

„KI ADOTT ÖNNEK FELHATALMAZÁST ARRRA, HOGY A TÁRSADALOM LELKIISMERETE LEGYEN?”

PATÓ ATTILA

A lelkiismeret filozófiai megközelítését illetően reflexió tárgyává tehetjük a lelkiismeret megmutatkozási formáit és a lelkiismeretre irányuló reflexió hatásköre is kérdésessé tehető. Avagy szükséges-e a lelkiismeret a modernitás számára, és milyen formában? A modernitás a lelkiismeret kérdését ellentmondásos módon közelíti meg: kockára teszi saját intencióit azzal, hogy az emberi létezés céljára, tehát a szabadságra való hivatkozással a lelkiismeretet elszakítja annak hagyományos morális talapzatától, viszont bizonytalan marad a tekintetben, hogy milyen meghatározással engedje érvényesülni, mint saját fennmaradásának morális alkotóelemét. A címben jelzett sajátos tapasztalati kontextusra leszünk tekintettel, amikor ennek az állításnak az érvényességét igyekszünk alátámasztani. A lelkiismeret topikájának bizonyos megközelítési lehetőségei jelölik ki azokat az irányokat, amelyek követése révén a filozófia beszédmódjainak sajátosságai is érzékelhetőek. Az alábbi kísérlet célja, hogy rávilágítson a lelkiismeret kérdésének megközelítési irányaira és arra, hogy milyen összefüggésben állhat a lelkiismeret megnyilvánulásainak módozataival. Ilyen értelemben a főbb kérdéseink lesznek: milyen dimenzióban lehetséges a lelkiismeret meghatározása? vajon milyen szerepet szán a modernitás a lelkiismeretnek? milyen értelemben lehet a totalitarizmus viszonylatában lelkiismeretről beszélni? hogyan függ össze a kollektív és az individuális lelkiismeret? Az útkeresés közben, irányt mutató jelek között keresve az alábbiak során tekintetbe vesszük Hannah Arendt bizonyos munkáit, gondolatait.

MILYEN DIMENZIÓBAN LEHETSÉGES A LELKIISMERET MEGHATÁROZÁSA?

A lelkiismeret meghatározásának nehézségei között felismerhetjük azt a problémát, hogy a lelkiismeret fogalmát történeti kategóriának kell-e tekinteni? Noha bizonyos előzményekről lehet beszélni, elfogadható az a nézőpont, mely szerint a keresztény hagyományban erősödik meg a lelkiismeret normatív létének tényszerű elfogadása. A keresztény hagyomány felől tekintve a korábbi időszakokban a lelkiismeret előformái után lehet keresni, akár a görög-római, akár a zsidó, esetleg a keleti kultúrákban. Másfelől a kereszténység „egyetemes” uralmának megrendülését követően az „egyetemes” hanyatlás jelei között lehet azonosítani a lelkiismeret „hatal-

mának” megrendülését, érvényességének elbizonytalanodását is. Úgy tűnik, ha a filozófia felől kívánjuk a lelkiismeret kérdését megközelíteni, akkor mintha kettős feladatot kellene megoldani: egyfelől a lelkiismeretet magát kell vizsgálat tárgyává tenni, ugyanakkor nem lehet eltekinteni a kereszténység mélyben gyökerező és a lelkiismeret fogalmát „uraló” hagyományától sem. A lelkiismeret kérdését talán éppen innen lehet megfogalmazni: hogyan beszélhetünk a lelkiismeretről, ha elszakítjuk attól a dimenziótól, amely voltaképpen megteremtette a fogalmat? Az érem másik oldala: amennyiben meg akarjuk érteni a modernitás lelkiismeret fogalmát, akkor nem szakadhatunk el a lelkiismeret hermeneutikai vonatkozásaitól.

A lelkiismeret történeti-hermeneutikai dimenziót tekintve tehát két megközelítési irányra utalunk. Az egyik a kereszténység lelkiismeret-fogalmának néhány sajátossága, a másik a modernitás – a filozófia – emancipációs törekvéseinek hatása a lelkiismeret „történetére”.

