

# KANT TANÍTÁSA A LELKISMERETRŐL MINT ESZTÉTIKAI ERÉNY-ELŐZETESRŐL, VALAMINT EGY MÁSODIK LELKIISMERET LEHETŐSÉGÉRŐL

---

EGYED PÉTER

A filozófiában mindig is volt valami olyasmi, amit lelkiismeretnek neveztek, azonban most nem kívánom a történeti elemzésnek ezt a hagyományát feleleveníteni. *Daimón, szüneidészisz, szündereszisz* majd *conscientia* – legutóbb Nyíri Tamás szentelt példás elemző tanulmányt<sup>363</sup> a fogalomtörténetnek. Én magam soha nem gondoltam azt, hogy a filozófiailag erős, azaz rendszer-fogalmak közé tartozhatna, inkább a teológiában nélkülözhetetlen. A már idézett tanulmány szerzője is igen praktikus következtetésekkel zárta összefoglalását, amelyek inkább arra figyelmeztetnek, hogy foglalkoznunk kell a saját lelkiismeretünkkel, nem annyira filozófiai-elméleti készítés, hanem inkább valamilyen mentálhigiénés gyakorlatiasság van ebben: „...ha nem vagyunk hajlandók arra, hogy legyen lelkiismeretünk, akkor akadnak mások, akik készségesen vállalják, hogy ők legyenek a lelkiismeretünk” – intett Nyíri Tamás. Mondhatom persze, hogy ez megint nem az én lelkiismeretemről szóló valami, hanem egy kollektív szükségszerűség, vagy akár kényszer, azaz éppenséggel nem egy szinguláris szabadság, amely a lelkiismeret homologonja, egyik alapja.

A filozófiai probléma ugyanis itt van: a lelkiismeret a leginkább szinguláris és homályban maradó „játéktere” minden döntésnek, az *előtt* és az *után* ellentétének. Ebben a belső lelki önmozgásban mutatkozik meg leginkább az egyéniségünk, az individualitásunk, a közölhetetlenségünk, az *ineffabilitásunk*. Megtévesztő, hogy mindabból a harcból, ami ott belül dúl, avagy a következménnyel kapcsolatos megnyugvásból vagy rettenetből a másik csak a végeredményt látja. Az aktust megelőző belső történésekről (*tépelődésekről*) vagy az utólagos *furdalások*ról a *másik* csak egy hozzávetőleges történetést kaphat, egy leírást, tájékoztatást, amelybe nyilván már értelmező, elemző mozzanatok is bekapcsolódnak. A lelkiismeretnek ezért a kanti filozófiában nem is lehet valamilyen fontos, középponti szerepe, és ez eme filozófia absztrakt formalizmusa miatt így is kell legyen. Karl Jaspers igen fontos módszertani intése, hogy a kanti szubjektum mint archetipikus intellektus inkább a végig gondolhatóság határaitra figyelmeztet, semmint az

---

<sup>363</sup> Nyíri Tamás: *A vitatott lelkiismeret*. Magyar Tudomány, 1993. 8. 926.

egyes lelki történéseire<sup>364</sup>. De hát a lelkiismereti válságok esetében – amint erre aztán leginkább Dosztojevszkij regényírása emlékeztetett – az egyes ember teljes megváltozása lehetséges<sup>365</sup>. Ez önmagában persze csak kihívja az emberiség figyelmét. Ha az emberiség nevében gondolkodunk – vagy akár a nagyobb közösségeikében, amint erre a kanti gondolati forma kapcsán Max Scheler figyelmeztetett – nem vagyunk kötelesek az egyes lelkének a szerencsétlenségéről jelzéseket adni. Evvel majd Nietzsche és Kierkegaard foglalkoztak – ami megint nincs kívül a filozófia másik, Blaise Pascallal kezdődő tradícióján. Lev Sesztov elemzéseiben – a nietzschei életmű tanulságait is elemzéseibe kapcsolva – egyenesen azt állította, hogy a lelkiismeret csak a végtelen gyengeség és bűnösség felismerésére, megjelenítésére és képviselésére alkalmas csupán. Ezek lennének azok a tulajdonságok, amelyek nélkül nincs reveláció, nincs Isten, önismeret és az üdvözülés lehetősége. Végül az egzisztencialista filozófia és irodalom kizárólagossá tette ezt az állapotot, azaz hogy a lelkiismereti válságét, mint a tiszta lelkiséget megjelenítő szubsztancialitást. Ebben szerintem csak az a problematikus, hogy éppen az *előtt* és az *után* megjelenítésére, a lelkiismereti idő expozíciójára nem alkalmas. Márpedig ebben az időben vagyunk, mert az egyes – később helyesnek vagy helytelennek bizonyult döntésekre – visszaemlékezünk. Ha ez nem így lenne, soha semmit nem tanulhatnánk magunktól. Ezt persze megint nem zárhatjuk ki. Ha – a nem is mindig – etikai érzület minden, amint Max Scheler képviselte, akkor valóban menthetetlenek vagyunk a magunk számára. De ha az egzisztencializmus híres hipotézisét – a *Semmit* – az erkölcsi érzületben képviseljük, amint azt Camus nagyszerű regényében, a *Közönyben* megtette, akkor az emberi életnek valóban semmi tétje, érdekessége, helyi értéke nem marad, élehetlenné válik.

