

Szabó Ferenc:

Habermas: demokrácia és szabadság

A *Különbség* 2019. tavaszi száma a Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának Filozófia Tanszékén a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztálya és a Filozófia Tanszék együttműködésével 2017. május 17-én megrendezett *Demokrácia és szabadság Jürgen Habermasnál* elnevezésű workshopon elhangzott előadásokból közöl válogatást, tág értelemben. A workshop célja az volt, hogy hozzájáruljunk az utóbbi időben bizonyos értelemben megritkuló, magyar nyelvű Habermas-szakirodalomhoz, valamint új lendület adjunk a korunk Magyarországon oly aktuális német szerző kapcsán zajló vitának. Az esemény apropója a meghívott előadó, Szücs László Gergely (Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont) 2015-ös, *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok. Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években* című könyve volt. Ez a közös olvasmány adta egyúttal az esemény workshop-jellegét, amelyre a hozzászólók a saját szakmai érdeklődésükön keresztül reflektáltak.

Megnyitóként Szücs bemutatta könyve fő téziseit, valamint ezeken keresztül saját Habermas értelmezését. Nyilvánvalóvá tette, hogy szakmai érdeklődése nem szűkül a német gondolkodó kilencvenes évekbeli munkásságára, hanem a kritikai társadalomelméletet egészében, eredőiben és következményeiben is követi. Másodikként Fekete Kristóf (Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar), a szegedi Filozófia Tanszék hallgatója kapott szót, aki „*A kapitány egy paraszti barokk kúria előtt álldogál, kényelmes testtartásban, csipőre tett kézzel, egyedül.*” *A politikai szféra átesztétizálásának kérdése Habermasnál* címmel tartott előadást, esztétikai oldalról közelítve a témához. Őt Forczek Ákos (Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar) követte, aki *Kant és Habermas* ürügyén Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel és Habermas kapcsolódási pontjairól beszélt felhívva a figyelmet arra, hogy a Kantot olvasó Hegel érdekes, újnak mondható meglátásokkal szolgálhat a Kantot olvasó Habermas-nak, amennyiben az autonómia problémája talán nem is olyan távoli a deliberatív demokráciától. Kis-Jakab Dóra (Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar és Magyar Tudományos

Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont) *John Rawls és Habermas* 1990-es évekbeli, a *Journal of Philosophy* című folyóiratban folytatott vitáját mutatta be. E vita kapcsán azt emelte ki, hogy a kor talán két legnagyobb politikai filozófusa elbeszélte egymás mellett abban a tekintetben, hogy milyen is a törvényhozó ember és milyen a törvényhozás, a „szerződés” aktusa. Míg Rawls egy ideális helyzetből indul ki, addig Habermas „életszagúbb” és az ideális állapot felé terelné az embereket. A következő előadó, Paár Tamás (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar) *MacIntyre és Habermas* című hozzászólásában Alasdair MacIntyre filozófiájának perspektívájából közelített Habermas felfogásához. Amellett érvelt, hogy amennyiben az erényt választjuk vezérfonalul (ha egyáltalán valamit, hisz e tekintetben Habermas helyenként homályos), akkor életrealóbb társadalommodellhez jutunk. Pokorni Anna (Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar) *A szabadság lehetetlensége a demokráciában* címmel Nyikolaj Bergyajev teokratikus hangot-ságú politikai filozófiájáról beszélt, amit ütköztetett Habermas látszólag központi magtól mentes társadalomelméletével. Következőleg Smrcz Ádám (Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar) beszélt *Középkori demokráciaelméletekről*, amellel érvelve, hogy a Habermas-tól oly távoli korszak gondolkodásában felfedezhetők a habermasi felfogás előzményei. Utolsó előadóként Szabó Ferenc (Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar) *Thoreau és Habermas az engedetlen polgárról* című előadásában Henry David Thoreau-t és Habermast állította elképzelt párbeszédbe álláspontjaikat a polgári engedetlenség kérdésében ütköztetve: Thoreau a radikális individualizmust, míg Habermas a diszkurzív alapú kollektívizmust képviselte.

Az itt közölt válogatásba Szücs, Paár és Forczek szövegei kerültek be. Forczek Ákos továbbá egy Habermas-fordítással is hozzájárult a blokkhoz. E ponton érdemes az itt közölt tanulmányokról is néhány szót szólni. Szücs László Gergely írása nem azonos a workshopon elhangzott előadásával. *Az emberi méltóság realiztikus koncepciója felé. A kritikai teoretikus normatív pozíciójának újragondolása Axel Honeth-nél* című tanulmánya ugyanakkor nem kalandozik messzire Habermas demokráciafelfogásától, mert ez a tanulmány is sokat köszönhet a habermasi elméletnek, amennyiben Honeth – legalábbis Szücs interpretációjában – bizonyos értelemben a kommunikatív etikából bontja ki saját, úgynevezett immanens társadalomkritikáját. Ennek ugyanakkor, mint arról Szücs értekezik, megvannak a maga veszélyei, avagy a honeth-i elmélet is ellentmondásokkal terhes, csakúgy, mint az előképének tekinthető teoretikus

modell. Kérdésként fogalmazódhat meg (és Szücs írásában ez meg is történik), hogy az immanens kritika nem a társadalomfilozófus saját meggyőződése-e, állóötzetben, valamint, hogy valóban az emberi szenvedés-e az a toposz, amelyen keresztül a modern társadalomkritikusnak tájékozódnia kell, és nem eredményez-e túlságosan széttartó perspektívát. Szücs ugyanakkor megnyugtató válasszal él, amikor megmutatja, hogy Honeth meggyőzően érvel a deskriptív társadalomkritika mellett a preskriptívvel szemben.

Paár Tamás itt közölt szövege korunk két meghatározó politikai (etikai?) gondolkodóját veti össze a közös kapcsolódási pontjaikat keresve. *Diskurzusetikák a kilencvenes években: Habermas és MacIntyre. Összevetési kísérletek Szücs László Gergely könyve nyomán* című tanulmányában felvázolja a szakirodalomban már létező ütközéspontokat a két szerző között, tisztába teszi, hogy bizonyos értelemben ugyanarról beszélnek (csupán időbeli eltolódásokkal), majd amellet érvel, hogy meglátása szerint MacIntyre „utópisztikus” gondolkodása megvalósíthatóbbnak tűnik egy realiztikus társadalomkritika felől, mint Habermas kommunikatív etikája.

Forczek Ákos a híres-hírhedt „szerecsenmosdatást”, Habermas *Találók-e Hegel Kanttal szembeni ellenvetései a diszkurzusetikára is?* című tanulmányát veszi górcső alá (és fordítja le egyúttal), amelyet a német szerző mintegy a saját, nyolcvanas évekbeli elméletének védelméül írt 1991-ben. E tanulmányban Habermasnak kettős célja van. Egyrészt Hegel Kant-kritikáját értelmezni (mint látni fogjuk, kiragadott példák alapján), de csak azért, hogy hatástalanítsa azt. Másrészt a saját diszkurzusetikáját ért kritikákkal szemben áll ki, amikor Kant normatív etikájához igyekszik közelíteni, felvillantva persze a szükséges különbségtételeket. Forczek a *Habermas Hegel Kant-kritikájáról* című tanulmányában szinte habermasi módszerekkel igyekszik tudatosítani a jelzett szerecsenmosdatást, rámutatva, hogy Habermas a saját interpretációja szerint alakítja az érvelést. Forczek épp ez utóbbira, Habermas pózolására hívja fel a figyelmet, amikor hangsúlyozza, hogy a frankfurti iskola utolsó mohikánja a saját céljai szerint rendezti a hegeli Kant-kritikát, és nem annak eredeti szándékai szerint olvassa. Konklúziójában pedig kijelenti, hogy Habermas olvasata félrevezető, az itt és így elemzett Kant pedig közelebb áll Hegelhez, mint Habermashoz.

Végezetül, szervezőként és vendégszerkesztőként, köszönetet szeretnék mondani a szervezésben nyújtott segítségért Kis-Jakab Dórának, továbbá a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének és a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztályának. Köszönet illeti ugyanakkor a *Különb-*

ség filozófiai folyóiratot a szövegek szíves közléséért, a szövegek bírálóit és a Habermas-tanulmány kontrollfordítóját, valamint a főszerkesztőt, Pavlovits Tamást, aki mindvégig bátorított és támogatott a szerkesztési munkálatok során.

Jürgen Habermas:
Találók-e Hegel Kanttal szembeni ellenvetései
*a diszkurzusetikára is?*¹

Karl-Otto Apel és én az elmúlt években kísérletet tettünk arra, hogy kommunikációelméleti eszközökkel újrafogalmazzuk a kanti moráleméletet a normamegalapozás kérdésére tekintettel.² Ma a diszkurzusetika alapgondolatait kívánom kifejteni, valamint fontolóra venni egynémely ellenvetést, amelyeket Hegel hozott föl a maga idejében Kant etikájával szemben. Előadásom első részében két kérdést tárgyalok:

(1) Mi a diszkurzusetika?

(2) Milyen morális intuíciókat fejez ki fogalmilag a diszkurzusetika?

A diszkurzusetika megalapozásával kapcsolatos összetett problémát csupán futólag érintem majd. A második részt a címben szereplő kérdésnek szeretném szentelni. A Kant morálfilozófiájával szemben megfogalmazott négy legfontosabb hegeli ellenvetésre szorítkozom, jelesül:

1) a kanti etika *formalizmusát* illető hegeli ellenvetésre: mivel a kategorikus imperatívusz arra szólít, hogy vonatkoztassunk el a cselekvési maximák és kötelességek minden különös tartalmától, e morálev alkalmazása óhatatlanul tautologikus ítéletekhez vezet.³

¹ Forrás: Habermas 1991: 9–30. A külön nem jelzett jegyzetek Habermaséi – F. Á.

² Vö. Karl-Otto Apel tanulmányaival: Apel – Böhler – Kadelbach 1984. és Habermas 1983: 53-126. [Magyarul: Habermas 2001.]

³ „[A] maxima anyaga az marad, ami, meghatározottság vagy egyediség; tehát az általánosság, amelyet a maximának a formába való felvétel biztosít, teljességgel analitikus egység, s ha a maximának biztosított egységet tisztán kifejezik egy tételben, akkor a tétel analitikus tétel és tautológia.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Jenaer Schriften 1801–1807”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 460–461. [Magyarul: Hegel 1982: 237. A fordítást módosítottam – F. Á.] A formalizmus abban is megmutatkozik, hogy bármely tetszőleges maxima egy általános törvény

2) A kanti etika *absztrakt univerzalizmusát* illető hegeli ellenvetésre: mivel a kategorikus imperatívusz arra szólít, hogy az általánost elválasszuk a különöstől, az e szerint az elv szerint érvényes ítéletek a megoldásra váró mindenkori probléma különös természetével és kontextusával szemben óhatatlanul érzéketlenek és a konkrét eset vonatkozásában külsődlegesek maradnak.⁴

3) A *puszta Legyen tehetetlenségét* illető hegeli ellenvetésre: Mivel a kategorikus imperatívusz arra szólít, hogy szigorúan elválasszuk a *Legyent* [*Sollen*] a *Vantól* [*Sein*], e morálevl semmilyen útbaigazítással nem szolgálhat arról, hogy a morális belátások hogyan ültethetők át a gyakorlatba.⁵

formájára hozható – „és egyáltalán nem létezik semmi, amit ilyen módon ne lehetne erkölcsi törvénné tenni.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Jenaer Schriften 1801–1807”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 460–461. [Magyarul: Hegel: 1982: 239.]

⁴ „A morális tudat, azaz a tiszta kötelesség egyszerű tudása [...] a sokrétű eset valóságára vonatkozik, így sokrétű morális viszonyt alakít ki. [...] [Mármost] ami a sok kötelességet illeti, a morális tudat csupán az általában vett tiszta kötelességet tartja érvényesnek bennük; a sok kötelesség – mint sok kötelesség – meghatározott, ezért [...] a morális tudat szemében nem lehet szent.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Phänomenologie des Geistes”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 3. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. 448. [Magyarul: Hegel 1979: 313. A kiemelések az eredetiből törölve. A fordítást módosítottam – F. Á.] A különöstől való absztrakció visszája az általános formájában felismerhetetlenné váló különösnek az abszolutizálása, „de az abszolút formának a feltételezett anyaggal való összekeverése révén a forma abszolút volta észrevétlenül áttevődik a tartalom nem-reális, feltételezett mozzanatára, és ebben a felcserelésben és bűvészmutatványban rejlik az [...] ész gyakorlati törvényhozásának erőssége.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Jenaer Schriften 1801–1807”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 464. [Magyarul: Hegel 1982: 241. A fordítást módosítottam – F. Á.]

⁵ „A morális tudat azt tapasztalja, hogy a természetnek semmi gondja arra, hogy megajándékozza őt azzal a tudattal, hogy a morális tudat valósága és a természet valósága egységet képeznek [...]. Míg az immoralis tudat [...] véletlenszerűen talán megvalósíthatja magát, addig a morális tudat csupán indítékot lát a cselekvésre, azt azonban nem, hogy a cselekvéssel a végrehajtás és az örömteli befejezés boldogsága is osztályrésze lesz. Így inkább csak arra talál okot, hogy panaszkodjon önmaga és a létezés efféle össze nem illése, valamint azon igazságtalanság állapota miatt, amely arra korlátozza, hogy tárgy csupán tiszta kötelességként legyen övé, azt azonban már megtagadja tőle, hogy tárgyat és önmagát megvalósulva is lássa.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Phänomenologie des Geistes”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main,

4) A *tiszta érzület* terrorizmusát illető hegeli ellenvetésre: Mivel a kategorikus imperatívusz elválasztja a gyakorlati ész tiszta követelményeit a szellem alakulásának-kibontakozásának [*Bildungsprozeß*] folyamatától és történeti konkrétioitól, a morális világnézet ügyvivőit olyan politikára sarkallja, amely az ész megvalósítását irányozza elő, és magasabb célok érdekében immorális cselekedeteket is jóváhagy.⁶

I.

Ad (1): Mi a diszkurzusetika?

Először is a kanti etika deontologikus, kognitivistá, formális és univerzális jellegét szeretném tisztázni. Minthogy Kant a megalapozható normatív ítéletek körére akarja korlátozni vizsgálódásait, egy szűk morálfogalmat kell kiindulópontul vennie. A klasszikus etikák a „jó élet” *összes* kérdésére vonatkoztak; Kant etikája már csupán a helyes vagy igazságos cselekvés problémáira vonatkozik. A morális ítéletek arra világítanak rá, hogy hogyan oldhatunk meg cselekvési konfliktusokat racionális indíttatású megegyezés alapján. Arra szolgálnak továbbá, hogy az érvényes normák fényében igazolják a cselekedeteket, illetve az elismerésre méltó elvek fényében igazolják a normák érvényességét. A moráleméleti szempontból magyarázatra szoruló alapfenomén ugyanis a parancsok és cselekvési normák kötelező érvénye [*Sollgeltung*]. E tekintetben *deontologikus* etikáról beszélünk, amely a normák vagy parancsok helyességét egy asszertórikus kijelentés igazságának analógiájára érti. Persze a kötelező erejű kijelentések [*Sollsätze*] morális „igazságára” nem szabad teljesen úgy tekintenünk, mint a kijelentő mondatok asszertórikus érvényességére, ahogy ezt az intuicionizmus vagy az értéketika teszi. Kant nem vegyíti össze az elméleti észt a gyakorlati észszel. A normatív helyességet az igazsággal analóg érvényességi igényként fogom föl. Ebben az értelemben *kognitivistá* etikáról beszélünk. A kognitivistá

1989. 443–444. [Magyarul: Hegel 1979: 308–309. A kiemelések az eredetiből törölve. A fordítást módosítottam – F. Á.]

⁶ Hegel egy híres fejezetet szentel a jakobinus érzületterrorinak „Az erény és a világ folyása” címmel, amelyben rámutat, hogyan lesz a morál annak eszköze, hogy „az individualitás feláldozásával valósággá tegyék a jót” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Phänomenologie des Geistes”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. 289. [Magyarul: Hegel 1979: 199–200. A hivatkozást javítottam. A kiemelések az eredetiből törölve. A fordítást módosítottam – F. Á.]

etikának választ kell tudnia adni arra a kérdésre, hogy hogyan alapozhatók meg a normatív kijelentések. Jóllehet Kant az imperatívusz-formát választja („cselekedj ama maxima szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen”), ám a kategorikus imperatívusz egy olyan igazolási elv szerepét veszi fel, amely az általánosításra alkalmas cselekvési normákat érvényes normákként tünteti ki: ami morális értelemben igazolást nyert, azt minden eszes lénynek képesnek kell lennie akarni. E tekintetben *formális etikáról* beszélünk. A diszkurzusetikában a morális argumentáció eljárása lép a kategorikus imperatívusz helyébe. A diszkurzusetika lefekteti azt a „D” alaptételt,

– hogy csak azon normák léphetnek föl az érvényesség igényével, amelyeket egy gyakorlati diszkurzus résztvevőjeként minden érintett jóvá tudna hagyni.⁷

A kategorikus imperatívuszt egyszersmind lefokozzuk egy „U” univerzalizációs alaptétellé, amely gyakorlati diskurzusokban a következő érvelési szabály szerepét tölti be:

– az érvényes normák esetében elengedhetetlen, hogy mindenki kényszer nélkül el tudja fogadni azokat az eredményeket és járulékos következményeket, amelyeket előreláthatólag az általános normakövetés maga után von majd az egyes emberek érdekei kielégítésének tekintetében.

Végül pedig *univerzálisnak* nevezzük az olyan etikát, amely amellet foglalt állást, hogy ez a morálev (avagy egy ehhez hasonló) nemcsak egy meghatározott kultúra vagy egy meghatározott korszak intuícióit fejezi ki, hanem általánosan érvényes. Csupán egy olyan morálev-megalapozás oszthatja el az etnocentrikus tévkövetkeztetés gyanúját, amely nem intézi el a dolgot mindjárt az ész faktumára való hivatkozással. Be kell tudnunk bizonyítani, hogy morálevünk nem csak a mai felnőtt, fehér, polgári nevelésben részesült, közép-európai férfi előítéleteit tükrözi. Az etikának e legnehezebb részébe nem bocsátkozom bele, csupán emlékezetünkbe idézem a diszkurzusetika ezzel összefüggésben felállított téziséit: Mindenki, aki komoly próbát tesz arra, hogy részt vegyen egy argumentációban, implicit módon általános pragmatikus előfeltevéseket fogad el, amelyeknek normatív tartalmuk van; akkor pedig a morálev

⁷ Úgy tűnik, K. H. Ilting nem látta, hogy az általános „jóvá hagyhatóság” pusztán operacionalizálja azt, amit ő maga a normák „megkövetelhetőségének” [*Zumutbarkeit*] nevez. Csakis azok a normák követelhetők meg, amelyeket illetően az érintettek körében *diszkurzív módon* egyetértés alakítható ki. Lásd Ilting 1982: 629. skk.

levezethető ezeknek az érvelési előfeltevéseknek a tartalmából, már amennyiben tudjuk, mit jelent egy cselekvési norma igazolása.⁸

Ennyit tehát a deontologikus, kognitivistá, formális és univerzális alapfeltevésekről, amelyeket ilyen-olyan változatban minden kanti típusú etika képvisel. Röviden ki szeretném fejteni még a gyakorlati diszkurzusnak a „D” alaptételben megfogalmazott eljárását.

Azt az álláspontot, ahonnan *elfogulatlanul* ítéletet alkothatunk a morális kérdésekben, „morális nézőpontnak” (*moral point of view*) nevezzük. A formális etikák megadnak egy szabályt, amely világossá teszi, hogyan vizsgálunk valamit morális nézőpontból. Ismeretes, hogy John Rawls egy olyan eredeti állapotot javasol, amelyben minden résztvevő racionálisan döntő, egyenlő jogú, a ténylegesen betöltött társadalmi státuszát illetően természetesen tudatlanságban lévő szerződő partnerként lép egymással szembe; szerinte ez „az a megfelelő kiinduló állapot, amely biztosítja a benne elért alapvető egyezségek méltányosságát.”⁹ G. H. Mead ehelyett olyan ideális szerepátvételt javasol, amely megköveteli, hogy a morális ítéletet alkotó szubjektum helyezkedjék bele mindazok helyzetébe, akiket egy problematikus cselekvés végrehajtása vagy egy kérdéses norma hatályba léptetése érintene. A gyakorlati diszkurzus eljárása mindkét konstrukcióval szemben előnyöket tartogat. Az argumentációk során abból kell kiindulniuk a szereplőknek, hogy elvben minden érintett szabad és a többiekkel egyenlő személyként vesz részt egy olyan kooperatív igazságkeresésben, amelyben egyesegyedül a jobb érv kényszerítő ereje érvényesülhet. A gyakorlati diszkurzus az argumentatív akaratképzés igényes formájának tekintendő, amelynek (a rawlsi eredeti állapothoz hasonlóan) kizárólag általános kommunikációs előfeltevések alapján kell garantálnia minden egyes – e feltételek szerint lehetséges – norma-

⁸ Persze a normaigazolás koncepciójának nem szabad túl erősnek lennie, és már a premisszába bevezetnie azt, amire először is következtetni kell, jelesül hogy az igazolt normáknak minden érintett jóváhagyását el kellene tudniuk nyerni. Ez a hibát elkövettem a *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* c. kötet első kiadásában (Habermas 1983, 102. skk.); a második kiadásban (Habermas 1985) javítottam.

⁹ Rawls: *Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975. 342. [Magyarul: Rawls 1997: 37.] Ugyanezt az intuíciót fejezi ki G. H. Mead az ideális szerepátvétel fogalmában, amelyet L. Kohlberg is alapul vesz a morális tudat fejlődéséről alkotott elméletében. Lásd Georg Herbert Mead: „Fragmente über Ethik”. In: uő: Geist, Identität und Gesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968. 429. skk. [Magyarul: Mead 1973: 470–482.] Vö. még Joas 1989.

tív megegyezés helyességét (avagy méltányos voltát). A diszkurzus azoknak az idealizáló feltevéseknek köszönhetően töltheti be ezt a szerepet, amelyeket a résztvevőknek ténylegesen meg kell előlegezniük az érvelési praxisukban; ezért itt megszabadulunk az eredeti állapot fiktív karakterétől a művi tudatlanság koncepciójával együtt. Másrészt a gyakorlati diszkurzus olyan nézetegyeztetési folyamatként ragadható meg, amely formája szerint *minden* résztvevőt *egyidejűleg* szólít ideális szerepátvételre. A (Meadnél) mindenki által *egyéni*leg és *magánúton* teljesített ideális szerepátvételt tehát *nyilvános*, mindenki által interszubjektív módon, közösen megvalósított eseményé alakítja át.¹⁰

Ad (2): Milyen morális intuíciókat fejez ki fogalmilag a diszkurzusetika?

Nyitott a kérdés, hogy a morális nézőpontnak, illetve a morális ítélet elfogulatlanságának diszkurzusetikai magyarázata miért is tudhatná egy *eljárás* segítségével megfelelőképp kifejezni morális intuícióinkat, amelyek mégiscsak *szubsztanciálisak*.

„*Morálisnak*” szeretném nevezni mindazokat az intuíciókat, amelyek arról adnak felvilágosítást, hogyan kell a legmegfelelőbben viselkednünk annak érdekében, hogy a személyek *végletes sérülékenységét* kíméljünk és tapintattal ellensúlyozhassuk. Bizonyos antropológiai nézőpontokból ugyanis a morál olyan védelmi apparátusként érthető, amely a szociokulturális életformákba strukturálisan beépült sérülékenységet kompenzálja. Ebben az értelemben sebezhetőek és morálisan oltalomra szorulók azok az élőlények, amelyek egyedül a társadalmiasodás útján individuálódnak. Az emberi nem egyes egyedekké váló téridőbeli individuálódását nem valamilyen genetikai diszpozíció [*Anlage*] szabályozza önmagában, amely közvetlenül áthat a fajtól az individuális organizmusig. A beszéd- és cselekvésképes szubjektumok sokkal inkább csakis annak köszönhetően konstituálódnak individuumokká, hogy egy mindenkor partikuláris nyelvközösség tagjaiként belenőnek egy interszubjektív módon megosztott életvilágba. A fejlődés-formálódás kommunikatív folyamatai során [*in kommunikativen Bildungsprozessen*] *egyaránt eredendően* képződik és öröködik meg az egyes ember, valamint a kollektívum identitása. A személyes névmások rend-

¹⁰ Persze a gyakorlati diszkurzus csak akkor tölthet be a kritikai funkciókon túl egyéb funkciókat is, ha a szabályozandó anyag általánosítható érdekeket érint. Amíg kizárólag partikuláris érdekekről van szó, a gyakorlati akaratképésnek a kompromisszum formáját kell öltenie. Vö. Habermas 1973: 154. skk.

szerével ugyanis a szocializációs interakció megértés-orientált nyelvhasználatába be van épülve az individuálódás hajthatatlan kényszere; a mindennapi nyelv ugyanezen médiuma révén azonban egyszersmind érvényre jut a társadalmassító interszubsjektivitás is.¹¹ Minél differenciáltabbá válnak egy életvilág struktúrái, annál világosabban látjuk, mennyire össze van fonódva az individuált egyes személy erősödő önmeghatározása a sokrétű szociális függőségi viszonyrendszerbe való, növekvő mértékű integrációval. Minél inkább előrehalad az individuálódás, az egyes szubszjektum annál jobban belebonyolódik a kölcsönös védtelenség és a kiszolgáltatott helyzetből adódó védelemre szorultság egyre sűrűbb és ugyanakkor egyre finomabb hálójába. A személy csak abban a mértékben képezhet belső centrumot, amilyen mértékben egyszersmind külsővé teszi önmagát a kommunikatív úton kialakított interperszonális viszonyokban. Ezzel magyarázható az identitás mintegy konstitucionális veszélyeztetettsége és krónikus érzékenysége, amellyel még a test és az élet integritásának nyilvánvaló sebezhetőségénél is előbb szembesülünk.

A részvétetikák fölimmerték, hogy ez a mélységes sérülékenység megköveteli a kölcsönös kímélet valamiféle garanciáját.¹² Persze e kíméletnek egyidejűleg kell irányulnia mindkét aspektusra: az egyes személy integritására éppúgy, amiképpen azon reciprok elismerési viszonyok létfontosságú szövedékének integritására is, amelyekben a személyek törékeny identitásukat csak *kölcsönösen* stabilizálhatják. Egyetlen személy sem tudja identitását *egyedül önmaga számára* megőrizni. Ez még az öngyilkosság kétségbeesett tettében sem sikerül, amelyet a sztoa az elkülönült egyes személy szuverén önmeghatározásának jeleként méltatott. A legközelebbi környezet érzi a lelkiismeret csalhatatlan reakcióból, hogy még e látszólag legmagányosabb tettben is az interszubsjektíve megosztott életvilágból való kizáródás olyan sorsa teljesedik be, amelyért együttesen kell vállalni a felelősséget.

¹¹ Habermas 1981: 92. skk.

¹² Vö. a Gehlent illető kritikámmal: „[n]em az ember biológiai erőtlenségeiben, az újszülött szervi adottságainak hiányosságaiban és az aránytalanul hosszú nevelési periódus veszélyeiben, hanem magában a kompenzációképpen felépített kulturális rendszerben gyökerezik az a mélységes sérülékenység, amely ellensúlyozásként megköveteli az etikai viselkedésszabályozást. Az etikai alapp probléma a kölcsönös kíméletnek és tiszteletnek a viselkedést hatékonyan befolyásolni képes garanciája; ez a részvétetikák igazi magva.” Habermas 1981: 118.

Minthogy a morálok olyan élőlények sebezhetőségének megfelelően alakultak ki, amelyek a társadalmiasodás révén individuálódnak, folyvást *két* feladatot kell *egyszerre* megoldaniuk: Érvényt szereznek az individuumok érinthetlenségének, amennyiben egyenlő tiszteletet követelnek minden egyes személy méltósága iránt; ám ugyanilyen mértékben védelmezik a kölcsönös elismerés interszjektív viszonyait is, amely elismerés által az individuumok a közösség tagjai maradnak. A két egymást kiegészítő aspektusnak az igazságosság és a szolidaritás elvei felelnek meg. Míg az előbbi minden egyes személynek egyenlő tiszteletet és egyenlő jogokat posztulál, az utóbbi empátiát és gondoskodást követel meg a felebarát boldogulása érdekében. A modern értelemben vett igazságosság a helyettesíthetetlen individuumok szjektív szabadságára vonatkozik; ezzel szemben a szolidaritás az interszjektív módon megosztott életformában testvériesült társak jóllétére vonatkozik. Frankena egyrészt a *principle of justice*-ről, vagyis az egyenlő bánásmód elvéről beszél, másrészt a *principle of benevolence*-ről, amely arra kötelez, hogy előmozdítsuk a közjót, elhárítsuk a károkat, s tegyünk jót.¹³ A diszkurzusetika magyarázatot ad arra, hogy e két elv miért ered a morál egy és ugyanazon gyökeréből – jelesül olyan élőlények kompenzációra szoruló sérülékenységéből, akik csak a társadalmiasodás útján különülnek el individuumokká, úgyhogy a morál nem védelmezheti az egyiket a másik nélkül, ti. az individuum jogait annak a közösségnek a java nélkül, amelyhez az egyén tartozik.

A részvetetikák alapmotívuma olyan átfogó módon is kibontakoztatható, hogy világossá váljék a két morálevl belső összefüggése – e morálelvké, amelyek mindeddig állandóan egymással szembenálló tradíciók számára kínáltak kapcsolódási pontokat a morálfilozófiában. A kötelességetikák az igazságosság elvére specializálódtak, a javak etikái [*Güterethiken*] pedig a közjóra. Persze már Hegel is felismerte, hogy elvesztjük a morális alapfénomén egységét, ha izoláljuk egymástól a két aspektust, s az egyik elvet szembeszegezzük a másikkal. Az erkölcsiség [*Sittlichkeit*] hegeli koncepciója ezért a két – egymás tükörképének mutatózó – egyoldalú megközelítés kritikájából indul ki. Hegel szembefordul az igazságosság absztrakt univerzalizmusával, ahogyan az az újkor individualista gondolatkísérleteiben, nevezetesen a racionális természetjogban és a kanti etikában egyaránt megfogalmazódik; ugyanakkor éppilyen határozottan elutasítja a közjó konkrét partikularizmusát is, ahogyan azt Arisztotelész poliszetikája

¹³ Frankena 1972: 62. skk.

vagy a javak etikájának tomista változata képviseli. A diszkurzusetika magáénak vallja ezt a hegeli alapintenciót, hogy azután kanti eszközökkel teljesítse be.

Ez a tézis kevésbé meglepő, ha megértjük, hogy a diszkurzusok, amelyekben a problematikus érvényességi igényeket hipotézisekként kezeljük, egyfajta reflexívvé vált kommunikatív cselekvést jelenítenek meg. Azaz az érvelési előfeltételek normatív tartalmát pusztán csak kölcsönvettük a megértésre irányuló cselekvés előfeltételeiből, amelyekre a diszkurzusok úgyszólván ráépülnek. A természetjog igazi magva ezért megmenthető azzal a tézissel, hogy *egy* dologban minden morál megegyezik: a nyelvileg közvetített interakció ugyanazon médiumából, amelynek a társadalmiasodott szubjektumok a sérülékenységüket köszönhetik, nyerik az alapvető nézőpontokat is e gyengeség kompenzációja számára. Minden morál az egyenlő bánásmód, a szolidaritás és a közjó körül forog; ezek azonban olyan alapképzetek, amelyek a kommunikatív cselekvés szimmetriafeltételeire és kölcsönösségi elvárásaira vezethetők vissza, azaz föllelhetők a megértésre irányuló mindennapi praxis kölcsönös vélelmeiben [*Zuschreibungen*] és közös feltételezéseiben [*Unterstellungen*].¹⁴ Ugyanakkor a megértésre irányuló nyelvhasználat e preszuppozíciói a mindennapi praxisban csak korlátozott hatókörrel rendelkeznek. A beszámítható, cselekvésüket az érvényességi igények alapján orientáló szubjektumok kölcsönös elismerésében benne foglaltatik ugyan az egyenlő bánásmód és a szolidaritás, ám e normatív kötelezettségek nem nyúlnak túl egy törzs, egy város vagy egy állam konkrét életvilágának határain. A diszkurzusetikai stratégia, jelesül az, hogy az általános érvelési előfeltételekből akarjuk kinyerni egy univerzális morál tartalmait, éppen azért reményteljes, mert a diszkurzus igényesebb, a konkrét életformákon túlnyúló kommunikációs formát jelenít meg, amelyben a megértésre irányuló cselekvés előfeltételeit általánosítjuk, absztraháljuk és megszabadítjuk korlátaiktól, tudniillik kiterjesztjük egy ideális, minden beszéd- és cselekvésképes szubjektumot magába vonó kommunikációs közösségre.