A kereszténység lelkiismeret fogalmának alapvető sajátosságai között bizonyára kiemelkedő jelentőséget kap az a reláció, amely a Törvényhez viszonyuló „objektív” bűn és a „szubjektum” bűntudata jelenségeit teszi lehetővé. A bűn objektivitását éppen a Törvény abszolút jellege határozza meg, és ennek szubjektív felismerése alapozza meg a bűntudatot. A Törvényhez való reláció lényegileg a folyamatos megfelelés aktív gyakorlata, a normatív lelkiismeret. Ezen a ponton azonban figyelmeztetni érdemes az Ószövetség és az Evangéliumok elbeszélései közötti alapvető eltérésekre. Jézus és tanítványainak gyakorlata akkor szakít az ótestamentumi hagyománnyal, amikor a Törvénynek való megfelelést nem a cselekvésen kéri számon, tehát az előírásoknak való rituális megfelelésen. A megfelelés feltétele a Törvény szellemének való megfelelés szándéka, ilyen értelemben az evangéliumi tanítás a lelkiismeretet interiorizálja⁶²². Ez a gesztus teszi lehetővé az akarat keresztényi, pontosabban ágostoni kidolgozását – teret nyitva a szabadság korábban nem ismert dimenziójának. Arendt ezzel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy ez a gesztus két vonatkozásban is forradalmi értékű: egyrészt tehát az evangéliumi tanítás szempontjából a kereszténységet felszabadítja a – sztoikus filozófiában már megerősödött – individualitás számára (ezen a ponton Hegel értelmezését ismerhetjük fel). Másfelől azonban a szabadságot elvitatja a korábbi természetes közegéből: az *agora*, a *forum* gyakorlatából a személyiség „belső” harctereibe utalja.

Egy másik törésvonalon a modernitás és a kereszténység dimenzióit érhetjük tetten.

⁶²² Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago University Press.

Bizonyára lehetetlen megválaszolni a kérdést: hol a helye a modernitásban a lelkiismeretnek. Ám talán ki lehet tapintani azokat a pontokat, amelyek orientálhatnak a tekintetben, hogy milyen irányba keressük – feltéve, hogy a keresésnek van egyáltalán esélye⁶²³.

Amennyiben általában elfogadjuk, hogy a modernitás a társadalmi élet racionalizálása, illetve maga a társadalmivá válás folyamata, akkor ez a kettősség különösen és sajátos módon igaz a lelkiismeretre. Kiemelünk három olyan releváns pontot, és néhány szerzői teljesítményt a lelkiismeret modernkori történetében, amelyek révén igazolni lehet: a lelkiismeret a modernitás emancipációs törekvésének foglya lesz abban az értelemben, hogy a szabadság princípiumára alapozott politikai dimenzió megteremtése folyamán a legitimáció perspektívájában alapvető jelentőséggel bír a lelkiismeret kérdésének semlegesítése. Legitimáción értjük a hatalom természetéből fakadó jelenségek, mint például a kényszerítés és az engedelmesség igazolhatóságának elvi-törvényi alapját. A lelkiismeret ebben a megközelítésben 'a Törvénynek való megfelelés' jelentése miatt kap döntő szerepet.

Az emancipációs folyamat első lényeges töréspontja a 16. század: elkezdődik az egyházi hatalom és a keresztény moralitás elválasztása egyrészt a politikai hatalom legitimációjától (Machiavelli), másrészt a teológiai-hermeneutikai viták folyamán felerősödik az individuum lelkiismereti dimenziójának további interiorizálása – Luther az ágostoni hagyományt kívánja radikalizálni paradox eredménnyel⁶²⁴. A hatalom legitimációjának elszakítása a keresztény hagyománytól és az individuális társadalom emancipációjának következő jelentős szakasza az angliai politikai és elméleti fejleményekhez kapcsolódik. Nem lehet említés nélkül hagyni Locke szerepét a tolerancia-viták és a brit, illetve európai liberalizmus és jogelmélet, továbbá a joggyakorlat szempontjából. Közismert az is, hogy Locke annyiban mindenképpen megegyezik Hobbes elméletével, hogy a vallás szigorúan magánügynek tekintendő – a politika szférájából a hatalmi szempontból semleges társadalmi világba 'szorul'. Ez a liberalizmus fő önértelmezési vonulatainak is megfelel. Ez a lelkiismeret 'gyakorlására' is igaz: a magán-szféra egyfajta izolált területére szorul – a protestáns praxisban megszűnik a gyónás, és nyilván átalakul a katolikus intézmény is. Ugyanakkor kérdés

⁶²³ Heidegger nyomán talán érvelhetünk úgy, hogy a kérdés bizonytalansága és kétséges volta még nem teszi értelmetlenné a keresést – párhuzamosan és talán nem is függetlenül attól az egzisztenciális lehetőségtől, ahogyan készen állunk a lét hívását meghallani. De alighanem a lelkiismeret esetében nem ez a helyzet: ezért lehet hangsúlyos a lelkiismeret történetisége.

⁶²⁴ Éppen a lelkiismeret története szempontjából érdekes, hogy Spengler a gyónás intézményének felszámolásában látja az igazi fordulópontot.

marad, hogy a lelkiismeret számára a relációt tételező Törvény a politikai/ társadalmi vagy a vallási/”metafizikai” értelemben szerepeljen-e? Általában pedig kérdéssé válik, hogy a lelkiismeret gyakorolható-e a magánszféra legelszigeteltebb dimenziójában?

