

A LELKIISMERET ÉS A MODERNITÁS: MEGSZÜNTETHETETLEN FESZÜLTÉG

LOSONCZ ALPÁR

A lelkiismeret kérdését aligha közelíthetjük meg, ha nem részesítjük figyelemben a a) bűn jelenségének összefüggéseit, azaz a bűn tapasztalatát, amely az egzisztencia kísérőjelensége, b) létező etikai reflexivitást az emberi korlátozottsággal és végességgel kapcsolatban, c) szubjektivitásra utaló távlatokat.

Mindezek hatalmas területeket nyitnak meg, de reményeim szerint elegendő lesz ehelyütt, ha csak egy megjegyzésre támaszkodok. Hogy a bűn fenoménjével való szembesülés nélkül nem lehetséges a lelkiismeret jelentéskörének a taglalása, azt gyorsan beláthatjuk. Hiszen ott gyökerezik mélyen a keresztény hagyományban⁵⁷¹ a gondolat a „lelkiismeret fullánkjáról”, amely felébreszti a bűneinkre való gondolatot. A lelkiismeret hangja mindenütt a bűnről beszél. Továbbá ott találjuk azt a törekvést, amely arra irányul, hogy „élesítse” a lelkiismeretet az ébrentartás érdekében és érzékennyé tegye „minden rossz” iránt. Természetesen a lelkiismeret jelentésváltozásainak feltárása sokkal többet igényelne. Amennyiben végig kívánánk követni e transzformációk útvonalaikat, akkor meg kellene vizsgálnunk (példának okáért) a görög köznyelv idevágó utalásait, a lelkiismeretnek a keresztény erkölcsbe való átkerülését,⁵⁷² majd a latin *constientia* jelentését, amely még az együtt-tudásra utalt, vagy a skolasztikusok eljárását, amely azonosította a lelkiismeretet a gyakorlati ésszel. Nem feledkezhetnénk meg a tomista hagyományról, az e hagyományt a reformációba integráló Melanchtonról. Vagy a lelkiismeretet a pokol helyeként lokalizáló Lutherről. Hogy a bűn voltaképpen csak a lelkiismerethez képest, annak *ellenében* létezik, ezt a gondolatot visszahangozta Abelardus és Hobbes is, noha másfajta érvek vezérelték gondolkodásukat.

Ezúttal azonban csupán arra gondolok, hogy a lelkiismeret értelmezésének történetében ott van egy erőteljes teológiai szál, amely a jó és a rossz megismerésének fényébe helyezi a megismerést, hovatovább az ítéletalkotás megfellebbezhetetlen instanciájává teszi. Hovatovább a lelkiismeret teológiai fogalma esetében mindig arról van szó, hogy ezáltal a földi halandó az

⁵⁷¹ Szent Bonaventura, A hármas út, avagy a szeretet fellángolása, In: *Szent Bonaventura misztikus művei*, Szent István Társulat, Budapest (fordította: Barsi Balázs és Várnai Jakab), 1991, 113.

⁵⁷² H. D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Darmstadt, 1992. Molnár A. K., Kolnai és a modern lelkiismeret problémája, *Politikatudományi Szemle*, 2005, 3–4.

isteniben nyer részesedést. Szembeötlő, persze, hogy e helyütt a jogi metaforológia is erőteljesen kötődik a teológiai értelmezéshez, a lelkiismeret egyszerre bírói szerv, az önmegítélés fundamentuma, és a bennünk megszólaló hang Isten szavának bizonyul (noha az imént szóba hozott Bonaventuránál a lelkiismeret egy vizuális metaforológia részévé válik, a lelkiismeret akkor finomul, ha a halandó a tévedhetetlen „bíró” arcára tekint). Az sem kevésbé jelentős, hogy a lelkiismeret jelentéskörében felmerül a „tanú” fogalma, az Isten így lehet abszolút tanú, vagy a tanú *neve*, aki tanúbizonyságot tesz cselekedeteinkről, beállítottságunkról.

Ugyanakkor, ha a bűn perspektívájába helyezem a lelkiismeret problematikumát, akkor szembekerülök a bűn *nem-teológiai* koncepciója lehetőségének kérdésével. Jelentékeny gondolkodók fáradoztak azon, hogy a bűn analízisét elválasszák a pszichológiai leírásoktól, de a teológiai értékelésektől is. Amikor Nietzsche összekapcsolja a lelkiismeretet az ígélet aktusával, és egybeszövi a tudatot az affirmáció aktusával, az egyéni szuverenitással, akkor pontosan ezt az útvonalat követi. Vagy amikor Freud a rossz lelkiismeret eredendőségét vallja, és arra utal bennünket, hogy a lelkiismeret nem pusztán modalitása a tudatnak, akkor úgyszintén a bűn sajátos koncepciója merül fel. Heidegger fenomenológiailag hangolt elképzelései a lelkiismeret „hívásáról”, vagy a „lelkiismeretről, mint a gond hívásáról”, az „önmagát hívó lelkiismeretről”, és a bűnről pedig *expressis verbis* is a pszichológiai és teológiai kritériumokhoz képest másfajta ösvények bejárását igénylik.

A bűn nem-teológiai koncepciója kérdéskörének a mérlegelése arra a nehézségekre figyelmeztet bennünket, amelyek a lelkiismeretnek a modernitás keretein belül meglévő pozíciójára vonatkoznak. Majd Scheler eszmefuttatásaira figyelek, noha vonalvezetésem többször is eltávolodik az említett szerzőtől. Az elkövetkezőkben a nehézségekre szeretnék rákérdezni, még-hozzá oly módon, hogy a lelkiismeret fenomenológiai elemzését tartom szem előtt. Miután számbavettem a szóba hozott nehézségeket, a politikai filozófia felé mozdulok el.

*

A lelkiismeret lehetővé teszi az önvizsgálódás állandó praxisát. Nem véletlen, hogy ha a büntetés terepére merészkedünk, akkor tetten érjük az önvonatkozás e megvalósulását: elvégre erkölcsi (ön)büntetésről csak a lelkiismeret kapcsán szólhatunk. Egyfelől ott van az ember lényegét meghatározó eredendő törekenység, azon lehetetlenség, hogy kitérjünk a rossz kihívásai elől, vagy, hogy másoknak szenvedést okozzunk, másfelől, ott a tévedhetetlen hang megnyilatkozása, a mélyből zúgó morajlás, azaz, a bennünk lévő mélység megszólalása, amely alapján vagy a cselekvés előtt, vagy cselekvés közben, vagy utólag megtudjuk, hogy mi a rossz és a jó. E belső bíró úgy válik a jó és a rossz határvonalainak megismerési médiumává, hogy

vagy a racionalitás vezérlete alatt, vagy az intuíció megnyilvánulása közepette jutunk el az erkölcsi megismeréshez. Mindenesetre, a lelkiismeret ökonómiaja azt üzeni nekünk, hogy minden esendőségünk és gyalorlóságunk ellenére, *igent* mondhatunk az erkölcsre, és akár a bűn perspektívájában képesek vagyunk elszámolnunk önmagunkkal.

Még akkor is, ha a jog tehetetlen egy adott cselekménnyel szemben, amely révén szenvedés háramlott valakire, fennáll a reményünk, hogy a lelkiismeret nem marad néma, és a jog helyett is (ön)szankciókat léptet életbe. Mindig mondhatjuk, hogy amikor erkölcsileg elviselhetetlen cselekménnyel találkozunk, akkor a bűn elkövetője nem méltatta figyelemre a lelkiismeret szavát. Bármikor érvényre juttathatjuk a kérdést a bűn elkövetése kapcsán, hogy hogyan képes elviselni a rossz lelkiismeret gyötrő nyomását? Másképpen szólva, feltételezhetjük, hogy fennáll a lelkiismeretben rejlő „nem” („Neinsagen”), a lelkiismeret kifogást emelő, fenyegető, hatalmas tiltakozó praxisa, amely fenntartja az erkölcszhöz fűződő kötődéseinket. Nem véletlen, hogy gyanúperrel tekintenénk (vagy megvetéssel) arra a személyre, aki pusztán pragmatikus okok, vagy kényszeredettségek okán ismeri el erkölcsi tévelygésének tényét. A lelkiismereti szabadság, ez szerint legalábbis, azt a tényt kell, hogy látassa velünk, hogy az általános érvényű törvények az egyes személyekben nemcsak elismerést nyernek, de az általános érvényű értékeket a személy *szabadon* igenelheti. Egyszerre kell itt számítanunk a passzivitás és az aktivitás tartalmaira. Mert, a lelkiismeretfurdalást el kell viselnünk, ami a passzivitás sáncái közé szorít bennünket. Ugyanakkor, a lelkiismereti szabadság kapcsán ott van a „nekem kell ezt megtennem” és az „én tehetem meg” dimenziója.

