. Ezek a szavak indították az európai fejlődést, ezek alakítottak bennünket, ezek vezettek el évezredekken keresztül a mi korunkig. A folyton változó világban a változó gondolkodás művelése – a gondolkodás és megismerés kultúrája, a filozófia és tudomány hozott *ide* bennünket, tett azzá, amik most vagyunk.

A filozófia mint tagolt – történetileg és módszerében tudatos – gondolkodás, nem halott, élettelen valami, amely csak a régi könyvekben található, hanem az emberi elme végső erőfeszítése, hogy feltárjon és megértse mindent, ami körülveszi. Filozófia és tudomány addig lesz, ameddig az ember gondolkodik a világról, és azzal is törődik, mit és hogyan gondoltak előtte. Kérdései a gyökerekig hatolnak, radikálisak: mindent megkérdőjelez, magát a megkérdőjelezést, önmagát, a gondolkodást, a világot, a tudományok, a művészetek, a vallás összefüggéseit. Aki a filozófia és a tudományok munkájában részt vesz, az egy több ezer év óta tartó kaland részese, egy olyan közegben, ahol az új felismerések és felfedezések révén minden állandóan változik. Hatalmas, mozgó, az időben előrehaladó folyam az emberiség

⁵⁹ Aristoteles, *Metaphysica*. (fordította Ferge Gábor), Budapest, Logos, 1992, 980a21.

világfeltáró gondolkodása: most éppen mi vagyunk tevőleges részesei, mi visszük előre ezt a folyamatot, mely maga is vízszintes bennünket. Eszmék, elméletek, gondolatok, felfedezések állandóan arcot változtató, hömpölygő, háborgó, elnyeléssel fenyegető áramlatai vesznek körül minket, ezek közt kell hajónkat egyénenként, közösségekként, sőt emberiségként kormányoznunk – miközben azt is folyamatosan újraértelmezzük, hogy milyen hajón utazunk, mi az utazás, milyen eszközzel, milyen közegben hova utazunk, és mi az egyén, aki mindezt vezérli és elszenvedi, milyen a legénység, a közösség, a közönség, az emberiség és emberiség.

Kultúránk önazonosságának szerves része a kíváncsiság, az újat kereső nyugtalanság, egy másik, egy jobb világ keresése, vagy éppen ennek megalkotása. A korábban ismeretlen megtalálása, feltalálása újra meg újra megkérdőjelezte az ember önértelmességét, újat nyújtva neki a görög gondolkodóktól kezdve Kopernikuszig, Newtonig, Einsteinig, a mai fizikáig vagy akár a génkutatásokig. E felfedező kultúra mára behálózta az egész világot: a nem nyugati kultúrákból származó fiatalok is az internetet használják, a nyugati egyetemeken tanulnak, a nyugati tudományt, technikát kíváncsian elsajátítani, és ezzel együtt kezdik el használni a nyugaton kialakult racionális, nyitott gondolkodást. A demokrácia maga is az új, a jobb társadalmi forma keresésének eredménye, mely mögött az a beállítódás és „érzés” áll, hogy soha nem élünk eléggé jó, eléggé igazságos világban, mindig létre tudunk hozni egy még jobb, élhetőbb világot.

A felfedező kultúra dinamikus, nem hagyja „nyugodni” a benne élőket, akiket újdonságok bombáznak a tudomány, a technika, a társadalomszervezés minden területén. Ezért a felfedezésről gondolkodva nem kerülhető meg a kérdés, hogy az új megjelenése milyen módon képes átalakítani életünket, önértelmességünket, világunkat, társadalmunkat, az egész emberiség életét. A következőkben inkább ezeket a kérdéseket veszem szemügyre, és nem foglalkozom a tudomány és a felfedezés logikájának, ismeretelméletének, etikájának, a demokratikus együttélési módhoz való viszonyának problémáival.

A szisztematikus gondolkodás megjelenésével az első és alapvető kérdés a tudás, a megismerés és az igazság volt. Mi teszi igazzá tudásunkat, volt a kérdés, mely egyben azt a kérdést is hordozza, hogy az, ami igazzá teszi, hol található. A válasz kézenfekvő, az igazzá tevő *valami* a tudásszerzésben rejlik, a világfeltárás eljárás-módjában, tehát módszerében. Az igazságra vagy az igazsághoz el kell jutnunk, ezt pedig valamilyen úton haladva tehetjük meg. Így válik a filozófia és a tudomány alapvető kérdése a tudásról és a felfedezésről az útvonal, az út szerinti járás, *methodosz*, a metódus, azaz a módszer kérdésévé is.

A felfedezés feltalálása

„A »felfedezés« [...] az *eljövetel*, egy újdonság eseménye, mely meglep” – állítja Jacques Derrida.⁶⁰ Beszelnünk kellene a meglepetés előreláthatatlanságáról, a felfedezés felé vezető út megtervezéséről, az újdonság radikalitásáról és előzményeibe

⁶⁰Derrida, Jacques, *Psyché, Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, 35. „«invention» celle-ci reste le *venir*; l'événement d'une nouveauté qui doit surprendre”

való beágyazottságáról, az újdonságra várakozásról, a meglepetésről, a megtalált újdonság felismerése episztemológiájáról, pszichológiájáról és logikájáról, ezek sajátosságairól a különféle természettudományokban, történettudományokban, társadalomtudományokban, összekapcsolva az újdonság mint *tény* és az újdonság megtalálása *aktusa* elválaszthatatlan, soha nem antagonisztikus, de nem is teljesen kibékíthető kapcsolatával. A felfedezés eredménye nyilván nem lehet abszolút új, hiszen akkor nem tudnánk felismerni, nem tudnánk az oda vezető úthoz, módszerhez kapcsolni. De nem lehet teljesen az eddig ismert sem, hiszen akkor nem lenne újdonság.

Bár a „felfedezést” a modern természettudomány egyik alapfogalmának vagy vezérmotívumának tekinthetjük, mégsem szerepel a kifejezés jelentős filozófiai szótárakban vagy enciklopédiákban. Karl Popper híres művének eredeti címe *Logik der Forschung* (1934) – *A kutatás logikája*, melyet angol nyelvre maga Popper *The Logic of Discovery, A felfedezés logikája* címmel írt át. Minden bizonnyal ez a leghíresebb és legnagyobb hatású mű a tudományos kutatás és felfedezés logikájáról.⁶¹

De mit is tekinthetünk felfedezésnek? A magyar kifejezés a felfed igéből eredeztethető, ahogy a német *Entdeckung* a takarólepel eltávolítására utal (*ent-decken*), az angol *discovery* szintén valami eltakart *covert* kitarakását jelzi, akár csak a francia *découvrir*, mely szintén a *couverture* (takaró) eltávolítását jelenti. A kifejezés összetétele arra is utal, hogy a nyelvalkotó közösség olyan aktivitásként értelmezi, amely valami elfedettet, lefedettet, betakartat felfed, kitarak. Vagyis valami már eleve ott van, de valamilyen okból nem látjuk, és csak arra vár, hogy meglássuk. Meglássuk, de nem minden további nélkül, hiszen a leplet, a takarót el kell távolítani, hogy leplezetlenül megjelenhessen az a valami, amit fel-fedünk, illetve -fedezünk. A felfedezés, a kitarakás tehát már a szó hétköznapi használata és etimológiailag feltáráható gyökerei szerint sem pusztán bámulás, valaminek a spontán meglátása, nem a sült galamb várása, hanem tevékenység, lepel-lehúzás, a mögöttes keresése. Vagyis a felfedezés aktivitást, munkát igényel, amelynek valamilyen módon kell történnie, azaz módszerrel. A lepel lehúzása ráadásul nem is pusztán azt mutatja meg, ami *ott* volt a lepel mögött, annak elhúzása előtt, és nem is egyszerűen azt, ami ott *van*. Ami ott volt, az a lepel által le volt takarva, amikor kitarakjuk, már nem letakart, tehát bizonyos értelemben más – például fényt kap. Tagadhatatlan, hogy a tereméstörténetben létrehozott fény (Biblia Gen 1.3. és 1.14-19.) és a felfedezés (mentális vagy metaforikus) fénye közt párhuzamok ismerhetők föl, még akkor is, ha Isten nyilvánvalóan nem azzal a fénnel és abban a fényben látja a világot, mint mi, akik nem közvetlenül látjuk a dolgokat, hanem csak ahogy számunkra megjelennek. A felfedezés nem tudja teljesen feltárni, ami ott van, mert ami a lepel eltávolítása után közvetlenül megjelenik, már nem az, ami volt, de még nem is az, amivé az után fog válni, hogy a fény (a napfény, a mentális fény), a hőmérséklet hatása, a tudományba, a társadalmi közösség tudatába való beágyazódás és egyéb befolyások után válik. A felfedezett mindig tartalmazza a felfedezés aktivitását, az új környezeti hatásokat,

⁶¹ A tudomány és a megismerés logikájáról, ismeretelméletéről, etikájáról részletesen írtam könyveimben, Boros 2009 és Boros 2010.

a befogadás, a társadalmiasulás folyamatait – soha nem pusztán az, ami a felfedezés nélkül feltételezetten *ott van*.

A felfedezésre törekvő tevékenység egyben feltalálás, *invenció* is, az új feltételezések, hipotézisek, kérdések és keresési mód megalkotása, amely nélkül semmit nem találhatunk meg és föl. Fel kell találnunk, hogyan húzzuk el a leplet, vagy a leplet magát is fel kell fedoznunk – a leplet takaró lepel eltávolításával. Esetenként a lepel eltávolításának bonyolult metodológiája alkotja meg magát a leplet is. Lehet, hogy a leplet először meg kell alkotnunk, a lepel csak a mi közelítésmódunk révén jön létre, vagy annak része – avagy a lepel mögöttese, amit fölfedoznunk, csak a lepel elhúzásával jön létre, alakul ki, vagy konstruálódik. Immanuel Kant *A tiszta ész kritikája* művének önismeretre vonatkozó híres része („tulajdon szubjektumunkat csak mint jelenséget ismerjük meg, nem pedig aszerint, hogy önmagában micsoda”⁶²) óta tudjuk, hogy még önmagunkat is felfedezés, feltalálás révén ismerjük meg, nem olyanként, amilyenek vagyunk, hanem csak olyanként, amilyenként a magunk számára saját megismerő struktúránk és aktivitásaink révén megjelenünk – ahol az önmagunknak való megjelenésünkben szerepet játszanak részben a külvilág és a társadalom impulzusainak hatásai is. Isten is másként lát bennünket, mint mi, akik felfedezzük saját magunkat. Természetesen, a másik ember is a mi felfedezésünk és alkotásunk tárgya – és viszont. Vagyis a lepeleltávolító aktivitás forrását, önmagunkat is fel kell, föl lehet fedoznunk, az önmagunk mint megismerendőt eltakaró lepel eltávolításával. A felfedező felfedez, de eközben saját felfedezését és magát a felfedezőt is felfedezheti – vagy feltalálhatja, megalkothatja. A lepel eltávolítója a megismerés és felfedezés szempontjából maga is, mint eltávolító, mint az eltávolításincipiálója, de mint megjelenő lény egyáltalán, maga is lepel mögött van.

A felfedéssel meglátunk valamit, amit addig nem láttunk: egy újdonságot, a felfedezéssel a világról és önmagunkról való tudásunk bővül. Ám a felfedezéssel és tudásszerzéssel, mint világossá válhatott, nem csak valami ott lévőtt találunk meg, hanem elméletünkben meg is alkotjuk az ott lévőtt, azaz föltárjuk annak törvényszerűségét, ami az ott lévőtt lehetővé teszi és létrehozza, hiszen az ott lévőtt mindig a végtelen lehetőségek közül az egy megvalósult.

A felfedezés módszeres, tudatos ismeretszerzés a világról *amilyen* a világ, ahogy a módszer függvényében tényszerűvé válik, vagy a világról, mint amelyben olyan törvények uralkodnak, amelyek által az „amilyenségek” végtelen lehetőségéből egy ténylegessé válik.

Ahhoz, hogy megismerjük a lehetőségekből létrejövő valóságot, kialakított elméletünk bizonyítására általában nekünk is meg kell alkotnunk a lehetőségek egy aktualizált változatát. Vagyis meghatározott struktúrák létrehozásával, sajátos körülmények kialakításával kísérleteket kell végeznünk, ha természettudósok vagyunk, vagy plauzibilis, körütekintő, saját fogalmi készletének korlátait figyelem-

⁶² Kant, Immanuel, *A tiszta ész kritikája*. (fordította Kis János) Szeged, Ictus, 1995. Eredeti megjelenés *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781. (Az idézésnél az A az első kiadás, a B az 1787-es második kiadás oldalszáma utal.) B152–156. „unser eigenes Subjekt (erkennen wir) nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist”.

be vevő magyarázatokat és leírásokat kell nyújtanunk, ha bölcsésztudományokat művelünk.

A felfedezéssel, ha van ilyen, *valamit* fedezünk föl. De mi ez a valami? A módszer, a dolog, a tárgy, a jelenség, az összefüggés, a struktúra? És mi a helyzet a felfedezés felfedezésével? Számos vagy inkább számtalan kérdés, melyeknek mára hatalmas irodalma van. A kérdésekre adott válaszok igen gyakran függenek feltáratlan előítéletektől vagy pusztán attól a véletlentől, hogy az adott szerző melyik egyetemen végezte alapképzését, vagy mely szakkönyveket olvasta saját diszciplinája területéről és a filozófiából. A számtalan lehetséges és kidolgozandó, felteendő kérdés közül egyetlen egyet szeretnék itt fölvetni, nevezetesen, a felfedezéssel együtt felmerülő *eltűnés kérdését*: hogy bármit fedezünk is föl, melyről úgy véljük, hogy a felfedezéssel *megjelent* számunkra, valójában e megjelenéssel azonnal elkezdődik a felfedezett (és elkezdődhet a felfedező) sajátos eltűnése is. Megerősítve a tételt: az igazán jó (*igaz és jó*) felfedezés „sorsa” eltűnés, azaz megemésztés, beolvadás, integrálódás. Hogy azonban az eltűnés ne legyen felejtés is, adja az archiválás fontosságát és az archiváló felelősségét. Az archiválásnak természetesen különféle értelmei, technikái, hordozói vannak, és kérdés maguknak az archívumoknak a későbbi korok számára fenntartható értelmezhetősége vagy ezen fenntarthatóság lehetetlensége.

A felfedezett eltűnése

Természetesen nem azt akarom állítatni, hogy amit felfedezünk, eltűnik a szó fizikai értelmében. Amerika nem tűnt el azzal, hogy felfedeztük, de *eltűnt mint* felfedezett, számunkra már nem tűnik felfedezettnek. A felfedezés sajátja, hogy amennyiben sikeres, akkor a felfedezett beépül a világról alkotott tudáskészletünkbe vagy életmódunkba, és többé nem felfedezettként tekintünk rá, hanem mint életünk természetes részére. A felfedezett átadódik közösségi használatra, legyen az Amerika, vagy a legújabb elektronikai képkalkító technika, egy új kémiai gyógyszerhatás vagy akár a géntechnológia, és ettől fogva nem vesszük észre, nem tudatosítjuk folyton, hogy itt valami fölfedezetről, korábban nem létezőről van szó. Ki gondol ma arra, hogy régen nem volt autó vagy repülő? Szinte senki, aki használja ezeket. Annak tudatát, hogy valami ténylegesen felfedezett, a történelem tudománya tartja ébren, ettől tudjuk, hogy mit tettek a görögök, hogy Amerikát, az elektronokat fölfedezték, vagy egy gyógyszert megalkottak. Feltehetőleg nyelvünk, nyelveink a világ időben előrehaladó felfedezésének eredményei – mindennek, ami körülvesz bennünket, és ami bennünk van, története, esetenként történelme van.

Arisztotelész *Metafizikája* szerint a megismerés (és felfedezés) feltétele az emlékezés. „Az élőlények tehát természettől fogva az érzékelés képességével születnek és az érzékelésből némelyikükben emlékezet lesz, míg másokban nem. Ezért az előbbiek okosabbak és tanulékonyabbak azoknál, amelyek nem képesek emlékezni”.⁶³ Nem tudunk az új felé haladni, ha nincs miből kiindulni, ha nincs hon-

⁶³ Aristoteles i. m. 980a28-b22.

nan kutató eljárás módjainkat megszerezni, és ha nincs mihez viszonyítani azt, amit megtalálunk, feltalálunk vagy felfedezünk, és amit ezután relatíve „újnak” fogunk nevezni. Újat csak emlékezve tudunk felfedezni. Derrida a meglévő előírás, fennálló szabály vagy törvény (statut) fogalmához viszonyítja az újat, írván, „minden felfedezésnek gúnyolódnia kellene a törvényen, de nincs felfedezés törvény nélkül.”⁶⁴ Minden fennálló egyszer felfedezett vagy feltalált volt. Az evolúció felfedezések és feltalálások sorozata. Az új feltételeként működő fennálló – ami maga is megszületett, ám születése vagy felfedezése utáni pillanatban már múlttá vált, mint minden felfedezés és feltalálás is – megőrzése, számon tartása minden felfedező kultúra és magának a felfedezésnek a lehetőségi feltétele. Mindezek mellett a felfedező kultúra nem tekinthet soha csak a fennállóra, és nem bálványozhatja saját eredetét, hiszen minden eredet maga is valamikor korábbi felfedezett eredetre támaszkodó felfedezés volt.

Az új történettudomány (nouvelle histoire) képviselője, Jacques le Goff szerint „az új történettudomány két elkötelezettsége: visszautasítani az „eredetek bálványát” (*l'idole des origines*), mivel egy arab közmondás szerint »az emberek jobban hasonlítanak saját idejükre, mint atyáikra«. Másrészt figyelni a jelen és a múlt kapcsolatára, azaz a jelent a múlt által és a múltat a jelen által megérteni.”⁶⁵ Miközben megtanuljuk a történettudományoktól a sikeres felfedező kultúra dinamikus stabilitásának feltételét, hogy ne imádjuk a múltat, de tudjunk róla, és megőrizzük az értékeit, azzal a felismeréssel is szembesülnünk kell, hogy a történeti tény maga is több rétegében konstruált. A „helyzet” sokkal összetettebbnek tűnik, mint ahogy le Goff utal rá. A történeti tény fogalma legalább kétértelmű: mit tekintünk ténynek, valamit, ami egykor megtörtént, vagy valamit, amit most föltárunk, és nekünk valamilyenként megjelenik és értelmeződik? Ha pedig ez két külön tény, milyen természetű a kapcsolat köztük, és melyik a történelemtudomány tárgya? Ha egyetlen ténynek tekintjük, hogyan tudjuk biztosítani elmúlt idők azonosságát a maival? Ha Szent István király tettei a maga idejében tények voltak, hogyan viszonyul azokhoz a tényekhez a mai történész leírása ezekről a tettekről, melyek maguk is tények, a feltárás, az értelmezés, a megértés és a leírás tényei? De a történetiényt „három-értelműnek” is tarthatjuk, ha az amerikai filozófust, John Deweyt követjük, aki szerint a történelem a jövő tudománya: amikor a múlttal foglalkozunk, a jelenben saját jövőnket formáljuk: „A múltat nem önmagáért idézzük föl, hanem a miatt, amit a jelenhez hozzáad.”⁶⁶ A történelem kutatásával és értelmezésével saját múltunkat, „eredetünket” próbáljuk megérteni, mely nemcsak a mindig jövőben történő csele-

⁶⁴ Derrida, i. m. 38. „toute invention devrait se moquer du statut, mais il n’y a pas d’invention sans statut”

⁶⁵ le Goff, Jacques, *L’histoire nouvelle*, le Goff, Jacques (direction), *La nouvelle histoire*. Paris, Editions Complexe, 1988, 44. „D’une part, refuser l’«idole des origines», car, selon un proverbe arabe, «les hommes ressemblent plus à leurs temps qu’à leurs pères». De l’autre être attentif aux rapports du présent et du passé, c’est-à-dire «comprendre le présent par le passé», mais aussi «comprendre le passé par le présent»”

⁶⁶ Dewey, John, *The Middle Works* (1899–1924). Vols 1–15. idézés a 12. kötetből. (Boydston, Jo Ann ed.) Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1976kk, 80. „The past is recalled not because of itself but because of what it adds to the present.”

kedeteinket is formálhatja, hanem egyszerűbben, minden történettudományi munka is jövőorientált és jövőformáló abban az értelemben, hogy a jövő felé tartó jelen pillanatban (és holnap és holnapután) történik mint tény.⁶⁷

A történeti tény tehát távolról sem tekinthető magától értetődőnek; egyrészt a saját idejében (ha volt olyan), valami történt, de ez a történet már születése pillanatától fogva értelmezett volt, sőt gyakran maga az értelmezés a történet, másrészt a jelen múltfeltáró idejében egészen másként jelenik meg az, ami korábban valamilyen volt. Ezért is állapítja meg Jacques le Goff, hogy „Nincs olyan, mint kész történeti realitás, amely magától kínálkozna a történésznek.”⁶⁸ (Nem imádni a múltat, egyben azt jelenti, nem imádjuk azt, ami részben saját konstrukciónk, de tudni róla és megőrizni értékeit, miközben folyamatosan a jelen és a jövő felé fordulunk, a múltra támaszkodva, melyet mindig saját jelenünkéből, a jövő felé haladva értünk meg, újra meg újra felfedezve és konstruálva jelenünket, benne múltunkat és jövőnket.

A klasszikus korokat a modern, természettudományos kortól részben az is elválasztja, hogy a felfedezés folyamatait tudatosítottuk, az empirikus természettudományok módszereit meg- és feltaláltuk, ezzel a felfedezések folyamatait felgyorsítottuk és lerövidítettük. Ezzel együtt növeltük és növeljük a felejtés sebességét is és a felejtendő mennyiségét, amivel együtt jár, hogy csökken a történeti, a történeti-vallási tudat, a múlt tisztelete, hiszen egyrészt hétköznapijainkban mind kevesebb múltból itt maradt dolog vesz körül bennünket, másrészt társadalmi méretekben nincs idő a múlt emlékeit kellően, akár klasszikus módon, rituálisan is rögzíteni, hiszen a felismerések, felfedezések egyre növekvő sebességgel torlódnak egymásra. A sikeres felismerések, felfedezések beépülnek gyakorlatainkba – ez is egyfajta archiválás –, melyek azonban szándékosan egyre kevésbé irányulnak a múlt megőrzésére, mint inkább a jelen és a jövő átalakítására, jobbra tételére.

A *homo sapiens* kétszázezer éves földi felfedező létezése, a világgal való interakció során megismerte a törvényeket, melyekhez igazodnia kell, de amelyeket manipulálhat is a saját javára. Mindez együtt járt a nyelv, a vallások, a civilizációk, kultúrák kibontakozásával. A főzés mint első kémiai folyamatvezérlés, a növénynevelés mint korai géntechnológia, a közösség-szervezés mint korai politika, mind hosszú, évezredek kémiai, biológiai, „társadalomtudományi” felismerések eredményei. Az elmúlt két-háromszáz évben, a kísérleti természettudományok kialakulásával indult el az a megállíthatatlan és visszafordíthatatlan, tudatos és reflexív folyamat, hogy az ember a lehető legnagyobb sebességgel tárja föl a világ törvényszerűségeit, és ezzel párhuzamosan a lehető legnagyobb sebességgel alakítja át környezetét, és használja föl a rendelkezésre álló energia- és erőforrásokat.

Miközben a felfedezett látszólag eltűnik tudatunkból vagy figyelmünk homlokteréből, valójában befolyásolja életünket, környezetünket – újabb indok, hogy ne felejtjük el, egyre mesterségesebbé váló környezetünk a felfedezések háttere előtti alkotó tevékenységek eredménye. A világhoz viszonyuló alkotó, átalakító tevékenység, maga a feltáró és felejtésgeneráló felfedezés értelmezhető úgy is, mint a világ

⁶⁷ Dewey jövőorientált történelemelméletéhez vö. Boros, 2000, 120–125.

⁶⁸ le Goff, 1988, 41. „Il n’y a pas de réalité historique toute faite, et qui se livrerait d’elle-même à l’historien.”

sajátos bekebelezése, fogyasztása, elfogyasztása, megemésztése. A megismerés ragadozó, a világ húsát felfaló folyamatként is interpretálható, amit környezet átalakításaként, környezetszennyezésként, sőt környezetpusztításként is emlegetnek, mint ahogy értelmezhető így is, az első pillanattól kezdve.

Ragadozó felfedezés – etimológia

A felfedezés és a megismerés ragadozó folyamatnak is tekinthető. A világtól elkülönült megismerő megragadja a világot, magához ragadja, megérti, értelmezi, strukturalja, integrálja saját világába, saját struktúráiba, a világból *saját* világot formál, a felismert összefüggések szerint cselekszik vele és benne, szelektíven, kiválasztva a céljainak megfelelő részleteket, folyamatokat, összefüggéseket.

Descartes a világot a gondolkodó és a kiterjedt dolgokra osztotta (*res cogitans* és *res extensa*), a kettőt szembeállította, és a gondolkodót, a megismerőt tette a megismerhető világ geometriai középpontjává és urává. A világ a megismerés során a megismerő fogalmainak rabjává válik, a fogalmak kihasítanak világdarabokat, ezeket magukba szívva, feltöltődnek a világgal – a szubjektum fogalmai bekebelezik a megismert, felfedezett, „objektívvá” változtatott világot. A meg nem ismert, meg nem ragadott világ ugyanakkor a megismerés szempontjából *objektíve nem létezik* a szubjektum számára.

Az értelem Immanuel Kant számára is teljesen elkülönül a világtól: „A tiszta értelem tökéletesen elkülönül minden empirikustól és egyáltalán mindattól, ami az érzékiséggel kapcsolatos. Tehát önmagában megálló, önmagával beérő, semmilyen külső adalékkal nem gyarapítható egység.”⁶⁹ A königsbergi gondolkodó a megismerés alapegységének a tiszta értelmi fogalmakat, az értelem cselekvéseit tartotta: „Az értelem: gondolkodóképeség. A gondolkodás fogalmak (*Begriffe*) általi megismerés.”⁷⁰ A megismerés, a világ feltárása valami olyan által történik, amely elkülönül a világtól, nem azonos az ott lévő világgal, de fogalmaival lecsap rá, megfogja, fölveszi, felszívja, bekebelezi, saját struktúrájává, saját részévé teszi annak tartalmait.

A fogalom a megértés alapvető jelentéshordozó eleme, amely alá a jelentés szempontjából nem lehet menni. A szó vagy a kijelentés mint a nyelv elemei úgy hordozzák a fogalmat, ahogy a fogalom a jelentést. A német *Begriff* (fogalom) főnév eredeti igei alakja a *begreifen* (megérteni, felfogni, megragadni), de a szóban rejlő *greifen* megragadni, megfogni jelentésű. Etimológiailag tehát a fogalmi megismerés a megfogó megragadásra, ragadozószerű kiragadásra vezethető vissza. A megismerő ragadozó madárként (*griffmadár*; *Griff*: fogás, fogó, karom) kering a világ fölött, hogy fogalmaival lecsapjon áldozatára, kiragadja belőle martalékát, és magáévá tegye azt. (Itt nem vizsgálható nyelvtörténeti kérdés, hogy a görög *grü-*

⁶⁹ Kant, i. m. B89–90. „Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich selbst beständige, sich selbst genugsame, und durch keine äußerlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit.”

⁷⁰ Kant, i. m. A69/B94. „Verstand [...] ist [...] ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe.”

hon és a német *Griff* közt van-e leszármazási kapcsolat.) A megismerő cselekvés során foglaimainkkal kiragadjuk a valóság megismerendő vagy megismert darabját, megfogjuk, eszközözzé tesszük, gondolati vagy konkrét értelemben cselekszünk vele. Miközben a megfogott megismerttel cselekszünk, elválasztjuk környezetétől, megszakítjuk környezetével való természetes kapcsolatát, az *eredeti* természet szöveze szét szakad.

A felfedező eltűnésének lehetősége – géntechnológia71

A világ feltárása során azonban nemcsak a kapcsolatok szétszakítása, de új kapcsolatok létrehozása is kihívás a felfedező, a feltaláló és főként az egész társadalom, vagy akár emberiség számára. Jacques Derrida szerint „A felfedezés mindig visszatér az emberhez mint szubjektumhoz.”⁷², amit kiragadott, társadalmiasul, a felfedező szubjektumtól függetlenné válik, és mint független, mint valami más, mint az új, felfedezés és feltalálás által alkotott világ része visszahat az emberre. A felfedezett mint elragadott és megemésztett eltűnése, vagy mindennapivá válása együtt járhat a felfedező szubjektum, és minden szubjektum léte vagy létmódja veszélybe kerülésével. Nemcsak a Belső-Afrikát feltáró utazóra leselkedő ragadozókra gondolhatunk, hanem azokra az új típusú kockázatokra is, amelyeket egyebek mellett a géntechnológia megjelenése rejthet számunkra. A géntechnológia az évmilliók során kialakult biológiai szövetek és szövődékek szétszakítása, átstrukturálása is.

Ma a génkutatástól azt várják, hogy átalakítsa, jobb minőséggel ruhazza föl életünket. De következménye ennél több lehet, megváltoztathatja önértelmezésünket, esetleg magát azt a lényt is, amit eddig embernek nevezünk. Nem kell biológiai fundamentalistának lenni ahhoz, hogy azt állítsuk, a biológiai információs mélystruktúra döntően, ha nem is kizárólagosan határozza meg azt, hogy milyenek vagyunk. A jelenlegi kutatások egyik kérdése, hogy a molekuláris információs alapszerkezet milyen módon befolyásolja a biológiai egyed tulajdonságait, vagyis hogyan függ össze a genotípus a fenotípussal, a genetikus szerkezet a megjelenéssel. A fenotípust a genom, az egyed genetikai szerkezete kódolja, miközben a fenotípusra ható belső (a saját tettekből eredő) és külső – akár társadalmi, kulturális – erők változásokat okozhatnak a molekuláris struktúrában is. Egy gén megváltoztatása általában megfigyelhető átalakulást eredményezhet az egyén megjelenésében, azaz fenotípusában. De a fenotípusban előidézett változások is visszahathatnak a génekre. Az egy-egy értelmű megfélemtetésnek azonban akadálya, hogy eltérő módszerrel lehet a két típust kutatni, ami a két különböző leíró nyelv egymásra fordításának kérdését veti föl, hasonlóan az agy és a tudat kutatási nyelvei egymásra transzformálhatóságának problémájához. A konkrét génváltozásnak konkrét fenotipikus hatását továbbá azért sem lehet megjósolni, mert általában több, relevánsnak tartott kísérleti körülmények közt ellenőrizhetetlen összetevő is befolyásolja a hatást.

⁷¹ A géntechnológia lehetséges hatásairól részletesen írtam Guttman Andrásal közösen megjelent írásunkban, Boros 2009, 355–361. Megjelent előzőleg: *Magyar Tudomány*, 2004/6, 752–756.

⁷² Derrida, i. m. 36. „L’invention revient toujours à l’homme comme sujet.”

Az új felfedező és konstruáló tudomány, a biológia, a biológiai kémia, a géntechológia gyakorlati antropológiává válik, a természettudomány munkája közvetlen etikai implikációkat hordoz, a géntechnika antropotechnika és bizonyos értelemben etikai technológia lesz. Minden bizonnyal így is érthetők Derrida szavai, „Ez a technikai-episztemológiai-antropocentrikus dimenzió beírja a felfedezés értékét [...] a struktúrák összességébe, differenciáltan összekötve a technikát a metafizikai humanizmussal.”⁷³ – és az etikai humanizmussal, hiszen azt is fel kell tárnunk, hogy mikké válhatunk, és el kell döntenünk, mikké akarunk válni – és mivé szabad(hat) válnunk. A szabadság és ezzel az etika új dimenziója tárul föl, amikor a szabadság nemcsak a felelős cselekvés (és így az etika) lehetőségi feltétele, de önmaga feltétele is, és az etika mint minden antropotechnika alapja, új szabadság vagy a szabadság végleges elvesztése eredője lehet.

A genom megváltoztatásával más fenotípusokat, akár más fajtaikat is létrehozhatunk. Sokmilliónyi biológiai fajta van, az emberszabású főemlősök vagy akár a neandervölgyi ember génstruktúrája alig tér el a homo sapiensétől. Kis változtatás a génszerkezetben nagy, beláthatatlan változást eredményezhet az emberiség számára. A tökéletesnek megtervezett, különlegesen intelligens, ügyes emberi vagy emberhez hasonló lény létrehozása és a földön való elterjedése akár a homo sapiens mint faj fennmaradását is veszélyeztetheti.

Az értelmes ember világföltáró és önfeltáró kutatásai és felfedezései révén immár nem csak jobbra, civilizálhatóbbá tudja életét és környezetét tenni, de a nukleáris önpusztítás mellett immár a fajtatranszformációra és önmaga technológiai-evolutív fölszámolására, ragadozó önfelfalására is képes – vagy talán csak a tőle függetlenül is továbbhaladó evolúció felgyorsítására? A sokféle bolygott férfiú – és ma már vele együtt, a hölgy is –, akiről a múzsa szólt, vajon megértette-e saját esze járását és annak következményeit?

*

A MODERN KOR VÉGE?

– A demokrácia válsága és a filozófusok felelőssége –

Válság és demokrácia

A válság szó nem kell, hogy negatív, aggodást kiváltó, nyugtalanító konnotációt hordozzon. A görög eredeti „krinein” ige, melyből a kritika szó is származik, elválasztást, különböztetést jelent, és a későbbi „krisis” szubsztantív a görögben döntést, döntő változást jelent. Felfoghatjuk úgy is, hogy a válság, ahogy szinonimája ezt inkább jelzi, változás, eltolódás, akár a javulás, a megújulás lehetősége. A demokrácia válságáról ebben az értelemben szeretnék beszélni, abban, ahogy minden, ami él is válságban, krízisben van. Az élet változás, alakulás, mozgás, nincs élet

⁷³ Derrida, i. m. 37. „Cette dimension techno-épistémologique-inscrit la valeur d'invention [...] dans l'ensemble des structures liant de façon différenciée technique et humanisme métaphysique.”

anélkül, mint ahogy semmi sincs mozgás nélkül, az egész világ mozgásban van, az elemi részecskéktől kezdve, a sejteken, a nagyobb organizmusokon, az emberen, a társadalmon keresztül az egész fizikai világegyetemig.

A demokrácia, ha létrehozták, mint minden más, nem marad statikus, folyamatosan alakul. A modernnek mondott világban kétszáz éve beszélnek demokráciáról, az Amerikai Egyesült Államok létrehozásától kezdve. Azóta ez a társadalmi együttélési mód rohamosan terjed a világban, ami elsősorban a modern tudománnyal, technológiával és gazdasággal megjelenő és együtt járó emancipatorikus potenciálnak köszönhető. A tudománynak köszönhetően az emberek egyre kevésbé hisznek az anyagi világon túli árnyakban, melyek életünket befolyásolják, és egyre inkább saját tudományukban, technikájukban, világ- és társadalomalakító erejükben. A demokrácia szükségszerűen kialakult társadalmi forma, hiszen amikor nem hiszünk annak, ami a múltból kísért és Kant felszólítását tudatosan vagy sem követve, bátran saját értelmünket használjuk, akkor egyben a jelen és a jövő felé fordulunk, és felismerjük, hogy semmi más nem alakíthatja életünket, mint mi magunk, akik a tudomány, a technika és a felvilágosult gondolkodás hívei vagyunk. A Kant által is sürgetett felvilágosodás kori nyilvános észhasználat meghívást jelent minden ember számára, hogy az ész, a racionalitás egyetemes törvényeit kutassák, és ennek megfelelően gondolkodjanak a nyilvánosság előtt. Ahogy az ész törvényei egyetemesek, és mindenkre egyenlő módon érvényesek, ugyanúgy és ebből következően semmi nem indokolhatja, hogy a racionalitás értelmében legalább is elvileg ugyanazon képességekkel rendelkező személyekből álló társadalomban bármilyen eleve elrendeltség (öröklés, családi hovatartozás) révén valaki politikai, jog által garantált előnyökhöz jusson. Az érdem nélküli politikai előnyök garantálása elutasítása az egyenlő esélyekre alapozott demokrácia. Semmi nem szól az egyenlő esélyeket garantáló politikai-jogi együttélés ellen, és minden az egyéb társadalmi formák ellen szól, elsősorban a privilégiumokon, a születéstől vagy párthovatartozástól törvénytelenen garantált politikai előnyökön alapuló társadalmi formák ellen.

A demokráciáról nem lehet eleget, nem lehet túl sokat beszélni. A nyugati demokráciákban élők hajlamosak elfelejteni, hogy a demokráciát ki kellett alakítani, hogy az emberiség története során nagyon kevészer volt demokrácia, hogy a demokrácia kialakításában a filozófusok nagy szerepet játszottak fogalmi munkájukkal, és hogy erre a munkára továbbra is szükség van. E mondatba foglalt számos állítás közül elsősorban a filozófusok további munkájára kívánok apellálni, elsősorban a fogalmi munkára, amely a filozófusok első rendű kötelessége.

Az elmúlt évtizedben a demokratikus társadalmi együttélést a legkülönbébb fogalmakkal illették, melyeket véleményem szerint érdemes szemügyre venni.

Thomas Assheuer azt állítja, hogy a modern kornak vége, és felteszi a kérdést, mi következik utána. A demokratikus politikai berendezkedésű társadalmak a háború utáni egyik legnagyobb gazdasági-pénzügyi válságukat élik át. Ha pedig válság, hadd jöjjön ezzel a társadalmat, politikát, gazdaságot leíró fogalmak válsága is. A nagy pénzügyi válság előtti időben, 2007-ben még minden jelentős közgazdász vírágzásról, ép pénzügyi világgazdaságról beszélt, senki nem jósolta meg a rövidesen bekövetkező krachot, vagy ha igen, akkor nem hallották meg hangját. Azóta többek közt a közgazdaságtan is története egyik legnagyobb válságát éli meg. Miféle tudomány az, amely nem tudja megjósolni, hogy mi történik a következő pillanatban azon a területen, amely vizsgálata tárgya?

A közgazdaságtudomány módszertani problémái talán új gazdasági szemlélethez vezethetnek, a pénzügyi válság egyébként sem közvetlenül a pénzügyi folyamatok és még kevésbé a demokrácia válsága, de mindegyik válságnak ugyanott vannak a gyökerei – az egyének értékszemléletében és cselekvéseiben. Bár a demokráciát és a pénzügyeket általában az egész felől fogják föl mint társadalmi-politikai formát, illetve mint financiaális rendszert, és aztán politológusok, szociológusok, közgazdászok az egészet vizsgálják, mindig újra nyilvánvalóvá válik, hogy sem a társadalom egésze, sem a pénzügyi világ vizsgálata és a róluk alkotott tudomány nem juthat el olyan mértékű pontos leírásra, a vizsgált jelenség viselkedésének megjósolására, illetve ellenőrzésére, amilyenre a természettudomány képes. Ennek oka, hogy a társadalom és a pénzügyi rendszer alapja nem törvényeknek öntudatlanul és eleve kódoltságuknak megfelelően engedelmeskedő részecskék, molekulák, sejtek, individuumok, hanem személyek, akik az oksági törvények kényszerei mellett saját autonómiával is rendelkezhetnek, vagyis viselkedésük nem jósolható meg mindig, minden körülmények között. Viselkedhetnek másként is.

Véleményem szerint a jelenlegi válság pénzügyi válság, amely egyének pénzügyi, gazdasági döntéseire vezethető vissza, de nem tekinthető a demokrácia alapvető válságának. Egyének döntéseinek milliárdjai miatt most másként is viselkedik a rendszer, mint ahogy ezt korábban tette – másfajta milliárdnyi döntés hatására. Akkor sem tekinthető a pénzügyi válság a demokrácia fogalma vagy támogatottsága válságának, ha a demokratikus intézmények nehezen is reagálnak azokra a kihívásokra, amelyeket a felgyorsult, internet által támogatott pénzmozgás előidéz. A demokrácia nincs valódi legitimációs válságban, senki nem kíván és nem is akar nem demokratikus társadalomban, valamiféle arisztokrácia vagy meritokrácia uralma alatt élni. A világméretű és európai pénzügyi válság legnehezebb perceiben sem vonta kétségbe senki sem a demokrácia politikai rendjét, legfeljebb cselekvési sebességét, különösen azt, hogy a jelenlegi működésmódok, valamint a politikusok szakmai (pénzügyi, gazdasági, pszichológiai, kulturális) felkészültsége elegendő-e a nehézségek megoldására (és nem csak „kezelésére”).

⁷⁴ Az előadás témáját T. Assheuer „Die Moderne ist vorbei” *Die Zeit*, No. 31. 26. Juli 2012. 52. tanulmánya ihlette, melynek címe kijelentő formában „A modern kornak vége”.

A pénzügyi válságot még nem oldották meg, a kellős közepén vagyunk, távol attól, hogy gyökereit, okait feltárták volna, és azt hiszem, hogy ebben a filozófusoknak is jelentős szerepet kellene vállalniuk. El kellene gondolkozniuk azon, hogy mi is a pénz, hogyan viszonyul az egyének életéhez, életszervezéséhez, cselekedeteihez, kapcsolataihoz. A pénz az emberek teremtménye, nyilvánvaló, hogy minden pénzügyi mozgás, a legkisebttől a legnagyobbig nem természeti folyamat, hanem emberek döntésének eredménye. A pénzügyi válság emberek által embereknek okozott baj, melynek orvoslására a cselekvés, a nagyon sok cselekvés módjának és irányának megváltoztatásával lehet kísérletet tenni. A pénz új filozófiájának, ismeretelméletének és etikájának kidolgozása segíthetne talán e kérdéskörök jobb megértéséhez. Az újabban ismét előkerült évtizedes fogalmak emlegetésével azonban nem biztos, hogy a valódi megoldásokat segíthetjük elő.

A tudósok napjainkban egyes szerzők tapasztalatai szerint ismét posztmodernről, posztmodernokráciáról és késői kapitalizmusról beszélnek. A fogalmak kavalkádja tán aggodást fejez ki, de nem biztos, hogy segít a válság megértésében és pacifikálásában. Feltevődhet természetesen a kérdés, vajon van a demokrácia után más társadalmi rend, ahogy Platón vélte? A görög filozófus helyesen ismerte föl, hogy a nép bekiabálásokkal nem tud megegyezni, és a káoszt megelőzendő ismét jöhetnek az arisztokraták, akik kézbe veszik, és nem engedik többé ki onnan a társadalom irányítását. Ha pedig a kapitalizmus késői, az talán azt jelenti, hogy ki tudunk valamit találni a fejre, a gondolkodásra, a saját élet kézbevitelén alapuló gazdasági működés helyett valami jobbat? A későkapitalizmus, a posztmodern, a posztmodern inkább semmitmondó, tartalmatlan, tájékozódásképtelenséget eláruló fogalmak. A modernitás fogalma a középkor utáni korszakra utal, és nem ritkán már a francia forradalom utáni korszakot a késő modern korhoz sorolják. A posztmodern fogalmát csak rövid ideig használták, és egyáltalán minden poszt-fogalom inkább tanácstalanságot, semmit valódi fogalmi töltöttséget és gyakorlati invenciózusságot jelez.

Poszt

Thomas Assheuer szerint a latin *post* előtag harminc évvel ezelőtt uralta a diszkusziókat, melynek Jean-François Lyotard *La condition postmoderne*⁷⁵ című könyve adott lökést. Abban az időben mindenki, aki föl akart tűnni az intellektuális divatbemutatók kifutópályáin, posztmodernről, posztkapitalizmusról, posztmodernokráciáról, *posthistoire*-ről beszélt, míg a kicsit visszafogottak a szerinte szemérmesebb késő-előtagot aggatták a demokrácia és társai elé. „Aztán ledőlt a fal, és a kommunista rabszolgatartók eltűntek a föld felszínéről, és a ’poszt’ teoretikusai blamáldták”, állítja.⁷⁶ Mindezt egy hamburgi újságíró állapítja meg, aki kommunistákkal, átalakult megjelenésmódjaikkal, árnyaikkal és utódaikkal csak a televízió képernyőjén találkozott. De tény az, hogy a kommunizmus végével újból kapitalizmusról és

⁷⁵ Jean-François Lyotard *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

⁷⁶ Assheuer, i. m. „Dann fiel die Mauer, die kommunistischen Sklavenhalter verwchanden vom Erdboden, und die Theoretiker des ’Post’ warern blamiert.”

demokráciáról beszéltek, hiszen az elesett országokban nem lehetett valami utánit bevezetni, hiszen ahogy François Furet *Egy illúzió múltja*⁷⁷ című könyvében meggyőzően leírja, semmi nem maradt ott. A semminek nincs „poszt”-ja, utánija, hiszen nem tudjuk megmondani, hogy mi után van micsoda, hiszen a semmi még csak nem is létezik, nincs „ott”. A káosz, az ember embernek farkasa szisztémája önmagát számolta föl, sokan, ma már tudjuk, a naivak, tabula rasaban reménykedtek. Ezekben a semmitett⁷⁸ országokban éppenséggel valamit, a magántulajdonra épülő kapitalizmust, és az egyéni felelősségre és az ember tiszteletben tartására alapuló demokráciát kellett volna létrehozni. A *poszt* teóriák a falomlás után az értelmiség bebalzsamozott ostobaságaiként kerültek a gyors felejtés múzeumaiba, az értelmiség mint nyugati tanácsadó kereste föl a kelet-európai kistestvéreket, hogy szabadságról, demokráciáról, kapitalizmusról tartson felvilágosítást.

Keleten a helyzet csak látszólag változott

Azután jöttek a kijózanodás évei, egyrészt nyilvánvalóvá vált, hogy a kapitalizmus és a demokrácia, ha formálisan létre is hozzák őket, még távolról sem kezdenek funkcionálni, először csak néhány elkedvetlenedett szalonnagyáros fedezte föl, hogy kutyából nem lesz szalonna, majd a birkák szakértői látták megdöbbenve, hogy ott, ahol korábban farkasok csaholtak, immár báránybőrbe bújó fura lényeknek továbbra sincs kedvük a törvényesség és a jogállam mezején legelészni. Később egyre többek előtt derengett, hogy a kutyák és farkasok álcák mögé bújva, a keleti sztyeppéken továbbra is kézben tartják a fő pozíciókat. Nyilvánvalóvá vált, hogy az új szabad országok sem gazdaságilag, sem intellektuálisan nem jelentenek olyan szint a világ festőpalettáján, mely különösebb figyelmet érdemelnének. Éppen abban az időben lazítottak a nyugati országokban a pénzügyi törvényeken, és szabadították föl a pénzügyi szektort nagyvonalúbb akciókra, amikor a kelet-európai farkasok báránybőrben porondra léptek. A keleti falomlás és bárányruhaöltés további lendületet adott a nyugati törvényhozóknak, hogy a pénzügyi piacokat tovább liberalizálják – hiszen a nyolcvanas évek liberális gazdaságpolitikája vezetett a nyugati világ hidegháborús győzelméhez. A pénzre alapozott kapitalizmus számára biztosított amerikai és nyugat-európai törvény-lazítások törvény-telenségekhez vezettek, melyek a spekuláció nagymestereinek hatalmas hasznát, az automatizált termelésből és a termelés kontinentális áthelyezéséből adódó munkanélküliek tömegeinek mérhetetlen elszegényedést eredményezett, melynek hatására ismét előkerültek a poszt-teóriák. Idézzük Assheuer kérdéseit, melyek a nyolcvanas évekéi voltak, hogy aztán megpróbáljunk rájuk alternatív válaszokat találni.

⁷⁷ François Furet, *Egy illúzió múltja*, Budapest, Európa, 2001.

⁷⁸ Heidegger használja a *nichtet* szót, „Das Nichts nichtet“ összefüggésben, „A Semmi semmit“.

Aggódás a polgári lélekért

„Vajon eltűnik a 'polgári lélek' a technikai médiák befolyása alatt? A demokrácia és a kapitalizmus békésen meg tudnak-e egyezni? A nyugati modernitás halálra győzte magát, és ha igen, mi következik utána? Ha így van, akkor a nyolcvanas évek 'poszt'-teoretikusai jól érzékelték az idők szeleit, és egyáltalán nem tévedtek nagyot – míg spekulációikat a falomlás látszólag megcáfolta. De most a kommunizmus bukását elfelejtettük, és a modernitás régi válságsszellemé ismét megjelenik. Most azonban világméretűen.”⁷⁹

A polgári lélek az önmagáért és közösségéért felelősséget vállaló morális szubjektum, akinek van bátorsága saját értelmére támaszkodni, és eszét nyilvánosan használni, ahogy azt Immanuel Kant *Mi a felvilágosodás?*⁸⁰ című esszéjében elvárja. Ebből nem lehet engedni, tehát egy normatív demokráciaelmélet nem mondhat le annak feltételezéséről, hogy a társadalom tagjai képesek önállóan gondolkodni, és folyamatosan töreksenek is a saját, autonóm észhasználatra. A technikai médiák akár elő is segíthetik az önálló gondolkodást, és a polgári lélek megerősödéséhez vezethetnek.⁸¹ Modern demokrácia és a kapitalizmus pedig egymás feltételei, nincs demokrácia a saját fejét használó (caput) egyének nélkül, és nincs kapitalizmus sem olyan felelős egyének nélkül, akik képesek önmagukat, hozzátartozóikat és környezetüket anyagilag ellátni, és a társadalom anyagi jólétéhez hozzájárulni. (Az erre nem képes egyedek számára pedig segélypolitikával vagy a szociálisan érzékeny demokrácia megvalósításával reagálnak.)⁸² Az Assheuer által tárgyalt felélesztett poszt- és késői- fogalmak a felvilágosodás projektuma szempontjából inkább értelmezhetetlennek tűnnek.