Érdeemes egy pillanatra megállni annál a pontnál, amely a modernitás vonatkozásában a politikum és a társadalmi szféra elválasztását avagy összekapcsolását állítja. A liberális tradícióval szemben Arendt úgy érvel, hogy Hobbes éppenséggel megszünteti a politika és a társadalom különbségét – és hosszabb távon valóban igazolódni látszott ez az elméleti feltevés. Arendt szerint, ha a társadalom függetleníti magát a köz gondjaitól, illetve a politika a társadalmi élet részévé válik, akkor „a társadalmi normák beléjük hatolnak és politikai vagy jogi szabályokká válnak.” Történetileg ez azt is jelenti, hogy például az egyenlőség eszménye a politikai szférában mint társadalmi norma érvényesül. A norma tehát a törvény rangjára emelkedik.

Mindez azért válik perdöntővé, mert – a harmadik ponton, – a felvilágosodás a lelkiismeretet a polgári felelősség racionális kategóriái révén kívánja elhelyezni: a citoyen átlátható dimenziójában, ahol kiegyenlítődik a köz- és a magánszféra. Az ésszerűsége miatt konszenzuális legitimitációra igényt tartó, tehát „egyetemes” Törvény jelöli ki a bűn és a büntudat határait, amely teljes értékű módon képes átvállalni az egyház „metafizikán” nyugvó hatalmi monopóliumának végső tartományát. Kérdéses maradhat, hogy ténylegesen milyen sikerrel járt ez a hatalomátvétel, ám elméleti szempontból érdekesebb az, hogy vajon ezzel a lépéssel valóban sikerült-e túllépní a lelkiismeret fogalmán – ahhoz hasonlóan, ahogyan később Nietzsche javasolta a keresztény értékek, a bálványok összetörését?

Elméleti szempontból úgy tűnik, hogy a modernitás lelkiismeret fogalma a modernizációs-racionalizálási folyamat reziduális képződménye. Reziduális képződményen azt lehet érteni, hogy a lelkiismeret nem játszik / nem játszhat központi szerepet, kiszorul a modernitás morális megalapozásának centrumából, ám valamiképpen társadalmasodott formában megmarad. Itt nemcsak arról van szó, hogy például a pszichoanalízis a lelkiismerettel kapcsolatban az elfojtás-jelenségek kulturális és társadalmi vonatkozásait – kifejezetten a modernizáció összefüggésében vizsgálja – és nemcsak az olyan jelenségekről, amelyek a társadalmi lelkiismeret működésére utalnak, amilyenek például a legkülönbözőbb és segítség-szervezetek és –akciók, amelyek politikai szerepet nem, de társadalmi vonatkozásukat tekintve igen jelentékenyek. De említhetjük a fegyverviselés, a katonai szolgálat átalakulásának folyamatát is, részben éppen a lelkiismeretre való hivatkozás folyamatánaként.

Bizonyos jelek arra utalnak, hogy a modernitás némely vonulatai mintha mégis ellenálltak volna a lelkiismeretet ’megszüntetve-megőrző’ kísérleteknek, és más, jóval energikusabb szereppel ruházták fel. Ezek a vonulatok ugyanakkor kétségtelenül a kritikai irányzatokhoz tartoznak. Egyfelől az

irodalom formáiban tapasztaljuk: elsősorban a regény /Arendt: par excellence a regény/ a modernitás kritikájának egyik lehetősége, az egyéni és társadalmi lelkiismeret analízisének terepe. Másfelől ide sorolhatjuk azokat a kritikai vonulatokat, amelyek – paradox módon a modernitásból kifelé törekedve, s mégis a modernitás eszközeivel – akár a teljes modernitást, akár a filozófia egész hagyományát kétségbe vonják. Ezért is figyelemre méltó, hogy Nietzsche mellett Kierkegaard is a két vonatkozás egymásra építésével kísérletezik – az irodalmi forma keretében a modernitás értékhorizontjainak a 'megfordításával'. A kritikai vonulat markáns alakja továbbá Marx, akinek a gazdaságkritikája akár a kapitalizmus lelkiismeretének tekinthető⁶²⁵. Igaz, a lelkiismeret fogalma, mint a meghaladni vágyott világ szerves része sem Nietzsche, sem Marx szótárában nem kaphat helyet – vagy ha igen, akkor igen paradox módon.