E megfontolásoknak csak annyit kell megvilágítaniuk, miért várható egyáltalán, hogy a diszkurzusetika egy eljárásfogalom segítségével valami szubsztanciálisra tapint, sőt képes érvényre juttatni az igazságosság és a közjó – a kötelességetikákban és a javak etikáiban elkülönítetten kezelt – aspektusainak belső összefüggését. A gyakorlati diszkurzus ugyanis valószínűtlen pragmatikus sajátosságai alapján belátásokban gazdag akaratképzést tud garantálni úgy, hogy

¹⁴ Ez a cselekvésemélet régi témája: Gouldner 1984: 79. skk.

minden egyes ember érdekei szóhoz jutnak, anélkül hogy széttépnék a mindenkit mindenkivel objektíve összefűző szociális köteléket.¹⁵

Hiszen az argumentáció résztvevőjeként mindenki önmagáért áll jól, s mégis beágyazódik egy univerzális összefüggésbe – Apel ezt akarja kifejezni az „ideális kommunikációs közösség” fogalmával. A diszkurzusban nem szakad szét az összetartozás szociális köteléke, noha a mindenki jóváhagyását megkövetelő

¹⁵ Michael Sandel joggal fogalmazta meg a kritikát, hogy az eredeti állapot rawlsi konstrukciója az atomizmus szerződéselméleti örökségével terhes. Rawls különálló, független személyekkel számol, akik már mindennemű társadalmiasodás előtt rendelkeznek az érdekeik célracionális felismeréséhez szükséges képességekkel, és e monologikus keretek között autonóm módon tételezik céljaikat. Ezért Rawlsnak az alapvető egyezségeket inkább a szabad akarat aktusaként, semmint egy argumentatív módon kialakított megegyezésként kell magyaráznia, és az igazságos társadalom vízióját arra a kanti problémára kell rászabnia, hogy miként lehetséges összeegyeztetni minden egyes személy önkényének a szabadságát mindenki más önkényének a szabadságával. Maga Sandel ezzel az individualista felfogással persze egy olyan koncepciót szegez szembe, amely a kötelesség-etikák és a javak etikái közötti árkot ismételten elmélyíti. A társadalom előtti individuummal a társadalma produktumaként értett egyént állítja szembe, az autonóm egyének racionális megegyezésével az előzetesen létező szociális kötelékek reflexív tudatosítását, az egyenlő jogok eszméjével a kölcsönös szolidaritás eszményét és a minden egyes ember méltóságát azonosképpen megillető tisztelettel a közjó elősegítését. E tradicionális szembeállításal eltorlaszolja az utat egy *interszubjektív módon kibővített* igazságosságetika felé. Maradékitalanul elutasítja a deontologikus szemléletmódot, és egy olyan teleologikus koncepcióhoz tér vissza, amely a közösségnek egy objektív fogalmát kívánja meg: „For a society to be a community in the strong sense, community must be constitutive of the shared self-understandings of the participants and embodied in their institutional arrangements, not simply an attribute of certain of the participants’ plans of life.” [„Ahhoz, hogy egy társadalom erős értelemben vett közösség legyen, a közösségnek konstitutív szerepet kell játszania tagjainak közösen osztott önértelmezéseiben, s testet kell öltetnie intézményi berendezkedésükben – nem lehet pusztán a tagok bizonyos életterveinek egy attribútuma.”] Sandel 1982: 173. Mármost a totalitárius, azaz a kényszerrel integrált társadalmaknak nyilvánvalóan nem szabad ugyanezen leírás érvénye alá esniük; ezért gondosan meg kellene magyarázni az olyan centrális fogalmak normatív tartalmát, amilyen a közösség, az intézményi testet öltés, az interszubjektív önértelmezés stb. Ha Sandel magára vállalná ezt a feladatot, megtapasztalná (ahogy már MacIntyre műve, az *After Virtue* [magyarul: uő 1999.] esetében is láttuk), hogy a bizonyítás e minden újjarisztoteliánus koncepció által viselendő terhe alig elhordozható. E koncepcióknak azt kellene megmutatniuk, hogyan alapozható meg egy objektív morális rend anélkül, hogy metafizikai premisszákhöz folyamodnának.

megegyezés valamennyi konkrét közösség határait meghaladja. A diszkurzív módon kialakított megegyezés egyszerre függ minden egyes személy helyettesíthetetlen „igen”-jétől vagy „nem”-jétől, s ugyanakkor egocentrikus perspektívájának legyőzésétől is. Egyfelől a megkérdőjelezhető érvényességi igényekkel kapcsolatos állásfoglalás korlátlan individuális szabadsága nélkül semmilyen ténylegesen elért egyetértés nem lehet igazán általános; másfelől minden egyes személynek az összes többi helyzetébe való szolidáris beleérzése nélkül semmi képp sem lehet olyan megoldást találni, amely általános egyetértést érdemel. A diszkurzív akaratképzés eljárása számításba veszi mindkét aspektusnak – a helyettesíthetetlen individuumok autonómiájának, valamint az interszubjektív módon megosztott életformákba való beágyazottságuknak – a belső összefüggését. Az individuumok egyenlő jogait és személyes méltóságuk egyenlő tiszteletét az interperszonális kapcsolatok és a kölcsönös elismerési viszonyok hálója tartja fent. Másrészt az együttélés minőségét nemcsak a szolidaritás foka és a jólét állapota határozza meg, hanem az is, hogy az általános érdekekben minden egyes személy érdekeit is *azonos mértékben* figyelembe veszik-e. Kant ellenében a diszkurzusetika kibővíti az igazságosság deontologikus fogalmát a jó élet azon *strukturális* aspektusaival, amelyek az egyáltalában vett kommunikatív társadalmiasodás általános nézőpontjaiból tekintve a mindenkori partikuláris életformák konkrét totalitásáról leválaszthatók – s teszi ezt anélkül, hogy eközben az újarisztotelianizmus metafizikai kutyaszorítójába kerülne.

II.

Mielőtt Hegel Kanttal szembeni ellenvetéseinek tárgyalásába kezdek, három különbségre szeretnék rámutatni, amelyek a diszkurzusetikát minden közös vonás ellenére is elválasztják Kanttól. Először is a diszkurzusetika feladja a két-birodalom-tant; * szakít a kötelességet és a szabad akaratot felölelő *intelligibilis* birodalom, valamint a hajlamokat, a pusztán szubjektív indíttatásokat, az állam és a társadalom intézményeit stb. átfogó *fenomenális* birodalom közötti kategoriális különbségtétellel.¹⁶ Valamiféle kvázi transzcendentális szükségszerűség, amelynek a megértésre törekvő szubjektumok alá vannak vetve, miközben az

* Az eredetiben itt „Zwei-Rechte-Lehre” szerepel, amely nyilvánvalóan sajtóhiba (utóbb már helyesen a „Zwei-Reiche-Lehre” kifejezéssel találkozunk); javítottam – F. Á.

¹⁶ Apel 1983: 597. skk.

érvényességi igények alapján tájékozódnak, csupán abban a *kényszerűségben* mutatkozik meg, hogy idealizáló előfeltevéseknek megfelelően kell beszélniük és cselekedniük. Az intelligibilis és az empirikus közötti hiátus olyan feszültség-gé finomodik, amely a kontrafaktikus feltevések faktikus erejében magán *a mindennapi kommunikatív praxison belül* is megfigyelhető. Másodsor: a diszkurzusetika meghaladja a pusztán bensőséges, monologikus kanti koncepciót, amely azzal kalkulál, hogy minden egyes személy *in foro interno* (ahogy Husserl mondta: „a magányos lelki élet” színterén) végzi el cselekvési maximáinak vizsgálatát. A transzcendentális tudat egyes számában valamennyi empirikus Én már előre megegyezésre jutott, eleve összhangba került egymással. Ezzel szemben a diszkurzusetika csupán egy interszjektív módon lebonyolított *nyilvános diszkurzus eredményeként* várja el azt, hogy megegyezés szülessen bizonyos érdekek általánosításra való alkalmasságáról. Kizárólag a nyelvhasználat univerzáléi alkotnak az individuumokhoz képest előzetes, közös struktúrát. Harmadsor: a diszkurzusetika azzal az igénnyel lép fel, hogy azt a megalapozási problémát, amely elől Kant végső soron az ész faktumára – a *Legyen* kényszerítő erejének tapasztalatára – hivatkozva kitér, az „U” alaptétel általános érvelési előfeltevésekből való levezetésével megoldottnak tekinthesse.

Ad (1) A morálev formalizmusáról

a) Sem Kanttal, sem a diszkurzusetikával szemben nem helytálló az az ellenvetés, hogy a morálev formális, illetve procedurális meghatározása miatt csupán tautologikus kijelentéseket tesznek lehetővé. Ezek az elvek ugyanis nemcsak logikai vagy szemantikai konzisztenciát követelnek meg – mint Hegel állítja tévesen –, hanem egy szubsztanciális tartalommal teljes morális nézőpont alkalmazását: Nem a normatív jellegű általános kijelentések grammatikai formájáról van szó, hanem arról, hogy akarhatjuk-e *mindannyian*, hogy valamely vitatott norma a mindenkori körülmények között általánosan kötelező legyen (törvényerőre emelkedjék).¹⁷ Azokat a tartalmakat, amelyeket egy morálev fényében vizsgálunk, nem a filozófus teremti elő, hanem az élet. A morálisan megítélendő és konszenzuálisan megoldandó cselekvési konfliktusok a min-

¹⁷ Patzig 1980: 155. skk.

dennapi kommunikációs praxisban keletkeznek, s ezekbe a maximavizsgáló ész, illetve az argumentáció résztvevője *beleütközik* – nem pedig előidézi őket.¹⁸

b) Más tekintetben persze Hegel formalizmus-kritikája találó. Minden eljárásetikának el kell választania egymástól a morális ítélet struktúráját, illetve tartalmait. Deontologikus absztrakciójával az összes gyakorlati kérdés halmazából éppen azokat emeli ki, amelyek racionálisan megvitathatók, s ezeken egy megalapozási tesztet végez el. Ilyenkor a vélhetően „igazságos” cselekedetekre vagy normákra vonatkozó normatív kijelentéseket megkülönböztetjük azoktól az értékelő kijelentésektől, amelyek annak a valaminek az aspektusairól szólnak, amit mindenkori kulturális hagyományunk keretei közt „jó” életként pusztán csak előnyben részesítünk. Mármost Hegel úgy vélte, hogy a jó élettől való ilyenén absztrakcióval a morál lemond a mindennapi együttélés szubsztanciálisan jelentékeny problémáiban való illetékességéről. Ezzel azonban túllő a célon. Az emberi jogok például nyilvánvalóan általánosítható érdekeket fejeznek ki, és morálisan igazolhatók abból a nézőpontból, hogy mi az, amit mindenki akaratlan – és mégsem állítaná senki sem, hogy ezek a jogrendünk morális szubsztanciáját képező jogok a modern életviszonyok erkölcsisége számára irrelevánssak.

Nehezebb megválaszolni azt az elvi kérdést, amelyre ezen felül gondol még Hegel: jelsül azt, hogy egyáltalán lehetséges-e olyasféle fogalmakat, amilyen az általános igazságosság, a normatív helyesség, a morális nézőpont stb. *egy jó élet víziójától*, egy kitüntetett, de igenis konkrét életforma intuitív fölvázolásától függetlenül kidolgozni. Meglehet, mindeddig egyetlen morálevl kontextustól független meghatározása sem sikerült kielégítő módon; ám sikerrel kecsegtetnek a morálevl olyan indirekt megfogalmazásai, amelyek ügyelnek a képtilalomra, azaz tartózkodnak minden pozitív leírástól, és – például mint a

¹⁸ Ha belátjuk, hogy a Kant által szem előtt tartott vitatott anyagokat – ti. a kora polgári társadalom rendileg differenciált „cselekvési maximáit” – nem a törvényadó ész hozza létre, hanem ezeket a törvényvizsgáló ész csupán empirikusan magába fogadja, akkor a kanti lét-példával szemben megfogalmazott, jól ismert hegeli ellenvetés is tárgytalanná válik (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 461. skk.). [Magyarul: Hegel 1982: 238. A hivatkozást javítottam – F. Á.]

diszkurzusetikai alaptétel is – negatív módon a sérült életre vonatkoznak, s nem affirmatív módon a jó életre.¹⁹

Ad (2) A megalapozott morális ítéletek absztrakt univerzalizmusáról

a) Sem Kanttal, sem a diszkurzusetikával szemben nem helytálló az az ellenvetés, hogy a normák általánosíthatóságának morális nézőpontja óhatatlanul a fennálló életviszonyok és érdekhelyzetek pluralisztikus szerkezetének negligálásához, sőt elnyomásához vezet. Minél differenciáltabbá válnak a modern társadalmakban a partikuláris érdekek és értékorientációk, éppenséggel annál általánosabbak és absztraktabbak azok a morális igazolást nyert normák, amelyek az individuumok cselekvési tereit szabályozzák az általános érdekekben. A modern társadalmakban nőttön-nő azoknak a szabályozásra szoruló ügyeknek a köre is, amelyek *csakis* partikuláris érdekeket érintenek, ezért kompromisszumkötésre, nem pedig diszkurzív módon kialakított konszenzusokra vannak utalva. Eközben nem kellene megfedelkeznünk arról, hogy a méltányos kompromisszumok a maguk részéről a kompromisszumképzés morálisan igazolt eljárásait követelik meg.

Másféle változatában a hegeli ellenvetés persze a merev – minthogy monologikus módon gyakorolt – eljárás-etika rigorizmusa ellen irányul, amely képtelen figyelembe venni az igazolt norma általános követésének konzekvenciáit és mellékhatásait. Max Weber ez az aggály ösztönözte arra, hogy a kanti érület-etikával egy következményorientált felelősségetikát állítson szembe. Ez az ellenvetés Kantra nézve találó, a kanti idealizmussal és monologizmussal szakító

¹⁹ Megfordítva: föl kellene vetnünk a kérdést, ugyan honnan ered a gyanú, hogy az általánosnak *feloldhatatlanul* össze *kell* kapcsolódnia a különössel. Láttuk, hogy a gyakorlati diszkurzusok nemcsak a cselekvés-összefüggésekbe vannak beágyazva, hanem a megértésre irányuló cselekvést a reflexiónak egy magasabb fokán folytatják. Mindkét mozzanat ugyanazon strukturális jegyeket mutatja. Csakhogy a kommunikatív cselekvés során nem szükségszerű, hogy a szimmetria- és kölcsönösségi feltételezéseket olyan cselekvőkre is kiterjesszük, akik *nem* a saját közösségünkhöz, *nem* a saját életvilágunkhoz tartoznak. Csupán az argumentációkban lesz elháríthatatlan az általánosítás é kényszere. Ezért a konkrét életformák – például a polisz, az állam, a vallási közösség vagy a nemzet – erkölcsiségéből kiinduló etikák óhatatlanul nehézségekbe ütköznek, amikor egy ennyire partikuláris életforma cselekvés-összefüggéseiből akarják kinyerni az igazságosság általános elvét. E probléma nem ugyanilyen módon érint egy olyan etikát, amely arra vállalkozik, hogy a morálev univerzális érvényét egyáltalában az *argumentáció* kommunikációs előfeltévéseinek normatív tartalmára való hivatkozással alapozza meg.

diszkurzusetikára nézve azonban nem. Amint azt az univerzalizációs alaptétel megfogalmazása is mutatja, amely tekintettel van arra, hogy az általános normakövetés milyen eredményekkel és következményekkel jár minden egyes személy javára nézve, a diszkurzusetika eleve beépítette a következményorientációt a procedúrájába.

b) Hegelnek egy további értelemben is igaza van. A kanti típusú etikák az *igazolás* kérdéseire specializálódtak; az *alkalmazás* kérdéseit megválaszolatlanul hagyják. Pótlólagos erőfeszítést igényel, hogy a mindenkori különös szituációktól és egyedi esetektől való absztrakciót, amely a megalapozási folyamat során egyáltalán nem kerülhető el, utóbb *visszavonjuk*. Egyetlen norma sem tartalmazza saját alkalmazásának szabályait. A morális megalapozás mit sem segít, ha a megalapozásba bevont általános normák dekontextualizálását nem lehet az alkalmazási eljárásban kompenzálni. A diszkurzusetikának is szembe kell néznie azzal a súlyos kérdéssel, vajon a szabályok különös esetekre történő applikációja nem olyasfajta *okosságot* vagy reflektáló ítélőerőt kíván-e meg, amely a hermeneutikai kiinduló szituáció lokális megegyezéseire van kötve, s amely így kijátssza a normamegalapozó ész univerzális igényét. Az új arisztotelianizmus ebből azt a következtetést vonja le, hogy a gyakorlati ész helyét át kellene vennie a mindenkori kontextushoz kötött ítélőerőnek.²⁰ Minthogy az ítélőerő csupán egy már egészében elfogadott életforma horizontján belül fejt ki tevékenységét, olyan értékelő kontextusra támaszkodhat, amely a motiváció kérdései, a ténykérdések és a normatív kérdések között *kontinuumot* teremt.

Ezzel szemben a diszkurzusetika ragaszkodik ahhoz, hogy a megalapozási problematikának mind az alkalmazással, mind a morális belátások megvalósításával kapcsolatos problematikától való különválasztását illetően nem eshetünk vissza a Kant által már elért szint alá. A diszkurzusetika meg tudja mutatni, hogy a normák okos alkalmazása során is meghatározó szerepet játszanak a gyakorlati ész általános alaptételei. Ebben a dimenzióban nagyon is méltányolandó toposzok állnak rendelkezésünkre, amelyek az *elfogulatlan applikáció* morális nézőpontját érvényesítik; ilyenek például az egy eset minden releváns aspektusának figyelembevételét, avagy az eszközök arányosságát előíró – a jogi topika által kidolgozott – alaptételek is.

²⁰ Vollrath 1977.

Ad (3) A Legyen tehetetlenségéről

a) Kant nem háríthatja el a szemrehányást, hogy egy olyan etikának, amely a kötelességet és a hajlamot, az észet és az érzékiséget kategoriálisan elválasztja egymástól, gyakorlatilag semmilyen következménye nincsen. De ez az ellenvetés nem ugyanilyen módon áll egy olyan diszkurzusetikára, amely föladta a két-birodalom-tant. A gyakorlati diszkurzusz megköveteli, hogy a mindenkori összes érintett érdekekkel kalkuláljunk, sőt még azon interpretációk kritikus vizsgálatára is kiterjed, amelyek alapján egyáltalán a saját érdekeinkként ismerünk fel meghatározott szükségleteket. A diszkurzusetika szakít az autonómiának azzal a tudatfilozófiai fogalmával is, amely ellehetetleníti, hogy az önmagunk szabta törvények alatti szabadságot saját szubjektív természetünk objektíváló alávetése nélkül gondoljuk el. Az autonómia interszjektív fogalma tekintettel van arra a tényre, hogy minden egyes ember személyiségének szabad kibontakozása minden személy szabadságának realizálásától függ.

b) Más szempontból persze Hegelnek a diszkurzusetikával szemben is igaza van. A gyakorlati diszkurzuszban is kioldjuk a problematikus cselekedeteket és normákat a szubsztanciális erkölcsiség életvilágbeli összefüggéseiből, hogy hipotetikus értékelésnek vessük alá őket, tekintet nélkül a meglévő indítékokra vagy a fennálló intézményekre. A diszkurzusetikának is meg kell birkóznia azzal a problémával, hogy a normák világtalanításának ezt a megalapozás elvégzéséhez elengedhetetlen lépését hogyan lehet visszavonni. A morális belátásoknak valójában semmiféle következményük nem lehetne a gyakorlatra nézve, ha nem támaszkodhatnának az indítékok hajtóerejére és az intézmények elismerésnek örvendő szociális érvényességére. Ahogyan Hegel mondja, e belátásokat le kell fordítanunk a mindennapok konkrét kötelességeire. Annyi igaz tehát: minden univerzális morál rá van utalva az *előtte előzékenyen megnyíló* [entgegenkommend] életformákra. Az univerzális morálnak szüksége van arra, hogy bizonyos mértékig összhangban legyen olyan szocializációs és nevelési praxisokkal, amelyek a felnőtté váló fiatalokban mélyen internalizált lelkiismereti kontrollt alakítanak ki, és aránylag absztrakt énidentitásokat segítenek elő. Az univerzális morálnak arra is szüksége van, hogy bizonyos mértékig összhangban legyen olyan politikai és társadalmi intézményekkel, amelyekben már megtestesültek a poszt-konvencionális jog- és morálképzetek.

A morális univerzalizmus Rousseau és Kant nyomán ténylegesen egy olyan társadalom kontextusában *született meg*, amely már a fentieknek *megfelelő* voná-

sokat mutat. Mi szerencsés módon ma olyan nyugati társadalmakban élünk, amelyekben két-három évszázada felülkerekedett az alapjogok megvalósulásának jöllehet tévedésekkel terhes, újra és újra kudarcba fulladó és visszavisszavetett, mégis *irányát tartó* folyamata, egy olyan folyamat, amelyet – mondjuk így – az alapjogi normák univerzális tartalmainak egyre kevésbé szelektív kimerítése jellemez. Egy töredékekben és szilánkokban mégiscsak „egzisztáló ész” ilyesféle tanúságai nélkül – legalábbis teljes terjedelmükben – nem alakulhattak volna ki azok a morális intuíciók, amelyeket a diszkurzusetika pusztán csak fogalmilag artikulál. Másrészt azonban a morális alaptételek konkrét életformákban való, fokozatos testet öltése nem olyasvalami, amit Hegelhez hasonlóan az abszolút szellem vonulására bízhatnánk. Ez mindenekelőtt szociális és politikai mozgalmak kollektív erőfeszítéseinek és áldozatainak köszönhető. A filozófia sem érezheti magát úgy, mintha ki volna vonva ama történeti dimenzióból, amelyhez e mozgalmak tartoznak.

Ad (4) „Az erény és a világ folyása” témájáról

a) Sem Kanttal, sem a diszkurzusetikával szemben nem helytálló az a manapság az újkonzervatív oldalán fölelevenített ellenvetés, hogy totalitárius cselekvésmódokat igazolnának – vagy akár csak közvetve is bátorítanának. A „cél szentesi az eszközöket” maximája összeegyeztethetetlen a morális univerzalizmus szavával és szellemével, akkor is – sőt különösen akkor –, ha univerzális jogi és alkotmányos elvek politikai megvalósításáról van szó. Persze problematikus szerepet játszanak ebben az összefüggésben a történetfilozófiai eredetű konstrukciók, amelyek helyettesítő funkciókkal ruhazzák föl egy élcsapat forradalmi cselekvését abból a célból, hogy kezelni tudják valamely társadalmi makroszubsjektum akadozó vagy bénult praxisát. A történetfilozófiai gondolkodás ott hibázik, hogy a társadalmat fölnagyított szubsjektumként képzei el, hogy aztán az élcsapat morálisan beszámítható cselekvését azonosítsa a társadalom e magasabb szintű szubsjektumának morális mércéken túlnőtt praxisával. A diszkurzusetika interszubsjektivitás-elméleti koncepciója szakít a tudatfilozófia premiszszáival; legfeljebb a nyilvánosságok magasabb szintű interszubsjektivitásával számol, amelyekben a kommunikációs szálak ösztársadalmi méretű önmegértési folyamatokká sűrűsödnek.

b) Hegel joggal tesz különbséget a morális törvényeknek *alárendelődő* cselekvés, illetve a morális törvények megvalósítását célzó praxis között. A lehetséges cselekvés értelmes célja lehet-e egyáltalán az ész történelemben való megvalósi-

tása? Épp az imént láttuk, hogy a normák diszkurzív megalapozása nem biztosíthatja együtt a morális belátások megvalósulását is. Az ítélet és a cselekvés közti szintesés e problémája, amely (számítógépes zsargonnal szólva) a gyakorlati diszkurzus kimeneti oldalán tapasztalható, megismétlődik a bemeneti oldalán is.

Önmagában a diszkurzus nem képes teljesíteni azokat a feltételeket, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a mindenkori összes érintett készen álljon a gyakorlati diszkurzusokban való szabályszerű részvételre. Gyakorta hiányoznak azok az intézmények, amelyek meghatározott témákban, meghatározott helyeken társadalmi elvárásá tennék a diszkurzív akaratképzést; gyakorta hiányoznak azok a szocializációs folyamatok, amelyekben el lehetne sajátítani a morális argumentációkban való részvételhez kívánatos diszpozíciókat és képességeket – például azt, amit Kohlberg posztkonvencionális morális tudatnak nevez. Még gyakrabban megessik, hogy olyanok a materiális életviszonyok és a társadalmi struktúrák, hogy a morális kérdések mindenki számára nyilvánvalóak, és az elnyomódás, a megaláztatás és a méltóságtól való megfosztottság meztelen tényei alapján már régen megtalálták rájuk a megfelelő választ. Mindenütt, ahol a fennálló viszonyok összessége egy univerzális morál követelményeinek a merő megcsúfolása, a morális kérdések a politikai etika kérdéseivé változnak. Vajon morálisan hogyan igazolható a reflexív morális cselekvés, azaz egy olyan praxis, amely az emberhez méltó létezéshez és a diszkurzusok kialakításához szükséges feltételek megvalósítására törekszik? Erre csak kísérleti – és legjobb esetben procedurális – válaszokat adhatunk.²¹

Egy olyan politika kérdéseiről van itt szó, amely morális nézőpontokba helyezkedve tűzi ki célul az életformák transzformációját, jóllehet nem járhat el reformok útján, azaz már hatályos és legitimnek tartott törvények szerint. A világnak ezen a részén a forradalmi morál e kérdései, amelyekre még a *nyugati* marxizmuson belül sem feleltek soha kielégítő módon, szerencsére nem időszerűek; esetleg a polgári engedetlenség kérdései időszerűek, amelyeket másutt már tárgyaltam.²²

²¹ Habermas 1971: 37. skk.

²² Jürgen Habermas: „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat”. In: uő: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. [Magyarul: uő 1995: 157–172. Újraközölve uő 2003: 147–189.; valamint uő: 2016. 214–230.] Itt megelégszem azzal az utalással, hogy az effajta problémák nem

III.

Összefoglalóan elmondható, hogy Hegel ellenvetései kevésbé magára az általam újrafogalmazott kanti etikára irányulnak, mint inkább egynehány *következményproblémára*, amelyeket a diszkurzusetika sem oldott meg egy csapásra. Minden deontologikus és egyszersmind kognitivistá, formális és univerzális etika erőteljes absztrakcióknak köszönheti viszonylag szűk morálfogalmát. Ezért először is azzal a problémával nézünk szembe, hogy az igazságosság kérdései egyáltalán izolálhatók-e a jó élet mindenkori, különös kontextusaitól. Ha e probléma – miként hiszem – megoldható, az az újabb kérdés vetődik föl, hogy a gyakorlati észnek nem kell-e leköszönnie legkésőbb akkor, amikor az igazolt normákat egyedi esetekre alkalmazzuk, még hozzá a pusztá okosság képessége javára, amely mindenkori kontextusához van kötve. Ha ez a probléma is megoldható – mint gondolom –, akkor az a további kérdés merül fel, hogy egy univerzális morál belátásainak van-e egyáltalán bármi reményük arra, hogy átültetjük őket a gyakorlatba. Az univerzális morál ténylegesen rá van utalva egy „előtte előzékenyen megnyíló” életformára. A következményproblémák listája ezzel még nem ért véget. Utolsó pontunk az volt: hogyan áll a dolog az olyan politikai cselekvés morális igazolásával, amely először is azon társadalmi viszonyok megteremtésére törekszik, amelyek közt már gyakorlati diszkurzusok folytathatóak, tehát diszkurzív módon morális belátásokra juthatunk, és ezek gyakorlatilag is hatékonyvá válhatnak. Nem tértem ki két további problémára,

kezelhetők az általánosságoknak ugyanazon a szintjén, mint a megelőző ellenvetések. Először is tisztázni kell a morál, a jog és a politika viszonyát. Ezek a diszkurzus-univerzumok bizonyonnyal összefüggenek, és átfedik egymást, de nem azonosíthatók egymással. A megalapozás aspektusából a poszttradicionális jog- és morálképzetek ugyanazon strukturális ismérveket mutatják. A modern jogrendek magvát jogerőre emelkedett morális alapszabályok képezik. Másrészt a jog többek között abban is különbözik a moráltól, hogy címzettjeit, akiktől a normakövetést megköveteli, a normák megalapozásának, alkalmazásának és érvényesítésének állami szervekre átruházott problémáitól tehermentesíti. A politika is szoros kapcsolatokat ápol a morállal és a joggal. A politikai alaptételekre vonatkozó kérdések morális természetűek. Továbbá a politikai hatalom csak jogilag kötelező erejű határozatok formájában gyakorolható, míg a maga részéről a jogrendszer a törvényhozáson keresztül a politikához van visszacsatolva. De a politika magának a nyilvános akaratképzésnek a területén is inkább a konszenzussal kialakított szabályok keretei közti kollektív céltételezésekre irányul, semmint a jog és a morál e normatív kereteire magukra.

amelyek általánosságban a nem-metafizikai felfogások önkorlátozásából adódnak.

A diszkurzusetika nem folyamodhat valamilyen objektív teleológiához, s főképpen nem folyamodhat egy olyasféle hatalomhoz, amely fölszámolná a történeti események egymásra következésének irreverzibilitását. De hogyan tehetünk eleget a mindenkor *mindenki* jóváhagyását megkövetelő diszkurzusetikai alaptételnek, ha nem vagyunk abban a helyzetben, hogy az előző generációk által értünk elszenvedett igazságtalanságot és fájdalmat jóvátegyünk – vagy legalább kilátásba helyezünk valamit, ami az utolsó ítélet megváltó erejével ekvivalens? Nem obszcén dolog-e, hogy az utóbb született hasznélvezők olyan normák posztumusz kontrafaktikus jóváhagyását várják a meggyilkoltaktól és meggyaláztottaktól, amelyek *e későbbi nemzedék* belátható jövőjének fényében már igazolt normáknak látszhatnak?²³ Éppilyen nehéz megválaszolni az ökológiai etika alapkérdését is: egy olyan elmélet, amely illetékességét a beszéd- és cselekvésképes szubjektumok címzetti körére korlátozza, mit gondol a néma teremtmény sérülékenységéről? A megkínzott állat iránti részvétben, az elpusztított biotópok miatt érzett fájdalomban olyan morális intuíciók rezdülnek meg, amelyeket egy végső soron antropocentrikus szemléletmód kollektív nárcizmusával nem lehet igazán kielégíteni.²⁴

E helyt a kétségekből csupán *egyetlen* következtetést szeretnék levonni. A morál szűk fogalmának a morálemélet szerény öntelmezése kell, hogy megfeleljen. A moráleméletre az a feladat hárul, hogy megvilágítsa és megalapozza a *moral point of view*-t. A diszkurzusetikától megkívánhatjuk, és várhatjuk is okkal, hogy fényt derít morális intuícióink univerzális magvára, és így megcáfolja az értékszkepticizmust. Ezen túlmenően azonban le kell mondania arról, hogy szubsztanciális adalékokkal szolgáljon. Amennyiben kitüntet egy akaratképzési procedúrát, teret biztosít az érintetteknek, akiknek önállóan kell megtalálniuk a válaszokat a történeti objektivitással nekik szegeződő morális-gyakorlati kérdésekre. A morálfilozófusnak nincs privilegizált hozzáférése a morális igazságokhoz. Ha a saját egzisztenciánkra nehezedő négy nagy morális-politikai teherre tekintünk – a harmadik világban tapasztalható éhségre és nyomorra; a kínzásra és az emberi méltóság folytonos megsértésére a jogállamiság kritériumait semmibe vevő rendszerekben; a növekvő munkanélküliségre és a társadalmi gazdagság egyenlőtlen elosztására a nyugati ipari nemzetekben; s végül arra az önpusz-

²³ Peukert 1976: 273. skk.

²⁴ De vö. Habermas 1991: 219–226.

títással fenyegető kockázatra, amelyet az atomfegyverkezési verseny jelent a földi életre –, ha az ilyesfajta provokatív tényállásokra tekintünk, akkor a filozófiai etika teljesítőképességéről alkotott restriktív felfogásom talán csalódást okoz; mindenesetre tüske is: a filozófia senkit nem ment föl a gyakorlati felelősség alól. Mellesleg szólva a filozófusokat sem, akik – mindenki máshoz hasonlóan – nagyon komplikált morális-gyakorlati kérdésekkel szembesülnek, s jól teszik, ha mindenekelőtt világos képet alkotnak a helyzetükről. Ehhez a történet- és társadalomtudományok nagyobb mértékben tudnak hozzájárulni, mint a filozófia. Ezért hadd zárjam soraimat Horkheimer egy 1933-ból származó mondatával: „ahhoz, hogy a tökéletes berendezkedés kanti képzetének utópikus jellegét felszámoljuk, materialista társadalomelméletre van szükségünk.”²⁵

Forczek Ákos fordítása

Irodalom

Apel, Karl-Otto: „Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht”. In: Dietrich Henrich (szerk.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1983.