⁷⁹ T. Assheuer, i. m. „Verschwindet die „bürgerliche Seele“ unter dem Einfluss der technischen Medien? Können Demokratie und Kapitalismus schieblich-friedlich miteinander auskommen? Hat sich die westliche Moderne zu Tode gesiegt, und wenn ja, wer folgt ihr nach? So hätten denn die 'Post'-Theoretiker der achtziger Jahre die richtige Witterung gehabt und gar nicht so falsch gelegen – bis der Fall der Mauer ihre Spekulationen scheinbar widerlegte. Doch nun ist der Untergang des Kommunismus vergessen, und das alte Krisengespenst der Moderne zeigt sich erneut. Diesmal allerdings im Weltmaßstab.”

⁸⁰ Immanuel Kant „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?”, *Történefilozófiai írások*, Szeged, Ictus, 1997–97. 13–22.

⁸¹ A felelős és demokratikus gondolkodásmód megerősödési lehetőségéről a mobil telefon és az új technológiák korában részletesen írtam tanulmányomban: „A telekommunikatív demokrácia felé – Telekommunikációs konvergencia mint a társadalmi kommunikáció lehetősége”, Boros János, *Demokrácia és szabadság*, Budapest, Gondolat Kiadó – Veszprém, Iskolakultúra könyvek, 2011. 211.o.

http://www.iskolakultura.hu/ikultura-folyoirat/documents/books/boros_demokracia_es_szabadsag.pdf

<http://mek.oszk.hu/10700/10704/10704.pdf>

⁸² A demokrácia és a kapitalizmus szoros összefüggéséről írtam „Demokrácia és gazdaság” című fejezetben, Boros János, *A demokrácia antropológiája*, Pécs, Jelenkor, 2009, 55–68.

A demokrácia elviekben a szabad, gondolkodó, önálló, önmagukért és együttélésükért felelős szubjektumokat feltételez, akik elfogadják a szabadságra és felelősségre épülő, ebben egyenlőséget garantáló jogrendszert, ahol nincs semmiféle előre elrendelt uralkodói vagy hatalmi pont, ahol mindig minden a polgárok megegyezésétől függ. A demokrácia egység a tetszőleges sokféleségben, mely mindenkinek garantálja a demokrácia szabad életét, akik nem törnek magára a demokráciára, és nem akarják azt megdönteni. A demokrácia éppen ezért megdönthetetlen, ahogy ezt már Dewey látta, ugyanis nincs uralkodó osztálya és nincs szuverén a népen kívül. A „nép” azonban annyiban üres fogalom, hogy aktuálisan nem szubjektum, és nem is szólítható meg, mint olyan. Ezért a társadalom egésze politikai irányítói, végrehajtói pozícióinak megszerzése mindig valamilyen megegyezésen alapuló legitimációs folyamaton keresztül történik, egy üres hely ideiglenes betöltésére, ahol a vezető mindig leváltható, az általa képviselt értékek mindig megkérdőjelezhetők. A demokrácia mindig procedurális, és nem létezhet metafizikai megalapozása még akkor sem, ha a demokrácia metafizikája elképzelhető.

A posztdemokrácia fogalmának két fő iniciálója Jacques Rancière⁸³ és Colin Crouch⁸⁴. A posztdemokrácia az időben később következést sejtető előtag ellenére inkább a demokrácia sajátos formája. Nagy, bonyolult társadalmakban, ahol a politikai és gazdasági problémák megoldása nem történhet mindig közvetlenül a nép vagy képviselője, a parlament bevonásával, politikai és gazdasági elitszoportok hozzák a döntéseket és irányítják a társadalmat. Hatalmukat továbbra is a formális demokrácia procedúráin keresztül szerzik, és a demokrácia alapértékeire hivatkoznak. A gyorsan fölmerülő összetett kérdések megoldására szövetkezett politikai és gazdasági vezetők ki vannak szolgáltatva a gazdaság, a pénzügyek öntörvényeinek, és egyes gyorsan hozott a pillanatnyi racionalitásnak megfelelő döntéseik hosszabb távon irracionálisnak bizonyulhatnak. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a „nép” bármiféle megkérdése jobb eredményre vezethetne.

Rancière híressé vált meghatározása szerint „a paradoxon az, hogy a demokrácia nevében hangsúlyozzák a demokratikus cselekvés formái eltörlésének konszenzuális gyakorlatát. A posztdemokrácia a démosz utáni demokrácia kormánypraxisa és fogalmi legitimációja. Olyan demokrácia, amely kiküszöbölte az emberek mint nép (*people*) megjelenését, szakértelemhiányát és vitáit, és ezáltal visszavezethető az állami mechanizmusok és a társadalmi energiák valamint érdekek kizárólagos kölcsönhatására.”⁸⁵

⁸³ Jacques Rancière, *Disagreement*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Minneapolis.

⁸⁴ Colin Crouch, *Post-Democracy*, Cambridge, Polity, 2004.

⁸⁵ Rancière, i. m. 101–102. „the paradox that, in the name of democracy, emphasizes the consensual practice of effacing the forms of democratic action. Postdemocracy is the government practice and conceptual legitimization of a democracy after the demos, a democracy that has eliminated the appearance, miscount, and dispute of the people, and is thereby reducible to the sole interplay of state mechanisms and combinations of social energies and interests”.

A posztdemokrácia Rancière szerint is a demokrácia egyfajta kormánypraxisa, és helyesebb lett volna, ha nem démosz utáni, hanem a démosz időszerű aktivitása nélküli demokráciáról beszélne, nem utolsó sorban azért, mert erős fogalma nem válhat normatívvá (nem akarhatunk démosz nélküli demokráciát), hanem túlexponált deskriptivizmus marad. Tézisem szerint a posztdemokrácia a demokrácia egy formája, és a nyilvános gondolkodók (Kant szavaival a tudós gondolkodók) feladata, hogy a demokrácia értékeit érvényesítsék és az önálló gondolkodásra nevelés jelentőségére folyamatosan figyelmeztessenek.

Későkapitalizmus

A névből is látható, hogy a fogalom kedvelői valami elmúlására utalnak, hiszen ami késői, az öreg, megöregedett, nem korai és nem virágzó, utána valami más, még ismeretlen várható. Ám a kapitalizmussal szemben, mely nevében az egyén gondolkodási képességére (*caput*) utal, a kollektívizmus áll, melyről a huszadik században derült ki korlátlan felelőtlensége és felelősségre vonhatatlansága. Az emberi racionális gondolkodás pedig nem lehet késői, az ember önfenntartásához erre mindig szükség lesz.

A későkapitalizmus fogalmát ugyan már Werner Sombart (1863–1941) is használta⁸⁶, virágkorát a hidegháború idején élte, a németországi új baloldaliak (*Neue Linke*) és a Frankfurter Iskola tagjainak, elsősorban Adornónak kedvenc fogalma. Eszerint a kapitalizmus és a piac nem képes saját szabadságában önmagát fenntartani, a szabadelvű törvényhozás a piac összeomlásához vezet, ezért az állam beavatkozására újra meg újra szükség van. „Végül a piacot megmentik – és a demokrácia sérül.”⁸⁷ A nyolcvanas évek liberális gazdaságpolitikájának (Reaganomics, thatcherizmus) elsőpró sikere és a kommunizmus gazdasági összeroppanása után a fogalmat gyorsan elfelejtették, mint Assheuer írja, „súlyos terminológiai melléfogásnak bizonyult, Jürgen Habermas is úgy ejtette, mint egy forró krumplit”.⁸⁸ A legújabb pénzügyi válság azonban újra előhívta az államot, hogy a láthatatlan kéz helyett nagyon is látható kézzel, nagyon is szembeszökő és az adófizetőknek hiányzó elképesztő summákkal mentse meg a piacot, azaz ugyanezen adófizetők gazdasági életterét a totális összeomlástól. A későkapitalizmus valójában a kapitalizmus egy formája, azok hívják az állami beavatkozások korát így, akik kizárólag a liberális verziót tartják klasszikus kapitalizmusnak.

⁸⁶ Vö. Assheuer, i. m..

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Uo. „'Spätkapitalismus' galt als schwerer terminologischer Missgriff, und auch Jürgen Habermas ließ ihn fallen wie eine heiße Kartoffel”.

E fogalom hasonló strukturális kritikát érdemel, mint említett társa. A korai, virágzó és késői modern fogalmak segíthetnek elemzésekben, de kétséges, hogy ez a fogalom hosszú távon életképes. Az utolsó politikafilozófiai forradalom után, a modern demokráciák megteremtése óta nem lehetséges a modern utáni korszakok elképzelése, sőt e korszakok bekövetkezése normatív értelemben megengedhetetlen. A modern demokráciának számtalan megjelenési formája lehet, de nyilvánvaló, hogy az autonóm szubjektumra alapozottság meghaladhatatlan, ezért az ilyen kialakítása a legfontosabb feladata minden demokratikus politikának és nevelésnek.

A késő modern inkább egy életérzés megnevezése lehet, amikor a gazdasági és ökológiai nehézségek láttán a jövőtől nem várnak semmit, inkább a régi problémák visszatérésétől félnek. A bőség korszakának vége, a természeti források szűknek bizonyulnak, a föld kiég, nem tudja fenntartani a modernitás vég nélküli diadalmenetét. A gazdasági jólétért és bővülésért folytatott küzdelem nem teszi a minden napok gazdasági „harcosait” és kiszolgálóikat boldogabbá, akiknek egyetlen célja a versenyképesség üres és embertelenítő szolgálata.

A posztmodern Lyotardtól induló vidám, játékos és bohém fogalma egyenesen szakít a modernitással, már 1979-ben a modernitás utáni korszakról beszéltek, anélkül, hogy pontosabban megnevezték volna. A fogalom hatalmas néhány éves hangos karrierje után hatalmas csönd maradt, hiszen a modern racionalitás után a tudomány, a technika és a társadalmi intézmények rendszerében továbbra sem jöhetett irracionális. Maguk a posztmodern teoretikusok sem akartak posztmodern építészek által tervezett házakban lakni, posztmodern vonatok vagy autók eleve el sem indultak volna. Az irracionálissal vagy inkább nem-racionálissal való játék helye a művészet, ám az jól megvolt a poszt előtag nélkül, hiába viccelődtek a kockafejű, lebetonozott ihletről, a racionális kultúra megmerevedéséről.

A posztmodern legfontosabb jelszavai a valóság, a mindennapi élet, az ipari termelés, a pénz esztétizálódása, Wolfgang Iser felszíni és mélységi esztétizálásról és esztétizálódásról beszélt, irodalomteoretikusok a jelek minden további valóságkapcsolat nélküli szabad játékáról. A művész, ha sikeres, azonosul a pénzzel, azt formálja széppé, akár egy autó, egy épület vagy egy különlegesen megtervezett járda képében. Minden lehetséges, ami meghökkent, ami kivon a hétköznapiakból, aminek esemény jellege van.

Posztársadalom

Az új kommunikációs technológiák összehozhatnak embereket, közösségeket, ugyanakkor el is választják őket. Mindig azzal kommunikálok, aki távol van, a mellettem ülőket nem veszem észre, hangos telefonbeszélgetéssel akár zárharthatom is őket az olyan nyilvános helyeken, mint a közlekedés terei. Egy felmérés szerint „a férfiak egy százaléka szeretne többet beszélgetni partnernőjével, 86 százaléka viszont új HD-televíziót kíván magának”.⁸⁹ A világgal a képernyőn találkozom, milliószor több képet kapok és látok az internet jóvoltából, mint amit a képernyőnélküli világ lehetővé tesz, ám ezek látszólagos képek, többszörös áttétellel, nem csak a szemem és látóideg-rendszerem közvetíti a képeket, hanem bonyolult technikai apparátusok. I-phoneomat többet simogatom, mint a hozzám közelállókat, ha tetszik, telefonomon keresztül simogatok, virtuálisan, ahogy Karin Knorr-Cetina⁹⁰ megjegyzi, a posztszociális világban a szubjektumok „viszonyait tárgykapcsolatok közvetítik”.⁹¹ Az általa nevezett „szintetikus helyzetben” (*synthetic situation*) világainkat a képernyő előtt, azon keresztül konstituáljuk, nem csak a szenvedélyes internetesek esetében, de például a képernyőn keresztül történő operációk, tanácskozások során is. A posztszociális helyzetben a klasszikus értelemben vett társadalom széthullik, a szubjektumok maguk is virtualizálódva oldódnak fel a virtuális világ kapcsolatrendszeireiben, a digitális elismertség és érvényesség vágya, és esetenként realitása fölváltja a korábbi, valós érvényesülésre és elismertségre törekvést vagy ezek ténylegességét.

Posthistoire

Kétszáz éve Hegel fedezte föl, hogy vele véget ér a filozófia története, harminc évvel ezelőtt pedig Fukuyama jelentette be komoly arccal a történelem végét. Hegelnek teljesen igaza volt, a filozófia története az ő számára az ő életével ért véget, ahogy később Wittgenstein megfogalmazta, az individuum halála a világ vége. A történelem vége pedig még tíz évet sem élt meg és vége lett, hogy a kommunizmus összedőlésével, majd Kína, India és a többi új tigris fölemelkedésével az a dinamika kapjon új lendületet, amelynek jelenségeivel későbbi történetírók fogják munkáikat és tankönyveiket teleírni. Akik mindemellett az európai korszak végét jósolják, és Európa történetének végét, azok a földrajzi fogalmakat összetévesztik a kultúra, a filozófia, a tudomány fogalmaival. Az európai, Görögországból indult racionális és felvilágosodó kultúra alakította át világunkat, ezen fogalmak segítségével emelkedett technikai világhatalommá Japán, és ezen kultúra és civilizáció fogalmaival

⁸⁹ Uo. „Ein Prozent aller Männer wünschen sich mehr Gespräche mit ihren Partnerinnen. 86 Prozent wünschen sich einen neuen HD-Fernseher.”

⁹⁰ Karin Knorr-Cetina legfontosabb művei: *The Manufacture of Knowledge – An Essay on the Constructivist and contextual Nature of Science*, Oxford, Pergamon, 1981; *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*, New York, 1999.

⁹¹ Assheuer op. Cit. „Postsoziale Verhältnisse ... sind Verhältnisse, die durch Objektbeziehungen vermittelt werden”.

emelkedik most Kína és Brazília. Nem a konfucianizmus, nem a közép-amerikai indiók fogalmi készletével dolgoznak a laboratóriumokban, hanem Arisztotelész, Newton, Rutherford és Einstein fogalmait tanulják, nem a hindu, a konfuciánus vagy éppen indiai zenét tanítják a nagy zeneakadémiákon a fejlődő országokban, hanem Bach, Mozart és Ligeti műveit. A sors különös ironiája, hogy most az a Görögország kapja a legnagyobb arculütéseket, ahonnan a nyugati racionalitás diadalútjára indult. De ahol pofonok csattannak, ott visszaütés is van, ott újra cselekedni kell, ott nincs vége a történelemnek, hanem valami folytatódik, ami kétezer ötszáz évvel ezelőtt manifeszt módon elkezdődött. Az akkori kezdetekhez képest későbbi, „poszt” korszakban élünk, de néhány ezer év múlva, ha még nem éltük föl készleteinket, a mi korszakunkat fogják régi előtörténetként felfogni.

AZ ÉSZ TRÓNFOSZTÁSA UTÁN

Az ebbe a részbe felvett írások tanúi egy a filozófiai tanulmányait Nyugaton végző, Magyarországra hazatérő, autonóm, a hazai filozófiai irányzatoktól független filozófus egykori megértési kísérletének Lukács György és tanítványai munkásságát illetően. Ahogy a történelmi változások nagy kérdése, miként, hány emberi sors árán lehetséges a diktatúrából a demokráciába való átmenet, ahogy morál kérdése, megengedhető-e, hogy bármiféle ideológia alapján emberekkel, emberi sorsokkal kísérletezzenek, legyen az a szocializmus vagy akármi más kísérlete, úgy a filozófiatörténet talánya, hogy egy filozófus számára valamely szabadságellenes diktatúra tevőleges támogatásából a szabadságra és egyéni felelősségre alapozott demokráciába, a valódi demokratikus gondolkodásmódba való átjutás lehetséges-e, és az erre való próbálkozás hogyan jelenik meg egy-egy filozófiai műben.

AZ ÉSZ TRÓNFOSZTÁSA UTÁN – AZ ÉSZ DEMOKRÁCIÁJA?

Lukács György: *Az ész trónfosztása* művéhez

99

A Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskolája keretében 2004. szeptember 1.-én konferencia-szemináriumot rendeztem Lukács György műve, *Az ész trónfosztása* első magyar nyelvű megjelenésének ötvenedik évfordulóján. Lukács György, a filozófus, a huszadik században nemzetközi ismertséget vívott ki magának, műveit nem csak számtalan nyelvre fordították, de esztétikai és társadalomelméleti könyvei hivatkozott alapműveinek számítanak. A szeminárium olyan fiatal filozófusoknak szólt, akik nem, vagy alig ismerték Lukács György művét.

A szemináriumon előadott Heller Ágnes is. A szeminárium valamennyi előadója szorosabb-lazább személyes vagy elméleti szállal kapcsolódott vagy kapcsolódik a nagy huszadik századi filozófushoz. A konferenciakötet⁹² a fő előadások mellett néhány – az első könyves szerzőkhöz hasonló kifejezéssel élve – „első olvasós” írást is tartalmazott: ezek azt közvetítik, hogy mit lát meg egy mai, már szabad gondolati közegben felnőtt fiatal filozófus, Lukács egyik, tartalmában és hivatkozásaiban hihetetlenül gazdag, értelmezési stratégiájában vitatható és nem is mindenben követhezőként értékelhető művében.

⁹² Boros J. (szerk.), *Ész, trónfosztás, demokrácia. Tanulmányok Lukács György, Az ész trónfosztása művéről*, Pécs, Brambauer, 2005. 150. o.

A kötetben szereplő tanulmányok ennél fogva részben a professzionális Lukács-interpretációk sorába csatlakoznak, míg mások a filozófus szövegével való első ismerkedésnek tekinthetők. A szeminárium szervezője szerint mindkettőnek van jelentősége egy olyan, kevesek által beszélt nyelvű, kis lélekszámú, gazdaságilag nem túlságosan jelentős ország kulturális-akadémiai életében, melynek új nemzedékei mestereket keresnek, és amely éppen napjainkban építi ki azt a szélesebb filozófiai kultúrát, amely a fejlett nyugati demokráciákra jellemző. A szélesebb körű filozófiai műveltség egyben a társadalmi gondolkodás tagolt kultúrája is, amely nélkül semmiféle demokrácia nem alakulhat ki, és nem tarthatja fenn magát tartósan.

Lukács intellektuális életrajza és művei számos tanulsággal szolgálnak a később jövő nemzedék számára; a kortárs esztétika és filozófiatörténet elgondolhatóan nélkülüle. Amikor François Furet 1995-ben azt mondja, hogy a „kapitalista elidegenedés legnagyobb kortárs filozófusa egész életére a kommunista elidegenedés csapdájának foglya maradt”, akkor látnunk kell azt is, hogy Lukács saját, a szovjet kommunizták általi bebörtönzése ellenére is hű maradt elveihez, és halála előtt azt nyilatkozta, hogy „a legrosszabb kommunizmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus”.⁹³ Lukácsnak ezt a kijelentését ma egy olyan Magyarországon idézzük föl, ahol a demokrácia szabadsága nagyszerűségének tapasztalata mellett újra megjelent a kapitalista elidegenedés és társadalmi igazságtalanság nem kívánatos világa. (Ami persze a kommunizmust egyáltalán nem teszi, és elmúlt minden formájában feltehetőleg nem is teszi többé kívánatossá.) Lukács kijelentését úgy is értelmezhetjük, legalább is én úgy értelmezem, hogy „a legrosszabb demokrácia is jobb, mint a legjobb kapitalizmus politikai felülkerekedése”. Ki lehetne mutatni, de ezzel itt nem foglalkozom, hogy Lukács „kommunizmus” felfogása összhangba hozható egy modern demokrácia-felfogással, sőt megfelelő módosításokkal arra lefordítható. A kommunizmusról írva számtalan helyen olyan ideális állapotot vázol, ahol szabad, felelős tehát morális individuumok közösen hoznak létre egy mindenki számára megfelelő, igazságos elvek szerint működő társadalmi-politikai formát. Ez a demokrácia is: felelős, kanti értelemben nagykorú, a saját eszüket használó, tagolt gondolkodású emberek együttélése. Lukács imént idézett kijelentése ugyanakkor figyelmeztetés is a demokrácia híveinek és „nyerteseinek”, hogy törekedjenek a demokrácia lényegéhez tartozó társadalmi igazságosság intézményes biztosítására, és ezzel szoros összefüggésben az egyes ember, minden egyes ember, szabadságon alapuló, morális-demokratikus gondolkodásának neveléssel való kialakítására, nehogy a történelem, bármilyen színű ideológiai mázzal bevont, kollektivistá örülete ismét esélyt kapjon.

*

Lukács György a súlyos emlékü huszadik század gondolkodója és politikusa volt, művei értelmezésében alkalmazhatjuk azt az általa is hangoztatott elvet, hogy egy szerzőt saját korában, saját korából kell megközelítenünk. Sőt, nem is csak ebből – hiszen ezt állítják az általa reakciónak vagy irracionistának tekintett hermeneutika képviselői is –, hanem az osztály-hovatartozásból, a saját gazdasági helyzetből

⁹³ V.ö. F. Furet, *Egy illúzió múltja*, Budapest, Európa, 2000., 210.

és érdekekből. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy maga az osztály-hovatartozás problematikus egy olyan korban, amikor számos gondolkodó – köztük éppen a Lukács György köréből induló Heller Ágnes vagy a szociológus Szelényi Iván – megkérdőjelezi az osztály-fogalom alkalmazhatóságát. Az egyéni gazdasági helyzetnek a gondolkodásra való hatása talán Schopenhauernél kézenfekvőnek tűnhet. Ám éppen Lukács György az, aki életével és művével cáfolja a saját maga által is hangoztatott alapelvet; írásait ugyanis nem lehet elemezni gazdasági helyzetének elemzésével. Sokkal inkább morális indítékokat kell feltételeznünk, amikor a gazdag bankárcsaládból származó gondolkodó a marxista filozófia és a nemzetközi munkásmozgalom oldalára áll. Itt utalhatunk persze arra is, hogy a gondolkodásmódnak a gazdasági helyzetből való levezetése valójában a mások bankszámlájának vagy pénztárcájának kutatása, ami napjainkban a kriminalisztikai eseteket leszámítva nem tartozik a nyilvános érdeklődés elfogadható és támogatható tárgyai közé. Lukács élete önön-felfogásának gyakorlati ellentételezése, amennyiben egy olyan filozófiai irányzathoz és politikai mozgalomhoz csatlakozott, melyhez való csatlakozása éppen gazdag polgári származásából nem vezethető le. A társadalmi-történeti körülmények meghatározó ereje Lukács esetében akkor válik nyilvánvalóvá, ha világossá tesszük, Lukácsnak olvasmányai és műveltsége alapján demokratává kellett volna válnia, ám a kor, amelyben élt, nem tette lehetővé az igazságos társadalom békés, hosszú távú és folyamatszerűségeire hivatkozó követelését, aminek lehetősége megadatott például a tizenharmadik század végének amerikai nagy alapító atyáinak.

*

Lukács György annak a korszaknak nemzetközi híré ideológusa volt, amelyben én magam fölöttem. Iskolai tanulmányaim évtizedeiben, a huszadik század hatvanas-hetvenes éveiben a diákok kettős hatásnak voltak kitéve. Hivatalosan az iskolákban a marxista-leninista ideológiát tanították, ám ezt a hatvanas évek vége felé már senki nem vette komolyan, miközben ezt nyilvános helyeken nem volt szabad kifejezni. Ha ezt valaki megtette, egészen a nyolcvanas évek végéig komoly retorziókkal számolhatott. Egy ilyen légkörben én magam ugyan megvásároltam Lukács György akkoriban megjelenő könyveit, és érdeklődést éreztem a nagy gondolkodó iránt, de egy szabad gondolkodást és vélemény-nyilvánítást tiltó politikai rendszerben fölnöve, nem tudtam magam rávenni műveinek olvasására. A társadalmi elnyomás túl nagyra tűnt egy olyan tizen- és huszonévesnek, aki korábbi utazásai során azt látta, hogy Nyugat-Európában nyitottak a határok, és Európa jobbik fele szabadban és jobban él. Igazából azt, hogy Lukács György a huszadik századi magyar kultúra és talán az egész magyar történelem egyetlen nemzetközileg széles körben olvasott, hivatkozott és ismert gondolkodója volt a múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben, akkor tudtam meg, amikor a fribourgi egyetem társadalomfilozófiai és esztétikai szemináriumain, nem kis meglepetésemre, Lukács gyakran hivatkozott szerzőként jelent meg.

Nem tudom, de nem is túlságosan foglalkoztat, hogy a megrendezett szeminárium egy Lukács-renaisszánsz előhírnöke, avagy pusztán egy iskolai program marad. Az említett mű jubileuma, továbbá Lukács nemzetközi ismertsége és növekvő hazai nem-ismertsége mellett van egy további indítéka is e szeminárium szervezésének;

ez pedig a könyv egyik főtétele, amelyet azt hiszem, a demokrácia híveinek a huszadik századi tapasztalatok után újra meg újra meg kell vizsgálniuk, nevezetesen az állítás, hogy „nincs ’ártatlan’ világnézet”. Ha ugyanis nem zárható ki teljes bizonyossággal, hogy gondolkodásmódok, világnézetek befolyásolják a társadalmi-politikai folyamatokat, akkor, nem kell hangsúlyoznom, miért, a huszonegyedik század filozófusai nem ignorálhatják ezt a tételt.

A szeminárium kérdése az volt, vajon hogyan olvassuk, olvashatjuk ma Lukács Györgyöt? Tudjuk-e, van-e kedvünk őt ma olvasni? Mit mond nekünk, mit tanulhatunk tőle, és mi az, ami előtt ma értetlenül, netán idegenkedéssel állunk? Mire kívánjuk a következő nemzedék figyelmét fölhívni, és mi az, amitől óvni szeretnénk őket? Minderre a kérdésre, beleértve a „kedv” kérdését is csak akkor tudunk válaszolni, ha legalább elkezdjük olvasni műveit.

A szemináriumra való felkészülés során a pécsi és az ország más egyetemeiről érkezett doktori iskola hallgatóknak hangsúlyoztam, hogy próbálják meg közvetlenül olvasni a trónfosztást diagnosztizáló művet, és első nekifutásra nem törődve az értelmezésekkel, saját filozófiai eszköztárukkal próbáljanak meg véleményt kialakítani. A hallgatók írásai erről az „első nekifutásról tanúskodnak”, mint ahogy a magam írása is, amikor Lukács elemzési módszerét, irracionális- és filozófia-fogalmát vizsgálom meg. A szöveg olvasása során arra a megállapításra jutottam, hogy Lukács elemzési módszere sematikus, elnyomja a vizsgált szerző hangját, irracionális-fogalma nem reflektált, filozófia-fogalmának genezise pedig azok fényében, amiket olvasott, belsőleg rekonstruálhatatlan. Mindezt azon meglátás kíséretében hangsúlyozom, hogy, mint arról *Az ész trónfosztása* olvasásakor is meggyőződhetünk, Lukács páratlan filozófiai és irodalmi olvasottsággal rendelkezett.

Módszer

Lukács módszerének hátterében az a meggyőződés áll, hogy egy filozófus felfogását az a gazdasági-társadalmi helyzet határozza meg, amelyben az azt kidolgozó gondolkodó él, és ez elől senki nem tud kitérni. A gondolatoknak nem a belső struktúrája a döntő, hanem az, hogy milyen módon származtatható saját társadalmi közegeiből. Mint állítja, „a társadalmi életből a társadalmi életbe vezető út adja meg a filozófiai gondolatnak tulajdonképpeni átfogó erejét, határozza meg mélységét, szorosan vett filozófiai értelemben is. Emellett teljességgel másodrangú kérdés, mennyire tudatos az egyes gondolkodók előtt ez a pozíciójuk, ez a társadalmi-történeti funkciójuk. A filozófiában sem érzületekről, hanem tettekről, tárgyiasult gondolat-kifejezésekről, ennek történetileg szükségszerű hatékonyságáról történik szavazás. Minden gondolkodó ebben az értelemben a történelem előtt felelős filozófiájának objektív tartalmáért.”⁹⁴ Talán kevés helyen látszik ennyire az a rokonság, amely Lukács gondolkodásmódját a pragmatizmussal összeköti, azzal a másik, történeti értelemben a marxizmussal párhuzamosan futó filozófiai irányzattal, amely szintén

⁹⁴ Lukács György, *Az ész trónfosztása*, Budapest, Akadémiai, 1974 (első magyar nyelvű kiadás 1954), 4. A következőkben erre a műre a jegyzetben az ÉT jelöléssel utalok.

a gyakorlatot emeli ki mondván, hogy a filozófiai elméletek próbája mindig a világban, ha úgy tetszik a gyakorlatban és nem pusztán a gondolatok tetszetősségében vagy logikai tökéletességében rejlik. Lukács felfogása sokban, de természetesen nem mindenben hasonlít William James-éhez, aki szerint a pragmatizmus munkára fogja az eszméket.

Az elméleti és a gyakorlati ész egyesítése egyaránt része volt a marxizmus és a pragmatizmus programjának, mint két, az időt kizáró spekulációkkal szemben, a fizikai és történeti időt komolyan vevő filozófiának. A marxizmus elsősorban európai, míg a pragmatizmus amerikai filozófia, melyek a tizenkilencedik században, Kant és részben Hegel filozófiájának hatókörében alakultak ki. Az ember hétköznapi és társadalmi gyakorlatát, a cselekvést, a kommunikációt, az intézményi struktúrák kialakítását, a politikai élet szervezését, a tudományos és technikai kísérletező és létrehozó tevékenységet mindkét irányzat az elmélet próbájának tekintti. E felfogásuk szorosan összefügg időfogalmukkal és azzal, hogy nem foglalkoznak sem az időn kívüli valóság, sem az időn kívüli eszmék kérdésével. Az eszmék, gondolatok, tudományos elméletek az időbeli folyamatok fizikai és társadalmi valóságával való „birkózás” eredményei, e valóság részei, és mint ilyenek attól sem ontológiailag sem metodológiailag nem választhatók el. Más szóval az eszmék, mint az ember egy cselekvési módjának megnyilvánulásai, folytonosak az időbeli világ folyamataival, és helyességük, „igazságuk” próbaköve éppen az, hogy eredményesek-e, sikeresek-e a gyakorlatban – vagyis tényleg „ott” vannak-e, ahol „ontológiailag” lenniük kell és lehet. A világot a világnak és az ember-világ viszonynak megfelelően magyarázó eszmék, mint a világ részei sikeresek, eredményesek, igazak. A hamis eszméket a gyakorlat előbb-utóbb kiküszöböli, mint valójában nem-létezőket.

E közös vonások láttán meglepőnek tűnhet Lukács ellenszenve a pragmatizmus iránt, amikor például azt mondja, „James egyszerűen egyenlősíti egymással (a mindenkori egyén számára) az igazságot és a hasznosságot”.⁹⁵ Nem itt van annak a helye, hogy James ismeret- és igazságelméletét részletesen vizsgáljuk, de arra föl kell hívnunk a figyelmet, hogy James igazság fogalma dinamikus, többes számú, az egyének világgal való folyamatos interakciójának karakterisztikája, a jó egy fajtája, szoros összefüggésben az emberi aktivitással és világgal, az eredményes kutató habitusaként értelmezhető. Mindezt egyszerű hasznosságként értelmezni szélsőségesen egyszerűsítő redukcionizmusnak tekinthető.⁹⁶

A pragmatizmus és Lukács marxizmusa közti egyik ellentét nem a gyakorlathoz való attitűdben, mint inkább néhány ismeretelméleti fogalomhoz való viszonyban van. James is aláírná Lukács mondatát (melyet maga Lukács ugyanúgy kritizálhatna, mint az imént Jamest, nevezetesen, hogy igazság és hasznosság, azaz gyakorlatiasság szimpla egyesítéséről van szó), csak „dialektikus materializmus” helyett pragmatizmust írna, mely szerint a „dialektikus materializmus alapvető tétele, hogy

⁹⁵ ÉT 17.

⁹⁶ James igazságelméletét ld. W. James, *Pragmatism*, Indianapolis – Cambridge, Hackett, 2. és különösen 6. fejezet. A kérdésről részletesen írtam *Pragmatikus filozófia* (Pécs, Jelenkor, 1998) könyvem William Jamesről szóló fejezetében. (67.-92.)

a gyakorlat adja az elméleti igazság kritériumát”.⁹⁷ A sajátos elnagyolás a következő mondatokkal jelenik meg, amikor Lukács azt mondja, a „tudatunktól függetlenül létező objektív valóság gondolati visszatükrözésének helyessége vagy helytelensége, vagy helyesebben az, hogy mily fokban közelítjük meg a valóságot, csak a gyakorlatban, a gyakorlat által igazolódik be”.⁹⁸ A tudatunktól való függetlenségről, a valóság objektivitásáról, a visszatükröződésről, ennek helyességéről vagy helytelenségéről hosszasan lehetne írni. Ha tudatunktól független a valóság, honnan tudhatnánk róla, objektívitását hogyan ragadhatnánk meg? A visszatükrözött hogyan lehet független a tükrözés közegétől, honnan állapítjuk meg helyességét vagy helytelenségét? Lukács mindezt tovább fokozza, amikor Bergsonról és Jamesről azt állítja, „mind a ketten elutasítják az objektív valóságot és racionális megismerhetőségét, a megismerést pusztán technikai hasznosságra redukálják, s a lényege szerint irracionálisnak dekretált igaz valóság intuitív megragadását vallják.”⁹⁹ Ám Lukácsról nem tudjuk meg, hogyan lehet a valóságot elutasítani, feltéve, hogy a „valóság” az, „ami van”, továbbá azt sem, hogy a valóság mint olyan, mitől objektív (Kant szerint a szubjektumtól), milyen megismerhetőség van a racionálison kívül, és hogy lehet az igaz valóság irracionális, ha a valóság „ott van”, a racionalitás vagy irracionalitás pedig a gondolkodás sajátossága.

Egy másik helyen pedig azt állítja, „Valójában (...) a destrukció egységes vonaláról van szó, amelynek célja a tudatunktól függetlenül létező külvilág objektívitásának és objektív törvényszerűségének kérdésessé tétele.”¹⁰⁰ Itt is föltehetjük a kérdést, hogy a tudatunktól függetlenül létező valóságról hogyan tudunk valamit, hogyan állíthatunk valamit, ha elfogadjuk, hogy a tudás a tudat által van. Nem beszélve a szubjektum nélkül és attól függetlenül értelmezett objektívitás problematikussá válásáról. Megannyi kérdés, mely nem okoz további fejtörést Lukácsnak, és a szubjektum bevonását a kérdésbe egyszerűen „szubjektivistá irracionálisnak”¹⁰¹ nevezi, elfelejtve, hogy maga a racionalitás egyik csomópontja, és akár még azt is állíthatjuk, biológiai háttere éppen a szubjektumban van: nincs racionalitás szubjektívitás nélkül.

Az ismeretelmélet fogalmai értelmezésében való eltérés mellett Lukács és a pragmatikusok közti további különbség a két irányzat eltérő történelmi háttéréből és tapasztalatából ered. A tizenkilencedik században kialakult pragmatizmusban nyilván jóval többről van szó, mint a világnézeteknek azon áruházáról, „amelyre a háború előtti Amerikának a korlátlan prosperitást és szekuritást feltáró perspektívájával szüksége volt”.¹⁰² Az átfogó és nem egyes történelmi eseményekhez kötődő pragmatikus beállítódás és filozófia egy olyan földrész nagyságú országban jött létre, amelynek alkotmánya az embereket egyenlőnek deklarálva processzuális értelemben megteremtí a modern demokráciát. Ebben az országban mindenkit egy oldalra sorolnak, politikai értelemben nincsenek eleve „jók” és „rosszak”, a törvényes

⁹⁷ ÉT 17.

⁹⁸ Uo.

⁹⁹ ÉT 19. Ld. még „objektív külvilág” ÉT 68.

¹⁰⁰ ÉT 183.

¹⁰¹ ÉT 17.

¹⁰² ÉT 19.

rend minden polgárt egyaránt véd, és mindenkinek egyenlő lehetőséget biztosít az érvényesülésre. Ezzel szemben az európai kontinens hosszú történeti tradíciójának része a hierarchikus társadalmi struktúra, politikailag is védett elnyomókkal, kiszákmányolókkal és a velük szemben álló kiszolgáltatottakkal. Az európai történelem e sajátosságát a marxizmus a történelemértelmezés átfogó paradigmájává tette, és feltételezte, hogy az egyenlőség társadalma csak erőszakkal, a fent lévők letaszításával és megsemmisítésével lehetséges. Ha pedig a hagyományos társadalom eleve megosztott, akkor ennek, a gondolkodás temporalizáltságára való tekintettel a kultúrában és a filozófiában is meg kell jelennie. Az emberek akarva akaratlan két szembenálló oldalon találják magukat, és a szembenállók közti ellentmondás kibékíthetetlen – hasonlóan ahhoz, ahogy a gnoszticizmusban, a manicheizmusban a jó és rossz, a fény és sötétség birodalma kibékíthetetlen. Csak a jó oldal konkrét és szellemi-kulturális forradalmi harcának győzelme hozhatja el az igazságos társadalmat.

Európában a marxista filozófusok feladata a megosztottság kimutatása. Ahogy a társadalomelemzésben az elnyomók és elnyomottak viszonyainak feltárását tűzi ki céljául, úgy a filozófiatörténetben és a kortárs filozófiában a jó oldal racionális filozófiáját kell szembeállítania a rossz, elnyomó oldal irracionális filozófiájával. Az értelmezési paradigma mindent áthat, minden egyes gondolkodó vagy a racionalizmus, vagy az irracionálisizmus táborába tartozik. Innen már csak egy lépés annak kijelentése, hogy valójában csak a marxista filozófusok képviselik a jó oldalt, tehát az igazságos társadalmat és a racionális filozófiát.¹⁰³ Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy Lukács elvetné a demokráciát, ám úgy véli, a weimari köztársaság kudarca bizonyítja, hogy nincs lehetőség a békés evolúcióra, nincs idő a demokratikus gondolkodás türelmes, lassú kialakítására. Németországnak jó nyolcvan éve lehetett volna 1848-tól a demokratikus gondolkodásmód elterjesztésére, mely más irányba vihetett volna a történelmet, talán mindenkit a jó oldalra állítva. Mint mondja, „A 48-as forradalom egyik legfontosabb gyengéjét abban láttuk, hogy nem volt demokratikus tapasztalata és hagyománya. Hiányzott a tömegeknek és ideológiai szövivőinek ... demokratikus nevelése.”¹⁰⁴ A „demokratikus nevelésben nem részesült néptömegek”¹⁰⁵ képtelenek voltak ellenállni Németország fasizálódásának.

Az értelmezési paradigma mintegy felülírja a konkrét szövegek közvetlen olvasását. A marxista filozófus és Lukács ebben a művében nem a szövegeket olvassa közvetlenül. Természetesen, filozófusok igen gyakran még akkor is „közvetítéssel” olvassák a filozófiai szövegeket, ha ténylegesen az eredetit olvassák. Derrida azt mondja erről, „soha nem olvasunk közvetlenül. Jól tudom, hogy mindig sémákból és közvetítésekből olvasunk, tehát nem követelem meg én sem, hogy szövegeimhez mintegy intuitív eksztázissal közeledve olvassanak, de megkövetelem, hogy óvatosabbak legyenek a közvetítésekkel, kritikusabbak a fordításokkal és az olyan kontextusokon át vezető kerülőutakkal, amelyek igen gyakran távol vannak az enyém-

¹⁰³ A kérdéshez ld. bővebben könyvemben, Boros J., *A demokrácia filozófiája*, Pécs, Jelenkor, 2000, 73.-82.

¹⁰⁴ ÉT 43.

¹⁰⁵ ÉT 57.

től.”¹⁰⁶ Lukács mintegy ennek az olvasási törvényszerűségnek engedelmeskedve, saját értelmezési sémájába kényszeríti hőseit, és mivel a filozófia történetében Marxig senki sem volt marxista, és utána is csak a filozófusok egy része, mindenki, aki nem fogadja el a marxista azaz „racionális” értelmezési sémát, az irracionális táborba tartozik. Az irracionalista fogalma szinonimmá válik a nem-marxista fogalmával; ebből érthető, hogy Lukács kísérletet sem tesz arra, hogy meghatározza az irracionális fogalmát. Természetesen, még ha ellene van a szigorú definícióknak, és filozófiája inkább a narratív hagyomány része, akkor is érthetőnek és értelmezhetőnek kell lennie fogalmainak. Tegyük föl a kérdést, vajon értelmezhető Lukács irracionális-fogalma az itt említett sematizmuson túl is?

Irracionalizmus

Lukács szerint az irracionális reakciós polgári filozófia uralkodó iránya. Túl azon, hogy ma már a „reakciós” fogalom sem hozzáférhető közvetlenül, föl kell tennünk a kérdést, milyen irracionális-fogalommal van itt dolgunk. Egyáltalán, van-e lehetőség, hogy Lukács irracionális-fogalmát „belső” fogalmi elemzésnek vessük alá?

Első kérdés, hogy az irracionális vagy irracionalista álláspont egy filozófia kiindulása vagy következtetése, következménye. Úgy tűnik, Lukács nem teszi meg ezt a különböztetést, amiből bizonyos következtetések adódnak. Amennyiben egy gondolkodásmód kiindulásában irracionalista, akkor önmagát már eleve nem-filozófiai határozná meg, és ennél fogva nem mint filozófiát, hanem mint meditációt, mint irodalmi műalkotást, mint sajátos cél nélküli, pusztán esztétikai élményt nyújtó happening-et kellene fölfognunk. Ebben az esetben egy gondolkodásmód tárgyalására nem a filozófia vagy filozófiatörténet keretében kerül sor. Ha viszont egy gondolkodásmód racionálisan, vagyis az elemi logikai és grammatikai szabályok tiszteletben-tartásával indul, ám vizsgálatai során magára a racionalitásra, a logikai törvényeknek a világra való alkalmazhatóságára, a megismerő és a világ, a nyelv és a világ kapcsolatára kérdez, és vizsgálatai során eljut tárgyának, akár a logika, a racionalitás határaiig, akkor eredeti értelemben filozófiával van dolgunk. Mint azt számos filozófus kimutatta, egy bizonyos módon értett gondolkodás vagy nyelv határai olyan adottságok, melyeken túl nem léphetünk az adott gondolkodás vagy nyelv segítségével. Gödel tétele avagy Wittgenstein kijelentése, hogy „nyelvem határai a világ határait jelentik”¹⁰⁷, csak megfogalmazásai ennek az antik görögöknél ugyanúgy, mint a maga módján Hume-nál és Kantnál megjelenő tételnek. Ebben az értelemben tehát a saját vagy tárgyának alapjait megkérdőjelező filozófia eljuthat a ráció határáig, az irracionálisig, amelyet persze a továbbiakban az előre meghatározott vagy megállapodott kereteken túl nem vizsgál. Ekkor más módszer-

¹⁰⁶ F. Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*, München, Klaus Boer, 1987, 74. Idézi Orbán J., *Derrida írás-fordulata*, Pécs, Jelenkor, 1994, 27.

¹⁰⁷ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6. „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.”

re, más gondolkodásra tér át, avagy a költészethez, a művészethez fordul, mint tette azt éppen Hölderlin, Nietzsche vagy Heidegger. Az irracionalista kiindulópontú gondolkodás nem filozófia, a saját racionalitásának határait feltáró és ezáltal az irracionálisra „rámutató” filozófia viszont filozófia a legradikálisabb formában.

Mindezt figyelembe véve kimutatható, hogy Lukács e különböztetés hiányában csúszkál a két irracionalizmus-fogalom közt, és gondolatmenetei maguk is illethetők egy harmadik fajta irracionalizmus-váddal; nevezetesen azzal, hogy miközben egy sajátos racionalitás fogalmát, a materialistának nevezett dialektikáét fogadja el, és eszerint akar racionális maradni mindvégig, az irracionális-fogalom belső distinkciója hiányában gondolatmeneteiben reflektálatlanul váltogatja az irracionalizmus két fogalmát, amiből az következik, hogy eszmefuttatásai nem gondolhatók következetesen végig. Ezért aztán sajátos és meglepő módon nem veszi észre, hogy Kant vagy Schopenhauer esetében az irracionális éppen néhány kérdés vagy fogalom nagyon szigorú és logikus végiggondolásából ered, következmény, és nem filozófiájuk belső jegye, nem beszélve arról, hogy társadalmi státusuk következménye lenne.

Mindjárt a mű elején hangsúlyozza, „az ész mellett vagy az ész ellen való állásfoglalás eldönti egyúttal egy filozófiának mint filozófiának lényegét, a társadalmi fejlődésben betöltött szerepét”.¹⁰⁸ Az ész, a tudat, az értelem megragadására számtalan kísérletet láthatunk a filozófia történetében a preszókratikusoktól Derridáig vagy a kognitív tudományig. Feltehetjük a kérdést, miért nem határozza meg Lukács közelebbről, hogy mit ért ész alatt. Az ész persze kibújik minden meghatározás elől, egyetlen olyan ész-elméletet sem találunk, mely ne lenne megkérdőjelezhető, mely ne ütközne előbb vagy utóbb saját ismeretelméleti korlátaiba. Az ész elleni vagy melletti állásfoglalás hangsúlyozása pedig éppen az imént felvetett problémára irányíthatja a figyelmünket: a megfontolások előtti észellenes állásfoglalás kizárja a gondolkodót a filozófusok köréből, aki pedig az ész vizsgálata után észellenessé válik, annak igen gyakran komoly filozófiai indokai lehetnek, ám észellenessége még akkor sem csaphat át irracionalizmusba, amennyiben irracionalizmuson nem-racionalizmust értenénk. Ebben az esetben ugyanis saját észellenességét sem tudná kifejezni.

A meghatározatlan ész mellett megjelenik az emberi tudattól független haladás fogalma, ami ráadásul objektív: „a tartalmaknak és formáknak minden társadalmi-történelmi meghatározottsága mellett minden helyzet vagy fejlődési tendencia haladó jellege valami objektív, az emberi tudattól függetlenül létező”.¹⁰⁹ Nem lehet nem föltenni a kérdést: ha a fejlődés az emberi tudattól függetlenül létezik, hogyan tudja a tudat megragadni azt? Avagy a fejlődés megragadása nem teszi fejlődés-fogalmunkat tudatfüggővé? Ráadásul, mi az, hogy haladás: a nagyobb ésszerűség? Ha nem tudjuk, mi az ész, honnan tudjuk, mi ésszerűbb egyetemes, történelmi értelemben, és mi az, ami ily módon haladó. Egyáltalán, mi az, ami haladó, előremozgó? Ami pártossághoz, osztályharchoz vezet? „Az mármost – folytatja Lukács –, hogy ezt az előremozgót észnek vagy ésszerűtlenségnek fogjuk-e fel, hogy mintilyent vagy

¹⁰⁸ ÉT 4.

¹⁰⁹ ÉT 5.

olyant helyeseljük vagy elvetjük-e, döntően lényeges mozzanata a pártosságnak, az osztályharcnak a filozófiában.¹¹⁰ Ehhez hozzáadódik még, hogy a „haladás objektivitása ... elegendő ahhoz, hogy egyes jelenségeket, egy irányt helyesen bélyegezzünk reakciónak.”¹¹¹ A reakciósság a történelem kerekének visszafelé forgatására tett kísérlet, ami éppen a folyamatok objektivitása miatt Lukács szerint lehetetlen. A történelem haladásként, értelmesként való felfogása hegeli fogalom, melyet számos kritika ért. Arról nem is beszélve, hogy a haladás objektivitása fölveti továbbá a haladás fogalmának tárgyiasíthatóságát, továbbá a tárgymegragadás és -konstruálás ismeretelméletének valamennyi kérdését. Ha pedig ezt a fölvetést Lukács irracionalista, reakciós, tudománytalan, imperialista „finomkodásnak”, a társadalmi „valóságtól” való elfordulásnak tartja, akkor elég, ha a kortárs agyutató, kognitív tudomány és computer-software technológia előtt tornyosuló problémákra utalunk.