A 20. század sem nélkülözi a lelkiismeretre való hivatkozást, ennek talán legszembetűnőbb vonatkozásait a totalitárius rendszerekkel kapcsolatban figyelhetjük meg.⁶²⁶

A LEKIISSMERET MEGNYILATKOZÁSI FORMÁI A TOTALITARIZMUS VISZONYLATÁBAN

Az eddigiekben azt igyekeztünk érzékeltetni, hogy a lelkiismeret története sajátos fordulópontok nyomán érkezett el a 20. században ahhoz a szituációhoz, amikor is a totalitarizmus tapasztalata erőteljesen rávilágított a lelkiismeret jelentőségére, ugyanakkor arra is, hogy a lelkiismeret, mint a morális cselekvés lehetséges motivációja, illetve kontrollja, milyen nagy mértékben kérdésessé vált.

A jelenség főbb vonatkozásai között említhetjük azt a tényezőt, hogy az erkölcsfilozófiák a lelkiismerettel kapcsolatban képtelenek voltak pozitív és a társadalom számára is mozgósító – vagy adott esetben visszatartó erővel bíró programot nyújtani. Ezzel szemben a modernitás kritikusai – többnyire szociológiai és kulturfilozófiai perspektívában – igyekeztek deskriptív képet nyújtani, egyszersmind a moralitás szempontjait, illetve akár implicit

⁶²⁵ Talán megengedhető interpretálása ez Francis Wheen meglepetésekkel teli kötetének, még ha nem is egyezik feltétlen a szerző intencióival. Ld. Francis Wheen: *Karl Marx*. Ford. Göbölös Magdolna, Konok Péter. Bp., Napvilág, 2004.

⁶²⁶ A gyakorlat vonatkozásában érdekes megfigyelni az erőszak /ld. terror, terrorizmus/ alkalmazásának igazolhatóságát a társadalmi lelkiismeretre való hivatkozással – pl. Georges Sorel. Természetesen a totalitárius mozgalmak /tehát a hatalomra jutást megelőző korszakban/ erőszakalkalmazásának ideológiája is e vonatkozásban tárgyalható. Ld. H. Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al., Bp. Európa, 1992.

formában a lelkiismereti vonatkozásokat is érvényesíteni. Ezzel összefüggésben azonban egy transzformációnak lehetünk tanúi. Ez a transzformáció mintegy kísérő jelensége annak a folyamatnak, amelyről a korábbiakban mint a lelkiismeretnek a legalitás, tehát a törvény – felelősség–bűn–bűntudat dimenziójának kiegyenlítésével összefüggésben beszéltünk. Ebben az esetben a lelkiismeret a Törvényhez való relációt jelenti. Ez a reláció természetesen magában rejtje a morális tudás/érzék működését is. Elég emlékeztetni a felvilágosodás korának iskoláira, a brit erkölcsfilozófiára és a francia irányzatok metafizika elleni küzdelmeire, hogy felidézzük az abszolút, akár a kinyilatkoztatott, akár a metafizikai racionalításra alapozott Törvény 'hatálya' alól való lelkiismereti és politikai emancipáció küzdelmeinek szakaszait. Ami most számunkra érdekes, az a kérdés, hogy milyen erőfeszítéseket tett az ilyen vonatkozásban előretörő, mi több diadalmas modernitás a morális érzék, azaz a jó és rossz megkülönböztetés újbóli megalapozásáért? Kant és Hegel szerepe megkérdőjelezhetetlen e tekintetben. Arendt azonban a közvetlenül a háború után keletkezett *Was ist Egzistenzphilosophie?* című esszéjében arra figyelmeztet, hogy amíg Kant tudatában volt az így keletkezett 'metafizikai űr' és az emberi méltóság megőrzése összefüggésének, addig a lelkes követői, akik a kanti filozófia beteljesítésére vállalkoztak, többnyire megfélemedtek erről az aspektusról. Hegel maga is Kantot kívánja követni, de nem a morálfilozófia megalapozásának beteljesítése igényével, hanem amikor a történelem célja felől közelíti meg az erkölcsi törvényt – a felelősség, a kötelesség – megalapozásának lehetőségét. Ám Kant csupán hipotetikusan beszél a történelem céljáról, amelyben hinnünk szent kötelesség, illetve a cél megvalósulását ténylegesen is elősegítő 'természet erőteljéről'. Ezzel szemben Hegel racionális igazolását nyújtja a történelem céljának, amelyet az onto-logikai rendszerbe ágyazott szükség-szerűség teljes eszköztárával lát el. A 20. század tapasztalati nyomán a posztmodern lázadás bizonyára joggal hivatkozott a nagy narratívák és a totalitarizmus összefüggésére éppen ezen a ponton. A Történelem törvényének való megfelelés azonban nem csupán a totalitárius rezsimek sajátja⁶²⁷ volt: végső soron erre a hegeli koncepcióra támaszkodik az a liberális felfogás is, amely az erőszak alkalmazásának monopóliumát a történelem célja felől értelmezi. Különösen igaz ez azokban az esetekben, amikor a hatalom legitimitásának elméletét nem csupán a nemzetállami keretek között látja értelmezhetőnek. A 'szabadság' és 'demokrácia' védjegyével ellátott interpretációnak a monopóliumát csupán ugyanezen