Frankena, William: *Analytische Ethik*. Ford. Norbert Hoerster. Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1972.

Gouldner, Alvin: *Reziprozität und Autonomie*. Ford. Elmar Weingarten és Horst Ebbinghaus. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

Habermas, Jürgen: „Erläuterungen zur Diskursethik”. In: uő: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. 119-226.

Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983 és 1985.

Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

²⁵ Horkheimer 1933: 175.

Habermas, Jürgen: „Polgári engedetlenség – a demokratikus jogállam próbaköve” In: Felkai Gábor (szerk.): *Új társadalmi mozgalmak és politikai tiltakozás*. Ford. Felkai Gábor. Miskolci Egyetemi Kiadó, Miskolc, 1995. 157–172.

Habermas, Jürgen: „Polgári engedetlenség – a demokratikus jogállam próbaköve” In: Felkai Gábor (szerk.): *Új társadalmi mozgalmak és politikai tiltakozás*. Rejtjel Kiadó, Budapest, 2003. 147–189.

Habermas, Jürgen: „Polgári engedetlenség – a demokratikus jogállam próbaköve” In: Missetics Bálint (szerk.): *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2016. 214–230.

Habermas, Jürgen: *Theorie der kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

Habermas, Jürgen: „Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?” In uő: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. 9–30.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz”. In: uő: *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 209-310.

Horkheimer, Max: „Materialismus und Moral”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1933/2, 162-197.

Ilting, Karl-Heinz: „Der Geltungsgrund moralischer Normen”. In: Wolfgang Kuhlmann – Dietrich Böhler (szerk.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. 612-648.

MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

Mead, Georg Herbert: „Etikai töredékek.” In: uő: *A pszichikum, az én és a társadalom*. Ford. Félix Pál. Gondolat Kiadó, Budapest, 1973. 470–482.

Patzig, Günther: „Der kategorische Imperativ in der Ethikdiskussion der Gegenwart“. In: uő: *Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge*. Philipp Reclam, Stuttgart, 1980. 155-177.

Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1976.

Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Vollrath, Ernst: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1977.

Szücs László Gergely:

Az emberi méltóság és a progresszió realizztikus koncepciója felé

A kritikai teoretikus normatív pozíciójának újragondolása

Axel Honneth-nél¹

A kritikai társadalomelmélet történetében két ellentmondó feltételezés kerül feszültségbe egymással. A radikális társadalomkritika rendszerint azoknak a dinamikus társadalmi folyamatoknak a bemutatására épül, amelyekben intézményeink, szükségleteink, tudat-formáink kialakulnak. E folyamatoknak a feltárása azt a benyomásunkat erősíti, hogy minden érték és norma, amelyek kontextusában a világot értelmezni tudjuk, egyénektől független, komplex társadalmi folyamatokban jön létre. Ebből a szempontból még csak azt sem mondhatjuk, hogy „emberi” tulajdonságaink valami állandóságot hordoznának: nincsenek állandó antropológiai tulajdonságaink, amelyeket minden történelmi és társadalmi körülmény között számon kérhetnénk embertársainkon. A radikális társadalomkritika azonban, amely a patolgikussá váló viszonyok feltárását tűzi ki céljául, mintha egyidejűleg azon az ellentétes feltételezésen nyugodna, hogy a kritikus az irracionális történelmi folyamatoktól függetleníthető perspektívával rendelkezik. Egy olyan nézőponttal, amelyből a partikuláris társadalomra tekintve leleplezhetővé válnak a hatalom túlzott beavatkozásai vagy az ember és ember közötti viszonyok torzulásai. Mintha a társadalomkritikusnak mégiscsak rendelkezésére állna egy kitüntetett normarendszer, amely a fennálló viszonyoktól független érvényességgel bír, és amelyből meghatározhatóvá válik az ésszerűbb, emberibb vagy igazságosabb társadalomhoz vezető út.

A következőkben Axel Honneth kritikai társadalomelméletét e dilemma feloldására tett kísérletekként olvasom. Honneth-interpretációm szerint a releváns társadalomkritika megalkotásához nem szükséges, sőt, az emancipáció céljaival sem összeegyeztethető a reális társadalmi viszonyoktól független „kritikai perspektíva” feltételezése, amelyből a teoretikus a létező társadalmi viszonyokon felülemelkedve ítéletet tudna hozni a társadalom tagjait érintő igazságtalanságról és jogtalanságról. A társadalomkritika feladata egy immanens kritika megte-

¹ A tanulmány megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutató Program támogatta.

remtése, és annak megítélése, hogy a létező társadalmi gyakorlatok mennyire vannak összhangban a társadalom tagjainak identitásképző normáival és az azokból következő elvárásokkal. Honneth 2011-es művében e normatív elvárások feltérképezését nevezi „normatív társadalmi rekonstrukciónak”.² Egy ilyen projekt végrehajtása azonban több kérdést is felvet. Egyrészt: ha a kritikai teoretikus nem léphet túl a valós társadalmi interakciókban artikulálódó normákon, mi garantálja, hogy kritikája túl tud mutatni a torz értékviszonyokat konzerváló társadalmi valóságon, és végeredményben nem csak affirmálja-e a fennálló hatalmi viszonyokat?³ Egy másik felmerülő ellenvetés szerint a modern társadalmak átláthatatlanul komplex rendszerek, melyekben egymásnak ellentmondó értékek által motivált csoportok állnak feloldhatatlan konfliktusban egymással. E társadalomkép felől nézve fennáll a veszélye, hogy amikor a teoretikus a kritikáját a „társadalom tagjai által hallgatólagosan elfogadott normákból” vezeti le, valójában csak egyes csoportok által osztott értékkomplexumot kiált ki konstitutívna, és azokat fordítja szembe a mások által ugyanígy elfogadott értékcsoporttal.⁴ De milyen biztosítékok vannak arra nézve, hogy a független érték-perspektíváról lemondva nem nyitunk utat az állítólag identitás-képző normák közötti önkényes válogatásnak? Mi garantálja, hogy nem pusztán a társadalomkritikus saját érték-meggyőződésének társadalomtudományos köntösben való megjelenítéséről van szó?

E tanulmányban – az idézett 2011-es mű helyett – Honneth korábbi, elismerés-elméleti műveire tekintek vissza, és interpretációm fókuszába elsősorban a Nancy Fraserrel közösen jegyzett 2003-as *Umverteilung oder Anerkennung?* című kötetben megjelenő gondolatmenetét teszem. (Ahol szükséges, ott ennek perspektívájából tekintek vissza Honneth főművének tekintett 1992-es *Kampf um Anerkennung*-ra.) Megítélésem szerint a Honneth-Fraser vitában kirajzolódó kritikai elmélet sokkal inkább teret enged a témám szempontjából fontos kettős interpretáció lehetőségének: Honneth elemzése egyszerre olvasható klaszszikus társadalomfilozófiai gondolatmenetként és szociológiai diagnózisként. Tanulmányomban azonban nem a Fraserrel folytatott vitában érintett konkrét társadalmi problémákat (elosztási igazságosság, vagy az új társadalmi mozgalmak kérdése) fogom másfél évtized távlatából újraértékelni, inkább az elméleti konstrukció előfeltevéseit állítom figyelmem középpontjába. Első körben felvá-

² Honneth 2011.

³ Möllers 2011.

⁴ Okochi 2012:17.

zoló a kritikai elméletnek azt a Lukácstól Habermasig tartó elméleti hagyományát, amellyel szemben Honneth a saját koncepcióját kidolgozza. Ezután Honneth nézőpontjából felvázolom annak a társadalmi-kulturális kontextusnak (a polgári-kapitalista elismerési rendnek) a főbb vonásait, amelyben az igazságosság elveit felmutatja. Ezután két kérdés szempontjából teszem próbára Honneth igazságosság-koncepcióját. Egyrészt: vajon biztos szilárd igazságosság-kritériumokhoz jutunk-e a reális elismerési folyamatok és interakciók tanulmányozásával? Másrészt: a modern ember minden tipikus sérelme megragadható-e az individualizált elismerés-elmélet keretein belül? A felmerülő kérdésekre két Honneth-nél kirajzolódó megközelítés, az emberi méltóság szempontját előtérbe helyező és a társadalmi progresszió perspektíváját kiemelő kritikai elméletmodell szempontjából igyekszem válaszolni. Végül jelzem az így kirajzolódó kritikai elmélet-típusok lehetséges korlátait.

A kritikai társadalomelmélet strukturális problémái

Teoretikus oldalról közelítve a Honneth-Fraser vitában kirajzolódó gondolatmenetet érdemes a kritikai elmélet eredeti projektjének kontextusában vizsgálni. A kritikai elmélet a filozófia iránt érdeklő közvélemény szemében marxista elméletként él, de az elméleti tradíció létrejötté valójában a marxizmus legfontosabb történetfilozófiai és kvázi-metafizikai alapjainak megrendülésével kezdődik. A klasszikus marxizmus a társadalmi emancipáció folyamatát egy dinamikus történelmi keretben értelmezi. Eszerint a történelem folyamán egyre szélsőségesebb méreteket öltő társadalmi ellentmondások szükségszerűen megszülik azt a társadalmi osztályt, amely helyzeténél fogva átlátja a kiáltó igazságtalanságokat. A proletariátus társadalmi érdekeiért vívott harca a történelem legjelentősebb fordulópontján szükségszerűen egybeesik az emberi nem emancipatorikus érdekével. A történelem a dialektikus szemléletű teoretikus nézőpontjából osztályharcok történeteként azonosítható, így e koncepcióban az osztályérdekeit belátó proletariátus és a marxista teoretikus perspektívája komplementer módon viszonyul egymáshoz: az „abszolút szellem” nézőpontjaként egészítik ki egymást, e perspektívából pedig a társadalmat szétfeszítő ellentmondások visszamenőlegesen is feltárhatók.

Honneth saját elméleti törekvéseit Lukács Györgyével szemben pozicionálja.⁵ Lukács a *Történelem és osztálytudat* című mű megírásakor – amelyet a kritikai elmélet huszadik századi kezdőpontjának tekinthetjük – kitartóan ragaszkodik a történelem során kialakuló egység: a proletariátushoz hozzárendelhető érdek-szempontra és a kritikai teoretikus normatív perspektívájának azonosításához.⁶ A mű azonban egy olyan korban születik meg, amelyben a munkásosztály szociológiai leírása jóval kevésbé egyeztethető össze a messianisztikus marxizmus által nyújtott narratívával: a munkásság szociális helyzetét, politikai nézeteit tekintve differenciálódni kezd, az elnyomorodás-tézis hamarosan tarthatatlanná válik. Lukács vélhetően érzi ezt a nehézséget, de nem vállalkozik arra, hogy a proletariátus fogalmának megkerülésével egy társadalomfilozófiai nézőpontot azonosítsa, amelyből kiindulva a reális történeti trendek is diagnosztizálhatók, és amelyre visszanyúlva a kiszolgáltatott társadalmi csoportok és a kritikai értelmiség viszonya újradefiniálható. A marxista fogalmi keret megtartásának érdekében – Honneth interpretációja szerint – egy utilitarista koncepcióból radikalizálja az elképzelést, hogy egyetlen társadalmi osztályhoz egyetlen valós érdek rendelhető hozzá. Ellentmondva a szükségletek és az érdekek dialektikus alakulásáról szóló elméletnek, végül célracionális kalkuláció segítségével jut el az egymással szembenálló tiszta érdekek, így egy ideális „proletár osztályérdek” azonosításához.

A kritikai társadalomelmélet szerzői kezdetektől elvetik a proletariátus vagy más társadalmi csoport kitüntettségének tézisért.⁷ Honneth úgy gondolja: ennek ellenére a hagyomány követői megöröklék Lukácstól az elmélet egy súlyos problémáját. A lukácsi elméletet és a kritikai elmélet más változatait az a mély morális elkötelezettség motiválja, hogy az elnyomott társadalmi csoportokat meg kell szabadítani a társadalmi béklyóktól. Ennek az elköteleződésnek azonban ellentmond a kritikai teóriák sajátos antinormativizmusa: a holisztikus társadalom-leírások és az átfogó megoldási javaslatok miatt lehetetlenné válik a morális elvárásokkal rendelkező egyén megragadása, a társadalomhoz fűződő viszonyának átfogó analízise.⁸ Honneth narratívája szerint az e viszony elemzésére alkalmas elméleti keret hiánya a kilencvenes években az új társadalmi mozgalmak, identitásmozgalmak szerepének normatív felülértékeléséhez vezetett.

⁵ Honneth 2003: 150.

⁶ Lukács 1971: 420.

⁷ Horkheimer 1988: 25-26.

⁸ Honneth 2003: 152.

Ennek egyik példája Nancy Fraser elmélete, amely a társadalomkritikus értékítéletét az új társadalmi mozgalmak célkitűzéseivel kapcsolja, úgy gondolva, hogy a létező mozgalmak által követett célok mindig informálni fognak minket a társadalmi igazságtalanságok típusairól.⁹ Fraser és követői így viszont éppen a kritikai társadalomelmélet legfontosabb céljáról mondanak le, annak megvilágításáról, hogy mit tekinthetünk legitím vagy illegitím társadalmi törekvésnek.

A procedurális elmélet és az egyén integritása

Honneth szerint a kritikai elmélet történetében Jürgen Habermas volt az, aki a legmeggyőzőbb eredményeket tudja felmutatni a társadalom tagjaira, mint morális motivációkkal rendelkező szubjektumokra épülő társadalomelméletnek a kidolgozásánál. Habermas célja egy kritikai elmélet megalkotása, melyben a társadalom olyan rendszerként jelenik meg, amely a tagok részéről újra és újra igazolásra szorul. Az igazolás kritériumainak megragadásához azokat a mélyen fekvő normatív igényeket akarja feltárni, amelyeket a társadalom tagjai a sajátos szabályrendszer szerint működő interakciók résztvevőiként egymással szemben támasztanak. Elméletének megalkotásakor a társadalom tagjaira, mint olyan egyénekre tekint, akik érték szempontjaikat, érvényességi igényeiket racionális formában képesek kifejezésre juttatni és azokkal az intézményekkel szemben megjeleníteni, amelyek öntelmezésük szerint nyilvánosan és racionálisan megvédhető alapelvek mentén működnek. Úgy gondolja azonban, hogy a társadalom tagjainak morális szempontrendszerét rekonstruáló elméletnek nincsen más lehetősége, minthogy azokat a normatív elvárásokat azonosítja, amelyek a nyilvános és racionális igazolás kritériumaiból adódnak. Habermas elméletével szemben így kézenfekvőnek tűnik az a kritika, hogy túlzottan formális ahhoz, hogy szorosan a társadalmi diagnózisokhoz kapcsolódó elmélet alapját képezze. Honneth azonban úgy látja, hogy a habermasi projekt csak a maga szociológiai kontextusában értelmezhető. E szociológiai olvasat annak belátására épül, hogy a modernizáció fordulata után az individuuum szocializációja kevésbé a tradicionális normák elsajátítására, inkább a nevelés kontextusát képező értékek racionális, nyilvánosan is képviselhető normák fényében történő felülvizsgálatára épül. E megközelítés szerint a társadalom működészavaraihoz,

⁹ I. m. 151.

és morálisan motivált tiltakozásokhoz, a társadalomban rejlő erőszak-potenciál növekedéséhez is vezethet, ha az individuuum a társadalmi intézményeiben és a hivatali eljárások módjában nem ismeri fel annak a nyilvános igazolás praxisnak az elemeit, amelyek integráns személyiséggé válásának folyamatát meghatározták. A procedurális elvekben rejlő normatív kritériumok azonosítása ebből a szempontból nem pusztán egy formális morál alapjainak lerakását jelenti, hanem olyan igazságosságelvek megtalálásra tett kísérletet is, melyek sérülése a modernizáció körülményei között súlyos zavarokat okozhat a társadalom tagjai között lezajló koordinációs folyamatokban, és amelyek sérülése az individuális szocializációra károsan hat.¹⁰

Honneth azonban erős fenntartásokkal él a procedurális elméletnek még e szociológiailag kontextualizált formájával szemben is. Kritikájának alapja a belátás: ahhoz, hogy önmagunkra mint a racionális diskurzusok potenciális résztvevőire gondolhassunk, már a vitákat megelőzően legitim követelmények sorát kell támasztanunk a társadalommal és más szubjektumokkal szemben. Hogy egyáltalán olyan személynek tudjuk magunkat, aki egy vitában ki tud állni és racionális érvényességi igényeket tud megfogalmazni, igen hosszú (és a kudarc kockázatát magában hordozó) tanulási folyamatra van szükség, melyben megtanuljuk saját magunkat a közösségtől, a szeretteinktől megkülönböztethető önálló ágensként értelmezni. Ugyancsak elkerülhetetlen része a személyiség-fejlődésünknek, hogy megtanuljuk átvenni a másik egyén perspektíváját és értékelni tudjuk a mások által fontosnak tartott célokat, értékeket.¹¹ És vélhetően anélkül sem válhatunk kompetens vitapartnerré, ha élettörténetünk során (például a szeretet viszonyaiban, baráti kapcsolatokban) soha nem érezzük saját, önállóan választott céljainkban megerősítve magunkat.¹² Ezek a példák a társadalommal szemben támasztott, gyakran tudatosan meg nem fogalmazott igényeinket körvonalazzák, melyeknek pusztán diskurzus-feltételekként való interpretálása vállalhatatlan teoretikus beszűkülést jelent: valójában az önálló és értelmes élethez szükséges igények körvonalazásáról van szó. A (politikai) társadalom oldaláról tekintve viszont úgy tűnik, hogy a procedurális normák legmagasabb szintű intézményesülése sem elégséges ahhoz, hogy megszűnjenek bizonyos strukturális problémák, amelyek az önmagukat autonóm lénynek észlelő egyének kifejlődését, másokkal való kényszermentes kapcsolatainak kialakulását gátolják. Feltehetően ezek az érvek azok, amelyek Honneth-et annak belátására

¹⁰ I. m. 153.

¹¹ Honneth 1994: 196-197.

¹² I. m. 153.

készítetik, hogy a társadalommal szemben támasztott normatív elvárásokról teoretikus módszerességgel többet mondhatunk, mint ami az igazolás fogalmából analitikusan kibontható.¹³ Honneth a diskurzusban résztvevő fél helyett a konkrét szenvedés-tapasztalattal rendelkező individuumot szeretné a kritika kiindulópontjává tenni, amelynek nézőpontjából akár azoknak az intézményeknek az eljárás módja is felülvizsgálható, amelyek procedurális normák elfogadásán alapulnak. Ezen túlmenően egy nem procedurális, hanem teleologikus elmélet keretein belül azoknak a legalapvetőbb céloknak a felvázolására törekszik, melyek nélkül az egyén nem élhet teljes életet a társadalmában.¹⁴

Így azonban kézenfekvő a kérdés: vajon nem veszíti-e el az objektíválható érvényességi kritériumok felvázolásának lehetőségét az a kritikai elmélet, amely a kritika fókuszát a procedurális kritériumok azonosításáról a meglehetősen szubjektív társadalmi sérelmek azonosítására irányítja át? Honneth – első lépésként – a normatív nézőpont pontosabb meghatározásához az alsóbb társadalmi rétegektől induló konfliktusok motivációs forrásaira fordít figyelmet. Egyrészt a munkásmozgalmakról szóló történeti kutatásokat tartja szem előtt, amelyek azt bizonyítják, hogy a nyomorban élő munkáscsoportok küzdelmei már a kapitalizmus kezdetén sem modellezhetők pusztán gazdasági célokért folyó harcokként. E történeti elemzéseket aztán összeveti olyan kutatásokkal, amelyek azt mutatják, hogy a nagy társadalmi különbségek akkor járnak együtt konfliktussal és tiltakozási hullámokkal, ha az alsóbb csoport tagjai egyúttal életformájuk tekintetében látják sértve magukat: ha úgy látják, hogy személyiségük fontos részét képező értékek lettek kétségbe vonva.¹⁵

E példák fényében Honneth ahhoz a belátáshoz jut: ha egy olyan társadalomkritika megalkotása a cél, amely az igazságtalanságot a valóban megélt társadalmi sérelmek felől igyekszik diagnosztizálni, egy átfogó kulturális keretrendszer feltérképezésére lesz szükség. Egy olyan keretrendszerre, melynek kontextusában a társadalmi periférián lévő, vagy megvetett csoportok tagjai az őket kiszorító domináns elittel azonos méltóság-igényekkel rendelkező személyekként látják magukat magukat. A kritika kiindulópontját így a morális integritásáért küzdő egyén képezheti, aki társadalmi igazságtalanságokat a felvá-

¹³ Honneth 2003: 152.

¹⁴ I. m. 154.

¹⁵ Honneth itt az egyik oldalról Edward P. Thompson és Barrington Moore társadalomtörténeti elemzéseire a másik oldalról Richard Sennett és Jonathan Cobb új osztálykonfliktusokról szóló analizisére támaszkodik. I. m. 155.

zolt kulturális keretrendszerben saját integritás-igényének megkérdőjelezése-ként, személyének „megcsonkításaként” éli meg.¹⁶ Ha egy ilyen elmélet keresztülvihető, akkor van remény arra, hogy a társadalom tagjai és a kritikai értelmiség nézőpontja közötti tragikus szétszakítottság megszüntethetővé váljék. A kritikai értelmiségi így viszont nem egy progresszív „élcsapat” tagjaként jelenik meg (mint például Horkheimernél), hanem feladata arra korlátozódik, hogy megalkossa a lehető legmeggyőzőbb teoretikus modellt, amelyben az integritás igényből származó, a társadalommal szemben támasztott normatív elvárások elemezhetővé válnak.

A polgári kapitalizmus mint elismerési rend

Honneth elismerés-elmélete tehát egy olyan kritikai elmélet megalkotására irányuló kísérlet, amely a kritika perspektíváját az önmaga integritását megóvni akaró individuum nézőpontjához köti. Egy másik, az elismerés-elméletben rejlő alapfeltevés szerint az integritás feltételrendszerét az identitásfejlődés történetileg kialakult formáinak tanulmányozásával ragadhatjuk meg. Honneth feltevése szerint azok az aspektusok, amelyekből saját magunkra, mint önmagunkkal azonos szubjektumra tekintünk, nem függetlenek attól a történeti processzustól, amelyben a rendi társadalmak polgári kapitalista társadalmakká alakultak. Törekvése ezért arra irányul, hogy a polgári kapitalizmust egy sajátos elismerési rendként azonosítsa, amely (a *Kampf um Anerkennung* című műből megismert hármasságnak megfelelően) az elismerés három szférájának: a *szeretet*, a *jog* és az értékeken alapuló *megbecsülés* szférájának differenciálódásaként jön létre.¹⁷

Tekintsük át röviden e szférák jellegzetességeit! Ami a szeretet-viszonyok radikális átalakulását illeti: ez nem kézenfekvő módon kapcsolódik össze a funkcionális módon differenciált kapitalista társadalmakról alkotott interpretációkhoz. Honneth elismeri, hogy a szeretet-viszonyok a premodern társadalmakban is az elismerés egyik formájaként működnek, melynek során a szeretett egyének saját céljaikban megerősítve tudhatják magukat. Ami a mo-

¹⁶ Honneth a saját pozícióját ezen a ponton összekapcsolja Avishai Margalit azon törekvésével, hogy a politikai igazságosságelmélet fókuszába ne az egyenlőség, hanem a sérülékeny emberi méltóság problémáját állítsuk (Margalit 1997: 179.) Honneth és Margalit pozíciójának részletesebb összehasonlításához lásd Iser 2005: 118-129.

¹⁷ Ranke 2003: 163.

dernséggel és a polgárosodással jellemzővé válik, az egyrészt a gondozás kötelezettségének általános elterjedése és tudatossá válása, a szeretetteljes gondoskodás olyan hosszan tartó és olyan minőségű fenntartásának elvárása, amely a gyermekek személyiségfejlődését, önbizalmának kialakulását szavatolja. Ezzel egyidejűleg a párkapcsolatokat, a házastársi viszonyokat meghatározó normatív elvárások fokozatosan leoldódnak a társadalmi és a gazdasági státusz által támasztott követelményekről, a házastárssal szemben megfogalmazott normatív előírásokat a szokásrendszer helyett egyre inkább a kölcsönös szeretet, a másik jólétéről való gondoskodás elvárása dominálja. A szeretet-viszonyok átalakulása hamarosan megteremti a maga intézményi struktúráit is: az egyik oldalról a gyermekkorok a felnőttkortól való radikális elválása és különösen védelemre szoruló életszakasszá nyilvánítása, a másik oldalról a polgári szerelemházasság létrejötté jelöli ki azokat az elvárásokat, amelyeket a modern polgári-kapitalista alapon szerveződő társadalmak tagjai legitim módon követlenek meg egymástól, és amelynek visszautasítása a szenvedés társadalomtudományosan is beazonosítható formáihoz vezet.¹⁸

A polgári kapitalista társadalmak normatív rendjének kialakulásában döntőbb jelentőségű a jogi elismerés normatív rendjének átalakulása. A rendi jellegű társadalmakban a tagok jogainak elismerése közvetlenül ahhoz a társadalmi értékhez kapcsolódik, amely a származási csoport, továbbá életkor vagy funkció által megilleti őt; az egyes személynek annyi „joga van”, amennyit a státuszához kötődő „becsület” megkövetel a társadalom többi tagjával szemben. A piaci viszonyok kiterjedésével, az uralom metafizikai alapjainak eltűnésével azonban a jogok egyes személyekhez rendelése leválik a szokásrendszer által meghatározott hierarchikus viszonyokról, és társadalmi státusztól függetlenül, egyenlő módon megkövetelhető jogi elismerés formájában születik újjá: az egyes személy a társadalom többi tagjától jogosan követeli meg, hogy jogi személyként azonos mértékben tiszteljék.¹⁹

Honneth a morális rend forradalmi átalakulásának ezt a mozzanatát Peter Berger és munkatársainak szociológiai elemzésére támaszkodva a hierarchikusan hozzárendelt rendi becsület (*Ehre*) egyenlő módon megkövetelt emberi méltósággá (*Würde*) történő transzformációjaként írja le. De miért beszélünk transzformációról, miért nem pusztán az emberi méltóságra vonatkozó igény megjelenéséről? Berger és munkatársai hangsúlyozzák, hogy már a premodern

¹⁸ I. m. 164.

¹⁹ I. m. 164-165.

társadalmakban, elsősorban az antikvitásban és a zsidó-keresztény kontextusban megjelenik az az elképzelés, hogy a társadalmilag helyzetünkben adódó normáktól függetlenül, pusztán ember-létünkben adódóan méltóságot igényelhetünk magunknak. Arra is találhatunk példákat, hogy ez az igény kivételes és drámai helyzetekben nagy konfrontációhoz vezethet (Bergerék Antigone és Kreón valamint Nátán és Dávid történetét hozza fel példának) a morális nézőpontnak a szokásokkal vagy az uralkodói akaratral szembeni érvényesítése. Ami jellegzetesen modern jelenség, az tehát nem az emberi méltóság fogalmának megjelenése, hanem az ebből adódó elvárások intézményesülése, társadalomalakító hatásának robbanásszerű növekedése.²⁰

Ez a változás azonban mind Berger, mind Honneth szerint a rendi becsület normatív elsőbbségén alapuló társadalom romjain jön létre. Így a becsület olyan módon alakul át a modernségben mindenki által igényelhető emberi méltósággá, hogy közben a becsület-igény és méltóság-igény között bizonyos strukturális hasonlóságok megmaradnak. Berger és munkatársainak elemzését alapul véve: mindkettő esetében a személyiségfejlődést komolyan befolyásoló tényezőről van szó. Ha az egyén méltóságában állandó megaláztatásnak van kitéve, az ugyanolyan visszafordíthatatlan módon rombolja le az egyén önmagáról alkotott pozitív képét, és bénítja le, teszi produktív cselekvésre képtelenné az egyént, mint a rendi társadalmakban a család becsületének sárba tiprása. Mind a rendi becsület, mind az emberi méltóság esetében azt láthatjuk továbbá, hogy a tiszteletet kinyilvánító eljárás túlmutat az adott személy erkölcsi támogatásán. Szűkebb értelemben ez azt jelenti, hogy a tiszteletnek mindkét esetben ki kell terjednie a materiális környezet megóvására: a test bizonyos ideálok szerinti épségének védelmére, a megjelenésnek, az öltözködésnek, a lakókörnyezetnek a kor és a társadalom elvárásai szerinti „megfelelőségének” biztosítására.²¹ Tágabb értelemben arról van szó, hogy az egyén tradicionális becsületének, vagy modern méltóságának megóvása egy bizonyos szociális környezet védelmét is igényli. A becsület esetében ez a család, a rend, a hivatásrend tagjainak védelmét jelenti. Az olyan modern társadalomban, amelyben az egymás méltóságának kölcsönös elismerését lehetővé tevő intézményrendszer kialakul, saját méltóságom megsértéseként élhetem meg, ha más polgártársakkal szembeni folyamatos jogsértésnek vagyok tanúja. Megkockáztatható az is, hogy a többségi társadalom közérzetét és önbecsülését is negatív módon befolyásolja, ha a

²⁰ Berger – Berger – Kellner 1987: 79.

²¹ I. m. 80.

politikai kommunikációt a marginális társadalmi csoportok (kisebbségek, menekültek stb.) folyamatos megalázása, morális autoritásának megkérdőjelezése dominálja.

Ezek a hasonlóságok nem fedhetik el azonban, hogy a becsület-igény méltóság-igény által történő kiszorítása radikálisan átalakítja az individuális identitásképződés mikéntjét. Berger és munkatársai szerint a rendi társadalmak individuuma csak akkor élheti meg önazonosságát, ha a nyilvánosságban vagy harci helyzetben a státuszát vagy az eredetét kifejező szimbolikát használja (pl. címerpajzs). A „méltóság világában” zajló identitásképződésnél ennek ellentéte érvényesül: az egyén akkor élheti meg mélyen önazonosságát, ha minden, a társadalom által ráerőltetett szereptől emancipálódik. A „becsület társadalmában” ezért az identitás megszerzésének mélyen historikus módjáról van szó: az egyén csak akkor lehet önmagával identikus, ha „prototipikus” cselekvések végrehajtása során közvetlenül a nagy elődök cselekvéséhez kapcsolódik. A „méltóság világában” viszont az ilyen típusú cselekvés olyan történeti misztifikációnak minősül, amely tartósan gátolja az egyén autonóm céljainak felismerését.²² Ennek az elemzésnek a nézőpontjából úgy tűnik: a „jogi elismerés szférájának differenciálódása” azt jelenti, hogy az identitásképzés egyik fontos eleme, az *öntisztelet* megszerzése leválik a társadalmi hierarchiában betöltött szerepről és az egyénnek és családjának történetéről. Ugyanakkor azt is, hogy a jogi elismerés csatornáinak megteremtésével az egyén úgy „ver hidat” a társadalom egésze és önmaga között, hogy a kapcsolat már nem a státusz vagy a szerepelvárások által közvetített.²³

Honneth azonban úgy gondolja, hogyha a becsület fogalmának egyirányú, a méltóság jogi elismerésén alapuló transzformációjáról beszélünk, szem elől tévesztenénk azt a jelentős változást, amely a társadalmi értékek artikulációjának lehetőségeit érinti. Ezt a változást két társadalomtörténeti folyamat befolyásolja döntő módon: egyrészt a feltörekvő polgárság kiszorítja a nemességet a társadalomszervezésből, ugyanakkor a protestáns vallások elterjedésének hatására a hivatás jellegű munka szerepe felértékelődik. E két eltérő folyamat egyaránt abba az irányba hat, hogy a rendhez és a származáshoz kötött becsületkódex érvényességi ereje megtörik, és egyre inkább az ipar és a kereskedelem által dominált versenyben elért hely határozza meg az értéket. Ezt a folyamatot Honneth két szinten szeretné bemutatni. Az egyén szintjén óriási változást

²² I. m. 81.