Meghatározás helyett, Lukács egy Hegeltől induló narratívát választ, mely szerint azok „a kérdések, amelyekhez filozófiailag mindig kapcsolódott az irracionálisizmus (...), a pusztán értelemszerű gondolkodásnak korlátai és ellentmondásai”¹¹² Lukács Hegel nyomán úgy véli, hogy az „ésszerű” korlátai megoldandó problémák, melyek egy magasabb rendű ismeret lehetőségét, a gondolkodás továbbfejlődését, a dialektika lehetőségét hordozzák. Ezzel szemben az irracionálisizmus „megáll, a problémát abszolútnak nyilvánítja, az értelemszerű megismerés korlátait a megismerésnek általában korlátaivá merevíti, sőt az ekként mesterségesen megoldhatatlanná tett problémát ’észfelettivé’ misztifikálja. Értelme és megismerés egyenlősítése, az a felfogás, hogy az értelem korlátai a megismerésnek általában a korlátai, az ’észfeletliségnek’ (...) beállítása ott, ahol az ésszerű megismeréshez való továbbhaladás lehetséges és szükséges: ezek a filozófiai irracionálisizmusnak legáltalánosabb ismertetőjegyei.”¹¹³ Mint e szöveg is mutatja, Lukács nem különböztet a tudományos és az episztemológiai fejlődés közt. A tudományok fejlődnek vagy legalább is változnak, és a ma megoldhatatlannak látszó problémák holnap már igen gyakran nem azok. Ezzel szemben igencsak kérdéses, hogy megállapíthatjuk-e, fejlődik-e az episztemológia. Kísérletet tehetünk arra, mint a maga idejében Kant, hogy az ész, az ész megismerő-képessége határait feltérképezzük, ám az, hogy ez a képesség fejlődik-e, csak utólag tudjuk megállapítani. Lukács azokat nevezi irracionalistáknak, akik elfogadják a tautológiát, hogy megismerő képességünk határa kijelöli a megismerés határait, vagyis azt tudjuk megismerni, amit megismerő képességeink megengednek.¹¹⁴

Lukács szerint az irracionálisizmus válasz a fejlődésre, egyfajta szkepticizmus, mely megragad a fennállóban, és nem képes vagy nem hajlandó a határok túllépésére: „Az irracionálisizmus tisztán az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésére

¹¹⁰ ÉT 5.

¹¹¹ ÉT 5.

¹¹² ÉT 72.

¹¹³ ÉT 72.

¹¹⁴ Azzal nem kívánok itt foglalkozni, hogy miként lehet, mint Lukács mondja, egy episztemológiának „tisztán polgári jellege”, mint ahogy azzal sem, hogy létezhet-e olyan ismeretelmélet, mely „elengedhetetlen a kapitalista termelés szempontjából” (ÉT 175.), vagy azzal, hogy lehetséges-e „polgári atomfizika”. (ÉT 178.)

való reakciónak egy formája (...). Története tehát a tudománynak és a filozófiának attól a fejlődésétől függ, amelynek új kérdéseire épp olyképpen felel, hogy a pusztán problémát feleletté stilizálja, hogy az elvi megoldhatatlanságot a világmegértés magasabb formájának nyilvánítja. A kinyilvánított megoldhatatlanságnak ez a feleletté stilizálása, az az igény, hogy ebben a felelet elől való kitérésben, meghátrálásban, megfutamodásban pozitív felelet, a valóságnak igazabb elérése foglaltatik: ez az irracionális döntő jegye.¹¹⁵ Nem hiszem, hogy tovább kellene keresnünk a példákat arra, ahogy Lukács az ismeretelméletet és a tudományos tudást igazi hegelianus módon együtt kezeli anélkül, hogy figyelembe venné a kettő módszertani és metafizikai különbségét. Lehet azt állítani, hogy a Descartes-tal kezdődő episztemológia fölött eljárt az idő, és a Bécsi Kör filozófusaival vagy Rortyval azt is, hogy mivel a rájuk adott feleletek empirikusan nem tesztelhetők, e kérdések értelmetlenek. De kitartani amellett, hogy a tudomány és az episztemológia kérdései ugyanazok, és az így keletkező ellentmondást reakciós vagy imperialista irracionálisnak nevezni, az inkább egy ideológiai elkötelezettségnek a végsőkéig való komolyan vételére, semmint a filozófiai téma tárgyalására utal.

A mindenáron való ideológiai elkötelezettség vezethet olyan abszurd állításokhoz, mely szerint a kapitalizmusban a természettudományok hanyatlának. Nem hiszem, hogy érvelni kellene Lukács következő diagnózisának tévessége mellett: „a kapitalizmusban a természettudományoknak a hanyatlás korában is meg kell őrizniük bizonyos – persze sokszorosan gátolt – továbbfejlődést. (...) ugyanazok a tendenciák erősítik a modern fizika általános válságát, s a fizikát mint elméleti tudományt mindjobban zsákutcába viszik.”¹¹⁶ Hogy a nyugati kapitalista gazdaságok „gátolnák” a természettudományok fejlődését, vagy érdekük lenne azok zsákutcába vitele, ezt a feltételezést már Lukács életében egyszerűen tapasztalható empirikus tények cáfolták. Lukács irracionális-fogalma, mint ennyiből is látható, maga irracionális, mely nagyrészt erős és a tényekkel mit sem törődő elkötelezettségéből ered.

Lukács demokratikus értelmezése

A szemináriumot annak reményében szerveztük, e tanulmánykötetet azért adtuk ki, hogy az új filozófus-nemzedék megismerhesse a huszadik század e nagyhatású és nagy műveltségű gondolkodójának felfogását, mely egy a sajátunkénál jóval kevésbé szerencsének mondható korban alakult ki. Amikor Lukács arra figyelmeztet bennünket, hogy az irracionális a társadalmi elnyomás közege, akkor ezt a tézist komolyan kell vennünk. Tétele, hogy nincs ártatlan világnézet, hogy a filozófusok talán közvetve, de koruk meghatározói és új fejlődési vonalak kijelölői, akár érvényesnek is tekinthetők. A gondolkodók maguk is felelősek, hogy a Hitler-rezsimre is jellemző „korrupció, gengszterség, bűnözés és politikai terror”¹¹⁷ soha többé ne térhessen vissza sem egyes országok, sem az európai kontinens történelmében. A fi-

¹¹⁵ ÉT 78.

¹¹⁶ ÉT 80.-81.

¹¹⁷ ÉT 637.

lozófusok, mint a gondolat és a szó alkotásának mesterei talán egy kicsit inkább felelősek, mint embertársaik azért, hogy többet ne alakulhassanak ki irracionális, ellenőrizhetetlen és a társadalmat pusztító diktatúrák.

Amit Lukács a tömegekről mondott, ma talán inkább a demokrácia iskolázott polgára számára felhívás, nem a hangulatok által vezérelt tömeg, hanem a beszélgető polgár az, amelyik igényt tarthat és igényt kell, hogy tartson a világ sorsának intézésére.¹¹⁸ Lukács hangsúlyozza, „A tömegek, az észért harcolva, proklamálták az utcához való jogukat, azt a jogukat, hogy közreműködjenek a világ sorsának intézésében. Erről a jogról, az észnek saját ügyükben, az emberiség ügyében való használatáról, arról a jogról, hogy egy ésszerűen vezetett világban, nem pedig a háborús örület káoszában éljenek, nem fognak többé lemondani.”¹¹⁹ Ebben a szövegben a tömeg helyébe demokrata polgárt, és utca helyett a törvények meghatározásának és érvényesítésének jogát írva, az idejét jelen időbe téve, a demokrácia alaptételét kapjuk: „A demokrata polgárok, az észért harcolva, proklamálják a törvények meghozásának és érvényesítésének jogát, azt a jogot, hogy közreműködjenek a világ sorsának intézésében. Erről a jogról, az észnek saját ügyükben, az emberiség ügyében való használatáról, arról a jogról, hogy egy ésszerűen vezetett világban, nem pedig a háborús örület káoszában éljenek, nem fognak többé lemondani.” Ezt a szöveget nem csak Kant vagy az amerikai demokrácia konstitucionális alapító atyái írták volna alá, hanem ma is, minden demokrata aláírná. Kevés, de határozott módosítással a hatalmas műveltségű Lukács műve továbbra is kiváló alapanyaga lehetne a demokráciát mind szélesebb körben megvalósítani és elterjeszteni kívánó nyugati értelmiség számára.

A MORÁLFILÓZÓFUS MINT ÍRNOK Heller Ágnes deskriptív etikája

Mindazt, amit a morálról tudok, apámtól, anyámtól és az általam ismert többi tisztességes személytől tudom – s nem filozófiai könyvekből.

Heller Ágnes

Heller Ágnes *Morálfilozófia*¹²⁰ című könyvében kimondja, amit egyébként korábbi írásaiban is sugallt, hogy etikai művét tartja a legfontosabbnak és ezt szánja leginkább a jövő nemzedékeinek. E mű bevezetőjében hangsúlyozza, hogy az elméleti tudás állandóan változik; amit ma igaznak tartunk, holnap talán már nem. A mo-

¹¹⁸ A tömegvélemény és a közvélemény mint államjogi fikció történeti változásaihoz v.ö. J. Habermas, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Fordította Endreffy Zoltán, Budapest, Gondolat, 1971. 339.-350. Ezt a művet természetesen Lukács nem olvashatta, viszont rendelkezésére álltak a tömeg- és közvélemény kérdését feldolgozó klasszikusok, mint pl. Le Bon vagy Tarde.

¹¹⁹ ÉT 662.

¹²⁰ Heller Ágnes, *Morálfilozófia*, fordította Berényi Gábor, Budapest: Cserépfalvi, 1996. (A mű eredeti címe: *A Philosophy of Morals*, Oxford: Blackwell, 1990.)

ralitás viszont valami olyan, amit érdemes átörökíteniünk: „Kizárólag a gyakorlati tudás, az etika, a morális bölcsesség az, amit örökölni *kell* hagynunk.”¹²¹ Mindez nyilván nem azt jelenti, hogy a moralitás nem változik, hanem azt, hogy a moralitás inkább azzal kapcsolatos, amik vagyunk, semmint azzal, amit tudunk magunkról. Bizonyos értelemben magunkat és nem a magunkról való tudásunkat akarjuk a következő nemzedékre hagyni. A megalapozási és igazolási technikák kimerítése után a mai morálfilozófus Heller Ágnes szerint nem elméleti elvekre alapoz, hanem feltételezi, hogy vannak tisztességes emberek, intuitíve felismeri őket, majd leírja őket: a morálfilozófus írnok,¹²² a tisztesség „könyvelője”.

Tekintve, hogy Heller Ágnes az Arisztotelész óta áthagyományozott felfogás szerint nem tudománynak, hanem inkább életbölcsességnek és felelős megfontolások sorozatának tartja az etikát, nem is törekszik arra, hogy architekturális rendszerbe foglalja azt. Műveit olvasva ugyanakkor felismerhetünk néhány szerzőt, akire támaszkodik és kikristályosíthatunk néhány olyan alaptételt, melyeket megfontolásai során „működtet”. Etikájának hősei Arisztotelész, Kant, Kierkegaard és saját édesapja. Míg az előbbieknél az elméleti-fogalmi hálót, addig édesapjának a morális ember valóságos megjelenítését és megtestesítését köszönheti. Arisztotelészről elsősorban a jó élet fogalmát veszi és azt az elgondolást, hogy a teljes emberi élet nem lehetséges a közösség (*polis*) iránti felelősségvállalás nélkül, Kanttól az etikus cselekvés formális szabályát, a kategorikus imperatívuszt, Kierkegaardtól pedig a választás fogalmát. Heller Ágnes etikai gondolkodásának legfontosabb tételeiként a következőket különíthetjük el: A morális normák univerzálisak. Jobb elszenvedni a rosszat, mint elkövetni. Vannak tisztességes emberek. Az etikus cselekvő habitus (a tisztességesség) feltétele, hogy magunkat válasszuk. Az „önmagunk” soha nem izolált egyed, hanem mindig egy kommunikációs közösség tagja. A „Mit tegyek?” kérdésre a kanti kategorikus imperatívusz segítségével válaszolhatunk.

Heller Ágnes deskriptív etikája univerzális igénytel lép föl. Annak ellenére, hogy nem egyetemes szabályokat keres, hanem az általa ismert tisztességes emberek viselkedésének morális aspektusait tárja föl, úgy véli, hogy kellő figyelemmel és körültekintéssel e leírás segítségével egyetemes szabályszerűségeket fedezhetünk fel. A következőkben Heller Ágnes univerzalizmusának néhány sajátosságát és következményét vizsgálom. Ennek során elsősorban *Morálfilozófia* című könyvét használom, mely „modern” szemszögből foglalkozik a kanti „Mit tegyek?” etikai alapkérdésével. Az univerzalizmushoz szorosan kapcsolódóan kitérek a munkamegosztás, a kölcsönösség, az etika logikussága és az etika beszédaktus-jellegének kérdéseire is.

Univerzalizás

A morális elvek egyetemességének követelménye szerint az etika tételei minden emberre mindig minden körülmények között kötelezőek. Ez a kijelentés korántsem látható be közvetlenül, két okból. Egyrészt felhozható az az ellenvetés, hogy nem

¹²¹ Heller Ágnes i. m. 7.

¹²² Heller Ágnes, i. m. 161.

mindenki akar etikai normák szerint cselekedni. Ez azonban nem valódi ellenvetés, hiszen az egyetemesség tétele nem feltételezi, hogy mindenki morális, pusztán azt, hogy ha valaki morális akar lenni vagy felteszi a „Mit tegyék?” morális kérdését, akkor megadhatók azok a végső elvek, melyek szerint döntenie, cselekednie vagy életét vezetnie kell, illetve azt, hogy a moralitásnak megfogalmazhatók az egyedtől független végső, általános és szükségszerű elvei. Másrészt az egyetemes morális princípiumokat mint az eurocentrizmus érvényesítését számos gondolkodó elveti, mint olyan elveket, melyeket az európai kultúra és filozófia hozott létre, de amelyek nem érvényesek a többi kultúra tagjaira. Az ellenvetés helyénvaló akkor, ha az etika tartalmi és tételes szabályokat tartalmaz, ha tehát például a házassági erkölcsök, az étkezési szokások vagy a magántulajdon kérdésében foglal állást. Mi sem áll azonban távolabb a mai etikai megfontolásoktól. Az európai gondolkodásnak éppen azok a legnagyobb teljesítményei, amikor kilépett saját *eredeti* nyelvi, kulturális vagy tribális összefüggéseiből és átfogó, az egész univerzumra érvényes kijelentéseket tett. (Az újkori nyugati filozófiában találkozunk az elgondolással, hogy a nyelv a lét háza, természetesen valamelyik nyugati nyelv, de ennek a filozófiának inkább az volt a törekvése, hogy azt a létet, pontosabban azt a létező világot és annak *tényleges* szerkezetét és működési törvényeit keresse, amely minden nyelvnek háza.) Így van ez a tudománnyal, hiszen a modern fizika, kozmológia vagy akár a génkutatás esetén senki nem mondja, hogy ez csak európai ügy, holott nyilvánvaló hogy a kutatások az Európában kialakított gondolkodás által váltak lehetővé. Ugyanígy az etikában is lehetséges kilépni az eurocentrikus összefüggésekből és minden emberre érvényes állításokat tenni. Egyetlen dolgot kell csak elismernünk hozzá: hogy minden ember ember – még ha nem is tudjuk, és nem is kérdezzük, hogy mi az „emberség” vagy mi az ember „lényege” –, függetlenül attól, hogy európai vagy sem, továbbá hogy minden ember egyformán értékes és az etikai megfontolások szempontjából egyenértékű. Olyan feltételezés ez, amelyet feltehetőleg minden kultúra képviselőivel meg lehet érteni – tehát kultúrafüggetlen, „univerzális”.

Heller Ágnes ezt a következőképpen fejezi ki: „Új megoldásokat keresve nem mondhatunk le a morálfilozófiának arról az igényéről, hogy minden lehetséges helyzetben minden elképzelhető morális tanács számára vezérelvvel szolgáljon. Arról a sajátosságáról sem mondhatunk le, hogy (a vallással ellentétben) tekintélyt a címzettjéből meríti. A filozófus és a címzett között *kell lennie valaminek*, ami morálisan lényeges, s valami olyasminnek is, ami alapja lehet a kölcsönös megértésnek. Ez a ‘valami’ azonban nem feltétlenül az, hogy mindketten valamilyen egységes entitás tagjai, legyen az vallási közösség, család, állam, osztály, kaszt, nemzet vagy akár az emberiség. Ez a ‘valami’ talán az is lehet, hogy egyiknek sem a tagjai”¹²³ Az etikai univerzalizmus nem kötődik semmiféle *elkülönült* emberi csoporthoz, hanem minden emberre érvényes. Lehet ennél erősebben is fogalmazni: az etikai univerzalizmus, egyáltalán az etikai gondolkodás és az etikus cselekvés feltétele, hogy alapvonásaiban ne a bármiféle partikuláris emberi csoporthoz való tartozás határozza meg. Mindaddig, amíg valaki cselekvését, megnyilatkozásait és gyakorlati életét elsősorban és elsődlegesen saját csoport-hovatartozásából vagy akár kultúra-hova-

¹²³ Heller Ágnes i. m. 19.

tartozásából eredezteti, amíg etikai elveit a vallás, a népcsoport, az ethnosz, az osztály befolyásolja, addig nem tekinthető sem etikusnak, sem tisztességesnek.

Nem jelenti ez természetesen közvetlen környezetünk, nyelvünk, vallásunk vagy vállaltalanságunk, népcsoportunk, osztályunk negligálását: valójában nem cselekedhetünk másutt, más körülmények közt, mint saját *adott és választott* környezetünkben, bármennyire is kitágítani véljük ezt a környezetet. Először és elsősorban saját családjunk körében, ismerősi-baráti környezetünkben cselekszünk. Egy másik, tágabb kör a hivatásbeli cselekvési kör, melynek kérdéseit igen gyakran az úgynevezett szaketikák tárgyalják. Továbbá nyilvánvalóan nem felelhető el az a nyelv, társadalmi csoport és – tágabb értelemben – civilizáció, amelyik keretében minden napjainkat töltjük. De ha az etika alapelveit keressük, akkor elvi szinten az *egész ember(i)séget* kell figyelembe venni, és e figyelembe-vételhez kapcsolódóan a magunk helyén cselekedni.¹²⁴ Bizonyos értelemben ezt fejezi ki a globalizáció divatossá vált szlogenje: „gondolkodj globálisan és cselekedj lokálisan”. (E jelszónak azonban van egy nyilvánvaló veszélye, nevezetesen, hogy a globalizáció tényleges „aktorai” nem a tisztesség, hanem a nagyobb profit játékszabályát követik, melyből nem a helyi közösségek gazdasági felemelkedése és univerzális elvek szerinti *növelése* fakad, hanem „a tőke globalizálódása és a szegénység lokalizálódása”, a világ egyfajta „brazilianizálódása”, amellyel minden tisztességes embernek, aki a globalizáció színpadán valahol is „aktív”, szembe kellene szegülnie.)

Ennek a jelszónak eredeti formája a kategorikus imperatívusz, melyről Heller Ágnes azt állítja, hogy „az a megfogalmazás, amely alkalmas arra, hogy *abszolút* mérce legyen. Bármely cselekvési maxima, kötelesség ellenőrizhető általa.”¹²⁵ A kategorikus imperatívusz előnye és sikerességének magyarázata, hogy az autonómiára és az emberi szabadságra épít és nem ír elő konkrét szabályokat, hanem arra hív föl, amit Heller Ágnes így fejez ki: „válaszd önmagadat”, vagyis fogadd el életedet, körülményeidet, alkatodat, sorsodat. Az egzisztenciális választást a következőképpen határozza meg: „Tisztességes ember leszek, *amilyen vagyok*, valamennyi képességemmel és gyengémel, öröklött adottságommal és társadalmi meghatározottságommal. Vállalom minden meghatározottságomat, s ezeket morális autonómiám eszközeivé alakítom át.”¹²⁶ A kategorikus imperatívusz alkalmazása esetenként nagy bátorságot igényel. Nem hiszem, hogy beszélt már valaki szebben erről a bátorságról, mint Heller Ágnes: „tisztességes emberek azok, akik elengedik a korlátot, becukják a szemüket, s úsznak, mintha mindenki együtt úszna velük, mintha mindenki elkísérné őket a lehető legjobb morális világ iránti szenvedélyes elkötelezettségükben.”¹²⁷ Nem-utilitarista morálfilozófusok egyetértének, hogy ez a fajta bátorság alapvető morális erény. Mint MacIntyre is hangsúlyozza, aki nem vállalja a kockázatot, aki moralitásának nem szerves és állandóan jelenlévő alkotója

¹²⁴ Kant az ember(i)ség fogalmát etikája egyik alapvető fogalmává teszi. Ő a *Menschheit* szót használja, aminek első és elterjedtebb jelentése ugyan „emberiség”, de nála hangsúlyozottan jelenti az emberséget *is*, amit a fordítók és értelmezők általában figyelmen kívül hagynak.

¹²⁵ Heller Ágnes, i. m. 51.

¹²⁶ Heller Ágnes, i. m. 89.

¹²⁷ Heller Ágnes, i. m. 108.

a bátorság, az nem lehet tisztességes: „A bátorság és az igazságosság erényeit nem gyakorolhatjuk csak úgy esetenként.”¹²⁸ A morális erényeket tehát mindig és „mindigre” kell választanunk és ez a bátor kategorikus és etikai választás Heller Ágnes számára egyetemes: az ember tudomásul veszi esetlegességét, ám azt is, hogy ebben a helyzetben vagy lázad, vagy elfogadja helyzetét, véletlen világba-kerülését. Heller Ágnes számára a totális önválasztás a totális jó választása lehet, amennyiben elhatározzuk, hogy tisztességesek leszünk. Etikaivá és egyetemessé önmagunk választása azáltal lesz, hogy nem izolált önmagunkat választjuk – ez a választás többek között nyelvi, logikai és performatív önellentmondás lenne –, hanem önmagunkat mint az emberiség tagját és a természet részét. Ezzel a választással viszont kijelentjük, hogy magunkat a fennálló világgal összhangban kívánjuk értelmezni. E világ általunk felismert törvényei szerint kívánunk élni, mert egy egyetemes vagy modern szóval „hosszú távú” értelemben ez „fizetődik ki”. (Az etika modern értelmű kifizetődéséről vagy nem-kifizetődéséről eltérőek a vélemények, a kérdésre azonban itt nem térhetek ki. Frankena szerint például előfordulhat, hogy a morális választás egy kevésbé jó élethez vezet,¹²⁹ míg MacIntyre szerint a morál belső értékessége megjutalmazza az etikusan cselekvőt.¹³⁰ Számomra úgy tűnik, hogy Heller Ágnes is ez utóbbi véleményt képviseli.¹³¹) Ez fizetődik ki egy olyan „ideális” világban, amelyben a természettörvények mellett az etikai törvények is „ténylegesen” érvényre jutnak, tehát amelyben mindenki etikusan viselkedik. Ez persze a tények világában soha nem következik be, ám a tisztességes ember ezt tudja, és éppen attól tisztességes, hogy *e tudása ellenére mégis úgy tesz*, mintha mindenki tisztességes lenne. A kategorikus imperatívusz egy *óhaj* kifejezése, hogy legyen a világ jobb, vagyis önmagának *megfelelő*: a természettörvényekhez hasonlóan mi emberek is úgy cselekedjünk, hogy figyelembe vesszük a világ legtágabb, univerzális összefüggését: közvetlenül és elsősorban azt, hogy nem csak mi vagyunk a világon, és minden ember ugyanazon a jogon van itt, mint mi magunk. Számunkra a legtágabb összefüggés – még a transzcendentális szubjektum ismeretelméleti tágasságánál is tágabb – a transzcendentális emberi közösség, mint minden egyedi emberi létezés lehetőségfeltétele: „Mindannyian olyanok vagytok, mint én, bár különböztek is tőlem: legyünk hát egymás fivérei és nővérei.”¹³² Ha tehát közösségi mivoltunknak megfelelően akarunk cselekedni, akkor úgy kell cselekednünk, hogy minden cselekvésünkben elvileg minden más embert önmagunkkal egyenértékűnek tekintünk. Minden morálnak a feltétele a *kibővített tudat*, az egész ember(i)ségért való totális felelősségvállalás. Kísérhetik ezt a felelősségvállalást az emberiséggel való egyesülés misztikus élményei is, mint Heller Ágnes kiemeli, de ez nem feltétele a

¹²⁸ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 198.

¹²⁹ William Frankena, *Analytische Ethik*, übersetzt von N. Hoerster, München: dtv, 1981, 139–140.

¹³⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 181–203.

¹³¹ Heller Ágnes, uo.

¹³² Heller Ágnes, i. m. 191.

moralitásnak. A kibővített tudattal a tisztességes embernek nem cselekvési, hanem elkötelezettségi tere bővül.¹³³

A Kant által felismert egyetemes elvet Heller Ágnes a következőképpen értelmezi: „A tisztességes személy törődik másokkal. ... aki ebbe a világba született, annak feladata gondját viselni ennek a világnak. A világ emberi lények gondjaira van bízva. A tisztességes személy gondját viseli a világnak (valamennyi lény világának), de nem szó szerint ‘viseli gondját’ az emberi lényeknek. Inkább gondoskodik róluk. ... Más emberekről gondoskodni annyit tesz, mint gondoskodni valamennyi létezőről, magáról a Létezésről.”¹³⁴ Vagyis a tisztességes, a gondoskodó ember nem tesz mást, mint tudomásul veszi a világ szerkezetét: többen vagyunk, csak azáltal tud bármelyikünk élni, hogy a másakra utalt, és minden ember a másokra utalt, tágabban pedig az egész emberiség a természetre, az *univerzumra*. A tisztességes ember egyszerűen szabadon tudomásul veszi, *ahogy* a dolgok vannak, és aszerint alakítja az életét. Önmagát *belehelyezi* a *tényleges* világba. Paradox módon a *valódi világ* úgy jelenik meg a nem-tisztességes vagy etika-szkeptikus ember számára, mint utópikus világ. Holott a kanti etika egyszerűen az etika természettörvényét állítja: minden cselekvésünknek olyannak kell lennie, hogy a cselekvés elvét koherensen és önmagunkra visszahatóan egyetemes természet- és társadalomtörvénynek tudjuk elgondolni és kívánni. Vagyis minden tisztességes tettünk világteremtő: teremtsük meg azt a társadalmi világot, amelynek legszívesebben tagjai lennénk és amelynek *de facto*, a természet okán és jogán vagyunk is. A klasszikus érv, hogy ez utópia és a „többiek” nem cselekszenek így, egyszerűen nem tisztességes és nem etikus. Az etika így a világ, a természet és a társadalom tényleges összefüggései szerinti cselekvés elmélete lesz. Amikor Heller Ágnes kifejezi, hogy a morál univerzális orientatív elve a felszólítás, hogy „gondoskodj más emberi lényekről”, akkor éppen ezt hangsúlyozza. Ahogy a világ, a természet és a társadalom *már mindig* gondoskodott és gondoskodik rólunk, e törvényeknek megfelelően nekünk is viszonzoznunk kell ezt a gondoskodást. A tisztesség ez: a kiegyenlített számla.¹³⁵ Tekintve azonban, hogy a gondoskodás és az egymásra utaltság nem kvantifikálható, ezért a tisztességes ember soha nem tudja, hogy mikor „egyenlítődik” ki a számla. Az élet tényét, azt hogy *élünk*, nem lehet pénzzel megfizetni. Aki él, azért él, mert megszámlálhatatlan sok más ember és élőlény életben tartja. Ezért neki is egyszerűen a többi ember jobb életéért és a természet megtartásáért kell rendelkezésre állnia: gondoskodnia kell róluk. A tisztességes ember gondoskodó ember.

Természetesen ez a gondoskodás nem feltűnősködő jótékonykodás vagy hangoskodó altruizmus, hanem egyszerűen a világ összefüggéseinek *gyakorlati* tudomásulvétele. Ez a gondoskodás soha nem vezethet uralomhoz, hanem mindig az egyenrangú partnerek viszonyához, még akkor is, ha az egyes emberekkel kapcsolatos etikai habitusból fakadó gondoskodásunk időnként lehetőséget teremtene a

¹³³ Heller Ágnes, i. m. 194.

¹³⁴ Heller Ágnes, i. m. 58.

¹³⁵ A kiegyenlített számla nem csak önmagában jó, hanem további jónak, a barátságnak is lehetséges forrása, amint a francia közmondás is kifejezi: *Les bons comptes font les bons amis*.

felettük való uralkodásra. Mi sem idegenebb az etikától, mint a másokon uralkodás, mint ahogy a másoknak való alávetettség is. Az alávetettség a saját autonómiánkat, a parancsolás pedig a másik autonómiáját, tehát magát az etikát sérti: ezért kérdőjelezhető meg etikai szempontból a munkamegosztás által előállt társadalmi munkahierarchizáció akkor is, ha jelenleg nem látjuk, hogy miként lehetne a társadalmat más módon megszervezni.

Az etikai univerzalitás fogyatékosága, a munkamegosztás, avagy lehet-e etikus a piacgazdaság?

Herbert Marcuse szerint a „fejlett ipari társadalomban a technikai haladás jeleként kényelmes, sűrűdásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség uralkodik”,¹³⁶ ám e gépezet működtetői ugyanúgy rabszolgák, mint a régiek voltak, csak éppen finomabban szervezve, jobban megfizetve, bizonyos szabadsággal rendelkezve, tehát nem klasszikus rabszolgatudattal rendelkezve: „A fejlett ipari civilizáció rabszolgái szublimált rabszolgák, de rabszolgák; mert a rabszolgaságot ‘nem az engedelmisség, nem is a keserves robot, hanem a merő eszköz-lét státusa, az embernek dologgá degradálódása’¹³⁷ teszi.”¹³⁸ A gépezet technológiailag jól működik, de pszichológiailag és a társadalmi igazságosság szempontjából – mint Marcuse kimutatja – már kevésbé, a morálfilozófia szemszögéből pedig nyilvánvaló, hogy a munkamegosztással „homok” került az etikai imperatívusz olajozott gépezetébe, amelyet Heller Ágnes így fejez ki: „A zavarra mégis van ok. Mert a modell elsősorban azzal a feltétellel működik – és működik jól –, hogy léteznek olyan közösségek vagy baráti hálózatok, amelyek nincsenek alávetve a munkamegosztásnak s van már közös erkölcsiségük. ... Más szavakkal, a modell bizonyos *utópikus* feltételek teljesülése mellett működik jól.”¹³⁹ Ennélfogva az a kérdés, hogy miközben az etika utópikus modelljéről beszélünk, miként tudunk etikusak lenni egy olyan munkamegosztó társadalomban, amely eleve úgy van berendezkedve, hogy nem biztosítja mindenkinek az önmaga választását, az etikus létezését. Heller Ágnes szerint el kell fogadnunk, „választanunk” kell ezt a nem-utópikus valóságot és ebben kell megpróbálnunk tisztességeseknek lenni.

Ha valami fogyatékos, nem lehet egyetemes. Miközben az etika elgondolható univerzálisan, lehetetlenség az univerzális praxis. Heller Ágnes szerint „Ha van olyan szükséglet, amely nem elégíthető ki egy másik személy pusztán eszközként való felhasználása nélkül, akkor ezt a szükségletet nem szabad elismerni.”¹⁴⁰ Márpedig a munkamegosztás világában úgy tűnik, természetes, biológiai vagy anyagi szükségleteink nagy részének kielégítése feltételezi, hogy más embereket elsősorban eszközként használunk föl. Amikor kenyeret vagy bármilyen anyagi javat ma-

¹³⁶ H. Marcuse, *Az egydimenziós ember*, fordította Józsa Péter, Budapest: Kossuth, 1990, 23.

¹³⁷ F. Perroux, *La coexistence pacifique*, Paris, 1958, III. köt. 600. (Marcuse hivatkozása, *Az egydimenziós ember*, 55).

¹³⁸ Marcuse, *Az egydimenziós ember*, 55.

¹³⁹ Heller Ágnes, i. m. 47.

¹⁴⁰ Heller Ágnes, i. m. 140.

gunkhoz veszünk, amit közvetlenül nem mi magunk termeltünk, akkor a benne lévő munka értéke pusztán eszközérték számunkra. A búzát megtermelő mezőgazdasági munkást, a péket, a szállítómunkást közvetlenül soha nem mint célt is tekintem, hanem pusztán szakértelmével végzett munkáját – tehát őt magát – eszközként használok. Ez persze csak egy elsődleges megközelítése a kérdésnek, amit differenciálni kell, hiszen a társadalmi munka-, jóság-, pénz-, szabadidő- és hatalomelosztásban lehetségeseknek kell lennie olyan kiegyenlítő mechanizmusoknak, amelyek *kárpótolják* azokat, akiket eszközként használunk. Ezt az összefüggést érdemes közelebbről megvizsgálni.

Kant a kategorikus imperatívusz egyik megfogalmazásában azt mondja, hogy „*Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki másában mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükség*”¹⁴¹ továbbá „*valamennyi eszes lényre érvényes az a törvény, hogy saját magát és mindenki mását sohasem szabad pusztán eszközként kezelni, hanem mindenkor egyszersmind öncélként is.*”¹⁴² E tételt természetesen lehetetlenség itt kimerítően tárgyalni. Legfontosabb megalapozó elve, hogy az ember képes etikai cselekedetre, márpedig ha képes, akkor etikai lény, tehát autonóm és szabad. Az ember viszont csak akkor lehet etikus, ha a szabadságát teljes mértékben biztosítjuk, tehát maga ura cselekedeteinek. Etika és etikusság ugyanis csak univerzális értelemben létezik, ennél fogva feltételét, az autonómiát és a szabadságot is a lehető legteljesebb mértékben kell biztosítani. Amennyiben eszközként használunk egy embert, tehát parancsolunk neki és olyan cselekedetek végrehajtására kötelezzük, melyeket magától nem vinne végbe, akkor szabadságát korlátozzuk és emberségét csorbítjuk, hiszen nem érvényesülhet autonóm etikai lényre.

Itt természetesen fölhozható, hogy a szabad piacgazdaság munkaerőpiacára mindenki szabadon viszi munkaerőjét és amennyiben munkavállalói szerződést köt, akkor szabadon vállalja bizonyos cselekedetek elvégzését, olyan cselekedeteket, melyeket az adott gazdasági vagy bármilyen intézmény szabályai és az intézmény vezetői előírnak számára. Ez a fajta szabadság azonban egy szempontból inkább kényszernek mint szabadságnak tekinthető, egy olyan kényszernek, ami természetesen nem külső és társadalmi, hanem belső és biológiai: a megélhetés kényszere. A politikai értelemben szabadnak tekintett demokráciák piacgazdaságában emberek nagy tömegei a biológiai megélhetés-szükségletből vezettetve kénytelenek lemondani hétköznapijaik cselekvési szabadságáról.

A probléma elemzésére igen jó fogalmi apparátust kínál Alasdair MacIntyre, annak ellenére, hogy ő nem tér ki erre a konkrét kérdésre. MacIntyre szerint az emberi tevékenységek (*practice*) külső és belső javakhoz kapcsolódhatnak.¹⁴³ A külső javak

¹⁴¹ I. Kant, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Fordította Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1991, 62. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV. 429. (Az 1911-es *Akademie-Ausgabe* IV. kötetének oldalszáma.)

¹⁴² I. Kant, i. m. 67. (IV 433)

¹⁴³ MacIntyre, *After Virtue*, 188. MacIntyre példája a következő: „Tekintsük egy különösen értelmes hét éves gyermeket, akinek meg akarom tanítani a sakkjátékot, annak ellenére, hogy az nem különösképpen vágyik erre. A gyermek ugyanakkor nagyon szereti a cukorkát és kevés esélye van arra, hogy kapjon egyet. Erre én azt mondom a gyermeknek, hogy ha

idegenek magától a tényleges tevékenységtől, és a tevékenységet nem önmagáért, hanem pusztán a javak megszerzéséért végezzük. Ilyen például minden olyan munka, amelyet nem az általa nyújtott belső örömről, hanem pénzért végzünk. Ezzel szemben a tevékenység végzésével együtt járó öröm az adott tevékenység belső java. Míg a külső értékért tevékenykedő azonnal megtéveszt és csal, ha nem figyelnek oda, addig a második esetben erről szó sem lehet, hiszen akkor a cselekvő saját magát csapja be. A szabadság értékei a belső javakat létrehozó cselekedetek. Kétségtelen, hogy egy olyan társadalom, melynek intézményei és politikai berendezkedése etikus akar lenni, törekszik arra, hogy az alkalmazásában állók munkájuk során minél többen minél többet belső motivációból, belső értékekért, azaz szabadon cselekedjenek.¹⁴⁴ Dewey írt arról a demokratikus társadalomról, amelyben a lehető legtöbb ember szabad, tehát lehető legtöbb idejét a „belső javak” létrehozásával tölti, és amelyben az emberek a demokratikus társadalom megvalósítását és fenntartását tekintik a legfőbb belső jónak. Ez a Dewey-féle „személyes demokrácia” alapelve.¹⁴⁵

A kanti egyetemes etikai univerzum abszolút szabad, céljukat maguknak kijelölő szubjektumokat feltételez. A nehézség azonban továbbra is az, hogy ebben az értelemben a munkamegosztásra épülő társadalmakban soha nem lehet mindenki mindig etikai szubjektum. Mindig lesznek ugyanis olyanok, akik megélhetési kényszerből mások parancsait fogják végrehajtani, tehát külső értékeket hoznak létre, és mindig lesznek olyan parancsadók, akik beosztottaikat vagy alávetettjeiket egy

hetente játszik velem egy játszmat, 50 centet adok neki cukorkára; továbbá elárulom neki, hogy úgy fogok játszani, hogy számára nehéz, de nem lehetetlen lesz nyerni és ha nyer, akkor játszmányként további 50 centet kap cukorkára. E motiváció hatására a gyermek a nyerés reményében újra meg újra játszik. Jegyezzük meg, hogy ameddig egyedül a cukorka az oka, hogy a gyermek sakkozik, nincs semmi oka arra, hogy ne csaljon és minden oka megvan arra, hogy csaljon, feltéve, ha sikeresen tudja ezt csinálni. De talán remélhetjük, hogy eljön az idő, amikor a gyermek az okok sajátos új rendszerét ismeri föl a sakkra jellemző olyan javakban, mint a különös fajta analitikus képesség, a stratégiai képzelet és a versengő intenzitás, amely okok nem csak arra serkentik, hogy nyerjen a játszmában, hanem hogy megpróbáljon kiváló lenni a sakkjáték követelményei szerint. Ha most csal a gyermek, akkor valójában nem én szenvedek verséget, hanem ő.”

¹⁴⁴ Egyáltalán nem magától értetődő a sokat hangoztatott érv az etika és politika szétválasztásáról. Érdemes a nyugati nagy klasszikus demokráciák parlamenti vitáit figyelni, amire ma már Magyarországon is lehetőség van a különböző televíziócsatornákon (CNN, Sky News, Euronews, stb.) keresztül. A politikusok politikai vitákban számtalanszor hivatkoznak saját vagy közösségük morális felelősségére. Ugyanígy morálfilozófusok nem győzik hangsúlyozni, hogy a társadalmi berendezkedések, politikai intézmények eredete és fennmaradása morális döntésektől függ. MacIntyre kiemeli, hogy az etika kialakulása is csak társadalmi-intézményi keretek közt lehetséges, és ugyanakkor az intézmények fennmaradása további etikai döntésektől függ. (MacIntyre, i. m. 194.). Szerinte a modern állam etikai döntéseknek köszönheti létét: „A modern állam keletkezésének története természetesen morális történet .. képtelenek vagyunk megírni a társadalmi tevékenységek és intézmények történetét ha nem tekintjük azokat az erények és a bűnök történetének.” (MacIntyre, i. m. 195.) Frankena szerint pedig „a morál rendszere nélkül nincsenek meg a közösségi emberi együttélés kielégítő feltételei”. (Frankena, i. m. 139.)

¹⁴⁵ Dewey „belső és személyes demokrácia-fogalmáról” részletesen írok könyvemben, *A demokrácia filozófiája*, Pécs: Jelenkor 1999 (megjelenés előtt).

cél elérésére szolgáló eszközként fogják kezelni. Ezért amikor az áruházi eladónővel zoknivásárláskor kapcsolatba kerülök,¹⁴⁶ akkor a lánytól való vásárlás során (egyébként nem tehetek mást, ha zoknira van szükségem) legitimálok egy olyan rendszert, amely az eladót eszközként kezeli a minél nagyobb profit, azaz a lehető legtöbb zokni eladása érdekében. Beszélhetek én a lánnyal kedvesen, kérhetem úgy a zoknit, hogy ő saját akaratából és szívesen adja azt nekem, ez mit sem változtat a személy strukturális kiszolgáltatottságán, azon, hogy akarata egy rendszer kényszerpályáján mozog, legalábbis napi nyolc órában, azaz napjának egyharmadában és aktív idejének jobbik felében nem rendelkezik szabadon idejével és cselekedeteivel, tehát „strukturális” tettei etikai szempontból értékelhetetlenek.

Heller Ágnes talán ezt az erős értelmezést fundamentálisnak nevezné, mert szerinte elfogadhatunk olyan intézményeket, sőt csatlakozhatunk olyanokhoz, amelyek „megengedik, de nem követelik meg, más személyeknek elvből pusztán eszközként való felhasználását”. Szerinte, ha ezt megtiltanánk, az „fittyet hányna a józan észnek.”¹⁴⁷ Kétségtelenül fittyet hányna a *common sense*-nek, de maga az univerzális etika fogalma is fittyet hány annak, akárcsak a tisztességes ember fogalma. Az etika az ideált fogalmazza meg, hogy aztán egy második szinten megengedje a kompromisszumokat a mindennapi meg- vagy túlélés érdekében. Éppen ezért értelmes lehet az etika erős és gyenge vagy elvi és gyakorlati értelmezésének különválasztása. Ez a különböztetés hasonló, de nem ugyanaz, mint amit Walzer a vaskos és a vékony etika közti különbségként határoz meg. Ő ugyanis azt mondja, hogy a vékony etika mindannyiunk vezérlő elve vagy univerzális iránytűje (ez lehetne a kategorikus imperatívusz elve), míg a vaskos etika a kategorikus imperatívusz hétköznapi alkalmazásában segítene bennünket, mintegy étellel töltené föl a formát, vagy inkább a mindennapi életre alkalmazná azt.¹⁴⁸ Ebben az összefüggésben elegendő lehet azt mondani, hogy tisztességes ember olyan intézményhez csatlakozhat, amely elvileg tiltja, de gyakorlati kényszerekből *ideiglenesen* eltúri a személyek eszközként való felhasználását. Ugyanakkor hozzá kell tenni, hogy ezeknek a személyeknek kellő – anyagi – kárpótlást kell nyújtani ideiglenes eszközzé degradálódásukért. Az ideiglenes eszköziség vagy szabadságkorlátozás ugyanis csak úgy kompenzálható, ha annak, aki ebbe a helyzetbe került, napjának nem-eszközszerű többi idejére nagyobb szabadság-lehetőséget biztosítunk, mint ami egyszerű természetes helyzetéből adódna. A megfelelő és méltányos fizetés az eszközként elvégzett munkáért szabadidőt és mozgásszabadságot, egy szóval a nagyobb szabadság lehetőségét adja meg annak a személynek, aki egy időre lemondott szabadságáról. Ideje nem munkavégző részében nagyobb szabadságot élvezhet, mint amivel akkor rendelkezne, ha nem mondott volna le szabadsága egy részéről. Ezt tekinthetjük a jóléti állam legfőbb alapelveének is: Kant szavaival a szabadság és etika egy részének korlátozásával a szabadságnak és az etikának a „természeti állapotnál” nagyobb megvalósítását biztosítjuk a „nap” többi részében. A viszonyosság és az elosztó igazságosság értel-

¹⁴⁶ Vö. Heller Ágnes, i. m. 129.

¹⁴⁷ Heller Ágnes, i. m. 136.

¹⁴⁸ Vö. Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

mében – mindkettő fundamentális etikai alapelv, melyek átmennek a „kategorikus imperatívusz tesztljén”¹⁴⁹ – aki szabadsága egy részét idejének egy részében odaadja egy intézménynek, annak ezt a szabadságrészt vissza kell kapnia az idő másik részében, a maradék időben nagyobb szabadság lehetőségével kell rendelkeznie, mint akkor rendelkezne, ha „szabadságidejének” egyetlen percét sem áldozta föl egy adott rendszer vagy intézmény tevékenysége érdekében. Az etikán alapuló demokratikus jogállam ezért szociális állam is, amely garantálja a méltányos bérézést, azaz a (morális, anyagi, szabadidőbeli, kulturális) javak igazságos, *mérlegelt* elosztását. MacIntyre szavaival a belső értékek megvalósításáról való időleges lemondás ezek nagyobb megvalósíthatóságát jelenti a maradék időben. Walzer terminológiájában pedig a valóság vaskos követelményeinek eleget téve lehetőségünk van a vékony, tényleges-kategorialis szabadság „megélésére” és szabadidőbeli kitöltésére és „kivastagítására”. Éppen ezért a morális maximalizmus, univerzalizmus, „vékonyság”, „értékbensőség” követelése nem feltétlenül fundamentalizmus, habár logikai és „tisztességbeli” következetesség. Mindez azt sem jelenti, hogy Rousseau remétéjévé kell válnunk, hanem pusztán azt, hogy a tisztességes embernek állandóan és józan ésszel kompromisszumokat kell kötnie és folyamatosan kritizálnia kell a fennálló szabadságtalanító és etikátlanító struktúrákat. Vagyis folyamatosan a jóléti állam *jobbá* tételén kell fáradoznia – etikai értelemben is. Egyébként az öncélúság maximájának *maximalizmusával*¹⁵⁰ úgy tűnik, Heller Ágnes is támogatná iménti *érvelésemet. A kötelezőség – az erős, az elvi vagy a vékony moralitás – elve nem ismer kompromisszumot: ez a maxima „minden tartalmi célt és jószágot kizár a morális normák köztársaságából”*. – *De a tényleges világban nagyon is jól ismerhetjük a tartalmi célokat és javakat, tehát a kompromisszumot.*

Természetesen itt azonnal fölmerül a kérdés, hogy amennyiben erős értelemben alkalmazom a morális elvet, akkor a kompromisszummal miért teszem zárójelbe ezt az öncélúságot. Alá lehet-e vetni egy cselekedet kompromisszum-mozzanatát az erős kategorikus-imperatívusz-tesztnek? Amellett szeretnék érvelni, hogy a válasz „igen.” Bár számos morálfilozófus az ellenkezőjét állítja, a „cselekedj azon maxima szerint, hogy ugyanakkor akarni is tudjad, hogy általános törvény legyen” megengedi a kompromisszumot.¹⁵¹ A cselekvésnek van egy elsődleges, erős tartal-

¹⁴⁹ A „kategorikus imperatívusz procedúrához” és a „teszthez” ld. John Rawls, „Themes in Kant’s Moral Philosophy”, in Eckart Förster (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford University Press, 1989, 81–113. A kérdéssel foglalkoztam könyvemben, *Pragmatikus filozófia*, Pécs: Jelenkor, 1998, 253–262.

¹⁵⁰ Heller Ágnes, i. m. 134. Ez a tiltó maxima így szól Heller Ágnes szerint: „Ne válassz olyan *morális normákat* (kötelező normákat), amelyek betartása nem öncél.”

¹⁵¹ Például tévedés azt állítani, mint sokan teszik, hogy Kant „protestáns etikája” szerint minden körülmények között igazat kell mondani. A kategorikus imperatívuszt mindig a konkrét helyzetben és körülmények közt kell „működtetni” és a fő kérdés minden esetben, hogy melyik az a legjobb világ, amit tettemmel „tétélezek” azaz „ideálisan létrehozok”. Nyilvánvaló, hogy a kanti elv szerint egy bűnözőnek, akinek bűnös (például gyilkolási vagy rablási) szándékáról tudunk, az adott kontextusban nem kell olyan felvilágosítást adnunk, amely segítheti tette elkövetését, még ha ez lenne is az igazmondás és minden más hazugság lenne. Ilyen esetekben megengedett a „hazugság”, hiszen „az olyan világot akarok, ahol mindenki igazat mond” elvnel nyilván erősebb „az olyan világot akarok, ahol nincs gyilkosság vagy

ma, mely átmegy a teszten. Ezt tennénk, ha ideális világban élnénk. Egy második lépésben megfogalmazzuk, hogy a világ nem ideális, nem minden ember tisztességes, egy intézményben, intézmények szövédékei közt élünk, vagy tőlünk független erők és kényszerek révén politikai döntéshelyzetbe kerülünk, és azt mondjuk, ezt a helyzetet el kell fogadni, *ebben kell* cselekednünk. És ezt az „ebben kell”-et alávethetjük a tesztnek. Ha ez az empirikus társadalmi-természeti világ adottságait tartalmazó többletényező „kell” is átmegy a kategorikus vizsgálaton, akkor olyan gyakorlati kompromisszumos megoldást keresünk, amely legközelebb áll az erős megoldáshoz, és megpróbáljuk bizonyos „szabadságkompenzációkkal” vagy „jóvátételekkel” kiegyenlíteni a kompromisszum által okozott „kárt” azaz „dezetizálódást”. A kompromisszumnak az etikai kár, a szabadságcsökkenés minimalizálására és a szabadságkompenzáció maximalizálására kell törekednie.