⁶²⁷ Említhetjük ebben a kontextusban Berlin pozitív szabadsággal kapcsolatos kritikáját: a demokrácia híveinek pozitív szabadság ideálját – mondja Berlin – egy ponton egyeznek a totalitárius rezsimek 'szabadság' felfogásával: létezik egy szubjektum, amely tudja és többlettudása alapján számon kéri a szabadság törvényét. Ld. I. Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Bp. Európa, 1990.

interpretáció keretein belül lehet – tehát alapvetően az interpretációs horizontot biztosító hatalmi rendszer előzetes és feltétlen elfogadásával – megkérdőjelezni (például a tudományos diskurzus keretében).

Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy a morális érzék megalapozása Kantnál sem, és Hegelnél sem csupán a racionális erkölcsfilozófia és a történelem horizontján jelenik meg. Különösen Kantnál mutatkozik erős fényben a felvilágosodásnak, illetve a modernitásnak az az igénye, hogy a morális érzéket – például az igazságosság *gyakorlatát* kiegyenlítse a társadalmi praxissal. Habermas elemzései rámutatnak, hogy milyen komoly, mondhatni feltétlen optimizmussal tekintett Kant a nyilvánosságra⁶²⁸. Kant az önosság feladását feltételezi akár a szép, akár a jó felismeréséhez és érvényesítéséhez, ugyanakkor Hegel már jóval ambivalensebb e téren, számol a 'rész-tudatok' – az érdek – kiiktathatatlanságával. Azért érdemes említeni Marxot, mert vélhetően az ideológia fogalma alapvető szerepet játszik a lelkiismeret történetében. Amíg például Tocqueville arra figyelmeztet, hogy a nyilvánosság norma-érvényesítő hatalma képes az egyéni vélemény torzítására vagy akár teljes elnyomására, addig az ideológia funkciója már egyenesen az, hogy a törvény rangjára emelje a társadalmi normákat, a modern gazdaság és társadalom viszonyai között a társadalom alapkövetelményeit (például az érdekérvényesítést). Másfelől az állami törvénykezés és igazságszolgáltatás e tekintetben a társadalom lelkiismereti szerepét tölti be. A társadalmi normától való eltérés a kriminalitáshoz fog közelíteni (lásd a szegénység megítélését), másfelől igaz az is, hogy nem kell büntudattal (ha tetszik: lelkiismereti válsággal) küzdenie annak, akit a törvény nem talál bűnösnek.⁶²⁹ És ezzel visszakanyarodunk Hobbes elméletéhez, pontosabban annak arendti interpretációjához, ahogyan a totalitarizmus gyökereinek feltárása kapcsán az imperializmus születési körülményeit elemzi.

Egy esettanulmány erejéig talán sikerül megvilágítani, hogy milyen szerepet játszik a lelkiismeret a totalitárius rendszerben – az előzőekben felvázolt megfontolások alapján. Adolf Eichmann figuráját azért tarthatjuk példaszzerűnek, mert rávilágít a totalitárius hatalmi rendszer működésének egyik titokzatos rejtélyére: nevezetesen hogy a történelmi gonosztettek végre-

⁶²⁸ Arendt az *Elődások Kant politikai filozófiájáról* c. munkájában a politika kritikájának kidolgozatlanul maradt elméletét ismeri fel Kant kései munkáiban. Ld. H. Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Bp. Gond, 2002.

⁶²⁹ Bizonyára jellemző, hogy az irodalmi műfajok – ld. az említett regény – főszerepet játszanak a tekintetben, hogy a lelkiismeret dimenziójának a kiegyenlítését a legalitással mégsem teljesen kielégítő. Az irodalom – esztétikai ítélete – bizonyos értelemben politikai ítéletté válhat. Dickens, Zola, Brecht példái azért érdekesek, mert felhívják a figyelmet arra, hogy a modernitás előzményei nyomán a totalitárius uralom alatt miért játszhat politikai szerepet az irodalom.

hajtásában komoly részt vállalhatnak alapvetően nem-gonosz személyek is. Mi több, a gonosz rendszer feltétele a nem-gonosz szándékú emberek tömegeinek aktív részvétele. Ez természetesen nem zárja ki sem a nagy- sem a kis-formátumú gonosz szándékokat – ezek nélkül ugyanúgy elképzelhetetlen a totalitárius rémálom megvalósulása. A kérdés az, ahogyan Arendt is jelzi: mi történt az emberekkel, akik nem tudták meghallani a 'Ne ölj' ősi parancsát. És mi történt Eichmann esetében akár a ténykedése idején, akár utána a titkolt életében, akár a per folyamán. Vajon bűnösnek érezte magát?