Anélkül, hogy a lelkiismeret mai filozófiai lehetőségének a kérdésében egy kifejezett szkeptikus álláspontot fogalmaznák meg, vissza kell utalnom Immanuel Kant 1793-as műve *A vallás a puszta ész határain belül* fogalomtörténeti elemzéseire. „A lelkiismeretet a következőképpen is definiálhatnók: a lelkiismeret az önmagán bíráskodó morális ítélőerő; csakhogy – teszi

---

<sup>364</sup> „Dieses Subjekt ist nicht das Individuum, sondernm das »ich denke« als »Bewusstsein überhaupt«. /.../Daher ist das Subjekt des Bewusstsein überhaupt nicht das empirische psychologische Subjekt, das ich beobachten und erforschen kann.” Ez persze nem jelenti azt, hogy az *öntudat* révén, amely mintegy intencionálhatja a mindenek fölött álló (általános) tudatot tudományos értelemben ne lennének képesek akár a saját én megfigyelésére is, de ezt akkor sem tehetjük meg úgy, hogy a saját lelkünk énjét elválasztjuk a létezőktől általában. Az e kérdéskörhöz kapcsolódó elemzések Jaspers Kant-tanulmányának alighanem legeredetibb felvetései. *Plato. Augustin. Kant. Drei Gründer der Philosophieren*. R. Piper and Co. Verlag, München, 1966, 214.

<sup>365</sup>

hozzá –, e meghatározásnak szüksége van a benne előforduló fogalmak előzetes értelmezésére.” Itt most azt is megkérdendők, hogy ugyan miért van szükség erre a formalizmusra, miért van szükség a lelkiismeretre filozófiai fogalomként, ha a *morális ítélőerő* tökéletesen megteszi?! Kant tehát azt javasolja, hogy a cselekedet igazságosságának, következményi helyességének a végiggondolása a individuális, morális belső szükségyszerűség és ez még akkor is így van, ha másokkal kapcsolatban csak remélhetjük ugyanezt. Ez a folyamat még túlsúlyosan ész-kalkuláció, jöllehet ez az ész a szívé, merthogy bele kell vigyen az ész döntéseivel ellenkező érzületeket, le kell azokat fordítsa az ész nyelvére. Vagy ami még fontosabbnak és praktikusabbnak tűnik, meg kell hogy fogalmazza. A hitelvek és szabályok nem helyettesíthetik a megfontolást, minden esetben egy saját erkölcsi norma igazságáról van szó, még akkor is, ha ez akcidentálisan egybeesik egy hitszabály igazságával. (Annál jobb a kereszténységre nézve, ahogy műve más helyén fogalmaz). A saját magunk által elvégzett cselekedet helyessége felől bizonyosnak kell lennünk, a probabilitás, a próba-szerencse avagy a kalandorság ki van zárva. Másrészt a lelkiismeret az észmódján működik, jöllehet nem ugyanaból a pozícióból, vagy ugyanolyan tartalommal. A kanti érvelés leggyengébb pontja véleményem szerint az, hogy mégis túlésszerűsítette a lelkiismeretet. „A lelkiismeret nem mint a törvény alatt álló eseteket ítéli meg a cselekedeteket, mert ezt az ész teszi, amennyiben szubjektív-gyakorlati (innét a *casus conscientiae* és a *kazuisztika*, mint a lelkiismeret dialektikájának egy neme); hanem itt az ész önmagán bíraskodik a tekintetben, hogy vajon magáévá tette-e a cselekedetek alapos megítélését (ti., hogy azok helyesek-e avagy helytelenek), s az emberi tanúskodásra szólítja *ön maga ellen* vagy *mellett*: megtörtént-e ez vagy sem?”<sup>366</sup>