A passzivitás és az aktivitás elegye, e vonatkozás kihívja a modernitás önértelmezését. Mellőzhetetlen a modernitás szempontjából, hogy a gondolat-, és vélemény szabadság elszakíthatatlan a lelkiismereti szabadságtól. Az a tény, hogy a szabadságformák gyökereit a lelkiismereti szabadságban kell keresni. Azonban, ha eltávolodunk e szabadságforrást megformáló epochától, akkor máris súlyos kételyek jutnak napvilágra. Példának okáért Schelert idézem e helyen, az ő okfejtését, amelyet mérvadónak tartok a nihilizmus tapasztalatával kapcsolatban.⁵⁷³ Mindenekelőtt, Nietzsche veszi górcső alá, pontosabban értékfilozófiájának irányulását. Mert, Nietzsche nihilizmus értelmezése megkerülhetetlen ebből a szempontból, hiszen azt állítja, hogy az értéktételezésekben „fennmaradási és növekedési feltételek” fejeződnek ki, megismerési érvékeink a fennmaradás függvényében alakulnak ki. A helyeslő vagy tagadó ítélet aktusában megmutatkozó hatalmi potenciál fényt vet a modernitás elfajzására. Hogy e meglátásokban milyen profetikus intelmek húzódtak meg, azt nem lehet félreismerni. Az érték-

⁵⁷³ M. Scheler, *A formalizmus az etikában és a materiális értékética*, Gondolat, Budapest, 1979, 491.

tételező erő homloktérbe emelése része a rossz lelkiismeret nietzschei genealógiájának, valamint szembeállít bennünket azzal a kérdéssel, amely az értékek történelmi kontingenciájára vonatkozik. A lelkiismeret kérdése, voltaképpen, a morális ítélet és a tárgy közötti kérdések feszegetésére sarkall bennünket, amikor az értékek nem birtokolják az objektivitás rangját. A lelkiismeret keresztény értelmezésében kiiktathatatlan a transzcendencia, a *puszta élet* ott mindig eredendő módon valamilyen végtelen transzcendenciára utalt. Fennáll olyan transzcendens vonatkozás, amely a szentség rangjával rendelkezik, és amelyek szembeni viszonyulás önkorlátozást, szégyen kell, hogy kiváltson. A modernitás dinamikája azonban elnémított minden transzcendenciát. Olyan kort élünk, amely az egydimenzionalitással hivalkodik.

Mi sem jellemzőbb annál, hogy Scheler, aki a materiális etika fenomenológiai kidolgozásával kívánta módosítani a modernitás perspektíváit, hosszasan értekezett arról, hogy a lelkiismereti szabadság előtt ott van az erkölcsi belátás, hogy mi a jó és a mi a rossz. Ami, a lelkiismerettel ellentétben, nem csallhat meg bennünket. Ezért gondolhatta, hogy rendelkezünk olyan mérőónnal, amely alapján megítélhető, hogy a lelkiismeret értékes vagy kevésbé értékes-e, és beláthatóan a jót tanácsolja-e vagy sem. A kérdés taglalásának vannak előzményei, hiszen már korábban is felvetődött, hogy a lelkiismeret alkalomadtán védtelen a hibákkal szemben, egyenesen azt állíthatjuk, hogy a tévedés problematikuma a lelkiismeret központi kérdésének minősíthető. Ezért jutott érvnyre az ősl lelkiismeret (*Urgewissen*) fogalma, amely valóban csallhatatlannak kellett, hogy bizonyuljon, mert az ész olyan velünk született képességét jelölte, hogy intuitív módon megismerje a legáltalánosabb alapelveket, és nem tűnhet el addig, amíg az ember rendelkezik észképességekkel. Igaz, az a tény elismerésben részesült, hogy meghatározott nézőpontok kifejtése, vagy tapasztalati megfontolások tévedéshez vezethetik az embert, vagy azt is feltételezték, hogy létrejöhet a téves szillogisztikus következtetés, ám az ősl lelkiismeret *utolsó alapként* működhetett.

A lelkiismeret kényszerítő belső hangot jelent, amely cselekvést sürget, vagy fellépést korlátoz, de kiszolgáltatott a tévedés, az önbecsapás, és az érdekek révén létrejött meggyőződések hatalmának. Scheler említett materiális etikájának alapján is levonhatjuk a következtetést, hogy a modernitás kapuin beáramlik a téves lelkiismeret hatalmas kérdésköre. Scheler számára azonban itt többről is van szó, mert nem csupán az eltévelyedés veszélye áll fenn, hanem a lelkiismereti szabadság modern távlata forog kockán. Ő, természetesen, visszautasítja, hogy a lelkiismeretet az egyéni önkifejeződésre egyszerűsíthetnénk, ellenkezőleg, a lelkiismeretben valamilyen érintkezik az önmagaságunk, és az egyéni túlmutató objektivitás. Az egyéni lelkiismeret megnyilatkozásának *helye*, azaz a lelkiismeret belőlünk szól, de a lelkiismeret nem teszi egyénfüggővé és viszonylagossá az erkölcsöt, ez a gondolat hatja át értelmezését. Ám, roppant fontos, hogy Scheler a modern

tapasztalatok terhe alatt elengedhetetlennek tartja a lelkiismeret és a morális belátás közötti különbség hangsúlyozását. Ez szerint *véletlenszerű* kapcsolat áll fenn a „jó” és a „lelkiismeret” között, ám a belátás számára evidensen adott, hogy mi a jó, és mi a rossz, tehát elkerülhető az „erkölcsi kérdésekben jelentkező anarchia”. Azt olvashatjuk ki ebből az okfejtésből, hogy az erkölcsi belátás és a lelkiismeretet ugyanazon elvek mozgathatják, de nem moshatók egybe. Mert, ha a két említett vonatkozás egybeesik, akkor nem lehetséges az erkölcsi alapelvek meta-szubjektív igazolása, és (legalábbis ha Schelert követem továbbra is) nem nyílik lehetőség az etikai szubjektivizmus megcáfolására. A személy az emberi létező a priori értéke Scheler perszonalizmusában, de a személy nem teremthető meg csupán az egyéni erkölcsi tapasztalat alapján.

A kérdés többek között abban mutatkozik meg, hogy a lelkiismereti szabadságra való hivatkozás vajon kijátszhatja-e a morális vonatkozások szigorúságát, irányadó dimenzióit? Vajon a lelkiismereti szabadságra való gyakori utalás nem éppen, és most hadd idézzem ismét Nietzschét, az értékbecslésekben rejlő „növekedési feltételeket” fejezi ki? Vajon a lelkiismereti szabadság citálása nem éppen az erkölcsi megítéléstől való kitérést, vagy alkalomadtán a kockázatkerülő magatartást, az igazolástól való menekülést rejt? Egy másfajta beszédmódot használva, vajon a modernitásban ünnepelet lelkiismeret-fogalom, lelkiismeret szabadság nem az egyéni motiváció, egyfajta preferenciaszerkezet legitimáló elve csupán, a modern ember ellenőrizhetetlen érzéseinek referenciája? Vajon a lelkiismeret a modernításban nem más, mint az önkifejeződés legitimáló elve, a magabízó vélekedések gyűjtőhelye?

Ezzel azonban még véletlenül sem azt kívánom állítani, hogy a lelkiismeretnek nincsenek politikai vagy jogi jellegű fejleményei. De a lelkiismereti ellenszegülés esetében nem szükséges az, hogy valaki a társadalmi igazságosságra hivatkozzon, hiszen bármilyen pillanatban állíthatja, hogy a saját lelkiismeretére támaszkodik, noha e gesztussal szembeszegül az „általános erkölccsel”. A lelkiismeretre való utalásban (a polgári engedetlenséggel ellentétben) nem egy nyilvánosságnak szánt megnyilatkozást érünk tetten, hiszen legfeljebb csak közvetve állíthatjuk azt, hogy valaki ezáltal kívánta felhívni a figyelmet valamilyen társadalmi problémára. Fontos megjegyezni, ezenkívül, hogy a lelkiismereti hivatkozás mögött nem húzódnak politikai igények, hanem erkölcsi meggyőződések. Úgy mondhatjuk, hogy a lelkiismeret kapcsán a politikában és a jogban is olyan mozzanatokra lelünk rá, amelyek nem a politikához és a joghoz tartoznak. Ezzel magyarázhatjuk, hogy a politikus a parlamentben a lelkiismeretre hivatkozva szavaz, vagy az államelnök hasonló hivatkozással lép a nyilvánosság elé, hogy meghatározott lépését igazolja. Nap, mint nap tapasztalhatjuk, hogy a politika szereplői a lelkiismeretre appellálva szinte észrevétlenül erkölcsi térénumokat alakítanak ki, vagy, hogy a kormány és az ellenzék ugyanilyen utalásrendszerrel burkolt vagy

nyílt erkölcsi szócsatákat vív. A lelkiismeret hangját idézi a hadseregben az újonc, aki nem kíván fegyvert ragadni magához. Vagy, amikor a bíró büntetést ró ki, a büntetés nagyságának mérlegelésekor figyelembe veszi a lelkiismeret megnyilvánulását. Vagyis a lelkiismeret jelenléte megfigyelhető a jog mérlegén is. Ezenkívül minden radikális politikai beállítottság arra hivatkozik, hogy a nem „tisztá” lelkiismeret sarkallja, minden radikális számára a fennálló élet állapota, a világkonstelláció negatívuma és a lelkiismerettel kapcsolatos győtrelem egy és ugyanaz. Itt a lelkiismeret egyfajta hívás a kisarkított cselekvésre, a radikális fellépésre.