Eichmann esete azért érdekes, mert rávilágít a filozófiai megközelítés és szociológiai eljárás különbségére. A filozófiai megközelítés a nagy narratívák szerepére teszi a hangsúlyt. A náci ideológiában tetten érhető a történelmi narratíva: a történelemben a természet törvénye érvényesül, illetve morális kötelesség a törvény beteljesedését elősegíteni, még ha az áldozatot, s ami a másik feláldozásánál is jóval nagyobb értéket képvisel: önmagunk feláldozását követeli meg. Ám Eichmann nem erre hivatkozik! Arendt igyekszik meghallgatni Eichmann érvelését. Mivel ő nem a történelem antiszemitizmusát látja a vádlottak padján megtestesülni, ezért – a vádtól és a bírói testülettől eltérően meghallja azt is, hogy mire hivatkozik a kétségtelen mérhetetlen bűnök elkövetésében felelős személy. Ez teszi lehetővé, hogy meghallja: Eichmann bűnösnek vallja magát, de nem a vád értelmében – ám ennek kifejtésére a tárgyaláson nem kerülhet sor, ez nem fér bele a tárgyalás forgatókönyvébe. Azonban kétségtelen, hogy Eichmann egyértelműen a társadalmi felelősség kereteiben értelmezi saját múltját: a társadalmi környezet nyújtott motivációkat számára, a környezet erősítette illetve nem engedte el a 'csapdából'⁶³⁰. Természetesen nem feledhetjük, hogy alapvetően mégis csak arról van szó, hogy Eichmann magyarázkodása a felelősség elhárítását szolgálja (a bírálatok ellenére ezt Arendt sem feledte – különben miért kívánta volna maga is a bűnös halálbüntetését?) Ám Arendt arra is kíváncsi volt, hogy vajon mi játszódik Eichmann lelkiismeretében: mert érzékelhetőnek véli, hogy a törvényesség értelmében vett felelősség vállalása és / vagy elhárítása mellett volna még valami, egy olyan dimenzió, amelyhez a törvény 'nyelvezete' nem képes elhatolni. De a

⁶³⁰ Innen nézve érthető, hogy miért tiltották, illetve ma is idegenkednek bemutatni Leni Riefensthal filmjeit. Különösen az *Akarat diadala* ragadja meg a náci vezér és vezérkar által alkalmazott szenális tömegpszichológiáját. A tömegek elragadtatottsága a társadalmi engedelmesség és a politikai kényszer kölcsönös 'játékának' része, ezért lényeges ennek mint spontán és ellenállhatatlan erőnek a megkonstruálása és mediatizálása. A normatív magatartás és a törvény egymásra vetítése, kiegyenlítése természetes a mozgalom permanens forradalmi funkciójának fenntartásában és végezetül a politika szférájának teljes lerombolásában játszott szerepet. Ld. H. Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, op. Cit., illetve u.ő.: *On Violence*. New York, Harcourt, Brace and World, 1969.

személyes reflexió számára sem egyszerű nyelvi eszközökkel megragadni. Különösen Eichmann esetében igaz ez, akinek ilyen értelemben igen szűkös eszközök álltak rendelkezésére. De a közhelyek hihetetlen kavalkádjá mögött – lásd az akasztófa alatt elhangzott felkiáltások, és a börtönnapló bejegyzéseit – talán éppen ez a hiátus mutatkozik meg.

HOGYAN FÜGG ÖSSZE A TÁRSADALMI ÉS AZ INDIVIDUÁLIS LELKIISMERET?

Számtalan tetszőleges pontot ki lehet választani a 20. sz. irodalmából, amelyek a lelkiismeret modernitásban betöltött problematikus szerepét illusztrálják, és rávilágítanak a közösség és az egyén viszonylataira. Mégis, két munkára összpontosítok az alábbi rövid kitekintésben, amelyek közel állnak hozzánk időben, térben és tapasztalatban egyaránt. Az egyik Ludvík Vaculík *Cseh álmoskönyv* c. munkája, a másik Eszterházy Péter *Javított kiadása*. Az 'álmoskönyv' voltaképpen egy napló, amely éppen a szimultaneitása miatt kelti fel érdeklődésünket, tehát a napi eseményekkel egy időben olvashatjuk a reflexiókat – és ezt akkor is el kell fogadnunk, ha a szerkesztési utómunkáknak köszönhetően bizonyos mértékig szintén 'javított' verzióval van dolgunk. A másik munka kétszeresen is az utólagosság jegyét viseli magán. Egyrészt a korábban publikált *Harmonia coelestis* viszonylatában – mintegy *post festam* – a korrekció átfesti a történetet /történelmet?/, másrészt az egész személyes történet /a szerzői- írói identitás/ radikális metamorfózis tárgyává válik, a tárgyalt korszak utólagos átértékelése miatt. A személyesség és az időviszonylat tehát az a két tényező, amelyek magukra vonják a figyelmet a két kötet esetében.