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

A másik téma sem kevésbé fontos: az autonómiáé. Lehetséges, hogy a lelkiismeretről szóló rész beiktatását is csak azért tartotta szükségesnek, hogy a *hitcikkelyekre-hivatkozást* mint a gyakorlati lelkiismeretlenség lehetőségét, azaz az autonómia hiányát saját fogalmi rendszerében megjelenítse. A feltétlenül megfontolandó kiindulópont a hitre és csakis hitre, avagy az egyházi előjárók által megjelenített kinyilatkoztatásra alapozott lelkiismeret összefüggésében a következő: „S ugyanez a helyzet minden történeti vagy jelenségghittel: mindig fönnáll a tévedés *lehetősége*, következésképpen, ha lehetséges, hogy az ilyen hit parancsa vagy engedélye igaztalan, azaz valamilyen önmagában bizonyos emberi kötelesség sérelmének veszélyével jár,

---

<sup>366</sup> Immanuel Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más íráások*. Gondolat Kiadó, 1974, 341.

akkor lelkiismeretlenség e hit szerint cselekednünk.<sup>367</sup> Az antinómiát valahogyan át kell hidalni, és ezt Kant egy igen érdekes megoldással, azaz egy *biztonsági maxima* beiktatásával véli megoldhatónak: a kinyilatkoztatás akármely parancsa sem mondhat ellent a tiszta morális alaptételeknek, ez pedig azt jelenti, hogy azokat pusztán probabilisztikusoknak tartjuk. Nem hihetem és állíthatom bizonyosan, de nem is utasíthatom el mint bizonyosan hamisat. A morális biztonságot egyféle belátó szerénységgel és lemondással érhetjük el: feltételezhetjük, hogy a morális paranccsal egybeeső hitparancsban valamilyen üdvösségszerző tartalom van, de nem élek vele vissza, nem azért cselekszem, hogy amennyiben ez megvan, hasznomra váljék.

A kérdés persze továbbra is az, hogy amennyiben ennyi fogalomra kell visszavezetni: *szabadság, személy, az erkölcsi alapelvek birtoklása (szün-dereszisz)*, mégis hogyan működhet a lelkiismeret? S alighanem ebből fakad az emberek gyakorlati tunyasága, amikor döntéseikben nem lelkiismereti alapokon állanak, csak utólag éreznek valamilyen lelkiismeretfurdalást. Azaz Kant egykori példájára hivatkozva az asztalos szerszámát jobban ismerik, mint magát a tárgyat, a lelkiismeretet. A *mulasztás* felől is végig lehet gondolni valamit és csak az után mulasztani: ez esetben azonban nagyon is kétségesnek látom, hogy lelkiismereti cselekvésről volna szó. Ez valami negativitást hordoz, de nem lehet csak a negativitás felől gondolkozni, azaz-hogy – úgy gondolom –, a lelkiismereti cselekvésekben legalábbis néha, kell legyen valamilyen pozitívitásnak, konstruktívitásnak, azaz a jó cselekedet fontos, mert – tartalmától akár függetlenül – értékjelző.

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

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

Életünk mai túlszabályozottsága, azok a regulációk, amelyek szakmai és magánéleti mindennapjainkat irányítják, nem azok a regulációk, amelyeket az erkölcsi kötelesség alá foglalunk, ezek pátoszmentesen és félelemkeltően, inkább csak a túlélésünket szolgálják.

---

<sup>367</sup> I.m. 344.