Az etika formálisan lehetséges, a tisztességes ember működteti a „kategorikus imperatívusz procedúra” motorját, és ezzel a működtetéssel vagy „berregtetéssel” kimeríti a tisztességesség fogalmát (erre mondja Kant, hogy a cselekedetekben elsődlegesen a szándék számít): a procedúra motorja által hajtott etikai autó társadalmi méretekben az egyes ember hatására persze nem indul el automatikusan, vagy csak zörögve, köhögve. Ezért azonban már nem lehet az egyedi embereket felelőségre vonni. Az már nagyfokú „társadalmi szerencse” dolga, ha egy országban vagy egy ország megalakulásakor túlnyomóan tisztességes emberek kerülnek a törvényhozásba és etikai döntésük rányomja bélyegét az alkotmányra és a jogrendszerre. Ekkor olyan társadalom jöhet létre, ahol a procedurális motor elindíthatja az etika társadalmi gépezetét, hogy olyan közösség jöjjön létre, ahol maximalizálják a szabadságot és minimalizálják az eszközzé válást, amelyben bátran lehetünk őszinték, és ezért nem ér büntetés bennünket. Ahogy Rorty mondja, „Valójában azt a szabadságot értékeljük a legtöbbre, ha becsületesek lehetünk egymással anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk.”¹⁵² A tisztességes ember az, aki azért cselekszik, hogy minél szélesebb körben lehetővé váljon ez a szabadság, és minél kevésbé kelljen szabadságunk és lelkiismeretünk nagy darabjairól eszközzé válva lemondanunk. A tisztességes ember az élet minden területén a félelem csökkentésére, a kölcsönösségre és a bármiféle (anyagi, kulturális, szabadidős) haszon megosztására törekszik.

Kölcsönösség és profit

Heller Ágnes hangsúlyozza a tisztesség struktúrájának reciprocitását. Ez annyit jelent, hogy a társadalmi normák szerint az ember ad és kap, és e kétirányú átadásnak hosszabb távon egyensúlyban kell lennie. Ritkán tarthatók fenn hosszabb távon olyan emberi viszonyok, legyenek azok individuálisak vagy „össztársadalmiak”, ahol bizonyos személyek mindig az adás, mások mindig a kapás oldalán vannak. Természetesen itt a „normális” viszonyokról van szó, és nem például magatehe-

rablás”. Tehát a kanti etika szerint vannak esetek, amikor az igazság eltitkolása vagy akár a „hazugság” is megengedett, sőt „parancsolt”.

¹⁵² Richard Rorty, *Megismerés helyett remény*, Pécs: Jelenkor, 1998, 122.

tetlen betegekről. A reciprocitás fogalmával vizsgálhatjuk a munkamegosztás és a szabad piacgazdaság működésmódját is. Az univerzális kölcsönösség a profit révén gyakran hiányt szenved a gazdasági termelési és elosztási viszonyok közt. A profit a megtestesülő eszköz: akinek van, az nagyobb szabadságot élvez, és nem válik eszközzé, akinek nincs, az kénytelen eszközzé válni. A termelés és a kereskedelem tulajdonosai a túltermelési válságok kivételes eseteitől eltekintve fölényben vannak a termelés és kereskedelem egyszerű alkalmazottaival és a fogyasztókkal szemben, és ezt a fölényt ki is használják. Nincs olyan alkalmazott vagy fogyasztó, aki át tudná tekinteni valamennyi általa termelt vagy használt fogyasztási cikk piaci helyzetét. Ennek megfelelően kénytelen megfizetni azt az árat (munkaidő, szabadságról való lemondás, pénz), amelyet a „piacon” a jól informáltak tőle kérnek. Ebben az árban azonban mindig jelentős profitfénnyel van. Mondhatjuk persze, hogy a magángazdaságban ez a gazdasági működés „végső” motorja, a tulajdonosokat a minél nagyobb haszon serkenti az egyre jobb szolgáltatásra. Az is igaz, hogy a profit minden piacon kívüli regulációja a piac kiürüléséhez vezet, és végső soron így is a fogyasztó károsodik. A nettó profitot nem lehet megtiltani, mert ez a gazdaság leállításával lenne egyenértékű. Ugyanakkor a tiszta haszon többszörös „kizsákmányolás” eredménye, a termelésben és a kereskedésben résztvevő különböző szintű alkalmazottak továbbá a folyamat végén megjelenő fogyasztók kizsákmányolása. Ez pedig végső soron az ideális kölcsönös-társadalmi egyensúly kibillentése. A gazdaság jól informáltjai felrúgják a reciprocitást, egyfajta lassú, finom, folyamatos és jólstrukturált rablást hajtanak végre. A paradoxon az, hogy miközben nyilvánvaló, hogy nem találtak ki jobb társadalmi-politikai formát, mint a demokrácia és ez nem működött soha jobban, mint ma, ez mégis gazdaságilag egy lassított, legitimizált és jól szervezett „kölcsönösségvesztésen” alapul, a másik munkaerejének, szabadidejének, pénzének „elszívásán” és autonómiájának korlátozásán. Heller Ágnes a következőt tanácsolja a tisztességes embernek: *„Szilárdan tarts ki a szimmetrikus reciprocitás mellett az adok-kapok minden aspektusa esetében a mindennapi életben, feltéve, hogy a morális maximák nem parancsolnak mást.”* Ezzel a maximával kétségtelenül minden jóra való ember egyetért. De mi a teendő, ha a társadalom, amelyben élünk az imént említett aszimmetrikus reciprocitásra épül? Ennek az aszimmetrikus reciprocitásnak nyilvánvaló kifejezése az elterjedt nézet a nyugati gazdaság alakulásáról, mi szerint „a gazdagok egyre gazdagabbak, a szegények pedig egyre szegényebbek lesznek”. A modern társadalmi aszimmetria a társadalom tagjainak nagyfokú instrumentalizálását jelenti, amit nem-etikus volta miatt Kant és Heller Ágnes egyaránt elvet. Kétségtelen, hogy a megoldást itt egy olyan etikai elvek szerint igazodó demokratikus törvényhozás jelenthetné, amely jogi úton kényszerítene a jólinformáltakat, a pénz és a tőke kezelőit, hogy az eszközként használt emberek szabadság-lehetőségét bérezéssel és adófizetéssel kiegyenlítsék és megállapítaná a tiszta haszonnak a befektetéshez való olyan törvényes arányát, mely még mozgásban tartaná a gazdaság motorját, de közvetlen és újraelosztással a társadalom rosszabbul informált részeit is részesítené a javak (pénz, szabadság, kultúra) kölcsönös és arányos elosztásában. De vajon „logikus” mindez?

Heller Ágnes azt a felfogást vallja, hogy léteznek olyan etikai normák, maximák, vagy maximákat alkotó értékek, melyek helyessége mellett nem lehet vagy kell érvelni. Egy helyen azt mondja, „Nem fogadom el a kanti javaslatot, hogy bármely metanorma akkor alkalmas morális maximának, ha be nem tartása logikai ellentmondást foglal magában.”¹⁵³ Vagyis az elfogadott metanorma ellentétének betartása nem foglalja ellentmondást magában. Figyeljük meg, itt nem magának a normának a logikusságáról vagy nem-logikusságáról, hanem betartásának tényéről van szó. Feltételezzük, hogy minden metanorma már eleve logikusan van megfogalmazva és természetesen ellentéte is. Viszont bármely etikai metanormát és ellentétét is meg lehet vizsgálni a kategorikus imperatívusszal. Ha egy metanormát elfogadtunk, ez azt jelenti, hogy alkalmazható rá a kategorikus imperatívusz. Ha a kategorikus imperatívusz (az általános törvény követelménye) érvényes egy metanormára, akkor ellentétére, a metanorma be nem tartásának elvére, vagyis a metanorma ellentétének betartására nem lehet érvényes. A kérdés itt az, hogy a metanormák engedelmeskednek a vagy-vagy, a jó-rossz kétértékűségnek vagy sem. Az a kérdés, hogy egy etikailag érvényes metanorma megenged-e egy cselekvéstípussal kapcsolatban több vele egyenrangú és neki ellentmondó, de etikailag érvényes metanormát, vagy sem. Úgy vélem, hogy nem. Egy cselekedet metaetikai tartalma egy adott szempont szerint vagy morális, vagy sem: nincs harmadik lehetőség. A metanorma nem a korábban tárgyalt kompromisszumok terrénuma, hanem az arisztotelészi logikáé.

Egy metanorma végül is az emberi világ ideális szerkezetéről szóló hipotetikus kijelentés, és az *adott összefüggésben* nem lehetséges több ideális világ. A tartalmi megfogalmazást tekintve nincs alternatívája annak a tiltásnak, hogy az embert nem lehet kizárólag eszközként használni. A kategorikus imperatívusz formai megfogalmazása éppen egyetemeség-igénye miatt szűr ki minden neki ellentmondó metanormát. Egy adott összefüggésben csak egy egyetemes metanorma van, és ugyanabban az összefüggésben ennek a metanormának az ellentéte nem lehet egyetemes norma. Nézzük az egyik klasszikus példát, az ígéret megtartási kötelezettségét. A metanorma az, hogy „az ígéretet meg kell tartani”. Ennek be nem tartására alkalmazva a kategorikus imperatívuszt, ellentmondásra jutunk. Ha ugyanis azt állítjuk, „az ígéretet nem kell megtartani”, akkor alkalmazva a kategorikus imperatívuszt, azt kell kapnunk, hogy az ígéretet nem kell megtartani, és ezzel azt akarom és egy olyan világot feltételezek, hogy senki nem tartja meg az adott szót. Ez a világ azonban logikai ellentmondást tartalmaz. Egyrészt ugyanis ismeri az „ígéret” fogalmát, amely azt jelenti, hogy ha valaki szavát adja, akkor – feltéve hogy a körülmények nem változnak meg az ígéret adásakor előre nem látható módon – minden tőle telhetőt elkövet, hogy aszerint járjon el a jövőben. Másrészt viszont azt állítja, hogy az „ígéretet” nem kell megtartani, vagyis ha valaki szavát adja, akkor nem kell arra törekednie (vagy akár mindent el kell követnie az ellen), hogy betartsa adott szavát. Vagyis adunk egy értelmet a fogalomnak, egy cselekvésmódot kapcsolunk használatához, majd tudatosan pontosan ellenkező módon használjuk, mint amit adtunk

¹⁵³ Heller Ágnes, i. m. 144.

neki. Adom a szavam, miközben tagadom a szóadás lehetőségét, tehát azt, amit teszek. Ezt performatív ellentmondás, Kant logikai ellentmondásról beszélt.

Valamennyi norma elemezhető ily módon, az is, amit Heller Ágnes hoz állításának igazolására. Az a maxima ugyanis, hogy „Segíts mindenkinek, akinek szüksége van rá” kiállja a kategorikus imperatívusz próbáját, tehát alkalmas arra, hogy általános törvény legyen. Ennek ellentéte „Ne segíts mindenkinek, akinek szüksége van rá” nyilván nem állja ki a próbát, hiszen nem akarhatunk egy olyan világot, ahol a rászorulóknak nem segítenek. A javasolt alternatív maxima „Segíts mindenkinek, aki rászolgál erre” nem tagadása az előbbinek, pusztán gyengített változata, és minden további nélkül általánosítható, mint gyenge vagy vaskos elv, amely nem mond ellen az imént említettnek. Természetesen csak alese az erősebb maximumnak, hiszen a rászolgáló emberek soha nem fogják az egész emberiséget képviselni, és nem is akarhatunk egy olyan világot, amelyben csak a rászolgálóknak segítenek. Mindannyian számtalanszor segítségre szorulunk, anélkül, hogy rászálgálnánk. Ilyen például mikor megszületünk, vagy amikor egy baleset ér bennünket az úton és elveszítjük eszméletünket. Mi lenne, ha csak akkor segítenének nekünk ismeretlen emberek, ha rászálgáltunk? Eszméletlenül és ismeretlenül nem tudok az utcán rászálgálni a segítségre, de olyan világot akarok, ahol az emberek morális kötelességüknek érzik, hogy az adott helyzetben azonnal segítségemre siessenek. Egy ilyen törvényű világban az etika a tettek és a szavak szabadságnövelő aktusává válik.

A morálfilozófia mint beszédaktus

Heller Ágnes morálfilozófiája egyben tanúvallomás, az etikusság kimondása és képviselete. Egyetemes tartalmi normák hiányában az esetleges morális cselekvőt univerzalizisztikusan formalizálni kell, vagyis csak annyit mondhatunk, hogy az etika alapja az egyes esetleges ember, mint aki „minden ember” képviselője és az is kíván lenni. Esetlegességéből következően belátja, hogy ő lehetne bármely más embertársa is, nincs semmiféle privilegiált helyzete. Azt is tudja, hogy saját maga emberségének ténye minden egyes emberben valamilyen módon megvan, tehát érvényes az emberség minden egyes tagjára. Ezért mondja Kant, hogy amikor morálisan cselekszünk, ember(i)ségünknek megfelelően cselekszünk, mintha bármely embertársunk helyzetében lennénk, vagy bárki a mi helyzetünkben lenne. Tekintve, hogy nincs ma már az emberségnek vagy az emberiségnek mindenki által elfogadott „lényegi” fogalma, nincs más lehetősége a morálfilozófusnak, hogy felállítja az axiómát, „vannak tisztességes emberek”, és megpróbálja leírni, hogy azok hogyan döntenek és cselekszenek.

Persze itt föl lehet tenni a kérdést, „*Honnan tudhatjuk, hogy vannak tisztességes emberek?*” A morálfilozófus válasza erre a végső kérdésre, hogy „egyszerűen és közvetlenül tudjuk ezt”. Majd hozzáteszi, hogy valamennyien találkoztunk olyan emberekkel, akik különböző helyzetekben rendszeresen nem saját érdekeik szerint cselekszenek, hanem minden szituációból mintha valami olyan *többletet* akarnának kihozni, ami nemcsak nekik jó, de mindenkinek, akit az adott döntés közvetlenül vagy közvetve érint. A morálfilozófia ezáltal a tisztességes ember leírásává

válík, mint aki normaképző, normaképviselő, és norma-valósító. Nem „saját magát” mint empirikus és önző lényt „valósítja meg”, hanem „magát”, mint az emberiség egy tagját, a többi emberrel való elgondolt közösségben. Ezáltal persze a deskriptív etika egy második lépésben ismét normatívvá válik, a mindannyiunkban meglévő morális intuíció egyetemessé tételén fáradozik, példászerű morális lények felmutatásával. Természetesen vissza lehet utasítani ezt a felfogást, azt kérdezve, hogy „ugyan ki látott már tisztességes embert?” vagy „ki akar itt egyáltalán tisztességes lenni?”. Aki ezeket a kérdéseket fölteszi, aki tényleg úgy véli, hogy nincs előzetes fogalma a tisztességről, aki nem érzett vagy érez tiszteletet azon emberek iránt, akikben megérzi a tágabb és önmagán túlmutató felelősségvállalást, azoknak nem szól Heller Ágnes morálfilozófiája. Heller Ágnes ugyanakkor megjegyzi, hogy még az is tudja, hogy mi a tisztesség, aki nem tisztességes: nincs az az ember, aki elfogadná és nyíltan hirdetné, hogy ő tisztességtelen. Tehát, legalább is kiindulását tekintve feltehetőleg mindenki érti vagy értheti a morálfilozófia érvelését, ha maga nem is érdeklődik utána.

Egy morálfilozófiai műnek nem válik kárára, ha úgy szól az olvasóhoz, hogy a szólás módján keresztül a szerző etikus tartása, „tisztessége” is áthallatszik. Ekkor a könyv olvasása által is találkozhatunk a „tisztességes emberrel” vagy ami ugyanaz, a „tisztességre törekvő emberrel”. De feltételezni ezt egy morálfilozófiai szöveg írójáról egy dolog, és más dolog ezt a szövegből megérezni. Hogyan lehetséges „áthallásos” szöveget produkálni? Úgy, ahogy ezt Heller Ágnes teszi.

Feltételezve, hogy a morálfilozófia-író tisztességes ember, akkor valamilyen módon minden cselekvését áthatja habitusa, így magának a könyv megírásának aktusát is. A valódi, a jó morálfilozófiai írás nem csak elméleti ismereteket akar közvetíteni a morálról – amiről Arisztotelész és Kant azt állítják, hogy nem lehet tiszta elméleti fogalmakkal beszélni,¹⁵⁴ míg néhány olyan kortárs morálfilozófus mint Bernard Williams kitartanak amellett, hogy lehetséges az etikáról való világos beszéd¹⁵⁵ –,

¹⁵⁴ Arisztotelész azt állítja, a *Nikomakhoszi etika* elején, hogy „a szigorú szabatoságot nem lehet minden fejtegetésben egyformán megkövetelnünk ... ilyen természetű [etikai - B. J.] kérdéseket ilyen feltevések alapján tárgyalunk, akkor be kell érünk avval, hogy csak nagyjában, körvonalalaiban mutassunk rá az igazságra és – mivel oly kérdésekről s oly feltevések alapján tárgyalunk, melyek csupán nagy általánosságban érvényesek – levont következtetéseink is ugyanilyen jellegűek legyenek.” (1094b) Másutt pedig: „minden olyan elméletnek, amely a cselekvésre vonatkozik, csupán körvonalakban szabad mozognia, s nem szabad szabatos kifejtésre törekednie.” (1104b) Kant szerint pedig „gyakorlati használata során az ész joggal feltételez valamit, amit a pusztá spekuláció tartományában nem volna szabad elégséges bizonyítékok híján föltennie: mert az efféle föltevések mind csorbát ejtenek a spekuláció tökélyén, mely iránt azonban a gyakorlati érdek tökéletesen közömbös. Vagyis aminek az ész gyakorlati téren birtokában van, azt nem kell bizonyítania – és valójában nem is tudná bizonyítani, mert jogos tulajdonát képezi”. Kant, *A tiszta ész kritikája*, fordította Kis János, Szeged: Ictus, 1995, 586 (A776/B804).

¹⁵⁵ V. ö. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985. E könyv előszavában Williams azt állítja, hogy analitikus etikát művel, mely annyit jelent, hogy amit mond, annak lehetőleg világosnak (*clear*) kell lennie. A könyv végén pedig azt állítja, „Az igazságosság reménye ... érdekében lényeges, hogy az etikai gondolat szembenézzen a reflexióval és hogy intézményei és gyakorlatai átlátszóvá válhassanak.” I. m. 199. Azt is állítja továbbá Williams, hogy a megvizsgált és

hanem maga egy morális aktusnak, megírásának az eredménye. Egy morálfilozófiai mű akkor hiteles, ha maga is morális aktus eredménye. Egy szöveg azonban *mint szöveg* nem aktus: *ott van*. De stílusával hordozhatja megírásának *aktuális* jegyeit, közvetítheti valamilyen módon ezen aktus morális tartalmát. A szöveg ezáltal egyfajta etikai „beszédaktus” vagy írásaktus. Heller Ágnes kifejezi, amit egyébként művei figyelmes olvasói maguk is sejthetnek: „A morálfilozófus *valamilyen* emberi közösség, az emberi faj tagjaként szól, illetve, mint jómagam ‘olyan esetleges személyként, mint mások’. *A morálfilozófia beszédaktus valamely gyakorlati diskurzusban.*”¹⁵⁶ Persze ezt úgy is lehetne mondani, hogy a morálfilozófia művelése vagy egy morálfilozófiai mű megírása beszédaktus: azzal, hogy kimondja egy jobb világ lehetőségét és az ezért való tevékenység struktúráit keresi, már maga is morális tett. Kimondásával létrehozza az etika világát mint lehetőséget. „Ha a morálfilozófia, ez a sajátos beszédaktus nem hajlandó tisztázni a beszédaktus szerzőjének sajátos morális problémáit, akkor már nem is beszélhetünk valódi morálfilozófiáról – a gyakorlati diskurzus visszacsúszik az elméleti diskurzus szintjére.”¹⁵⁷ A morálfilozófus már művének leírásával jobb világot hoz létre: amennyit egy ember az írás és *értő* olvasói az olvasás aktusával tehetnek. Jó világ lenne e világ, ha több morálfilozófus írna és még több *értő* olvasó olvasna benne. Jó világ lenne, ha sokan tanulnának Heller Ágnestől.

NARRATÍV FILOZÓFIA: ESSZÉ HELLER ÁGNESRŐL

126

A tétel, amit ebben a tanulmányban demonstrálni szeretnék, az, hogy Heller Ágnes akkor értjük legjobban, ha életét személyes filozófiai életnek tekintjük, melyet ő maga alkotott meg azáltal, hogy magyarázta és nekünk magyarázza a filozófiát, mint ami éppen e magyarázatokban és ezek által válik önmagává, ő magává – így közvetítve nekünk saját személyes életét is, mint filozófiát.¹⁵⁸ Heller Ágnes élet-rajza maga filozófia, és személyes írásai a kortárs filozófia legjobbjai közé tartoznak. Nagy hatástörténetű filozófiai fogalmakkal, a filozófiatörténet nagy szerzőire támaszkodva, a filozófia új műfaját teremti meg, a *narratív filozófiát*. Ez nem a Richard Rorty által emlegetett narratív filozófia, ő ugyanis általában a „kontinentális”, tehát nem angolszász filozófiát nevezi narratív filozófiának. Ám a szerzők, akikre Rorty utal, elméleti filozófiát művelnek, és legfeljebb más módszertani felfogást képviselnek, mint angolszász társaik vagy ellenlábasaik. Heller Ágnes azonban va-

raciónalisán alátámasztott etikai fogalmak stabilabbak mint amelyek nem mentek át ezen a vizsgálaton. (I. m. 200). A mai analitikus morálfilozófusok zöme természetesen törekszik a lehető legnagyobb fogalmi tisztázottságra.

¹⁵⁶ Heller Ágnes, i. m. 197.

¹⁵⁷ Heller Ágnes, i. m. 198.

¹⁵⁸ Ez a tanulmány eredeti változata angolul jelent meg, az Amerikai Egyesült Államokban, Heller Ágnes filozófiájáról szóló kötetben: J. Boros, „Narrative Philosophy: An Essay on Agnes Heller”, Katie Terezakis (ed.), *Engaging Agnes Heller: A Critical Companion*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth UK, Rowman & Littlefield Publishers, Lexington Books, 2009. 101–121.

lódi új filozófiát teremt, melyre nem illik minden további nélkül sem a klasszikus „elméleti”, sem a klasszikus „gyakorlati” elnevezés. Ez a filozófia valahol ezek közt van: bemutatva, hogy a filozófiát, az új filozófiát, ha tetszik, a holnap, vagy a jövő filozófiáját nem lehet eleve beskatulyázni, még ha e skatulyák eredeténél Arisztotelész vagy Kant is állnak. Heller Ágnes új filozófiája egyszerre elméleti és gyakorlati, személyes. De nem a perszonalizmus teoretikus személyességéről van nála szó, hanem a személy megjelenéséről magában az elméleti és gyakorlati filozófiában. A személy válik elméleti és gyakorlati értelemben filozófiává.

Bár a narratív filozófia nem elődök nélküli (gondolhatunk például Ágostonra, Montaigne-re vagy Nietzsche-re), Heller Ágnes új stílus és új módszert dolgoz ki a filozófiai írásra, mintegy válaszként a metafizika krízisére és a nyelvanalízis metodológiájára. E tézisem megalapozása során első sorban Heller Ágnes újabb, 2005-ben és 2006-ban megjelent könyveire fogok támaszkodni.

Azért, hogy megteremtsem érvem kontextusát, mely szerint Heller egyedülálló narratív filozófiát teremt, először gondolkodásához egy általános értelmezési keret fölvezetésére teszek kísérletet, majd, egy második lépésben, egészen röviden áttekintem életét mint filozófiát, és végül, az esszé nagyobb részében, Heller újabb műveit fogom felhasználni, vizsgálatom elmélyítésére és állításom igazolására.

*

Történeti tény, hogy Heller Ágnes hosszú ideig a New York-i *New School of Social Research University*, Hannah Arendtről elnevezett tanszékének professzora volt. A tanszék névadójának és Heller Ágnesnek ilyen kapcsolatba hozása és hivatalos kapcsolatba kerülése filozófiai eseményként értelmezhető. Az egyetem meghívásával azt a filozófust választotta, akinek jelentősége Arendtével mérhető össze, vagy akár Habermaséval, Rortyéval és Derridáéval. Írásai tele vannak eredeti eszmékkel, eszmék és szerzők meglepő összekapcsolásával, melyekkel nem csak önmagunk és a világ megértésében segít bennünket, de mindezek teremtésében, kanti értelemben, ezek megalkotásában. Be szeretném mutatni, hogy filozófiájával miként sikerül Heller Ágnesnek konstruálnia, teremtenie, és a legnagyobb mértékben meglepnie olvasóit.

Richard Rorty azt mondta egyszer, hogy „az avantgárd rajongói sem azért járnak galériákba, mert azt remélik, hogy kielégíthetik valamelyik egyedi elvárásukat, hanem mert azt remélik, hogy meglepetés éri őket”.¹⁵⁹ Ez az elvárás nincs messze az állítástól, hogy a jó műalkotás meglepi az embereket. Ha alkalmazhatjuk ezt a kritériumot filozófusokra, akkor Heller Ágnes egészen biztos, hogy a listánk elején állna.

Heller Ágnes élete egyfajta filozófiai paradigma; életrajza filozófiai; nagy döntései példaszerű etikai döntések. A kortárs filozófia történésze termékenyen elemezhetné életét, mint filozófiai életet, miközben megmutathatná, miként lehet ilyen életet élni, ha valaki példaszerűen a filozófiai gondolkodásnak szenteli magát egy viharos és nehéz században. Heller Ágnes 2006-ban megjelentetett művében írja: „Valamilyen módon, valamilyen rejtelmes módon, melyről megkíséreltem szerény

¹⁵⁹ R. Rorty, *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998, 12.

filozófiai eszközeimmel számot adni a személyiségetikáról írt könyvemben, az a bizonyos megszólítás, útra bocsátás, inspiráció, aha-élmény, nevezzem akárminek, egyfajta kinyilatkoztatás. Az ember felismeri sorsát egy hangban, egy jelben, egy látványban, és azt mondja, akkor is, ha nem mondja 'ímhol vagyok'. Nehéz útra küldik, azaz küldi magát, mert az, hogy küldik, és hogy önmagát küldi, egyre megy. Megszenvedí küldetését, verembe vetik, kihúzzák, újabb verembe vetik, de ő csak mindig azt ismétli, hogy 'ímhol vagyok'.¹⁶⁰

Heller Ágnes eszményi életrajza filozófiai mű lenne, de ez nem szövegeinek elemzése vagy akár szövegeinek tényleges életével (miután ilyesmi nem is létezik Heller Ágnesen „kívül”) való összevetése lenne, hanem nyilvános életének mint filozófiának a vizsgálata lenne. Ideálisan, az életrajzírónak csak másodsorban kellené Heller Ágnes könyveiben lapoznia, hogy felfedezze azokat a fogalmi kereteket, amelyeket kiépített ahhoz, hogy segítsenek neki filozófiai életet élni. Természetesen a fogalmi keret mindig értelmezés kérdése, ahogy élete is az.

Nem fogok itt a filozófiai élet elemzésébe bocsátkozni, nem is fogom „Heller Ágnes”-t vizsgálni, mint „a filozófiai élet” vagy „a filozófia mint élet” elnevezését – ez egészen biztos egy nagyobb lélegzetű vállalkozás feladata lehetne csak. Ehelyett Heller Ágnes gondolkodásának és életének kívánok általános értelmezési keretet adni, az említett narratív filozófia tételt megerősítendő.

A filozófia mint kaland

A nyugati kultúra kalandos kultúra, hősei a maguk tevékenységének kalandorai; a művészetekben, az irodalomban, a tudományban, a filozófiában – és a földrajzi utazásokban. A nyugati kultúra elképzelhetetlen a fejlődés nélkül, ez pedig a fejlesztők nélkül – olyan emberek nélkül, akik jobbá akarják tenni azokat a téridőbeli és kulturális koordinátákat, amelyekbe beleszülettek. Ezek a fejlesztők kalandorok a szó legigazibb és legjobb értelmében. Beethovent bírálták, hogy nem igazán értett az ellenponthoz, és ezért lépett túl rajta, de kit érdekel ez ma? Moritz Schlicket, a Bécsi Kör egyik első filozófusát, metafizikaellenes támadásaira válaszként megölte egyik diákja. A legutóbbi időben, Richard Rortyn gúnyolódta azért, mert bírálta az analitikus filozófiát. Mindannyian a maguk területének nagy kalandorai voltak. Heller Ágnest e nagy kalandorok közé kívánom sorolni.

Mielőtt továbbhaladunk ezen a vonalon, hadd említsek meg egy fontos életrajzi elemet. Heller Ágnes édesapja a második világháború idején koncentrációs táborban halt meg. Ő volt az, aki Ágneshez a nyelvet és az irodalmat köz elvitte, olvasta számára a nagy magyar költőket, és megtanította a kislányt a „nagy kultúra” szeretetére. Amikorra a háború befejeződött, Heller Ágnes tizenöt éves volt, és édesapja már nem élt. A fiatal diáklány Lukács György tanítványa és baráti körének tagja lett, és az első időkben követte mesterét abban a hitben, hogy a marxizmus segíteni fog a társadalmi igazságtalanság és kegyetlenség megszüntetésében. Miután Európa történeti fejlődése háborúkhöz és a holokauszthoz vezetett, több mint természetes volt,

¹⁶⁰ Heller Ágnes, *Ímhol vagyok*, Budapest, Múlt és Jövő, 2006, 271.

hogy Heller Ágnes és nemzedékének számos tagja új filozófiát és új politikai rendszert keresett, mely szakít a korábbiakkal.

Sok ember itt megállt volna, sokan meg is álltak. A szocialista társadalmi eszmék képviselőiként nyugodt lelkiismerettel éltek, sőt talán némelyek elteltek magukkal, hogy egy eszmében igazságos társadalom hívei. Nem így Heller Ágnes. Bár meggyőződéses marxistává vált, hamar észrevette, hogy az ortodox vagy hivatalos marxizmus mindig ugyanazt a leninista dalt énekli, még ha az már rég nem is felel meg a fennálló társadalmi, szociológiai, társadalompszichológiai, gazdasági vagy politikai helyzetnek. Heller Ágnes a hivatalos ideológiai irányvonal nyílt kritikusaként vált. Elvették állását és emigrációba kényszerítették, ám éppen ez adta meg neki az esélyt, hogy azzá váljon, ami mindig is volt: szabad gondolkodóvá, új utakat kereső értelmiségivé, olyanná, aki magára értelmezte az egzisztencialista felszólítást: az vagy, aminek választod magad; légy azzá, ami vagy. Így fejlődésének második szakaszában Heller Ágnes az etika felé fordult, melynek eredménye a híressé vált, Oxfordban kiadott etikai trilógia, amely egy újfajta etikai gondolkodásmódot indít el, de amely ugyanakkor nagyon is megmarad Arisztotelész és Kant hagyományában. Heller Ágnes megteremtette a narratív etika műfaját. Etikai trilógiájában Heller Ágnes elbeszéléssel, mintegy „narratív” dolgozza ki fő, mélyen egzisztenciális tételét önmagunk választásáról és megteremtéséről. E választás és teremtés közege az egyedi és megismételhetetlen élet és életterv. Bár hangsúlyozza, hogy Kant kategorikus imperatívusza a „jó” legrövidebb és máig legjobb meghatározása, de tovább megy, és megpróbálja leírni, hogyan néz ki a jó élet valaki számára, aki magát etikailag jó személynek választja és akarja.

Heller Ágnes úgy érvel, hogy a tudást nem elődeinktől kapjuk közvetlenül, és nem is adjuk tovább gyermekeinknek. Ez az iskolák és a szakképzések feladata. De megtaníthatjuk, modellezhetjük saját etikai életünket, a magunk viselkedését, mint jó embereket és civilizált emberi lényeket. Az etikát, azt, hogy milyen jó embernek lenni – csak ezt tudjuk örökölni hagyni, csak ez a valódi örökség. Valaki lehet saját személyes etikájának példája, ám ezzel a példával, már el is magyarázza, hogy *mi a jó, hogyan lehetünk jók, és milyen az, szándékainkban komolyan jóknak lenni*.

Arisztotelészt követve Heller tudja, hogy az etikáról való gondolkodás soha nem lehet olyan világos, mint az elméleti kérdésekről való eszmélkedés, és Rawlshoz hasonlóan, elkerüli a csapdát, hogy az etikai fogalmakat rendszerbe foglalja, esetleg azzal a szándékkal, hogy a jóságról elméleti értekezést írjon. Ellenkezőleg, amellet érvel, hogy azt, „mi a jó”, legjobban a jó embereken láthatjuk meg, tőlük tanulhatjuk meg. Tudja és állítja, hogy léteznek jó emberek, és ebben a hozzáállásban Kantot követve, inkább azt kérdezi és próbálja leírni, hogy miként lehetségesek. Azt is tudja, hogy a gyakorlati filozófus olyan egyszerű elveket választhat, mint a kategorikus imperatívusz (elvetve természetesen annak metafizikai árnyékát és árnyait), és kiválaszthat embereket, élettrajzokat vagy irodalmi műveket, hogy leírja az etikai választásokat és etikai életeket, amelyek egyben a legjobban mutatják be az alapelv, például a kategorikus imperatívusz működését. Ebben a tekintetben Heller Ágnes műve továbbviszi és kiterjeszti Kantét, aki azt javasolja utódainak, hogy az etikát történetek elbeszélésével tanítsák. Mindketten azt állítják, hogy az etikanak elbeszélésnek kellene lennie – narratív ügynök –, olyan gyakorlatnak, amely a jó em-

berekről mesél történeteket.¹⁶¹ Általában a jó emberek nem gyakorlati filozófusok, hanem a legkülönbébb emberi életet élik. A filozófus feladata, hogy megpróbálja ezen életeteket leírni és értelmezni, néhány nagyon egyszerű, intuitív helyes (és nem vég nélkül analizált) fogalommal, azért, hogy megvizsgálja, ezek a fogalmak miként kerülnek interakcióba személyes habitusokkal, jellemekkel és életrajzokkal. Ezt téve, a filozófus feltárja az érvelés és a narráció valódi anyagát. A különféle emberi életetek különféle nagyon sajátos helyzetében gazdag lehetőség kínálkozik az elemzésre és az érvelésre.

Miután nem rendelkezünk metafizikai emelőkkel, melyek felemelnének azon magasságokba, ahol hozzáférhetnénk a „jóhoz”, és melyek segítenének meghatározni a „jó” fogalmát, csak az a lehetőségünk, hogy elbeszéléseinket és leírásainkat a közös diszkussziós térbe bocsájtjuk, és várjuk a többiek reakcióit. Leírásaink és elbeszéléseink anyagot szolgáltathatnak a nyilvános gondolkodáshoz, és elvezethetnek tartalommal telített vitákhoz arról, hogy mi jó és mi rossz – a konkrét helyzetek, emberek, csoportok, kultúrák esetében vagy számukra.

Ez Heller Ágnes gondolkodásának kalandja. Felhív bennünket, hogy ne döntsük el eleve, mi a jó, inkább egyetlen egyszerű elvet ajánl, talán inkább érzést a jóról, és aztán történeteket mesél olyan emberekről és jellemekről, akik ezt a jót mintegy élővé teszik. Azt ajánlja, hogy figyeljük, mi történik ezekben az esetekben. Narratív etikának neveztem ezt, de „leíró etikának” is nevezhetnénk, habár ezzel inkább csak Heller Ágnes „módszerére” utalnánk. Az etika *mint* narráció tágabb kezdeményezés; több képzelőerőt és több képzeletgazdag tevékenységet igényel. Miután Heller Ágnes azon jó emberek deskriptív etikáját nyújtja, akikkel találkozott, vagy akiket el tud képzelni, hozzálát az etika narratív megalkotásának, mely maga után vonja, hogy egyre inkább mindenről, ami érdekli, narratív formában kezd beszélni. A narratív etika tervezete narratív filozófiához vezet, regényíráshoz, vagy legalább is regényszerű filozófiáíráshoz, a részvételhez a széleskörű demokratikus társadalmi vitákban.

Az élet fogalomkaland

Heller Ágnes narratív filozófiája nem elődök nélküli. A narratív filozófia archetipusa a biblia, és Heller Ágnes gyakran használ olyan kifejezéseket, mint „a bibliai

¹⁶¹ V.ö. I. Kant, *A gyakorlati ész kritikája*, fordította Papp Zoltán, Budapest-Szeged, Ictus, 1998. Kant arról beszél, milyen könnyű felismerni az etikailag jót vagy rosszat azáltal, hogy olyan emberi szituációkról mesélünk, ahol az etikai választás szükségszerű és elkerülhetetlen. 181–182. „Ha pedig megkérjük, mi is tulajdonképpen a *tiszta* erkölcsiség, melyen mint próbakövön minden cselekedet morális tartalmát vizsgálni kell, akkor kénytelen vagyok elismerni, hog csak filozófusok tehették kétséggé e kérdés eldöntését; mert a közönséges emberi ész már régen eldöntötte, ha nem is elvont általános formulák révén, de a szokásos használatban, úgyszólván mint a jobb és a bal kéz különbségét. Legelőször ezért egy példán kívánjuk megmutatni a tiszta erény biztos ismervét, és elképzelve, hogy azt egy tízéves fiú elé tárják megítélésre, megnézzük, vajon magától is szükségképpen helyesen kellene-e ítélnie, anélkül, hogy ehhez rá volna utalva tanítójára. Egy tisztességes ember történetét beszéljük el neki”.

narratív gondolkodás”.¹⁶² Hangsúlyozza, hogy „a biblia történeteket mesél és nem metafizikus épületeket épít”.¹⁶³ Meggyőződése, hogy a biblia valamennyi története az emberi lény sorsának filozófiai interpretációját is tartalmazza.¹⁶⁴

Olyan filozófusok, mint Boethius, Ágoston, Scotus Eriugena és Montaigne a narratív filozófia egy-egy válfaját művelték. Boethius vigasztalást keresett a filozófiában, Ágoston életét és filozófiáját mint az istenhitre való térést mondja el. Eriugena *De Divisione Naturae – Periphyseon* művében a teremtés és az „evolúció” zsidó-keresztény történetét mondja el, kimondva minden narratív filozófia alapvető tételét, mely szerint *Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam* (Senki nem lép be az égbe, hacsak nem a filozófia által). A filozófiának el kellene magyaráznia „mindent”, ami van, vagy el kellene mondania „mindennek” a történetét. Ha nem gondolkozol, nem fogsz Istenhez hasonlítani, nem leszel Isten képmása, és így nem is fogsz belépni Isten birodalmába. Az Isten birodalma nem az öntudatlanoké. Fél évezreddel később, Michel de Montaigne az *Esszék* előszavában azt írja, hogy ő maga könyve egyetlen témája. Újra meg újra megismétli, *Je n'enseigne point, je raconte* (Nem tanítok, hanem elbeszélék).¹⁶⁵ Esszéinek előszavában hangsúlyozza, hogy esszéinek egyetlen tárgya önmaga. Nem érdeklik a végső okok vagy a lét – *je ne peins pas l'être, je peins le passage* (Nem a létet festem. Az átmenetet festem).¹⁶⁶ És Montaigne legnagyobb követői Heller elődei a narratív filozófiában: Emerson és Nietzsche.

Ugyanakkor elődei a narratív filozófia művelésében nem érték el azt a teljességet és távlatokat, amelyet Heller Ágnesnél láthatunk. Boethius a halál előtti vigasztalást kereste; Ágoston teleologikus elbeszélése előre meghatározott volt, mert szükség-szerűen vezetett Istenhez; és Eriugena a világról mint teremtésről beszél, de nem saját személyes életéről. Montaigne pedig nem a maga individuális énjét írja le, hanem a filozófia olyan arisztotelészi alapfogalmaival szemben ellenpontos, mint az általánosság, teljesség, szükségyszerűség, örökkévalóság, azonosság, változatlan-ság, tudományos pozitivizmus és doktrinarizmus. Heller Ágnes narrációja érinti e témákat, miközben rámutat, hogy miként tartoznak ezek közvetlenül az emberi létezéshez, a társadalomhoz, a világhoz és az etikához. A filozófiai hagyománnyal nem szemben vagy ellenpontoszva dolgozik, és egyetlen filozófiai kánont sem kíván megerősíteni. Tevékenységét Richard Rorty „ironikus” fogalmával közelíthetjük meg: „Az ironikusok a költői tehetségű emberek, az újraleírás tehetségével megáldott eredeti elmék – Püthagorasz, Platón, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud – írásait gabonának tekintik, amit ugyanabban a dialektikus malomban kell megőrölni.”¹⁶⁷ Heller Ágnes számára fontos gabona többek közt Arisztotelész, Spinoza és Hegel. De a filozófiatörténet érdekes alakjait

¹⁶² Heller Ágnes, *Megtestesülés*, Debrecen, Csokonai, 2005, 33.

¹⁶³ I. m. 34.

¹⁶⁴ V.ö. i. m. 42.

¹⁶⁵ Montaigne, *Esszék*, Fordította Bajcsa András és Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor, 2003, III.2. 25. „keresgélve és tudatlanként beszélek”

¹⁶⁶ Montaigne, i. m. III.2. 23.

¹⁶⁷ R. Rorty, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Fordította Boros János és Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor, 1994, 92.

felhasználja arra, hogy az ő filozófiai tevékenységét és céljait szolgálják¹⁶⁸. Igen, annak a Nietzsche-nek egyik legtehetségesebb utóda, aki arról beszél, hogy „az igaz világ” fabulává vált.¹⁶⁹ Míg Nietzsche számára az igazság története a fabula, valamennyi genealógiai metamorfózisával a fogalmak története során, Heller számára e mese igazsága megengedi és lehetővé teszi, hogy megteremtse és folyamatosan újrateremtse önmagát és identitását, és így téve, számunkra, olvasói számára is, újraalkotja a körülöttünk lévő világot és annak megérthetőségét – ezáltal megértését, és magát a világot is.

Heller Ágnes narrációja ennél fogva megvalósítja azt, amit Richard Rorty sürget: túllép az általánosságra törekvő filozófián, mely által éppen megőrzi annak legfontosabb üzenetét, az aktív és személyes gondolkodás prioritását, és továbbadja a következő generációknak. Ahhoz, hogy megértsük magunkat és kultúránkat, szükségünk van filozófiára – mint öntudatos és önmagát is figyelő gondolkodásra, amely egyik szemét saját történetére, módszerére, érveire és fogalmaira szegezi. De nem fogadhatjuk el a filozófiát anyai vagy paternalisztikus alakként, örökké változatlan egyetemes és ellentmondást nem tűrő tanítómesterként. Az iskolareformot, az autoritárius modell felszámolását a filozófiában is végig kell vinni, ugyanakkor tudatosítván és tudván, hogy iskola és tanítómester nélkül nem tudunk megenni. A filozófia elméleti elcsajátítása során meg kell tanulnunk a filozófiában *élni*, és akkor lehetünk sikeresek ebben a „projektumban”, ha ténylegesen *tesszük*, ami annyit jelent, hogy nem kell többé úgy viszonyulnunk hozzá, mint tekintélyes mesterünkhöz és urunkhoz. Felhasználjuk a filozófia fogalmait és történeteit, mi magunk válunk saját magunk filozófiájává, miközben sem szolgálak, sem mesterek vagy urak nem vagyunk – és nem is kívánunk többé azokká válni. Megszüntethetjük a filozófiától idegenkedésünket és elidegenedésünket, amikor is életünkbe integráljuk. A filozófia éppen ez Heller Ágnes számára: mindannak az elgondolása és folyamatos újragondolása, amivel találkozik, szerzőké, könyveké, kortárs problémáké.

A filozófiát *tenni* és *élni* Heller Ágnes számára saját életének folyamatos újra-kontextualizálása – amely bizonyos módon a filozófia egész történetét magában foglalja –, ahogy ezt ő akarja, és ahogy megfelel neki; mivel számára a szabadság és az autonómia Kant értelmében a személyes etika feltétele. Szabad, autonóm és morális a beállítódása a filozófia története irányában is, és ismét, amit Rorty az ironikusról ír, rá is érvényesnek tekinthető: „Az ironikus sikerét egyedül a múlthoz mérheti – nem úgy, hogy aszerint él, hanem úgy, hogy saját fogalmaival írja le újra, s így elmondhatja... 'Imígyen akartam.'”¹⁷⁰ Heller Ágnes azt írja: „Mikor a világra jövünk, még nincsen világunk.”¹⁷¹ Ez Eriugena nagyon is filozófiai elvének kortárs megfogalmazása: saját önteremtésünk és saját racionális gondolkodás nélkül („filozófia nélkül”) nem lesz világunk („nem léphetünk be az égbe”). Ez ugyanakkor Wittgenstein sokat idézett megjegyzésének is teremtő újra megfogalmazása: „*Nyel-*

¹⁶⁸ V.ö. Rorty, i. m. 114.

¹⁶⁹ F. Nietzsche, „Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde”, *Götzendämmerung*, Stuttgart, Kröner, 1978, 99.

¹⁷⁰ R. Rorty, i. m. 114.

¹⁷¹ Heller Á., *Megtestesülés*, Debrecen, Csokonai, 2005, 16.

vem határai világom határait jelentik.”¹⁷² Amikor világra jövünk, nincs nyelvünk, nincs gondolkodásunk, következőképpen nincs világunk, ha világunk valami, amit nyelvileg kimondunk, vagy amit fogalmakkal gondolunk, és a nyelvben kifejezünk. Nyelvünk, világunk és mi magunk együtt születünk, együtt alkotódtunk és ezek együtt állnak fenn. Az egyik téridő határai a másikéi is; az idő és a tér valójában saját diszkurzív megértéseinkben és gyakorlatainkban konstruálódnak.

Természetesen nem magunk teremtyük világunkat és nyelvünket. Belépünk a jelenetbe, és megpróbáljuk megtalálni benne saját szerepünket. Peter Sloterdijk, *Zur Welt kommen – Zur Sprache Kommen* (Világra jönni – nyelvre jönni) könyvében azt állítja, hogy színházi későn érkezők vagyunk. Az ajtó kinyílik a jelenet közben, bemegyünk, keressük helyünket. Bár nem vagyunk ott az elején, figyelünk és megpróbáljuk követni az eseményeket.¹⁷³ Ez azt is jelenti, hogy részt veszünk a „világjátékban”, kezdeteiről és szabályairól elméleteket gyártunk, ha már egy időre részt veszünk benne.

Az erős filozófus aztán, mint erős rendező, megalkotja saját élete jelenetét, és saját világát is. A költőhöz hasonlóan, a filozófia jeleneteket kreál a születés utáni világban. A filozófia utáni és a kultúra utáni világban is teremt, amikor is a filozófiatörténetből olyan fogalmakra és elméletekre támaszkodik, amelyekre szüksége van, anélkül, hogy bármelyiknek is alávetné magát. A Heller Ágneshez hasonló narratív filozófus a „bölcsséget” emberi alkotásnak tartja. Maga rendezi a jelenetet, amelyben részt vesz. Hogy ismét Rortyt idézzük, az ilyen filozófus „létrehozza azt az ízlést, amelynek alapján meg fogják ítélni”¹⁷⁴. Hozzátehetjük, erős filozófusok azt az ízlést is létrehozzák, amellyel ő maguk megítélik saját jelenlegi és korábbi ízléseiket és előítéleteiket.

Az erős filozófus világa posztfilozófiai és posztkulturális egy bizonyos temporális értelemben, mivel a filozófia és a kultúra, amit maga hoz létre szó szerint az ő teremtése azután és abból, ami már előtte létezett. Így érthetjük Hegel, Marx és mások „filozófiavég” koncepcióját, akik megengedik és maguk is gyakorolják az erős filozófusi létet, amennyiben saját korukat gondolják. Saját korukat csak ők, a benne élők gondolhatják a jelenvalóság módján és értelmében, a korábbi filozófiákhoz képest másképp, és mivel nem futurologusok, nem tudják, mi jön utánuk, így azt sem, hogy későbbi korok mit fognak az ő korukról gondolni. Amikor az erős filozófusok futurologusokká váltak, vagy a múltból a jövőbe extrapoláltak, ugyanúgy tévedtek, mint bármely más tudós vagy jövőlátó, sőt bizonyos esetekben szándékaikkal ellen-

¹⁷² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6.: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.”

¹⁷³ Peter Sloterdijk, *Világra jönni – szót kapni*, fordította Weiss János, Pécs, Jelenkor, 1999, 11. „Egész életünkben, hölgyeim és uraim, olyan emberekhez hasonlítunk, akik elkészték a színházból. Valamelyik felvonásközben még egyszer egy pillanatra kinyitják az ajtókat, mi pedig lélegzetünket visszafojtva megyünk be a terembe, és a sötétben keressük a helyünket. A cselekmény kezdetéről már lemaradtunk, és nem tehetünk mást, mint hogy a mostani pillanattól fogva figyelmesen követjük az eseményeket. ... A jelenünket ... régebbi kezdetek hieroglifa-írásai szövik keresztül-kasul, melyeket ki kell betűznünk és meg kell jelenítenünk ahhoz, hogy valamit mondani tudjunk.”