²³ I. m. 80.

jelent, hogy innentől kezdve mindenkinek egyénileg is meg kell küzdenie értékeinek felmutatásáért és önbecsülésének megszerzéséért. Vagy azért kell küzdenie, hogy az adott társadalomban rögzített teljesítmény-mércék szerinti értékeket tudjon felmutatni, vagy harcolnia kell a domináns teljesítmény-kritériumok radikális újradefiniálásért, amelynek kontextusában saját értékeit komoly hozzájárulásként tudja elfogadtatni. (Az utóbbit tekinthetjük a szó szoros értelemben vett, elismerésért folytatott harcnak.) A társadalom szintjén Honneth elismeri, hogy a modern társadalmi státuszhierarchia, a rendies társadalomhoz hasonlóan aszerint differenciálódik, hogy az egyes társadalmi csoportokhoz értékeket rendelünk. A radikális különbség abban áll, hogy a modern társadalmi értékutalajdonítás elválaszthatatlan a vélt funkcionális hasznosság vagy az elképzelt társadalmi hozzájárulás képzetétől. Összességében tehát a rendi „becsület” kettéhasadásáról érdemes beszélni: az egyik oldalról a becsület „demokratizálódik” és mindenkinek kijáró méltósággá válik. A másik oldalról „meritokratizálódik”: a társadalmat alapvetően strukturáló presztízs-ként vagy tekintélyként születik újjá, amely szorosan összekapcsolódik az egyéni teljesítmény képzetével.²⁴

Honneth számára a polgári kapitalista társadalmak hármás differenciálódásának bemutatása természetesen nem csak a társadalomtudományos analízis célját szolgálja. Úgy gondolja, hogy az individuális személyiségfejlődés oldaláról három olyan szférát azonosított, amelyek megfelelő működését jól körülírható interakciós minták határozzák meg. Vélhetően az lebeg a szeme előtt, hogy a modern társadalmak univerzalizált, egyenlősítő elvárásai lehetővé teszik, hogy ezeket az interakciós mintákat elvek formájában is kifejtsük. Ezért úgy gondolja, hogy a kölcsönös *szerelem*, mint intim viszonyok kitüntetett normája, az *egyenlőség* mint a jog vezető normája, és a *teljesítmény*, mint a modern módon hierarchizált társadalom legfőbb normája olyan elveket körvonalaz, amelyek a társadalom tagjai és a társadalomkritikus számára is orientációs erővel bírnak. Ezeknek az elveknek az azonosítása nem pusztán a társadalomfilozófusi önkény eredménye: olyan elvekről van szó, amelyek megsértése egyrészt alapvetően sérti azt a struktúrát, amely az egyén és a társadalom közötti kapcsolatteremtés lehetőségét a rendi társadalmak hanyatlása után lehetővé teszi, másrészt figyelmen kívül hagyásuk komoly károkat okozhat a modern egyén személyiségfejlődésében.

²⁴ Honneth 2003: 163.

Vannak-e szilárd igazságosság-kritériumaink?

Honneth normatív koncepciójával kapcsolatban azonban ezen a ponton még sok kérdés felmerül. Kérdésem egyrészt arra irányul, hogy az egyéni integritás-igény modern feltételeinek feltárását célzó elmélet biztosan olyan szilárd fogódzókat nyújt-e a társadalomban fellelhető igazságtalanságok azonosításához, amilyeneket egy normatív elmélettől elvárunk? A másik kérdésem, hogy a modern egyén identitásának feltételeit feltérképező elmélet perspektívájából biztosan azonosítani tudjuk-e a modern társadalmakban megélhető szenvedés vagy „rossz közérzet” összes tipikus esetét?

Ami az első kérdést illeti, láthattuk, hogy Honneth úgy gondolja: a polgári kapitalista társadalmak differenciált szféráinak meghatározó normatív elvárásai elvek formájában is kifejezhetőek, amelyek aztán a társadalomkritikus számára normatív kritériumokként szolgálnak. Az egyik lehetséges kritika abból adódik, hogy a három normatív elv: a *szereetet*, az *egyenlőség* és a *teljesítmény* annyiban nem elv-szerűek, hogy nem vázolják fel az alkalmazás hatókörét, és túl általánosak ahhoz, hogy az alkalmazás mikéntjére vonatkozó elvárásokat fogalmazzanak meg. (A *szereetet* problémáját a továbbiakban háttérbe szorítom, és figyelmemet az emberi méltóságnak és a teljesítménynek a klasszikus társadalomelméletek felől jobban interpretálható problémájára fordítom.)

Honneth elemzése mögött az a feltevés rejlik, hogyha a társadalomkritikus az emberi méltóságukban sértett egyének nézőpontjával azonosul, egyszerre válik érzékennyé a társadalomban megélhető tipikus szenvedés-formák észlelésére, és válik képessé univerzális formában is megfogalmazható igazságosság-elvek körvonalazására. Honneth előtt nyilvánvalóan azok a baloldaltól jól artikulálható példák lebegnek, amelyek arról szólnak, hogy kvalitásokkal rendelkező egyéneket faji alapon, női mivoltuk vagy a társadalmi státuszhierarchiában elfoglalt alacsony pozíciójuk miatt sorozatosan megfosztanak az életüket érintő fontos döntések egyéni meghozatalától. Vagy amikor pusztán eszközként használják őket tőlük idegen célok eléréséhez, vagy társadalmi szinten „láthatatlanná teszik”, „levegőnek nézik” a nyilvánosság tereiből kiszorítják őket.²⁵ A méltóságon esett sérelemnek azonban olyan példáival is találkozhatunk, amelyek Honneth intencióinak ellentmondani látszanak. Érdeemes felidézni például,

²⁵ Honneth – Margalit 2001: 112.

hogyan egyes hagyományos amerikai közösségek tagjai az emberi méltóságukon esett csorbaként élik meg a fegyvertartás és fegyverbeszerzés szigorítására vonatkozó terveket.²⁶ Sérelmeiket nem pusztán a tulajdonjog megsértéseként, hanem az integritásuk megsértéseként artikulálják: e nézőpont szerint a fegyvertelen ember gyakorlatilag „meztelen”, elveszíti a férfiúi önbecsülését, ha megfosztják annak lehetőségétől, hogy megvédje családját és a méltó élethez szükséges anyagi környezetét. Ennek a pozíciónak az átvétele alapvetően ellentmond a kritikai társadalomteoretikus intenciójának, aki ebben a vitában feltehetően az erőszak és a fegyvergyártó nagyvállalatok befolyásának csökkentése és a fegyvertartás szigorítása mellett fog érvelni. Ebben az esetben tehát a személyes integritás sérelmének legőszintébb érzése sem találkozik az elnyomás minden kontextusára érzékeny igazságosságkonceptió alapjaival. Kérdés tehát az is, hogy a méltóság vagy az integritás megsértését megélt személy perspektívájába helyezkedve egyúttal azokra a kritériumokra is szert teszünk-e, amelyek segítségével a legitím és illegitím jogigények megkülönböztethetőek egymástól?

Még nehezebb dolgunk van, ha a teljesítmény-elv esetében a legitímációs kritériumokat keressük. A probléma megvilágításához érdemes egy pillantást vetnünk Honneth-nek a Nancy Fraserrel folytatott vitában körvonalazódó, igen érdekes rétegződés-elméletére. Honneth úgy gondolja, hogy a modern polgári társadalmakra jellemző státuszhierarchia kialakulása nem értékviszonyoktól független funkcionális differenciálódás eredménye (ahogy Luhmannál és a fiatal Habermasnál látjuk), és nem is vezethető le egy alap-felépítmény struktúra szerint a tulajdon feletti rendelkezés tisztán anyagi-gazdasági viszonyaiból (mint Marx osztályelméletében). A társadalmi státusz-rend átalakulása valójában az érték-tulajdonítás radikális átalakulásának már bemutatott folyamatához köthető. Ebből a szempontból is nagy jelentősége lesz annak a folyamatnak, amelynek során a rendi becsület-kódexek helyett az „individuális teljesítmény” válik a társadalom kulturális vezéreszméjévé. Az egyén társadalmi pozícióját a továbbiakban nem a származás és a birtok-viszonyok határozzák meg, hanem az, hogy a társadalom többi tagja – az egyéni teljesítmény egy uralkodó interpretációja szerint – értékeket rendel hozzá. Ezáltal a teljesítménynek, a hozzájárulásnak az egymást átfedő interpretációi fogják meghatározni, hogy a társadalom, mint normatív rendszer milyen forrásokat bocsát az egyén rendelkezésére, (és vélhetően, hogy milyen hatalmi státuszt és társadalmi presztízst biztosít neki).

²⁶ A példa fontosságára Kovács Gábor (MTA Filozófiai Intézet) hívta fel a figyelmemet.

Honneth azonban felhívja a figyelmet: arra a kérdésre, hogy mi számít egyéni teljesítménynek vagy kooperatív hozzájárulásnak, az általunk vizsgált polgári társadalmakban többnyire „ideologikus válaszok” születnek. Az egyéni teljesítmény értékelése rendszerint nem plurális viszonyokat tükröz, történetileg nézve az anyagilag független fehér férfiakkól álló polgárság és az általa végzett tevékenységek jelölik ki a modern érték-rendszer főbb viszonyítási pontjait, kétségbe vonva számos, a társadalom újratermeléséhez szükséges tevékenység értékét, vagy „munka-voltát”, és háttérbe szorítva alternatív teljesítmény-interpretációk létjogosultságát.²⁷ Ez a példa jól mutatja, hogy az egyéni teljesítmény értékviszonyainak kitüntetettsége azt jelenti, hogy mind a társadalmi *status quo* fennmaradásáért küzdő egyének, mind a perifériára szorult egyének az egyéni teljesítményük elismerését fogják követelni a társadalommal szemben. Abból az elvből kiindulva azonban, hogy nagyobb teljesítményért nagyobb elismerés jár, nem tudjuk elkülöníteni a teljesítmény-interpretáció ideologikus és emancipatorikus erejű változatait, hiszen a mind az új interpretációval előálló egyén, mind a kortárs elismerési viszonyokért küzdő egyén önérték-érzésének megsérteseként fogja artikulálni sérelmeit.

Modernitás és idegenség

Ami a Honneth-tel szemben megfogalmazható másik kérdést illeti, érdemes újra Peter Bergernek és munkatársainak a gondolatmenetéhez kapcsolódnunk, melynek a bázisán Honneth a saját méltóság-elméletét kifejtette. Ahogyan láthattuk, Bergerék és munkatársai hangsúlyozták, hogy a transzformációs elmélet, amely szerint az egyenlő emberi méltóságra vonatkozó igény a rendi becsület átalakulásával jön létre, forradalmi átalakulást feltételezve a modern nyugati társadalmak normatív szerkezetében. Ugyanilyen fontos azonban, hogy – mivel „transzformációról” és nem az „emberi nem totális megújulásáról vagy mutációjáról”²⁸ van szó – bizonyos kontinuitást is azonosít az egyén önmagához és a társadalomhoz fűződő viszonyában. Mind az archaikus, mind a modern társadalmak tagjaira igaz az, hogy az autonóm cselekvés lehetőségét nem tisztán önmagukból merítik: az önálló cselekvés alapja a szilárd identitás kialakulása és fenntartása, a tagok csak ennek az identitásnak a kiépülése után kap-

²⁷ Honneth 2003: 166.

²⁸ Lásd Berger – Berger – Kellner 1987: 81.

hatnak képet a társadalom egészéről, találhatják meg a helyüket a világban. Mind a modern, mind a premodern társadalmakra nézve igaz továbbá, hogy a jól sikerült identitás, amely a kulcsot jelenti a valóság megfelelő interpretációjához, nagy tömegekben csak stabil társadalmi viszonyok között jöhet létre. A sikeres cselekvések végrehajtásához a tagoknak bizonyos stabil elvárásokkal kell rendelkezniük arra nézve, hogy a többi individuum milyen módon fog cselekedni. Rendelkezésre kell állnia egy közös normatív horizontnak is – Berger ezt hívja közös „társadalmi valóságnak”²⁹ –, amelynek kontextusában a végrehajtott társadalmi cselekvések azonos jelentéssel bírhatnak.

Berger és munkatársai e kontinuitás jelentőségét szem előtt tartva úgy látják, hogy az egyes személy az individualizáció folyamatában semmit sem veszít eredendő társadalmi lény voltából, de az a mód megváltozik, ahogyan saját helyét felismeri a társadalomban, és ahogyan saját jelentőségét mások felé kommunikálja. Ebből kiindulva a modernizációs folyamatról kettős interpretáció adható. Egyik oldalról elismerhetjük annak az individualizációs folyamatnak a pozitívumait, melynek során az egyén leoldódik a társadalmi intézmények által meghatározott szerepekről. Így születik meg annak lehetősége, hogy az egyén saját életének szerzőjévé váljon, és megnő annak a lehetősége, hogy az egyén felelősségét származástól, társadalmi beágyazottságától függetlenül számon tartsuk és számon kérjük. Bergerék szerint azonban a folyamatnak van egy fonák oldala is. Az intézmények társadalomstrukturáló erejének radikális megrendülése után az egyéni szubjektumra az az egyre nehezebben viselhető teher nehezedik, hogy a társadalmi stabilitást saját erőből teremtsen meg és saját értékességét önmaga artikulálja. Így azonban az intézményesült társadalmi szerepektől emancipálódott modern egyén élete folytonos, „céltalan kóborlás” válik. Az értékek keresése és a másokkal való elfogadtatása az esetek döntő többségében kudarccal végződik, és az egyén életét identitáskrizisek törik meg.³⁰ Bergerék ezért amellet érvelnek, hogy e problémák diagnosztizálása nem jelent pusztán arisztokratikus múltba révedést és a rendi becsület eltűnésén való kesergést: valójában számos társadalomkritikus ebben a tapasztalatban találja meg kritikája kiindulópontját. Marx az *elidegenedés*ről, Heidegger az *inautentikus létről*, Sartre a *mauvais foi*-ről szóló elemzéseiben mutat rá arra, hogy szenvedéssel jár, ha az egyénnek a vele szemben idegenként vagy zsarnok-

²⁹ I. m. 81.

³⁰ I. m. 83.

ként megjelenő intézményekkel szemben kell megfogalmaznia céljait és megteremtenie az értelmes élet lehetőségét.³¹

Ezeket a diagnózisokat természetesen nem kell kritika nélkül elfogadnunk, de segíthetnek egy kérdés megfogalmazásában. Honneth úgy gondolja: a tipikus szenvedéstapasztalatok társadalomtudományos igényű beazonosítása a modern identitásképződés feltételeinek feltérképezésével lehetséges. Azt feltételezi továbbá, hogy a modern társadalmakban a szenvedés alapvetően megvetésként jelentkezik: akkor, ha a társadalom egyes tagjaitól megvonják a modern identitás kialakulásának feltételeit, ha megkérdőjelezzik egyenrangúságukat vagy értékességüket. De Honneth kritikai perspektívájából, amely a modern polgári kapitalista társadalom racionális individuumát és annak kifejlődését tartja szem előtt, nem válnak-e beazonosíthatatlanná a társadalmi szenvedés Berger és az általa idézett szerzők által azonosított típusai? Így például azé a rossz társadalmi közérzeté, amely nem a teljes értékű modern individuum előtt álló akadályok jelenlétéből fakad, hanem abból adódik, hogy a modernizációba való átmenet során az egyén elveszíti közösségi-intézményi beágyazottságát?

Egy habermasiánus értelmezés

Honneth elméletével szemben tehát két kérdést foglalmaztunk meg. Egyrészt: hogyan tehet szert többé-kevésbé szilárd igazságosság-kritériumokra a tipikus szenvedés-tapasztalatok azonosításán nyugvó kritikai elmélet? Másrészt: azonosíthatók-e a modernizáció, az individualizáció történeti folyamatában keletkező, több szerző által ábrázolt sérelmek, szenvedések, ha a kritika kezdőpontját már eredendően a modern individuum, és modern világ kész struktúrái, normatív standardjai képezik?

Honneth egy lehetséges válaszána körvonalazásához látnunk kell, hogy az a korábban több oldalról jellemzett átalakulás, melynek során a rendi becsületfogalom kettévál, és az emberi méltósághoz kötődő normákként és egyéni teljesítményként megjelenő értékeként születik újjá, nem csak az értékhierarchia átalakulásának társadalmi folyamatként jellemezhető. Tágabb értelemben egy „morális forradalom” leírásáról van szó: a racionális és nyilvános érvelés feltételeinek radikális átalakulásáról. Számos szerzőnél megtalálhatjuk annak a fo-

³¹ I. m. 82.

lyamatnak a leírását, melynek során az arisztotelészi értelemben vett „jóról” szóló diszkusszió kettéválik, és egyrészt a helyes életvezetésről, másrészt az univerzális igazságosságról szóló érvelésként születik újjá. Alasdair MacIntyre igen érzékletes leírásában az értelmes élet fundamentumainak felszámolásáról beszél. Úgy gondolja: az állítólag univerzális és kontextus-független „emberi” normák szerint cselekvő modern egyén elveszíti a szűkebb vagy tágabb közösség által meghatározott *teloszt*, enélkül viszont soha többet nem találhatja meg a társai-val közös viszonyítási pontot, a közös racionális érvelés alapját.³²

Egy figyelemre méltó Honneth-interpretáció szerint – amely Wolfgang Ranke cikkében körvonalazódik³³ – Honneth-nek az *egyenlőségelv* és a *teljesítményelv* differenciálódásáról szóló elemzése az optimistább habermasiánus diagnózishoz kapcsolódik. Habermas saját elméletét MacIntyre-ével szemben pozicionálja, és a jó életről, valamint a tradíció helyes értelmezéséről szóló „etikai perspektívának” a kontextustól független „morális perspektívától” történő elválását az autonóm egyén lehetőség-feltételeinek megszületéseként írja le.³⁴ Így teremthető meg annak lehetősége, hogy a racionálisan érvelő egyén más tradíciókkal vagy etikai meggyőződéssel rendelkező személy nézőpontjából is át tudja tekinteni a világot, és ígent vagy nemet tud mondani annak a tradíciónak az előírásaira is, melynek kontextusában felnőtt. Honneth megtartja a habermasiánus, morális fejlődésre vonatkozó tézist, a morális individuum kifejlődését azonban társadalom-immanens folyamatként, az individuumnak a modernitásban kibontakozó nyereségként és annak normatív következményeként írja le. Eszerint a három elismerési szféra differenciálódásával megnő annak az esélye, hogy az egyén különböző értékek és gyökeresen eltérő szereplvárások perspektívájából tekintsen önmagára, vagy szerezze meg a társadalom többi tagjának elismerését. A modern egyén önmagáról szóló tapasztalatai megsokszorozódnak: az öröm vagy a szenvedés egészen különös sokféleségét tapasztalhatja meg különböző szeretet-kapcsolatok résztvevőjeként, a különféle érték-közösségek tagjaként, a munka világában, valamint a formális-jogi viszonyok alanyaként és e szerepek konfliktusaiban. E folyamat eredménye az életformának a kortárs társadalmakban tapasztalható pluralitása, amelynek felszámolása és az egyetlen tradicionális életforma által meghatározott társadalomba való

³² MacIntyre 1992: 156. és 311-312.

³³ Ranke 2005: 171.

³⁴ Habermas 2001: 220. és Habermas 1992: 198-199.

visszatérés, vagy az „egyetlen életforma morálisan kötelezővé tétele” csak elnyomás vagy szenvedés árán lenne lehetséges.³⁵

Ebből a szempontból megnő annak a jelentősége, hogy a modern egyén az elismerés szféráinak differenciálódása után egyszerre tudja magát és a társadalom többi tagját bizonyos teljesítmények felmutatására képes egyénként és potenciálisan egyenlő jogi személyként megragadni. Az egyén az egyik perspektívából egy kultúra, egy értékrend képviselőjeként, a másiból egyenlő méltóságra számot tartó individuumként jelenik meg. Honneth gondolatmenete úgy is értelmezhető, hogy a modernizáció körülményei között a tagoknak csak akkor nyílik lehetősége a jó életre vonatkozó terveik megvalósítására, ha önmagukat és embertársaikat egyidejűleg egyenlő méltóságra igényt tartó partnerként kezelik. Ranke szerint így az önálló életvezetés értékességének elismerésére vonatkozó igény egy mindenkinek kijáró „egyenlő játéktérre” vonatkozó igényként jelentkezik, amelynek rendelkezésre kell állnia, hogy az adott egyén életterveit megvalósítsa, egyéni vagy csoporthoz kötődő értékeit artikulálni tudja.³⁶ E Honneth-értelmezés nyomvonalán haladva is úgy tűnik, hogy a teljesítményre vonatkozó elvárások tanulmányozása elengedhetetlen azoknak az interakciós mintázatoknak a feltárásához, amelyek révén a modern egyén az általa helyesnek tartott életvezetést kommunikálni tudja. Úgy tűnik azonban, hogy az intézmények legitimitását megalapozó nyilvános-rationális érvelésnek minden esetben alá kéne vetnie magát az egyenlő méltóság szempontrendszerének. Racionális gyakorlati érvelésről így csak akkor beszélünk, ha a teljesítmény és szükséglet-interpretációkat egyidejűleg az egyenlő méltóság szempontrendszerén keresztül is vizsgáljuk.

Ennek az értelmezésnek a nézőpontjából körvonalazható néhány válasz a korábban felmerült kérdéseinkre. A szilárd igazságosság-kritériumok meglétére vonatkozó kérdésünk egyik oldalról az egyéni teljesítmény problémáját érintette: hogyan választhatók el egymástól az egyéni teljesítmény elismerésére vonatkozó legitim és illegitim igények? A modern, plurális társadalmak folyamatosan változó normatív rendszerek, melyekben az egyéni teljesítmények (és a csoportokhoz kötődő értékek) egymással versengő interpretációk mentén felülvizsgálhatók – ebből a szempontból nincsenek kikristályosodott normatív kritériumok. Az azonban, hogy egyes, dominánssá váló teljesítmény-interpretációk racionálisan és széles körben bepanaszolhatók, annak köszönhető, hogy ezektől

³⁵ Ranke 2005: 173.

³⁶ I. m.

a teljesítmény-mintáktól függetlenül egyenlő méltóságra, egyenlő jogi elismerésre igényt tartó individuumnak tudjuk magunkat és ennyiben perspektívaváltásra vagyunk képesek. Így tehát vannak olyan teljesítmény- és értékinterpretációk (így a példa szerinti fehér/középosztálybeli/férfi központú interpretáció) amelyek „illegitimé” vagy „észellenessé” válhatnak, ha a társadalom jelentős része (ez esetben a nők, a nem polgári munkavállalók, a társadalom perifériáján élők stb.) a méltóság univerzálisabb elvárásain keresztül is artikulálni tudja saját sérelmeit és értékrendszerének létjogosultságát.

A másik példa – a szabad fegyvertartásért küzdő amerikai polgárok példája – viszont arra mutatott rá, hogy az emberi méltóság egymásnak ellentmondó koncepciói feszülnek egymásnak a kortárs társadalmakban, így nem várható egy a méltóság fogalmában gyökeredző konszenzus megteremtése. Érvelhetünk azonban úgy, hogy Honneth nem egy mindenki által elfogadható méltóság-koncepció kikristályosodásáról ír, hanem egy szempontrendszer önállóodásáról. A méltóság szempontjának differenciálódása tette lehetővé, hogy a másikban életformájától és társadalmi státuszától függetlenül saját magunkhoz hasonlóan szenvedésre képes lényt lássunk, akinek a morális integritása (bárhogy is definiáljuk annak tartalmát) védelmet igényel. Így a fegyvertartás szigorítása ellen küzdő polgárok is e nézőpontból tudják álláspontjukat – egyébként legitim módon – artikulálni a társadalomban. Szembe kell nézniük persze azzal, hogy követelésük a méltóság és a személyes integritás gyökeresen eltérő elképzeléseibe fog beleütközni.

A másik kérdésem arra vonatkozott, hogy az identitás modern feltételeinek feltérképezésére épülő kritikai elmélet mit tud kezdeni azzal a szenvedéstípussal, amely a premodern társadalom felbomlásából, „otthonosságának” elvesztéséből adódik. Az elmondottak fényében azt mondhatjuk, hogy a modern, differenciált társadalmak korában a kritikai teoretikusnak nem áll rendelkezésére érzékenyebb szempont a szenvedés-tapasztalatok azonosításához, mint annak az egyénnek a nézőpontja, aki változatos társadalmi kontextusban kap visszajelzést személyiségvonásairól, és amely a sérelmek változatos formáit tapasztalja meg. Az általam követett interpretáció azonban arra is rámutatott, hogy ma a legitímáció megalapozásának szempontja nem kapcsolódhat egyetlen domináns értékrendhez, mert a pluralitás kialakult feltételei között ez kényszerít és szenvedést szülne. Az ismertetett, habermasiánus Honneth-interpretáció fényében kézenfekvő tehát az a gondolat, hogy a kritikai elmélet racionális szempontja a méltóság történetileg kialakult, de univerzalizáló nézőpontjához

kötődik, amelyből minden, az értékeiért és teljesítménye elismertetéséért küzdő egyén egyenlő partnerként ragadható meg. Honneth elmélete szerintem megengedi, hogy azt mondjuk: a premodern társadalmak emberének adottak voltak a lehetőségei, hogy a város, a közösség vagy a rendies viszonyok által meghatározott céloknak megfelelő, autentikus életet éljen, melynek kétségkívül voltak előnyei. Az önazonosság megteremtésének ez a módja viszont a modernizációval visszavonhatatlanul elveszett. Így teremtődött meg azonban az autonóm cselekvés lehetősége, amelynek előfeltétele, hogy érték-viszonyainkat felül tudjuk vizsgálni az emberi méltóság másokkal osztott szempontrendszer alapján. A kritikai társadalomelmélet egyik legfőbb céljáról, az autonóm cselekvés lehetőség-feltételeinek felvázolásáról mondana le, ha nézőpontját társadalom és egyén mára eltűnt szerves egységére visszatekintve definiálná újra, és nem a méltóság megszerzéséért konfliktusokat is vállaló modern egyén nézőpontjához kötné.

Rá kell viszont mutatnunk az itt felvázolt (eredetileg Rankéból kiinduló, de tovább gondolt) Honneth-interpretáció problémáira. Láthattuk: Honneth korábban annak a nézetének adott hangot, hogy az individuumnak a társadalommal szemben megfogalmazott jogos igényeit nem lehet egy procedurális elmélet keretein belül számon kérni. Ezért egy olyan elmélet kidolgozására törekedett, amelynek nézőpontjából a javakat konkretizálhatjuk, melyek ahhoz szükségesek, hogy a modern individuum teljes életet éljen társadalmában.³⁷ Egy ilyen *teleologikus* elmélet nézőpontjából azonban elveszik az a lehetőség, hogy „etika és morál”, „jó élet és igazságosság” között erős határvonalat húzzunk. Igen problematikus tehát, hogy a bemutatott interpretáció szerint Honneth-et éppen e habermasiánus megkülönböztetés felől értelmeztük, és a méltóság szempontjának kiemelt szerepet biztosítottunk.

Ez a probléma Honneth gondolkodásának egy jellegzetes feszültségére is rávilágít. A felmerülő kérdés úgy hangzik, hogy a Honneth által preferált teleologikus nézőpontból igazolható-e bármilyen, az emberi méltóság szempontjának dominanciájára épülő, az autonóm döntéshozatalnak nagy teret engedő elmélet? Honneth – a feszültséget feloldandó – egy olyan teleologikus elméletben gondolkodik, amelyben a modern társadalmakban azonosított célok kellőképpen „vékonyak” vagy „formálisak” ahhoz, hogy ne mondjunk le az egyenlő méltósággal rendelkező individuumok plurális társadalmának lehetőségéről.³⁸

³⁷ Lásd pl. Honneth 2004: 356.

³⁸ Honneth – Markle 2004: 389.

Ez az eljárás azonban, amelynek során a kritikai teoretikus egy külső szempont, „az ésszerű pluralizmus” felől mérlegelni tud a társadalomban kirajzolódó „szűk” vagy „tág” célkitűzések között, mintha éppen annak a „deontologikus-liberális” perspektívának az előfeltételezésén nyugodna, melynek meghaladása eredetileg Honneth-et motiválta.

A társadalmi progresszió lehetőségéről

Egy alternatív kritikai modell azonosításához Honneth-nek ahhoz a gondolatához kell visszatérnünk, amely szerint a normatív teoretikus perspektívája az individuális önmegvalósításra törekvő modern egyén nézőpontjához köthető. Ahogy korábban láthattuk, Honneth szerint az egyén az elismerés szféráinak differenciálódása után az elismerés három formáján keresztül, a szeretetviszonyok létesítésével, a jogi viszonyokban a méltóság elismertetésével, és különböző értékmintázatok szerint működő szolidaritás-közösségeken belül az egyéni teljesítmény felmutatásával alakíthat ki termékeny viszonyokat saját társadalmával és tehet szert a saját értékességének tapasztalatára. Honneth ezért joggal hivatkozhat arra, hogy a modern egyénnek a saját társadalmával szembeállított igényeit értenék félre, ha a kidolgozandó normatív elmélet keretein belül a bemutatott három elv – a *szeretet* elve, az *egyenlőség* elv vagy a *teljesítmény*-elv – egyikének szerepét növelnék a többihez képest. Ebből a szempontból nehezen fogadható el egy olyan kritikai elmélet lehetősége, – amelyet a Honneth-ről alkotott habarmasiánus interpretáció felvázolásánál érintettünk –, amely döntően az egyenlő jogokra és az egyenlő méltóságra vonatkozó igény nézőpontjából értékeli az egyén teljesítmény-központú vagy szeretet-orientált elismerési igényeit. Emiatt Honneth egy „hárompólusú” elmélet kidolgozását tartja szem előtt, amely márcsak amiatt is „egyenlően értékesként” kezeli az elismerés három szférájában kirajzolódó elvet, mert csak a három normatív szempontrendszer együttes szem előtt tartásával jelenítheti meg a modern egyént és társadalmát a maga komplexitásában.³⁹ Honneth-nek azonban ismét szembesülnie kell azzal, hogy a kritikai teoretikus nézőpontja elveszhet a plurális társadalmakban kibontakozó, gyakran gyökeresen ellentétes érték- teljesítményelvárások és az emberi méltóságról vagy az egyenlőségről alkotott eltérő interpretációk között. Véleményem szerint ez az az indok, ami miatt Honneth végül a hárompólusú igazságosság-konceptióját egy átfogó progresszió-elmélet keretein belül fejti ki. Egy olyan elmélet kontextusában, amelyben a kritikai teoretikus egy „morális

³⁹ Honneth 2004: 359.

progresszió” szempontjából tekinthet a szenvedés-tapasztalatok sokféleségére, és ítélkezhet a megjelenő érvényességi igények, méltóság-és teljesítményinterpretációk legitim vagy illegitim voltáról.

Kérdés persze, hogy a morális progresszió lehetőségének felvázolása nem feszíti-e szét a honneth-i elismerés-elmélet kereteit. Nemcsak arról van szó, hogy a kritikai elmélet lukácsi és utópista hagyományaival való szembefordulás lehetetlenné teszi Honneth számára egy egyirányú fejlődéstörténet elbeszélhetőségét, hanem arról is, hogy a társadalomtól függetlenített, univerzális morális perspektíva lehetőségének megkérdőjelezésével igen nehéz megtalálni a „fejlettebb” és „fejletlenebb” társadalmak azonosításának kritériumait. Honneth ráadásul annak az álláspontjának adott hangot, hogy a társadalmi igazságosság vagy az individuális kibontakozás lehetősége az elismerés már kialakult struktúráiban, annak sajátos racionalitás-normái szerint lehetséges. Ebből a szempontból az is kérdés, hogy a honneth-i elismerés-elmélet lényegét tekintve nem csak egy a polgári kapitalizmus jelenlegi struktúráját affirmáló elméletként fejthető-e ki, amelyben a cselekvő számára nem adott a jelenlegi struktúrán való túllépés lehetősége, és amelyben teoretikusan is lehetetlen felvázolni a fejlődés irányát.⁴⁰

E kétely véleményem szerint abból adódik, hogy a hárompólusú igazságosságelméletet hajlamosak vagyunk egy naív rendszerelméleti séma felől értelmezni. Eszerint a nyugati modernizáció során differenciálódott elismerési szférák egymástól elkülönülten és a meghatározó szféra-specifikus normák szerint működnek. Ha egy ilyen leegyszerűsített séma szerint gondolkodunk, az egyénnek az adekvát cselekvési módok felkutatásához csak meg kell találnia az adott alrendszer vagy társadalmi szféra domináns szabályozó elveit, normatív elvárásait. Ha az egyén az adott társadalmi szféra kontextusában a neki megfelelő normatív előírásoknak megfelelően jár el, hozzájárul a társadalom zavartalan és konfliktus-mentes működéséhez. Ugyanakkor – mivel más normatív mérce-nk nincs, mint ami a társadalom „mély struktúrájából” kiolvasható – az egyén egyúttal a lehető legigazságosabban is cselekszik. A szférák normatív elveinek felismerésén túl tehát nincsen morális fejlődés.