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

Meg kell állnunk egy pillanatra a lelkiismeret mint az én empirikus meg tapasztalása lehetősége kérdésénél. Fontos az, amit Scheler a kanti felfogás eredendő antinomikusságáról mond, és amelynek értelmében egyáltalán az én individuális megtapasztalása már kiteszi a rossz felfogásának, amely elől az individuális én mint a transzcendentális énforma „visszfénye” elzárja. Ennél fontosabbnak tartom az időiség kérdését, amelyről Scheler is ír, de az érzület összefüggésében. Tehát a lelkiismereti döntések *előttje* és *utánja* biztosítja a személyes lelkiismeret idejét, nagyjából úgy, ahogyan ezt Edmund Husserl a transzcendentális fenomenológiában az időkonstitúcióival kapcsolatban elgondolta. Kant szerint egyáltalán a tanulás kérdését az érzülettel kapcsolatban felvetni lehetetlenség, ám Scheler szerint van tanulás. Demonstrálhatónak tartom, hogy pontosan a lelkiismereti döntések kapcsán az *előtt* beépülhet az *utánba*, valamint az *után* az *előttbe*. A következő megfogalmazáslehetőségekre gondolok: „Kétségtelen, hogy ebben és ebben a kérdésben helyesen/ helytelenül döntöttem. (Bűnösen elhagyok valakit, és lehet, hogy ezzel a halálba kergetem. De megmentem a magam életét.)” Önmagában a döntés a lelkiismeret kérdése, nem a jogi/erkölcsi bűntény mint tartalom. Az az ént, aki így dönt, az vagyok én, ez az én lelkem, amelyet én ismerek és újra megismerek. Én-konstitúcióról van szó. Azt kell mondanunk, hogy ez az állásfoglalás az én a döntés utánjának a helyzetébe projiciálja a mentális és a beszéd-formákkal, a döntés után pedig erre a lelkiismereti állapokra úgy gondol vissza, mint valami előttre. A döntést követő nem-megcselekedés vagy megcselekedés is egy után, amelyben az *előtt* megjelenik és jaj az erkölcsi személy lelkiismeretének, ha nem az eredeti formájában jelenik meg. Megkezdődhetik a tusakodás a kezdeti lelkiismereti állapot rekonstrukciójáért,

ami néha elveszejtheti a személyt. Merthogy a lelkiismeret időisége éppen azt jelenti, hogy nem ismer lezárt állapotokat, a múltbeli döntésekre folytonosan rekurál és leképez jövőbeli döntéseket, a folyamatos készülésben. A *tépelődés* és a *furdalás* tehát elválaszthatatlan lelkiismeret-fenomének és sajátos idő-fenomének egyben. Kant bonyolult megfontolásai a kötelességetika kapcsán, az összes kötelességek összehangolásának a lehetősége mint valamilyen etikai közép-állapot pontosan a *tépelődés* és a *furdalás* hatásképességét és erejét kell hogy a minimumra csökkentésük, azaz a kötelesség-morál tulajdonképpen az a lehetőség, amely a racionális kalkulus révén a minimumra csökkenteti az etikailag meg nem formálható, azaz a szenvedély-döntésekből származó cselekvések körét. Azaz, hogy teljesen üres fogalomnak tartsa meg a lelkiismeretet a rendszerben, amelyet valóban csak a morális önismeret és a kötelességek képesek megjeleníteni.

Az 1797-es nagy összefoglalás, *Az erkölcsök metafizikája* végképpen melles szerepbe helyezi a lelkiismeretet. Egészen ki nem köszöbölheti: Kant ennnyivel azért tartozik a keresztény teológiának és a filozófiai hagyománynak. A lelkiismeret is az lesz, ami a morális érzés, a szeretet és a tisztelet: amint az *Erénytan* XII. részének a címe megfogalmazza: *A kedély kötelességfogalmak iránti fogékonyságának előzetes esztétikai fogalma, hangsúlyozzuk a lelkiismeret diszpozicionális, kötelesség-előzetes leíró esztétikai fogalom.* Módszertanilag helyesebb, ha előbb a kötelességfogalmat mutatjuk be, amellyel Kant nyilvánvalóan az erkölcsi univerzalizmus álláspontjára helyezkedett, ugyanakkor antropológiai dimenziót is adott neki. Ugyanis a kötelességeknek a rendszere egyrészt a morális önreflexió és öntudat kérdése, azonban az emberiséget szinte fizikailag egybekapcsoló értékhalózatiság, amelyben a jó megjelenítésének és képviselőletének a kérdése rendszerszerűen megoldható. (Nem a szolidaritás alapján, hangsúlyozza Max Scheler!) Nem mi választjuk meg a kötelességeinket, hanem ők bennünket, kijelölnek és megjelölnek. Mi pedig elgondolkodhatunk ezen, felismerhetjük bennük magunkat, rangsorolhatjuk, listázhatjuk őket. A választások voltaképpen ezeknek a rangsorolásoknak az eredményei. Ismét a nagy fenomenológus figyelmeztet arra, hogy kötelességeknek ez a rangsorolása, listázása egy művelti tevékenységgé fokozza le a lelkiismereti döntés (drámai) jellegét, ami drámai tévedése Kantnak.