¹⁷⁴ R. Rorty, i. m. 114.

tétben társadalmi kataklizmákat is előidézték. Az erős filozófus számára mindig a filozófia végén vagyunk, amennyiben végiggondolta a maga módján azt, ami történetileg előtte volt, és a saját korát a lehető legerősebb vagy legintenzívebb módon gondolta. Ezek a filozófusok bennfoglaltan vagy kifejezetten állítják, hogy amit nem tudnak elgondolni vagy elképzelni, az nem létezhet; képzeletük aktivitása számukra maga a filozófia művelése és ennek határai a filozófia határai vagy végei is.

Heller Ágnes narratív filozófusi szerepe „erős filozófussá” teszi, abban az értelemben, ahogy Harold Bloom az „erős költőt” jellemzi.¹⁷⁵ Természetesen, nem lenne helyes kölcsönvenni mindazt, amit Bloom a költőről mond, és a filozófusokra alkalmazni, mivel a költészet és a filozófia közti különböztetés *volens nolens* meghatározó marad; megrázkódtatták ezt, de nem törölték el teljesen, Nietzsche és számos kortárs erőfeszítése ellenére sem. Számos ismert érv van, amely Nietzsche elgondolását követik, hogy „az igazság metaforák mozgó hadserege”; Derrida és néhány analitikus filozófus szerint „nincs semmi a szövegen kívül”, Rorty hangsúlyozza, hogy a filozófia „írásmódként” is felfogható, Davidson pedig azt állítja, hogy az igazság elméleti primitívum, semmiből nem magyarázható, és nem lehet elméletet alkotni róla. Mégis, a filozófia vagy a filozófusok szándéka az igazság, az igazságosság megtalálása, természetének felfedezése vagy akár megkonstruálása, míg a költészet valami más, még akkor is, ha témái lehetnek az igazság, az igazságosság vagy az igazság keresése. Heller Ágnes megerősíti újra meg újra elkötelezettségét az igazság iránt, mint ami a filozófus differentia specificája, habár jól ismeri az igazság kritikai elméleteit és az igazság elvetésének filozófiai paradigmáit. Kijelenti, „[a] bibliai szent szövegek értelmezésének gyakorlata egy szempontból igen közeli rokona annak a filozófiai gondolatnak, amelyben sok kortársammal osztom. Nem kisebb gondolatról van szó, mint az igazságon való gondolkodásról.”¹⁷⁶ Más szavakkal, Heller Ágnes úgy véli, hogy nincs olyan végső, abszolút igazság, amelyet a filozófusok megalapozhatnának. De a filozófusok olyan emberek, akik az igazságon gondolkodnak. Ez Heller Ágnes filozófiai munkásságának egyik legfontosabb elve.

Bár Heller Ágnes poétikus, de nem költő, hanem filozófus: az igazság és az igazságosság keresése, a kísérlet, hogy beszámoljon állításainak valóságkapcsolatáról, és az erőfeszítés, hogy közvetlenül arról írjon, ami ott van, még akkor is, ha ez az, ami maga is a mi konstrukciónk – ezek határozott filozófiai elkötelezettségek, amelyek megkülönböztetik őt Bloom erős költőjétől. És ezek az elkötelezettségek követelték Heller Ágnesztől, hogy gondolkodása és következképpen gyakorlata kalandos vagy kalandor legyen. Kalandor Kolumbusz, Newton, Mozart vagy Einstein értelmében. A fogalmi vagy gondolati kalandorság azt jelenti, hogy folyamatosan alakítjuk azt, amit kritikailag olvastunk, tagadtunk és filozófiai szövegekké alakítottunk.

¹⁷⁵ V.ö. H. Bloom's *The Anxiety of Influence*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

¹⁷⁶ Heller Ágnes, *Imhol vagyok*, Budapest, Múlt és Jövő, 2006, 254.

Heller Ágnes két könyve, *Megtestesülés* és *Ímhol vagyok. A genezis könyvének filozófiai értelmezései*.¹⁷⁷ Nem elég egyszerűen kijelenteni, hogy ezek a művek a kortárs narratív filozófia csúcspontját jelentik, mert ezzel túlságosan közeli rokonságot feltételeznénk Heller Ágnes műve és másokéi közt. Nem, Heller Ágnes ténylegesen új műfajt teremtett a filozófiában, a narratív filozófiát, vagy ennek egy nagyon sajátos válfaját, és ezek a könyvek ennek példái. Hajlok azt állítani, hogy ezekkel „poszt-analitikus narratív filozófiát” teremtett, és bár ez talán megfelelő jellemzés lenne, nem kívánom erőltetni ezt az elnevezést. Ténylegesen Heller (posztanalitikus) narratív filozófiája megjelenik korábbi műveiben is, de ezekben a későbbiekben újfajta narratív filozófia vonásai körvonalazódnak. Ha a filozófia stanfordi vagy oxfordi lexikonjait megnézzünk, nem találunk „narratív filozófia” címszavakat, mivel ezen műfaj újdonsága miatt még nem juthatott be a lexikonokba. De miután Heller Ágnes felismerhető formára hozta, elődeit is jól felismerhetjük.

Paul Ricoeur azt állítja, hogy valaki azonos azzal, amilyen történetet mesél. De Heller Ágnes narratív filozófiája ennél tovább megy. Ricoeur állítása metaszinten működik, Isten perspektívájából, vagy a tudó megfigyelő nézőpontjából; Ricoeur nem mondja el a történetet, hanem pusztán a történetmondásról ír. Ricoeur a historiográfia és a fikciós narratíva strukturális hasonlóságait elemzi, mint az elbeszélés két nagy módját, de nem vizsgálja meg saját, „filozófiai” írásmódját.¹⁷⁸ Hozzásegít, hogy megértsük, ha a történetírás elmúlt események elbeszélése, és ha a fikcionális elbeszélés annyit jelent, hogy a képzelet történeteit meséljük, akkor, ahol a képzelet parazitaként rátelepszik a múlt eseményeire, vagy fikcionális képzeletünkön parazitikus a múlttól való tudásunk (a vélt múlttól való vélt tudásunk), akkor a képzelet és a történetírás egymásba hatolnak és nehézzé válik szétválasztásuk. Ricoeur egyik fő tétele, hogy az idő csak abban a mértékben lesz emberi idő, amennyiben narratív módban és módon tagolt. Az elbeszélés ugyanakkor annyira lesz jelentős- és jelentőségelteljes, amennyiben az időbeli tapasztalat jellemző tulajdonságait felvázolja.¹⁷⁹ De még ha adott is ez a jelentőség, Ricoeur pusztán elemzi a narratívák természetét; ő maga nem tesz kísérletet filozófiai narratíva írására, és az elbeszélés lehetőségei és az elbeszélő lehetőségek közt nem említi a filozofiográfiát vagy a filozófiái elbeszélést

Derrida, Habermas és Rorty szintén írnak a filozófiai történetmesélés feltételeiről, még ha nagyon különböző módon teszik is ezt. Derrida a nyelv preszemantikus vagy szemantikus rétegeiben ír; a szintaktika és a szemantika között, a nyelvvel való játéka teremti meg az általa létrehozott szöveg jelentését. Habermas saját korának társadalmi, kommunikatív, etikai és nyelvi feltételeinek racionális ér-

¹⁷⁷ Heller Ágnes, *Ímhol vagyok. A genezis könyvének filozófiai értelmezései*, Budapest, Múlt és Jövő, 2006.

¹⁷⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome I., Paris, Seuil, 1983, „Qu’il s’agisse d’affirmer l’identité structural entre l’historiographie et le récit de fiction.”

¹⁷⁹ Uo. „Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l’expérience temporelle.”

telmezésével próbálkozik. Rorty pedig, megkérdőjelezve a módszer mindenfajta analitikus-filozófiai középpontba helyezését, megújítja a pragmatizmust, miközben arra jut, hogy a lehető legtöbb könyv elolvasása és értelmezése segít nekünk abban, hogy képzeletgazdagabb demokratikus társadalmi közösségeket hozzunk létre és a globális demokrácia feltételeit megteremtjük.

De Heller Ágnes – elmondja a történetet. Ez az analitikus filozófusokéval ellentétes irányú aktivitás, ha van egyáltalán ilyen vagy ha lehet ilyent mondani. Analitikus filozófusok nem mondanak semmiféle történetet; az igazság vagy igazságok történetisége és elbeszélése nem érdekli őket, mert úgy vélik, ilyen nincs és nem is lehetséges. Quine ír ugyan egy önéletrajzt – *The Time of My Life* – de ezt nem tekinti *filozófiai* munkássága részének.¹⁸⁰ Analitikus filozófusok a történetek elbeszélésének, a fogalmak használatának feltételeit kutathatják, anélkül, hogy a fogalmakat ténylegesen használnák. A narratív filozófia ténylegesen és intelligensen használja a nyelvet, a filozófiai fogalmak öntudatos, filozófiailag tudatos alkalmazásával.

A narratív filozófia nemcsak a költészettel és az irodalommal jár kéz a kézben, hanem a filozófia történetével, a filozófia történetének értelmezésével is, etikai megfontolásaiban pedig olyan nem narratív filozófiai szerzőkkel, mint Rawls, Walzer, Sandel vagy Habermas. Rawls azt írja, „Burton Dreben elmagyarázta számomra W. V. Quine nézeteit, és meggyőzött, hogy a jelentés és az analitikusság fogalmai nem játszanak lényegi szerepet abban a morál elméletben, ahogy ezt én felfogom”.¹⁸¹ Heller Ágnes újabb etikai írásaiban sem esett áldozatául az analitikus trendnek; miközben fogalmait filozófiatörténeti és kortárs filozófiai tudatossággal, tagoltsággal és jelentéssel használja, a fogalmak formális elemzése helyett morális jellemeket ír le, történeteiből etikai tanulságokat von le.

A *Megtestesülés* előhangjában Heller Ágnes visszaemlékszik, hogy gyermekként Erich Kästner „Pici és Anti” elbeszélését olvasta, melynek fejezetei közt gondolkodási feladatokat talált magának. Fölsírmerte, hogy elemi erővel érdekli, és örömet szerez neki, hogy azon gondolkodik, mi történt a fejezetekben, és milyen kérdések tevődnek föl. A gondolkodást a gyermekirodalmon keresztül tanulta, és művein végighalad az irodalommal való szoros kapcsolata. Heller Ágnes elmondja, hogy ha tehetséget érzett volna magában, ő is ilyen regényeket írt volna, a fejezetek közt gondolkodnivalókkal. „De mivel nincs írói tehetségem, így csak a gondolkodnivalókat fogalmaztam meg.”¹⁸² Túlságosan is egyenes vonalban haladt mindig a gondolkodás irányában és annak vonalán. Az előhangban azt javasolja, hogy ő megírja a gondolkodnivalót, és olvasói szabadon írják meg köztük a maguk regényeit vagy fejezeteit. Ténylegesen, ha valaki megpróbálná, élettörténetek, életrajzok kerekedhetnének, az első fejezet után, a világba való belépéssel kezdve, és az utolsónál az abból való kilépéssel befejezve.

¹⁸⁰ W. V. Quine. *The Time of My Life: An Autobiography*, Cambridge, The MIT Press, 1985.

¹⁸¹ J. Rawls. *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, xi. „I have learned from Burton Dreben, who made W. V. Quine’s view clear to me and persuaded me that the notions of meaning and analyticity play no essential role in moral theory as I conceive it.”

¹⁸² Heller Ágnes, *Megtestesülés*, Debrecen, Csokonai, 2005.

Ha létezik regényes filozófia, regényesített filozófia, akkor ez az. Heller regény-filozófiát művel, mint ahogy Thomas Mann filozófiai regényt, filozófiaregényt írt. Úgy lehet vélni, hogy írók, költők szabadon írhatnak filozófiai műveket, regényeket, költeményeket, de műfajilag eddig nem jelent meg a filozófus regényes elbeszélése, az, amelyik nem válik pusztá elbeszéléssé, hanem a filozófia elbeszélésévé válik. Miközben általánosan elfogadott a filozófiai regények jelentősége és ereje, ismerjük most el a regényesített, a regényi filozófiát, amely nem létezett Heller Ágnes előtt? A regényesített filozófia narratív filozófia, amelyben a fogalmak vizsgálatához, az érvekhez és a filozófiatörténeti utalásokhoz történetmesélés kapcsolódik, ahol az elbeszélt történetek egyben a fogalmak történeteivé is válnak – hogyan dolgoznak, működnek ezek a fogalmak a világban, az emberek életében, vagy akár az emberek történeteiként – arról, hogy milyen módon, milyen hatékonysággal mozognak a fogalmak világában. A narratív filozófus olyan valaki, aki regényeket ír, egyszerre figyelve és figyelembe véve az irodalom és a filozófia történetét és jelenét. A filozófiai regényíró regényt ír, és benne különféle filozófiai pozícióknak ad alakot, de nem kell elárulnia, hogy mi az ő, mint regényíró saját filozófiai pozíciója. A regényíró számtalan felfogást bemutatthat, regényében munkára foghatja a különféle beállítódásokat, miközben a filozófus ezt soha nem teheti meg. Miközben a filozófus megvizsgálja a különféle felfogásokat és érveket, és bármilyen érv felállítására vagy rekonstruálására képes, a filozófus soha nem fogja a saját tényleges pozíciójával ellentétes álláspontot sajátjaként állítani. Ezzel szemben a filozófiai regényíró, individualitással rendelkező regénybeli hőseinek szájába a legkülönbébb felfogások kifejezését adhatja, küzdetheti őket érte, és hagyhatja, hogy szembenálló pozíciók képviselői egymással vitatkozzanak. Ennek megfelelően, amikor Heller Ágnes a maga nevében a szabadságról beszél, akkor azt komolyan kell vennünk. Amikor Thomas Mann viszont a szabadságról beszélteti a *Doktor Faustus*-ban Dr. Phil. Serenus Zeitblom-ot, senkinek sem kellene Mannt támadni Zeitblom együgyűségéért: „Mi a szabadság? Csak az szabad, ami jellegtelen. Ami jellemző, az sohasem szabad, hanem megkötött és determinált, magán viseli eredete bélyegét.”¹⁸³ Az olvasó feltételezheti, hogy a regényíró Mann éppen az ellenkező véleményen van, nevezetesen, hogy a jellem bélyege saját aktivitása, mely az általa, tehát szabadságban választott cselekedeteiben nyilvánul meg.

Heller egészen biztos amellet érvelve, hogy a jellem és a szabadság elválaszthatatlanok; a jellem habituális moralitás, amely – ahogy ezt legalább is Kant óta általánosan elfogadják – feltételezi a szabadságot. Az oksági struktúrák meghatározók lehetnek, meghatározói is, de csak fizikai értelemben feltételei, nem racionális konstruálói a karakternek. A jellem, ahogy Heller Ágnes bemutatja, etikai szövétű, és érzelmekkel átítatott. Nincs gondolkodás érzelmek nélkül, és nem rendelkezhetünk világgal érzelmi függőségek nélkül.¹⁸⁴ De az érzelmek nem racionálisak és nem is okságiak, és ezért a filozófiai leírások és a tudományos vizsgálatok csak nehezen ragadják meg őket. Mégis, beszélnünk kell róluk, és ha beszélnünk kell róluk,

¹⁸³ Thomas Mann, *Doktor Faustus. Adrian Leverkühn német zeneszerző élete, elmondja egy barátja*, fordította Szöllösy Klára, X. fejezet, Budapest, Európa, 1977. 102.

¹⁸⁴ V.ö. Heller Ágnes, *Megtestesülés*, 11.

akkor fogalmakkal is rendelkezünk kell velük kapcsolatban, a fogalmak viszont az indokok logikai terében inferenciális struktúrákban helyezkednek el – azaz az érzelmek leírásakor is vissza kell térnünk a filozófiához és a fogalmi, értelmes és öntudatos gondolkodás ökonómiájához.

Az érzelmek és a képzelőerő filozófiája

Heller Ágnes narratív filozófiája az érzelmek filozófiáját is magában foglalja. Világa érzelmekkel átszőtt emberi közeg. Azt állítja, hogy nincs gondolkodás érzelmek nélkül¹⁸⁵, és hozzátehetjük, hasonló módon igaz, hogy érzelmek sincsenek gondolkodás nélkül. Miközben maguk az érzelmek sem tisztán kauzálisaknak, sem tisztán racionálisaknak nem tekinthetők, vizsgálatuk lehet racionális, és felfoghatók úgy is, mint oksági láncolatok részei. Nekünk embereknek, ahogy Heller Ágnes írja, „nem lehet világunk az érzelmi függőség láncolatán kívül”.¹⁸⁶ Ezért, miközben nem utasítja el a tudományos filozófiát, hangsúlyozza, hogy ez nem elégséges az emberi helyzet és állapot megértéséhez. A tudomány segítségünkre lehet ebben, de teljes önmegértésünkhöz nem csak elégtelen és alkalmatlan, de fordított nézőpontból azt is mondhatjuk, hogy miközben az önmegértés projektuma bennfoglalhatja a tudományos igazságokat, nem szükséges, hogy ténylegesen tartalmazza is; az önmegértésben nem függünk a tudománytól.¹⁸⁷ Az általában pontosan fogalmazó Heller Ágnes nem árulja el, hogy kire, kikre, mire, mikre vonatkozik a többes szám első személyű névmás, és azt sem, hogy a két tervezet hol véti el, hogy átfedje egymást.

*A Philosophy of Morals*¹⁸⁸ művének elején Heller Ágnes amellel érvel, hogy elsősorban gyakorlati tudást, etikát és morális bölcsességet kell továbbítanunk a következő nemzedéknek. Miközben ez az állítás ésszerűnek tűnik, de újra meg kell kérdeznünk, kit foglal magában ez többes szám első személyű „mi” névmás, főként, ahol kizárja a tudományos megértést. Először, fizikai és biológiai lényekként, sokat kell tudunk a fizikai világról, és e tudásunk tanítható is. A természet réges régen megölt volna bennünket, ha nem rendelkeznének a racionális uralom eszközeivel. A természettudomány valójában a természeti környezettel való évezredes küzdelmünk legújabbkori fejleménye. Mint ilyen, az emberiséghez és az emberséghez tartozik, a természettudományos tudás közös tudásunk a természeti világról, és közös eszköztárunk a vele való bándsmódra. Fizikalisták vagy naturalisták olyan messzire mennének, hogy azt állítanák, sőt állítják, hogy a természettudományos az egyetlen érvényes tudás, még ha elfogadjuk és tudatosítjuk is, hogy minden természettudományos tudás fallibilis és cáfolható. Igen, Popper óta ez a fallibilitás és cáfolhatóság egy kijelentés tudományossága feltételének számít. Ez ugyan egyeseket odáig ragadott, hogy levonták a következtetést, a tudományos tudás nem lehet igaz,

¹⁸⁵ Heller Ágnes, uo.

¹⁸⁶ Heller Ágnes, uo.

¹⁸⁷ Heller Ágnes, i. m. 14.

¹⁸⁸ Agnes Heller, *A Philosophy of Morals*, Oxford, Blackwell, 1990.

amennyiben az igazság valami fenséges, abszolút vagy örök. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a tudomány módszereivel korábban soha nem látott módon sikeres a természeti világgal való bánásmódban és abban, hogy megkülönböztesse az áltudományt (pl. asztrológiát) a meggyőző tudományos elméletektől (pl. asztrofizika). Az igazság fenséges és abszolút fogalma nem hasznos, ám a tudományos tételek érvényessége bennünket szolgál, segíti jobb túlélésünket. Inkább azt kellene állítanunk, hogy nagy részben ezeknek a tételeknek köszönhetjük, hogy „mi” itt vagyunk.

Mindebből arra következtethetünk, hogy Heller Ágnesnél a többszám harmadik személy az etikai „mi”; „mi”, akik azzal próbálkozunk, hogy valamit kezdjünk magunkkal mint individuumokkal, és nem szükséges, hogy e próbálkozásainkat függővé tegyük a tudományos tételről (hacsak valaki nem maga természettudós vagy olyan személy, aki „tudományos életet” – bármit is jelentsen ez – kíván élni). Mégis, amennyiben egy etikai döntés vagy egy cselekvés ténylegesen megtörténik, hatással van a fizikai világban és a fizikai világra. Cselekvéseinknek a globális felmelegedésnek nevezett jelenségre való hatásáról nem szükséges itt részletesebben írni. Egy nyelvi és gyakorlati közösség individuális tagjaiként tudnunk kell a tudományos tételről, a tudomány haladásáról, hatásáról, és ezzel foglalkoznunk is kell.

Tudományos elméletek ismerete a fizikai természetről való tudást jelent. A *Megtestesülés* második fejezetének szintén „Megtestesülés” a címe – és mi más lenne a megtestesülés, ha nem az, hogy valami testi vagy fizikai a természetben, vagy azzá válik. Heller Ágnes áttekinti a dualizmusok történetét, a test és tudat, a tudatos és a tudatalatti, a racionális és az érzelmi kettősségét. Hangsúlyozza, „a mindenkor uralkodó képzeletvilág érdek, nem pedig a filozófiai problémamegoldások egymásutánja”.¹⁸⁹ (Ez Richard Rorty számára is a legfontosabb filozófiai feladat, aki úgy véli, hogy a képzelőerő és a képzelet szükséges a demokratikus társadalmak létrehozása és fenntartása érdekében.) Hogy állítását alátámassza, Heller Ágnes a nyugati hagyomány mindkét vonalát felhasználja: a görög filozófiát és a bibliai gondolkodást. „A bibliai gondolkodás nem metafizikai gondolkodás, már azért sem az, mert logikai konstrukciók és racionális építmények helyett narratív értelemadás”. A bibliai gondolkodást „narratív” nevezi.¹⁹⁰ Ezzel a gondolkodásmóddal képessé válhatunk, hogy önmagunkhoz mint műalkotáshoz közelítsünk¹⁹¹, mint olyan projektumokhoz, amelyeket mi hozunk létre, amelyet mi teszünk személyes kapcsolatainkban, a filozófiai fogalmak segítségével is. Újra, Heller Ágnes azt tanácsolja, hogy ne kifejezéseink pontosságával törődjünk, mivel 1. az analízis bármely szintjén ugyanazokkal a dualizmusokkal és ellentmondásokkal találkozunk, és 2: mint művészeknek nincs időnk hosszabb vizsgálatokra – össze kell hoznunk magunkat, önnön természetes és személyes környezetünket.

A narratív filozófia művei műalkotások, egyaránt, mint személyiségek és mint regényesített filozófiai művek, amelyek fenomenológiailag leírják az emberi helyzetet, használva filozófiai fogalmakat, anélkül, hogy azt állítanák, hogy valami vég-ső megoldás látszana, vagy rendelkezhetnénk az ellentmondások kiellégítő feloldá-

¹⁸⁹ Heller Á., *Megtestesülés*, 27.

¹⁹⁰ Heller Á., i. m. 33. „A bibliai narratív gondolkodás...”

¹⁹¹ Heller Á., i. m. 37. „Az ember önmagát is művé formálhatja, s így természetesen mást is.”

sával. Leírva „megtestesülésünket”, Heller Ágnes „fájdalmakról, gyönyörökről és szívügyekről”¹⁹² ír. Itt feltárja általános beállítódását, amely talán azon választása mögött rejlik, hogy a filozófiát narrative művelje. Érzelmek, szenvedések, szenvedélyek és örömök vizsgálhatók a test-tudat ellentét fogalmaival, habár nem alapoznak meg következetes dualizmust.¹⁹³ Ez azt jelenti, hogy ezeket nem lehet dualisztikus fogalmakkal tárgyalni, azaz nem lehet azt állítani, hogy valamely érzés a tudathoz vagy inkább a testhez tartozik. Nem lehet az érzéseknek és érzelmeknek analitikus filozófiája, de lehetséges filozófiai fogalmakkal leírásuk és értelmezésük. Heller Ágnes úgy írja, az „érzelmek ugyanis értelmeznek és ítéelkeznek”.¹⁹⁴ Az értelmezések és következtetések a logika törvényeit követik, miközben az érzelmek ezt nem teszik.

Davidson

Ha az érzelmek nincsenek alávetve a logikának, akkor hogy képesek aktivitásaik eredményei alárendelődni a logika törvényeinek? Talán az érzelmek az okok birodalmához tartoznak, amelyek befolyásolják az indokok terét. A nagy hatású amerikai analitikus filozófus, Donald Davidson szerint az okok birodalma befolyásolja az indokok terét és hiteinket, de soha nem lehet kielégítően megmutatni, hogy egy bizonyos ok vagy érzelmek hogyan befolyásol egy ítéletet. Heller Ágnes válasza erre a problémára *maga* a narráció és a narratív filozófia. Rámutat, hogy az érzelmek hatását a racionális megfontolásokra és a döntésekre le tudjuk írni közelítésekkel, miközben tudatosítjuk, hogy ezek közelítések és nem teljes magyarázatai a történetek és viszonyok egész halmazának

Mindez teljes harmóniában van Davidson *anomális monizmus* koncepciójával.¹⁹⁵ Az anomális monizmus három princípiuma: 1. A *kauzális interakció elve*, amely szerint „bizonyos mentális események oksági módon fizikai eseményekkel vannak interakcióban”.¹⁹⁶ Példák rá a percepció, vagy a szándék, hogy valamit tegyünk és a rákövetkező testi mozgás, hogy meg is tegyük és megteesszük. 2. Az *okság nomológikus jellege*, mely alapján „ahol okság van, ott törvénynek kell lenni: azok az események, amelyek ok okozat viszonyban vannak, szigorú determinisztikus törvények által meghatározottak”.¹⁹⁷ Az oksági világ nem nyitott a kívülről jövő hatásokra; egyébként feltámasztanánk Descartes gonosz szellemét, amely képes az oksági eseményeket oly módon befolyásolni, hogy mi azt nem tudjuk detektálni. 3.

¹⁹² Ez a *Megtestesülés* kötet egyik fejezetcíme (42–48.)

¹⁹³ Vö. Heller Ágnes, *Megtestesülés*, 43.

¹⁹⁴ Heller Á., uo.

¹⁹⁵ D. Davidson. „Mental Events” *Essays on Actions and Events*. (Oxford: Clarendon, 1980), 208–209. Valamennyi idézet ebben a fejezetben ebből a tanulmányból van. Az anomális monizmus kérdéséről írok esszémben, Boros J., „Igazság, megértés, kommunikáció – rövid bevezető Donald Davidson filozófiájába”, Boros J. (szerk.), *Igazság és kommunikáció. Tanulmányok Donald Davidson filozófiájáról*. Pécs, Brambauer, 2004. 11–26. Különösen 15–16.

¹⁹⁶ Davidson, i. m. 208. „some mental events interact causally with physical events”.

¹⁹⁷ Davidson, uo. „where there is causality, there must be a law: events related as cause and effect fall under strict deterministic laws”.

A mentális anomalizmusa, ami annyit jelent, hogy „nincsenek szigorú determinisztikus törvények, amelyek alapján a mentális eseményeket előre lehetne jelezni és meg lehetne magyarázni.”¹⁹⁸ Davidson számára, a mentális és az oksági események azonosak, de nincsenek szigorú pszichofizikai törvények, amelyek azonosíthatóan összekötnék a kauzális folyamatokat a mentális eseményekkel.

Mindez mintha azt sugallná, hogy Davidson után itt nincs sok filozófiai feladat, legalább is a fogalmak tisztázása és vizsgálata számára. De van egy másik út, amelyet Heller Ágnes választott: elmondani az érzelmek, az érzések és a racionalitás történetét, ahogy ez életünkben meggesik.

A davidsoniánusok nem törekszenek arra, hogy a kauzális-mentális kapcsolatot felfedezzék, de kísérletet tesznek saját történetük elmesélésére. Ebben az értelemben Heller Ágnes valami sarkalatos dologban osztozik Davidsonnal, miközben az amerikai filozófus elméletét mintegy filozófiai narrációval szélesíti. Amikor az érzelmek szerepét hangsúlyozza a racionális választásokban és a személyes interakcióban, akkor az anomális monizmussal harmóniában mondja el történetét: „az emóciók a jelen, a múlt vagy az elképzelt emberi viszonyok kifejeződései, míg a testi fájdalom csak akkor az, ha szándékosan emberek okozta, vagy legalábbis, ha emberek megakadályozhatták volna. Az öröm igazolja, megerősíti személyiségünket, jóváhagyja tetteinket, életünket, s az életet általában, a vágy várakozás valami örömet adóra, s ugyanakkor tette bízató indíték is, míg a szomorúság az emberekben való csalódásra, mellőzésre vagy emberi veszteségre való érzelmi válasz, a magamban való csalódást is beleértve.”¹⁹⁹ Nem csak indokok lehetnek okok, ahogy Davidson érvel,²⁰⁰ hanem érzelmek is. Az érzelmek okságiak és mentálisak. Okozottak, és események okai lehetnek. Hiteink vannak érzelmeinkről, és ugyanakkor érzelmeink részben a róluk való hitek által formáltak; részleges mentális hatásunk lehet érzelmeinkre, és a mentális események okok lehetnek.

Az *akrázia* vagy önkéntelen cselekvés (*incontinent action*) davidsoni elmélete bizonyos párhuzamokat mutat Heller Ágnes érzelemelméletével, de természetesen a kettő nem ugyanaz. Davidson azt írja, hogy „egy cselekvő akarata gyenge, ha cselekszik, szándékosan cselekszik szemben legjobb ítéletével; ezekben az esetekben időnként azt mondjuk, hiányzik az akaratereje, hogy azt tegye, amiről tudja, vagy mindenképpen hiszi, hogy mindent figyelembe véve a legjobb lenne. Megfelelő az ilyen fajta cselekedeteket önkéntelen cselekedeteknek nevezni, vagy azt mondani, hogy ha azokat teszi, akkor a cselekvő önkéntelenül cselekszik.”²⁰¹ Ugyanakkor időnként fennállnak esetek, amikor a cselekvő úgy tűnik minden körülményt megért, és elkötelezi magát a lehető legkomolyabb értékelésben, és mégis visszautasítja

¹⁹⁸ Davidson, *uo.* „there are no strict deterministic laws on the basis of which mental events can be predicted and explained.”

¹⁹⁹ Heller Á., *Megtestesülés*, 44.

²⁰⁰ D. Davidson. „Actions, Reasons, and Causes” in *Essays on Actions and Events*, 3–19.

²⁰¹ D. Davidson. „How is Weakness of the Will Possible?” in *Essays on Actions and Events*, 21. „an agent’s will is weak if he acts, and acts intentionally, counter to his own best judgment; in such cases we sometimes say he lacks the willpower to do what he knows, or at any rate believes, would, everything considered, be better. It will be convenient to call actions of this kind incontinent actions, or to say that in doing them the agent acts incontinently.”

vagy szándékosan elutasítja, hogy a „helyes” dolgot tegye. Mit jelent itt a „helyes”? Ez nyilván nem százméteres gyorsulás, ahol a leggyorsabb a legjobb. Empirikus esetekben soha nem lehet abszolút biztosan tudni, hogy melyik lehetséges cselekvésről fog kiderülni, hogy a „legjobb” (volt), különösen, ha a körülmények összetettek. Mindenesetre, miközben a racionális értékelés erős állítást képes arról produkálni, hogy egy adott helyzetben mely cselekvés a legjobb, és miközben a cselekvő képes hinni racionálisan ezt az állítást, állítva, hogy ez a legjobb opció, mégis elmulaszthatja vagy visszautasíthatja a cselekvést, és meggyőzheti magát, hogy a legjobb cselekvésről szóló döntését *támogató indokok a visszautasítás indokai*.

Davidson azt írja, „nincs ellentmondás abban, hogy feltételezzük, egy személy időnként azt tartja, hogy mindaz, amit hisz és értékel, egy bizonyos cselekvéssort támogat, miközben ugyanazok a hitek és értékek azt okozzák, hogy visszautasítja azt a cselekvéssort.”²⁰² Ezt az állítást negative is megfogalmazhatjuk, Davidsonnal párhuzamosan: nincs ellentmondás annak feltételezésében, hogy egy személy néha úgy tartja, hogy mindaz, amit hisz és értékel visszautasít egy bizonyos cselekvéssort, miközben ugyanazok a hitek és értékek okozzák, hogy ezt a cselekvéssort támogatja. Ez a megfordítás a legcsekélyebb mértékben sem változtatja meg Davidson érvelési vonalát. Valaki megértheti, hogy mit kellene tennie (vagy visszautasítania), és ugyanez a gondolkodás azt tudja okozni, hogy visszautasítja (vagy végrehajtja) ugyanazt a cselekvést. Hogyan értelmezhetjük Davidson ezen állításait?

A gondolkodás és a hívés mentális események; az indokok terében tartalmuk a logika törvényeinek alávetett. De a gondolkodás és a hívés mentális események is, melyek a fizikai, fiziológiai és pszichológiai törvényekre, vagyis oksági összefüggésekre szuperveniálnak, „ráérkeznek”. Lehetséges, hogy kijelentéseink szemantikája, mely cselekvéseink irányát egy helyesnek tartott irányban jelöli ki, „saját” anomális kauzális kényszereinek megfelelően ellentétes irányba visz bennünket. Ha ez sokszor megtörténik, azt várhatjuk, hogy változás következik be a mentális állapotokban, mivel az ellentétes helyzet valószínűleg komoly zavarokhoz vezet egy ilyen ágens cselekedeteiben és életében.

Az, hogy a racionális döntéseket erős oksági erők felülírhatják, nyilvánvalóan a személy vagy a cselekvő posztfreudánius megértése, és széles lehetőségeket nyit meg az érzelmek narratív filozófiájának, ami Heller Ágnes témája és műfaja.

Davidson folytatja, ha „*r* valakinek indoka, hogy *p*-t fogadja el (*r*: reason, indok, *p*: proposíció – B.J.) akkor *r* elfogadása úgy vélem annak okának is kell lennie, hogy *p*-t elfogadja. De, és ez itt a fontos, az, hogy *r*-t tartja, okozhatja, hogy *p*-t tartja, anélkül, hogy *r* az ő indoka lenne; igen, a cselekvő még azt is gondolhatja, hogy *r* valójában *p* visszautasításának indoka.”²⁰³ Davidson ezzel azt is állítja, hogy még a racionálisnak tartott cselekvések sem redukálhatók maradéktalanul a logiká-

²⁰² Davidson, op. cit. 41. „there is no paradox in supposing a person sometimes holds that all that he believes and values supports a certain course of action, when at the same time those same beliefs and values cause him to reject that course of action.”

²⁰³ Davidson, uo. „if *r* is someone’s reason for holding that *p*, then his holding that *r* must be, I think, a cause of his holding that *p*. But, and this is what is crucial here, his holding that *r* may cause his holding that *p* without *r* being his reason; indeed, the agent may even think that *r* is a reason to reject *p*.”

ra, vagyis feltételezi, hogy a logikai tér az okok tartományába ágyazott. Miközben szerinte az indokok hitek okai lehetnek, hitek nem minden oka ugyanakkor indok is, és hitek egyes okai indokai is lehetnek ugyanezen hitek elutasításának. Amikor Davidson felteszi a kérdést, „mi az ágens indoka, hogy *a*-t tegye, amikor azt hiszi, hogy mindent figyelembe véve, jobb lenne, ha mást tenne?” akkor azt mondja, „a válasznak ennek kell lennie: erre az ágensnek nincs indoka”. Davidson hosszú analizisének eredménye, hogy „az önkéntelen cselekedetben az sajátos, hogy a cselekvő nem képes önmagát megérteni: saját szándékos viselkedésében valami lényegi tompaságot fedez föl.”²⁰⁴

Ha hosszú és „szigorúnak” tekinthető analizisek után is valami lényegileg tompa marad a cselekvések leírásaiban, akkor a cselekvés racionális analizise önmaga számára tárta föl saját határait. A racionális érvelés határain az ésszerű gondolkodás két dolgot tehet. 1. Megharadhat a racionalitás birodalmában, továbbra is a nyelv logikailag biztosított vizsgálatait végezve. 2. „Megnyithatja” magát új területek felé, ami a nyelven kívüli entitások racionális analizisét jelenti. A kortárs elmefilozófia és neurofilozófia például ezt az utat járja. De mindmáig hevesen vitatják, vajon a racionális analizis megkerülheti-e a nyelvet. 3. A racionális gondolkodás ugyanakkor utat nyithat a narráció felé is, melynek során nem magát az ész vizsgáljuk, nem is a nyelvet, mint a racionalitás közegét, hanem ehelyett a filozófus mindent leír, amit megfigyel önmagán, önmaga szűkebb és tágabb környezetében, megfigyelései, elemzései és elbeszélései során folyamatosan segítségül hívja a kanonikus vagy kevésbé kanonikus filozófiai műveket és eszközöket. Ez Heller Ágnes narratív filozófiájának útja.

A racionalitás mint az emberi lét része

Heller Ágnes ugyanakkor nem olyanként lép be a narratív filozófiai színtérre, mint aki számára a racionális analizis kudarcot vallott volna, vagy aki kiutat kívánna mutatni a racionális vizsgálatok bukása után. Meggyőződése, hogy a gondolkodás és a cselekvés „emberi összetevőit” magában foglaló narratív út jó irány, hogy önmagunkkal mint emberi lényekkel és mint „humanistákkal” törődjünk. Idézi Spinozát, aki szerint „egyetlen emóciót sem győzhet le az ész, csak a vele szemben álló és még erősebb emóció”²⁰⁵. Ez világos válasz Arisztotelésznek és Davidsonnak. Aztán folytatja: „A ’tisztá ész’ vezette ember állítólag teljesen autonóm. Számomra nem az a kérdés elsősorban, hogy lehetséges-e tiszta autonómia, hanem, hogy kívánatos-e. Tartok attól, hogy a tisztán autonóm emberekből szörnyetegek válnának. Ha igaz az, hogy a kölcsönös érzelmi függés az ember sorsához, tehát az emberi sorshoz tartozik, akkor ez a veszély nem fenyeget. De az autonómia iránti vágyat

²⁰⁴ Davidson, i. m. 42. „what is the agent’s reason for doing *a* when he believes it would be better, all things considered, to do another thing?” ... „the answer must be: for this, the agent has no reason.” ... „what is special in incontinence is that the actor cannot understand himself: he recognizes, in his own intentional behavior, something essentially surd.”

²⁰⁵ Heller Á., *Megtestesülés*, 47.

mégsem kell értelmetlenként elbocsátani. Mert egyetlen – másokat nem elpusztítani akaró – vágyat sem kell elbocsátani.”²⁰⁶

Heller Ágnes számára az emberi lények affektív, érzelmi kölcsönös függésének elsőbbsége van a racionális megfontolásokhoz képest. Világnézetében az a hős, aki affektív, érzelmi relációban van másokkal, mások hatnak rá, és ő is hat másokra, érzelmek hálózatába kapcsolódik, és aki az igazságról való elmélkedés kedvéért nem húzódik vissza egy elzárt szobába, hanem cselekvően elkötelezett az érzelemgazdag közös emberi életben.

A racionalitás csak része az emberi létezésnek, és a filozófusoknak nem csak meg kellene érteniük ezt a helyzetet, amire a racionalisták, empiricisták és analitikusok gyakran kizárólag törekszenek; hanem le kellene írniuk ezt a helyzetet, elmondva az emberi történetet a filozófia és a filozófiatörténet fogalmait fölhasználva, azokkal teljes történeti és logikai koherenciában – ahol a törésvonalak is a sajátos, filozófiai koherencia jelei lehetnek. Miután rátekintettünk a „test-lélek kalandos történetére”, és miután leromboltuk a metafizikai rendszerépítés hagyományos tervezeteit, újra kell gondolnunk e hagyományok néhány legfontosabb intuícióját. „Hogy lehet egy épületet, ebben az esetben a metafizika épületét, úgy lerombolni, hogy köveiket és díszítményeiket felhasználjuk, habár nem egy új épület számára?”, kérdezi Heller Ágnes. „A posztmetafizikus filozófus sem tehet mást, csakhogy a lerombolt régi rendszerek köveit – bár nem csak azokat – felhasználva gondolkodik azon, hogy hogyan tudna ő most új meséket fabrikálni. Mindenesetre a gyermeki kérdéseket mindig újra felteszi, mert ő sem tehet mást.”²⁰⁷

Természetesen tehet mást: másként teheti föl a kérdést, és a régi kérdésekről új módon gondolkodhat, azaz új módon is beszélhet róluk. Megismétlem, Heller Ágnes abban az értelemben tesz föl intenzív kérdéseket, hogy miközben használja a filozófiát, nem engedi meg a filozófiának, hogy az viszont őt felhasználja vagy elhasználja: saját személyes stílusát mint filozófiai narrációt fejleszti ki, és ezzel bizonyítja, hogy megvan az emberi személy számára a lehetőség, hogy megtalálja saját egyéni életét, ráadásul nagyon személyes és gondolatilag rendkívül aktív gondolkodó létét, a filozófia személytelennek tűnő fogalmai és nyelvezete segítségével. Sőt azt is megmutatja, hogy éppen a filozofia fogalmai, hagyománya és erős gondolkodása segítségével lehet egyedi és intenzív emberi életet élni. William James kifejezését használva, Heller Ágnest nem vetik alá a fogalmak, Heller Ágnes maga lovagolja meg az eszméket. Heller Ágnes mindannyiunk számára fedez föl és tár fel utakat, melyeken éppen ez a nyelv, ezek a fogalmak és ezek az eszmék képesek nagyon is közvetlen módon szolgálni azokat a konkrét egyedi létezőket és személyeket, amelyek mi vagyunk.

Ugyanakkor itt kell megjegyezni, hogy mindezek mellett, vagy éppen mindezek közepette Heller Ágnes nagyon jól érzékeli, hogy „mindenki érzi és tudja is, hogy ő több ember egyben”.²⁰⁸ Nagyon is tudatában van a személyiségben rejlő sokszoros lehetőségeknek – éppen erről szól önmagunk megalkotása a filozófia vagy a

²⁰⁶ Heller Á., uo.

²⁰⁷ Heller Á., i. m. 48.

²⁰⁸ Heller Á., uo.

művészetek, vagy bármi más segítségével. Heller Ágnes narratív rendet vagy rendezettséget kíván teremteni a sokaságban – nem válik ez rendetlenséggé, a többszörös személyiség rendellenességévé (*multiple personality disorder*), hanem inkább a személyiség narratív struktúra utáni destruktúrált struktúrájává. Bár itt nem tudunk ebben az irányban haladni, kétségtelenül termékeny lehetne Heller Ágnesnek és Ian Hackingnek a többes személyiségre és az emlékezetre vonatkozó analíziseinek összehasonlítása.²⁰⁹

Multiperspektivizmus

Multiperszonalitás, multiperspektivizmus és totalizáció-ellenesség olyan eszmék, melyeknek viszonylag új státusuk vagy joguk van a kultúrában és a filozófiában. Bár filozófiai eredetűek, ezek az eszmék mégsem annyira filozófusok közt, mint inkább az irodalomkritikusok, pszichológusok és kulturális kritikusok közt népszerűek. E fogalmak filozófusok általi komolyanvétele egészen biztos, hogy nem lehetséges hagyományos filozófiai módszerekkel és beállítódásokkal. A „multi” – „sokat” és „többet” jelent és az egycélú és egycélú lineáris gondolkodás feloldására vezethet. Ahol több elv is érvényes, és több cél, ott nem lehet az érvelésnek egyetlen elfogadott formája, nem lehet egyetlen vezető logika vagy racionalitás. Ott több érvelési mód és több logika van. De éppen ez az, amit nem lehet a tudományos jellegű filozófiában megvalósítani. Nem mintha majmolná a tudományt, hanem mert a tudomány eredeti értelmében filozófia, és mint ilyen fogalmakat tisztáz, felügyeli az érveket és áttekinti az inferenciákat. Ha a fogalmaknak több értelme és jelentése van, ha párhuzamos érvelések különböző, de érvényes vagy akár ellentmondásos eredményt produkálnak egy adott témában, akkor a hagyományos filozófia első közelítésben nem adhatja egyetértését.

A jelenlegi helyzetben, amikor különböző kultúrák, különböző érzések, különböző értékek, különböző sebességek egyre inkább együtt kényszerülnek élni, még nyilvánvalóbbá válik, hogy az emberi lények, közösségek, társadalmak nem egyetlen elv szerint strukturáltak, és hogy nem egyetlen nagy és fő cél megvalósítására jöttek létre – hanem inkább olyanok, mint sok kötelékből létrejött csomók. Ebben az összefüggésben nem igazán hasznos és nem segíti a közös megértést és kommunikációt, ha egyetlen elvű, lineárisan érvelő filozófiát tartunk fenn, művelünk és képviselünk. Pszichológiailag egészséges embereknek több személyiségük van, és sok gondolatuk, melyek számos összefüggést játszanak végig; a társadalmak is multiperspektívikusak, és talán kölcsönösen inkommenzurábilisak, miközben a jellemzően különböző értéket képviselő társaságok és társadalmak nem tudják felsőbbrendűségüket vagy magasabb értékűségüket a többiek előtt és fölött bizonyítani. A nyugati társadalmak detotalizálódtak, demokratizálódtak és a többszörös személyiségekhez hasonlóan, minden demokratikus társadalmat mint sokarcút értelmezhetünk, mint tényleges „multidemokráciákat” – talán redundáns kifejezés, de

²⁰⁹ I. Hacking, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

segít jelezni, hogy minden személyiség kifejlesztheti magát és affektíve érintheti környezetét, mindaddig, amíg nem okoz bármilyen értelemben is kárt és többi embernek. Mindezek a „multik” a filozófiai gondolkodás új formáit követelik.

Természetesen vannak olyan filozófusok, akik a maguk módján ellenállnak a lineáris, reduktív filozófiáknak, és akik kevésbé képesek az élet és a társadalom sok szintjét és sokféle struktúráját megragadni vagy értelmezni. Ilyen gondolkodók például Jacques Derrida a jelentések multiplicitásának dekonstrukciójával, David Lewis a lehetséges világok szemantikájával és azzal a feltételezéssel, hogy végtelen számú konkrét és okságilag elválasztott párhuzamos univerzum létezik; Donald Davidson a maga holizmusával és fő tézisével, mely szerint soha nem tudunk kijelentéseink közt egyetlen mondatot kiválasztani, amely az „igazság” értelmében megfelel a világnak; Richard Rorty a sokféle lehetséges nyelv vizsgálatával, amelyek mind használhatók értelmes életek kialakítására; Jürgen Habermas, a maga posztacionális konstelláció elvével; és Heller Ágnes, narratív filozófiájával.

A narratív filozófia válasz a posztmodern feltétel követelményeire. Az olyan szigorú, lineáris érvelésvezetés ellentéte, amely szükségszerűen csontvázként jeleníti meg a valóságot. A narratív filozófia egy soha teljesen meg nem érthető és leírható, de elbeszélhető világ és test-hús élet védelme. Heller Ágnes írja, hogy „a posztmodern ... olyan háztartás, melyben minden receptre szükség van vagy lehet”.²¹⁰ Ez érvényes a narratív filozófiára is: semmit sem vetünk el a történelemből vagy a jelenből, ami a jövőben hasznosnak bizonyulhat. A detotalizáló narratív filozófia egy perspektíva-váltás kezdete, nevezetesen annak átalakítása, ahogy a világról, a világról való gondolkodásunkról, és magáról a gondolkodásról gondolkodunk. Ebben az értelemben a kritikai filozófia egy fajtája.

Ez a detotalizáló filozófia, amely minden átfogó perspektíva fensőbbiségét aláaknázza, közvetlenül az individuumokra hivatkozik, és őket szólítja meg. A filozófia személyes ügygé válik, ahogy Heller Ágnes jellemzi, „a filozófia ma személyes azaz személyhez kötött, ami természetesen nem annyit jelent, mintha privát nyelvként beszélhető lenne. Ma a filozófiák folytathatatlanok, s ennyiben meghalnak a tulajdonnév tulajdonosával együtt.”²¹¹ A filozófusok saját személyes felfogásukról beszélnek a filozófiával, az irodalommal, az étellel, kapcsolatban és mindannak a vonatkozásában, amivel találkoznak. A filozófia abban különbözik a mindennapoktól vagy az irodalomtól, hogy a filozófusok más filozófusokkal vannak kapcsolatban, és filozófiai fogalmakat is használnak, amelyeknek szerepük van az ő életszínházukban. A személyes filozófia mint narratív filozófia olyan mint Bábel tornya, „mely nem teszi szükségessé, hogy az egyik toronyépítő filozófiáját a másik toronyépítő nyelvére lefordítsuk”.²¹² Akár a regényeket, a narratív filozófusok egyéni perspektíváit sem kell lefordítani egyetlen vezérelméletre vagy nagy narratívára.

Ez új lehetőséget is teremt. Ahogy az irodalmi kritika és az irodalomelmélet az irodalomról szóló tanult beszéd és párbeszéd gondozott formája, a narratív filozófia hasonlóan lehetővé vagy éppen szükségessé teszi a filozófiai kritikát, avagy az

²¹⁰ Heller Á., *Megtestesülés*, 110.

²¹¹ Heller Á., i. m. 128.

²¹² Heller Á., i. m. 130.

olyan tanult beszédet, amely a narratív filozófiai szövegeket nem-narratív, kritikai módon elemzi. És akkor, talán, azok a kritikák maguk is kifejlesztik saját stílusukat; lehet majd strukturális kritika, pszichológiai vagy pszichoanalitikus kritika, olvasó-válasz kritika, új kritika, és hasonló. Ez azt jelentené, hogy a narratív kritika vagy a filozófiai kritika a kulturális élet divatjává válna; ez a fajta filozófia visszaviheti a filozófiát a kulturális vitákba – amelynek oly sok filozófus hátat fordított a Bécsi Kör által indított természettudományos exkluzív programokat követve és alakítva.