A példák tovább folytathatók, de a következtetés máris levonható. Ez azt jelenti, hogy számunkra elfogadott a lelkiismeret *formális* fogalma, hiszen amikor az említett helyzetekben lévő személyek legitimálják fellépésüket, akkor azt kívánják tudatosítani, hogy a lelkiismeret-megnyilatkozásokat tartalmuktól függetlenül kell elfogadni. Nem kérdezzük rá a tartalmi vonatkozásokra, mert a lelkiismeret megnyilvánulása mögékerülhetetlennek bizonyul. Hiszen abból indulunk ki, hogy senki sem cselekedhet lelkiismerete ellenére, a személy méltóságának zálogát vetítjük ki ilymódon, amely Kant szerint abszolút értéket képvisel minden összehasonlítható értékkel szemben. Ezért élhetünk az állítással, hogy a lelkiismeret kapcsán sugallhatunk, de nem léphetünk fel a tanácsadói szerepben.

Mindenesetre, a lelkiismeretnek valamilyen etikának kell lennie minden etikán túl, íme, a lelkiismeret, mint az etikai jellegű önvonatkozás megtalálhatatlan aspektusa. A lelkiismeret ugyanis lokalizálhatatlan, voltaképpen a megnyilatkozásait tapasztaljuk meg, vagy Arendttel élve azt állíthatjuk róla, hogy a gondolkodás *kiszámíthatatlan* melléktermékeként jön létre.⁵⁷⁴ A gondolkodás pedig, ahogy az említett szerzőtől tudjuk, kívül áll minden renden, minden szerkezeten. Nyilvánvaló, hogy amennyiben a lelkiismeret nem kalkulábilis, akkor minden olyan beállítottság, amely az egyének megfegyvelésére, irányítására irányul sajátos feladat merül fel.

A Schellerrel való vitánk ott kezdődhetne, hogy a lelkiismeret *nem* az erkölcsiség normáját testesíti meg. Ugyanis, ha a lelkiismeretben egy megvalósuló erkölcsi normát pillantanánk meg, úgy megakadályoznánk magunkat abban, hogy bírálata alá vonjunk bárkit is, aki a lelkiismeretet hívja segítségül cselekedetei magyarázatában. A lelkiismeret csak úgy lehet mögékerülhetetlen, afféle végső elv, hogy szubjektív jellegű normatív horizontot foglal magában, mert nem lehet leegyszerűsíteni semmilyen egyéb normára. Ám azt a lehetőséget nem óhajtjuk érvényre juttatni, hogy a lelkiismeret *alapul* szolgálhat az erkölcsi normák vonatkozásában, vagyis nem az erkölcs megalapozását készítjük elő általa. A lelkiismeret voltaképpen azzal a kérdéssel szembesít bennünket, hogy milyen viszonylatok nyílnak meg az

⁵⁷⁴ A. J. Vetlesen, Hannah Arendt on conscience and evil, *Philosophy & Social Criticism*, 2005, vol. 27, no. 5, 1–33.

erkölcsi normák és működésük szubjektív dimenziója között. (Kant élezte ki mintaszerűen ezt a kérdést, amikor szétválasztotta az erkölcsi törvényt és a törvény követésének szubjektív indítóokait.)

Továbbfolytatva a vitát, miért nem érvelhetnénk-e úgy, hogy, ha jelen is van a kiszámíthatatlanság a lelkiismeret „fullánkjának” kibontakozásában, az ember számára mégis fennállhat a „kultiválás”, a „belső bíró” hangjára utaló készenlét *feltételei* megteremtésének kötelessége? Mert, Kant, akinek ezirányú gondolatait Scheler (és korábban Schopenhauer is) kritika alá rendelt, nem azt állítja, hogy a lelkiismeret a kötelesség formájában jelenik meg számunkra. Ugyanis nem állhat fenn olyan kötelesség, hogy a lelkiismeretnek megfelelően cselekedjünk, hiszen ez azt feltételezná, hogy a lelkiismeret megkettőződne, azaz létezne egy olyan másodlagos lelkiismeret (és ezzel egy végtelen regresszió), amely az elsőt mozgathatná. Legfeljebb csak azt olvashatjuk ki a kanti okfejtésekből, hogy a lelkiismeret az erkölcsi cselekvések egészét gyűjti egybe, és ebben az értelemben az erkölcsi tudat transzcendentális egységét képezi, amely egybefoghatja mind a tapasztalati, mind az értékperspektívákat is. Miért nem vethetnénk vissza Schelernek (és másoknak), hogy a lelkiismeret valójában megelőz minden erkölcsi normát, hogy a lelkiismeret eredendősége azon erkölcsi igényben nyilatkozik, amely ugyanakkor megelőz minden erkölcsi normatívást? Miért nem érvelhetnénk úgy, hogy a lelkiismeret, a modernitás normapusztító és normateremtő dialektikája ellenére sem kell kiegyenlítenünk az önkénnyel? Hiszen, amikor a lelkiismeretre hivatkozunk, akkor mérlegelnünk kell, mert egyszerre kell szem előtt tartanunk a szituációra alkalmazandó normát, és a személyeket, akik érintve vannak az adott helyzetben.

Scheler valójában kérdőjeleket társít azon elképzeléshez, amely a lelkiismeretet, mint az erkölcsiség *legmagasabbrendűbb* kifejeződését pillantja meg. Mert számára pontosan az az elképzelés minősül kétségesnek, hogy a lelkiismeret olyan átfogó távlatot jelent, amely a maga eredendőségében egybefogja az egyéni tudat erkölcsi perspektíváit. A lelkiismeret modern jelentése szükségszerűen *egy* értelmezés kivetülése, ezenkívül vallásos hit híján alkonypír-jelenséget képez. Megfellebbezhetetlen fórumként való feltüntetése, a rá való patetikus hivatkozás éppen azt rejti el, hogy hanyatlás-mozzanatról, a *désordre de cour* jelenségéről van szó. Ebben az eszmefuttatásban Scheler találkozik Nietzschével, aki úgy leplezte le a lelkiismeretet, mint afféle kerékkötőt az élet áramlásában: általa az emberek szolgálai módon alárendelik magukat. Vagyis, az emberek hagyták, hogy fogságba kerüljenek, a lelkiismeret egy olyan közösség kötelékeit erősíti, amely nem egyéb, mint a gyengék kölcsönösség-rendszere.

*

A lelkiismerettel szembeni kétely alátámasztásához találhatunk érveket akkor is, ha kilépünk legalábbis ideiglenesen a filozófiai reflexió közegeiből,

és a történelmi fejleményeket vizsgáljuk. Mert, tagadhatatlan, hogy a történelem dinamikájának ismerete is árnyékot vet a lelkiismeret megnyilvánulásaira. Előbb azonban hadd tegyem fel a már-már triviálisnak tűnő kérdést: vajon rendelkezik-e minden egyén lelkiismerettel, vagy legalábbis valamilyen lelkiismerettel? Mert Kant arra a kérdésre, hogy a lelkiismeret „szerzett” vagy „természetünkhöz tartozó”, úgy válaszol, hogy noha nehéz megkülönböztetni a „szerzettet” és a „természetet”, mégis a „természetes lelkiismeret” (*constientia naturalis*) mellett kell lándzsát törni. Kapcsolatban áll ez azzal a gondolatával, hogy a lelkiismeretlenség valójában nem a lelkiismeret hiánya, hanem egyfajta hajlam, hogy valaki figyelmen kívül hagyja a lelkiismeret ítéletét.⁵⁷⁵ Bennünket az érdekel, hogy amennyiben nem a „lelkiismeret hiányáról” van szó, mégis mennyire hajlítható a lelkiismeret, mennyire határozhatóak meg azok a szocializációs pályák, amelyek a lelkiismeret formáinak kialakulását segítik elő?