Mindenek előtt azonban Kant végre leszámol a lélek filozófiai dogmájával (ez a lépés filozófiai szempontból is nélkülözhetetlen. A transzcendentális tudat helyzetében végképpen semmi szükség nincs a lélek platóni-arisztotelési fikciójára, ami ha mond is valamit, a filozófiában leggyengébb pozíciót, az akcidenst és a szingulárisat képviseli. Ez a legkeményebb kanti álláspont az *Etikai elemtan* első része 4 paragrafusában található, idézni már csak azért is kell, hogy előzetes feltételezésünket, mely szerint a lelkiismeret kompozit fogalmából már csak azért sem lehet filozófiai fogalom, mert a lélek-

komponens is oly problematikus benne. (Nyilván azt sem tartom bajnak, hogy olyanfajta kemény fogalom, mint amelyet a nagy filozófiai tradíció a rendszer-fogalmaktól megkíván, nem lehetett és nem lehet belőle.) „Sem a tapasztalat, sem az ész következtetései – így Kant – nem nyújtanak elegendő felvilágosítást arról, hogy van-e lélek az emberben (mint benne lakozó, testétől különböző és attól függetlenül gondolkodni képes, azaz szellemi szubsztancia), vagy pedig nem inkább az anyag tulajdonsága-e az élet, s még ha az előbbi eset is állana fenn, akkor sem gondolhatnánk el, hogy az embernek kötelessége van valamilyen *test* (mint kötelező szubjektum) iránt, még ha az mindjárt emberi test is.<sup>368</sup> Hát ezt másképpen gondolta Friedrich Nietzsche is, de végképp mi gondoljuk ma már azt, hogy miért is ne lehetne? Következik a mindent megoldó kötelességtan, azaz az alapfelosztások. Úgy tűnik, az önmagunk iránti (erény)kötelességek formalizmusa sokkal termékenyebb, mint tartalma maga. „1. Az önmagunk iránti kötelességeknek ennél fogva csak objektív felosztásuk van: **formálisak** és **materiálisak** lehetnek. Az előbbiek *korlátozó* (negatív) kötelességek, az utóbbiak *bővítő* (pozitív) kötelességek önmagunk iránt; az előbbiek *megtiltják*, hogy az ember *célja ellen cselekedjen*, az utóbbiak *megparancsolják* neki, hogy az önkény bizonyos tárgyát céljává tegye – az egyik tehát csupán morális önfenntartásra, a másik viszont önmagunk tökéletesítésére irányul.<sup>369</sup>” Ezt már csak azért is idézni kell, mert az emberiség morális haladása eme képességen, a morális jómód képességén áll vagy bukik. Ezt követi a szubjektív felosztás, amelynek értelmében pusztán animális avagy morális lényként (is) definiálhatjuk magunkat. Animális lényünket illetően három fajta kötelesség kapcsán tehet megfontolásokat a lelkiismeret: 1. legyünk-e öngyilkosok? (Ne.) 2. Korlátozzuk-e nemi vágyainkat? (Igen.) 3. Táplálkozunk-e mértéktelenül? (Ne.) A morális lény önmaga iránti kötelessége egy formális összhangot jelent akarátának maximái és a személyében levő emberiség *méltósága* között. A méltóság abszolút tartalom, ekörül forognak döntéseink és a XX. század tapasztalata azt igazolta, hogy mégis, a méltóság értékét teljesen feladni – talán még inkább mint a szabadságét – nem lehet. Azonban soha nem voltam meggyőződve afelől, hogy ez nem valami az emberre sajátosan jellemző, tehát emberi de végül mégiscsak a biológiai túlélés parancsából fakadó készlet. Amelyet etikai formában végül is elegánsabban tudunk megfogalmazni. Kant azonban nem törekedett ennek nagyon bonyolult megfontolásokat adni: végül a méltóság az a tilalom, hogy ne fossza meg magát attól, ami a morális lényt *kitünteti* – az elvek szerint való cselekvéstől, vagyis a belső szabadságtól, s ezáltal ne tegye magát a hajlamok pusztá játékszerévé, dologgá. Azaz tehát a méltóság belső szabadság, végül is (egyféle) szabadság. Könnyű dolga

<sup>368</sup> Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Gondolat, Budapest, 1991, 533.