Amit Heller Ágnes ír Derridáról, az őrá is érvényes: „Derrida briliáns szövegekben gondolatokat közöl [...] Derrida a filozófia megmentésére vállalkozott. Nem akarta átengedni a metafizikát az empirikus kritika csámcsogásának.”²¹³ De Heller Ágnes azt is tudja, hogy a filozófiát nem kell megmenteni: addig itt lesz velünk, amíg a nyugati kultúra létezni fog, mivel a filozófia aktív gondolkodás, a múlt és jelen gondolkodásának újraértelmezése, és a nyugati kultúrának el kell köteleződnie ehhez a gondolkodáshoz, mert ez a lényege. A folyamatos újraértelmezésben tartja fenn önmagát. Az olyan gondolkodók, mint Heller Ágnes, akik bátorítják spontaneitásunkat és folyamatos, szabad gondolkodásunkat, mozgásban tartják ezt a folyamatot.

Bibliai filozófia

Heller Ágnes legújabb munkáit, melyekre már hivatkoztam, leginkább „bibliai filozófiaként” lehetne jellemezni. Ezt meg kell világítanom. Miután Heller Ágnest mint narratív filozófust írtam le, most azt szeretném megmutatni, hogy narratív filozófiája részben a bibliai értelmezésekből ered, és oda tér vissza. Új művei a bibliai filozófiáról kulcsot adnak, hogy megértsük, mi a narratív filozófia, hogyan működik, és mik a céljai.

Amint erre utaltam, a narratív filozófia eredeténél az az alapvető szándék található, hogy a filozófus kísérletet tesz arra, hogy a lehető legtágabb értelemben mindenről beszéljen. Miközben az analitikus filozófia kísérletet tesz, hogy fogalmainkat tisztázza, és a nyelvhasználatot vizsgálja, elidegenít és elidegenítődik a filozófia hagyományos kérdéseitől, azok az emberek pedig, akiket érdekelték ezek a kérdések, elidegenednek az analitikus filozófiától. Holott ez nem tartozik a dolog természetéhez. Ki nem szeretne olyan világosan és tisztán beszélni, ahogy csak lehetséges, és ki nem érdekelt olyan fogalmak használatában, melyek jelentését gondos elemzés biztosítja? Ki nem örülne, ha birtokában lenne a helyes fogalomtisztázás képességének? Az analízis azonban gyakran odáig vezetett, és talán ez is a dolog természetéhez tartozik, hogy az analitikus filozófia művelői a „helyes”, a „fogalom”, a „tisztázás” vagy éppen a „jelentés” kérdéseiben sem tudtak megállapodni. A kölcsönös elidegenedés azok közt, akik analitikus világossággal és módszerességgel kívánnak beszélni és gondolkodni és azok közt, akik a lehető legtöbbet akarnak tudni a létező világról, az emberekről és életkörülményeikről, valószínűleg részben magyarázható módszertani, pszichológiai, és talán politikai vagy szociológiai összefüggésekkel.

²¹³ Heller Á., i. m. 134–135.

Szociológiai összefüggéssel kezdem. Szociológiailag minden filozófiai kérdés az egyetemi filozófiai intézetekben tárgyalnak. A filozófiai intézeteknek plauzibilissé kell tenniük az egyetemi adminisztrátorok számára, hogy miért támogassák intézeteiket. Ahhoz, hogy ezt alátámasszák, meg kell indokolni létüket, oly módon, hogy az egyetemi közösség számára érthető és elfogadható legyen. Ezért tudományosan kell érvelniük, mondván, hogy amit kutatnak és tanítanak, a fogalmak vagy az etikai témák – és ezekre minden tudománynak és minden társadalmi tevékenységnek szüksége van. Másrészt, a filozófiaintézetek szövetkezhetnek a bölcsész-tudományokkal, érvelve, hogy a nagy emberi kérdéseket tárgyalni kell a nyugati hagyományú egyetemeken, és hogy az oktatás és nevelés nem teljes ezen kérdésekbe való bevezetés nélkül. Ha ily módon sikerült megalapozni és megvédeni intézményes létüket, az intézeteknek olyan személyeket kell fölvenniük, akik osztják, támogatják a filozófiai intézetek ezen alapító eszméit. Ahogy egyre több embert fölvesznek, egyre többen aktivizálják magukat intézetük alapító eszméinek tagolásában, és az intézetek eltolódnak vagy analitikus, vagy „holisztikus” (kontinentális) irányba.

Pszichológiailag az emberek nem szeretik azt a helyzetet, hogy olyan valamit kívánjanak tudni, amit nem tudhatnak, nem csak egzisztenciális értelemben, amit talán még elfogadnak, hanem amikor az adott tudományág összefüggései és a tanulmányi időtényezők olyanok, hogy ezt nem teszik lehetővé. Pszichológiailag az emberek kapcsolódnak tanszékeikhez és védik munkájuk és életük forrásait. Így a pszichológiai oldal szoros összefüggésben van a feszültségek szociológiai forrásaival, és mindez ráadásul szövetségben áll a módszertani ügyekkel.

Módszertanilag, az analitikus filozófia egy területének ismerete, és a képesség, hogy analitikus filozófiát műveljünk, az egész egyetemi életet igénybe veszi. Lehetséges egész életen keresztül a nyelven, a jelentésen vagy az igazság fogalmán dolgozni, anélkül, hogy valaha is eljussunk olyan kérdésekig, mint például „miért van inkább valami, miért nincs inkább semmi”? Ez a helyzet elfogadhatatlanná és igazolhatatlanná válhat egy filozófus számára, és könnyebb azt állítani, hogy azok, akik olyan kérdéseket kutatnak, amire valakinek nincs ideje vagy szakmai háttere, egyszerűen nem vizsgálják témáikat kellő körültekintéssel, hogy észrevegyék annak kortárs irrelevanciáját. A holista/kontinentális csoport tagjai, azt szeretnék tudni, hogyan gondolkodjunk a Létről és ennek a létezőkhöz való kapcsolatáról, azt mondhatják, hogy azok, akik belefellejtkeznek az aprólékos elemzésbe, soha nem fognak eljutni a nagy, hagyományos filozófiai problémákhoz. Analitikus kollégáik esetleg azt válaszolják erre, hogy a fogalmak vizsgálata nélkül olyan kérdéseket teszünk föl, amelyeket nem is érdemes föltenni. De mindkét beállítódás hosszú, nehéz vontatómunkát követel, és miután Keynes szavaival hosszú távon mindannyian halottak vagyunk (és filozófiai utunk véges), az emberek úgy vélik, hogy választaniuk kell a két irány közt és aztán ragaszkodniuk kell ahhoz. A két csoport közti valódi különbség az, hogy miközben az egyik azt állítja, hogy ameddig nincsenek teljesen világos fogalmaink, nem tudunk az „abszolútról” kérdéseket feltenni, a másik azt sugallja, hogy az abszolút dolgokról nem lehet tiszta fogalmunk, ezért kiegészítő utakat kell találnunk, hogy a legfontosabb kérdésekkel foglalkozzunk, és ehhez segítséget kaphatunk a filozófiatörténeti kánonból.

A narratív filozófia itt lép színre. A narratív filozófia elfogadja és támogatja a nyelvi és módszertani analíziseket, de nem fogadja el, hogy a filozófiának csak ennyi lenne a feladata. A narratív filozófusok tudnak a metafizika válságáról, annak lehetetlenségéről, hogy a hagyományos kérdéseket általános szinten tárgyaljuk, de megpróbálnak hűek lenni két alapvető és megkerülhetetlen feltételhez: hogy nem felejtkezhetünk meg a filozófiatörténetről, és hogy nem juthatunk el a lét abszolút és időtlen megalapozásához. Arra a következtetésre jutnak, hogy valójában nem tehetünk mást, mint hogy olvassuk a bőséges gyümölcsökkel teli filozófiatörténeti és kortárs filozófiai szövegeket és jelenlegi helyzetünket ezek segítségével írjuk le.

A narratív filozófia, ahogy Heller Ágnes javasolja, két forrással rendelkezik. Ezek a görög filozófia és a biblia. Miközben folyamatosan idézi az olyan kanonikus gondolkodókat, mint Arisztotelész, Ágoston, Spinoza, Kant, Hegel és Kierkegaard, filozófiai történetmondásának eredetét a bibliában lokalizálja. Azt írja, „a bibliai gondolkodásnak a hagyományos görög filozófiai-metafizikai gondolkodással való találkozását hangsúlyozom. Pontosabban arra keresem a választ, hogy a metafizikai-filozófiai hagyományon edzett elmék miért fordultak a bibliai gondolkodás felé, s hogy vajon egy alternatív filozófiai spekuláció lehetőségét próbálták-e a szövegekből kihámozni? Engem elsősorban azok a gondolkodók érdekeltek, akik vagy igenlő választ adtak erre a kérdésre, vagy azt adtak volna, ha feltették volna nekik ezt a kérdést.”²¹⁴ Ez az igenlő válasz nem vallásos és nem is tisztán esztétikai, hanem erős filozófiai „igen”.

Amikor a narratív filozófia módszerében és tematikusan a bibliához fordul, azért tesz így, mert abban eredeti filozófiai válaszokat talál, amely válaszokat nem lehetett csak a görög tradíció segítségével megadni. A világ eredetére, időszerkezetére vonatkozó elgondolások, és az eredet viszonya az emberi történésekhez, mindez a bibliából ered. Heller Ágnes szerint a *Genezis* „a filozófia történetének legtömörebb és tömörségében leggazdagabb filozófiai műve”²¹⁵ azzal az indoklással, hogy „itt vetették fel először azt a kérdést, mely azóta a filozófia alapkérdésévé vált, hogy *miért van valami inkább, mint semmi?*” és hozzáteszi, „ez filozófia. De nem görög filozófia”.²¹⁶ Később pedig megismétli állítását: „Hadd ismétljem el igen röviden a *Genezis* első könyvéről írottakat. Tiszta és klasszikus filozófiai szövegről van szó.”²¹⁷ A bibliai szövegekben hatalmas filozófiai potenciál van, amelyeket újra fel kellene fedezni a kortárs viták számára.

Könyvében Heller Ágnes különböző perspektívákból elemzi a *Genezist*, megmutatva, hogyan befolyásolta a biblia narratív bölcsessége a nyugati gondolkodást, filozófiát és tudományokat. És rámutat, hogy ez nem csak befolyás, hanem létrehozás, alkotás, konstrukció is volt. Hangsúlyozza, hogy miközben az olyan kettőségek, mint szubsztancia-akcidens, anyag-forma/idea, és hasonló fogalompárok a görögöktől erednek, az „idő” fogalma a bibliából jön. Nincs idő a metafizikai rendszerekben, miután azokat térbeli struktúrával jellemzik. Ágoston számára kulturális

²¹⁴ Heller Á., *Imhol vagyok*, Budapest, Múlt és Jövő, 2006, 12.

²¹⁵ Heller Á., i. m. 43.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Heller Á., i. m. 256.

sokk volt, amikor a *Genezis*ben azt olvasta, „’Kezdetben’ – hogy lehet valami origo és princípium egyszerre és együtt! És a Genézis hat napja, a hét nap! A teremtés időben történik. Mi az, hogy időben történik? Mi az idő egyáltalán? A Genézis könyve teremtette meg az időt mint filozófiai problémát.”²¹⁸ A bibliai gondolkodás narratív filozófia; elmagyarázza, hogy mi történt a történetmesélés által és azon keresztül. Ágoston megpróbálta lefordítani „a narratív filozófia nyelvét a demonstratív filozófia nyelvére. A narratív filozófia elbeszéli az időproblémát, a demonstratív filozófia pedig rákérdez.”²¹⁹

Amennyiben Heller Ágnes segítségével tudatosítjuk, hogy „az idő és nem a tér a filozófia alapvető orientációs pontja, s hogy a kozmosz maga is időben alakul ki”²²⁰, akkor azt látjuk, hogy a modern világ és pragmatikus gondolkodása, még a pragmatizmus és a pragmatikus filozófia mint beállítódás és stílus, a *Genezis*ben és a *Genezis*ből ered. Amikor Ch. S. Peirce megjegyzi, hogy a pragmatizmus eredete az eszme, hogy „gyümölcseiről ismeritek meg őket”, akkor nem mond mást, mint hogy mindent a világban az alapján ítélnünk meg, hogy miként bontakozik ki az időben, mivé válik, legyen ez bár fa, személy vagy eszme. Dewey a demokráciát az emberi mivolt olyan időbeli kifejlődésének tartotta, mely leginkább megfelel annak, ami az ember, és amivé a történelem során válnia kell vagy érdemes. Amikor pedig a nagy kortárs pragmatikus gondolkodó, Richard Rorty antimetafizikus gondolkodásával újra meg újra azt hangsúlyozza, hogy a filozófiát időbelivé kell tenni, akkor egyértelműen ehhez a pragmatikus-bibliai hagyományhoz nyúl vissza. A bibliai vagy narratív filozófia talán legjobb kérdése, melyet Rorty feltesz: „Hegel úgy hatott Marxra és Dewey-ra, hogy figyelmünket a ’Melyek a lehetőség ahistorikus feltételei?’ kanti kérdéséről a ’Miként hozhatunk létre gazdagabb jövőt?’ kérdésre terelte.”²²¹

Miközben a modern kultúra mindig az újat keresi – új autókat, új fogkrémeket vagy új gyógy módokat – ez a beállítódás nem csak a fejlődés motorja, nem csak a jobb világ felé haladás lehetősége, de önmagának és önmagunkak a jobb megvalósítási lehetősége is az időben. Gyorsan változó világunk filozófiája, világunké, amely idő, narratív. Ahogy Heller Ágnes hangsúlyozza, „a narratív filozófiában az idő nem a mozgás akcideneciája (tehát egy akcidenecia akcideneciája), hanem a történelem maga”²²².

A narratív filozófia kísérlet is, *esszé*, hogy konkrét, individuális filozófiát hozzon létre, szubsztanciák és időtlen struktúrák nélkül, de a hagyományos filozófiai fogalmak aktív, figyelmes és nyitott tudásával. Ezért idézi Heller Ágnes helyeslően Kierkegaard *Genézis*-analízisét: „a paradoxon valóban az egyesnek az általános fölé helyezése, bár nem az etika felfüggesztése”.²²³ Az etika a narratív gondolkodó számára a személyes, egyedi etikai választások leírása; az emberek motívumainak megértése: személyes etikává válik, az általános etika helyett. A narratív filozó-

²¹⁸ Heller Á., i. m. 51.

²¹⁹ Heller Á., i. m. 52.

²²⁰ Heller Á., i. m. 257.

²²¹ R. Rorty, *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998, 15.

²²² Heller Á., i. m. 280.

²²³ Heller Á., i. m. 269.

fusok szemmel tartják a fogalmakat és az inferenciális struktúrákat, és elbeszélő aktivitásukat temporálisként érzékelik elsősorban, mint az idő éppeni, aktuális folyását, vagy éppen mint saját létük közvetlen időiségét. Ez egy világ, egy személy önteremtése, amit a narratív filozófia *tesz*.

Közvetlen igazságtelítettség

A közvetlenségnek, a személyes elbeszélőhöz való közvetlen kötöttségének, az egyetemesség zárójelbe vételének, az időhöz és az időbeli aktivitáshoz való közvetlen kapcsolatának ezen aktivitással való azonosságának köszönhetően, a narratív filozófia nem keresi az Igazságot, habár fő témája az igazság, igazságosság, az igazságtelítettség. Vagy még pontosabban, a narratív filozófia igazság annyiban, amennyiben ténylegesen történik. A narratív filozófia így a kanti értelemben vett gyakorlati filozófia is, amely azt jelenti, hogy mindig, közvetlenül, pillanatnyilag igaz; szemben az értelem és az ész formáival, a *Ding an sich*-hal, vagy a numenális világgal, amely mindig feltételező vagy regulatív marad. Következésképpen, a narratív filozófia nem viszonylagosan igaz vagy hamis, jó vagy rossz. Igaz önmagában, azonnal. Ezért írhatja Heller Ágnes, hogy „a narratív filozófia sajátossága többek között az, hogy ami ugyanaz, az nem ugyanaz, mivel az elbeszélés ’referenciapontja’, azaz az esemény egészen különbözőképpen is elmesélhető.”²²⁴ Az esemény maga a narráció alkotása; az esemény az elbeszéléstől függ és csak azáltal lesz eseménnyé, hogy narratív konstrukció. Ezt a gyakran félreértett bibliai és pragmatikus belátást Deweynél is megtalálhatjuk. A múlt jövővé válik, narrációnk most vagy a jövőben történik, még a múltból szóló narrációnk is. Ezáltal, a jövőben elbeszélt múlt a jövőnk lesz. A múlt jövőnké válik, a narrációinkban és történeteinkben megalkotva azt.

Heller Ágnes aktuális, releváns narratív filozófiát teremtett; a mának szóló filozófiát, a maiak használatára, a mi használatunkra. Időbeli, megteremti saját idejét, és segít létrehozni felhasználása feltételeit. Miért? Nincs egyetlen narratív magyarázata annak, miért fog bele egy filozófus saját idejének és a mi időnknek narratív megformálásába. Heller Ágnes azt írja, hogy „az ezeken a szövegeken való gondolkodás kivezet az ’éppen most’ imádatába beleszédült korunkból, mivel mindaz, amiről itt szó van, túlmutat az időbeliségen. A nagyon ősi nagyon jelenvaló, s a nagyon jelenvaló nagyon ősi”²²⁵. Ez az igazság, a filozófia történetének igazsággal telített és azonnali, narráció általi folytatása, életeink, történeteink narratív konstrukciója, a filozófia újra kalanddátétele és életkalandunk filozófiává tétele.

²²⁴ Heller Á., i. m. 280.

²²⁵ Heller Á. I. m. 286.

Az embernek vannak városai, csak az embernek vannak városai, de a városoknak is van embere – szerzője, feltalálója, létrehozója. Mi lenne Dublin Joyce nélkül? Berlin Döblin nélkül? Bécs Musil nélkül? Párizs Proust nélkül? Paterson William Carlos Williams nélkül? New York Dos Passos, Auster, Bret Easton Ellis nélkül? És immár: Heller Ágnes nélkül? Avagy Joyce Dublin nélkül, Döblin Berlin nélkül – és Heller Ágnes New York nélkül? Mi találjuk föl a világot, vagy a világ talál föl bennünket? És a városok? Ők minket, vagy mi őket? Ott vannak a városok vagy itt? Odakint vagy idebent? Megírta már valaki a városok episztemológiáját? Hát etikáját? Richard Sennett *Flesh and Stone* [Test és kő] című könyvében a test és a város kapcsolatát tárja föl a nyugati civilizációban. Heller Ágnes lélekkel tölti föl, a saját lelkével, a kövárost. A városoknak szaga, hangulata, színe, emberi teste és lelkei vannak: de van-e etikájuk? Létrejöttükben és változásaikban a geográfia, az éghajlat, a gazdaság, a folyók, vagy inkább az emberek a főszereplők? Állítólag Hannibál azt mondta, „vagy találunk utat, vagy csinálunk egyet”; a modern ember pedig mintha azt mondaná, vagy találunk várost, vagy csinálunk egyet.

Talán nincs még egy város a világon, mely oly módon és abban a mértékben megcsinálható, létrehozható volna *individúálisan*, mint New York. A formális demokrácia, a kategorikus imperatívusz (Nietzsche félreértése, hogy kegyetlenség-szaga lenne), a tudatlanság fátyla, azaz az individualitás, a felelősség, a szabadság par excellence városa. Heller Ágnes könyve, a *New York-nosztalgia*, e metropolisz megalkotásának személyes dokumentációja, a magáé, olvasói számára is, nem készárúként, hanem formai mintaként: csináld meg Te is a magad városát, ha nincs még, akkor azért, ha van már, akkor kreáld újra. Ezt javasolja számtalanszor könyvében olvasóinak: csináld meg a magad filozófiáját, alkossd meg magadat. Heller Ágnes – vagy New York-iasan Agnes Heller – soha nem akarja meggyőzni olvasóit: gondolatait, életét fogalmazza meg, és ha valamit sugall műveiben, akkor elsősorban azt, hogy fogalmazd meg te is gondolataidat, életedet. A filozófia feltalálása óta állítják filozófusok, hogy a meg nem gondolt élet, a meg nem fogalmazott élet nem élet, legalábbis nem olyan élet, melyet érdemes élni. A megfogalmazatlanság valójában oda illő fogalom-nélküliség, megfogatlanság – megragadott-talanság. Ha a filozófiát fogalomelemzésnek is tekinthetjük, akkor egészen bizonyosan ebben az értelemben tehetjük ezt – és abban, amit már a régi görögök is állítottak: az emberi élet teljessége önmagunk józan, magunknál lévő állapotú megragadása, a lehetséges teljes jelenlét.

Persze a filozófia ennél több: filozófusok állítják, a filozófia minden, legalább is számukra minden, olyannyira, hogy a filozófus Heller Ágnes New York-i barátai is mind filozófusok vagy filozófus-vénájúak. A filozófus nem ismeri az unalmat, ami számára a megnemgondolt gondolkodás önismétlése (bár New Yorkban nem filozófusok is ritkán unatkoznak): „Az unalmas emberek jelenléte alig vállalható teher, főleg, ha beszélnek hozzám”, ezért aztán „[k]ívétel nélkül minden barátom vagy filozófus, vagy legalább valamilyen köze van a filozófiához” – írja. Ez nem

a gondolkodó gőgje, hanem öntörvényéből fakadó kényszere: nem tud, nem képes nemgondolkodókkal hosszabb ideig együtt lenni, az együtt gondolkozás, a fogalmi megragadás (és elemzés) életeleme, a szümpozion-szerű együttlétet a barátság általa preferált közege, ahogy Heller Ágnesnek e valójában barátságairól és barátairól írt könyvéből megtudjuk. Egyébként is, hangsúlyozza, „[h]a azt mondanám, hogy a filozófia ’az életem szerelme’, akkor igazat mondanék meg nem is. Igazat, mert sosem csapott be, nem csalódtam benne, minthogy érzéseimet mindig viszonzta, legalábbis én így éreztem. De nem igaz, mert csak másik embert, csak más embereket lehet szeretni.” Heller Ágnes filozófus volt New Yorkban, és létrehozta a filozófus New Yorkját, miközben felismerte, hogy mennyire filozófiai város ez: tele barátai-val, filozófusokkal, és a New York-iakkal, akikről egy bizonyos értelemben kiderül (mint mindjárt rámutatok), hogy legtöbben filozófusok.

De mit is tudunk, mit is tudhatunk meg ebből a könyvből? Megismerhetjük, természetesen, az egyik legjelentősebb kortárs gondolkodó New Yorkját. Nem New Yorkot, mely a legutóbbi időkig – mielőtt Londonnak visszaadta volna a stafétabotot – a világ pénzügyi fővárosa volt, és nem is a mesés gazdagságú és elképesztő nyomort is produkáló óriásvárost, hanem azokat a városrészeket, amelyeket Heller Ágnes magáévá tett, elsajátított. Azt a várost, amelyet megalkotott és ezáltal az övé lett. Általa megismerhetjük azt az új személyiséget, vagy személyiség-lehetőséget, amely nem egyetlen személyiség, vagy legalább is nem csak egyetlen személyiség. Azt az új alkotó kreatív individuumot, amit a filozófia, a felvilágosodás, a nyugati demokratikus alkotmányok és technológia, és legelőször konkrétan az amerikai alkotmány lehetővé tett: az önmagát többesként megalkotó személyiség létrejöttét, anélkül, hogy ezt rendellenességnek kellene tartanunk: a többes személyiség nem rendetlenség (*disorder*), hanem lehetőség. A modern demokratikus alkotmányok néhány formális játékszabály betartását kérve, megadják a lehetőséget, hogy annyi és olyan életmódot, életstílust alakítsunk ki és éljünk meg, amennyit és amilyent csak akarunk, vagy legalább is, amennyire csak lehetőségünk van.

A modern előtti társadalmakban is lehetséges volt, hogy egyetlen ember több szerepet játsszon, több személyiségréteget (professzionális, családi, esztétikai, etikai, stb.) alakítson ki, ám csak a modern formális demokráciák tették lehetővé, hogy akár térben és időben egy helyen és egyszerre, akár a tér- és idődimenziókat, műfajokat változtatva (itt-most, itt-máskor, ott-most, ott-máskor, kulturális, nyelvi, szociológiai genre-ok) több személyiséget alakítsunk ki magunknak. E személyiségek közt átfedések vannak, lehetnek, természetesen, hiszen a tulajdonnevünk például változatlan, de minden más változhat. Ahogy Richard Rorty mondja, lehetővé vált, hogy különféle identitásokkal zsonglörködjünk, és akárhányszor újra és másképp írjuk le magunkat. Heller Ágnesre azonban nem annyira a zsonglörködés jellemző, mint inkább a felfedező, kalandos megélése ennek az újfajta szabadságnak, amelyet a modern kor kínál. „Nem akarom, hogy csak egy énem legyen. Sosem akarom szakemberré válni.” – És mivel egyik énje „ott-most” alakult ki, ám barátai, kötődései az „itt-most”-ba is hívják és várják, ezért New York-i identitásáról az itthoniaknak mesél, ezzel mintegy önmagában is összekötve énjének e két rétegét vagy két személyiségét. Vajon fog-e mesélni budapesti azonosságáról az ottmostaniaknak? Izgalmas párja lehetne ennek a rekonstrukciónak, nem csak New Yorkot

látva budapesti szemmel, de Budapestet is New York-i szemmel – habár, e látásmód többszörösen is megjelenik Heller Ágnesnek ebben a könyvében.

„A sors hihetetlen, az ember hihetetlen” – hát legalább kísérletet kell tenni leírására. Heller Ágnes könyvével demonstrálja: New York leírhatatlan, ő maga, a Heller Ágnes nevével jelzett valaki is leírhatatlan, legalábbis leírhatatlanok teljesen, de írhatóak, egymást írják – és Heller Ágnes az identitáskreálás e sajátos módozatára invitálja olvasóit: narratív filozófiájával a nyolcvanas évektől kezdve teljesen új műfajt teremtve, a filozófia új ágát. Amit művel, ha tetszik, dekonstruktív, ha tetszik, *philosopher-response-criticism*, ha tetszik, kreatív leírás. Paul Ricoeur tézise, hogy az vagy, amely történetet meséled magadról, ám ő maga, mint a filozófusok többsége, megmarad az elméletnél, nem mond történetet. Nem mondja el, hogy ki ő, nem alkotja meg magát a történetben – legalább is nem filozófiai értelemben és nem a filozófiáját olvasók számára. Heller Ágnes az első filozófus, aki *filozófusként mesél történetet*, aki átlépi a határt a történetről való mesélés, a teoretizálás és a történetmesélés közt. Az első narratív önalkotó filozófus. Nem válik szépíróvá, hanem szép filozófiai íróvá válik: a filozófia és története fogalmait használva mondja el történeteit, egyik szemét Arisztotelészen, Kanton, másikat pedig a jelen történésein, a kortárs szépirodalmon és mindezek folyamatosan megújuló lehetőségein tartva. Filozófiai narráció, de nem tételek vértelen történetesítése, hanem valódi történetek, a filozófiával, a filozófiából elmondva, ezáltal adva új jelentést és új megértés-lehetőséget régi vagy új fogalmaknak. Sajátossá és sajátosan, egyedien filozófiaivá azáltal válnak Heller Ágnes narratívái, hogy filozófusi emlékezete filozófiai szépirodalmat írat vele: „Az én emlékezetem ’filozófiai’, azaz általános. Emberekre, helyekre tisztán emlékszem, úgyszintén a szokásaimra. De az emberek, helyek és időpontok kereszteződése túl konkrét számomra, hogy megjegyezhető legyen. ... A másik probléma az emlékezetemmel, hogy csak általánosan és nem konkrétan, nem pontosan jegyzi azokat az érzelmi hullámzásokat, melyeket emberek, idők és események bennem annak idején kiváltottak”. A filozófiai narrátor valahol a szépíró és a filozófiai író közt helyezkedik el: filozófiai szöveget ír, de úgy, mintha szépirodalmat írna. A morálfilozófia például Heller Ágnesnél nem tézisek gyűjteménye, hanem a jó ember leírása, életének elbeszélése. A narratívákban leírható többszörös identitás azonban nem jelent morális pluralitást, pusztán több nyelven való leírhatóságot, és több kultúrában vagy több diszciplínában megalkotható azonosságot, ahol éppen a morális azonosság biztosítja, hogy mindvégig ugyanazt a tulajdonnevet viseljük. Mindehhez persze, akár a hajónak jó szél, jó szerencse is kell, „a jó erkölcs-höz jó szerencsére is szükség van”, írja Heller Ágnes.

A jó szerencse kívánása igazi súllyal és kellő komolysággal a bányászok és a tengerészek köszöntéseiben jelenik meg: mindkettő fajta ember sorsa és élete ki van szolgáltatva előre nem látható eseményeknek, a természet vak erőinek. A jó szerencse a szerencsés kalandor jutalma: a nyugati civilizáció maga kalandor civilizáció, a kalandor jó értelmében. Ha az antik görögök nem kezdtek volna el a gondolkodás kalandvágából elődeikhez képest másként gondolkodni, akkor ma nem lenne filozófiánk, és nem lenne tudományunk – nem lenne az az élet és az a civilizáció, amelyet ma sajátunknak tartunk, és amelybe beleszületve létrejöttünk. Aki ennek a civilizációnak valódi gyermeke és képviselője kíván lenni, aki hű akar lenni hozzá,

az éppen abban hű, hogy nem hű hozzá, legalábbis nem hű, nem teljesen hű az éppen érvényes formákhoz és divatokhoz: abban hűtlen, hogy elhagyja a régi utakat és helyeket, ám hűséges az önmagán túllépés imperatívuszához. Az intellektuális túllépés, a hűséges hűtlenség civilizációnk mozgatója, a görögöknél, Kolumbusznál, Galileinél, vagy akár Einsteinnél, Rortynál, Derridánál – és Heller Ágnesnél, aki megvallja, „[k]alandor lelkem nem tűri a túl sokáig tartó szokások rendszerét. ... Hivatkoztam erre-arra, de főleg kalandor természetemre. Mindig kell valami újat kezdenem.” Mindig kell valami újat fölfedezni, leírni, új identitást, új filozófiát, új filozófiai írásmódot.

A jó írás nem csak a kalandról szól, de maga is kaland, ezért meglepetések történnek benne – és nem csak az olvasó számára. Valami olyant rejt, tudatosan elrejtve, vagy inkább az írásban, az írás és íródás törvényszerűségeinek vagy törvényadásának öntudatlanul, az értelmező aktivitására várva rögzülve, valami olyannak *kell* benne kibontakoznia, amit még nem olvastunk vagy nem gondoltunk el. Heller Ágnes könyvét tehát kettős várakozással olvashatjuk: tanúskodik-e a szöveg a szerző írás közbeni meglepődéséről, és meglepődik-e az olvasó maga is, a szöveget olvasva. (A nagy regényekben és a nagy filozófiai művekben szinte mindenütt, ha nem is előre megjósolható, de felismerhető, hogy a szerző írás közben maga is meglepődik: legalább is a szöveg hordozza a meglepetés eseményét, amely vagy tudatossá vált a szerzőnél, vagy sem, de a szöveg tanúskodik egy olyan kreatív-mentális eseményről, amely megkülönbözteti az előre lefektetett síneken biztosan és kiszámíthatóan robogó mozdonyoktól.) A meglepetés kettős: Heller Ágnes meglepődik az amerikai demokrácia működésének módján, de az olvasó is meglepődéssel olvashatja, ahogy a filozófus felismeri a filozófia működését a világban. Mintha Heller Ágnes, a filozófus meglepődött volna, hogy az, amit számtalanszor elmagyarázott, értelmezett, előadott, ténylegesen működik, és úgy működik, ahogy a fogalmak alapján elvárható. Miért is lepődünk meg, ha a fogalmak hatnak a világban? A tények baja az lenne, ha nem hatnak a fogalmak a világban, vagy az, ha hatnak? És ha a tények pusztán a fogalmak hatásai vagy működései a világban? (Hegel! Wittgenstein!)

Heller Ágnes meglepődik, hogy az Amerikai Egyesült Államok alkotmánya, annak alapfogalmai működnek, maguktól válnak egyes emberek mindennapi gyakorlatává. Az alkotmány megalkotói, a föderalisták (Hamilton, Jay, Madison), nagyon is tudában voltak, hogy megalkotnak egy olyan társadalmi-politikai teret vagy mezőt, amelyben az emberiség történelmének legnagyobb fogalmait (egyenlőség, szabadság, felelősség, méltóság) teszik kötelezővé, de nem felülről, hanem megértő, mindenki számára elsajátítható, és önkéntes együttműködésre felszólító módon: mindenki által megértve, elfogadva és támogatva. Az amerikai alkotmány belülről, személyesen vált és válik minden nap, minden amerikai polgár számára kötelezővé: és ezáltal válnak a legjobb filozófiatörténeti fogalmak aktívvá. (Ezek után mondhatja még valaki, hogy nincs értelme a fogalomelemzésnek? Aki ezt állítja, az egyben azt is mondja, hogy Amerikának és a demokráciának sincs értelme.)

„New Yorkban élek, azóta kezdem lassan megtanulni, érzékelni, mi is az, hogy ’demokratikus’ mentalitás. Hogy a demokrácia van olyan nehéz ügy, mint a forradalom.” A forradalom generációja számára a forradalom a halál, bármilyen értelemben is, és bármely színű forradalomról legyen is szó. A demokrácia viszont

generációkon átívelő, lassú, hosszú tanulási folyamat, mely, mint Dewey számtalanszor hangsúlyozza, nagy türelmet igényel azoktól, akik elindultak a „demokrácia távlatai” (*democratic vistas* – ahogy Walt Whitman írta) felé. „A filozófia erotikus tevékenység. Ha kivész belőle az erotika, akkor kivész belőle a szellem is”, írja Heller Ágnes, és ez igaz a demokráciáról is. Az amerikai demokrácia erotikus – mert filozófiai. Ezt így nem mondja ki Heller Ágnes, de könyvének ez az egyik fő mondandója. A házasság Nietzsche szerint végtelen beszélgetés, a demokrácia még inkább az. Ezt fedezte föl Heller Ágnes, a New York-i ikertornyok elleni támadás utáni hetekben. Álljon itt egy hosszabb idézet erről az élményéről és belátásairól.

„Az emberek ezen a napon nem sétáltak az utcán. Vagy valahova szaladtak, ahol szükség volt rájuk, vagy csoportokba verődve beszélgettek. ... Olyan lett ez a város, mint egy hatalmas agora. Nyoma sem volt hisztériának, sem ijedtségnek. Annál erősebb jelét adták az emberek az amerikai patriotizmusnak. Értékeltek, értelmeztek, politizáltak. ... A beszélgetéseknek céljuk volt. A város szervezkedett. ... Az emberek döntöttek el mindent, ők szerveztek meg mindent, ők intéztek mindent. ... Nem vártak semmit felülről, választott politikusaiktól sem. Hányszor idézték amerikai barátaim az alkotmány intonációját: *We the People*, „Mi, a Nép”, azaz „Mi, a polgárok” (és nem „mi, a nemzet”), de csak ezekben a napokban értettem meg, hogy ez nem pusztá deklaráció és nem is jogi formula. Nem kötelességgel, de felelősséggel jár. New York polgárai nem a kötelességüket teljesítették ezekben a napokban, hanem felelősségük súlyának tudatában cselekedtek. ... Amerikában a társadalom erősebb az államnál, s az emberek hisznek az egyéni szabadság és az egyéni felelősség elválaszthatatlanságában. ... 1944 tett zsidóvá, 1956 magyarrá, 2001 amerikaivá.”

Az amerikai patriotizmus valójában egy új politikai identitás, mely nem etnikumra, nem is nyelvre, nem is történelemre, hanem egyetemes elvekre, az emberi méltóságra, a szabadságra, a felelősségre és a morál lehetőségére épül és épít. Amerikainak lenni annyit jelent, mint egyetemesnek lenni, legalább is abban a mértékben és módon, ahogy ez emberileg lehetséges. Aki ebben az értelemben amerikai, éljen akár Európában vagy bárhol a világon, az emberiség legjobb általános princípiumait fogadja el az emberi méltóság, szabadság és morál ügyeiben – egyébként azokat az elveket, amelyeket főként Európában találtak ki, csak éppen képtelenek voltak megvalósítani. Richard Rorty amerikainak tartott mindenkit, aki osztozott az amerikai alapító eszmékben – miközben elismerte minden amerikaiság eredendő európaiságát. Az amerikai alkotmány alapozza meg azt az individualizmust, melynek korábbi amerikai tapasztalata forrása volt ennek az alapirratnak: azt az individualizmust, mely minden morál és minden felelősségvállalás alapja lehet, és kell legyen. Felelős és morálisan választó csak szabad egyén lehet. Az egyetemes és legjobb elveket elfogadó egyén hozza létre azt az Amerikát, amely ilyen, felelősséget vállaló, önmagát megszervező, önmagának államot létrehozó és nem az államtól mindent váró individuumokat hoz létre.

Santayana vélte, hogy egy politikai alkotmány és struktúra annyit ér, amilyen polgárokat és egyéneket létrehoz. Heller Ágnesnek a válság nehéz heteiben volt alkalma megtapasztalni, hogy milyen individuumokat hozott létre az amerikai alkotmány. Heller Ágnes létrehozta a maga New Yorkját és Amerikáját – és az amerikai

New York létrehozta a maga amerikai-New Yorki Heller Ágnesét. Ennek az országnak, ennek a városnak, ennek az eszmének, és főként, ennek az individuumnak Európába és Európában is el kellene jönnie.

HELLER ÁGNES FILOZÓFIÁJA **Összefoglaló egy nemzetközi** **filozófiakonferenciáról²²⁷**

Heller Ágnes (Hannah Arendt Chair, New School University, New York) a Lukács György tanítványi köréből formálódott Budapesti Iskola (melyhez klasszikus és szűkebb értelmezésben három további filozófust sorolnak: Fehér Ferenc, Márkus György és Vajda Mihály) „tagja”, akinek munkássága a kortárs filozófia meghatározó része. Műveit világszerte ismerik és elemzik. Többek közt olyan kortárs gondolkodók olvassák és értelmezik műveit, mint Jacques Derrida, Jürgen Habermas és Richard Rorty. A Collegium Budapestben megrendezett nemzetközi konferencia témája Heller Ágnes filozófiai műve volt a fiatalkori írásoktól napjainkig. Az előadók húsz perces angol nyelvű előadást tartottak, melyekre Heller Ágnes közvetlenül válaszolt. Az előadások színvonala, Heller Ágnes nyitottsága, élénk jelenléte és új inspirációt adó válaszai, majd a rákövetkező diskusszió szakmai és emberi élmény-nyé, egyszerre tanulmányi idővé és kellemes együttlété „varázsolta” a két napot.

Klaniczay Gábor, a Collegium Budapest rektora köszöntő szavai után Vajda Mihály (Debrecen–Budapest–Tübingen), a Budapesti Iskola Magyarországon tanító képviselője „Ethics of Personality and Moral Philosophy – How to Put Them Together” előadásában azt a kérdést tette föl, hogy min alapszik az etika felsőbbbségtudata a cselekvések meghatározásában. Az emberek ritkán cselekszenek etikai mérlegelés alapján, a hagyományok és vallások érvénytelenülése után pedig semmi külső indíték nincs, hogy az önérdék helyett az önzetlenséget válasszák. Vajda Mihály szerint akkor is az etika lehetőségét kell kutatnunk, ha nem tudunk végső, mindannyiunk fölött álló vagy mindannyiunkban egyaránt fellelhető elvet találni, amelyre egy közös etika alapozható lenne, és ha az etika végső soron olyan „alapokon nyugszik is, amely *nem mutatja meg magát nekünk*.”. Az etika Vajda Mihály számára az etikusság folytonos, személyes keresése.

Tamás Gáspár Miklós (Budapest) „Value and Radicalism” előadásában az értékfilozófia és a cselekvésemélet viszonyát vizsgálva, minden nemű értéket és értékelméletet támadva, a radikális társadalmi akcionizmus új távlatairól beszélt egy globalizálódó és mégis egyre inkább atomjaira hulló világban. Fehér M. István (Budapest) „Ethics and Individuality” előadásában az általános etikának az individuális cselekvőre való alkalmazhatóságát vizsgálta és azt a tételt képviselte, hogy Heller Ágnesnél a gyakorlati ész „phronesis”-szé lesz. Bretter Zoltán (Pécs) Heller Ágnes liberalizmus- és toleranciafogalmát elemezte „Learning Tolerance – An Essay Concerning Agnes Heller’s Political Sense” című előadásában. Miközben szerinte Heller Ágnes visszautasítja a procedurális köztársaság és a fundamentális liberalizmus

²²⁷ Collegium Budapest, 2002 május 21–22.

eszméjét, munkáiban a pluralizmus, a tolerancia és az autonómia új útjait keresi, mindinkább egy sajátos, fogalmilag még föl nem tárt és rendszeresen nem vizsgált intuicionista liberalizmust képviselve.

Szegedy-Maszák Mihály (Indiana, USA – Budapest) Heller Ágnes irodalomértelmezéseit vizsgálta a Kosztolányi-könyv és Shakespeare értelmezések kritikájával. Az irodalomtörténész szerint Heller Ágnes, filozófusként közelítve irodalmi szövegekhez, filozófiai eszmék képviselőjét, társadalmi elköteleződést, a nihilizmussal való szembenállást várna szerzőjétől. A korai Heller Ágnes realista perspektívája, a szerző és a mű elkülönítésének hiánya a mai értelmező számára túlhaladottnak tűnhet, ám Heller korát megelőzően ismerte föl Kosztolányi költészetének azon nihilista elemeit, melyek a „posztmodern”, a nagy elbeszélések utáni korban Kosztolányit sajátos módon aktualizálták. A Shakespeare értelmezések kapcsán az irodalomtörténész kifogásolja az irodalomtörténeti összefüggések elhanyagolását, a túlságosan erős interpretáló személyiség megjelenését, a pszichológiai megfontolások dominanciáját a strukturális összefüggések fölött, a textualitás elhanyagolását, a dráma- és színházelméleti összefüggések említés nélkül hagyását. Szegedy-Maszák Mihály alapvető konklúziója nemcsak elismeri annak eredetiségét és jelentőségét, hogy Platón, Arisztotelész, Kant, Kierkegaard és Nietzsche segítségével interpretáljuk Shakespeare műveit, de közvetve fel is szólítja a filozófusokat az irodalommal való behatóbb foglalkozásra, melyből mindkét szakma komolyan profitálhatna.

Rózsa Erzsébet (Debrecen–Münster) „Psychisch-emotionelle Aspekte der Identitätsprobleme der modernen Persönlichkeit in Ágnes Heller’s Philosophie” előadásában Heller Ágnes személyes filozófiai elköteleződését hangsúlyozta, ahol a phronesis filozófiáját az emocionális összetevő döntően meghatározza. „Az érzelmek elmélete” című 1978-as tanulmánya óta Heller Ágnes a személyiséget az intellektuális, a morális és az emocionális összetevők együtteseként értelmezi, aminek következtében nem tekinthető a szó klasszikus értelmében moralistának. Tézisét a Shakespeare interpretáció és Heller Ágnes globalizáció-felfogásával illusztrálta.

Shlomo Avineri (Israel) „Dissidence and Responsibility” címen Heller Ágnes társadalomfilozófiai műveiből kiindulva három olyan alapvető kérdést fogalmazott meg, amelyre a társadalomfilozófusoknak választ kell találniuk. 1. Mi a felelőssége a kritikus értelmiségnek a kommunista rezsimek összeomlásával létrejött, történelmileg precedens nélküli viszonyok közt? A felelősség kérdése azért is sürgető, mert nem felelhetjük el, a szovjet rendszer elvileg, a teória szintjén *nagyon* modern társadalmi forma volt, melyről azonban kiderült, hogy a történetileg adott feltételek közt nem volt működőképes. Egyelőre még az sem tisztázott, hogy mi itt a kihívás és milyen új típusú kockázatokkal állunk szemben. A második kérdés átfogóbb, nem csak Kelet-Európára vonatkozóan az volt, 2. „Mondhatunk-e a politikai pártokról bármit is *normatív*?” A modernitás logikájának három eleme, a technológia, a bürokrácia és a politikai hatalom logikája új politikaetikai megfontolásra kell, hogy serkentse a filozófusokat. 3. A harmadik probléma a fundamentalizmusok kérdése. Van ezekre valamiféle válasz? Tekintve, hogy Avineri nem Heller Ágnes műveit elemezte, hanem kérdéseket tett föl, említsük meg a professzor asszony válaszait. 1. Véleménye szerint a felelősség és a társadalmi egyensúly kérdésének az alkotmányban kell

megjelennie. 2. A politikai pártok általános etikája kidolgozandó. Az erőszak és erő alkalmazásának politikai-etikai mederbe terelése során figyelembe kell venni, hogy a terror mint a politika meghosszabbítása a modern kor találmánya. Maga a politika sem létezett a modernitás előtt. 3. A demokráciát mindig az etika és a szabadság fogalmai segítségével és alapján kell értelmezni. Julius Moravcsik (Stanford, USA) a demokrácia új, a *bizalomra* épített fogalma mellett szállt síkra, ahol a bizalom az önbizalommal, az önértékeléssel indul, amelynek azonban föltétele az embertárs értékelése és a belé helyezett bizalom, ami alapja lehet kialakuló kisebb közösségeknek (*communities*), ahol a bizalomra épített kisebb közösségek nagyobb közösségek bizalomra épültségét segíthetik elő. A magyar származású amerikai filozófus nem tért ki arra, hogy mindez milyen módon valósítható meg, későbbi beszélgetésben a bizalomra nevelés és a klasszikus humanista értékekre alapozott oktatás magas nívójának fontosságát hangsúlyozta.

Bacsó Béla (Budapest) „A Footnote to *The Concept of Beautiful*” előadásában Heller Ágnes Gadamer interpretációját vizsgálva kiemelte, hogy Heller Ágnes Gadamer a „szép” fogalmával kapcsolatban „premodernitással” vádolja, illetve azzal, hogy a nagy heidelbergi filozófus a szépről beszélve esetenként már nem a művészetéről beszél. Bacsó védelmébe vette Gadamert; Beltingre, Moritzra, Herderre, Husserlre és Heideggerre hivatkozva azzal érvelt, hogy a műalkotás és „szépség” nem lehet teljes mértékben kiszolgáltatva a történetileg változó (premodern, modern, majd „posztmodern”) fogalmaknak – amivel egyébként Heller Ágnes is egyetért. Weiss János (Pécs-Frankfurt) „Ágnes Heller’s Interpretation of Adorno” előadásában Heller Ágnes Adorno interpretációját vizsgálta, a „megjelenés”-ben (*Erscheinung*) lévő „mi” (*was*) fogalmát, a látszat (*Schein*) dialektikájának dialektikáját, és a szép fogalmának utópikusságát, miközben Adorno fogalmiságát hegeli eredetűre ágyazva közelítette meg. Gyenge Zoltán (Szeged) „The Concept of Beautiful or ‘die reale Schönheit’” címen Heller Ágnes szép fogalmát „ütközteti” Hegel és Kierkegaard fogalmával, rávilágítva az értelmezési eltérésekre.

Garai Zsolt (Pécs–Budapest–Párizs) „Peirceiving Good Persons” előadásában olyan ismeretelméleti és szemantikai kérdéseket vetett föl, amelyek akkor merülnek föl, ha meg akarjuk válaszolni Heller Ágnes deskriptív etikájának alapvető kérdését, nevezetesen, hogy annak állítása mellett, hogy lehetségesek jó emberek, hogyan ismerjük föl, hogy/ha/vajon ténylegesen léteznek is. Allan Megill (Virginia, USA) „On the Ethics of History” előadásában arra a kérdésre próbált Heller Ágnes segítségével válaszolni, hogy a morális ítélet és a történetírás közt milyen viszony fogadható el. Mint kiemelte, Heller Ágnes *A történelem elmélete* (magyarul Budapest, Múlt és Jövő, 2001) című műve hetedik fejezetében a kortárs történetelméletben egyedülálló módon hívja föl a figyelmet a történetírás „kettős feladatára”, a történelmi események saját kontextusának figyelembevételére és a történeti szereplőknek mint emberi lényeknek a megközelítésére. Megill szerint tekintettel arra, hogy a történelem tárgya az egykori emberi cselekedetek és azok eredményei, és a történelem mint olyan feltétele, hogy az emberi cselekedeteket legalább is részben mint szabad tetteket feltételezzük, ennél fogva a történetírásban a moralizálás elkerülése mellett meg kell találni a helyet az etikai megközelítésnek. Megill a történetírás metodológiájának további tágítását javasolta azzal, hogy a történettudomány folya-

matos és állandó kapcsolatban legyen irodalommal, filmmel, művészetekkel és a legkülönbözőbb egyéb tudományokkal.