Ideváág, hogy megannyi olyan filozófiai és társadalomtudományi munkáról adhatunk hírt, amelyek a lelkiismerettel kapcsolatos *tehermentesítés* folyamatait tárja fel. Íme, a régi kérdés, amely nem egyszer új formákat öltött az elmúlt században: hogyan lehetséges, hogy valamilyen egyén hatalmat ad valakinek, akitől negatív cselekedeteinek legitimációját várja? Hogyan lehetséges a felvilágosodás programját ismerő korban azon akarat makacs megmaradása, amely az uralmi szerkezeteket reprodukálja? Hogyan lehetséges a lelkiismeret transzponálása? Az egyén behelyezi a lelkiismeretét a Másikba, a mindenható vezérbe, önmagát pedig a parancsok passzív befogadjaként, végrehajtójaként érvényesíti, így igazolást nyer a kegyetlenkedés, a halál-szállítás folyamataiban, a perverzció cselekményeiben. Az önmagát a Más eszközeként érvényesítő erőszakelkövető számára az eszközlet egy hatalmas „igen” a Másik irányában. Ebben az esetben nincs szükség a cselekedetek erkölcsi semlegesítésére, mert az *átruházott lelkiismeret* helyzetében⁵⁷⁶ nem kell erkölcsi értékekre, vagy szabályokra hivatkozni a semlegesítés céljából. Az erőszakelkövető ezen típusa nem vaksággal megvert, ő lát, de megvetést tanúsít minden erkölcsi érvelésre vonatkozó utalás iránt. Márpedig ez azt jelenti, hogy a személyes felelősség eszméje kerül itt kérdőjel alá, ami másfajta fénybe vonja a lelkiismeret bűn-összefüggéseit, de a felvilágosodás

⁵⁷⁵ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Akademie Ausgabe Bd. VI. , XII.b.

⁵⁷⁶ A. J. Vetlesen, *ibidem*. Vetlesen arra hivatkozik, hogy itt nem a bűn elkövető-jének a Vezérrel kapcsolatos azonosulását, hanem, legalábbis, egyfajta lacani fordulattal, az *önkéntes* alávetés változatát kell látnunk: fennáll az adott egyén vágya, hogy engedelmessé legyen valaki Másnak. Ami arra a nyugtalanító tényre figyelmeztet bennünket, hogy a világosságra és a sötétségre való felosztás a világban *nem* magyarázza meg a szabadság és a rabság variációit.

programját is.⁵⁷⁷ Mert, leegyszerűsítsük a kérdést, ha a lelkiismeret előbb taglalt átruházását a „totalitarizmus” XX. századi változataihoz rendelnék hozzá, totalitárius tendenciák a demokráciában is jelentkezhetnek. Vagyis, bőséges tapasztalati anyag áll rendelkezésünkre, amelyek a lelkiismeretbe nem az autonómia, hanem éppenséggel a heteronómia jeleit írja bele.

Kétségtelen, hogy korunk, amely fennen hirdeti saját megragadhatatlan összetettségét, meggyőzi magát kognitív tehetetlenségéről. „Nem tudok utánajárni a bonyolult összefüggéseknek”, mondjuk, túlságosan komplex kérdés, hogy miért van minden haladás ellenére szegénység, és egyenlőtlenség, a világ diskurzusában nem hihetünk a motívumoknak, legjobb visszavonulni abba az erődítménybe, amelyből kinézve csak az állítható, hogy a világ szereplőinek motivációját a felismerhetetlenség jellemzi. A lelkiismerettel kapcsolatos modern dilemmák nemcsak dekonstruálják a naiv felvilágosodás azon irányulását, miszerint létezik az evidenciaszerű módon létező igazság minden alany számára, hanem eljuttatnak bennünket a felvilágosodás határáig is. A felvilágosodás a kommunikatív átláthatóság jegyében jutott érvényre, de ez a tendencia megtörik az elmúlt évszázad praxisán. Az a tény ugyanis szembeötlő az elmúlt évszázad kapcsán, hogy minden korábbi korhoz képest buzgón dokumentálta, megnevezte, archiválta a bűntetteket, a kegyetlenséget, a lelketlenséget, a gátlástalan erőszak megnyilvánulásait, a kollektív halál értelemmegrendítő formáit, hovatovább, egyenesen azt mondhatjuk, hogy korunk mondializálni kívánta a lelkiismeretet. Mert, amennyiben szemügyre vesszük a II. világháború után kialakuló geopolitikai színtereit, ott sorjáznak előttünk a bocsánatkérés, a sajnálkozás képei, miszerint nemcsak egyének, de professzionális egyesületek, vagy államelnökök képviselik a megnyilatkozó lelkiismeretet, és ennek nevében folyamodnak bocsánatkérésért.

Ugyanakkor nem szüntethető meg a kérdés, hogy a kiterjedt bocsánatkérési aktusok nem éppen a közömbösség megnyilatkozásait jelentik-e? Nem a bűn viszonylagosításának, a meghatározatlanságba vont bűnösség, és ennek a tömegmédiákban megnyilvánuló hipertrófiája áll-e előttünk? Nem a bűnök kapcsán kibomló pszichologizáló szentimentalizmus és közömbösség elegyével vagyunk kénytelenek találkozni? Nem a tömegkultúra által szorgalmazott érzelmi mintákba való elmerülést jegyezzük-e, amely privatizálja a „nyilvános tudatot”, és megerősíti azt a tendenciát, amely a felejtés különféle formáit teszi lehetővé? Vagy éppen azt ígéri, hogy pszichológiailag feloldja a kemény, durva, kibékíthetetlen történelmet, vagy látványtá változtatja a szenvedést, esetleg biztosítva a fogyasztáson keresztül megvalósuló beleélést? A felvilágosodás tehetetlenül szemléli e folyamatokat, mert nem ad számot arról, ami megfogalmazhatatlan, és ami nem ragadható

⁵⁷⁷ Erről, D. Klaussen, *Grenzen der Aufklärung, Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M, 1994.

meg a fogalom nélkül. Ráadásul megbénulva figyelni, hogy a jobb érv nem győzedelmeskedik a hamis érv felett.

A felvilágosodás nem világosít fel bennünket arról, ami megkerülhetetlennek bizonyul, nevezetesen, nem derít fényt az eltagadás (Verleugnung) hatalmas paradoxonára. Mert, amennyiben a lelkiismeret mélységes kapcsolatban áll azzal, hogy egyéni megismerői tevékenységünk milyen módon járult hozzá az erkölcsi *belátáshoz*, ahogy Scheler alapján gondolhatjuk, akkor fel kell tennünk azt a kérdést, hogy milyen előzetes elkötelezettséggel rendelkezünk ahhoz, hogy megismerjük azt, ami igénybe veszi személyünket. Nemcsak a téves lelkiismeret kérdése kényszerít szembesítésre bennünket, hanem a releváns tényállapotokkal kapcsolatos megismerési érdekeltségünk is. Kénytelenek vagyunk belátni, hogy a tudás és a nem-tudás között húzódhat egy hatalmas zóna, hogy fennállhat az a szituáció, miszerint *egyszerre* tudunk, és nem tudunk valamit.⁵⁷⁸ Ezt a problematikumot nem oldhatja fel, például, Arendt különbségtevése a tényszerű és a morális tudás között, hiszen nem ad választ arra kérdésre, hogy mikor és milyen feltételek közepette kel életre az egyik vagy a másik. Ezenkívül nem hozza szóba azt a feszültségáramlást, amely kibomlik a tudásra vonatkozó *vágy* és a tudástól való *félelem* között, amely egyszerre lehet jelen.

A szem mozgásának, a látásnak a jelentéstana pontosan erre figyelmeztet, hiszen valóban belátást nyerhetünk fontos összefüggésekbe, ám becsukhatjuk szemünket, vagy hunyoríthatunk, lezárván a belátáshoz vezető utakat. A fény és a tudás közötti kötődésekről óriási művelődési anyagot tudunk felhalmozni, minthogy arról is, milyen módon valósult meg a látás adományának eltérő elközlése, ám az a konstelláció, amelyet itt előtérbe hoztam, kérdéseket intéz a hagyomány irányában. Rendelkezésre áll elegendő adat arra vonatkozóan, hogy cselekedeteink, vagy a tevőlegesség elmulasztása szenvedést okoz másoknak, de kitérünk a nyugtalanító konzekvenciák levonásától, amelyek megrendítik az értelmi kivetüléseinket. Szemet hunyni valami felett – e nyelvi fordulat jól demonstrálja a szóban forgó problémát. A hagyomány azt mondja nekünk, hogy nem lehetünk nem-látók, a szándékos vakság kizártnak tekinthető, ám akkor nem tudunk mit kezdeni az önbecsapás nehéz fogalmával,⁵⁷⁹ vagy azzal a ténnyel, hogy nem ismerjük el azt, amit mások meredező evidenciaként ragadnak meg. Nem más, mint Sartre gúnyolódott az önbecsapás fogalmán, és implikációin (hiszen az önbecsapás hasadásokat, repedéseket feltételez a tudatban, „én” vagyok az, aki becsapom „magamat”, „én” vagyok az, aki megakadályozom, hogy lássak, stb.) A *Lét és semmi* írója

⁵⁷⁸ Erről ad hírt S. Cohen tanulságos könyve az eltagadás problematikumáról, amely megszabadítja a lelkiismeretet a terhektől, *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, 2001. Kiváló könyvének alap gondolata: fennáll az a szükségletünk, hogy ártatlanok legyünk, és megszabadítsuk magunkat a kellemetlen dolgok elismerésétől.

meg volt győződve arról, hogy nem a „látás”, és a „nem-látás” *egyszerre* történő létezése mellett kell lándzsát törnünk, és nem a szétszagott tudat mellett kell kardoskodnunk, hanem azt kell feltételeznünk, hogy fennáll az őszintétlenség egyfajta projektuma. Sartre szerint az őszintétlenség nem a tudat állapota, itt nem a megfertőzött tudat stációjáról, hanem a tudat elsődleges projektumáról, a szándék kivételéről kell beszélni.