<sup>369</sup> I.m. 533.

volt Kantnak, amikor az ezzel a kötelességgel szembeszegülő bűnöket megnevezte: *hazugság*, *fősvénység* és a *hamis alázat* (szolgalelkűség). A *becsület szeretete* megóv azonban eme bennünket lealjasító bűnök elkövetésétől. Alighanem ez utóbbival lenne Kantnak a legnagyobb problémája, két okból is: az egyik az, hogy a becsület nem képzelhető el hűség nélkül, még ha nem is állítjuk azt, hogy ez a középponti értéke eme értékiszervezménynek. Belső tagolódási rendszerében azonban benne kell lennie. Mit teszünk azonban a hűség különböző formáival egy olyan korban, amelynek a mobilitás a – hol vagyunk már az egyszerű futurista sebességtől – a belső tartalma, és amelyben az emberek azért nem vállalják a hűséget, mert tudják, hogy fogyó eszközök<sup>370</sup> egymás viszonylatában és ennek tudatában kell lenniük, ha önmagukat be nem tartható parancsolatokba nem akarják kényszeríteni és társas viszonyait ellenőrizni akarják. A másik probléma a becsülettel az, hogy ennek mindig is egyfajta lovagi-katonai mintája volt. De a mai katonai erkölcs is más normák szerint szerveződik: túlságosan technikai-instrumentális viselkedési kódok irányítják, hogysen értelmi megfontolásoknak meg lelkiismereti döntéseknek tere maradna. Talán még a kölcsönös segítség – persze feltételekhez kötött – parancsa őriz valamit az egykori becsület-kódexből. A célokat és a parancsokat ma már abszolúte határozzák meg, kolaterális, kalkulált veszteségekről beszélnek. Az emberéletek mentése harc közben másodlagos fontosságú tényezővé válik. A becsület nagyon is egyéni dolog ahhoz, hogy a tömegháború és a tömegtársadalom korában még tényező lehetne. (Sajnos.)

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

Míndezek után nézzük meg tehát, hogy mi is a kanti lelkiismeret végső formájában, azaz esztétikai (diszpozicionális) fogalomként? (Diszpozicionális-esztétikai itt azt jelenti, hogy tényezőnek kell lennie az autonóm, szabad

---

<sup>370</sup> Vannak e kérdésben más argumentumok is: az ember protézissé válik, a szervek minden képzeletet meghaladó beültetése és kereskedelme stb.