Honneth azonban nem így gondolkodik. Az individuum oldaláról nézve azt látjuk, hogy Honneth számára éppen azok az esetek lesznek érdekesek, amikor a modern egyén egymástól gyökeresen eltérő szerepek és normatív elvárások konfliktusában, a különböző elismerési viszonyok „csomópontjaiban” helyet

⁴⁰ I. m. 360.

foglalva fogalmaz meg elvárásokat másokkal szemben. Ebben a szellemben annak bemutatására törekszik, hogy az elismerésért folyó küzdelmek sajátos „morális dialektika” szerint zajlanak.⁴¹ Az individuum, amely az elismerés egyik szférájában elismerésben részesül, a másikban megvetést tapasztalhat, de ebből a feszültségből adódóan személyiségének újabb és újabb, korábban háttérbe szorított aspektusait fedezheti fel. Az egyik elismerési szférájában már intézményesült elismerési elvek egyúttal lehetővé teszik, hogy sérelmeit a többségi társadalom felé kifejezze. Honneth példáinak egy része a privat viszonyokra vonatkozik. A modern polgári kapitalista társadalmak tagjai, mint egyenlő méltóságra igényt tartó egyének és különböző érdek- és teljesítménykonfliktusok résztvevői, megtanulják magukat kívülről, az érzelmi szükségleteik sokféleségében szemlélni. Ez pedig a szeretetteljes viszonyokra is hatással lehet, hiszen megnyílik annak a lehetősége, hogy az egyén korábban figyelembe nem vett szükségleteket kommunikáljon a szeretett fél felé. Ami a társadalmi nyivánosságot illeti: az egyén egy perifériára szoruló társadalmi csoport tagjaként elvileg megtanulhatja, hogy az egyenlőség elvére hivatkozva az elnyomás korábban rejtett mintázatait tegye láthatóvá – megnyitva a lehetőséget a jogrendszer és a jogelvek differenciálódásának. Egy polgári társadalom formálisan egyenjogú tagjaként az egyének a teljesítmény és a társadalmi hozzájárulás fontosságára hivatkozva korábban megvetendőnek tartott teljesítményeik (Honneth fontos példája a háztartáshoz, vagy a gondoskodáshoz kötődő munka) vagy kultúrájuk, életformáik elismerését követelhetik a társadalomban.⁴²

A társadalom oldaláról nézve azt is látnunk kell, hogy Honneth a modern nyugati társadalmakat olyan komplex rendszerekként definiálja, amelyek az elismerési viszonyokban kifejeződő normatív elvek értéktelített interpretációit nyújtják. Az intézményrendszerben kifejeződő domináns interpretációt korábban lezajlott hatalmi konfliktusok, elismerési harcok alakították. Az adott intézményrendszerben kifejeződő elismerési elvek érvényessége azonban mindig túlmutat a pillanatnyilag intézményesült állapotokon. (Honneth ezt hívja az elvek „érvényesség-többletének” vagy „érvényesség túlnyúlásának”, „Geltungs-überhang”-nak)⁴³ Az elismerés elvei mindig fogódzót, nyilvánosan képviselhető normatív kritériumokat nyújtanak azoknak a perifériára szorult egyéneknek, akik korlátozottan érzik a normatív elveknek a társadalmuk intézményeiben

⁴¹ I. m. 361.

⁴² Ranke 2004: 362.

⁴³ Ranke 2004: 355. és 361.

kifejeződő interpretációit. Ezeknek a perifériára szorult egyéneknek az elismerésért folytatott küzdelmei egyúttal a lehetséges progresszió irányait is kijelölhetik: a „társadalom fejlettsége” első megközelítésre azon mérhető, milyen rugalmasan képes reagálni a különböző elismerési viszonyokban megvetést tapasztaló egyének újraértelmezési kísérleteire.

Kérdés azonban, hogy a társadalomban tapasztalható, szerteágazó elismerésért vívott harcok tanulmányozásával (amelyek közül sok nem emancipatorikus, hanem destruktív következményekkel jár) hogyan alkotható meg a progresszív társadalomkritika integrált nézőpontja? A válaszhoz először is látnunk kell, hogy Honneth álláspontja szerint az elismerés folyamatát mindig két oldalról: az egyéni szocializáció és a társadalmi integráció oldaláról kell értelmeznünk. Láthattuk, hogy az elismerés elmélete szerint az individuum fejlődése csak „standardizált elismerési viszonyok internalizációja” révén valósulhat meg, hiszen csak az elismerés viszonyaiban tanulja meg önmagát a társadalom tagjaként, vágyakkal, szükségletekkel rendelkező, sajátos teljesítményre képes lényként szemlélni. Ahogyan azt is láthattuk, hogy az elismerés megvonása: a megvetés vagy a megalázás visszafordíthatatlan károkat okozhat az egyéni személyiség fejlődésében. Másfelől, Honneth úgy gondolja, hogy a modern társadalmak kényszermentes integrációja is fokozatosan, az elismerés e társadalmilag szabályozott viszonyain keresztül valósul meg.⁴⁴ Csak az a társadalom jelenik meg jól integrált, legitim rendként a tagok előtt, amely biztosítja az önérték-érzéshez szükséges interakciókat, vagy (ahogyan Charles Taylorhoz elméletéhez kapcsolódva mondhatjuk) amelynek intézményei a személyiség fontos részét képező értékeket tükrözik vissza.⁴⁵

Honneth a progresszió-elmélet egy másik fontos elemeként kétfajta nyereséget azonosít, amelyet az egyén az elismerés folyamatában szerezhet. Példái egyrészt az egyéni kiteljesedésben bekövetkező nyereségről szólnak: az egyén megtanulja, hogyan mutassa fel értékesként egy korábban nem értékelt tulajdonságát a társadalomban, korábban háttérbe szorított szükségleteit tudja artikulálni primér kapcsolataiban, vagy értékes hozzájárulásként tudja elfogadtatni tevékenységét az egyéni teljesítmény újraértelmezett normái szerint. A példák egy másik része a társadalmi részvétel kiszélesedéséről szól: erről van szó, ha korábban perifériára szoruló egyének egyenjogú partnerként vagy értékes tagként jelennek meg a társadalom többi tagja előtt. Az utóbbi két, az elis-

⁴⁴ Honneth 2004: 354.

⁴⁵ Forst 1994: 166. és Taylor 1989: 110.

merés-elméletben rejlő feltevést együttesen elfogadva adódik az az elképzelés, hogy a társadalmak „morális kvalitása” növelhető.⁴⁶ Ez akkor történik, ha a strukturált elismerési folyamatok révén a társadalmak úgy válnak jól integrált, legitím egésszé a tagok szemében, hogy egyidejűleg a társadalmat alkotó individuumok jelentős részénél megnő a személyiségfejlődés lehetősége, vagy megnyílik az út új individuumoknak az elismerési folyamatba történő bevonása előtt. Honneth úgy gondolja, hogy a progresszió e lehetősége már a modernizáció kezdetétől, az elismerési szférák differenciálódásától kezdődően adott, így az ezt felismerő kritikai elmélet egyszerre tud társadalom-immanens kritikát alkotni, és fejlődési utakat felvázolni. Honneth e progresszió-elmélettel egy olyan kritikai modellt vázol fel, amely már nem egyetlen univerzalisztikus perspektíva kiemelésére épül, és a három szempontrendszert a maga dinamikájában vizsgálja. Egy olyan modellről van szó továbbá, amely szerint a kritikai teoretikus nem szakadhat el a köznapi szenvedés-tapasztalatoktól: Honneth azt reméli, ha a tipikus szenvedés-tapasztalatokat a különböző elismerési szférákban egyénileg megélhető megvetésként azonosítja, a differenciált elismerési elvekre történő hivatkozás révén az esetleges fejlődés vagy hanyatlás irányai is bemutathatók.

Felmerülő kérdések

A dolgozat elején azt a kérdést tettem fel: vajon Honneth azzal, hogy a társadalomkritika normáit a modern társadalmak „mélystruktúrájában” rejlő elvekhez kapcsolja, nem csak saját normatív meggyőződését (amelynek láthatóan fontos része az emberi jogi eszmény szociális értelmezése, vagy az individuális diverzitás önértékének kiemelése) jeleníti-e meg társadalomtudományi köntösben? Úgy gondolom: az, hogy Honneth társadalom-immanens kritika felvázolására törekedett, nem jelenti azt, hogy nem élt néhány erős feltevéssel elméletének kidolgozásakor. Láthattuk például, hogy a kritika nézőpontja csak akkor volt kijelölhető, ha elfogadtuk azt az előfeltevést, hogy az elismerés mind a személyiségképződés, mind a modern társadalom geneziséteként a legmeghatározóbb folyamat. Honneth vélhetően úgy gondolja továbbá, hogy a kívánt kritikai pozícióhoz akkor jutunk el, ha nem leíró jelleggel, hanem (Habermas szavaival) az „emancipatorikus érdek” által vezérelve közelítünk a társadalomhoz.⁴⁷ Így az

⁴⁶ Ranke 2005: 175.

⁴⁷ Honneth 2004: 354.

elismerés egyes szféráiban kirajzolódó normatív elvárások visszamenőleg racionalitás-standardokként igazolhatók, amelyek a lehetséges fejlődés számtalan útját kijelölhetik (ennyiben Honneth kritikai elmélete nem egyetlen pozitív vízió felmutatásán alapul). Érdekes, nyitott kérdés marad azonban, hogyan igazolható a honneth-i elméleten belül az individuumhoz kötött normák el-sőbbbsége a kollektív céltételezésekkel szemben (pl. az individuális jogoké a kollektív jogokkal, az individuális autonómiáé a kollektív-kulturális diverzitás megőrzésével szemben). Az egyik olvasat szerint, e kitüntetetttség a polgári kapitalizmus analitikusan azonosított vezető princípiumaiból, elsősorban az egyéni teljesítmény és a demokratikus egyenlőség egyaránt individuum-központú alapelveiből adódik. Eszerint az interpretáció szerint a polgári kapitalizmus által meghatározott keretek között nincs más lehetőségünk, minthogy a társadalmi folyamatokat saját individuális nyereségünk nézőpontjából értékeljük. Hajlok azonban arra, hogy Honneth az individuális szempontnak inkább módszertani elsőbbséget tulajdonít.⁴⁸ Úgy gondolja tehát, hogy a legkézenfekvőbb út a modern társadalom normatív szerkezetének feltárásához az individuális autonómiában rejlő elvárások kibontásán keresztül vezet. Ebben az esetben izgalmas lehet a kérdés, hogy az individuális autonómia vezető eszméjének kitüntetettsége mennyiben marad hipotetikus Honneth számára. Kérdés például, hogy más meggyőző szempont felől felvázolható-e a modern társadalmak normatív szerkezetének egy-egy alternatív rekonstrukciója.

Honneth progresszió-elméletének alkalmazhatósága ezek mellett azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a polgári kapitalista társadalom vezető princípiumai jól felismerhetők, és innovatív újraértelmezésük révén a társadalmi szenvedés csökkenthető. Véleményem szerint e feltevés részben a jogfejlődésről szóló, második világháború utáni optimista diagnózishoz kapcsolódik. Honneth gondolkodását (ahogyan már Habermasét is) például nagyban befolyásolja Thomas H. Marshallnak az ötvenes évektől népszerűvé váló jogelmélete, aki egy a jogrendszerben rejlő kettősséget azonosít. Eszerint a 18. századtól kifejlődő jogrendnek eredetileg döntő szerepe volt a fehér, független férfi polgár privát autonómiájának és társadalmi státuszának védelmében. A jognak a tradíci-

⁴⁸ Honneth a hegeli *Jogfilozófia* logikájára épülő *Leiden an Unbestimmtheit* című művében a szabadság adekvát felfogását kutatva az individuális autonómia szempontjának egyértelműen módszertani jelentőséget biztosít. Később kiemeli a hegelianus konstrukció hipotetikus voltát. Lásd Honneth 2001: 35-40. Valamint: Honneth –Markle 2004: 384-385.

onális hierarchiáról való leszakadása egyidejűleg lehetővé tette, hogy a periférius társadalmi csoportok tagjai a jogban kifejeződő univerzális érvényességi igényt hosszabb távon az egyenértékű tagság potenciális garanciájának tekintsék. Marshall ebből a szempontból a jogrendszernek a társadalmi mozgalmak által kikényszerített változásait fejlődéstörténetként interpretálja. Eszerint a liberális szabadságjogoknak a politikai részvételi jogokkal való kiegészülése a 19. században, majd a szociális-jóléti jogok 20. századi kodifikálása egy sajátos fejlődés állomásai, melynek során a jog (a benne kifejeződő egyenlőség-elvnek köszönhetően) döntő szerepet játszik egy inkluzívabb társadalmi rend kialakításában, az osztályantagonizmusok elsimításában.⁴⁹

Egy lehetséges olvasat szerint elsősorban a jogok világának ez a második világháború után kialakult értelmezése szolgáltat mintát egy lehetséges morális fejlődés elgondolásához. Ebből a szempontból az egyenlőség- és univerzalitás igényvel rendelkező jogelvek azok, amelyek a legkézenfekvőbb példáit nyújtják a társadalom egy-egy szférájában felismerhető és a progressziót lehetővé tevő racionális elveknek. (Honneth progresszióelmélete eszerint az olvasat szerint tehát három egyenértékű elvből indul ki, a jogfejlődés tanulmányozásának mégis paradigmatisztikus jelentőséget tulajdonít a másik két elv emancipatorikus erejének megvilágításánál.) Így az is kézenfekvő, hogy a szociális jogok kodifikálásának, és a nyugati szociális államok megteremtésének kísérleteit a morális progresszió alapvető mintáinak tekintsük, amennyiben olyan, jól integrált társadalmak megteremtésének kísérletéről van szó, melyben a korábban perifériára szorult polgárok helyzete javul, vagy a korábban el nem ismert teljesítményeik intézményes szinten nyerhetnek elismerést.

Ezen a ponton érdemes feltenni a kérdést: vajon nem fenyeget-e minden „realisztikus” elméletet (azokat az elméleteket, amelyek a kritika szempontjait a reális társadalmi folyamatokban kirajzolódó, meghatározó normatív elvekhez kötik) a veszély, hogy pusztán egy adott korszak meghatározó, rövidebb távú tendenciái felől interpretálják a társadalmi valóságot? Így például Honneth – ha valóban paradigmatisztikusnak tekinti a második világháború utáni szociális jogrendszerek kialakulását – nem értékeli-e túl a szociális államban rejlő emancipatorikus lehetőségeket? Meg kell persze jegyezni, hogy Honneth kellően kritikus a jóléti államok meglévő konstrukcióival szemben. Úgy gondolja például: a huszadik század második felének politikai társadalmában az a veszély fenyeget,

⁴⁹ Marshall 1963: 67-73. és Honneth 1994: 190-191.

hogyan az identitásfejlődésre vonatkozó komplex igényt a jogi vagy az anyagi egyenlőségre vonatkozó elvárás szűk szempontrendszer szerint próbálják érvényesíteni.⁵⁰ Tágabb perspektívából érdemes azonban feltenni a kérdést, hogy Honneth progresszióelmélete nem kapcsolódik-e egy rövid távú illúzióhoz, amely szerint a társadalom egyes normatív szféráiban tartós és csak nehezen visszafordítható javulás lehetséges, és hogy az egyes szférákban lezajló fejlődési folyamatok tipikus esetben egymást erősítik.

Az elemzett elismerés-elméleti művek megírása óta eltelt időszakot a nyugati világban nemcsak a jóléti államok megrendülése, hanem a kulturális szegmენტáltság növekedése, a demokratikus és jogállami normákba vetett hit meggyengülése jellemezte. Ezeknek a tendenciáknak a perspektívájából nem csak az a kérdés vehető föl, hogy a társadalom peremére szoruló egyén az individuális jogok médiumán tartósan és kielégítően ki tudja-e fejezni a társadalommal szemben támasztott igényeit. Hogy (Habermas reményének megfelelően) a demokratikus jogállam megfelelő terepet nyújt-e a kulturális konfliktusok kihordásának?⁵¹ Az is felvethető, hogy a kulturális szegregációt megelő társadalmi csoportok tagjai tipikusan az „egyéni hozzájárulásnak” a modernizáció során kialakult médiumain keresztül fogják-e artikulálni sérelmeiket a társadalom felé? Ebből a szempontból mintha bizonytalanná válnának a felvázolt progresszió-elmélet keretei is. A jelenkor bizonyos destruktív konfliktusait – pl. antidemokratikus mozgalmak, vagy a vallási radikalizmus erősödését – szemlélve például felmerül a kérdés, hogy a destrukció mely esetekben származik az elismerés megszerzésére irányuló nem adekvát vagy félresikerült kísérletekből. Ha az elismerés megszerzésének patológikus módjairól van szó, akkor a hanyatlástörténet leírható Honneth progresszió-elméletének kontextusában, az abban kirajzolódó fejlődési ív racionalitás-normáinak viszonylatában. Sok esetben viszont az a gyanú adódik, hogy a destrukció olyan formáiról van szó, amelyek nem elvetélt identitásküzdelmekből, hanem az elismerés modern, individuális csatornáinak tartós eróziójából erednek. Kérdés, hogy a honneth-i progresszió-elmélet nézőpontjából felismerhető-e, mikor van szó zátonyra futott elismerési küzdelmekről és mikor beszélhetünk olyan elhúzódozó válságról, amely abból adódik, hogy a társadalom perifériára szorult tagjai a konfliktusukat nem tudják, vagy nem akarják az individuális jogok kivívásának vagy az individuális hozzájárulás felmutatásának a modernitásban kialakult fórumain kihordani.

⁵⁰ Honneth 2004: 362.

⁵¹ Habermas 1996: 237.

E kétségek ellenére is úgy tűnik, hogy Axel Honneth nevéhez fűződik a legmeggyőzőbb kísérlet, hogy a társadalomfilozófus a kritika alapjául szolgáló normákat ne külső morális nézőpontból vezesse le, hanem a modern társadalom és az individuális szocializációt meghatározó elvekhez kösse – ilyen módon megteremtve az immanens kritika lehetőségét. Dolgozatomban két kérdést vettem fel: biztosan szilárd igazságosság-kritériumokat nyújtanak-e az így azonosított elvek? Illetve: minden tipikus emberi szenvedés leírható-e a modernitás meghatározó normái felől? A kérdésekre adott válaszként Honneth normatív elméletének két olvasatát azonosítottam: az egyik szerint a racionalitás-kritériumokat az emberi méltóság szempontja felől, a másik szerint egy lehetséges progresszió felől nyerhetjük el. Néhány kérdés azért így is nyitva maradt. Egyrészt: az „ésszerű pluralizmus” követelményének hangsúlyozása nem jelent-e a korábban bírált liberális-deontologikus érvelés „visszaszivárgását” a kitüntetett morális perspektíva lehetőségét elvető kritikai elméletbe? Másrészt: Honneth elméletének nézőpontjából azonosíthatók-e azok a destruktív folyamatok, amelyek nem a (mások megvetése miatt) elvetélt elismerési küzdelmekből, hanem az elismerés hagyományos struktúrájának eróziójából fakadnak?

Irodalom

Berger, Peter – Berger, Brigitte – Kellner, Hansfried: *Das Unbehagen in der Modernität*. Campus-Verlag, Frankfurt am Main – New York, 1987.

Frost, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

Habermas, Jürgen: „A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról”. In: Felkai Gábor (szerk., ford.): *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 218-229.

Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

Habermas, Jürgen: „Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat”. In: uő: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. 237-276.

Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp, Berlin, 2011.

Honneth, Axel – Markle, Gwynn: „From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth”, *Acta Sociologica*, 2004/4. 383-391.

Honneth Axel: *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

Honneth, Axel: *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp. Reclam, Stuttgart, 2001.

Honneth, Axel – Margalit, Avishai: *Recognition*. Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 75, 2001. 111-139.

Honneth Axel: „Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice”, ford. Andrew Inkpin, *Acta Sociologica*, 2004/4. 351-364.

Honneth, Axel: „Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Axel Honneth – Nancy Fraser: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

Horkheimer Max: „Hagyományos és kritikai elmélet”. In: Papp Zsolt (összeáll., bev.): *Tény, érték, ideológia*. Ford. Gelléri András. Gondolat Kiadó, Budapest 1976. 43-116.

Iser, Mattias: „Gerechtigkeit und Anerkennung”. In: Matthias Möhring-Hesse (szerk.): *Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs*. Schwalbach/Taunus, Wochenschau, 2005. 118-129.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető Kiadó, Budapest, 1971.

MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Ford. Wolfgang Riehl. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.

Margalit, Avishai: *Die Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Ford. Gunnar Schmidt és Anne Vonderstein. Fest, Berlin, 1997.

Marshall, Thomas: *Citizenship and Social Class*, in. *Sociology at the Crossroads, and other Essays*. Heinemann, London, 1963.

Möllers, Christoph: „Frei macht, was ohnehin geschieht“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2011. 08. 23.

Okochi, Taiju: „Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian »Sittlichkeitslehre« in A. Honneth's Das Recht der Freiheit“, *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 2012/44, 9-19.

Ranke, Wolfgang: „Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth“, *Monatshefte*, 2005/97. 168-183.

Taylor, Charles: „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“. Ford. Rainer Frost. In: Axel Honneth (szerk.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. 103-130.

Paár Tamás:

A diskurzusetikák alakváltozatai a kilencvenes években:

Habermas és MacIntyre

Összevetési kísérletek Szücs László Gergely könyve nyomán¹

Michael Sandel *Mi igazságos... és mi nem?* című könyvének utolsó fejezetében amellet érvel, hogy bizonyos olyan szubsztanciális erkölcsi kérdések megválaszolását nem kerülheti meg az állam, amelyekben liberális teoretikusok szerint az államnak nem szükséges döntenie, és különböző válaszok is tolerálandók esetükben.² Ilyen például Sandel véleménye szerint az abortusz vagy a melegházaság kérdése. Nyomós érvet találunk Sandel egy másik szövegében, amely a rabszolgatartás intézményével von párhuzamot: ha legalizáljuk az abortuszt, például azon az alapon, hogy a polgárok között nincs egyetértés a magzat ember, pontosabban személy voltára vonatkozóan, akkor a rabszolgatartást is elfogadhatónak tarthatjuk-e arra való tekintettel, hogy a rabszolgatartók különvéleménnyel élnek, amennyiben egyes rasszok egyenlőségét tagadják?³ E párhuzam arra hívja fel a figyelmet, hogy csupán azért, mert a polgárok között bizonyos kérdéseket illetően mély véleménykülönbségek állnak fenn, az állam még nem maradhat toleráns, szemet hunyva bizonyos ügyekben. Sandel egy olyan nézetet képvisel, amely – Szücs László Gergely kategorizálása szerint⁴ – leginkább republikánusnak mondható: eszerint az említettekhez hasonló kérdésekben is szükség van egy széleskörű vitára, amely ezek megoldását tűzi ki célul.

Ám a sandeli állásponttal kapcsolatban felvethető a következő probléma. Az ilyen mélyen gyökerező nézetkülönbségek megvitatása nem könnyű, roppant

¹ Jelen tanulmány a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Tanszékén, a Doktoranduszok Országos Szövetségének szervezésében 2017. május 17-én rendezett *Demokrácia és szabadság Habermasnál* című rendezvényen hangzott el eredetileg, előadás formájában. A rendezvény apropóját Szücs László Gergely 2015-ös könyve jelentette.

² Sandel 2012, 284–311.

³ Sandel 2002, 211–237.

⁴ Szücs 2015, 14.

erőfeszítést, vitakészséget, az álláspontok összehasonlításának és ütköztetésének komplex folyamatát igényli, ami időigényes, sőt olykor végeláthatatlannak tűnhet. Ugyanakkor egy ilyen hosszadalmas vitafolyamat eredményének megszületéséig továbbra is hasonlóan égető kérdésként jelentkezik például az abortusz, a meglegházasság, a halálbüntetés, vagy a rabszolgatartás problémája. Milyen szabályozás vonatkozzon ezekre *a vita idején*? Egy lehetséges megoldásnak tűnik a kérdések időközönkénti választások általi eldöntése, ám ez nem túl ideális és tulajdonképpen visszavezet a tolerancia problémájának kérdéséhez. A rabszolgaság analógiájával – amelynek kérdésében remélhetőleg napjainkban mindenki egyetért – ismét könnyű szemléltetni a nehézséget: vajon szívesen tennénk-e függővé a rabszolgaságot négyévenkénti választásoktól egy olyan társadalomban, ahol széleskörű és mély disszenzus uralkodik a megengedhetőségéről? Egyáltalán kikre terjedhet ki ilyen esetben a választójog, ha a vita arról is folyik: vajon kizárjuk-e politikai döntéseinkből azokat, akikről épp szavazunk?

A diskurzusetikák választ adhatnak arra a problémára, hogy milyen normákat tartsunk érvényesnek ilyen vitafolyamatok idejére. Ezek a típusú etikák ugyanis azzal kecsegtetnek, hogy magának az értelmes vitának, a sikeres diskurzusnak a lehetőségi feltételeiből kiindulva állapítanak meg bizonyos követendő szabályokat. Karl-Otto Apel és Jürgen Habermas diskurzusetikája – véleményem szerint – ilyen vállalkozásnak tekinthető. Szücs László az utóbbi szerző, Habermas filozófiájának kilencvenes évekbeli alakulását mutatja be *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok* című könyvében.⁵ Szintén a kilencvenes években fordult Alasdair MacIntyre is egy olyan etikai szemlélet felé, amelyet értékelésem szerint ugyancsak diskurzusetikának nevezhetünk. Ez a párhuzam önmagában is alkalmassá teszi Szücs könyvét arra, hogy belőle kiindulva vessük össze Habermas és MacIntyre gondolkodását, különös tekintettel dialogikus etikájukra. Erre további indokul szolgál az a tény, hogy a könyv Habermas kilencvenes évekbeli periódusát a liberális és a közösségelvű politikai filozófia szintézisére irányuló vállalkozásként értelmezi,⁶ Habermast pedig tudvalevőleg szokás az előbbi, míg MacIntyre-t az utóbbi irányzat követőihez sorolni.

Az alábbiakban először a Habermas és MacIntyre összehasonlítására irányuló korábbi törekvéseket (illetve azok hiányosságait) értékelem, Habermas MacIntyre-kritikáját is beleértve, majd a két szerző etikájában fellelhető közös

⁵ Szücs 2015.

⁶ Lásd pl. Szücs 2015, 12–13, 19.

vonásokat emelem ki. A továbbiakban három olyan kérdést vizsgálok, amelyek mentén érdemes lehet összehasonlítani, illetve bizonyos pontokon korrigálni álláspontjukat: az igazság és az ideális kommunikációs közösség viszonyának kérdését, a jogok idealitásának problémáját, valamint az ideális és reális politikai filozófiák különbségének tárgykörét. Végül pedig visszatérek a sandeli okfejtés felvetette nehézséghez.

Előtörténet: egy régen esedékes diskurzus

MacIntyre és Habermas egymásra tett utalásaiból első pillantásra aligha szembe tűnő, hogy filozófiájuk az említett időszakban közeledett volna egymáshoz. Habermas kizárólag kritikával él MacIntyre-rel szemben, MacIntyre azonban e kritikákra mindezidáig nem válaszolt, illetve csak futólag, és nem jelentős szöveghelyeken utal Habermasra.⁷ A kettejükét összehasonlító tanulmányok általában szintén nem foglalkoznak Habermas MacIntyre-kritikájával – talán mivel

⁷ Egy-egy utalás található a következő helyeken: MacIntyre 1969, 15; MacIntyre 1990, 46; valamint MacIntyre 2006d, 178. Az első szöveghely alapján úgy tűnik, hogy MacIntyre elismeri Habermas jelentőségét, ugyanis egy társadalomtudományi enciklopédia recenziójában felrója a német szociológus teljes mellőzését. A második hivatkozott passzusban MacIntyre a metafizikaellenes gondolkodást bírálja annak kiemelésével, hogy bárminő szöveg, így a metafizika ellen érvelő értekezések megírásához is szükségszerűen bizonyos metafizikai előfeltevésekre kell hagyatkoznunk, így a szerző és az olvasó személyének viszonylagos rögzítettségére (és elkötelezettségükre álláspontjuk megvédése, és adott esetben felülbírlása mellett). Ez a gondolat strukturális azonosságot mutat Habermas egyes érveivel, ám MacIntyre itt kifejezetten elhatárolódik tőle. Tévedés lenne azonban ezt az elhatárolódást túlértékelni, hiszen MacIntyre csupán erről a gondolatáról állítja, hogy nem összekeverendő „Habermas neokantiánus tézisével, miszerint minden kommunikáció szükséges feltétele ideális normák egy adott halmazának elfogadása”. Ugyan a szükségszerűen elfogadott implikációk jellegével, és mennyiségével kapcsolatban itt helyesen hívja fel a figyelmet a különbségre, későbbi írásaiban – mint ezt látni fogjuk – egyre több normával kapcsolatban véli úgy, hogy azok elismerése feltétele az értelmes kommunikációnak. Elhamarkodottnak (vagy legalábbis meghaladottnak) tűnik ezért Doody azon értelmezése, mely szerint MacIntyre teljesen tagadná az itt idézett „neokantiánus tézist”. Lásd Doody 1991, 158. A harmadik helyen MacIntyre azokat a közösségeket jellemzi, amelyek a valódi gondolkodás alapjai lehetnek, és erre hozza fel Habermas (1999) *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című könyvét, mint amely pontosan ilyenfajta közösségeket mutat be. Ez alapján MacIntyre és Habermas ideálja akár még meg is egyezhetne.

nem tartják igazán találónak MacIntyre-rel szemben –, ehelyett más aspektusokat vizsgálnak: jobb esetben filozófiájuk egyes elemeinek közvetlen összevetésével, kevésbé szerencsés esetben bizonyos elnagyoltan jellemzett iskolák képviselőiként állítják őket szembe egymással. Bár jelen tanulmányunk nem elsődleges célja a Habermas és MacIntyre összevetésére irányuló szakirodalom tárgyalása, a korábbi összevetések részleges szemlézése mégis szükséges ahhoz, hogy egy bizonyos vakfoltra rámutathassak. Mivel a jelen esszé elsődleges célkitűzése az, hogy MacIntyre-nek, a kilencvenes években megjelenő dialogikusságra építő etikai gondolatai és Habermas etikája közt fennálló strukturális azonosságra rámutasson, az alábbiakban olyan írásokat tekintek át, amelyek a kilencvenes évek során, vagy az azt követő időszakban foglalkoztak a két gondolkodó összehasonlításával.⁸

John A. Doody 1991-ben megjelent, *MacIntyre and Habermas on Practical Reason*⁹ című tanulmányának alapvető célja, hogy megmutassa, tévedés lenne MacIntyre nézeteit „reakciós neokonzervatívként” értelmezni, és a Habermas-MacIntyre viszonyt pusztán a liberális-konzervatív ellentétpár mentén interpretálni, ugyanis szemléletbeli különbségük inkább a racionalitás kanti elméletének érvényességén fordul meg. Ezzel Doody kimondatlanul is egy 1984-es tanulmányát korrigálja, amelyben MacIntyre-t még konzervatívként jellemezte, Habermast pedig mint neomarxistát állította vele szembe.¹⁰ A korábbi cikkben megjegyzi, hogy „MacIntyre-t elválasztja a marxizmustól, hogy a történelem forradalmi ereje helyett annak konzerváló erejére hivatkozik.”¹¹ Ez azonban ellentmond MacIntyre és követői önértelmezésének, ők ugyanis elutasítják MacIntyre konzervatívként való értelmezését, és több ízben is hangsúlyozzák MacIntyre elméletének „forradalmi” jellegét.¹² Ez a forradalmiság a kapitalizmus elutasításán kívül a következőket jelenti Kelvin Knight meghatározása alapján: MacIntyre „gyakorlatokról szóló elmélete [...] magában foglalja a hatalomgyakorlás kritikus vizsgálatát, és korunk társadalmára jellemző hatalom domináns igazolási és megjelenési formáival szemben helytálló (*sound*) indo-

⁸ A MacIntyre-ről szóló irodalom számbavételekor külön figyelmet szentel e viszony elemzésére törekvő írásoknak Kelvin Knight. Knight 1998, 293.

⁹ Doody 1991.

¹⁰ Doody 1984, 216. Ugyan a 4. lábjegyzetben hozzáfűzi, hogy véleménye szerint MacIntyre főműve „úttörő és forradalmi” konzervatív alkotás, ezzel azonban csak megközelítésének újszerűségére, s nem tartalmára utal.

¹¹ Uo. 220.