Vajon valóban feltételezhetjük ezt az eredendő szándékot az egységesített tudat teljesítményeként, ahogy ez Sartre-ből kitetszik? Hiszen egy konstelláció *tudása* és valamilyen nyugtalanító állapotnak az *elismerése* nem mosható egybe, a kettő között alkalomadtán szakadék tátonghat. Ráadásul, számolnunk kell egy sereg olyan kognitív aspektusokat is magában foglaló vonatkozással, amelyek korlátozhatják az erkölcsi belátás megvalósulását, ilyenek az olyan jelenségek, mint az érdekek révén uralt meggyőződések, a vágybeteljesítő gondolkodás etb.⁵⁸⁰

Hogy az eltagadás kérdése a politika felé terel bennünket, az a tény is bizonyítja, hogy egész társadalmak élhetnek a kollektív illúziók jegyében, és e fejleményt aligha magyarázhatjuk pusztán az állami szervek erőszakmasinériája által szított manipulatív technikákkal. Az eltagadás kérdése viszont ott bontakozik ki, ahol a kölcsönös közömbösség nyilvános kultúrája, a nyilvános titok *modus vivendije* bontakozik ki. Nem egy olyan szituációról tudunk a

⁵⁷⁹ J. Elster, *Sour Grapes, Studies in the subversion of rationality*, Cambridge et al., 1983, uő. *Ulysses and Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 172-179. Elster helytállóan állapítja meg, hogy ahhoz, aki önmagát csapja be, nem kell hozzárendelni azon tények ismeretét, amelyeket nem óhajt tudni. Elég, ha itt olyan tudásról beszélünk, hogy ilyen tények léteznek. Az önbecsapás voltaképpen elrejtése azon tényeknek, amelyekkel nem tudunk szembesülni.

⁵⁸⁰ A klasszikus politikai filozófiában, amelynek égboltján ott ragyogott a teleológiai formált jó képzete, fennállt a jó megismerésének, elsajátításának kérdése. Mi van azonban abban az esetben, amikor a jó és a rossz közötti határvonalak rezegni kezdenek? Hogyan magyarázzuk a lelkiismeret problematikumát e helyzetben? Ezzel magyarázható az a véget nem érő diszkusszió, amelyet azokkal a bürokrata-technokrata szervezőkkel kapcsolatban folytatunk, akik ipari munkává, a thanatológiai fordizmus sorozatává változtatták az emberek meggyilkolását, és eltüntetését. Volt-e lelkiismerete Eichmannnak, vagy éppen pervertálódott az önértelmezése - pl. ezek a brutálisan egyszerű kérdések jelennek meg folyton-folyvást az Arendt-irodalomban? Elhalkult-e a lelkiismeret az esetében, vagy egyszerűen belsővé tette Hitler programatikussá kijelentését, miszerint a lelkiismeret zsidó találmány? Arendt híres fordulatában (a rossz banalitása) egy kötelességteljesítő gépezet jelentését vetítette bele Eichman cselekvérendjébe, alluziókkal élve Kant irányába, mintha itt egyfajta formális imperatívusz követéséről lenne szó, amely teljesen mellőzi a tartalmi aspektusokat. Azonban, helyesek azok az ellenvetések, amelyek arra hívják fel a figyelmet, hogy itt nem a kötelesség formális, kanti jelentését, hanem egy biológiailag, mito-politikailag formált közösséggel kapcsolatos és egy „Jó”-ra irányuló (tartalmi jellegű „Jó”) fanatikus követését kell látnunk.

történelem során, amikor a kollektív hallgatólagos tudás formái érhetőek tetten, ami felveti a nyilvános titok paradoxális vonatkozásainak kérdését. Hiszen e titoktartás ismételen arra az ellentmondásos aspektusokra irányítja figyelmünket, amely megjelent előttünk a tudás és a nem-tudás egymás átfedő tartományai kapcsán. Mert a nyilvános titok lényegeleme nemcsak az, hogy sajátos módon titokban tartanak valamit, hanem az, hogy *magát a titokban tartás aktusát* kell titokban tartania. A demokratikus önértelmezés szempontjából egyenesen botránynak tekinthető, hogy kollektíve gerjesztett titkokat őriz. A politikai szférában megmutatkozó titoknak reflexívnek kell lennie. Hogyan kell szembenézni tehát azzal a kérdéskörrel, amely arra utal bennünket, hogy kollektívumok szinte a hallgatólagos nem-tudás jegyében élnek?

*

H. Plessner egyik könyvében, Nietzschével vitázva, arra a megállapításra jutott, hogy annak ellenére, hogy a Zarathustra írója a lelkiismeretről való heroikus lemondás lehetőségét sugallja nekünk, az embert nem fogja kevésbé nyomasztani a lelkiismeret. Sőt, mi több, e lemondás éppenséggel tartósan rossz lelkiismeretet szülhet, és a modernnek lázadása a lelkiismeret ellen éppen ezt a fejleményt előlegezi. Mert, folytatódik az érvelés, a lelkiismeret részelemeit megkérdőjelezhetjük, de a lelkiismeretet a maga egészében sohasem. Létezését Plessner azonban csupán azzal az előfeltevéssel tudja alátámasztani, hogy az „emberi természet a maga lényegi elemeiben nem változik”. Ugyanakkor óv bennünket attól az illúziótól, hogy megadatik számunkra a lelkiismeret követelményei szerinti folytonos életvitel, amit azzal az állítással igazol, hogy jogunk van arra, hogy engedjünk a megismerés „irracionális forrásainak”, és a „mérhetetlen dolgok” nyomásának. Plessner ezzel a kitételrel azt sejteti, hogy a lelkiismerettel kapcsolatos valamilyen tehermentesítés elkerülhetetlen az ember számára, ugyanakkor semmilyen mértéket nem kínál, amely fogódzoul szolgálna, hogy milyen módon mérlegelhetőek e tehermentesítés fokozatai.⁵⁸¹

Számomra kérdés, hogy a lelkiismeret mégis-létezésének hangsúlyozásához nélkülözhetetlen-e az emberi természet állandóságának feltételezése? Mert nem oldódnak fel a nehézségeink, ha egy kivetített naturalizáció segítségével próbálunk tájékozódni. A lelkiismeret a maga esendőségében, „elárvultságában” arra emlékeztet bennünket, hogy a hatalmas válságok

⁵⁸¹ H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* In: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, V. *Menschliche Natur*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/m, 1981, 29. Kétséges Plessner azon polarizációs-gondolata is, amely az egyik oldalán a lelkiismeretet, a másik oldalán a „mérhetetlen dimenziókat” vetíti ki. Vajon a lelkiismeret karakterjegye nem éppen a „mérhetetlenség”?

(hiszen megannyi negatívan hangolt leírás szól a XX. században arról, hogy a személyből eltűnik az egyediség, az egyedből elpárolog a bensőség, az egyed centrum nélkül marad stb.) után is az egyén a szubjektivitás fontos hordozójaként lép fel. A lelkiismerettel kapcsolatos utalásaink azt tanúsítják, hogy általa ragadjuk meg az önvizsgáló szubjektivitást, az önvizsgálat folyamatait, amely, igaz, nem kontinuus, hiszen az elviselhetetlen lenne, de időről-időre létező lehetőség. A lelkiismeret jelentésrendszere megkerülhetetlen dimenzió az önteremtő szubjektivitás, az önkultiválás, az „önmagaság” technikáinak, gyakorlatainak megragadásában. Létezik az az elképzelés, hogy minden hallásaktus alárendelődik a beszédnek, először valamit meghallunk, megértünk, majd köztetésünk megértésünk tartalmát. Azonban először meg kell hallanunk valamit, ahhoz, hogy valamire, így az idegen igényekre, kérésekre válaszokat adjunk. Nemcsak arról van szó, hogy a törvény kiegészül a lelkiismerettel. A törvény, az erkölcsi normák, tudjuk, *érvényesek*, de éppen a lelkiismeret kapcsán kell eszünkbe vésni, hogy az érvényesség úgy lép életbe, hogy „beszél”, megnyilatkozik, megszólít valakit, valakihez szól, egyszóval az érvényességet a törvény *hangjával együtt* kell elképzelnünk.⁵⁸²

A törvény tehát mindig *valakit* megszólít, valamilyen egyedhez is szól, és a lelkiismeret fennállása emlékeztetünkbe juttatja ezt a tényt. Ismét, ráakadtunk arra a kérdésre, amely az erkölcsi törvény és szubjektív dimenzióinak relációjára utal. A lelkiismeret problematikuma a szubjektivitás lehetőségtartományainak meg gondolására készítetnek bennünket: mit jelent a kötelesség fogalma a szubjektivitásra támaszkodó modern korban? Mit jelent az „alany autonómiája” a kötelességhez képest? Milyen jelentéseket foglal magában az egyednek a kötelességgel kapcsolatos felelőssége? Mikor állíthatjuk azt, hogy az egyed felelős saját cselekedeteiért – vajon csupán akkor, amikor az „alany az, aki a kötelességet formába önti, és érvényre juttatja”⁵⁸³ stb.?