személyiség alakulásának rendszerében, azaz preferált. Nem lehetünk meg nélküle, mert a szabadság-intencióinkat megjeleníti.) Axióma az, hogy lelkiismeretünkkel születünk, apriori tény. Ez után Kant már fel is tölti a lelkiismeretet a becsülettel, mondván, hogy a lelkiismeretünk kötelez bennünket: kötelességünk van, kötelességeket ismerünk el. Ezek után következik az újabb szubsztanciális definíció: „a lelkiismeret a gyakorlati ész, mely a törvény minden esetében figyelmezteti az embert a felmentés vagy elítélés kötelességére.<sup>371</sup>” Ez tehát egy erős folyamatos jelenléte az erkölcsi értékelésnek, irány, ráutaltság, fenoménje is az ember saját erkölcsi természetének. Miután azonban leszögezte, hogy a lelkiismeret csak szubjektív amennyiben afficiálja a morális érzést és nem objektív, azaz nem kötelesség. Ezek után szinte szó szerint visszatér korábbi álláspontjára, amelyet *A vallás a pusztaság ész határain belül* képvisel, azzal a különbséggel, hogy megjegyzi: senkinek sem lehet kötelességszerűen lelkiismerete, mert ez az elképzelés is csak a lelkiismeretben jöhetne létre. Ismét csak az apriorista tézisével vagyunk tehát. Megerősítve látjuk a lelkiismeret „könyörtelenségére” vonatkozó tézist, amelyről az előbbiekben már beszéltünk. „Ha viszont valaki tudja, hogy lelkiismerete szerint cselekedett, akkor – már ami bűnösségét vagy ártatlanságát illeti – nem kívánhatunk többet tőle. Csak annyi a dolga, hogy *értelmét* felvilágosítsa arról, mi a kötelesség és mi nem; ha viszont a tettek mezejére lép vagy lépett, önkéntelenül és kikerülhetetlenül szóhoz jut a lelkiismerete. Nem lehet tehát kötelességünk, hogy lelkiismeretünk szerint cselekedjünk, mert ehhez egy második lelkiismeretre is szükség lenne, amely az első működését tudatosítaná.” Hát ez egy nagyon kanti megoldás: az első, apriori lelkiismeret tehát esztelen, döntési „terep”, amely mintegy kizárja a kötelesség működését, de lehetővé teszi annak a megjelenését. A bűnös döntés attól helyes, hogy egyszerűen tudatos döntés. De ez a felismerés már a javasolt „második lelkiismeretben” jönne létre, amely fenomenonként az elsőre és a kötelességre utal. (Ez egy sajátosan kanti megoldás, amellyel már az akarat és akaratlagosság, *Willkür és Willkürlichkeit* kapcsán is találkoztunk, észkonstrukció). Amikor tehát a gyilkos tudatosan gyilkol, lelkiismeretesen teszi, noha nem a helyes lelkiismereti döntést hozza meg. Alapjában véve Kant tehát igazat ad Ivan Karamazovnak. Teljes erkölcsi és ész-skizofréniahoz vezetne ez a második lelkiismeret... de vajon nem fogadhatjuk-e el ezt a sugalmazást *retro*, azaz *hogy azok akik igenis nem tudnak kiegyezni a lelkiismeretükkel soha, egy ilyen fajta lelkiismereti kettősségben vergődnek?* Tehát második lelkiismeret extrém módon lehetséges – az értelmén kívül. Végül is – zárja le Kant a kérdést –, másként nem lehet fontosságot biztosítani a lelkiismeretnek, csak úgy, hogy valamilyen módon ezt is kötelességek rendszerébe kapcsoljuk, tárgyá tesszük. „Csakis az lehet kötelességünk, hogy műveljük lelkiismeretünket, jobban

---

<sup>371</sup> *Az erkölcsök metafizikája*. I.m. 514.

figyeljünk belső bíránk szavára, s minden lehetséges eszközzel elősegítsük, hogy meghallgatásra leljen (ami tehát csak közvetett kötelesség).”

De mit kezdünk a filozófiának ama hagyományával, azzal az antropológiai vízióval, amelyet Pascal képviselt, és amelyben az ész, valamint a szenvedélyek teljesen kizárják egymást. Szervedélyek márpedig vannak. Tehát vagy ésszerűen élünk és akkor a szenvedélynek semmi helye nincs ebben az életben, vagy elismerjük a szenvedélyek hatalmát és akkor az ész mindig csak egy felhő marad a kedély láthatárán. „Belháború az emberben az ész és a szenvedélyek között. Ha csak esze volna, szenvedélyek nélkül...Ha csak szenvedélyei volnának ész nélkül...De mivel az egyik is, a másik is megvan benne, nem kerülheti el a háborúságot, mert úgy élhet békében, ha háborúskodik a másikkal: ezért mindig meghasonlott, és ezért van mindig ellentétben önmagával.” – olvassuk a 412. töredékben<sup>372</sup>. Antropológiai helyzetünket eleve ebben a kettősségben kell látnunk, a moralitásunk antinomikus, a tiszta lelkiismeret lehetetlen – ha megfogadjuk Borges intelmét, mely szerint kell valamilyen szenvedély az élethez. A tiszta lelkiismeret lehetetlensége azonban feltétele annak, hogy valamilyen lelkiismeret mégis csak lehetséges legyen –, ha már kitartunk amellett, hogy a lelkiismeretet továbbra is elfogadjuk valamilyen döntési összefüggésrendszer apriori formájaként, tereként. Nehezen tudjuk azonban megtartani, ha nem végzünk valamilyen folyamatos szemantikai tevékenységet is, azaz az érzelmi jelentéseket nem helyezzük el nagyon is tudatosan egy célszerű motivációs összefüggésrendszerben. Ezáltal válik a lelkiismeret csakugyan valamilyen ismereti formává. És erre vonatkozik a nagy irodalom, elsősorban Dosztojevszkij regényírása, valamint az etikai nyelvezetnek az az analízise, amely G. E. Moore nyomán a múlt század végének az etikai döntések nyelvi analitikájára vonatkozó eljárás módjait jellemezte.