¹² Lásd pl. MacIntyre 2008a.

kokkal szolgál.”¹³ Lényegében ez a „forradalmiság” azt jelenti, hogy felfogása, amely a közjó fogalmára épül a mai társadalomban ellenállásba ütközik, és annak hatalmi struktúráiban jellemzően nem valósítható meg.¹⁴

Ennek ellenére Doody korai, némiképp leegyszerűsítő cikke konklúziójában a két megközelítés lényeges aspektusaira irányítja a figyelmet. Doody szerint MacIntyre a jó határozott fogalmát nélkülöző modernitás számára olyan megoldást javasol, amelyben a jó fogalma a jó *keresését* jelentené, és az ezt a keresést elősegítő tulajdonságokat¹⁵ tekinti az erényeknek. Habermas ehhez képest nem kívánja a jó fogalmának hiányát pótolni: „transzcendentális fordulattal” mellett érvel, hogy a gyakorlati racionalitás, vagyis a cselekvések indoklásának és ezen indokok megvitatásának képessége kapcsolja össze „az emberi közösséget a politikai igazságosság *keresésében*”.¹⁶ Már ez a szembeállítás is párhuzamosságot rejt magában, és azt sugallja, hogy a két elgondolás nem összebékíthetetlen: a társadalmi igazságossághoz vezető úton szükségünk lehet ugyanazon erényekre, mint amikre jó kereséséhez is, a jó kereséséhez pedig az indokok megvitatása lehet szükséges.

Doody 1991-es cikke sem sokkal kevésbé elnagyolt: egyes megjegyzések alapján arra következtet, hogy Habermas MacIntyre-ben az ideáltipikus neoarisztoteliánust (s így veszélyes konzervatív tendenciák megtestesítőjét)¹⁷ látná, míg MacIntyre Habermast jellemzően neokantiánusnak tekintené, így minden, amit e két „izmusról” írtak, az vonatkoztatható a másikra is.¹⁸ Tehát azt a nézetet tulajdonítja a két szerzőnek, hogy pozíciójuk „kölcönösen összebékíthetetlen.”¹⁹ Kiindulási pontja ugyanakkor az a tény, hogy mindketten osztoznak Hegel Kant-kritikájának elfogadásában,²⁰ jóllehet ezt a kritikát a

¹³ Knight 1996, 885.

¹⁴ E meghatározás tisztázásáért köszönettel tartozom Peter Wicksnek és Caleb Bernacchionak.

¹⁵ Doody itt „gyakorlatokról” beszél, az erények azonban nem gyakorlatok. Ezt azon az alapon korrigálhatjuk, hogy Doody itt tulajdonképpen a következő szövegrészt parafrázeálja: MacIntyre 1999a, 235.

¹⁶ Doody 1984, 226. Kiemelés tőlem – P. T.

¹⁷ Doody 1991, 143.

¹⁸ Természetesen ez alapján nem lehetséges MacIntyre „Habermas-olvasatáról” beszélni, ahogy azt Doody teszi. Uo. 153.

¹⁹ Uo. 145.

²⁰ Lásd ehhez pl. MacIntyre 1999a, 354–355. Habermas 1991. Az utóbbi szöveg olvasható a jelen számban, Forczek Ákos fordításában.

szerző szerint ellentétes irányokba viszik tovább. Értelmezése szerint MacIntyre abban mutat jelentős különbséget Habermashoz képest, hogy nála „a jobb érv sosem alapozható egyszerűen egy minden résztvevő által előfeltételezett normalalmaz neokantiánus ideáljára”.²¹ (E megközelítés egyike azon jellemzőknek, amely a két filozófus közt markáns különbséget jelenthetne, és amelyre az alábbiakban még visszatérek.)

Itt fontos kiemelni, hogy a fent mondottak szerint igazolásaink „egy gyakorlati kontextusban” valósulnak meg, nem pedig „időtlen és univerzális mércék-re” hivatkozva, amelyek állítólag azért lennének érvényesek, mert „túllépik a kérdéses közösség gyakorlatait.”²² Ez egy olyan lényeges pont, amelynek részletes cáfolatát kiemelem az alábbiakban MacIntyre részéről. E lehetséges félreértés ellenére Doody MacIntyre igazságfogalmát helyesen mutatja be, mint amely szerint minden igazságra igényt tartó állítást „végső soron az alapján kell megítélni, hogy mennyiben sikerül túlhaladnia az itt és mostban kifejezhető.”²³ Pontosabban: az igazság állítása mindig többet foglal magában annál, mint hogy ebben a gyakorlati kontextusban vagy éppen ebben a közösségi gyakorlatban mit állíthatunk, hiszen kijelentéseink emellett általános érvényességre is igényt tartanak. Viszont pontosan a közösségi mércék (amelyek viszont az itt és mostba, illetve a történelemben ágyazottak) arra lennének hivatottak, hogy eldöntsék: mely ítéletek felelnek meg ennek az általános érvényességnek. Ahogy azt Doody megállapítja, MacIntyre és Habermas is javasol egy procedúrát az erkölcsi véleménykülönbségek eldöntésére:²⁴ ez mindkettejük szerint magában foglalja indokaink megosztását, hiszen „az egyetlen racionális módja életünk értékeinek (*goods*) felfedezésére [...] a diszkurzív (dialektikus) vita, amely mind az elméleti, mind pedig a gyakorlati tudást magában foglalja”.²⁵

Jeffery Nicholas *Reason, Tradition, and the Good*²⁶ című könyvében, amely a frankfurti iskola gondolkodását tárgyalja MacIntyre-rel összevetve, külön fejezetet szentel Habermasnak. Habermas ebben a kötetben egy még tökéletlen állomást jelent Horkheimer racionalitás-kritikája és a MacIntyre képviselte hagyományhoz kapcsolt racionalitásfelfogás közt. Nicholas végeredményben

²¹ Doody 1991, 146.

²² Uo. 148.

²³ Uo. 152.

²⁴ Uo. 158.

²⁵ Uo. 156.

²⁶ Nicholas 2012.

(Charles Taylort követve) Habermast elsősorban azért marasztalja el, mert formális racionalitás-konceptiója egyrészt maga sem értéksemleges (ugyanis már bizonyos, a jó életre vonatkozó előítéletekkel terhelt), másrészt pedig ennél fogva erőtlén az olyan ítéletekkel szemben, amelyek a jót máshogy ragadnák meg. Értékként állítja ugyanis elénk például egymás megértését, a kommunikációs normákat és az ellentmondásmentességet. Nicholas megengedi, hogy ezek mellett automatikusan elkötelezzük magunkat érveléskor, ugyanakkor helyesen állítja, hogy számos, ezeknek ellentmondó elkötelezettségünk és értékítéletünk lehet, és korántsem egyértelmű, hogy milyen indokból preferálnánk a kommunikációban bizonyos értékeket az ezeknek ellentmondó értékeinkkel szemben. A szerző szerint MacIntyre számára azért nem jelentkeznek ezek a problémák eleve, mert a racionalitás elvont, formális-procedurális megközelítését elutasítva úgy véli: a racionalitás formáit eleve a partikuláris, lokális hagyományok testesítik meg. Ugyanakkor MacIntyre (már a nyolcvanas években) is elfogadja, hogy helytállóan kell tekintenünk Arisztotelésznek az ellentmondásmentesség elvéhez kapcsolódó tézisét, miszerint „senki sem lehet racionális, aki érti a logika törvényeit, de tagadja őket.”²⁷ Továbbá MacIntyre később lehetőségként azt is felveti, hogy gyakorlati belátások is indokolják az ellentmondás elkerülését és a kommunikációban szerepet játszó erényeket értékelését.²⁸ MacIntyre ehhez hasonló megjegyzései mutatják, hogy a lokális hagyományoktól többé-kevésbé függetlenül is meghatározhatunk valamiféle racionalitást, ami egyfajta kommunikatív etika felé mutat.

Jason Hannan 2016-ban megjelent írása a két filozófust egyfajta „pragmatizmus” alapján veti össze, még hozzá az erkölcsi disszenzus kérdésköre szempontjából. Hannan amellet érvel, hogy mindkét gondolkodó pragmatista, mivel elvetik a fundacionalizmust és az objektivizmust. MacIntyre megoldását azonban Hannan egy, *Az erény nyomában*nál is régebbi, 1977-ben megjelent cikk alapján körvonalazza. Ez azért is problematikus, mert ezt az írást MacIntyre azóta részben revideálta.²⁹ Csakis emiatt, és némi túlinterpretálás okán tulajdoníthat Hannan olyan „pragmatista” nézeteket MacIntyre-nek, miszerint a filozófus elvetné például az univerzalizmust, az univerzális mércéket.³⁰ Ahogyan azt könyvében Szücs is jelzi, ugyan Habermas sajátos módon

²⁷ MacIntyre 1988, 4.

²⁸ MacIntyre 2006b, 76.

²⁹ Vö. MacIntyre 2009.

³⁰ Hannan 2016, 33, 35.

kritizálja az univerzalizmust, mivel felfogása szerint „a valós, partikuláris életmódoktól függetlenített univerzális szempontok” veszélyesek,³¹ ugyanakkor ettől még nem tagadja az univerzalizmust, csupán nála „a mindenki iránt egyenlő tisztelet és az emberi dolgokkal való szolidaritás univerzalizmusa”³² áll középpontban.

Természetesen nem is annyira az a fontos, hogy kit milyen címkével illet Hannan, hanem hangsúlyainak félrevezető jellege. Torzításait talán a következő idézet szemlélteti leginkább: „MacIntyre objektivizmussal szembeni pozíciója abban a historicista tézisben áll, hogy *sosem juthatunk túl az idő, történelem, nyelv és kultúra szabta partikularitásokon* egy archimédeszi ponthoz, ahonnan személytelen ítéleteket tudnánk megfogalmazni az emberi viselkedésről”.³³ Hiszen ugyanakkor – ahogy ezt az alábbiakban is hangsúlyozom majd – MacIntyre abban is hisz, hogy az idő, a történelem, és egyéb tényezők szabta keretek közt rá vagyunk utalva arra, hogy az időtlen, általánosan is érvényes igazságról ítéljünk. Szerinte minden partikuláris tradíció ítéletei egyúttal a tradíciótól független igazságra is vonatkoznak.³⁴ Ám, ami ennél is fontosabb, hogy Hannan szerint elsősorban ennek mentén helyezkedik szembe Habermas és MacIntyre diskurzus-modellje, utóbbi ugyanis „elkerüli az univerzális mércéket, előnyben részesítve a hagyományokhoz belsőleg tartozó esetleges mércéket.”³⁵ Ám, ahogy azt az alábbiakban kimutatom, a kilencvenes évektől kezdve MacIntyre éppen amellel érvel, hogy a racionális vita folytatásához szükséges betartandó szabályok maguk is erkölcsi jellegűek és univerzálisak.

Habermas MacIntyre-kritikája

Vizsgáljuk meg a következőkben Habermas-nak azt a MacIntyre-kritikáját, amely a jelen téma szempontjából a legrelevánsabb. Míg Habermas egy interjúban MacIntyre-t marginálisabb okokból kritizálja röviden,³⁶ addig a diskurzusetikáról szóló megjegyzései során részletekbe menően tárgyalja, hogy mely

³¹ Szücs 2015, 34.

³² Habermas 2001, 227–228, idézi: Szücs 2015, 34.

³³ Hannan 2016, 34. Kiemelés tőlem – P. T.

³⁴ MacIntyre 1988, 367.

³⁵ Hannan 2016, 35.

³⁶ Habermas 1995a, 150.

pontokat tartja problematikusnak.³⁷ Habermas hosszasan boncolgatja MacIntyre fordításelméletét, számunkra azonban a tradíciók összemérhetetlenségét és a köztük folytatható racionális összehasonlíthatóságot taglaló elmélet bírálata jelentős. Habermas három érvet hoz fel MacIntyre megközelítésével szemben. Sorrendben az első és a harmadik kritika lényege, hogy a különböző hagyományok közti szakadék MacIntyre bemutatása alapján olyan hatalmas, hogy semmilyen módon nem lehetne köztük kapcsolatot teremteni: egyrészt nem tanulhatnának egymástól, úgy, ahogy a nyugati erkölcsfilozófiai iskolák valójában hatnak egymásra, másrészt még csak közös problémákról sem beszélhetnének velük kapcsolatban, mert ezek azonosításához is szükség lenne átfedésekre. E két pont azonban nem tűnik lényegbevágónak: az előbbi esetén például MacIntyre válaszolhatna talán úgy, hogy bár az egymástól való tanulás nem kizárt, de a döntő mércéket és tanításokat illetően mégsem tudnak dűlőre jutni még a nyugati filozófiai iskolák sem. De az is lehet, hogy nem Habermas érti félre MacIntyre-t, hanem az utóbbinak kellene kevésbé szigorúan vennie az összemérhetetlenség tényét, helyet adva az átfedések lehetőségének, mindazonáltal ez az érv nem ingatja meg alapjaiban az elméletet.

Fajsúlyosabb következményekkel járhat viszont az az argumentum, amely szerint MacIntyre a performatív önellentmondás tévedésébe esik *Whose Justice? Which Rationality?* című könyvében. Habermas a következőt veti MacIntyre szemére: „vagy *minden hagyományra áll* a reflexió szintjének növekedéséről szóló metaelmélete – amely esetben ez az állítás nem lehet egy partikuláris vizsgálódási hagyomány fejleménye; vagy [ez az elmélet] elveszti kontextusokat átívelő jellegét és csupán lokális érvényességgel bír, ám ebben az esetben MacIntyre az általa elkerülni kívánt relativizmus csapdájába esik”.³⁸ MacIntyre ugyanis azt állítja, hogy a tradíciók közös jellemzője, hogy egyre inkább elméletibbé, reflexívebbé válnak, egyre inkább alkalmasak lesznek az önkritikára és az egymástól való tanulásra. Ugyanakkor azt is gondolja, hogy a különböző hagyományokban a racionalitás és az érvényesség kritériumai markánsan különböznek egymástól, így az érvényesség jellemzően egy-egy hagyomány kontextusához képest állapítható meg. Tehát a dilemmát úgy fogalmazhatjuk meg: tartható-e a tradíciók általános fejlődéséről szóló tézis, ha csak egy tradícióból látható be? Figelemre méltó, hogy ez a kérdés állt a középpontjában a Jennifer

³⁷ Habermas 1995b, 96–105.

³⁸ Uo. 100–101.

Herdt és Micah Lott közt lezajlott vitának is. Vizsgáljuk meg ezt a vitát részletesebben is, hogy Habermas ellenvetését feloldhassuk.

Herdt azok népes táborát gyarapítja – Habermasszal egyetemben –, akik inkonzisztenciát vélnek felfedezni MacIntyre-nél. Bár Herdt nem említi, hogy a problémát már Habermas is felvetette, ugyanakkor utal MacIntyre és Habermas gondolkodásának rokonságára.³⁹ Éleslátó cikkében elsősorban amellet érvel, hogy MacIntyre megközelítése – jóllehet implicit módon – lényegében transzcendentális jellegű. Herdt egy olyan passzust emel ki, amelyben MacIntyre azt vizsgálja, hogy mikor ésszerű tradíciókat elhagyni és másokra cserélni: ha *A* tradíció episztemológiai krízissel néz szembe, miközben *B* tradíció képes megmagyarázni, hogy *A* számára miért merült fel ez, az *A* saját mércéi szerinti válság, miközben *B*-t nem sújtja hasonló probléma – ilyen esetekben *A* képviselői számára racionális elismerni *B* különb voltát. Ezt az elvet nevezi Herdt „Rt”-nek,⁴⁰ a tradíciók racionalitásáról szóló tételnek. Azonban Herdt szerint ahhoz, hogy ilyen, tradíciókon átívelő megállapításokat tegyünk, már egy, a tradíciókon túllépő – jóllehet azok lényegi tulajdonságai által garantált – rálátásra van szükségünk.

Ugyanakkor Lott, MacIntyre gondolatmenetének konzisztenciája mellett érvelve lényeges megkülönböztetéseket tesz.⁴¹ Igaza lehet abban, hogy egy univerzális leíró állítás, bár csak a mi tradíciónk szempontjából igazolt, ettől még tekinthetjük általánosan igaznak. Ez annyit tesz, hogy MacIntyre nyugodtan állíthatja saját hagyománya szempontjából például azt, hogy minden racionalitás tradíciófüggő, ehhez nem szükséges kilépni a saját tradíciója szolgáltatott keretek közül. Ám Lott állítása nem fogadható el a normatív aspektusokat illetően. Ezekkel kapcsolatban Herdt-el kell egyetértenünk, aki azt írja az Rt-ről: „E mérce nélkül, amely transzcendálja az egymással szemben álló hagyományokat, a hűségünkkel kitüntetett tradíció lecserélése irracionális lenne.”⁴² Ha nem lenne már *A* tradíció saját szempontjából is normatív igaz, hogy a vázolt szituációban képviselőinek *B* hagyomány képviselőivé kell avanzsálniuk, akkor számukra ez az átlépés csakis egy irracionális ugrás lehetne, amelyet semmiféle érvényben lévő mérce nem igazol. Mert érvényesnek tarthatjuk mi, a magunk részéről, mondjuk azt a normát, hogy „Ha kétségeid támadnak, mindig hallgass

³⁹ Herdt 1998, 538–539.

⁴⁰ Uo. 535.

⁴¹ Lott 2002.

⁴² Herdt 1998, 536.

Szent Tamásra.” Egy rivális tradíció képviselője számára azonban, – akinek a tradíciójában semmilyen hasonló norma nem szerepel –, nem tűnik racionálisnak ezt követni. Ha ez a különbség a mi hagyományunkból nézve is világos, akkor el kell ismernünk, hogy a mi normánk nem érvényes a másik tradícióban. Ám ha olyan normát állapítunk meg, amelyet a másik tradíció képviselőjének is követnie kell, akkor csakis olyasmire utalhatunk, ami a két hagyományban közös, és ha nemcsak minden hagyományra igaz, de minden hagyományban *érvényes* normát állítunk fel, ez azt jelenti, hogy bizonyos, a tradíciók közti választást szabályozó racionális követelmények egyetemesek. MacIntyre kifejezésével ezeket minden egyes tradíció *előfeltelezi*.⁴³

Ennek az érvnek ellene vethetjük, hogy az Rt nem azért érvényes, mert minden tradícióban meglévő elv, hanem mert két tradíció találkozásakor óhatatlanul ennek segítségével döntenek majd az érintettek: ha képesek megfelelő mértékben értékelni saját tradíciójuk válságát, valamint a rivális tradíció kiválóságát és képességét arra, hogy hagyományuk válságát megmagyarázza, akkor már bizonyos értelemben átléptek a másik tradícióba. Mert még ha nem is váltak annak képviselőivé, a képzelet segítségével átlátták, hogy a másik tradíció szempontjából hogyan gondolkodhatnak. Ha pedig úgy tűnik számukra, hogy az stabilabb és tágasabb perspektívájú hagyomány, abba lépnek majd át, tehát itt inkább arról van szó, hogy ez a norma ebben a helyzetben adódik, nem arról, hogy ez a két tradícióban fellelhető közös elem.

Ezzel összefüggésben kiemelendő, hogy maga az Rt bizonyos esetekben egyáltalán nem lesz meg *kimondottan* egyik hagyományban sem. Ám, ha valóban igaz a hagyományokra, hogy alapvetően önmagukat igazolják mindenfajta, bennük rendelkezésre álló norma által, akkor a relativizmus problémája továbbra is fennáll. MacIntyre viszonylag egyértelműen fogalmaz ezzel kapcsolatban: ha nincs olyan válaszunk, amely *minden tradícióban* legalább impliciten benne foglaltatik, akkor a relativizmus alapértelmezett pozíciónak tűnhetne.⁴⁴ Egy ilyen norma, mint Rt, – még ha csupán impliciten is –, de mindkét hagyományban adott, pontosan a tradíciók tradíció-volta által, tehát „transz-tradicio-

⁴³ MacIntyre 1988, 354.

⁴⁴ Uo. 354.

nálisan”.⁴⁵ A racionalitásnak ezt az implicit mércéjét pedig a tradíciók gyakorlata „megtestesíti és előfeltételezi”.⁴⁶

Úgy vélem, a legkevesebb, ami MacIntyre-ről elmondható – amint ezt a későbbiekben is alátámasztom majd –, hogy időnként ő is felhasználni látszik transzcendentális jellegű eszközöket, például a performatív önellentmondásokra való hivatkozást. A tanulság – amint Herdt írta⁴⁷ – az, hogy a transzcendentális jellegű megfontolásokat nem is olyan könnyű elkerülni, még olyan reflektív historicisták számára sem, mint amilyen MacIntyre.⁴⁸

Úgy tűnik tehát, hogy Habermas kritikája e vita elemzése alapján megnyugtatóan megválaszolható. Bár a tradíciók általános elmélete egy adott tradícióban születik meg, illetve annak keretein belül tekinthető érvényesnek, mégis általánosan igaz lehet minden hagyományra, legalábbis abból a tradícióból. Hiszen amit egy tradíció érvényesnek tart a racionalitás sajátos mércéi szerint, azt végső soron igaznak is állítja. Ebben nincs ellentmondás. Lott valószínűleg így védekezne legalábbis MacIntyre helyében. De ugyanígy alkalmazható Herdt megállapítása is, miszerint MacIntyre egy transzcendentális perspektívát vesz fel – ám ehhez is egy partikuláris tradíció segítette hozzá.

A diskurzusetikák alap gondolatai

Herdt futó összehasonlítását leszámítva a fenti összevetésekben tehát közös, hogy bár MacIntyre gondolkodásának kilencvenes évekbeli hangsúlyeltolódását már lett volna lehetőségük detektálni, mégsem fordítottak kellő figyelmet arra, hogy természettörvény-felfogásával tulajdonképpen Habermas diskurzusetikája irányába mozdul el, ha ettől még nem is válik habermasiánussá. Helyettük viszont Raymond Hain helyesen von párhuzamot a Habermas-féle diskurzusetika és a MacIntyre-féle „vizsgálódásetika” közt (bár ebbe a párhuzamba Rawls deliberatív demokrácia-felfogását is bevonja),⁴⁹ azonban mindössze egy megjegyzés erejéig. Hasonlóan egy lábjegyzetben említi meg csupán Timothy

⁴⁵ A kifejezést Lott is használja MacIntyre-rel kapcsolatban, bár más összefüggésben. Lott 2002, 326.

⁴⁶ MacIntyre 1988, 354. Kiemelés tőlem – P. T.

⁴⁷ Herdt 1998, 546.

⁴⁸ MacIntyre transzcendentális megfontolásainak áttekintéséhez lásd Paár 2018.

⁴⁹ Hain 2015, 43.

Chappell, hogy – véleménye szerint legalábbis – MacIntyre elmélete a dialógus feltételeiről inkább habermasi, mint tomista.⁵⁰ Vizsgáljuk meg most részletesebben e párhuzamot, azokra a dialogikus alapmózzanatokra koncentrálva, amelyek esetében Habermas és MacIntyre gondolkodása egybecseng.

Habermas kiindulópontja szerint a „privát és nyilvános autonómia megalapozása, népszuverenitás és emberi jogok kölcsönös igazolása akkor lehetséges, ha a racionális diskurzus alapfeltételeire hivatkozunk.”⁵¹ Tehát Habermas politikai filozófiája a racionális vita lehetőségi feltételeire utal mint kiindulóponttra. Ahhoz pedig, hogy ezt kifejtjük, álláspontja szerint „fel kell térképezni az együttműködő igazságkereséshez szükséges etikai előfeltételeket is.”⁵² Például a vitában a komolyan érvelő tartózkodik attól, hogy a legnyomósabb érven kívül más is befolyásolja a diskurzus menetét, így tartózkodik a fenyegetésektől. Ez a vitában olyan preszuppozícióként jelenik meg, amely előírja a fizikai fenyegetéstől való tartózkodást. Ha azonban valaki tagadja ezt a preszuppozíciót, azzal saját pozíciójának értelmességét ássa alá. Igaz ez a racionális vita minden feltételére is: tagadásuk performatív önellentmondáshoz vezet, hiszen a beszédaktus létrehozásában elismeri azt, amit explicit módon tagad. Így azt állíthatjuk, – Hannan szavaival élve –, hogy Habermas szerint „a nyelvi kommunikációnak belső logikája van”, amely „normatív elköteleződéseket is magában foglal”.⁵³ Amennyiben felvetjük azt a szkeptikus lehetőséget, hogy valaki elutasítja ezeket az elveket, az következetesen csak úgy történhet, ha teljes egészében tartózkodik a diskurzustól és az indoklás megvitatásától. Habermas válasza erre az, hogy a gyakorlatban a szkeptikus is a diszkurzivitás összefüggéseiben „termeli újra” életét.⁵⁴ Ha viszont indokolja a preszuppozíciók elvetését, azzal maga is elismeri az érvelő vita szükségességét, vagyis performatív ellentmondásba bonyolódik.

MacIntyre szintén a vita lehetőségi feltételeire épít, valamint az indoklás szükségességére. Azt írja például, hogy ha valamit igaznak állítunk, azzal amellett is elköteleződünk, hogy állításunk minden cáfolási kísérletet képes kiállni,

⁵⁰ Chappell 2008, 198. Ebben természetesen nem feltétlenül van igaza, hiszen lehetséges, hogy talán eleve létezik egy párhuzam a tomisták és a habermasianusok közt. Lásd pl. Weissmahr Béla megállapításait a Habermashoz közel álló Karl-Otto Apelről. Weissmahr 2009, 64–66.

⁵¹ Szücs 2015, 42.

⁵² Uo. 57.

⁵³ Hannan 2016, 25.

⁵⁴ Szücs 2015, 61.

és így azt a feladatot is magunkra vállaljuk állításunkkal, hogy a felmerülő érveket és ellenérveket megvitatjuk, a különböző indoklásokat megfontoljuk és megválaszoljuk.⁵⁵ E megvitatáshoz azonban szükséges az is, hogy az ellenvetések megfogalmazói aktívan részt vegyenek a vitában, ezzel segítve érveik megértését és mérlegetését. Tehát a vállalt feladat sikere azon is múlik, hogy „milyen hatékonyan invitáljuk a másikat erre a vizsgálódásra”.⁵⁶ Ez pedig nem történhet akárhogy, hiszen példának okáért fizikai fenyegetést nem helyezhetünk kilátásba, sőt: egymás fizikai biztonságának védelme részét képezheti a vita megfelelő kereteinek.⁵⁷ MacIntyre szerint mindezt azok a vitázók is elismerik gyakorlatukkal, akik azt éppen tagadni igyekeznek: úgy vitatkoznak, hogy közben maguk is „alávetik magukat azoknak a korlátozásoknak, amelyeket a vitázók számára egymás feltétlen tiszteletét megkövetelő szabályok írnak elő”.⁵⁸ MacIntyre ezeket a szabályokat különböző elnevezésekkel illeti, nevezi például a „vizsgálódás etikájának” vagy az „eszmecsere etikájának” is, és alapvetően a tamási természet törvény első elveivel azonosítja.⁵⁹

Egy másik közös alapvető pont az univerzalitás és a kontextusfüggőség felismerése. Habermas *The Unity of Reason in the Diversity of Its Voices* című szövegében Rorty kontextualista etnocentrizmusával Hilary Putnam gondolatait állítja szembe, és nézetei itt ismét egyezést mutatnak MacIntyre felfogásával. A mindkettejükre jellemző fallibilizmus jegyében hibának tartja, ha úgy véljük, elérhető számunkra egy világon kívüli, kontextusfüggetlen perspektíva.⁶⁰ Többször is hangsúlyozott gondolata ugyanakkor,⁶¹ hogy még ha különbözően értelmezik, és más kritériumok szerint mérik is őket „az olyan fogalmak, mint az igazság, a racionalitás vagy az igazolás ugyanazt a nyelvi szerepet töltik be minden nyelvi közösségben.”⁶² A nyelvhasználat minden esetben magában hordozza ugyanazt az utalást az objektív igazságra, mivel ez „minden nyelvhasználat

⁵⁵ MacIntyre 1999b, 5.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo. 6.

⁵⁸ MacIntyre 1994a, 173.

⁵⁹ Ez az azonosítás már csak azért is jelentős, mert a 2007-es Habermas–Ratzinger-vitában, a későbbi XVI. Benedek kijelentette, hogy tudatosan kerülni fogja a természet törvény szempontját. Egy macintyre-i dialogikus megközelítést felhasználva ez a párbeszéd is máshogy alakulhatott volna.

⁶⁰ Habermas 1992, 139.

⁶¹ Habermas 1995a, 105. Vö. Habermas 1992, 138.

⁶² Habermas 1992, 138

pragmatikájába be van építve.” Tehát mind a kontextusfüggőség, mind pedig ez a „kontextusokat transzcendáló” igazságra irányuló ész fogalma jelen van Habermasnál. „Az ész [...] egyszerre immanens (nem található meg a konkrét nyelvjátékokon és intézményeken kívül) és transzcendens is (regulatív eszme, amelyet arra használunk, hogy kritizáljunk általa minden cselekvést és intézményt)”⁶³ – idézi Putnamet.

MacIntyre egy, ezzel alapvonalaiban megegyező koncepció mellett foglal állást: nyelvhasználatunkban az objektív igazságra való utalás is univerzálisan implikált, az ész mércéi pedig egyszerre függenek a hagyományoktól, de egyúttal a kontextustól független igazságot igyekeznek elérni. Véleménye szerint bármely kijelentés, még az is, amely csupán azt kívánja megállapítani, hogy milyennek tűnik számunkra valami, már többet foglal magában, mint egy pusztán relatív vagy szubjektív ítéletet: hiszen általa egyúttal arra is utalunk, hogy minden más nézőpontból is fel kell ismerni, hogy számunkra éppen ilyenek tűnnek ebből az aspektusból a dolgok.⁶⁴ Tehát a különböző tradíciók már szükségszerűen mindig is magukban foglalnak egy ilyen utalást az egyetemestre vonatkozóan. Így, – folytatja MacIntyre – egyetlen tradíció sem relativista – mindegyikben megtalálható az igény az univerzalitásra.⁶⁵ Ugyanakkor azt is állítja, hogy nem létezik olyan abszolút nézőpont, amely minden tradíciótól független lehetne.⁶⁶ Úgy tűnik, leginkább akkor ragadhatjuk meg álláspontját, ha úgy foglaljuk össze: az univerzális igazság is csak adott partikuláris tradíciókból látható be. Az egyes hagyományok összeütközésekor pedig a vita normáit betartó hatékony párbeszéd vezethet tovább ennek feltárásában.

A vita normáinak kiemelése teheti alkalmassá arra Habermas és MacIntyre álláspontját, hogy elméletük etikai szűrőként funkcionálhasson, amely nem hagy jóvá bárminő emberi célkitűzést. A két szerző közös vállalása, hogy a racionalitással kapcsolatban felmutassák: nem hallgat céljainkról. Habermas némiképp kétértelműen fogalmaz, amikor azt írja: MacIntyre *Az erény nyomában* című művében amellett érvel, hogy a felvilágosodás kikezddhetetlen hozadéka, hogy „a cél-racionalitásra korlátozott instrumentális ész céljai meghatározásában vak érzelmi attitűdökre és önkényes döntésekre hagyatkozik”.⁶⁷ MacIntyre

⁶³ Putnam 1987, 228, idézi: Habermas 1992, 138.

⁶⁴ MacIntyre 1998, 215.

⁶⁵ Vö. Uo. 204. MacIntyre 1999b, 3.

⁶⁶ MacIntyre 1994b, 295.

⁶⁷ Habermas 1990, 43.

természetesen éppen ezért illeti kritikával a felvilágosodást, és tartja tévútnak, helyrehozandó tévedésnek. Habermas ugyanakkor azt igyekszik bizonyítani, hogy a felvilágosodás által kijelölt úton haladva is kialakítható egy ennél szubsztanciálisabb racionalitás-felfogás. Ami tehát közös bennük, az az instrumentális racionalitás meghaladásának igénye.

Egyéb közös pontokat is felvethetnénk az említetteken kívül, vagy akár az is érdekes kérdés lehet, hogy miért érti félre egymást újra és újra – az itt vázolt összhangot szem elől tévesztve – a két szerző, nemkülönben értelmezőik. Most azonban néhány olyan szempontot kívánok kiemelni, amelyekben nézeteik eltérnek, s így azok vitába állíthatók egymással. Az első ezek közül az igazság kérdése, amely bár mindkettejüknél hasonló szereppel bír, mégis különbözőképpen értelmezik azt.

Anticipálnunk kell-e a konszenzust minden kérdésben?