A prágai értelmiségi *resistance* kontextusában keletkezett napló egy apró mozzanatát emeljük ki. A szerző elmeséli ahogyan őt, mint egy szamizdat kiadó egyszemélyes üzemeltetőjét egy bizonyos Fischer őrnagy kihallgatja. A kihallgatás nem jár különösebb erőszak alkalmazással – ha eltekintünk attól a körülménytől, hogy a kihallgatott nem teljesen önkéntesen vonult be az őrszobára. A pszichológiai fegyverviselés természetesen engedélyezett, az ideológiai harc nyertese elvileg független a hatalmi játszma kimenetelétől – talán így összegezhető az őrnagy stratégiai álláspontja, amely szándékát tekintve tehát korrekt és elfogadható feltételeket kínál. Természetesen az íróasztal másik oldalról nézve nem ez a helyzet, nem igen mutatkozik komoly szándék a kesztyűt felvenni. Holott, amint a szerző az ismétlődő beszélgetések – ahogy az őrnagy nevezi – egyre barátságosabb hangnemben folynak, az őrnagy mintha igyekezne hiteles partnerként elfogadtatni magát. Ennek az a feltétele, hogy feledkezzünk meg a háttérben meghúzódó hatalom, értsd erőszakapparátus – sajnálatos módon szükségszerű – kulisszáiról. Különös szituációt teremt ez a hamis helyzet, amely a totalitárius technikák

jól bevált eljárásait vonultatja fel. A szerző mintha egy színpadon olvasmányainak anyagába csöppent volna. Úgy tűnik azonban egy kérdés komolyan szeget ütött az őrnagy fejébe, s erre mintha komolyan nem tudna mit felelni a szerző, a történet írója, s egyben főszereplője. Ez pedig így hangzik: „Ki adott Önnek felhatalmazást arra, hogy a társadalom lelkiismerete legyen?” A kérdés jelentőségére nem az eredetisége, hanem jóval inkább a szokványosság utal. Ez bizonyára a totalitárius hatalom monopóliumának egyik elengedhetetlen fegyverténye, tudniillik hogy az (akár ’külső’, akár ’belső’) ellenzék saját fellépését önnön legitimiációs alapjával, t.i. a demokratikus többség-elv és konszenzus princípiumaival szembesíti. Ugyanis az ellenzék számára is valóban ez a fő gond: honnan meríti a morális fellépéshez a társadalmi – következőképpen politikai és morális – legitimációt. Természetesen éppen a totalitárius rezsim az, amelyik megvonja a valódi demokratikus megmérettetés lehetőségét, de ez az adott kontextusban nem érvényesíthető szempont. Éppen azért nem, mert nem politikai kondícióra, hanem a társadalmi háttérre kérdez – és a társadalom kondicionált magatartása nem az ellenzéknek kedvez... A társalgás patthelyzetet eredményez az órszobán és a naplóban egyaránt. A szerzőt – az írot – mégis tovább hajtja valamilyen belső erő, csökönyösség, meggyőződés önnön igazáról. Meggyőződése, hogy nincs teljesen egyedül, és valóban, adott szituációban vannak néhányan, akik aktívan, és mintegy egymás számára – ugyanakkor saját maguk által is kérdőjelek alá vont – legitimitást nyújtva „képviselek a társadalom lelkiismeretét”. De valóban, lehet egyáltalán kollektív lelkiismeretről beszélni?

Akár az egyének, akár a társadalom szintjén, de mindenképpen élénk fényt vet a lelkiismeret kérdésére az ellentmondásos kép, amelyet a rendszer-váltás után tapasztalunk. Mint sejteni lehetett, és mint kiderült, a sokak által utólag ’szocreálnak’ jellemzett valóságban számtalan társalgás eredményesebb volt mint az idézett naplóban olvasott beszélgetés, és számos értelmiségi és nem értelmiségi személy valamilyen titkos szerepet vállalt a rendszer fenntartásában. Többnyire különösebb gonosz szándék nélkül, de vélhetően nem kizárólag csak a félelem elve alapján. A rendszer ugyanis nem csak a félelem, hanem a legkülönbözőbb előnyök és szolgáltatások felajánlásával igyekezett megnyerni magának a piramis-rendszer számára elengedhetetlen titkos építőelemeket. A rendszer bukása után a lelkiismeret nem találja saját nyelvét, képtelen megszólalni.⁶³¹

Valamiféleképpen elfeledkeztünk arról a nyelvről, amelyen a lelkiismeret képes megszólalni. A lelkiismeret közösségi dimenzióiba nyújt némi betekin-