Max Scheler egyetértően idézte Kant megállapítását az *érzület* kérdésében: „Kant teljes joggal emeli ki, hogy az »érzület« élesen különbözik minden pusztán »szándéktól«, s még inkább természetesen mindenfajta »tudatos elhatározástól«<sup>373</sup>. Scheler másfelül bírálta a kanti felfogást, megállapítván, hogy az érzület tudatos, tartós és független az élettapasztalattól és értékérzületként nem elsődleges hordozója a legfőbb értéknek, a jónak. Mindebből ismét csak azt emelem ki, hogy az erkölcsi tapasztalat megfogalmazása és követése, szimbolikus beépítése az érzületbe mintegy formát és konkrétságot ad a lelkiismeretnek, a belső bíró szavai folyamatosan születnek és elvesznek (lelkiismereti válságok esetén az egész szótár), de maga a nyelvtan állandó

---

<sup>372</sup> Pődör László fordításában. Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982., 180.

<sup>373</sup> Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979., 183.

marad. Az is megfontolandó beszéd tény, hogy a lelkiismerettel kapcsolatban miért használjuk igen gyakran a képes beszéd formáit, lehetőségeit?

Manapság a lelkiismerettel kapcsolatos dogmatikus álláspont már csak azért sem képzelhető el (és itt a kanti *hitzsabályokkal* szinonim kötelezővényekre gondolok), mert ilyen dogmák nem is léteznek. Azért olvastam el Jan Milic Lochmannak, a szisztematikus teológia egyik nagy tekintélyének a *Tízparancsolathoz* fűzött kommentárjait, hogy benne a lelkiismerettel kapcsolatos valamilyen nem szintetikus utalást találjak. Nos, ez a kifejezés, hogy lelkiismeret egyetlen egyszer sem szerepel benne<sup>374</sup>.

A fentiekkel kapcsolatban meg kell azonban jegyezni, hogy a kontinentális filozófia eme ellentétesnek látszó irányait még valahogyan össze lehet vetni. Egész más úton járt azonban a kantianizmussal, fichteanizmussal nagyjából kortárs angolszász morálfilozófia, amely a haszonelvű alapokon a lelkiismeretet gyakran csak a becsület más megnevezésének tartotta (például Thomas Reid)<sup>375</sup>. A morális cselekedet elemzésében inkább a pszichológiai motivációkat meg a jogi aspektusokat követte. Kant hatása azonban az angol morálfilozófiára nagy volt, éppen a szisztematikusság felé mozdítván el azt<sup>376</sup>. De voltak Kanthoz közelálló szerzők, például John Stuart Mill. Ilyen értelemben ott a lelkiismeret sem több sem kevesebb mint *az előre megfontoltság* szinonímája. A jogi diszkusszióknak, a bírósági indoklásoknak a szemantikája, a pszichiátriai esettan, a mindennapi beszédhelyzetek hivatkozásai manapság is tanulságos terepe lehet a lelkiismeret-problematika további elemzésének. A kanti impulzus ma arra int, hogy materiális értékutatásokkal folytassuk a lelkiismeret helyzeteinek és jelenségtanának tanulmányozását.

---

<sup>374</sup> Jan Milic Lochman: *A szabadság útjelzői*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993.

<sup>375</sup> Amikor etikáját, azaz kötelességtanát kidolgozta, Kant figyelmeztetett arra, hogy az angolok etikai gondolkodásának individualizmusa, azaz filozófiátlansága nem kis hatással volt gondolataira.

<sup>376</sup> Karl Schmitt-Wendel: *Kants Einfluss auf die englische Ethik*. Berlin, Verlag von Reuther & Richard, 1912.