MacIntyre etikája az igazság korrespondenciaelméletével kapcsolódik össze kilencvenes évekbeli munkáiban, amiből következik az az igazság konszenzuselméletének elvetése. Ez utóbbi elmélet, amelynek képviselői közé tartozik Apel és Habermas, több okból is, kontraintuitív.⁶⁸ Vajon feltétlenül szükséges annak az állításnak az elfogadása (amelyet Apel és Habermas egyaránt jóváhagyni látszik), hogy igazság kizárólag az lehet, ami konszenzusra alkalmas és el is éri a konszenzust? Feltehetjük a kérdést: miért anticipálnánk minden kijelentésünkkel azt, hogy annak majdan konszenzus tárgyát kell képeznie? Szücs a következőképpen fogalmaz Apelt és Habermast elemezve: „a komoly érvelőnek [...] el kell ismernie azt is, hogy a véleménykülönbséget konszenzusképes érvek segítségével lehet eldönteni [...]. A komoly érvelő tehát abban a hitben fogalmazza meg érveit, hogy azok konszenzusra találhatnak az ésszerű vitapartnerek közös-ségében.”⁶⁹ Szücs itt Uwe Steinhoff kritikájára reflektál, miszerint a „diskurzuselv értelmében egy norma vagy egy törvény akkor legitim, ha kivívja a »jogi társak« általános konszenzusát. A morális és az emberi jogi kérdésekben tehát az egész emberiséggel kellene konszenzust kialakítani, ami lehetetlen.”⁷⁰ Szücs megvilágítja, hogy itt nem arról van szó, hogy aktuálisan egy ilyen konszenzust

⁶⁸ Felkai 2007, 1221.

⁶⁹ Szücs 2015, 58 skk.

⁷⁰ Uo. 52.

feltételeznénk, vagy arról, hogy a racionális konszenzus tárgya bármi lehet, ez utóbbit a racionális vita, de valószínűleg a racionális egyetértés előfeltételei sem teszik lehetővé. A racionalitás feltételeitől független, partikuláris kérdésekben azonban elképzelhető, hogy a racionális konszenzus sem az igazságot hordozza. Ezzel kapcsolatban Szücs okfejtése nem teljesen egyértelmű, de ez alapján úgy is interpretálhatjuk a diskurzusetika két képviselőjét, hogy a végső racionális konszenzus mindig azonos az igazsággal, és hogy megszólalásainkkal mindig ezt a végső racionális konszenzust előfeltételezzük. A téma tehát több értelmezési kérdést is felvet, de mivel Habermast időnként úgy szokás értelmezni,⁷¹ hogy az igazságot azonosítja a konszenzus tárgyával, ezért érdemesnek tűnik itt tárgyalni. Az alábbiakban azt kívánom megmutatni, hogy G. E. Moore pragmatista igazságfogalommal szembeni bírálatainak⁷² alkalmazásával röviden és egyértelműen kritizálható a konszenzusus igazságelmélet.

Vegyük egy szemtanú esetét, aki tanúja volt egy gyilkosságnak, ám a gyilkos úgy rendezte a körülményeket, hogy minden bizonyíték arra utaljon, hogy a szemtanú követte el a gyilkosságot. A szemtanú ebben az esetben biztos lehet benne, hogy az igazság az ő oldalán áll. A bírósági tárgyaláson erre azonban – a gyilkos alapos munkája miatt – nem derülhet fény, és mivel a szemtanú tudja, hogy valószínűleg nem hisznek majd neki, nem is feltételezi, hogy beszámolója konszenzus tárgyat képez majd (ettől még természetesen törekedhet arra, hogy a konszenzust a maga oldalára fordítsa). Ez a pont azonban ellentmondani látszik annak, hogy komoly érvelőként előfeltételeznie kellene a konszenzusra jutást. Később, amikor a szemtanút elítélik a gyilkosságért, már csupán azok a bizonyítékok maradnak fenn, amik ellene szólnak, illetve – a többi bizonyíték fényében meglehetősen megbízhatatlannak tűnő – tanúvallomása. Az utókor pedig immár meg van győződve arról, hogy ő volt a gyilkos. Kialakul tehát egy konszenzus arról, hogy az áldozatot ő ölte meg, miközben, mint láttuk, ez nem igaz. Ez az érv tehát cáfolja, hogy a két fogalom – konszenzus és igazság – egymástól függenek.

Teoretikusabb síkra lépve megállapíthatjuk, hogy reménykedhetünk és törekedhetünk egy jövőbeli, az igazság körül kialakuló konszenzusban, ugyanakkor

⁷¹ Olykor úgy tűnik, hogy Doody hasonlóan értelmezi Habermast, de leegyszerűsítőben, amennyiben mintha úgy interpretálná álláspontját, hogy az bármely közösség, és nem csak az ideális kommunikációs közösség konszenzusára vonatkozik. Doody 1991, 151–152.

⁷² Moore 1981.

nem vehetjük biztosra annak kialakulását. Apel és Habermas ez ellen érvelhet úgy, hogy performatív ellentmondást követünk el, ha nincs meg bennünk az igény a megszólaláskor, hogy közlésünkkel elérhetjük a konszenzus kialakulását, és remélhetőleg ez lesz majd a végső átfogó konszenzus is. Ám a valószínűségeket ettől még láthatjuk tisztán: még ha nincs is esélyünk meggyőzni a vitapartnert, attól még ugyanúgy mondhatjuk az igazunkat, még ha vajmi keveset fog is számítani.

Felvethető, hogy ha mindezt egy ideális kommunikációs közösség színe előtt képzeljük el, az megoldja a problémákat. Azonban az ideális kommunikációs közösség habermasi gondolata nem foglalja magában, hogy egy-egy partikuláris esetben is tisztában van a közösség minden kontingens igazsággal – esetünkben azzal, hogy mely bizonyítékok hitelesek és melyek nem. Ráadásul az ideális közösség kialakulásának hite már maga is megkérdőjelezhetőnek tűnik: miért anticipálnánk ezt minden megszólalásunkkal, ha tudhatjuk, hogy utópiája nagyon is ingatag? Egyértelműnek tűnik, hogy az igazság nem egy jövőbeni konszenzus kialakulásától függ, és még ha a jövőben létre is jönne egy ilyen ideális kommunikációs közösség, az sem azonosítaná *essenciálisan* az igazságot a saját tagjai közt fennálló konszenzussal. Ez ráadásul romboló is lenne, és meg is szüntethetné a dialógus továbbélését, hiszen ahol már minden igazság konszenzuális, ott nincs szükség az igazság további, dialogikus kutatására.

Az emberi jogok csupán a vita instrumentális előfeltételei volnának?

Szücs visszatérő és jogos kritikája Habermasszal szemben, hogy diskurzusközpontúságával egyúttal leértékeli az emberi jogok státuszát, amennyiben a jogokat nem mint az emberi személyt alanyi jogon megillető, az individuum önértéke által keletkező minőségekként írja le.⁷³ Ez azért lehet megalapozott kritika, mert legalábbis Szücs rekonstrukciója alapján a jogok Habermas diskurzuselméletében azáltal nyernek létjogosultságot, hogy a racionális diskurzus feltételeinek bizonyulnak. Azt is mondhatnánk tehát, hogy eszközök, még ha elengedhetetlen eszközök is egy cél, a diskurzus racionalitásának megteremtéséhez.

⁷³ Szücs 2015, 46., 50., 79–80.

Ehhez képest meglepő lehet, hogy Habermas egy későbbi szövegében kifejezetten állást foglal a személy önértéke, vagyis az emberi méltóság mellett, és a jogokat ezzel összefüggőnek tartja.⁷⁴ Sajnos erre a látszólagos inkonzisztenciára Szücs, mivel kizárólag a kilencvenes évek Habermasára fókuszál, nem hívja fel a figyelmet. De vajon – tehetjük fel a kérdést – ez a szöveg (*Az emberi méltóság fogalma és az emberi jogok realiztikus utópiája*), retrospektíven milyen fénybe állítja a diskurzuselmélet alapján legitimált jogokat?

MacIntyre-rel összehasonlítva különösen érdekesnek tűnik ez a probléma, tekintettel a szerző elhíresült emberijog-kritikájára. Ez a kritika történetesen Barcsi Tamás habermasiánus méltóság-könyvének⁷⁵ egy fejezetében is megjelenik, nem túl szerencsés módon. Barcsi MacIntyre-t az emberi méltóság kritikusai közt tárgyalja, s hosszasan elemzi a historicizmusról szóló elméletét, miközben tényleges jogkritikáját és az emberi méltóságról szóló elméletét meg sem említi. Az utóbbi nem csoda, hiszen MacIntyre-nél pusztán szórványos megjegyzéseket találunk a méltósággal összefüggésben, ugyanakkor csupán sajátos historicizmusa miatt a méltóságkritikusok közt szerepeltetni – véleményem szerint –, tévedés.

Ahogy fent kifejtettem, MacIntyre a kilencvenes években egy diskurzusetikaiként jellemezhető vállalkozásba kezdett, amely ugyanakkor egyelőre nagyobb visszhang nélkül maradt. Ez a diskurzusetika pedig – álláspontom szerint – szintén felveti az emberi személy instrumentalizálásának problémáját, csakúgy, mint Habermas jogkoncepciója. Ugyanis MacIntyre is a dialógus sikeréből jut el a másik tiszteletének megköveteléséhez, tehát egy *bizonyos cél érdekében* írja elő a másik tiszteletét, amely cél gyakran az igazság megismeréseként jelenik meg.⁷⁶

Ám csakúgy, mint látszólag Habermas álláspontja, MacIntyre jogokról alkotott nézetei is változtak – vagy legalábbis jobban kikristályosodtak. Ma úgy gondolja, hogy a jogoknak az a koncepciója elhibázott, amely szerint az individuumhoz mint olyanhoz kapcsolódnak, és amely szerint ezek a jogok első, evidens elvekként játszhatnak szerepet elméleteinkben. Valamint a jogoknak az az elképzelése, amely például Margaret Thatcher konzervativizmusát jellemezte: az ilyen jogok MacIntyre szerint bomlasztják a közösséget. Felfogása szerint a

⁷⁴ Habermas 2012, 11–36.

⁷⁵ Barcsi 2013.

⁷⁶ Bővebben lásd Paár 2019.

jogok nem evidensek, és – amennyiben beszélhetünk jogokról – megállapításukhoz le kell vezetnünk őket az emberi szükségletekből, figyelembe vennünk az adott szituációkat és a közjót, illetve az igazságosság vagy nagylelkűség erényeit is.⁷⁷

Arra, hogy az emberi jogok nem lehetnek bomlasztóak, és hogy az adott kontextusok fényében levezetéstől függenek, Szücs is utal Habermas kapcsán, mikor azt írja:

Egy adott történeti közösség alkotmánya az öt alapjog interpretációja, amelyben egyszerre fejeződik ki e törvények *univerzális lényege* és az adott közösség életformája. Egy közösség politikai integrációja [...], nem tisztán univerzális elvekre épül, hanem az alapjogok elismerésére és az ezekről az alapjogokról adott, *az életformák kontextusától függő közös interpretációjára*. Az alapjogok tehát nem a „transzcendentális tisztaság állapotában”⁷⁸ adtak a polgároknak.⁷⁹

Ebből következik, hogy a helyi adottságok között a jogokról folytatott további (egyben az integrációt is előmozdító) vizsgálódások szükségesek, miközben Habermasnál egyértelmű, hogy azok alapja „univerzális”.

Véleményem szerint MacIntyre e megállapításokkal egyet kellene, hogy értsen, beleértve a jogok univerzális jellegét. Ugyanis az ő koncepciójában az igazságosság és más erények teremtik meg az emberekkel való bánásmód normáinak alapjait, és ahogy fentebb utaltam rá, nála ezek a normák az emberi jogok levezetésének alapjai is. Ezek az erények azonban szintén további tisztázásra szorulhatnak a diskurzusban. Tehát a vita normái teremtik meg a jogok univerzális alapját, miközben ez nem jelenti azt, hogy az univerzális alapnak mindenhol ugyanabban a formában kellene megjelennie és érvényesülnie. E megfontolások alapján – álláspontom szerint – nincs akadálya annak, hogy a jogokat MacIntyre ugyanazzal a ranggal ruházza fel, mint Habermas, a diskurzus evidens, ugyanakkor megvitandó normáiként interpretálva őket.

De hogyan közelítsük meg akkor az instrumentalizálás problémáját? Abból kiindulva, hogy Habermas esete esetleg megvilágító erejű lehet MacIntyre

⁷⁷ MacIntyre 2008b, 272–273.

⁷⁸ Szücs innen idéz: McCarthy 1996, 345.

⁷⁹ Szücs 2015, 44. Vö. 48.

esetében is, amellet fogok érvelni, hogy a diskurzusetika egyrészt nem zárja ki a személy önértékét, tehát a méltóságot, másrészt tulajdonképpen alapot teremt e koncepció elfogadásához. Úgy látom, hogy ez mindkét szerzőnél érvényes lehet.

Egyfelől nem zárja ki a méltóságot, hogy a jogokat azon az alapon állapítjuk meg, hogy azok az eredményes és értelmes vitát segítik elő. A vitára való igény és a hozzászólás egyenlő mértéke maga is értelmezhető a humánus és a méltóság követelményeként, így a kettő nem ütközik. MacIntyre-nél ez bizonyos mértékben meg is jelenik, amikor a dialógus etikáját tárgyalva II. János Pál pápa egyik enciklikájából a következő részt idézi a természet törvényre vonatkoztatva: „Senki soha nem [...] sértheti senkiben, főként önmagában a személyes méltóságot.”⁸⁰ Később azt írja, hogy a dialógusból származó morális elvek „[...] meghatározók arra nézve, amiben az emberi lények egymással osztoznak természetükénél fogva, racionális lényekként”.⁸¹ Ahogy fentebb is kiemelttem, véleménye szerint a helyesen felfogott dialógus „előírja *korlátlan* tiszteletét” minden résztvevőnek.⁸² Itt a „korlátlan” jelzőt komolyan kell vennünk: az előírás *nem csupán* a vita keretei közt érvényes.

Másrészt az, hogy a diskurzusban és abból kiindulva tematizáljuk a másikat, a méltóság elismerését nemcsak, hogy nem zárja ki, hanem egyenesen elő is segíti. Hiszen a diskurzus része a másik személy megértése, perspektívájának átélése és a vele való bizonyos mértékű azonosulás. Ez pedig, úgy vélem, egyértelműen elősegítheti a másik méltóságának elismerését. Ahogy Szücs írja Habermas nézetét taglalva: „a többi résztvevő perspektíváját leginkább egy széles körű, valós diskurzusban tehetjük magunkévá”.⁸³

Így már nem tűnik meglepőnek, hogy Habermas a kilencvenes évek után végül egyértelműen kiállt az emberi méltóság mellett, és az emberi jogokat is a méltóság szerves részeként értelmezte. MacIntyre ugyan az utóbbi lépést még nem tette meg, és ez alapján meglehet, hogy rá is illik az a habermasi kritika, miszerint napjainkban az emberi jogok „finom deflálása” zajlik.⁸⁴ Ugyanakkor azzal így is egyetérthetnének, amit Habermas még az általa kritizált megközelítést képviselő Kenneth Baynes-nek is jóváhagy: az „emberi jogok a valamely

⁸⁰ MacIntyre 1994a, 177.

⁸¹ Uo. 184.

⁸² Uo. 173. Kiemelés tőlem – P. T.

⁸³ Szücs 2015, 65.

⁸⁴ Habermas 2012, 34.

közösségbe való tartozás feltételeit jelentik”.⁸⁵ David Hollenbach például MacIntyre-iánus belátásokra épít, amikor az emberi jogokat egy kommunitárius elméletben rekonstruálja, és társas lény voltunkból fakadóként mutatja be, illetve a másikkal való kapcsolatteremtésünk lehetőségi feltételeiként értelmezi őket.⁸⁶ Ebben a kérdésben tehát, úgy tűnik, nincs lényegi véleménykülönbség MacIntyre és Habermas közt.

Modell és iránymutatás, idealitás és remény

Bernard Williams azért kritizálja Habermas megközelítését, mert az ideális vitaszituáció követelményeit minden helyzere kiterjeszti.⁸⁷ Habermas szerint az ideális vitahelyzetnek mentesnek kell lennie az illegitim hatalomtól és erőszaktól. Williams értelmezésében Habermas ezt a hatalommentességet azonban minden diskurzus feltételeként gondolja el. Williams szerint ez igen problematikus, hiszen a gyakorlatban ritkán találkozunk ilyen tiszta szituációkkal, nincs lehetőségünk kizárni a kommunikációból a befolyásolás különböző formáit. Williams dilemmája alapvetően az, hogy miközben az ideális vitahelyzetből vezetjük le a vita normáit, valójában semmi okunk nincs arra, hogy az ideálistól eltérő helyzetben is az idealitásból követett szabályoknak engedelmessé legyünk.⁸⁸

A Szüctől korábban, a transzcendentális igényekről Uwe Steinhoff kritikájára válaszként idézett megfontolások részben megmenthetik Habermas gondolatait Williams kritikájától. Az ideális kommunikációs helyzet valójában nemcsak ideális, hanem az abban a keretben megvalósuló normák mindig minden megszólalásunk érthetőségének és értelmességének lehetőségi feltételei. Például ha hazudok, az nem csak az ideális helyzetben megengedhetetlen, de a reális helyzetben is tönkreteszi értelmes megszólalásomat és a vitapartner racionális egyetértésének is akadályát képezi.

Feltehetjük azonban a kérdést: *mi történik akkor, ha a reális szituációban éppen nincs olyan vitapartner, aki nyitott az erőszakmentes és őszinte kommunikációra?* Mi történik, ha a mi közösségünkön belüli racionális, ám törekeny dialógust kell megvédenünk ilyen erőktől? Úgy tűnik, MacIntyre-t ehhez hasonló

⁸⁵ Baynes 2009, idézi: Habermas 2012, 34.

⁸⁶ Hollenbach 1994.

⁸⁷ Williams 2002, 225–226.

⁸⁸ Uo. 225.

megfontolások vezették arra, hogy a hazugságot – ellentétben Habermasszal – időnként megengedhetőnek tartsa, sőt, kötelességnek. Tudniillik akkor, ha azzal az igazsággal, illetve az igazság megtalálására irányuló eszmecserét – vagy az ő kifejezésével élve –, az „igaz” (*truthful*) kapcsolatokat, az őszinteséget védelmezzük bizonyos arra veszélyt jelentő agresszorokkal szemben.⁸⁹ Ha ezzel a gondolatmenettel egyetértünk, akkor míg Williams kritikája egyáltalán nem érinti MacIntyre-t, addig Habermast valóban eltalálja, a tekintetben, hogy a realitás és az idealitás közti szakadékkal elméletében nem számolt.

Ez általánosságban is igaznak tűnik. Szücs könyvét olvasva egyre inkább úgy tűnik, hogy amit Habermas kínál számunkra, az nem egy megoldási séma vagy a realitások kezeléséhez szükséges elmélet, hanem csupán egy „modell”. Egy olyan modell, aminek a megvalósulásában – vagyis abban, hogy a valóság végül alkalmazkodik hozzá – inkább csak reménykedhetünk. Álláspontját jól összefoglalja a következő szöveghely: „Habermas reményt lát arra, hogy a megfelelő politikai szocializációs háttérrel egy vékony konszenzus alakuljon ki a plurális társadalmak egymással konfliktusba vagy interpretációs küzdelmekbe bocsátkozó etikai-kulturális csoportjai között.”⁹⁰ Ennek megvalósulása pedig a Szücs által vizsgált habermasi teória előfeltétele: ez „a közös nevező képezi az alapját egy politikai kultúra kifejlődésének és az alkotmányos patriotizmus lehetőségének.”⁹¹ A *Verfassungspatriotismus* eszméje tehát egy reménybeli jövő előírása és előrevetítése, nem a jelen leírása.

MacIntyre-nél ez a remény központi helyet foglal el egy rövid, a közösségekről szóló írásában,⁹² amelyben a remény számára iránymutató Szent Pál-i és lenini (!) formáját említi. Szokás őt abból kiindulva kritizálni, hogy politikafilozófiája egy megvalósíthatatlan utópiát vázol fel, mi több, társadalomképének utópikusságát maga is elismeri.⁹³ Ráadásul meg is vallja, hogy szándékosan nem kínál politikai elképzeléseinek megvalósításához recepteket, mivel a filozófusi receptek a múltban mindig szerencsétlen következményekkel jártak, vagy lényegi hiányosságaik vagy félreinterpretálásuk következtében.⁹⁴ Ennek fényében

⁸⁹ MacIntyre 2006c, 139.

⁹⁰ Uo. 149–150.

⁹¹ Uo. 150.

⁹² MacIntyre 2008a.

⁹³ Lásd pl. MacIntyre 2002, 95. MacIntyre 1990, 234.

⁹⁴ MacIntyre 2006a, xi.

lehetséges, hogy az ideális megvalósítása reménytelen. Ennek ellenére MacIntyre arra szólít fel, hogy ne adjuk fel az utópiába vetett reményt.

Ez az utópia – legalábbis szándéka szerint – összességében több realitással számol, mint Habermas alkotmánypatriotizmusa. MacIntyre ugyanis úgy gondolja, hogy az eredményes vitákat akadályozza egyrészt a résztvevők túl nagy létszáma, másrészt a túl nagymértékű diverzitásuk. Szükséges egy, e viták hátterében álló konszenzus, és egy olyan közösség, amelyben e viták végig is vihetők, különben a dialógus parttalan lesz. Ez nem jelent azonban sem kirekesztést, sem homogenitást, ugyanis a különböző, racionálisan működő közösségek hasznosnak látják a mérsékelt disszenzust, és bizonyos keretek között más, velük nem is csupán mérsékelt disszenzusban álló közösségekkel is dialógusba lépnek. Ez a közösségi tagoltság ugyanakkor megoldás lehet arra a problémára nézve, hogy a vita idejére engedélyezünk-e olyan lehetőségeket, mint például a melegházasság: az egyik közösség engedélyezheti saját konszenzusa alapján, míg a másik nem, a közösségeket viszont el lehet hagyni és egy másikhoz csatlakozni.⁹⁵

A rabszolgartatás, az abortusz és a halálbüntetés kérdése azonban ebben a keretben is komoly problémát jelent. MacIntyre amellet érvel, hogy az abortusz engedélyezése hátráltatja a vitát, mivel az emberi élet veszélyeztetésével, a lehetséges vitapartner fenyegetésével jár,⁹⁶ ez az érvelés azonban nem feltétlenül meggyőző. Ebben a kérdésben így számára az emberi méltóság korábban említett fogalma sem jelent segítséget. A rabszolgartatás kérdése azonban könnyebben megoldhatónak tűnik: mivel a rabszolgáktól is tanulhatunk, velük is beszélgethetünk, lehetséges, hogy belehelyezkedjünk helyzetükbe, perspektívájukba, amely rávezetheti még a rabszolgartatót is arra, hogy racionális lényként ismerje fel őket és tiszteletben tartsa emberi méltóságukat.

Habermasnál talán könnyebben kezelhető a melegházasság kérdése, még nagyobb tömeg együttélése esetén is (feltéve, ha modellje megvalósul), azonban kérdéses, hogy ez a tömeg képes-e minimális konszenzusra a gyakorlatban, és hogy akár ennek elérése után képes-e termékeny eszmecserére. Mind a habermasi, mind pedig a macintyre-i modellnek megvannak a maga nehézségei, ráadásul kivitelezhetőségük is kérdéses, mégis: elkerülhetetlenül szükséges

⁹⁵ Az itt szereplő értelmezés jelentős mértékben támaszkodik Timothy Chappell gondolataira. Lásd Chappell 2008.

⁹⁶ Lásd MacIntyre 2006b, 64–82.

mindkét elmélethez, és a racionalitás eszményének fenntartásához, hogy bízunk a felvetett problémák megoldhatóságában és a megvalósítást illető kételemek eloszlatásnak lehetőségében. Ez a bizakodás jelenik meg *Az erény nyomában* híres zárómondataiban: „ha az erények tradíciója képes volt túlélni a legutóbbi sötét kor rémségeit, van valami alapunk arra, hogy reménykedjünk. [...] Nem Godot-ra várunk, hanem egy új [...] Szent Benedekre.”⁹⁷ Mi marad tehát egy, a jelenleginél tökéletesebb társadalom eszméjéért kiálló filozófus számára? A remény, akár macintyre-iánus, akár habermasiánus (vagy éppen rawlsiánus)⁹⁸ értelemben, melynek letéteményese a diskurzus folytatása.⁹⁹

Irodalom

- Barcsi Tamás. 2013. *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest, Typotex.
- Baynes, Kenneth. 2009. „Toward a Political Conception of Human Rights: Philosophy and Social Criticism.” *Philosophy & Social Criticism* 35, 371–390.
- Chappell, Timothy. 2008. „Utopias and the Art of the Possible.” *Analyse & Kritik*. 30, 1, 179–203.
- Doody, John A. 1984. „Recent Reconstructings of Political Philosophy: Toward a Philosophy of Rationality and Community.” *Philosophy Today*. 24, 3, 215–228.
- Doody, John A. 1991. „MacIntyre and Habermas on Practical Reason.” *American Catholic Philosophical Quarterly*. 65, 2, 144–158.
- Felkai Gábor. 2007. „A diszkurzusetika.” In Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest, Akadémiai, 1219–1241.
- Habermas, Jürgen–Joseph Ratzinger. 2007. *A szabadelvű társadalom morális alapjai*. Ford. Horváth Károly, Budapest, Gondolat.

⁹⁷ MacIntyre 1999a, 351.

⁹⁸ Szücs 2015, 170. Szücs itt külön hangsúlyozza, idézőjelben szerepelteti a „reményteljességet”.

⁹⁹ A szöveg végleges változata az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3-III-PPKE-39 kódszámú Új Nemzeti Kiválósági Programjának támogatásával készült el.

- Habermas, Jürgen. 1990. „Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification.” In uő. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Ford. Christian Lenhardt–Shierry Weber Nicholzen, Cambridge, MIT, 43–115.
- Habermas, Jürgen. 1992. „The Unity of Reason in the Diversity of Its Voices.” In uő: *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*. Ford. William Mark Hohengarten, Cambridge, MIT, 115–148.
- Habermas, Jürgen. 1995a. „Remarks on Discourse Ethics.” In uő: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Ford. Ciaran Cronin, Cambridge, MIT, 19–112.
- Habermas, Jürgen. 1995b. „Morality, Society, and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen.” In uő: *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Ford. Ciaran Cronin, Cambridge, MIT, 147–177.
- Habermas, Jürgen. 1999. *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása: Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford. Endreffy Zoltán–Glavina Zuzsa, Budapest, Osiris.
- Habermas, Jürgen. 2001. „A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról.” In uő: *A kommunikatív etika: A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Habermas, Jürgen. 2012. „Az emberi méltóság fogalma és az emberi jogok realiztikus utópiája.” In uő: *Esszé Európa alkotmányáról*. Ford. Papp Zoltán, Budapest, Atlantisz, 11–36.
- Hain, Raymond. 2015. „*Consilium* and the Foundations of Ethics.” *The Thomist*. 79, 1, 43.
- Hannan, Jason. 2016. „Moral Discourse Without Foundations: Habermas and MacIntyre on Rational Choice.” *Communication Theory*. 1, 21–40.
- Herdt, Jennifer. 1998. „Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Transcendental Standards of Justification.” *The Journal of Religion*, 78, 4, 524–546.
- Hollenbach, David. 1994. „A Communitarian Reconstruction of Human Rights: Contributions from Catholic Tradition.” In R. Bruce Douglass–David

- Hollenbach (szerk.): *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 127–150.
- Knight, Kelvin. 1996. „Revolutionary Aristotelianism.” In Iain Hampsher-Monk–Jeffrey Stanyer (szerk.): *Contemporary Political Studies* Vol. 2. Belfast, Political Studies Association of the United Kingdom, 885–896.
- Knight, Kelvin. 1998. „Guide to Further Reading.” In uő (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 276–294.
- Lott, Micah. 2002. „Reasonably Traditional: Self-Contradiction and Self-Reference in Alasdair MacIntyre’s Account of Tradition-Based Rationality.” *Journal of Religious Ethics*, 30, 3, 315–339.
- MacIntyre, Alasdair. 1969. „Made in the USA.” *New York Review of Books*. 12, 4, 14–16.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1994a. „How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?” *The Thomist*. 58, 2, 171–95.
- MacIntyre, Alasdair 1994b: „A Partial Response to My Critics.” In John Horton–Susan Mendus (szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame, Polity Press–University of Notre Dame Press. 283–304.
- MacIntyre, Alasdair. 1998. „Moral Relativism, Truth and Justification.” In Kelvin Knight (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 202–220.
- MacIntyre, Alasdair. 1999a. *Az erény nyomában: Erkölcseleméleti tanulmány*. Ford. Bíróné Kaszás Éva, Budapest, Osiris.
- MacIntyre, Alasdair. 1999b. „Moral Pluralism without Moral Relativism.” In Klaus Brinkmann (szerk.): *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* Vol. 1. Ethics. Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1–8.

- MacIntyre, Alasdair. 2002. „A politika, a filozófia és a közjó.” Ford. Vitéz Viktória. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösséglvü politikai filozófiák*. Budapest, Századvég, 73–96.
- MacIntyre, Alasdair. 2006a. „Preface.” In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays* Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, vii–xi.
- MacIntyre, Alasdair. 2006b. „Aquinas and the extent of moral disagreement.” In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays* Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 64–82.
- MacIntyre, Alasdair. 2006c. „Truthfulness and lies: what can we learn from Kant?” In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays* Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 122–142.
- MacIntyre, Alasdair. 2006d. „Some Enlightenment projects reconsidered.” In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays* Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 172–185.
- MacIntyre, Alasdair. 2008a. „How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia.” *Philosophy of Management*. 7, 1, 3–7.
- MacIntyre, Alasdair. 2008b. „What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It.” *Analyse & Kritik*. 30, 1, 261–281.
- MacIntyre, Alasdair. 2009. „Intractable Moral Disagreements.” In Lawrence S. Cunningham (szerk.): *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and his Critics*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1–52.
- McCarthy, Thomas. 1996. „Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions.” *Rechtstheorie*, 27, 329–365.
- Moore, G. E. 1981. „William James »pragmatizmusa«. In uő: *A józan ész védelmében*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Helikon, 289–360.
- Nicholas, Jeffery. 2012. *Reason, Tradition, and the Good: MacIntyre's Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Paár Tamás. 2018. „Retorting Arguments, Overcoming Limitations, Aiming at Truth: A Comparison of MacIntyre and Transcendental Neo-Thomism.” *Politics & Poetics*, 4, 1–30.

- Paár Tamás. 2019. „MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról.” *(Megjelenés alatt.)*
- Putnam, Hilary. „Why Reason Can't Be Naturalized.” In K. Baynes, J. Bohman–T. McCarthy (szerk.): *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MIT Press, 1987.
- Sandel, Michael. 2002. „Az elégedetlen demokrácia. Amerika a közfilozófia nyomában.” Ford. dr. Sipos Attila. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közöségelvű politikai filozófiák.* Budapest, Századvég, 211–237.
- Sandel, Michael. 2012. *Mi igazságos... és mi nem?* Ford. Felcsuti Péter. Budapest, Corvina.
- Szücs László Gergely. 2015. *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok: Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években.* Budapest, Gondolat.
- Weissmahr Béla. 2009. *A szellem valósága. Filozófiai útmutatás.* Budapest, Kairosz.
- Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy.* Princeton, Princeton University Press.

Forczek Ákos:
*Habermas Hegel Kant-kritikájáról**

Írásomban egyetlen rövid Habermas-tanulmánnyal foglalkozom. E tanulmány előadás-változata két évvel a *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* című kötet megjelenése után hangzott el. Az 1983-as kötetben körvonalazott „deontologikus, kognitivistá, formális és univerzális”¹ diszkurzusetikára zúduló bírálatok földolgozásának talán legelső dokumentumáról van szó, amelyben Habermas fölöttébb elegáns választ ad: elméletét aláveti a kanti morálfilozófia hegeli kritikájának, és miközben lándzsát tör Kant mellett is, bizonyítja, hogy a diszkurzusetika még inkább kiállja a próbát. Az eredményt persze már a tanulmány címe, e retorikai kérdés is sejteti: *Találók-e Hegel Kanttal szembeni ellenvetései a diszkurzusetikára is?*

Az alábbiakban mindössze azt tekintem feladatommak, hogy felülvizsgáljam Hegel Kant-kritikájának habermasi interpretációját. Amellett fogok érvelni, hogy Habermas értelmezése félrevezető, s Hegel a maga módján hathatósabban pártfogolja a kanti gyakorlati ész (illetve ennek karikatúráját), mint ő. Azt állítom továbbá, hogy azokat a lényegi meglátásokat, amelyek Habermast a kanti kötelességtan korrekciójára ösztönzik, valójában Kant is osztja. Tudja, hogy a *Sollen* rá van utalva (Hegel kifejezéskincsével élve) az objektív szellem aktuális szerveződési formáira, rendezőelveire; és tudja, hogy a *Sollen* a normamegalapozási eljárás során nem maradhat monologikus. Azaz úgy vélem, hogy Kant morálfilozófiájának (helyesebben szólva politikai etikájának)² diszkurzuselméleti meghaladása valamivel kisebb lépés, mint ahogyan azt a nyolcvanas években Habermas gondolja.