⁶³¹ A kérdést árnyalhatja, hogy a kollektív lelkiismeret összefüggésben áll a kollektív bűnök fogalmával – amit a jog és a reflexió nyelve megszüntetett, de éppen az irodalom terepe az, ahol ezt a szintén a reziduális dimenzióhoz tartozó kérdést irodalmi eszközök révén egyáltalán megközelíteni lehet. Ld. erről Heller Ágnes *Gulág és Auschwitz*. Bp., Múlt és Jövő Kiadó, 2004.

tést Eszterházy Péter kötete, amelytől óriási szenzációt remélt a kiadó⁶³², s mégis mintha 'jótékony hallgatásba' burkolná a fogadtatás. A recenziók és értelmezések is inkább az irodalmi perspektívákat óhajtják érvényesíteni, és érdekes posztmodern eljárásokról beszélnek. A műfajilag valóban nehezen besorolható mű a lelkiismeret vonatkozásában kimeríthetetlen kincseshányának tűnik, számunkra különösen a generációk kölcsönös függése, az individuumban közösségi „beágyazottsága” érdemel figyelmet. Az időtényező több irányban is fontos szerepet játszik: részben azért jelentős, mert az apa elhunyt, részben mert az eltelt időszak alatt megváltoztak az „értelmezési horizontok” – az emlékezés a korábbi értelmezési feltételek újraelőhívását és átértelmezését teszik szükségessé mindkét idősíkban. Közelítőbb volna az idősíkok egyfajta dinamikus egymásravezüléséről beszélni – a szerző az írás idejét is több szakaszra bontja: első időszak a jegyzetek készítése, a második a primér „napló” írás ideje, a harmadik időhorizont a szekundér „szerkesztői” átírás, véglegesítés. A lelkiismeretre vonatkozó kérdések mondhatni uralják az egész művet: vajon hogyan értékelhető az apa szerepe? megvallotta-e valakinek valódi 'kilétét', és ha nem, vajon miért nem? mit jelent ez esetben az, hogy 'valódi kilét'? Hogyan számolt el a feleségének, az anyának, a rokonoknak? Lehetséges, hogy mindezt 'magával vitte' – vagy a súlyos terhet az utókorra hagyta? És mit lehet mondani a család, ez esetben különös tekintettel a fiú kilétéről, a 'valódi kilétéről'? Hogyan számol el a titokkal az apa? És hogyan számol el testvéreinek az általa többé-kevésbé véletlenül kiderített titokról a fiú? Vállalja-e és hogyan az 'örökséget' stb.? Vajon miért ígéri a szerző azt, hogy mint szerző felhagy az eddig vallott 'valódi identitásával', azaz nem fog többet írni? A kétségbeesett emlékezet és a morális viaskodás határozza meg a kötet nyelvezetét. Az idősíntek váltogatása a narratíva jellegét is meghatározza. A feszültséget a distancia-teremtés teremti: ez a distancia részben spontán – a primér és a szekundér írás közötti időszak emocionális munkáját kíséri, másrészt a reflexivitás igénye miatt szándékos, ugyanakkor viszont lehetetlen és – morális értelemben – is tilos. A narratíva minduntalan kisiklik, megbicsaklik, önnön végzetét posztulálja. Az eredmény – amelyet irodalmi eszközöknek lehet nevezni – a jel-használatban mutatkozik meg, pontosan a reflexió határait redukálja. A 'k' /mint könny/ és az 'ö' /mint önsajnálát és az idődimenziót reprezentáló idézőjelek használata egyúttal a lelkiismeretről való narratíva lehetőségeinek korlátait is kijelölik.

Visszatérve a címben és a bevezetőben jelzett sajátos tapasztalati kontextusra, még mindig bizonytalan, hogy milyen területeken lehet

⁶³² Hasonlóképpen szenzációt vártak Tarr Sándor interjú-kötetétől, ami aztán egy részlet előzetes közlése – tehát a szenzáció elmaradása miatt – meghiúsult.

feltárni azokat a pontokat, amelyek a lelkiismeret megközelítési irányait kijelölhetik. A történelem, a pszichológia, a jogtudomány és a filozófia egyaránt saját horizontjukon belül feltételezik a morális tudás / érzék meglétét, ám – ezt természetesen a jelzett példák inkább illusztrálják, semmint kimerítően bizonyítják – a fogalmi keret, a pontosabb meghatározás elmarad. A lelkiismeret mintegy reziduális dimenzió a törvény-felelősség-bűn-bűntudat keretben kijelölt racionális terület 'mögött'. Erre a mögöttes területre a tudomány racionális nyelvezete képtelen behatolni – vélhetőleg éppen azért, mert a lelkiismeretről való beszédmód a modernitás alapelveit fenyegeti.