A megfogalmazott kételyek a lelkiismeret ellenében nem véletlenek, arra emlékeztetnek bennünket, hogy a modernitás szubjektivitás-képzete módosításokat igényel. Ez pedig megkerülhetetlenül a szubjektivitás *heteronóm* létrehozásának és *autonóm* teremtése elegyének értelmezését igényli. Másképpen szólva, arra vagyunk utalva, hogy megvizsgáljuk a lelkiismeret társadalmilag meghatározott lehetőségfeltételeit. Nem lehetséges, tehát, témánk kapcsán félretenni az egyén és a kollektívum viszonylatait, azaz az egyénnek a

⁵⁸² B. Waldenfels ezt a szituációt értelmezi át, miszerint, amikor a törvény hangja megnyilatkozik, akkor mindig ott van valamilyen „harmadik”, aki megszólal, és együtt szól a törvénnel. Ezzel természetesen felidézi a „harmadik” fogalmának a szociológiában is teret nyert jelentését, *Antwortenregister*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1994,⁵ 308. V.ö. P. Ricoeur, *La conscience et la loi. Enjeux philosophiques*, In:⁵ *La juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995,⁵ 209-221.

⁵⁸³ A. Zupančič, *Realno iluzije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001. 37.

társadalomba való beilleszkedésének kérdéseit. Ezért a lelkiismeret kérdését sohasem szűkíthetjük kognitív aspektusokra, mert ehelyütt olyan erkölcsi ítéletről kell beszélnünk, amely egy konkrét szabályrendszerbe beágyazott etikai alanyiságot érint. A lelkiismeret kapcsán ezenkívül ott van a tapasztalat, hogy a jó és a rossz töréspontjainak felismerése mindig a *saját* megismerő tevékenységünkéből fakad. A lelkiismeret problematikuma azt tudatosítja bennünk, hogy az erkölcsileg önitélkező, önvonatkozó ember hozzáférhetetlen más számára, hogy „az”, ami a „lélekismeret” mélységében történik, meghatározott értelemben kifejezhetetlen. Sohasem elegendő a „mi” kérdését itt feltenni, mert a „ki” kérdése megkerülhetetlen. Ez a kérdés szólal meg akkor is, amikor Szókratész úgy metsszük ki, mint olyan filozófust, aki számára a lelkiismeret egyúttal *principium individuationis*. Mert miközben Szókratész lojális daimónjához, azaz a saját-létezésben rejlő tanú-autoritáshoz, kihívhatja a közvéleményt, vagy ahogy Heidegger egyhelyütt megfogalmazta, a „nyilvános lelkiismeretet”.

A lelkiismeret létezése, láttuk, arra utal, hogy minden erkölcsi szituációban fennáll a szingularitás aspektusa, mert a normák, és a törvények nem helyettesíthetik a lelkiismeretet, azt a sajátos önvonatkozást, amely jelzi az önerő, az önmagam alapján megvalósuló belátás történéseit. Eleget tettünk a szabályoknak, normáknak, mégis valami maradt, valamilyen maradék, ami a saját élet-tapasztalatunkból eredő jó képzetéből adódik, minden morális jelenség egyedülvaló mivoltunkban érint bennünket. Minden ilyen dimenzió szituatív elemeket tartalmaz, a lelkiismeret kapcsán beszélhetünk egyfajta kazuisztikáról, az általános elveknek az egyes esetekre való alkalmazásról. Ebben az értelemben a lelkiismeret felülmúlja a törvényeket, szabályokat és a kötelezettségeket. Hovatovább azt kell mondanunk, hogy a lelkiismeret meghatározott értelemben titok marad a jog és a politika számára is, az e szférákhoz képest heterogén jellegű.

A kérdés továbbá úgy vetődik fel, hogy milyen viszonyban áll a lelkiismeret az egyéni aspektusokkal? Hiszen ha azt állítottam, hogy a lelkiismeretben egyszerre látjuk a legszemélyesebbet (a „saját” lelkiismeretemet) és a legobjektívabbat („valami ami a személyhez tartozik, de mélyebb nála”), akkor számolnunk kell az interszubsztívitás problematikumával.

A kérdéskört úgy göngyölítem fel, hogy a már szóba került Heideggernek a *Lét és idő*-ben kifejtett gondolatait veszem figyelembe.⁵⁸⁴ Fenomenológiai

⁵⁸⁴ M. Heidegger, *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989. (ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I.), 454-471. Heidegger lelkiismeret-elemzése a halál analízise (az említett könyv egyik legjelentékenyebb fejezetéről van szó) után következik, abban az értelemben, hogy a halál ontológikus, a lelkiismeret pedig ontikus. Utóbbi ugyanis afféle ontikus tanúsító jelleggel bír, S. Critchley, *Enigma variations: an interpretation of Heidegger's Sein und Zeit, Ratio (new series)*, 2002. XV 2 June, 0034-0006.

elemzése megannyi finom aspektust mutat meg. Arról beszél, hogy a lelkiismeret mindig valamit „értésünkre ad”, „feltár valamit”, appellatív szerkezetű, *felhív* bennünket valamire, valamint a lelkiismeret hívásának megfelel a hallás valamilyen lehetősége. A felhívás megértéséről kiderül, hogy nem más, mint lelkiismerettel-bírni-akaras”.⁵⁸⁵ Amiben fel kell ismernünk az elhatározottság mozzanatát, azt, hogy előzőleg már *akarjuk*, hogy lelkiismeretünk legyen. Amit viszont nem úgy kell értenünk, legalábbis Heidegger szerint, hogy a „jó lelkiismeret” akaratlagos tárgy lehet. Csupán ama készenlétről lehet szó, hogy „felhívassunk”.

Az elemzésben felcsillámlik a *Lét és idő* szerzőjének sajátos gondolkodásmódja, az egzisztenciál-ontológiai beállítottság, és az egyéni viszonylatok kortárs formáinak, „az akárkinek” a bírálata. Az „akárki” kapcsán ott van az önmagunknak a „nem-tulajdonképpeniségbe” való belevesztettsége, a saját lehetőségek megragadásának elmulasztása, a lehetőségektől való kitérés ténye. A tét, amely kirajzolódik: önmagunknak az „akárkiből” való visszahozatala”, az önmagalétté való módosulás megvalósítása. Heideggernek a modern szerkezetekre (demokráciára, nyilvánosságra stb.) irányuló kultúrkritikájának fontos helyénél tartózkodunk. Ehelyütt két kérdést szeretnék kiemelni ebből az okfejtésből.

Az *első* kérdés annak kapcsán tűnik fel, hogy mire is vonatkozik a lelkiismeret hívása? Milyen vonatkozásrendszerben áll ez a hívás? Heidegger egy sereg nyomatékosan negatív kijelentést tesz. Azt olvassuk nála, hogy a hívás semmit nem mond ki, nem utal időszerűen létező világállapotokra, semmifajta elbeszélés nem jellemző rá, amelynek tartalmából az önvizsgálat kényszere kellene, hogy következzen. Még arra sem irányul, hogy a felhívottat/címzettet önmagával folytatott párbeszédre készítse, „egyesegyedül az Önmagát hívja fel”, „felszólítja önmagára, azaz a maga legsajátabb lennitudására”. Ennek formája a hallgatás, mert a hívás nem kapcsolódik szavakhoz, ellentmondással szólva, a „hallgatás módusában beszél”. És még hozzátesszi mintegy következképpen, hogy a lelkiismeret hívása feltárja a jelenvalólet mélységes bűn-aspektusát. Immáron nem heideggeri nyelvhasználattal élve azt mondhatjuk, hogy az ember a priori módon bűnös, még hozzá olyan módon, hogy nem is tudja, hogy miért bűnös... Márpedig a bűnnel kapcsolatban Heidegger fáradhatatlanul ismétli, hogy tegyünk le a bűn vulgáris értelmezéséről, amely azt sugallja, hogy bűn csak akkor létezik, ha valakinek az adósa vagyunk, vagy ha jogsértést követünk el. Heidegger eredendő bűnösségről, bűnös-létről beszél, de nem teológiai kontextusban. A bűn fenomenája nem abból származik, hogy általa valamilyen kihágás tényét kívánjunk megragadni, és nem is abból, hogy általa határvonalakat húzunk azon cselekvések között, amelyek megengedettek és azok között, amelyek

⁵⁸⁵ Ibidem, 457.

nem megengedettek: a bűn itt *nem* határátlépésként kerül felszínre. Így kell értenünk azt a törekvést, amely a bűn-összefüggéseket ki kívánja ragadni az elszámolás/elszámoltatás logikájából.