Simon Tormey (Nottingham, UK) „The two faces of ‘democracy’ in the work of Ágnes Heller” előadásában Heller Ágnes „radikális demokrácia”-fogalmát vizsgálta. Azt a kérdést tette föl és hagyta megválaszolatlanul, vajon a megalapozhatatlan, ám nyilvánvalóan kíváncsós demokrácia megvédhető-e a szélsőségektől, a nemzetközi nagytőke és a különféle elitok bitorlásától. Kiss Endre (Budapest) „The Pariah and the Parvenu: Hannah Arendt and Ágnes Heller on Jewish Social History” előadásában az újabb kori magyar történelemből vett konkrét példákkal próbálta meg aktualizálni az előadása címében jelzett fogalmakat. Angel Rivero (Madrid, Spanyolország) „On Ágnes Heller’s Republicanism” előadásában Heller Ágnes politikafilozófiai művét az egyik legjelentősebb kortárs republikánus alkotásnak nevezte. Republikánizmus fogalmának alapos ismertetése után kifogásolta, 1. hogy Heller Ágnes kevés figyelmet szentel a francia republikánizmusnak, 2. hogy az elképzelt ideális köztársaságmodellt megerősítő állampolgári erények követelménye túl erős lehet személyek identitása számára, és kulturális, etnikai konfliktusokhoz vezethet, továbbá 3. hogy nehéz olyan „közös jó” fogalmat meghatározni, amelyet mindenki el tud fogadni a köztársaság-szervezés alapjának. Rivero felhívta a figyelmet, hogy az Amerikai Egyesült Államokat sem az állampolgári erényekre, hanem alkotmányos megállapodásokra alapozták.

Boros Gábor (Budapest) „Homo Cogitat: On Ágnes Heller’s View of 17th Century Philosophy” előadásában Heller Ágnes korai filozófiatörténeti műveit elemezte, elsősorban Descartes, Spinoza és Leibniz interpretációit. Dankó István (Budapest-Pécs) „The Logic of the Heart: Ágnes Heller and ‘wovon man nicht sprechen kann’” című előadásában eredeti kísérletet tett arra, hogy Heller Ágnes „segítségével” egy wittgensteiniánus személyiségetika körvonalait vázolja. Kardos András (Budapest) „The Unwritten Book” előadásának első felében a személyiségetika lehetőségfeltételeit vizsgálta, különös tekintettel az etika rendszerére. Heller Ágnes személyes sorsára való utalás után áttért a Lukács Györgyhez való viszonyra. Szerinte Lukács etikát szeretett volna írni, Heller Ágnes pedig Lukácsról könyvet. Lukács azonban nem írt etikát, Heller Ágnes pedig a problematikussá vált elméleti viszony miatt lemondott a Lukácsról írandó könyvről, viszont írt etikát. Heller Ágnes műve így értelmezhető a megíratlan-megírt könyvek történeteként is. Ungvári Zrínyi Imre (Kolozsvár, Románia) „Good People Exist: How can This be Possible?” címen a „helleránus” etikusság mai lehetőségeit elemezte. Boros János (Pécs) „Remarks on the Ethics of Ágnes Heller” előadásában az etika örökség-jellegét, Heller Ágnes kantianizmusát, és etikai alapállását elemezte. A kanti „kategorikus imperatívusz” tágabb értelmezésére tett javaslatot, továbbá arra, hogy Heller Ágnes váljon maga radikálisabb „helleránussá”, és gyakorlati filozófia alapállását terjessze ki a filozófiai igazságfogalomra is.

NEGATÍV KÜLDETÉS – Vajda Mihály etikája –

*nincs nekik semmifajta morális küldetésük
– hanem egyszerűen csak ilyenek*

Vajda Mihály

Félreértések elkerülése végett jelzem, hogy nem Vajda Mihály etikaelméletéhez kívánok megjegyzéseket fűzni, mert ilyen nincs (számtalan helyen jelezte viszolygását az efféle alkotásoktól), és még csak nem is arról a személyes etikai felelősségvállalásról fogok értekezni, amely a hetvenes évek óta műveiben felismerhető. Inkább arra a kérdésre keresem a választ, hogy a szabad és felelősséget vállaló gondolkodónál milyen szerepet játszik az etika a társadalom leírásában és az általa képviselt normatív társadalomelméletben. A címben megfogalmazott „negatív küldetést” csak a marxizmus vagy talán inkább a „réálistnak nevezett szocializmus” vonatkozásában értem, ami viszont a demokráciára vonatkoztatva nyilvánvalóan pozitív.

Természetesen Vajda Mihály tagadná, hogy bármiféle küldetése lenne, de miután „megszólt”, és mindannyiunk nyelvét használja, olvasóinak, értelmezőinek joga van az írói munkásságában megfogalmazódó implicit üzenetet úgy értelmezni, mintha azzal explicit küldetést vállalt volna. Vajdát nem Vajda ellen olvasom, és nem is a valós személyt kívánom Vajda Mihály szerző mögött fölfedezni, hanem a műveiben megjelenő rejtett vagy rejtőzködő etikai alapállás kifejezetté tételének lehetőségére szeretnék utalni. Vajda idézi Derridát, aki szerint „a beszédben felfüggesztem egyediségemet, s ezzel az aktussal lemondok szabadságomról és felelősségemről”.²²⁸ Talán nem túlzás azt állítani, hogy Vajda Mihály írásaiban folyamatosan felfüggesztette egyediségét, a másíknak, a Másíknak írt, határozottan lemondva arról a szabadságról, hogy szövegeit kizárólag maga értelmezze. „Egyediségének” ez a felfüggesztése azonban nem vezet ahhoz a kollektív szubjektumhoz, amellyel Lukácsnál, Adornónál, Horkheimernél találkozhatunk: szövegbe írt egyedisége annyiban függesztődik föl, amennyiben éppen radikálisan egyedi, egyéni hangon szólal meg, és ezzel hívja ki az *egyedi* értelmező figyelmét és szabadságát.

Írásainak stílusa közel áll a szabad, kötetlen beszédéhez: mintegy felszólít az együtt-gondolkodásra, együtt-értelmezésre, beszélgetésre. Szövegei arról tanúskodnak, miként jutott el egy közép-európai értelmiségi a második borzalmas háború²²⁹ tanulságaival megerősített fiatal kori marxizmusától a dialógusból, kommunikációból fejlődő, etikán alapuló demokratikus meggyőződéshez. Legalább is e meggyőződésnek szövegeiben való megjelenéséhez, szövegeinek demokratikus meggyőződésről tanúskodókként való értelmezhetőségéhez.

²²⁸ Vajda M. *Ilisszosz parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001., 95.

²²⁹ Vajda Mihály egyetlen európai háborúról beszél, v.ö. Vajda M. „Megoldás a falomlás?”, Vajda M. *A történelem vége*, Budapest, Századvég, 1992, 127.

Vajda társadalmi felelősséget vállaló gondolkodó, de nem jutott el egy olyan társadalometika tételes és explicit megfogalmazásához, amelyről életműve valójában szól. Másként kifejezve, Vajda „elénk ír” és „elénk él” egy közösségi, vagy ha úgy tetszik, társadalmi értelemben felelősség-vállaló, formája szerint etikai fogalmakkal leírható életet, egy megírt és értelmezhető intellektuális művet, anélkül, hogy törődött volna ennek közvetlen fogalmi kifejtésével. A szövegeiben megjelenő etikai fogalmak az ő számára tartalommal mintegy maguktól töltődnek föl, minden teoretikus erőfeszítés nélkül. Köztudott, hogy a nagyon régiek, a próféták és az egyházatyák, hamis prófétának tartották azt, aki a morális kvalitásokat másokon kéri számon. Vajda nagyszerű példája, ha nem is az igaz prófétának, nyilván tiltakozna egy ilyen vallási hasonlat ellen, de annak a karakternek, amely nem várja el a saját etikai alapállását másoktól. Ezért is válhatott Vajda korunk egyik példamutató demokrátiájává, és ezért kívánok itt elsősorban erről beszélni.

Vajda látszólag ellentmond ennek az értelmezési megközelítésnek, amikor hangsúlyozza, „(n)em osztom ... az 'írástudók felelősségének' eszméjét. Az 'írástudók' a világ vagy saját közösségük sorsáért, az ilyen vagy olyan szintű politikáért csak olyan mértékben felelősek, mint az adott egység bármely más tagja, polgára. Milyen jogon követel magának az 'írástudó' valamilyen különleges szerepet a világban?”, majd kevéssel később így folytatja: „Nem szabad, hogy az 'írástudók' valamifajta 'ügynek' kötelezzék el magukat: csakis az igazságnak vannak elkötelezve”.²³⁰ Mi más ez, ha nem az írástudó felelősségvállalása: nem egy mozgalmi ember vagy egy párttag kinyilatkoztatása, hanem a tényleges értelmiségi megnyilvánulása, aki az igazságot és az igazságosságot, vagy ha tetszik, e kettő feltételét, a szabadságot keresi.²³¹ Vajda munkássága e fogalmak elméleti és gyakorlati artikulálása, és lázadás minden béklyó ellen, ami akadályozza ebben.

²³⁰ Vajda M. *Orosz szocializmus Közép-Európában*, Budapest, Századvég, 1989, 167k.

²³¹ Vajda számos írásában ellenáll annak, hogy politikusként értelmezzék: kifejezetten értelmiséginek tartja magát. V.ö. pl. „Értelmiségi vagy politikus?” írását, *A történelem vége* című idézett kötetben, 151.-159. Talán sehol nem fejezi ki ezt az etikára visszavezethető vagy abból épülő értelmiségi attitűdöt, mint ebben az írásban: „tiltakoztam az ellen, hogy részt vegyek az ország alternatív politikai jövőjének kidolgozásában s küzdjek annak megvalósításáért, vagyis hogy egyértelműen politikai feladatot vállaljak. Ez a feladat számomra teljesen idegen volt, aminek semmi köze sem volt egész tevékenységemhez. Nem akartam, hogy a rendszer rámkényszerítse a politikuslétet. Hajlandó voltam sok mindent feláldozni a szabadságért. Ezt azonban értelmiségiként, s nem politikusként tettem.” 158–159. Vajda felfogása a politikus szerepről igencsak „klasszikus”, vagy akár mondhatnánk, max-weberi. Lehet ez fiatalkori marxizmusa maradványa, az erkölcs és politika ellentéte képzetének következménye is. Ha azonban azokat a nézeteket tekintjük, melyek folytonosságot feltételeznek az erkölcs és a politika közt, és a demokrácia valamennyi elmélete ilyen vagy ilyennek kellene lennie, akkor Vajda műve és hatása nagyon is politikainak tekinthető. Vajda nem kíván politikus lenni, de a legtöbb demokrácia-elmélet alapján értelmezhetjük radikális, etikai alapú politikai (hatású) gondolkodónak is. Rawls kantianus társadalomelméletében például a társadalmi diszkusziókban nyílt sisakkal felelősséget vállaló személy már eleve politikai szerepet vállal (v. ö. pl. *Az igazságosság elmélete* – fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997 – 53–59. paragrafusait), arról nem is beszélve, hogy az amerikai pragmatikusok és különösen Dewey szerint, a demokráciában – amely minden ember, mindannyiunk, közös politikai formációja – közösségi felelősségünk révén, valamennyien politikusok vagyunk.

Miközben tanulságos az, amit Vajda mond, talán még hangsúlyosabb és követelőbb az, amit nem mond, holott, vagy talán éppen azért, benne van szövegeiben, az, ami elénk áll a sorok mögül. Kant hangsúlyozza, a tisztességes ember előtt meghajlik énem akkor is, ha ezt kifelé nem mutatom, és nem mondom. Ez a meghajlás akaratlan, nem-akart, az akarat maga: a gyakorlati ész törvénye – és: a demokrácia törvénye, vagy még inkább a demokrácia *törvényhozó* törvénye is. Vajda szövegbeli énje ugyanúgy meghajlik a szüntelenül keresett és remélt etikai elvek előtt, mint ahogy minden bizonnyal számos olvasójának énje is akaratlanul meghajlik ez előtt a nyitott és kereső beállítódás előtt. Kantnál az etika nem parancsolatok rendszere, hanem az igazságosságra való dinamikus nyitottság, a mozgó és saját törvényeit kereső racionalitás, az igazságosságnak a konkrét helyzetekben való nem nyugvó keresése. Ez Kant etikájának legfontosabb tartalma, és nem (ahogy sokan feltételezik) a „kötelesség” fogalma, a jelenség- és noumenális világ különbsége, és főként nem a posztulátumok.

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy Vajda nyitott, dinamikus etikájának néhány elemét feltárjam, és jelezzem, hogy minden rigorózus szisztematizálási szándék nélkül az elemekből, a vázlatokból, a „beszélgetésekből”, ha *akarjuk*, egy „egész”, vagy legalább is egy egész torzószerű képe rajzolódik ki. A személyes demokrácia egy törvénye vázolódik föl, ahol nem annyira a tartalmat, mint inkább a személyes példa formáját kell megértenünk – hogy segítségével magát a demokráciát is, remélt jövőnket, újra, jobban értsük. Mindehhez rövid pillantást kell vetnünk a Vajda által megtett szellemi útra.

Belépés a marxizmusba – kifelé

Vajda úgy lépett be a marxizmusba, hogy mindjárt ki is lépett, legalább is kifelé indult belőle. (Derridától tudjuk, minden „belépés” egyben „kilépés” is, és „viszont”. Vajda gondolkodásának dekonstruktív elemeire még visszatérek.) Ha néhány megjegyzést teszek a marxizmus etikájáról, akkor ez sajátos módon úgy érvényes Vajdára, mint valami olyan, aminek talán már az első pillanattól hátat kívánt fordítani. Bár egyes írásaiban, mint például „A dialektika nyomában” (1972) címűben, maga is küzd a marxizmus akkor még „haladónak” állított és dialektikának nevezett etikai „apóriájával”, hogy miként lehet a rosszból jó, pontosabban, hogyan lehet rossztétel a rosszból jó világot teremteni, de etikai magatartása akkor és azóta is, fejlődésében értelmezhető azokkal a kanti fogalmakkal, melyeket mintha ő is időnként meghaladottnak vagy meghaladhatóknak tartana.²³²

Hogy Vajda „küzdelmét” más oldalról támogassam, hadd említsem a Marx etikáját komoly kritikával illető, baloldaliként indult amerikai gondolkodó, Alasdair MacIntyre véleményét. Szerinte Marx soha nem elemzi részletesen az etika szerepét a munkásmozgalomban, nem világos nála az etika szerepe a kapitalizmusból a

²³² Vajda Lukácsra támaszkodó, részben Fichte hatását is mutató Kant-értelmezése – például a feltételezés, hogy Kant etikája statikus jelenségvilágot feltételezne, avagy teljesen figyelmen kívül hagyja a cselekedetek következményét – igencsak vitatható.

szocializmusba való átmenet során, továbbá adósunk marad a szocialista és a kommunista társadalom etikájával. Bernstein e hiányt kitöltendő, kantianus alapokat kívánt volna adni a munkásmozgalmi etikának, Kautsky viszont MacIntyre szerint egyszerűen durva utilitarizmust képviselt. Bárhogy is, az etika nyitott kérdése maradt a marxizmusnak, amelynek egyik alaptétele, hogy az elnyomásra, a kizsákmányolásra épülő, a „rossz”, a „kapitalista” társadalom megszüntetése feltétele az új gondolkodásnak, a „jó” világ eljövételének. Más szóval: ellentétben Hegellel, nem a gondolkodást, hanem a fennálló viszonyokat kell először megváltoztatni, és az új viszonyok majd új gondolkodást is fognak eredményezni.²³³

Ha először kell a társadalmi struktúrát megváltoztatni, és ettől várjuk a fogalmak átalakulását, ha először kell lerombolnunk a meglévő társadalmi-intézményeket, hogy aztán egyfajta *creatio ex nihilo*-val teremtsünk új világot, akkor elvileg, egy bizonyos „időszakaszra”, üres, átmeneti állapotot, a „semmi” állapotát kell feltételeznünk, ahol senki és semmi nem tudja garantálni – hiszen nincsenek intézmények, nincsenek hozzájuk kapcsolódó fogalmi struktúrák, átmentett magatartás- vagy viselkedésminták –, hogy „abból”, tulajdonképpen a „semmiből”, ráadásul „semmi által”, egy valóban jobb vagy jó társadalom és fogalmi szerkezet fog kialakulni. Természetesen az abszolút „semmi”, az üresség állapota nem létezik, de a társadalmi szövet, a hagyományok szétrombolása egy a semmihez közeli állapotot hoz létre az áldozatul esett társadalmakban.

Talán e belső feszültségek, az említett aporia vezettek ahhoz, hogy a marxizmusnak, mindig kettős volt a viszonya az etikával. Egyrészt célként megfogalmazott alapelvei az emberiség és az emberség legnagyobb eszméi, az igazságosság, a teljes inkluzivitás, a demokrácia. Másrészt azonban elkövette azt a tévedést, amelytől Kant óvott mindenkit, aki univerzális etikát kívánt kidolgozni vagy képviselni: tartalmi, sőt ami még rosszabb, történelmi-univerzális meghatározását kívánta adni annak, ami a jó. Ráadásul az egyetemes jót az egyedi vagy partikuláris rosszon áthaladva, „itt és most” kívánta meg- vagy újrakonstruálni, vállalva egy olyan periódust, melynek teoretikus kimenetelei (mint a fogalmakkal való későbbi viaskodás is jól mutatja Lukács Györgynél, Heller Ágnesnél és Vajda Mihálynál) és gyakorlati következményei (a „létező szocializmusok” története), a folyamat „fogalminak” is nevezhető „természetéből” eredően, mindig kétségesek maradtak és annak is kellett maradniuk.

A marxizmus a „jó” egyetemes fogalmát konkrét történelmi tartalommal akarta feltölteni, arról állította, hogy egyetemes, ami csak viszonylagos lehet. A fiatal Lukács ezt az ellentmondást még a bolsevizmushoz való „megtérése”²³⁴ előtt pontosan megfogalmazta: „nem lehet egy történelmi ténymegállapítást az erkölcsi akarás, az új világrend akarásának pillérévé tenni.”²³⁵ Megkérdézi, lehet-e a jót rossz eszközökkel, a szabadságot az elnyomás útján elérni; létrejöhet-e egy új világrend, ha

²³³ Vö. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, New York, Macmillan, 1966, 210–214.

²³⁴ Lukács György kifejezetten is hitnek nevezi a „bolsevik döntést”, hitnek, melynek általa is idézett jelmondata, „credo quia absurdum est”. v.ö. Lukács Gy., „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma”, <http://www.marxists.org/magyar/archive/lukacs/bmep.html>

²³⁵ Lukács Gy., i. m..

létrehozásának eszközei csak technikailag különböznek a régi rend joggal utált és megvetett eszközeitől?”²³⁶ Nyilván nem véletlen, hogy Vajda Mihály éppen ezt a kérdést emeli ki „A dialektika nyomában” írásában.²³⁷ Lukács azt írja *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* művében, hogy „A bolsevizmus azon metafizikai feltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik”²³⁸, melyről Vajda azt állítja, hogy eszerint a „rossznak pozitív történelmi szerepet tulajdoníthatunk... A cikkben Lukács *expressis verbis* ki is mondotta: A proletariátusnak Kant és Fichte gondolkodását kell tette váltania, azt a rosszból jó származhatik”²³⁹, amely, Lukács szerint Hegelnél megszűnt haladó lenni. Hegel már nem a modern demokráciák kortársa az alapítás értelmében: az első modern demokrácia alapítói, az amerikai alkotmányozók a klasszikus logika hívei voltak, és az alaptörvény megalkotásával megtették azt, amit velük egy időben Kant a gyakorlati ész elméletében megfogalmaz. Kantot nem véletlenül kapja föl majd a tizenkilencedik század első amerikai gondolkodó-nemzedéke, Emerson és Peirce, majd pedig W. James és Dewey.

Senki nem mutatta meg eddig elfogadhatóan, hogy az egyedi és felelős személy konkrét etikai mérlegelése hogyan vethető alá a dialektika törvényeinek: ha nincs igen/nem logikai eszközöm, ha nem tudom egy cselekedetről „ott”, a cselekvést megelőzően, az adott helyen és időben, akkori tudásom és legjobb szándékaim figyelembe vételével eldönteni, hogy jó vagy rossz, akkor cselekvésem valamilyen lesz, de nem értékelhető morális értelemben jóként vagy rosszként. Megszűnik az etikai cselekvés lehetősége, a jó és rossz procedurális-normatív fogalma, amiként megszűnik az adott cselekvésről való *egyértelmű* beszéd lehetősége is. Aki például a kategorikus imperatívusz mellett kötelezi el magát, annak számára egy ilyen helyzetben maga a kategorikus imperatívusz számolódik föl. Ennél ugyanis a maxima struktúráját egyértelműen meg kell határozni (egy konkrét cselekvés elve egyetlen, nem lehet így is, meg úgy is cselekedni, egyetlen tér-időben lezajló cselekvést nem határozhatnak meg egymásnak arisztotelészi értelemben ellentmondó szándékok), majd éppen az ellentmondás elvét, mint minden gondolkodás és kommunikáció feltételét figyelembe véve kell megpróbálni az egyedi cselekvési elvet egyetemessé, természettörvény-típusúvá tenni. Ahogy a gravitáció sem lehet olyan, hogy lefelé is eshet a kő, meg fölfelé is, ugyanígy az etikai törvény sem lehet ilyen – legalább is a klasszikus, a kanti és a legtöbb kortárs modellben. Nem lehet elképzelni olyan etikát, amely nem ad receptet arra, hogy egy adott cselekvés egy adott helyzetben milyen gondolatmenet vagy logika szerint tartható jónak vagy rossznak.

Ugyanígy problematikus a konkrét cselekvés *értékelése* a „történelmi” nézőpont szerint. Ha az egyedi, konkrét, személyes cselekvéseket vagy életstratégiákat, akár habitusokat és karaktereket a „történelem” felől próbáljuk meg értelmezni, akkor nagy történelmi folyamatokra hivatkozva az *eszközszentesítő-cél* „elvéhez” juthatunk. A történelem egészére hivatkozva – ahol a „történelem” fogalma maga

²³⁶ Lukács Gy., i. m.

²³⁷ Vajda M. „A dialektika nyomában”, *Változó evidenciák*, Budapest, Cserépfalvi-Századvég, 1992, 53.-99, továbbá, Márkus Gy., Vajda M. *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*, II. Budapest, Argumentum, Lukács Archívum, 1997, 208.-270.

²³⁸ Idézi Vajda M. i. m. 53, Márkus Gy., Vajda M. 208.

²³⁹ Vajda, id. mű, 56, Márkus Gy., Vajda M. 212.

is egyetlen, a történetiségnek alávetett értelmezés eredménye –, egy bizonyos történelmi kifejeletet jónak, egy másikat rossznak nevezve, a kijelölt jó elérésére kijelölt tett (ahol a „jó” és az adott helyzet értelmezése is történeti, nyelvi, pszichológiai, stb. értelemben relatív) értelmezése olyan mértékben válik viszonylagossá, hogy egyéni morálról már nem lehet beszélni, pusztán kétséges célokról és bizonytalan eredetű eszközökről. A történelemértelmezések sokfélesége miatt kérdéses a „történelem” alkalmazása olyan konkrét és meghatározható esetekben, mint egyetlen cselekvés egyetlen elve.

Egyetlen, tartalmi érvényességű és mindenki számára „kötelező” történelem-fogalomról csak akkor beszélhetnénk, ha létezne a világnak és a történelemnek egyetlen érvényes, mindenki által elfogadott magyarázata. A modern kor jellemzője viszont éppen az, hogy ilyen egységes magyarázatot nem fogadunk el. Ha valaki egyetlen magyarázatot próbál a társadalom egészére ráerőltetni, az még a modern kor előtti társadalmi formák és gondolkodásmódok rabja, a központosított, egyelvű emberi együttélés képzetének képviselője. Rorty megfogalmazása szerint az ilyen még papként vagy idealista filozófusként gondolkodik és cselekszik, de nem az általa javasolt irodalmi kultúra tagjaként.²⁴⁰ Ahogy Sartre a modern kor filozófiájának önreflexióját kifejezi, az érvényesnek tekinthető itt is: „*nem létezik a Filozófia (...)* Valójában *filozófiák* vannak.”²⁴¹ Ráadásul, Sartre szerint a huszadik század egyik sajátos felismerése, hogy „a Történelem önmagát nem ismerve alakul”²⁴².

Antropológiai kitérő

Ha a kortárs antropológia fogalmait is használni akarjuk itt, akkor azt mondhatjuk, a marxizmus az általa átalakítani kívánt társadalmak vagy akár emberek számára nem tudott „élményközeli” válni. Clifford Geertz ezt a fogalmat Heinz Kohutra hivatkozva használja. Élményközeli a szerelem vagy az „öntudat”, élménytávoli viszont a pszichológiai vagy az idegfiziológiai leírás. Az antropológia hitelességének egyik fő kérdése, hogy tudja-e „a bennszülöttek szemszögéből látni a dolgokat?”²⁴³ Amikor történelemfilozófiai geometriával vagy akár „dinamikával” közelítette meg a marxizmus a hagyományos társadalmakat, hogy azokat egyetlen történelem-értelmező filozófia segítségével átalakítsa, vajon nem abba a hibába esett-e, hogy, az antropológus szavával élve, teljesen élménytávoli rendszert próbált egyik napról a másikra emberek százmillióival elfogadtatni? Társadalmat persze úgy sem lehet szervezni, hogy mindent az egyedi ember élménye felől értelmezzünk. A probléma, amire a marxizmus nem talált megoldást, minden antropológia módszertani kihívá-

²⁴⁰ V.ö. R. Rorty, „A nyugati értelmiség vándorútja”, fordította Boros János és Orbán Jolán, *Jelenkor*, 2006/4.

²⁴¹ Sartre, J.-P., „Marxisme et existentialisme”, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960. 9. „A nos yeux, la Philosophie n'est pas (...) En fait, il y a des philosophies.”

²⁴² Sartre, J.-P., i. m. 31. „l'Histoire se fait sans se connaître”.

²⁴³ C. Geertz, „'A bennszülöttek szemszögéből': Az antropológiai megértés természetéről”, C. Geertz, *Az értelmezés hatalma*, Válogatta, a kötetet összeállította Niedermüller Péter, Budapest, Osiris, 2001, 227–245, 230.

sa is, hogy miként lehet az egyes, a kisközösség, a bennszülöttek, és a nagy teóriák közt közvetíteni. Clifford Geertz ezt a módszertani nehézséget a következőképpen írja le: „a kérdés az, az egyes esetekben miképpen lehet ezeket a koncepciókat hadrendbe állítani annak érdekében, hogy az emberek életmódjának olyan értelmezését tudjuk adni, amely nem tapad kizárólagosan saját szellemi látóhatárukhoz – a boszorkányság etnográfiját nem egy boszorkány írja –; viszont nem is teljesen érzéketlen életük megkülönböztető jelentőségű tonalitása iránt – azaz a boszorkányság etnográfija nem egy mértantudós tollából származik”.²⁴⁴ További kérdés természetesen, hogy az antropológus jogot formálva a boszorkányság érvényesnek tartott leírására, „viszonsan”, figyelembe tudja-e venni, és jogosnak tudja-e ítélni a boszorkány antropológus-leírását: ameddig ezt nem tudja megtenni, addig még egy kolonializációs stratégia és kultúra rabja és képviselője, melyet Rorty, mint említettem, az „irodalmi kultúra” segítségével lát meghaladhatónak.

Az irodalmi kultúra képviselői, az új, a szelíd lázadók – akik közé Vajda Mihály is sorolható – „visszaírnak”. Nem csak a „boszorkány”, a „bennszülött” ír vissza, de visszaír az értelmiségi a marxizmusnak, amely nem tudta értelmezni élettapasztalatát. Valami olyasmi történik itt Vajdánál, és talán mindenütt a legjobb gondolkodóknál a Kelet-Európai poszt-koloniális társadalmakban, ami a kolonializmus utáni időszakban a bennszülöttekkel történt: a leigáztak, az elfoglaltak, a kizsákmányoltak, az antropológusok által leírtak Kant szavaival „nagykorúsodnak”, és elkezdnek visszaírni. James Clifford így fogalmazott a posztkoloniális helyzetről, ami Kelet-Európában ma igencsak érthető: „Michel Leiris fogalmazta meg az első terjedelmesebb elemzést az antropológiai tudás és a kolonializmus összefüggéseiről. ... Vajon a föld többi részéről kialakított európai tudást mennyire alakította a Nyugat hatalomvágya? ... Leiris rámutatott egy alapvető egyensúlyvesztésre: a nyugatiak évszázadokon át tanulmányozták a világ többi részét, és beszéltek a nevében, fordítva ez nem áll fenn. Egy új helyzetet harangozott be, olyat, amelyben a megfigyelés tárgyai elkezdenének 'visszaírni'”.²⁴⁵ Különösen is érthetővé válik, ha játszunk a fogalmakkal, és behelyettesítünk, és azt mondjuk parafrázálva, hogy „az emberek viselkedéséről kialakított marxista tudást mennyire alakította a Párt vagy a Szovjetunió hatalomvágya?” vagy „a marxisták évtizedeken át tanulmányozták a világ többi részét, és beszéltek a nevében, fordítva ez nem áll fenn”, vagy „új helyzet következett, a megfigyelés tárgyai elkezdtek 'visszaírni'”. Értelmezésem szerint ilyen, a marxizmusnak visszaíró, magát a marxizmusból kiíró értelmiségi Vajda. A mai értelmiségi, olyan letűnt vagy letűnőben lévő értelmiségi helyzetből jön, ahol még egy egyetemes fogalmi készlet és struktúra rabja volt mindenki, és olyanba érkezik, amely visszaír, amely „irodalmi”, amely tudja, hogy bármely fogalmi készlet és értelmezési horizont elavulásra van ítélve, és ezért jobban hisz a regényeknek és a költeményeknek, mint a vallási, ideológiai műveknek, vagy akár azoknak a filozófiai műveknek, melyek elfelejtkeznek saját történetiségükről.

Clifford Geertz vagy általában a modern, huszadik századi antropológia rámutatott, hogy az „én”, egy személy, egy diszkussziós közösség történelemfogalma kul-

²⁴⁴ C. Geertz, i. m. 229.

²⁴⁵ James Clifford, „Said Orientalizmusáról”, *Magyar Lettre Internationale*, 2000. 39.sz. 74.

túráról kultúrára olyan mértékben eltér, hogy nem igazolható egyetlen, kultúráktól független, átfogó történelem- és személyfogalom. A filozófiailag és etikailag iskolázott társadalom-konstruktor kizárólag formális-etikai alapokra alapozhatja társadalmát: a minden törvényalkotást és törvény-végrehajtást átható türelemre és tiszteletre. Minden társadalom, a nyugatiak is, bennszülöttekből, és nem filozófusokból állnak: a sikeres társadalom-teremtő, a társadalmi békét elhozó tervező nem hatol be a bennszülöttek tartalmi fogalmakkal leírható világába, megmarad a tiszteletet biztosító formáknál. A bennszülöttek, mint Geertz kutatásai kimutatták, a tiszteletet, az együttérzést, a békén-hagyást, és örömeikben való osztozást (kakasviadalom részvételt és a hatóságok megjelenése esetén a menekülést) értik,²⁴⁶ de azt nem, ha valaki rájuk akarja „alkalmazni” saját értékrendjét vagy történelem-fogalmát. Ez a saját történelemtől, tehát élettől, vagyontól, nyelvtől, a moralitás lehetőségétől és a szabadságtól való megfosztást jelentené – és ennek az „egyszerűnek” vagy „természetinek” nevezett kultúrák tagjai és közösségei is ellenállnak.

A marxizmus „létező szocializmusbeli” vereségének talán egyik fő oka, hogy nem hitte el, úgy is lehet igazságosságra alapozott politikai struktúrát konstruálni, hogy nem kell a bennszülöttek kultúrájába és történelmébe beleszólni. A beleszólás antropológiai tévedés volt, ahogy György Péter magyarországi összefüggésben kifejti, a „Kádár-rendszer antropológiájának” csődje. Amikor azt állítja, hogy akkoriban „a múlt... nem hiányzott szinte senkinek... a Kádár-korszak hangsúlyozottan nem a történeti Magyarország egy korszaka volt”²⁴⁷, akkor igaza van, de talán nem hangsúlyozza, hogy ugyanakkor ez lesz a globalizált modernitás is: az egyébként senkinek nem hiányzó történelemnek oda üzése, ahova való – a tanulságunkra szolgáló történelemkönyvekbe. Ám a történelem fölszámolása nem a relikviák, a szimbólumok erőszakos, külső, „filozófiával meglapozott” kiűzése lesz, hanem az emberek szabad választásának eredménye. Ehhez pedig szabadságot, függetlenséget, jogbiztonságot és demokráciát kell biztosítani, amiből ráadásul nagy valószínűséggel következni fog az a viszonylagos „modernkori” jólét is, ami a történelem múzeumba tételének további döntő feltétele. Vagyis nem azt a rendszert kell ajánlani, amely „politikailag ellenséges gesztusnak tekintette, ha valaki a procedurális demokrácia játékszabályai szerint járt el”²⁴⁸, hanem azt, amelyik ennek lehetőségi feltételeit megteremti, és érvényesülését garantálja – de ennél többet nem tesz.

²⁴⁶ Mnd azt, amit Geertz a jávai, a bali, a marokkói népekről mint „bennszülöttekről” írt, a megváltoztatandókat megváltoztatva, minden további nélkül alkalmazhatjuk például az európai „népekre” is. V.ö. ezekhez az összefüggésekhez C. Geertz, *Az értelmezés hatalma*, Nierdmüller Péter (szerk.), Budapest, Osiris, 2001. Különösen a két írás, „Mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról”, fordította Lovász Irén, 144–193, és „A bennszülöttek szemszögéből”: az antropológiai megértés természetéről”, fordította Kovács Éva, 227–245.

²⁴⁷ György Péter, *Kádár köpönyege*, Budapest, Magvető, 2005, 48.

²⁴⁸ György P., i. m. 55.

Ha nincs egyetlen érvényes gondolkodásmód, ha nincs egyetemes történelemfogalom, akkor nincs egyetemes történelmi etika sem. Ha nincs törvény, amit egyetemesnek fogadunk el, akkor nincs egyetemes etika sem. (Úgy tűnik, napjainkban az „emberi élet” számít leginkább olyan értéknek az etikai diszkussziókban, mely az „egyetemes” fogalmát helyettesíti. Továbbá általánosan elfogadott diszkussziós „háttérnek” és feltételnek tűnik a „racionalitás”, az ésszerűség, a kommunikálhatóság és az érvelhetőség követelménye.) A gondolkodás és a megismerés nem tudja többé átfogni, megérteni vagy magyarázni az „egészet”, legyen az a kozmosz, a „lét”, a „történelem”, vagy az etika. Habermas szerint „[a] filozófia többé nem vonatkozhat a totalizáló tudás értelmében a világ, a természet, a történelem, a társadalom egészére. A világnézetek elméleti kivonatai nem csak az empirikus tudományok tényszerű előrehaladásával értéktelenedtek el, hanem még inkább az ezen előrehaladást kísérő reflexív tudat által”.²⁴⁹ Következésképpen nem tudunk elgondolni olyan társadalmi, politikai vagy akár „forradalmi” cselekvést sem, amely jogosultnak kiált(at)hatja ki magát arra, hogy az egész társadalom politikai, gazdasági, kulturális szerkezetét egyetlen elv szerint átalakíthassa.

Az eddigieket összefoglalom, és tovább próbálok érvelni. A klasszikus „igen-nem” logika a nem történeti dimenziójú és idejű egyedi életben és a tettek morális megítélésében továbbra is nem csak működőképes, de egyenesen az etika föltétele. Hegel történetileg ugyan relatívvá és „dialektikussá” tette a logikát, de a történeti dimenzió alkalmatlan az egyedi cselekvések jóságának vagy „rosszaságának” megítélésére. Mára nyilvánvalóvá vált, hogy magának a történelemnek a fogalma, vagy akár a történelemtől és a cselekvéstől való gondolkodás formái sokfélék lehetnek. Ezért bárki dönthet a maga számára egy történelem-felfogás, vagy egy etikai gondolkodás mellett, de ezt még a történelem (pontosabban a saját történelem-fogalma) nevében sem teheti kötelezővé mások számára.

Az olyan fogalmak, mint az ígéret megtartása, a másik ember, mint ember, feltétlen tisztelete, a megajándékozottság viszonzására való törekvés, nem lehetnek olyanok, hogy egyetlen gyakorlati, ha tetszik „perszonális” viszonyrendszerben dialektikus értelmezést nyerjenek. Ígéretet egy másik embernek nem a világtörténelem összefüggésében, hanem közvetlen személyes viszonyban teszek, belátható tér- és idő-léptékkel.

A marxizmus egyes képviselői feltételezték, hogy egyetlen korszak történelmi cselekvésében képesek lesznek új etikát létrehozni, a hegeli dialektikus logikával az igen–nem–szintézis többszörös etikai ugrását megtenni, és a jó társadalmat akár időlegesen rossz eszközök alkalmazásával is megvalósítani. A klasszikus logikában nem következhet rosszból jó, a dialektikusban ennek lehetőségét vizsgálják. A dar-

²⁴⁹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 15. „Philosophie kann sich heute nicht mehr auf das Ganze der Welt, der Natur, der Geschichte, der Gesellschaft im Sinne eines totalisierenden Wissens beziehen. Die theoretischen Surrogate für Weltbilder sind nicht nur durch den faktischen Fortschritt der empirischen Wissenschaften, sondern mehr noch durch das reflexive Bewusstsein, das diesen Fortschritt begleitet hat, entwertet worden.”

wini evolúciós törvények szerint lehetséges, hogy egyszerűbb struktúrákból összetettebb, a korábbiak akár ellentmondó összefüggés jönjön létre, ám ez időigényes folyamat, és az elemi lépések itt is, sőt itt jobban, mint másutt, igen-nem logikával működnek – egyébként elpusztulna a felépülő evolúciós termék. Egyéni etikai cselekvések idődimenziója jócskán belül van az igen-nem hatótávolságán, és nincs értelme evolúciós értelmezést adni nekik. Ezért is jogos föltenni a kérdést, vajon személyek, mint a moralitás „helyei”, képesek-e átlátni a dialektikus vagy evolúciós átalakulás sajátos, a mindennapi észjárással követhetetlen dimenziójú távlatát és felvenni a forradalmi akció által felgyorsított sebességű – és ezáltal minden hangoztatás ellenére klasszikus értelemben –, *történelmietlen* ritmusát. A huszadik századi történelem azt mutatta, hogy erre individuumok nem képesek. A társadalom pedig alapvetően egymással kapcsolatban álló individuumokból áll, és a morális felöltség, mint a társadalom cementje, első sorban maga is individuumokhoz köthető. Etikai trilógiájának konklúziójában az etikát Heller Ágnes is az individuumhoz köti: az etika számára nem egyetemes vagy történelmi elvek alkalmazása, hanem leírás és elbeszélés. Az etika konkrét morális karakterek felismerhetővé tételévé és bemutatásává válik.²⁵⁰ Az etika nem egyetemes szabályok, hanem a közvetlen megértés és empátia ügye, mely mögött természetesen érvényesül néhány olyan gyakorlati racionalitás-szabály, mint például a kategorikus imperatívusz. Ha az egyének egyéni és nem-történeti dimenziójú életében érvényesül az etika, ha ez az etika helye, akkor az egyéni élet szövésének textúráját kell az etikában és az etikával magunknak is szőnünk, szőni segitenünk, vagy éppen a szövet struktúráját egyedileg megfejtenünk. Értelmezésem szerint ez az, amit Vajda Mihály is fölismer, és írásaiban demonstrál.

Mint korábban utaltam rá, a nagy normatív történeti elbeszélések buktatója természetesen nem csak az egyes emberek és társadalmi csoportok vagy akár társadalmak lassúsága és „fejlődés-képtelensége” volt, hanem az is, hogy magának a normának, az elgondolt jó társadalomnak a megfogalmazása is történeti esetleges-ségeknek volt kitéve, mintegy maga sem tudta kivonni magát a dialektikus történeti viszonylagossá válás lehetősége alól. Ezzel azonban saját univerzalizmus igényét már születésében megkérdőjelezte.

Vajda Mihály számára ez a belső ellentmondás az első pillanattól nyilvánvaló, hiszen életrajzi írásában az egykori fiatalemberről mondja, „[m]ire lelkesedésünk a kommunisták ’új rendjéért’ alábbhagyott, késő volt már, jöllehet a feleszmélés folyamata jószerével egy évtizedig sem tartott. Csakhogy ennek az eszmélésnek az évei felnövekvésünk évei is voltak. S így a nyelv, melyen megtanultuk kifejezni magunkat, a kommunizmus nyelve, a marxizmus-leninizmus volt. S mint tudjuk (...): ’Nyelvem határai világom határait jelentik’ (Wittgenstein, *Tractatus*, 5.6.). Nem felejtettük el a világégés tanulságait.”²⁵¹ A fiatal Vajda Mihály a világégéssel a háta mögött és borzalmával emlékeiben, hamar fölismeri a történelmi cselekvés

²⁵⁰ Heller Ágnes, *General Ethics*, Oxford, Blackwell, 1990 (2. kiadás), *A Philosophy of Morals*, Oxford, Blackwell, 1990, *An Ethics of Personality*, Oxford, Blackwell, 1995.

²⁵¹ Vajda M. i. m. 185.

és az etika közti ellentmondásokat. Mivel azonban hosszú ideig a tanult fogalmi sémákkal fejezi ki magát, ifjú éveit e fogalmi keretből való kitorési kísérletként is értelmezhetők.

Hogy egy példát említsek – talán akkoriban nem is olvasta még a klasszikus pragmatikus filozófusokat –, a Dewey által demokrácia-kritériumaként megfogalmazott elvet maga is fölismerte, mely szerint a „bátorság szép erény, de a jó társadalomnak egyik igen fontos kritériuma, hogy benne még azok is tisztességesek maradhatnak, akik alkatilag gyávák”.²⁵² A demokrácia a szabadság, vagyis a moralitás lehetőségének biztosítása. Rorty is hasonlókat állít, mondván, „[v]alójában azt a szabadságot értékeljük a legtöbbre, ha becsületesek lehetünk egymással anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk”.²⁵³ Kimondhatjuk Vajda nyomán a tételt, *ahol a gyávák és a gyengék is morálisak, avagy az emberek a közéletben veszély nélkül is morálisak lehetnek, ott van demokrácia*. Kant híres példájában az ész ténye, vagyis a moralitás valóságossága éppen határhelyzetekben nyilvánul meg – és az 1949 és 1989 közti magyarországi időszakot nyugodtan nevezhetjük határhelyzetnek. Ám Kant hangsúlyozza, a moralitás megtapasztalt valóságossága még nem jelenti, hogy ténylegesen morálisak is tudunk lenni. Megélhetési megfontolásaink, a ránk bízottakért érzett felelősség, vagy egyszerűen saját életünkért való aggodás nem-morális tettekre kényszeríthet bennünket, akkor is, ha tudjuk, mi lenne a jó. A határhelyzet-korszakok nem kedveznek az individuumnak, nem adnak esélyt a moralitásnak és feltételének, a szabadságnak, a gyengék vagy gyávák moralitásának – és ki mondhatja magáról, hogy nem gyenge és nem gyáva bizonyos helyzetekben, vagy legalább azt, hogy nem tud elképzelni olyan helyzetet, amelyben gyenge és gyáva lenne? A diktatúrák ágensei hihetetlenül kreatívak voltak a történelem folyamán abban, hogy létrehozzanak gyávává- és gyengévé-tevő helyzeteket. A demokrácia az a társadalom, ahol az ilyen típusú ágensek nem léteznek: ez jobb a társadalomnak, jobb az individuumoknak, és talán a legjobb azoknak, akik diktatórikus körülmények közt ágensek lennének.

Ha mindezt Kant nyelvezetében kívánnánk kifejezni, gondoljunk Kant gondolkísérletére, amikor azt a helyzetet kell magunk előtt megjelentenünk, hogy fővesztés terhe mellett is képesek vagyunk az igazmondásra vagy a hamis tanúság megtagadására – függetlenül attól, hogy valóban vállalnánk-e a tényleges fővesztést. Ez egyébként Kant bizonyítása, hogy az etika valóságos, hogy az etika a fogalmi struktúráinknál mélyebben van, mélyebbről ered, azokat mintegy fölülbírálja. Ez az, aminek számos nyelvfilozófus és a pragmatikus Rorty kétségbe vonja lehetőségét, de az összehasonlító kulturális antropológia empirikus kutatásai mintha mégis Kant „transzcendentális” érveit támasztanák alá sajátos, és módszertanilag természetesen nem „szigorú” módon. A demokrácia nem csak, hogy nem ismeri a valódi etikai döntésért járó fővesztést, de még az azért járó büntetést sem, hanem jogalkotásába és törvényhozásba mintegy „becsatornázza” az individuum szabad morális döntését, annak lehetőségét és következményeit. Ha valami, akkor csak az ilyen

²⁵² Vajda M. i. m. 106.

²⁵³ R. Rorty, *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998, 122.

formális-etikai módon felfogott demokrácia lehet stabil. A fennmaradó demokrácia csak a morálra, a moralitás valóságossága formális biztosításának garanciáira épülhet, és ezt ismeri föl implicate Vajda, amikor a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján a kádári világ hamis konszenzusát elemzi.

A posztkoloniális demokrácia megvalósíthatósága felé

Mint említettem, a fiatal Lukács számára nyilvánvalónak tűnik, hogy a kanti filozófia és a demokrácia szorosan összefüggenek, miközben Hegel dialektikája nem alkalmazható a morál összefüggéseire. Szerinte, hogy a régi elnyomottak ne váljanak a forradalom után maguk is elnyomóvá, hanem elérkezzék „az igazi szabadság korszaka, amely egyáltalában nem ismer elnyomót és elnyomottat, annak a proletariátus győzelme múlhatatlan előfeltétele ugyan – mert ezzel akkor felszabadul az utolsó elnyomott osztály is –, de csak előfeltétele, csak negatívum. Hogy igazán bekövetkezzék, ahhoz egy... világrendnek az akarása szükséges: a demokratikus világrendé.”²⁵⁴ Lukács és Vajda egyetértenek: a demokrácia megkerülésével nem lehetséges elnyomásmentes társadalmat létrehozni. Tudomásul kell venni, hogy a demokrácia fáradtságos, embert felörlő és lassú, talán nem eredményez látványos, egyik napról a másikra történő politikai átalakulást, de vívmányai tartósak lehetnek, és megnyerheti az emberek nagy részének támogatását: „a demokrácia... emberfeletti lemondást és önfeláldozást követel azoktól, akik tudatosan és becsületesen végig akarják csinálni. De ez, ha talán emberfeletti erőt igényel is, nem lényegében megoldhatatlan kérdés, mint a bolsevizmus erkölcsi problémája.”²⁵⁵ Lukács bolsevik megtérése előtt a demokrácia mellett foglal állást, szinte szó szerint úgy, mint kortársa, a demokrácia nagy amerikai teoretikusa, John Dewey, aki ugyanúgy feloldhatatlannak tartja a bolsevizmus morális dilemmáját. Talán nem túlzás azt mondanunk, hogy ez az a pont, ahova Vajda Mihály eljut, ahova visszajut, ahova vissza- vagy előreírja magát a hetvenes-nyolcvanas években.

Vajda forradalom helyett a történelmi folyamatban bízik, mivel szerinte a demokráciához szükséges, hogy az egyének önnön szabadságukat felismerjék. Ez azonban nem valamiféle fordulattal következik be, hanem történelmi folyamatok révén, „melyet nem kibontakozni segít, hanem éppen megakadályoz egy olyan forradalmi fordulat, melynek eredményeképpen a 'tartalmi' igazság és igazságosság birtokosai minden lehető eszközzel ki akarják erőszakolni, hogy a maguk ... partikuláris gyökerekkel rendelkező ... igazsága testet öltjön. ... A demokrácia igazi ellenlábasa a modern világban nem a partikularitások megléte és 'önzése', hanem azok létjogosultságának kétségbevonása.”²⁵⁶ Ezt az elvet az újabb korban először John Stuart Mill (1806-1873) fogalmazta meg *A szabadságról* című művében. Saját maga, teste és tudata fölött az egyén az úr, és a társadalom nem gyakoroljon ezeken

²⁵⁴ Lukács Gy. i. m..

²⁵⁵ Lukács Gy. i. m..

²⁵⁶ Vajda M. *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már Marxista?*, Budapest, Gondolat, 1990, 26.

hatalmat: „az egyéniség szabad fejlődése a jólét legfontosabb lényege”²⁵⁷. A gondolat-, szólás- és cselekvési szabadság korlátozása egyszerre akadályozza az új, hatékonyabb eszmék és magatartásformák létrejöttét és az elfogadott igazságokba vetett bizalom fenntarthatóságát. Ezzel az elvvel lép színre Vajda Mihály, a kulturális antropológus, a radikális moralista, a posztkoloniális gondolkodó a rendszerváltás előtti, „szabadnak” még nem nevezhető években.