De milyen az a norma, amely nem vonatkozik „semmire”, semmilyen világállapotr, nem mond ki semmit etc. mégis kötelez, felhív, kényszerít? Nos, ez a norma hat ránk, erőt sugároz, effektusai vannak, de nincs jelentése, *nem* rendelkezik tartalmi referencialitással. Minden egyéb különbség ellenére itt párhuzam sejlik fel Heidegger és a törvény kanti értelmezése között. Utóbbira Deleuze egyik meglátása alapján deríthetünk fényt, aki azt hangsúlyozza, hogy a modernitás szempontjából roppant fontos pontra bukkanunk akkor, amikor a törvény kanti interpretációját fontolgatjuk.⁵⁸⁶ Mert e megfontolásból azt tudhatjuk meg, hogy a (kanti) (erkölcsi) törvény tekintélyének érvényre jutásához nem szükséges, hogy magasabb rendű normákra támaszkodjunk (vagy az Istenre hivatkozzunk), mert a törvény ereje kizárólag a saját (üres) *formájából* származik. A törvény végső elvként lép elébünk, és ne keressünk valamilyen lényegtartalmat benne, mert a törvény a megtestesült tiszta *forma*. Kantnál, tehát, az erkölcsi törvény egyetemesen „tiszta” formájáról kell szólnunk.

Többet jelent ez a filozófiai gesztus annál a szokott értelmezésnél, miszerint a kanti törvény olyan üres forma, amely arra vár, hogy tapasztalati környezetben alkalmazást nyerjen. Lényeges, ugyanis, hogy a törvény tartalma soha nem ismerhető meg. Még a bűn és a büntetés láncolatának ismerete sem visznek bennünket közelebb a törvényhez, nem tárják fel a törvény lényegét, hanem meghagynak bennünket a meghatározatlanság gyötrő tartományában.

A formára való utalást nem úgy kell értenünk, hogy itt egy olyan formalizmus jut kifejezésre, amely kiszűr minden heteronomikusnak minősített tartalmi aspektust. Hiszen a törvénnyel összhangban való cselekvésünk (az indítékoktól függetlenül) csak „törvényes”, de nem erkölcsi jellegű. Elképzelhető, hogy az, aki lojális a törvényhez, csupán külső engedelmességet gyakorol. A „forma” kiemelése itt valójában azt jelenti, hogy a törvény, *mint forma* válik az erkölcsi fellépés indítóokává, ösztönzőjévé. Maga a formakövetés válik tartalomává. Kant számára létezik a törvény formájának autonómiája, amely előlegezi a majdani cselekvésünket, azaz a valamilyen tartalmi vonatkozás beálltát, de e forma mindig azzal a meghatározatlansággal van kapcsolatban, amely a cselekvésünket terhelő bizonytalanságot övezi. Az

⁵⁸⁶ G. Deleuze, *Coldness and Cruelty*, Zone Books, New York, 1989, 82. Kantról ebben az értelemben: A. Zupanečić, *Realno iluzije, Naklada Jesenski i Turk*, Zagreb, 2001, 18. Zupanečić azt a kérdést teszi fel, hogy lehet-e az erkölcsi fellépés Kantnál abszolút nem-patológikus jellegű? Az ő megoldása, hogy maga az egyetemes erkölcsi törvény megteremtí az a szubjektív mozzanatot, amely részt vesz a törvény időszerűsítésében, vagyis, hogy felülroli történi a törvényre utaló indítóokok „kiválasztása”.

erkölesben ugyanis mindig van valamilyen tartalmi „többlet”, hiszen a törvény, a norma formális követelményeivel szemben mindig felmerülnek valamilyen tartalmi igények. Egyébiránt ezért kerülhet ismételt napvilágra az önmagunkra irányuló gyanú: sohasem tudhatjuk meg maradéktalanul, hogy rejtekezik-e cselekvésünkben valamilyen álnok motívum, valamilyen le nem küzdött patológiai aspektus, amely a háttérből fondorlatos módon irányít bennünket...Nem semmithetjük a gyanút, hogy (mondjuk) amikor másoknak segítünk, vajon a kategorikus imperatívusz alapján cselekedünk-e, vagy az érdekeltéssel átszőtt rokonszenv mozgat-e bennünket? Az altruizmusban ott lappanghatnak a számító, elrendező jövőképünknek, a túljáró érznek a nyomai: csak azért segítek neked, mert én is szorult helyzetbe kerülhetek, és akkor alárendelődök mások jóakarátának. Nem a kötelesség, hanem az erőnyerés, a jövőbe merített hatékonyság hajt bennünket...

Igaz, egy kantianus szemünkre vetheti, hogy érzéki irányulásaink, indítékaink ugyan valóban nem esnek egybe az erkölcsi törvény követelményeivel, de nem is ellentételezik a törvény megvalósulását. Ezenkívül azt is látnunk kell, hogy meghatározott érzések elengedhetetlenek az erkölcs szempontjából, hiszen például, amikor vétkezünk az erkölccsel szemben, akkor a kínzó önmegvetés jelentkezik. Éppen ez az önmegvetés kelti életre a lelkiismeretet. *Igen*, válaszolhatnánk, de ez a tény nem tünteti el a bizonytalanságot motívumaink, érdekeltiségeink megnyilatkozása kapcsán...

Heidegger lelkiismeret értelmezésében hasonló tendenciákkal találkozunk a lelkiismeret formális érvényessége kapcsán. Nem felejtjük el persze az itt fontossá váló különbséget: Kant esetében az erkölcsi törvény kapcsán a tisztelet jut kifejezésre, az erkölcsiség észvonatkozású megismerése tiszteletet ébreszt a törvény „szentsége iránt”. Kant meg volt győződve arról, hogy e tisztelet lehet erkölcsi cselekvésünk igazi hajtórugója. Hovatovább, a tiszteletet nemcsak a motívum oldaláról világíthatjuk meg, hanem az effektus viszonylatában is. Mert, abban, aki követi az erkölcsi törvényt, mindig megjelenik a tisztelet érzése. Heidegger ebben a vonatkozásban már csak a bűnt látja, a bűnös-létet:⁵⁸⁷ a törvény effektusa maga a bűntapasztalat.

A *másik* kérdés a lelkiismerettel összefüggő önvonatkozás felé vezet. Még egyszer Heidegger, akinek értelmezésében erős önreferencialitást lehet tapasztalni. Íme: „A hívás azt érinti, aki vissza akarja hozatni magát”. „A jelenvalólét önmagát hívja a lelkiismeretben”. A hívás rajtam „túlról”, de „belőlem jön”. Igaz, Heidegger, miközben elér elemzésének végére, hozzáteszi, hogy a lelkiismeret által hitelessé tett ember másokkal immár autentikus módon léphet kapcsolatba (azaz, mások lelkiismeretévé is válhat). Mégis, az egész elemzést áthatja a külső viszonylatokat kilúgozó önvonat-

⁵⁸⁷ M. Ojakangas, *The End of Bio-power?*, *Foucault-Studies*, 2005.,-May, No 2, 49. Szerintem, ez a lényeg, és nem az az állítás, amit Vetlesen (ibidem, 22) képvisel, miszerint Heidegger csupán szekularizálta az ágostoni bűn-felfogást.

kozás. Mármost, itt kérdésnek kell következnie. Vajon a nem-teológiai lelkiismeretfogalomnak ilyen önreferenciális jelentésbe kell-e torkollnia? Vajon az önvonatkozásnak önbezárulónak kell-e lennie?

Mielőtt megkísérem a választ a fenti kérdésre, hadd fontoljak meg még egy vonatkozást. A hang a testiségünk egyik legfontosabb jelensége, amelyet a „lélekkel” hozunk összefüggésbe. A lelkiismeret pedig, akár a minden napok szintjén is, a hanggal, ezen akusztikus jelenséggel van kapcsolatban. „Isten hangja”, a „rettenetes hang”, ilyen és hasonló fordulatok jellemzik az idevágó gondolkodást, Rousseau egyenesen dicshimnuszot írt a lelkiismeret hangjáról. A keresztény hagyományban a hallás, a hallgatás összefüggésben áll az alázatossággal, engedelmességgel, az elfogadás aktusával.⁵⁸⁸ A lelkiismeret hangjára utaló gondolatokban viszontlátjuk ezt a vonulatot, a lelkiismeretnek mindig hangja van, és nem világossága. Kant számára a Legyen az ész faktuma, amely adott mielőtt dedukálható lett volna, ezért beszél az ész hangjáról, amely annyira egyszerű, hogy mindenki számára („még a legegyszerűbb ember számára” is) érthető. Nem akarom meghallani a „hangot”, ez egyet jelent azzal, hogy visszautasítom a „hívást”, hogy nem kívánok válaszolni a hozzám szóló, nekem címzett igénynek.

Foglalkoznunk kell azzal a ténnyel, hogy a hangot megannyi esetben az önvonatkozás kitüntetett eseteként lajstromozták a hagyományban, és az önáttemptsóság közegének minősítették. Mert a hang azt a képzetet erősítheti meg bennünk, hogy általa közvetlen módon jelen lehetünk: Derrida egy híres értelmezésében⁵⁸⁹ az ész és a hang összefonódásában látta meg a nyugati metafizika fonocentrikus tartópillérét, amely által lehetőség nyílt arra is, hogy éles vonalakkal választjuk szét a belső és a külső szférákat az ember esetében. Önmagunk hangját hallani (a magát-beszélve/megértő hallás), az önmagát ésszerűen tanúsító beszéd – ez a tény a metafizikai értelem megalósulását hivatott hirdetni.

Ugyanakkor, amennyiben szemügyre vesszük az európai művelődéstörténetet vagy a mindennapok meghatározott szeleteit, akkor másfajta elbeszélések tárulnak fel, amelyek arra utalnak, hogy a fonocentrikus metafizika építménye ingatag talajon áll. Mert nem hagyhatók figyelmen kívül azok a jelenségek, amely éppen azt világítják meg, hogy az ész és a hang nem járnak párban, vagy, hogy a hang megnyilatkozása kaotikus viszonylatokba ágyazódik, megroppantva mindenfajta metafizikai biztonságot. Mert, ott áll előttünk a zenei hanggal kapcsolatos igencsak ambivalens viszonyulás a keresztény hagyományban, vagy a hangok megnyilvánulásai, amelyek az érzékiség tarto-

⁵⁸⁸ Elvégre erre utal a „Hören”, „Gehorchen” kapcsolat is, H. Blumenberg, *Licht als Metaphor der Wahrheit, Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, Studium Generale*, 1957⁵³ Berlin, 443 a.

⁵⁸⁹ J. Derrida, *Grammatológia* (I), *Életünk*, Magyar Műhely, Szombathely, Párizs, Bécs, Budapest, 1991.

mányába tartoznak, ugyanakkor értelemszegény vagy akár értelemfosztó jelenségnek bizonyulnak. Nem mellőzhetjük azon hangok létezését, amelyek az értelmetlenség képzetét erősíthetik bennünk, amiről a pszichoanalitikus irodalom bőségesen tájékoztat bennünket. Vagy, hogyan értelmezzük a hang kapcsán azt a tényt, hogy a hang nemcsak az öntapasztalatot jelenti, hanem az eredendő másságérzékelést is, mint ahogy az anya hangjának esetében történik a kisgyermek világában etc.⁵⁹⁰ A pszichoanalitikus irodalom teljesítménye, hogy távlatokat nyitott arra a kérdésre, amely bennünket is foglalkoztat, ez szerint a hang, a lelkiismeret hangja a lehető legnagyobb intimitásban érint meg bennünket, e hangot azonban az egyén nem képes uralni. Ezt úgy fejezik ki, hogy az egyénben a Másik hangja szólal meg, amely a teljes alárendelés igényével lép fel. (A kisgyermek számára megszólaló anya hangja pontosan abban az értelemben mintaszerű, hogy egy más, idegen hang megnyilatkozását tudatosítja velünk, amely megszólít bennünket.)

Úgy vélem, hogy a felsorolt mozzanatokból le kell vonnunk a következőket a lelkiismeret „hangjára” vonatkozóan. A hang, mint akusztikus fenomén, nem választható el azoktól a folyamatoktól, amelyek az embernek a világban való jelenlétét, szubjektíválódását, és szocializációját karakterizálják. Mindenesetre, túl kell lépni a Heidegger által fémjelzett önreferencialitás-elgondoláson, mert nem nyújt távlatot a hangfenomén interszubjektív megragadására. Azt a tényt a *Lét és idő* szerzőjétől is megtudhatjuk, hogy a lelkiismeret hangja bennem szólal meg, de nem „én” vagyok e hangnak a forrása. Ám aligha állhatunk meg annál a gondolatánál, hogy „én” vagyok más/mások lelkiismerete, ahogy ezt Heidegger állítja. Szükség mutatkozik arra, hogy feltárjuk azokat a viszonylatokat, amelynek jegye, hogy más/mások hangja szólal meg számomra, és igényt formál meg *velem szemben*. Mert ez az interszubjektív módon értett lelkiismeret feltétele. Mint „én”, mint „önmagasággal” rendelkező egyén, mindig ki vagyok téve nemcsak mások tekintetének, de mások hangjának, hangjainak is. A lelkiismeret fenoménje éppen arra emlékeztet bennünket, hogy az „én”, az „önmagaság” sohasem zárulhat magába, és nem is azonosulhat magával maradéktalanul. Létezik mindig valamilyen megkettőződés, kettős kötés a hangok esetében (is). Egy olyan akusztikus színteret kell elképzelnünk a társadalomban, amely hangokat tartalmaz.

Ráadásul, ha a lelkiismeretről beszélünk, akkor még egy aspektust érdemes kimetszeni. A lelkiismeretre valóban lehet úgy utalni, mint mögékerülhetetlenre, ahogy azt a feljebb szóba hozott példák is megmutatták. De nem írja elő semmi, hogy a megnyilvánított lelkiismeret az adott társadalmi aktor

⁵⁹⁰ M. Dolar, *The Object Voice*, in: *Gaze and Voice as Love Objects* (R. Salecl and S. Zizek ed.), Duke University Press, Durham and London, 1996, 5–32. Dolar emlékeztet arra a lacani analízisre, amely megmutatja a fül és a hang közötti hasadásokat.

szempontjából meggyőződéssé válna, vagyis a lelkiismeret és a meggyőződés között különbségek, szétraíráások fedezhetőek fel. Ahhoz, hogy a megnyilvánuló lelkiismeret meggyőződéssé váljon az adott szituációban, arra van szükség, hogy a politikus, a nyilvánosság egyéb szereplői meggyőzzenek másokat álláspontjuk elfogadhatóságáról.⁵⁹¹ Márpedig, ez mégsem történik automatikusan.

Mindez azt is jelenti, hogy nem mondhatunk le az imént kiemelt szcénikus tér *hatalmi* analiziséről, hiszen ezen elemzés tesz bennünket érzékennyé, hogy milyen feltételek közepette megy végbe a lelkiismeret normalizációja, alkalomadtán hatalomszempontú kondicionálása. A hangok rezonáló, „szcénikus”, „mediális”, „médiumpok által átszelt”⁵⁹² terét kell érvényre juttatnunk, amely kapcsán kialakul a „lelkiismeret” hangja. Ez nem azt jelenti, hogy megvonjuk magunktól azt a lehetőséget, hogy „saját” hangunk legyen, hanem azt a fejleményt kell észrevenni, hogy minden önvonatkozási aktusban megnyilatkozik valamilyen idegen dimenzió is. Ahogy tekintetünk a hozzánk képest idegen fényforrások fényét veri vissza, hangunk is mindig valamilyen módon visszhangzik. Ebbe a térbe kell elhelyeznünk a lelkiismeret „hangját”.

AZ INTERIORITÁS ÉS A LÉLEK ISMERETE

ULLMANN TAMÁS

A tudat, a lélek és az individualitás fogalmi szoros összefüggést mutatnak a Descartes-tal kezdődő hagyományon belül. A XIX század végén azonban elkezdődik egy nagyhatású átalakulás, ami a tudat illetve lélek metafizikai fogalmának válságaként írható le. A következőkben ennek a válságnak és szövevényes átalakulásnak néhány aspektusát próbálom megközelíteni elsősorban az „interioritás” fogalmán keresztül. Így kerülnek egymás mellé olyan, egymástól látszólag nagyon eltérő gondolkodók, mint Nietzsche, Wittgenstein, illetve Husserl és Heidegger. Az előadás alaptézise szerint a szubjektum fogalmának különféle új változatai néhány alapvető – nevezziük így – strukturális mozzanat tekintetében hasonlóságot mutatnak. 1) A hagyományos szubjektum fogalom kritikája az *interioritás* fogalmára irányul. 2) Az ezzel szemben javasolt szubjektum-fogalmak *sokaságként* jelennek meg, olyan sokaságként, amelynek valamilyen összetartó princí-

⁵⁹¹ Ricoeur, *ibidem*, 221.

⁵⁹² B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt/M., 2004., 192. Waldenfels ezt a gondolatot Merleau-Ponty módján egyfajta testközöttség segítségével magyarázza, ami azt is jelenti, hogy van analógia az önlátás és az önhallás között. Mint ahogy önmagunkat csak a tükörben láthatjuk meg, úgy a visszhang, a hang oda-vissza történő mozgása teszi lehetővé azt, hogy halljam önmagamot.