Olvasatom szerint Vajda ugyanakkor az 1990-es évek elején még nem jut el oda, hogy megfogalmazza, miként biztosítható a demokrácia. Amikor demokratikus vagy „egyre demokratikusabbá váló” hatalmi struktúráról beszél, akkor a társadalmat, az emberi közösséget, a demokráciát még mindig a hatalom fogalma segítségével értelmezi. Holott minden valódi demokrácia a hatalmat ellenőrzi, a hatalmat veti alá, ha tetszik, az egyénékből kiinduló és arra hivatkozó morális hatalommal győzi le az uralkodó hatalmat, az individuumok, az egyedek, a személyek kanti vagy rawlsi megállapodásával, az individuumokban megnyilvánuló valóságos moralitás formális szövetkezésével, mondván, hogy, a demokrácia polgáraiként, nem engedünk senkit hatalmaskodni magunk fölött, nem engedjük át szabadságunkat, felelősségünket, nem engedjük bitorolni saját, átruházhatatlan, és moralitásunk feltételét képező autonómiánkat. Jegyezzük itt meg, Sartre már a hatvanas évek elején hangsúlyozta, mintegy rimelve Marx egyes meglátásaira és a fiatal Lukácsra, hogy „a marxizmusnak meg kell tanulnia, hogy elismerje azokat a konkrét egzisztenciális körülményeket, amelyek különböznek egyik közösségről a másikra, és hogy tisztelten tartsa az ember individuális szabadságát”²⁵⁸. Sartre is Kant moralitását és Mill demokráciafelfogását kéri számon a marxizmuson.

1989-ben talán afelé történt egy kis lépés, hogy az individuum logikája nyerjen társadalmi és politikai érvényességet, vagyis az etikai igen-nem klasszikus logikája, fölváltva a „csopartos”, történelmi-dialektikus logikát. Vajda szerint az „európai típusú racionalizmus legyőzött egy másikat; e kettő logikáját kell elemeznünk és szembeállítanunk egymással, ha meg akarjuk érteni az összeomlás ’jelentését’, azt az egész folyamatot, amely 1989 közép-európai forradalmaiban csúcsosodott ki.”²⁵⁹ Tizenöt évvel később inkább hajlunk arra, hogy ne forradalmaknak nevezzük ezeket a változásokat, legalább is nem a francia, de még csak nem is a bolsevik forradalom értelmében, hanem egyfajta logikai vagy racionális visszarendeződésnek, vagy „előre-rendeződésnek”. A „létezett szocializmusban” az individuumok egyszerűen nem hitték el, hogy föl kell áldozniuk magukat néhány olyan nemes cél érdekében, amelyek egyre elérhetlenebbnek tűnnek, miközben társadalmaik egyre inkább elmaradnak a nyugatiakhoz képest. Nem anyagi értelemben (ezt legalább az értelmiségiek még „lenyelték” volna), hanem racionális értelemben: ha volt forradalom Kelet-Európában, az a ráció forradalma volt az évtizedes félrevezetések és üresjárat után. E racionális forradalom egyben etikai is abban, ahogy a magát megalkotó

²⁵⁷ John Stuart Mill, *On Liberty*, <http://www.bartleby.com/130/3.html>

²⁵⁸ V.ö. *Britannica* enciklopédia, http://www.britannica.com/nobel/micro/527_68.html. Marxism must learn to recognize the existential concrete circumstances that differ from one collectivity to another and to respect the individual freedom of man.

²⁵⁹ Vajda M. *A történelem vége?* Budapest, Századvég, 1992, 27.

individuum, szembe találva magát saját szabadságával és felelősségével, egyben önmaga cselekvéseit, etikáját is formálja. A ráció, ha csak egy pillanatra is, visszatért önmagához, hogy Hegel fogalmát használjuk. Az emberi cselekvés azon mindenben meglévő közös „magja”, amelyet Michael Walzer „vékony moralitásnak” nevezett, visszavette az őt megillető helyet.²⁶⁰ 1989-ben természetesen még senki nem tudhatta, hogy ez egy hosszú, új típusú, a szabadság garanciáival és a moralitás lehetőségeivel megáldott, de veszélyeknek kitett út első állomása pusztán. Olyan korszak következett, melyet minden további nélkül értelmezhetünk Clifford Geertznek a gyarmati sorból felszabadult országokról mondott szavaival, „inkább megélni, mintsem elképzelni kell e korszakot, s ez meglehetősen lehangoló élmény”.²⁶¹

A posztkoloniális korszakban új szavakra, új identitásra van szükség: a szabadság mindig új azonosságot hoz létre, és elkerülhetetlenül tevődik föl a kérdés, „Kik vagyunk, és egyáltalán kik csinálták ezt az egészet?”²⁶² A Kelet-Európai országok posztkolonialista-posztoszocialista korszakának talán leginkább kijózanító összefüggése, hogy az első években nyilvánvalóvá vált: legalább Kantnál, kétszáz évvel ezelőtti időknél kell elkezdni, azzal, hogy „legyen bátorságod saját értelmedet használni”, és hogy magadnak magad által okozott kiskorúságodból csak a saját erődből keveredhetsz ki. A kelet-európai országok képtelenek voltak önjelüként azonnal a szabadság, a felszabadultság, az érett demokrácia komolyan vételére és megalkotására. Saját, és a nyugatival összhangban lévő demokráciájuk kialakításában a nyugati országok sem nyújtottak átfogó és hatékony segítséget. Ezért aztán, mintha Marx kívánná minden jót (ideiglenes vagy végleges?) búcsúzóul, amikor a kis kelet-európai nemzetállamocskák, „individuális” szabadságuk első pillanatától olyan történeti, kulturális és antropológiai, *szükségyszerűnek tűnő* törvényszerűségeknél kezdtek engedelmessé válni, amelyeket Clifford Geertz a posztkoloniális országokkal kapcsolatban már 1973-ban így foglal össze: „Most, hogy állam is van, nem csak álom, a nacionalista ideológia gyártásának a feladata jelentős mértékben megváltozott. A továbbiakban a feladat nem a népek egy idegenek uralta politikai rendtől való távolságtartása, és nem is ennek a rendnek a halálát ünneplő tömegdemonstrációk szervezése. Most a feladat egy kollektív alany meghatározásában vagy legalábbis annak a kollektív alannak a meghatározási kísérletében áll, melyhez az állam tettei belsőleg kötődhetnek: egy olyan kísérleti 'mi' létrehozásáról vagy az ebbe az irányba tett próbálkozásról van szó, akinek az akaratából a kormány tevékenysége látszólag spontán módon történik. S mint ilyen, a tartalom kérdése a viszonylagos fontosság és két nagyon elvont kérdés – 'A hagyományos életmód' és 'A kor szelleme' – közötti viszony körül forog.”²⁶³ Ez az általános fogalmakkal történő leírás valószínűleg valamennyi felszabadult kelet-európai országra érvényes. A kollektív alany meghatározása két szélsőség felé sodorta ezen országok közvéleményét, és a szembenállást határozottá, a feszültségeket szinte feloldhatatlanná

²⁶⁰ V.ö. M. Walzer, *Thick and Thin*. Notre Dame – London, University of Notre Dame Press, 1994.

²⁶¹ C. Geertz, „A forradalom után: A nacionalizmus sorsa az új államokban”, Fordította Jakab András, C. Geertz, i. m. 119.

²⁶² C. Geertz, i. m. 126.

²⁶³ Uo.

tette. Előállt a morálisan, történetileg és kulturálisan is paradox helyzet, hogy a legtöbb országban „a kor szellemét” azok a pártok kezdték képviselni, amelyeket –antropológusok és szociológusok megállapítása szerint – a korábbi elnyomó pártok tagjai alakítottak.

Vajda láthatóan maga is küzd az új valóság fogalmi leírásával, vagy ami ugyanaz, megalkotásával, ám, mint maga is jelzi, a kilencvenes években láthatóan nem tud szabadulni attól a terminológiától, amelyet a marxizmussal megtanult, és az ezzel járó gondolkodásmódtól: elutasítja tartalmát, de formájában számos elemét tovább hurcolja magával. Például úgy véli, a demokratikus társadalomban is kell egy élcsapat, amely irányítja azt. Így értelmezhetjük kijelentését, mely szerint „csak abban az esetben lehetséges igazi társadalmi ujjá születés, ha kialakul a társadalomnak egy olyan csoportja, amely alkalmas a társadalom irányítására, s amelyet a társadalom is elfogad, mint vezetésre hivatottat”.²⁶⁴ A demokráciának éppen erre nincs szüksége. Nem kell irányítás, ne mondja meg senki, hogy „mi a teendő”. Ráadásul Vajdának ez a kijelentése ellene mond az imént említett millsi elvnek is. Nem élcsapat kell, hanem jó iskolák, ahol demokratává, polgárrá, morális lényekké nevelik az új nemzedékeket. Az emberek, a polgárok maguk dönthessék el, hogy mit kezdenek életükkel, és amíg másokat nem fenyegetnek, teljes szabadságot kell, hogy élvezzenek. Jó alkotmányra van szükség, az etikában iskolázott és annak szabályait betartó törvényhozókra és politikai tisztviselőkre, világos, szabályos, törvényes számon kérhetőségre és ennek törvényesen garantált automatikus működésére, és mindenekelőtt, kiváló iskolai és egyetemi képzésre. Ahogy Dewey hangsúlyozza, ha törődünk a demokráciával, az emberek majd törődnek magukkal.

Ez a törődés azonban úgy tűnik, továbbra is nehéz feladat Kelet-Európában. Felsorolni is hosszú azokat a tényezőket, amelyek akadályozzák a demokrácia megalkotását, *majd* a fennmaradásával való törődést: a régi struktúrákban kialakult kötéltársadalmak [Seilschaften]²⁶⁵ törvényszerű fennmaradása, aránytalan vagyoni gyarapodása, majd újra politikai hatalomra kerülése; az emberek közéleti iskolázatlansága, a demokrácia morális alapfogalmaiban, jogi intézményeiben, cselekvési lehetőségeiben való járatlansága (miért a demokrácia a legjobb közösségi együttélési forma, hogyan működnek az intézmények, milyen eszközök állnak rendelkezésre a működésmódok befolyásolására, hogyan lehet magukat ezeket az eszközöket megváltoztatni, hogyan lehet az egyéni és csoportérdekeket képviselni a törvényhozásban, a végrehajtásban, stb.); a tényleges nyilvánosság hiánya; a kü-

²⁶⁴ Vajda M. i. m. 51. A könyv előszavában fölteszi Vajda a kérdést, mi az esélye egy új *politikai elit* kialakulásának (10–11.), és ebben a művében (1992) sem jut el arra a meggyőződésre, hogy ha szüksége van elite a demokráciának, az csak kulturális, intellektuális, tudományos, gazdasági, talán „morális” elit lehet, de nem politikai.

²⁶⁵ *Seilschaft* – Kötéltársadalom: a hegymászók három-négy tagú csapatai, akik egyazon kötéltre kötve, egymást biztosítva másszák meg a sziklát. Ha egyikük zuhanna, a többi, ugyanarra a kötéltre csatlakozó társ megtartja. Az új német szövetségi tartományokban így hívják azokat a volt SED (Németország Szocialista Egységpártja) –

^{az} ottani MSZMP) tagjaiból álló „csapatokat”, amelyek összefogva, egymással információs és baráti kapcsolatot ápolva a gazdaság és a politika bizonyos szegmenseit próbálják a saját tulajdonukba venni, vagy a maguk befolyása alá vonni.

lönböző társadalmi rétegek vagy népcsoportok történeti félelme, mely elnyomja bennük, vagy háttérbe szorítja a tényleges demokrácia vágyát; a széleskörű filozófiai iskolázottság hiánya. Ez utóbbihoz kapcsolódik az, amit Geertz a „kollektív alany” meghatározásának nevez. Ameddig egyetlen geográfiai területen együtt élő emberek nem tudják valamilyen szinten kimondani, hogy *miért* alkotnak *egyetlen* közösséget, egyáltalán akarnak-e azt alkotni, és ha igen, milyent, addig és ott nem hozható létre a szabad társadalom, azaz a belülről, vagyis az individuumok felől támogatott demokrácia. A legkülönbébb próbálkozások vannak a politika különböző szintjein és oldalain, de azok eltérő történeti, pszichológiai, szociológiai vagy kulturális okokból nem képesek a kelet-európai új, demokráciáknak nevezett alulakulatok egészét, az ott élő emberek gondolkodását és hitét megragadni és átjárni. A posztkoloniális társadalmakban élők nem hiszik el, hogy lehetséges a demokrácia, és ezért a maguk, a saját csoportjuk, a hozzájuk hasonló, kis, biztonságos, *soft* diktatúrájában inkább reménykednek, mint az átfogó demokráciában. A tényleges demokrácia pedig a félelem hiánya, a teljes politikai megnyílás a másik felé, a teljes és garantált szabadság és tolerancia, a diktatúra teljes hiánya mindenhol és minden szinten. Nem véletlenül terjedt el a mondás, a demokráciában nincs félelem, a demokráciák nem félnek.

Elsősorban és főként természetesen a demokrácia széleskörű meggyőződésé válásáról van szó, mely közös volt az utolsó két évszázad olyan nagy politikai gondolkodóinál, mint Emerson, Dewey, Rawls, Rorty, Habermas vagy Derrida. A közös demokrácia szavai új szavak, történelme új történelem, történelem-utáni, racionalis, filozófiai-történelem: nem-történelem, hanem egy új, irodalmi kultúra nyitánya. E kultúra szavait, fogalmait, összefüggéseit, élményeit és működésmódjait kellene egyre több embernek Kelet-Európában elsajátítani. Az iskolákban, egyetemeken a demokrácia és a demokratikus gondolkodásmódnak kellene az oktatási programok elsőrangú tantárgyának, képzési metodológiájának és pedagógiájának lenni. Már kisiskolás korban kevesebbet kellene tanítani az egyszikű és kétszikű növények különbségéről, és többet a saját felelősség-vállalásról, és arról, hogy mit jelent demokráciában élni, demokratikus intézményeket létrehozni és használni. Az iskolák önálló, felelős, a másik embert elismerő és a közösségi létet saját létezésük feltételeként és kiegészítőjeként megélt individuumok képzését végeznék. Amíg nem leszünk a szabadság, a moralitás értelmében „képzett” individualisták, addig nem leszünk demokráciák, és ha nem leszünk sokan ilyenek, akkor nagyon sokára *sem* lesz ténylegesen, és *boldogan* működő demokrácia. A demokrácia az egyetlen olyan társadalmi-politikai forma, ahol mindenki szabad, azaz morális lehet, hátrányos következmények és félelem nélkül.

Az individuum felfedezése

Vajda Mihály szerint a demokráciához felelős individuumokra van szükség, és a demokrácia feltétele az önállóan gondolkodó, a gondolatot meggondoló egyének fellépése és kommunikációja. Az ezerkilencszáz-kilencvenes években egyértelműen visszautasítja bármiféle nagy, átfogó és egyetlen érvényes világmagyarázat

lehetőségét, és a közvetlen, az egyedi, a véletlen érvényesülését keresi, úgy a filozófiai gondolkodásban, mint a társadalom értelmezésében vagy az egyének morális, esztétikai preferenciáiban – ha ugyan nála ezek elválaszthatók. Elemzéseinek középpontja az egyén, melynek akarata nem vethető alá egyetemes törvényeknek, tekintettel arra, hogy senki nem tudja megmondani, mik is ezek az egyetemes, és mindenkire érvényes törvények. Ebből a felfogásából természetesen következik az, hogy bár egy univerzális fogalmakkal értelmezett társadalom vagy történelem helyett az egyén oldalára áll, nem alakít ki vagy fogad el olyan általános fogalmi készletet, melybe „kapaszkodva” a mindenki számára érvényes demokratikus társadalom alapelveit megfogalmazhatná.

Csirájában formát kap Vajda Mihálynál annak lehetősége, hogy minden egyes ember morális mérlegelése legyen a demokrácia összetartó ereje, amikor Kis Jánossal vitatkozva kijelenti, „[a]kármiyen széles legyen is az a konszenzus (ha tesszük, érzelmi konszenzus), amelyen az alkotmányos demokrácia nyugszik, ez nem jelentheti azt, hogy a demokratikus állam polgárainak vállalniuk kell, mintegy e konszenzusból eredő következményként, hogy a politikai morál elveitől állítólag független magánerkölcsi elveiket az egész társadalmat érintő, alapvető kérdések diskussziója során félreteszik.”²⁶⁶ Vajda mindezt az abortusz-vitában veti föl, és állításával csatlakozik mindazokhoz, akik szerint a demokrácia csak a felelős individuumok moralitására építhető, alaptörvénye és jogalkotása csak ebből vezethető le. Eltér azonban a demokrácia teoretikusaitól abban, hogy ezt a morált „tartalmi” értelemben fogja föl, és nem pusztán a kanti-rawlsi értelemben vett formális morált tekinti a demokrácia megalapozójának. Nem is véletlen, hogy Vajdának nem tartozik gyakran használt fogalmai közé a Heller Ágnesnél és a kortárs angolszász irodalomban előforduló „formális demokrácia”. Eszerint nem a magánerkölccsel kapcsolatos tartalmi vélemények, hanem az etika formális értelemben procedurális felfogása lehet minden demokratikus (legyen az alkotmányos, törvényhozási, végrehajtó vagy bírói) politika alapja. Mivel Vajda Mihály nem a formális és procedurális etikára utal, nála a magánerkölcsöt is „felhasználó” társadalmi gyakorlat bizonyos helyzetekben „harca” vezethet: „[vannak] *azonban olyan konfliktusok, amelyekben a harc az egyetlen megoldás*, de nem azért, mert a két fél képtelen meglátni az igazságot, hanem mert a két fél igazságai kibékíthetetlenek”²⁶⁷. Talán jobb lenne, ha itt nem metafizikai jellegű igazságról, hanem társadalmi igazságosságról lenne szó, mert, amint Rorty sok helyen mondja, az igazságot soha nem fogjuk megismerni, ám az igazságosságot könnyen felismerjük. A baj ezzel a harccal az, hogy könnyen kibékíthetetlen konfliktusokra vezet – és ekkor a küzdő felek *vagy* a teljes hatalom megszerzésére törekszenek, akár a demokrácia árán is, *vagy* kiegyeznek, hogy az igazság metafizikája és következésképpen a metafizikák igazságai maradjanak az ilyen „tudományok” intézményeiben (tudományos műhelyek, campusok, templomok, vallási közösségek, családi otthonok, baráti körök), és a

²⁶⁶ Vajda M. „Lehet-e többféleképpen ugyanazt gondolni?”, *Nem az örökkévalóságnak*, Budapest, Osiris, 1996, 241–252, 250.

²⁶⁷ Vajda M. „A filozófia szerelmese – Európa szerelmese”, *Nem az örökkévalóságnak*, 253–267, 266.

társadalmi vitákba, megegyezés eredményeként, törvénybe foglalva, csak az igazságosság kérdései kerülhessenek be.

Vajda „harci” felfogása mögött hagyományos történeti félelmek rejlenek, hogy olyan demokráciában rekedünk meg, ahol senki nem tud kultúráján túltekinteni, és szűk értelemben etnocentrikus marad. „A kultúrák közötti viszony, ha azok nem tudnak békésen feloldódni egymásban – s itt megint durván kell hogy fogalmazzak: ha mi nem tudjuk a másikat békésen beleintegrálni a miénkbe –, harc.”²⁶⁸ Fel sem merül, hogy a kultúrák közti békés viszony a kölcsönös tisztelet is lehet, eredménye pedig az utca és a hivatali törvényében való kiegyezés, valamint a saját kerten belüli törvény szabad, individuális meghatározása. Vagyis a békés formális együttélés és tartalmi egymás mellett élés. A modern demokrácia csak így létezhet, a politikai harc pedig kizárólag az átfogó társadalmi igazságosság megvalósítása körül foroghat. Ne felejtjük el, Habermas a harcot már a hetvenes években hatalommentes kommunikációval, konszenzusra törekvő kommunikatív cselekvéssel helyettesíti.

Vajda Mihály nagyra értékeli Rorty javaslatát az átfogó toleranciára, és minden kultúrának, etnikumnak ugyanazon társadalmi nyilvános térben való elfogadására, mondván, „[ha] a világ ilyen irányban alakul, akkor még haladásról is beszélhetünk”²⁶⁹, mégis fél attól, hogy a közösségi térből nem vonulhatunk nyugodtan vissza a hozzánk hasonlóan gondolkodók klubjába, mivel állandóan attól kell tartanunk, „a másik klubban valami készül ellenünk”.²⁷⁰ Ez az, amittől a tényleges és valóban működő demokráciában nem kell tartanunk – legalább is azon a szinten, hogy saját klubunkban sem nyugodhatnánk meg. Szükség van az éberségre és a demokrácia működésének folyamatos ellenőrzésére, ez azonban az erős és mindenki által támogatott demokratikus törvényekre való tekintettel soha nem válhat veszélyhelyzetben vívott harccá, hanem mindig nyílt társadalmi térben zajló vita. A demokráciában minden embert képviselő egyetemes törvény az, hogy mindenkit, minden csoportot, kultúrát, etnikumot, annak érdekeit, létezési feltételeit védeni kell mindaddig, amíg azok nem sértik egy másik csoport, kultúra, etnikum érdekeit és létezési feltételeit. Ez a törvény nem mondja meg, hogy milyen légy és hogyan gondolkozz, de előírja és „ellenőrzi” a másik legális tiszteletét és türesét. Ez a demokrácia formális szabálya, mely értelmetlenné teszi a társadalom nyílt terein az úgynevezett „kulturharcot”, következésképpen a kulturális nézeteltéréseket elküldi az egyetem, a klub falai közé vagy a magánszférába. Az éberség a demokráciában csak a demokrácia törvényeinek betartására vonatkozhat, de semmi másra. Ha éberen garantáljuk a demokráciát, akkor a demokrácia garantálja, hogy a másik klubban semmi nem készülhet ellenünk.

Újabb, inkább esztétikai tárgyú írásai tanúsága szerint Vajda Mihály félig-meddig kételkedve olvassa Jungot, aki szerint az „emberiség nagy problémáit sohasem általános törvények, hanem mindig az egyes ember beállítottságának megújódása oldotta meg.”²⁷¹ Bár mint láttuk, a társadalmi vitákban megkerülhetetlennek tartja

²⁶⁸ Vajda M. „A kultúrkritika egyedüli alternatívája?”, *Nem az örökkévalóságnak*, 299–319, 317.

²⁶⁹ Vajda M. i. m. 316.

²⁷⁰ Vajda M. i. m. 318–319.

²⁷¹ C. G. Jung, *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*, Budapest, 1993. 8.kk. ford. Nagy Péter, idézi Vajda M. *Ilisszosz-parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001, 28.

az egyéni morális felfogást, nem hiszi, hogy ez a nagy problémák megoldásához vezethetne. Nem is kell, mondhatnánk, hogy ahhoz vezessen, hiszen az egyén tartalmi morális felfogásának már egészen más szerepe van a demokráciában, mint a hagyományos társadalmakban. Egyrészt formájában nincs mit megújítani, ezért nem kell több forradalom, tartalmában viszont mindig új és új életformákat találhatunk föl, ehhez azonban kevésbé morális megújulás, mint inkább intellektuális és esztétikai képzelőerő és alkotókészség kell. Talán éppen Jung ellenpéldájaként, Kafkának „A törvény előtt” elbeszélését idézi, jelezve, hogy az egyes ember tehetetlen a törvény hatalmasságával szemben. Ám Kafka még egy birodalom-méretű monarchia hivatalainak tapasztalatát írja műveit, és éppen e hivatalok huszadik századi *totalis* eluralkodása közepett. A demokráciában azonban az egyes embernek *általában* nem kell a törvénnyel szembeállnia, melyeknek alapelve minden ember védelme. Hiszen itt már közösen megállapodtunk az együttélés alapjaiban, és a törvényeket, végrehajtásukat és a bíraskodást is mi magunk, emberek, együtt, a teljes és átfogó tolerancia és esélyegyenlőség elvei, mint alapelvek szerint hozzuk és alkalmazzuk.

A marxizmus, ahonnan Vajda indult, a birodalmi gondolkodás és mentalitás utolsó mutációja: a demokrácia vagy a nyílt társadalom nem ismerhet saját társadalmán belül és kívül, másfajta „erőszakot”, „harcot”, vagy „birodalmiságot”, mint saját önvédelmét. A demokratikus gondolkodás formális közösség-alapító, és mint ilyen nem jobb-, és nem baloldali, ahogy Kant vagy Rawls sem tekinthető jobb- vagy baloldalinak.

Ahhoz, hogy a demokráciát megalapozó, felelős individuumról továbbiakat mondjak, ide kívánczik néhány szó egy olyan próbálkozásról, amely termékeny, provokatív volt a maga idejében, és amely tanulságos lehet számunkra abban, hogy az individuum milyen értelmezését keressük, és milyen érvényesítését javasoljuk ahhoz, hogy biztonságossá tegyük világunkat a demokrácia számára. Sartre-ra kívánok utalni, akinek egzisztencializmusa Vajdától eltérő, azt időben megelőző, de azzal legalább irányultságában párhuzamos kísérlet volt, az egyén, a közvetlen emberi létező kiszabadítására, az általános fogalmak és a belőlük eredő történelem-felfogás és intézmény-alkotás béklyójából.

Közbevetés: Sartre egzisztencializmusa

A marxizmusból kifelé érkező, és annak fogalmi struktúráit meghaladni kívánó gondolkodásnak Vajda Mihály mellett két jelentős képviselője, más-más módon, Jean-Paul Sartre és Heller Ágnes.²⁷²

Jean-Paul Sartre (1905-1980), aki generációs hovatartozásával Lukács (1885-1971) és Vajda (szül. 1935) közt félúton helyezkedik el, a dogmatikussá váló marxizmus „egzisztencialista” megújulását javasolja. Fölismeri, hogy a társadalmi folyamatok mechanikus-történeti értelmezése nem „ér el” közvetlenül a társada-

²⁷² Heller Ágnes etikájáról részletesebben írtam, „A morálfilozófus mint írnok – Heller Ágnes deskriptív etikája”, Kardos András, Radnóti Sándor, Vajda Mihály (szerk.), *Diotima*, Budapest, Osiris, 1999, 69–85.

lomban élő emberhez. Javaslata ugyanakkor megáll út közben: bár hangsúlyozza az egyedi ember önálló értelmezésének fontosságát minden társadalomelmélet számára, nem jut el ahhoz a szabadságon alapuló individualizmushoz, melynek minden demokrácia megalapozásánál ott kell lennie.

Sartre, miközben soha nem leplezte egyetértését és szimpátiáját a baloldali, marxista gondolkodással, melyet egyetemi tanulmányaitól függetlenül, önerőből sajátított el, már az ezerkilencszáz-ötvenes évek második felében fölhívta a figyelmet, hogy a marxista gondolkodók nem veszik figyelembe a konkrét egyedi emberi életet. (Heller Ágnes kísérletet tett erre később, a hatvanas években.) Kierkegaardra hivatkozva állítja, hogy „a *létező* embert egyetlen eszmerendszer sem tudja beolvasztani magába”, továbbá „a *szubjektív* élet, abban a mértékben, amennyiben megélt, nem lehet tudás tárgya”.²⁷³ Ehhez természetesen Freudnak és a pszichoanalízisnek is van néhány szava, és a filozófiatörténet nagyjainak, Arisztoteléstől a dekonstrukcióig vagy az analitikus filozófiáig. Az, hogy az „emberben”, cselekedeteiben, fogalmakkal mi „ragadható” meg vagy mi konstruálható, ráadásul mi van a fogalmakon kívül, ami pedig kívül van, az a fogalmaktól függetlenül, vagy azok „függvényében” van úgy, ahogy fogalmakkal utalunk rá – ezek a filozófia régi kérdései. A fogalmiság nélkül és azon kívül *számunkra* nincs semmi, ám intuíciónk félreérthetetlenül jelzi, hogy van valami „más”, „ott”, a fogalmakon kívül.

A cselekedetekre vonatkoztatva mindezt, Arisztotelész a „fegyelmezetlen ember” (*akrates*) fogalmával tárgyalja azt a jelenséget, amikor valaki tudja, hogy mi a jó, mit kellene egy adott helyzetben tennie, de elhatározása dacára mégis az ellenkezőjét teszi²⁷⁴, Aquinói Tamás a szenvedélyekre vezeti vissza a jó megtételének hiányát²⁷⁵, Davidson pedig arra jut, hogy a fegyelmezetlenségben az a sajátos, hogy „a cselekvő nem képes magát megérteni: elismeri, hogy saját szándékos cselekvésében van valami lényegileg tompa”.²⁷⁶ A különböző szerzők arra jutnak, hogy van valami az „ember”-ben, amit nem képesek megragadni, ami mintegy kisiklik a kezük közül. Fölvetődik a kérdés, hogy ha az ember vagy a személy megragadása a kialakított fogalmi készletekkel és a hozzájuk tartozó metodológiákkal nem lehetséges, akkor hogyan lehetne az „emberre” alapozni olyan látszólag biztos empirikus alapokon álló szerkezeteket, mint egy állam vagy egy politikai berendezkedés. A történelem ellenáll a totális értelmezésnek és úgy tűnik, az „ember”-nél hasonló a helyzet. Időzzünk továbbra is Sartre-nál, hogy aztán visszatérjünk Vajda Mihályhoz, megfogalmazva egy következtetést, mint javaslatot, arra a régi kérdésre, hogyan lehet az egyénre alapozni a demokráciát.

Sartre meggyőzően elemzi, hogy a marxizmus miért nem szólította meg az egyes embereket, de nem alkot olyan fogalmi készletet, amely az egyéni embert figyelembe vevő vagy arra alapozó társadalmi vagy politikai konstrukciót támogathatna.

²⁷³ Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986 (eredeti kiadás: 1960), 15–16. „L’homme existant ne peut être assimilé par un système d’idées. ... la vie subjective dans la mesure même où elle est vécue, ne peut jamais faire l’objet d’un savoir.”

²⁷⁴ Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, 1150b-1151a.

²⁷⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, P.II.Q.77.Art.2.

²⁷⁶ Davidson, D., „How is Weakness of the Will Possible?”, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1980. 21–42, 42.

A válasz a kérdésre, hogy milyen fogalmi készletre lenne szükség, mint remélem sikerül rámutatnom, nem az „egzisztencializmus”, hanem a demokrácia egyszerű, formális morálra alapozott logikája, ahogy azt Dewey, Rorty vagy Rawls javasolja.

Sartre, egy logikai struktúrájában definiálatlan emberi tervezetet állít a közvetlen tudás elől „elbújó” emberi valóság helyére,²⁷⁷ amely „nem határozható meg fogalmak által; miközben *emberi* tervezetként mindig *érthető*”²⁷⁸, ahol ez a tervezet soha nem absztrakt fogalmaknak a nagy Tudásban való összefoglalása, hanem konkrét adottságokkal való konfrontáció, amely jelentéssel teli cselekvéssé válik. Ez az „egzisztenciális tervezet az öt jelölő szóban, nem mint jelölt – ami, elviekben *kívül* van –, hanem mint eredeti alapja és saját struktúrája lesz ott.”²⁷⁹ Nem az ember elvont leírására van szükség, hanem a tanulmányozott folyamatokba való folyamatos megismerő-cselekvő behelyezkedésre. Az egzisztenciális antropológia az embert, mint éppen *akkor* a cselekvő-megismerő folyamatban valamivé váló és minden tárgyiság feltételeként ott lévő létezőt vizsgálja, ahol „a kérdező, a kérdés és a kérdezett egyetlen” valóságot alkotnak.²⁸⁰ Sartre úgy látja, hogy a marxizmus nyújtja az egyetlen használható, egyszerre történeti és strukturális antropológiát, amely megpróbálja az embert totalitásában megragadni. Ugyanakkor a marxizmus belsejében törést fedez föl, mivel az „hajlik arra, hogy vizsgálataiból kiküszöbölje a kérdezőt, és a kérdezettet az abszolút Tudás tárgyává tegye.” Pedig épp azok a fogalmak, melyeket a marxizmus a társadalom leírására használ (kizsákmányolás, elidegenedés, fetiszizáció, eldologiasodás), közvetlenül az egzisztenciális struktúrára utalnak. A munka fogalma, mint az ember életének újraalkotása szorosan összekapcsolódik az előre-vetés, előre-haladás (*pro-jeter*) fogalmával. Sartre szerint az egzisztencializmusnak éppen a marxizmus által feltárt adottságokhoz kell új tapasztalati tartalmat adnia. A marxizmusba kívülről bekerült mechanikus determinizmust hibáztatja, mint ami megakadályozza, hogy a társadalom és az ember megértése saját létéből (*existence*) történjen, vagyis abból a megértésből, ahol a megértő kérdezőként egyszerre kérdezett és kérdés is.

Sartre, Kierkegaard-ral ellentétben, nem állítja szembe az irracionális egyediséget az Egyetemes tudással. Egzisztencializmusa magába „a tudásba és a fogalmak egyetemességébe akarja visszavezetni az emberi kaland meghaladhatatlan egyediségét”.²⁸² A marxista antropológiának az emberi létezés megértése lenne az alapja, mivel „az ember maga, mint emberi létező és az emberi megértése nem választha-

²⁷⁷ Sartre felfogását *Questions de méthode* művének konklúziójából (*Conclusion*) mutatom be, i. m. 154–164.

²⁷⁸ Sartre, i. m. 154. „un projet personnel ... a deux caracteres fondamentaux: il ne peut en aucun cas se définir par des concepts; en tant que projet *humain* il est toujours *compréhensible*”.

²⁷⁹ Sartre, i. m. 155. „le projet existentiel sera dans le mot qui le dénotera, non comme le signifié – qui par principe, est *dehors* – mais comme son fondement originel et sa structure même.”

²⁸⁰ Sartre, i. m. 157. „le questionneur, la question et le questionné ne font qu’un”.

²⁸¹ Sartre, i. m. 158. „le marxisme tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l’objet d’un *Savoir absolu*”.

²⁸² Sartre, i. m. 159. „il [l’existentialisme] veut dans le *Savoir même* et dans l’universalité des concepts, réintroduire l’indépassable singularité de l’aventure humaine”.

tók el egymástól”.²⁸³ Sartre 1957-ben megállapítja, a kelet-európai marxista pártok, a hatalom és az „abszolút Tudás” birtokosaiként saját antropológiájuk alapját számolják föl, és így kezükben a „marxizmus embertelen antropológiává fog degenerálódni, ha nem veszi föl ismét magába az embert, mint saját alapját.”²⁸⁴ Nem elégséges, hogy a marxizmus leírja a töke működésmódját és a kolonizáció rendszerét. A saját életét, tudását és társadalmát egyetlen folyamatban újra-létrehozó, kérdező és kérdezett ember középpontba állítása nélkül a marxizmus elvétí történeti esélyét. Sartre azt állítja, „attól a naptól fogva, amikor a marxizmus az antropológiai Tudás alapjaként fölveszi az emberi dimenziót (azaz az egzisztenciális tervezetet), az egzisztencializmusnak nem lesz többé létalapja”.²⁸⁵ A nagylelkű felajánlás ellenére, napjainkra nem csak a marxizmus, hanem az egzisztencializmus is visszaszorult az egyetemek és a filozófiatörténet tanszékek falai közé, mintegy igazolva Lakatos Imre vagy Richard Rorty – más-más teoretikus környezetben megfogalmazott – téziseit, melyek szerint tudományos elméleteket, filozófiai rendszereket nem megcáfolnak, hanem az általuk fölvetett problémák és megoldási javaslatok egyszer csak érdektelenné válnak. Új problémák, új felismerések, új elméletek nem cáfolják, helyettesítik a korábbiakat: ami régen probléma volt, mára már nem az, így cáfolatuk nem érdekel többé senkit sem.

Sartre felajánlása a marxizmus számára bár talán idejében jött, de nem talált „hivatalosan” halló fülekre. A Kelet-Európában hatalmon lévő marxista pártokat és vezetőiket, miközben nem hallgattak az aggódó „egzisztencialista” javaslatokra és jöslatokra, elsodorta a történelem. Igazolták Sartre megállapítását, „soha nem hallottam, hogy egyetlen marxista is megváltoztatta volna véleményét.”²⁸⁶ Ezzel nyilván a politikai vezetőkre utal, hiszen a marxizmus vezető gondolkodói, elsősorban éppen a Kelet-Európában élők közül sokan, szakítottak az egzisztenciális és morális deficit-jével szembesülni képtelen és az eredeti marxizmus képest jelentősen megváltoztatott és sterilizált rendszerrel. Mindeközben új problémák, új kérdések, új eszmék kezdtek érdekelni az új generációkat, és Sartre egzisztencialista felajánlása ezért is tárgyaltalan-ná vált: egyrészt halálával az ő „mozgalma” is kifulladt, Franciaországban új gondolkodási irányok jöttek elő (strukturizmus, posztmodern filozófiák, dekonstrukció), másrészt érdekelttség híján már nem is volt, ki meghallja fölajánlását.

Ne felejtjük azonban azt sem el, hogy Sartre egzisztencializmusa alkalmatlan volt azt a fogalmi készletet nyújtani, amire egy emberarcúvá váló marxizmusnak szüksége lett volna, és amire a demokráciának napjainkban is szüksége van. Ez a fogalmi készlet ugyanis, Kanttal, Hegel után Deweyvel építhető föl, vagy ma még időszerűbben Rawls segítségével, és kevésbé az olyan, inkább a magánszférába tartozó szavakkal, mint az egzisztencialista „emberi kaland”. Rawls Kant-recepciója,

²⁸³ Sartre, uo. „l’homme même, en tant que l’existence humaine et la compréhension de l’humain ne sont pas séparables”.

²⁸⁴ Sartre, i. m. 161. „Le marxisme dégénérera en une anthropologie inhumaine s’il ne réintègre en soi l’homme même comme son fondement.”

²⁸⁵ Sartre, i. m. 163–164. „À partir du jour où la recherche marxiste prendra la dimension humaine (c’est-à-dire le projet existentiel) comme le fondement du Savoir anthropologique, l’existentialisme n’aura plus de raison d’être.”

²⁸⁶ Sartre, i. m. 27. „je n’ai pas entendu dire qu’un seul marxiste eut changé d’avis”.

a kategorikus imperatívusz társadalmi átfogalmazása „tudatlanság fátyla” mögötti törvényhozással, visszahozza a társadalomelméletbe az igen-nem logikát, a politika, a törvényhozás, a végrehajtás és a bíraskodás egyértelmű beszédmódját. Ebből a szempontból nem tekinthető mellékesnek, hogy a Vajda Mihály után következő magyarországi filozófus nemzedék egyik legjelentősebb alakja, Kis János, az igen-nem ellentétpárokat, saját elemző, azaz *analitikus* politikafilozófiai gondolkodási módja sine qua non-jaként fogadja el. Szerinte nem „a politika erkölcsmentesítése hiányzik a harmadik köztársaságnak, hanem az, hogy megszilárduljon a politikai morál minimuma, melyet senki nem sérthet meg konzekvenciák nélkül.”²⁸⁷ Márpedig ez a felelős individuum megjelenése a politika elméletében, melyben az egyén felelős mérlegelésére való hivatkozás az igazságos törvénykezésnek és politikának (törvényhozásnak, végrehajtásnak, bíraskodásnak) megkerülhetetlen feltétele.

A felelős individuum

Ugyanakkor úgy tűnik, Vajda Mihály továbbra is ellenáll, hogy a politikában a demokráciát megalapozó individualizmust minden további nélkül elfogadja. Az új gondolkodás individualizálását azért tartja megkérdőjelezhetőnek, mert egyetlen individuum világlátása, idioszinkratikus nyelve és morálja sem tekinthető mások számára kötelezőnek. Ezzel viszont még mindig olyan hatalmi beszédmódot alkalmaz, amelyet maga is meg kíván haladni: „(a)ról van szó, hogy senkinek sem áll módjában eldönteni, hogy végül is melyik konstrukció – mert minden álláspont konstrukció – felel meg a tényeknek.”²⁸⁸ Természetesen ő is tudja, hogy a tényeknek nem felel meg egyetlen konstrukció sem, a konstrukciók maguk a tények: de ezek a tények szabad egyedek által feltárt olyan összefüggések, melyek a szabad kommunikáció agoráján megvizsgálatnak, és szabadon, mások által elfogadtatnak – vagy sem. Mint a neves Platón kutató, Brumbaugh rámutatott, az ideáknak megvan az a sajátosságuk, hogy tudatról tudatra költöznek, ha a tudatoknak azok valamilyen szempontból érdekesek vagy relevánsak.²⁸⁹ Hagyjuk meg az individuumoknak és az ideáknak, hogy tegyék a maguk dolgát: a demokráciának csak az együttélés formáját kell rögzíteni és biztosítani, azt, hogy semmiféle olyan eszme nem tűrhető, amely bármely más, egyetlen individuumot is fenyegetne, a fenyegetés legtágabb és mindezen kiterjedő értelmében.

„Az igazság perspektíva kérdése”, ám nem áll rendelkezésünkre más igazság. A demokrácia is perspektíva kérdése: a huszadik század végének kelet-európai értelmiségijeit számára nem látszik más alternatíva, mint a szabadságra alapozott és azt teljes mértékben biztosító és abból kiinduló demokrácia – és annak elsajátítása, népszerűsítése. Az ilyen demokrácia a kanti morál szabadságára épül: a történelmet nem alakítja, a történelmet egyedül ítélni lehet meg, miközben a történelem értelmezé-

²⁸⁷ V.ö. Kis János, *A politika, mint erkölcsi probléma*, Budapest, Élet és Irodalom kiadó, 2004. 15.

²⁸⁸ Vajda M. *Ilisszosz-parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001., 34.

²⁸⁹ V.ö. R. S. Brumbaugh, *Platon*, Hagen, Universität – Gesamthochschule, 1988.

se a demokrácián belüli szabad játékká válik, minden további politikai relevancia nélkül. Ebben az értelemben a nyugati demokráciák a történelem végét jelentik, és azt is kell jelenteniük. A demokráciában többé nem csak a hagyományos metafizikák és igazságelméletek nem léphetnek föl konstituáló erőkként, de még az olyan romantikus moralisták sem, mint Bibó vagy Patocka, akikről Vajda azt írja, hogy „pátoszaltanul intranzigens magatartásuk egyikükénél sem valamifajta elméleti meggondoláson vagy beállítódáson, nem a kategorikus imperatívusz érvényességének ’belátásán’ alapul, hanem valamifajta bizalomérzésen és szereteten, amely elkötelezi őket a világ és a maguk feladata iránt”.²⁹⁰ Erre a fajta intranzigenciára a demokráciában máshol van szükség: a tudományban, a törvényalkotásban vagy a művészetekben – de többé nem új alaptörvények megalkotásában vagy a politikai szerkezet átalakításában. A demokrácia fölött nem diszponálhatunk, talán hasonlóan ahhoz, ahogy a tizenkilencedik század amerikai polgárháborújában minden kérdéssé vált, de egyetlen dolog nem: az amerikai alkotmány, a politikai rendszer és a kormányforma. A világtörténelem egyetlen olyan polgárháborúja volt, melynek végén a politikai formáció ugyanaz maradt, mint előtte. Nincs jobb, nincs tovább: a demokráciát, az individuumot, a szabadságot, az alapjánál „ott lévő” formális morált minden áron védeni kell. Ezek az elvek az egyedüliek, amelyeket védeni kell és védeni szabad, minden áron, akár a világ legerősebb hadseregével is. De ez az a demokrácia, amely meg is véd minden individuumot, minden csoportot mindaddig, amíg azok nem fenyegetik a demokráciát.

Vajda Mihály nyilván egyetért Derridával, aki szerint „[d]emokratának lenni azt jelentené, cselekvésünk közben elismerjük, soha nem élünk eléggé demokratikus társadalomban.”²⁹¹ Ha helyesen értelmezem, Vajda Mihály ebben az értelemben demokrata. Társadalomelmélete, demokráciafelfogása egyre inkább dekonstruktív és egyre kevésbé rekonstruktív.²⁹² Filozófiai vándorútján „nem az örökkévalóságot”, hanem az igazságos társadalmat, a társadalmi igazságosságot kereste, keresi, és eljutott arra a meggyőződésre, hogy a nyugati típusú demokrácia a legfőbb érték, amivel ma az emberiség rendelkezik. Az új Budapesti Iskola létezik, nem rekonstruktív, hanem dekonstruktív, pragmatikus: ahogy Vajda Mihály mondja, ha a világ „ilyen irányban alakul, akkor még haladásról is beszélhetünk”.

²⁹⁰ Vajda M. „Min alapszik a szabadság és felelősség világa?”, *Nem az örökkévalóságnak*, 67–77, 69.

²⁹¹ J. Derrida, Interview, *Le Monde*, 2004. október 10. „Etre démocrate, ce serait agir en reconnaissant que nous ne vivons jamais dans une société assez démocratique.” Ez természetesen a „dekonstrukció egyenlő igazságosság” tétel megfogalmazása, és nem valamiféle „rémítő fertőzés”, ami a Heideggeréhez hasonló metafizikai programokon belüli vagy azokhoz kapcsolódó választások esetén fenyeget bennünket. V.ö. J. Derrida, *A szellemről. Heidegger és a kérdés*, Budapest, Osiris, 1995, 55–67. Idézi Vajda M. *Nem az örökkévalóságnak*, 76–77.

²⁹² V.ö. Vajda M. „Mi is csak téblábolunk itten”, *Nem az örökkévalóságnak*, 124–136. 131. o. jegyzet. „Többször elmondtam már: a rekonstrukciótól dekonstrukció lett, és ezzel a Budapesti Iskola meg is szűnt létezni.”

A KÖTETBEN SZEREPLŐ SZÖVEGEK EREDETI MEGJELENÉSE

Az etika kortárs irányzatai

Mi az etika? címen megjelent két részben az *Iskolakultúra* folyóiratban.
Iskolakultúra, 2007/3, 25–36. és 2007/4, 127–137.

Etikobiológia

Fundamentum, 2006/1, 70–73.

Mobil kommunikációs etika

Eredetileg angolul jelent meg „Mobile Communication Ethics – Ethics, Promise and Space-time” címen, Nyíri, K. (ed.), *Mobile Communication and the Ethics of Social Networking*, Conference proceedings, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 2008. 17–22.

Interdiszciplinaritás mint a demokrácia követelménye

Eredetileg egy nemzetközi konferencián francia nyelven elhangzott előadás:

Interdisciplinarité comme exigence de la démocratie

Krakkó, Lengyelország, 2010. augusztus 29–szeptember 5.

A Paris 3 Sorbonne és a Krakkói Jagelló Egyetem által szervezett konferencia címe:
Western-Eastern Europe. Centre-Periphery Dynamics.

A kisebbség fogalma elfogadható a demokráciában?

Elhangzott franciául Párizsban, *La notion de minorité dans une Europe en mouvement: un regard pluridisciplinaire* címmel,

Université Paris III, France

Maison de la Recherche, 4, rue des Irlandais, 75005 Paris, 20–21 novembre 2009.

Migráció és a demokrácia univerzalizmusa

Elhangzott angol nyelven: East-West Passage Conference Pécs, 2010. november 3–6.

A tudomány és a filozófia esete a természettel, a történelemmel és a demokráciával

Magyar Tudomány, 2012. 3. 354–361.

<http://www.matud.iif.hu/2012/03/13.htm>

Felfedezés a tudományban és a kultúrában

Magyar Tudomány, 2013 június, 738–747.

A Magyar Tudományos Akadémián a tudomány ünnepe alkalmából a Bölcsészettudományi

Központ által szervezett konferencián 2012. november 30-án elhangzott előadás szövege.

www.matud.iif.hu/2013/06/13.htm

<http://www.matud.iif.hu/MT201306.pdf>

A modern kor vége? A demokrácia válsága és a filozófusok felelőssége

Fiatal Filozófusok Konferenciája 3. Pécsi Tudományegyetem, 2012. október 12.

Az ész trónfosztása után – az ész demokráciája?

Boros János (szerk.), *Ész, trónfosztás, demokrácia. Tanulmányok Lukács György, Az ész trónfosztása művéről*, Pécs, Brambauer, 2005. 15.-31. (ISBN 963 217 304 X, HU ISSN 1786 5220).

Heller Ágnes deskriptív etikája

Kardos András, Radnóti Sándor és Vajda Mihály (szerk.), *Diotima. Heller Ágnes 70. születésnapjára*, Budapest, Osiris-Gond, 1999, 69–85.

Narratív filozófia. Esszé Heller Ágnesről

Eredetileg angolul jelent meg, *Narrative Philosophy: An Essay on Agnes Heller*, Katie Terezakis (ed.), *Engaging Agnes Heller. A Critical Companion*, Lanham MD (USA) and Plymouth (United Kingdom), Lexington Books, The Rowman and Littlefield Publishing Group, 2009, 101–121. (ISBN 0739122576)

Magyarul megjelent: *Múlt és Jövő*, 2009. nyári szám.

Lélek és város

Iskolakultúra, 2009./1–2, 111–116.

Heller Ágnes filozófiája

Magyar Filozófiai Társaság Hírek, 2002/2, 33–36.

Negatív küldetés – Vajda Mihály etikája

Boros János és Heller Ágnes (szerk.), *Negatív küldetés. Esszék Vajda Mihály filozófiájáról*, Pécs, Brambauer, 2008, 33–69. (ISBN 978 963 86833 4 2, ISSN 1786 6766).