A vizsgálódás a következőképpen épül föl. 1) Ismertetem Habermas Hegel-olvasatát és a hegeli Kant-kritikával kapcsolatos állásfoglalásait; 2) majd rámu-

* Írásom az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

¹ THE 11.

² E különbségtétel magyarázatot kíván: alább, a második rész módszertani megjegyzésében visszatérek rá.

tatok, hogy Habermas Hegel-olvasata részben pontatlan, döntően pedig téves, és magam is állást fogllok a hegeli Kant-kritika kérdéseiben; 3) végül nagyon vázlatosan modellezem a kanti politikai ész normamegalapozási procedúráját úgy, ahogyan azt alátámaszthatónak tartom.

1.

Habermas a gyakorlati ész³ illető hegeli ellenvetéseket négy pontba csoportosítja, és a *Természetjog-tanulmányból*, valamint *A szellem fenomenológiájából* egy-egy rövid, megvilágító szakaszt is választ valamennyihez. (E Hegel-passzusokat részben-egészben idézni fogom, utóbb visszatérek rájuk.) Lássuk tehát a Habermas által előadott négy tézist (szabadon, de a szerzői intencióknak megfelelően tolmácsolom őket).⁴

(1) Hegel elutasítja a kanti morálfilozófia *formalizmusát* – ti. azt, hogy a gyakorlati ész a kategorikus imperatívuszainak⁵ megalapozási eljárása során elvonatkoztat cselekvési elveinek specifikus tartalmától, s a maximák pusztá tör-

³ A „gyakorlati ész” kifejezéssel mindig a kanti (-fichte) szubjektumpozíciót jelölöm, jöllehet a hegeli fogalomhasználat alapján lefedhetnék vele a „lelkiismeret” szubjektumalakzatát is (amint azt pl. a hegeli lelkiismeretről szóló monográfiájában Dean Moyar teszi: Moyar 2011). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Hegel a kanti „morális világnézetet” összemosná a „lelkiismeret” álláspontjával (ennek alább világossá kell válnia), csupán arról van szó, hogy Hegel a gyakorlati ész több, egymástól elhatárolható alakváltozatát tartja számon.

⁴ A „szabad” interpretáció mellett az a legfőbb érvem, hogy a hegeli Kant-kritika alapvető hívószavai („üres formalizmus”, „üres általánosság”, „a *Sollen* tehetetlensége” stb.) olyannyira ismertek, hogy a szerző joggal feltételezheti: nem szorulnak különösebb magyarázatra. Így azonban a habermasi okfejtésben helyenként kimarad egy-egy logikai láncszem. Ezeket pótolom. A hangsúlyokat persze a saját céljaimnak megfelelően helyezem el: igyekszem szembetűnőbbé tenni azokat a mozzanatokat, ahol (mint utóbb megmutatom) az olvasat félresiklik.

⁵ Kant olykor kategorikus imperatívuszokról is ír, tehát többes számot használ, míg az *Alapvetés*-ben egyértelműen leszögezi, hogy „kategorikus imperatívusz tehát egyetlenegy van” (EMA 52). A következtelenség persze könnyen magyarázható: a kontextustól függően hol „a kötelesség általános imperatívuszáról” (EMA 53), azaz a döntési eljárásról van szó, hol pedig az eljárás nyomán megfogalmazódó konkrét, feltétlen parancsról. Ezt a „következtelenséget” én sem küszöbölok ki, a szóalakokat váltakozva használom.

vényadó formája (e forma megjelenítése) által határozza meg az akaratot. Egyfelől az ész így csakis tautologikus ítéletek alkotására képes, másfelől egyáltalában minden maximát erkölcsi törvénnyé magasztosíthat – állítja Hegel. Az erkölcsi szubsztanciából kihúzódo, önmagára reflektált morális öntudat elveszíti illetékességét az együttélési konfliktusok kezelésében. Habermas itt a *Természetjog-tanulmány* fejtegetéseire emlékezteti az olvasót:

[A] maxima anyaga az marad, ami, meghatározottság vagy egyediség; tehát az általánosság, amelyet a maximának a formába való felvétel biztosít, teljességgel analitikus egység, s ha a maximának biztosított egységet tisztán kifejezik egy tételben, akkor a tétel analitikus tétel és tautológia.⁶

(2) Hegel elutasítja a kanti morálfilozófia *absztrakt általánosságát* – ti. azt, hogy az általános törvényadás formájába emelt alaptételek „érzéketlenek” az orvoslásra váró problémák „sajátos természetével és kontextusával szemben”, „külsődlegesek” a konkrét, partikuláris mozzanatok számára. Egyúttal rámutat, hogy a gyakorlati ész maga sem tesz mást, mint hogy az imperatívuszaiba belopott partikuláris tartalmakat abszolutizálja, s így „a valóságos életviszonyok és érdekegyüttesek pluralisztikus szerkezetének” megsemmisítésével fenyeget. Habermas itt *A szellem fenomenológiájának* következő passzusára hivatkozik:

A morális tudat, azaz a tiszta kötelesség egyszerű tudása és akarása [...] a sokrétű eset valóságára vonatkozik, így sokrétű morális viszonyt alakít ki. [...] [Mármost] ami a sok kötelességet illeti, a morális tudat csupán az általában vett tiszta kötelességet tartja érvényesnek bennük; a sok kötelesség – mint sok kötelesség – meghatározott, ezért [...] a morális tudat szemében nem lehet szent.⁷

(3) Hegel elutasítja a kanti morálfilozófia *tehetetlenségét* – ti. azt, hogy a morális állásponton a kötelesség elszakad a hajlamtól, az ész az érzékiségtől, a *Sollen* a *Seintől*, s ezért a kategorikus imperatívusz semmit sem mondhat arról, hogyan teljesíthetnénk autonóm akaratunk parancsait. Mi több, a *Sollennek* egyáltalán

⁶ THE 9–10; 9: 2. l.j.; 22. A Hegel-idézet fordítását módosítottam: Íf 237, 238–239 (Werke 2, 460–461).

⁷ THE 9–10; 10: 3. lábjegyzet és 23. A Hegel-idézet fordítását módosítottam: SzF 313 (PhG 448).

„nincsenek gyakorlati következményei”, ugyanis nem veszi tudomásul, hogy rászorol a megvalósítása előfeltételét és konkrét közegét alkotó életformák, társadalmi praxisek, intézményi és normatív struktúrák támogatására.⁸ Habermas ezúttal is a *Fenomenológia*iból merít:

A morális tudat [...] azt tapasztalja, hogy a természetnek semmi gondja arra, hogy megajándékozza őt azzal a tudattal, hogy a morális tudat valósága és a természet valósága egységet képeznek [...]. Míg az immoralis tudat [...] véletlenszerűen talán megvalósíthatja magát, addig a morális tudat csupán indítékot lát a cselekvésre, azt azonban nem, hogy a cselekvéssel a végrehajtás és az örömteli befejezés boldogsága is osztályrésze lesz. Így inkább csak arra talál okot, hogy panaszkodjon önmaga és a létezés efféle össze nem illése, valamint azon igazságtalanság állapota miatt, amely arra korlátozza, hogy tárgya csupán tiszta kötelességként legyen övé, azt azonban már megtagadja tőle, hogy tárgyát és önmagát megvalósulva is lássa.⁹

(4) Végül pedig Hegel elutasítja a „*tiszta érzület terrorizmusát*” – ti. azt, hogy az erkölcsi világtól elidegenedett gyakorlati ész még a jogtalan és immoralis cselekvésmódoktól sem riad vissza magasabb céljai elérése érdekében, főképpen akkor, ha történetfilozófiai konstrukciók vonzásába kerül. Habermas itt a *Fenomenológia* híres szakaszára, „Az erény és a világ folyása” c. fejezetre utal, amelyben Hegel a kanti szubjektumalakzatot teszi felelőssé a „jakobinus érzületterrorért”, illetve általában a forradalmi terrorért – azt az alakzatot, amely „az individualitás feláldozása által” akarja előmozdítani „a jót”.¹⁰

Mármost Habermas szerint a normamegalapozási eljárással szembeni ellenvetések többé-kevésbé elhibáztak: a szubsztanciájától eloldódott, bármilyen maxima igazolására kapható gyakorlati ész tautologikus törvényadásával, pluralizmus-izonyával és terrorisztikus önmegvalósításával kapcsolatos kifogásokat cáfolja. A normaalkalmazás kérdéskörébe eső – a *Sollen* impotenciáját illető – kritikával azonban egyetért. Érveit ezúttal is szabadon és csupán vázlatosan re-

⁸ THE 10. és 25.

⁹ SzF 308–309 (PhG 443–444). A fordítást módosítottam.

¹⁰ THE 10–11; 10: 4. lábjegyzet és 26. Vö. SzF 199–200 (PhG 289).

konstruáalom¹¹ (a négytétéles vádiratot alább részletezendő okokból – de előre-bocsátom: redundáns volta miatt – átszerkesztem, három pontba tömörítem, s a félreértések elkerülése érdekében ezeket már betűkkel jelölöm).

(A) Egy cselekvési elv szentesítéséhez, morális törvénnyé nyilvánításához korántsem elég, ha egy maximát nyelvtanilag-logikailag-szemantikailag ellentmondásmentesen általánosítani tudunk (azaz pl. első személyben artikulált tételünket újrafogalmazzuk harmadik személyben, kiterjesztve minden eszes lényre). A kategorikus imperatívusz ugyanis mindenekelőtt egy „morális nézőpont alkalmazására” szólít. Kantot idézve: „*[k]épesnek kell lennünk akarni, hogy cselekedetünk maximája általános törvénnyé váljék.*”¹²

A tiszta gyakorlati ész nem generál az egyén életvilágától idegen maximákat. A szubjektum abban a konfliktushelyzetben mérlegeli kötelességét, amelyben *éppen találja magát*, és azon maximák érvényességi igényét vizsgálja, amelyek az adott szituációban „patologikusan afficiált” önkényét (társadalmilag közvetített reflexei, késztetései, érzelmei, érdekei stb. által stimulált vágyóképeségét) „elève” foglalkoztatják.¹³ Az a feladata, hogy fölfedje és elbírálja a cselekvési impulzusai, terveik mögött rejlő alaptételeket. Ezek a konvencionális normákkal egybehangzó vagy e normákat éppenséggel kétségbe vonó maximák lesznek, de utóbbi esetben is levezethetők a társadalmi életfolyamatból.¹⁴

(B) Az érdekek és értékek sokféleségét figyelmen kívül hagyó, sőt erőszakkal elnyomó gyakorlati ész képe ugyancsak igaztalan. Hiszen az egyénnek a normamegalapozási eljárás során nemcsak a saját perspektívájából kell megfogalmaznia maximáit, hanem „minden más eszes [...] lény szempontjából is”.¹⁵ Következésképpen minél plurálisabb a társadalom, annál általánosabbak és elvontabbak (s nem egyre szorongatóbbak, türelmetlenebbek) lesznek a kategorikus imperatívuszoknak megfelelő cselekvési elvek. Persze az egész politikai kö-

¹¹ Részben megint csak *rekonstrukcióra*, s nem egyszerűen összefoglalásra van szükség, szintén a 4. lábjegyzetben említett okokból.

¹² THE 21; EMA 56.

¹³ E fogalmazásmóddal természetesen nem azt kívánom sugallni, hogy az empirikus ösztönzők okságilag determinálják, hogy mely maximák merülnek föl az önkényben – a maximák kiválasztása a spontaneitás aktusa. Ehhez Allison 1990: 39–41.

¹⁴ THE 21.

¹⁵ EMA 72. Habermas nem hivatkozik erre a kanti szöveghelyre, de nyilvánvalóan szem előtt tartja.

zösség *helyett és nevében* föllépő forradalmi ész történetfilozófiailag inspirált kategorikus imperatívuszára ez aligha áll – fűzi hozzá Habermas, és azt sugallja, hogy a jakobinus ész mégiscsak ösztönzést kaphat a kanti kötelességelméletől, minthogy ez *monologikus* jellegét sohasem adta föl.¹⁶

(C) Ugyanakkor a *Seintől* (mind az individuum érzéki valójától, azaz a belső természettől, mind a szubjektumok intézményesített kapcsolatrendszerétől, azaz a külső természettől) „kategorikálisan elválasztott” *Sollen* erőtlen és visszhangtalan – hangsúlyozza Habermas –, éspedig két okból. *Egyfelől* az érzéki világban az intelligibilis világ leképezésére hivatott *homo noumenon* nem törődhet a *homo phaenomenon* szükségleteivel, vágyaival, partikuláris érdekeivel, a társadalmi gyakorlatok racionalitásának vagy irracionalitásának mértékével stb. Így azonban cselekvésképtelen. Hiszen az érzéki világban csupán egy érzéki lény idézhet elő változást, a tiszta ész nem; s csakis akkor, ha fölveszi az egyre differenciáltabb társadalmi struktúrákká szerveződő Ész (visszaesésekkel megszakított) kibontakozásának lassú ütemét. Azaz ha ott munkálkodik, ahol a „valóságos ésszerűség” nyomaira lel (s nem ott, ahol nem), még hozzá úgy, hogy maga is hátrahagyja a nyomát, vagyis beleformálja magát a társadalmi objektivitásba.¹⁷

Másfelől a *Sollen* azért is magatehetetlen, mert a kategorikus imperatívusz nem más (nem több), mint „a kötelesség elve”.¹⁸ Arra szolgál, hogy eldöntsük: valamely vitatott maxima elvetendő-e, vagy kötelező ereje előtt meghajoljunk. Ám egy „morális törvény” semmit sem ér, ha nem dolgozzuk ki az elfogulatlan normaalkalmazás mechanizmusait, hiszen az eseteket szabályok alá soroló gyakorlati ítélőerő elvetheti feladatát, vagy kijátszhatja a normaalkotó észet. Márpedig Kant nem foglalkozik az applikáció kérdéskörével, így a *Sollen* pusztába kiáltott szó.¹⁹

Összefoglalva tehát: Habermas szerint a hegeli Kant-kritika jórészt tarthatatlan, ám az ember és a világ meghasításából, érzéki, illetve intelligibilis dimenziókra való felosztásából súlyos problémák fakadnak – ezzel a tanítással szakítani kell. Arra is rámutat továbbá, hogy a kategorikus imperatívusz segítségével *monologikus* módon megállapított általános akarat távolról sem ugyanaz, mint egy

¹⁶ THE 23. és 26–27.

¹⁷ THE 25–26.

¹⁸ EMA 52.

¹⁹ THE 24.

interszjektív normamegalapozási eljárásban kielélt konszenzus. S ez a döntő különbség. Habermas a monologikus kötelességelméletet egy racionális diszkurzus-moddal kívánja felváltani, amelynek értelmében kizárólag olyan morális belátás lehet univerzális érvényű, amelyet az általános normakövetés előrelátható következményeivel együtt az összes érintett jóváhagyhatna egy – az érvelési szabályokat tiszteletben tartó – akaratképzési folyamat eredményeként.²⁰

Mindezek fényében a Habermas-tanulmány konklúziója nem okozhat meglepetést: ha a hegeli vádak jórészt már Kantról is leperegnek, akkor a diszkurzusetikára még kevésbé találóak.

A továbbiakban azt az állítást fogom kifejteni, hogy Habermas tévesen rekapitulálja a hegeli kritikát, így olyan ellenvetéseket cáfol, illetve erősít meg, amelyekkel nem találkozhattunk sem a *Természetjog-tanulmány*, sem a *Fenomenológia* (sem más szövegek) lapjain.

2.

Előjáróban két módszertani megjegyzést teszek.

1) Mindeddig szó nélkül maradt, hogy Habermas perspektívájából fölmerhetlenné válnak – illetve egyszerűen irrelevánsak – a kanti kötelességelmélet központi distinkciói: a külső és a belső szabadság, a jogi és az etikai törvényadás, a legalitás és a moralitás, a jogtan és az erénytan közötti különbségtételek. Pontosabban: Habermas szemében a kategorikus imperatívusz csupán az igazságos *társadalmi normák* megalapozási eljárásaként, vagyis a *külső* törvényhozás elveként érdekes; a gyakorlati ész „magánügyeit” kizárja a vizsgálódási köréből. Holott Kant a kategorikus imperatívuszt elsősorban az individuális tudat horizontján fölmerülő „Mit kell tennem?” kérdéssel összefüggésben és mindeneke-lőtt a *belső* törvényhozás elveként tárgyalja. Márpedig ez sokkal komplikáltabb viszonyban van a külső törvénykezéssel, mint ahogyan azt Habermas látatja.

A habermasi előfeltevés szerint Kant a következő nézetet képviseli: Ha egy maxima kiállja a formalizáló műveletek próbáját, s alkalmasnak bizonyul arra, hogy általános törvénné váljon, akkor arra is alkalmas, hogy a külső törvényhozó elrendelje – a kategorikus imperatívusszal tehát *kodifikálható* univerzális

²⁰ THE 12.

normákat alkotunk. Ez azonban biztosan nincs így, amint arról Kant is értekezik, ha nem is az *Alapvetés*ben és a második *Kritikában*, de *Az erkölcsök metafizikájában* mindenképp:

[A kötelesség formális elvét] az etikában a *te saját akarated*, s nem az általában vett akarat törvényének gondoljuk, amely mások akarata is lehetne, s ebből aztán olyan jogi kötelesség eredne, amely nem az etikára tartozik. – A maximákat olyan szubjektív alaptételeknek tekintjük itt, amelyek pusztán *alkalmasak [sich qualificiren]* az általános törvényhozásra, de ez csak negatív elv (nincsenek ellentmondásban egy általában vett törvénnyel).²¹

Egy maxima, amely nincs ellentmondásban „egy általában vett törvénnyel”, nem minősíthető automatikusan egy lehetséges, azaz potenciálisan előírható jogi kötelességnek. Például azért nem (egy nagyon is köznapi esetet említve), mert e jogi kötelességet *már előírták*, a kérdéses maxima tehát közvetett etikai kötelesség (erről alább még szót ejtek); s egyáltalán azért nem, mert „a jog általános elve”, „a jog kategorikus imperatívusza” nem azonos az *Alapvetés* kategorikus imperatívuszával.

Anélkül, hogy ezt a szerfelett bonyolult kérdést itt alaposan kifejthetném,²² leszögezhető: Habermas kusza helyzetet teremt azzal, hogy a kategorikus imperatívuszt önmagában és közvetlenül a külső törvényadás princípiumának tekinti. Ami valójában foglalkoztatja őt – amire vizsgálódásának valójában irányulnia kellene –, az a *nyilvános ész* kategorikus imperatívusza (s Kant „politikai etikája”). De Kant a nyilvános, azaz politikai ész mozgásterét és feladatkörét más képpen jelöli ki, mint a „privát észét”.²³ A feladatom részben abban áll, hogy erre alább fényt derítsék.

2) Habermas hallgat arról, hogy Hegel „korai”, illetve „érett” Kant-kritikája között fontos különbségek vannak, miközben idézeteit más-más „korszakok” munkáiból válogatja össze. A *Fenomenológia* moralitás-koncepciója jelentősen

²¹ EM 503 (MdS, AA VI 389). A fordítást módosítottam.

²² Ehhez néhány megkerülhetetlen, de korántsem egybecsengő tanulmány: Höffe 1989, Willaschek 2002, Flikschuh 2010.

²³ Itt persze a „privát ész” említésekor a *Felvilágosodás-esszé* és *A fakultások vitája* (egyéb-ként ingtag) fogalomhasználatától elrugaszodom.

eltér a *Természetjog-tanulmányétól*: 1803-ban a kantai pozíció még kétségtelenül egy „az önkény rabulisztikájával”,²⁴ 1807-től azonban Hegel már nem a „morális világnézetnek”, hanem a rákövetkező dialektikus fázisnak, a „lelkiismeret” szubjektumalakzatának panaszolja föl ugyanezt, ami komoly elmozdulás.²⁵ Habermas eltérő nézeteket tükröző Hegel-szemelvényeket vegyít, anélkül hogy ezt jeleznék; én a továbbiakban egységesen az „érett” Kant-kritikára összpontosítok majd, amikor megkérdőjelezem olvasata érvényességét.

E megjegyzések után ismét odafordulhatunk a Habermas által tolmácsolta hegeli bírálathoz. Megítélésem szerint a fenntartások többsége öniségtétel, miközben a kijelentések mégsem koherensek. Öniségtétel, amennyiben az önkényes döntéseit formalizáló ész tautológiáira, a különössel szemben érzéketlen, sőt könyörtelen – s persze nagyon is korlátozott érvényű – „univerzalizására”, rigorózus, forradalmi gátlástalanságára vonatkozó tételek egyazon ellenvetés variációi: jelesül hogy az önmagától elidegenedett, vagyis saját objektív általánosságát fojtogatóan szűk, durva adottságvilágnak tapasztaló, nyughatatlan öntudat veszélyezteti az erkölcsi rendet. De a variációk mégsem koherensek, mivel hol úgy jelenítik meg ezt a békétlen Ént, mint az önmagára reflektálódó, minden társadalmi meghatározottságot a szubjektivitásába burkoló „formális lelkiismeretet”, hol pedig úgy, mint aki közvetlenül általánosnak tudja, és így „égeti bele” magát a valóságba: tehát mint az „abszolút szabadság” alakzatát.

Egyszóval e valamelyest redundánsnak tűnő vádak *különböző* szubjektumpozíciókra vonatkoznak, s ezek egyike sem a szellem útjának sajátosan kantai (kantianus) állomása. Ez nyilvánvalóan mélyebb elemzést kíván. Aminthogy feleletre vár az a kérdés is, hogyan egyeztessük (ha lehet) a gyakorlati ész pusztító „természete” elleni óvást azzal a meglátással, hogy a kategorikus imperatívusz teljesen cselekvésképtelen. Ha Hegel tényleg kapcsolatot teremt Kant morálfilozófiája, valamint a „kártékony állattá” alacsonyító „abszolút önelégültség”

²⁴ „[E]z a morális formalizmus semmivel sem több a jezsuiták morális művészeténél...” – írja a Kantot elemző Hegel a *Természetjog-tanulmányban* (II 242). Ezzel szemben a „jezsuita probabilizmus” a *Fenomenológiában* és a jogfilozófiai szövegcsoporthoz (lásd JF 172 [PR 285] és pl. VPR3–Hotho 453) már a „lelkiismeret” alakzatának mozzanata. Az „önkény rabulisztikája” formula a *Jogfilozófia* bevezetéséből származik: JF 17 (PR 20).

²⁵ Allen Wood másként gondolja, minthogy a fenti elmozdulásra nem figyel föl: szerinte a jénai periódus moralitás-kritikája egységes, s Hegel csak 1816-tól kezdődően (vagyis először az *Enciklopédiában*) adja elő e tekintetben „érett” nézeteit (Wood 1990: 172).

vagy éppen „a rombolás fúriája” között²⁶ (ahogyan Habermas véli, minden bizonnyal tévesen), akkor alapos magyarázatra szorul, hogyan értsük egyáltalán a *Sollen* tehetetlenségét. A nehézségeket egy további következtetlenség is szaporítja (fentebb igyekeztem kidomborítani): az az érvelésmód, ahogyan Habermas az „üres formalizmus” téziséét cáfolja, egyszersmind megingatja az *Ohnmacht*-vázat is, utóbbit azonban a szerző habozás nélkül helybenhagyja.

Úgy gondolom, a hegeli Kant-kritika Habermas általi interpretációja nem helytálló. Vessünk tehát egy újabb pillantást a már ismertetett pontokra.

(A*) Hegel természetesen tudja, hogy a kategorikus imperatívusz nem egyszerűen egy maximáink nyelvtanilag-logikailag konzisztens újrafogalmazását szolgáló transzformációs szabály. Nem kell nagyon kiforgatnia Kant szavait ahhoz, hogy fölrohassa a gyakorlati észnek: „magasztos képessége [...] tautológiák létrehozásában áll”.²⁷ Hiszen olyasvalamire hívja föl a figyelmet ezzel (ámbar túláltalánosít), amit Kant tisztán lát, és maga is hangsúlyoz *Az erkölcsök metafizikájában* a közvetett és közvetlen etikai kötelességek (*direct-ethische / indirect-ethische Pflichten*) megkülönböztetésével. Ezt a szakaszt hosszabban idézem:

[A]z összes kötelességek, pusztán azért, mert kötelességek, az etikához tartoznak; de *törvényadásuk* ettől még nem mindig az etikában foglalhatók, hanem sok kötelesség az etikán kívül. Az etika például megparancsolja, hogy amire szerződésben ajánlkoztam, azt akkor is teljesítenem kell, ha a másik fél nem kényszeríthetne rá: ám a törvényt (*pacta sunt servanda*) és a neki megfelelő kötelességet a jogtanból veszi át adatként. Tehát nem az etikában, hanem a *Ius*ban van a törvényadás, hogy a vállalt ígéreteket be kell tartani. [...] A jogtan és az erénytan tehát nem annyira a különböző kötelességeik, mint inkább ama törvényadás különbözősége révén térnek el egymástól, amely az egyik vagy a másik mozgatórugót kapcsolja össze a törvénnyel.²⁸

²⁶ A lelkiismeret alakzatával kapcsolatban említett „kártékony állat” fordulatot ld. VPR2–HN 487 (137. §); az „abszolút önelégültség” fordulatot ld. JF 171 (PR 279); „a rombolás fúriája” fordulatot ld. SzF 303 (PhG 436), vö. JF 38 (PR 50).

²⁷ Í 237 (Werke 2, 460).

²⁸ EM 313 (MdS, AA VI 219–220). A fordítást módosítottam.

Az erkölcsök metafizikájáról megfelelő (Habermasszal egyetemben csak az *Alapvetésre* és a második *Kritikára* fókuszáló) Hegel jénai korszakától kezdve fáradszatóan ismétli, hogy a kategorikus imperatívusz formulájából (formuláiból) levezethetetlenek a konkrét kötelességeink. „Ama tétel [...] nagyon jó volna, ha már meghatározott elvekkel rendelkeznének arról, mit kell tenni” – írja például a *Jogfilozófiában* –, itt azonban maga az alapelv hiányzik; „az a kritérium pedig, hogy ne legyen ellentmondás, semmit sem hoz létre, mert ahol semmi nincs, ott ellentmondás sem lehet.”²⁹ Csakhogy a hegeli fejtegetés (Habermas állításával ellentétben) nem arra fut ki, hogy a gyakorlati ész kompetenciája a normatív kijelentések grammatikai kontrolljára korlátozódik, hanem arra, hogy a szubjektum a kategorikus imperatívusz alkalmazásához szükséges alapelveket *kívülről* (mármint a kanti kötelességelmélet keretein kívülről) fogja meríteni.

Ez a „letagadott letét” híres példájával kapcsolatban kifejtett tautológia-tézis lényege. Ha a kanti szubjektum kritikátlanul elfogadja az erkölcsi világ olyasféle rendjét, amelyben egyáltalán lehetségessé válik, hogy amit átnyújtottak neki, idegen tulajdonnak, önmagát pedig az idegen tulajdon letéteményesének tekintse, akkor morális dilemmájában csak egyféleképpen dönthet: a letétet okvetlenül vissza kell adnia; nincs egyéb általános törvényadásra alkalmas maxima. De ha az egyén a társadalmi életfolyamat másfajta rendezőelveit előfeltételezné – pl. egy tulajdonjogot nem ismerő „patriarchális állapotot” –,³⁰ akkor az ellenkező eredményre jutna. Hegel szerint tehát e döntési eljárások olyasféle „magasztos” eszmefuttatásokban összegezhetők, mint hogy „a tulajdonnak, ha tulajdon, tulajdonnak kell lennie”; illetve „a nem-tulajdon nem-tulajdon; ha nincs tulajdon, akkor meg kell szüntetni azt, ami tulajdon akar lenni.”³¹

Ám Hegelt nem önmagában a morális ítéletek e tautologikus szerkezete agasztja. Hiszen a *Sittlichkeit* szférájában otthonra találó, kiengesztelődött polgártól ugyancsak tautológiákat vár – ti. „helyes” tautológiákat. „Hogy az embernek *mit* kell tennie, *mik* a kötelességei [...], azt egy erkölcsi közösségben *in*

²⁹ JF 152 (PR 253–254).

³⁰ VPR3–Hotho, 423.

³¹ ÍI 240 (Werke 2, 463). Világos ugyanakkor, hogy a hegeli kritika a *Természetjog-tanulmányban* olvasható formájában elhibázott, hiszen Kant másutt mutatja ki a maxima univerzalizálása nyomán kialakuló logikai ellentmondást, mint amely mozzanattal kapcsolatban Hegel bizonygatja, hogy voltaképpen nincs ellentmondás. Lásd pl. Wood 1990: 156–157; O’Hagan 1992: 140–141; Korsgaard 1996: 86.

einem sittlichen Gemeinwesen] könnyű megmondani, – semmi egyebet nem kell tennie, csupán amit [...] előírtak, kinyilvánítottak, és ismeretes számára.”³² A problémát inkább abban látja, hogy Kant nem tisztázza a saját nézőpontját: reflektálatlanul előfeltételezi a kialakult társadalmi viszonyokat, s e közben azt hiszi, hogy a maximák pusztá törvényadó formájából dedukálta őket.

De Kant valóban elköveti ezt a hibát? Nem. *Az erkölcsök metafizikájának* idézett passzusa alapján is egyértelmű, hogy a gyakorlati ész ítéleteinek jelentős részét³³ maga is „tautologikusnak” vallja. Amit a *Természetjog-tanulmányban* Hegel „leleplez” – ti. a „bűvészmutatványt”, hogy az ész a „kívülről” kapott normaanyagra „ráhamiskodja” az áltanosság formáját –,³⁴ az legkésőbb Kant 1797-es művének bevezetése óta nyilvánvaló. Kant nem hagy kétséget afelől, hogy a morális imperatívuszok többsége elgondolhatatlan a társadalom jogi jelenségeinek komplex rendszere nélkül; hogy a szubjektum pl. a letéttel kapcsolatos *közvetett* etikai köteleességét a személyi jogból „kölcsönzi”, azaz adott, etikán kívüli tartalmat formalizál. „A maxima anyaga az marad, ami” – Hegel szavait Kant is nyugtázná –, csupán a *kötelezettség fajtája* más, attól függően, hogy a külső kényszer-e a mozgatórugó, vagy a morális törvény iránti tisztelet.

Kant tehát semmiképpen sem a kategorikus imperatívusz üres formulájából/formuláiból származtatja a morál társadalmi tartalmait (ti. azon társadalmi struktúrákat, amelyeknek egyik – mégpedig a legmagasabb rendű – szabályozási formája a morál). De persze nem is egyszerűen a hatályos pozitív jog normaanyagából, mintha csak e *cognitio ex datis* akadálytalanul bezúdulhatna az etikai törvénykezés *forum internum*ára. Inkább azt kell mondanunk: a morál kívánatos (részben anticipált) társadalmi tartalmait „egy lehetséges pozitív törvényhozás” észelvei³⁵ – a jogtan metafizikai alapelemei – körvonalazzák, amelyeknek a „fényében” a faktikus tartalmakat és az ezeket létrehozó társadalmi gyakorlatok faktikus befolyásolási és irányítási rendszereit természetesen racionalizálni kell, anélkül ugyanakkor, hogy szembeszegülnénk velük. Írásom záró szakaszában fogom fölvezetni, hogyan modellálja ezt Kant. A tautológia-vád szempontjából most pusztán az alábbi megállapítás fontos.

³² JF 181 (PR 298). A fordítást módosítottam.

³³ Csak jelentős részét, hiszen vannak sajátosan etikai kötelezéseink is, pl. az önmagunkkal szembeni köteleések, ld. EM 314.

³⁴ Í 241 (Werke 2, 464).

³⁵ EM 325.

Hegel téved abban, hogy a gyakorlati észnek csak reflektálatlan előfeltevései vannak, de semmilyen fogódzója, amelynek segítségével megítélhetné, hogy univerzalizált maximái igaz kötelességei-e vagy sem. Szó sincs arról, hogy meghatározott kötelességeit az ellentmondás hiányából, az észrevétlenül „adódó” normaanyag önmagával való azonosságából akarja kiokoskodni, anélkül hogy föltámaszná: moralitását a szabadság fogalmának történetileg artikulálódott valósága hordozza, amelyben él. Hegel balvélekedésének fő oka, hogy csak az 1780-as évek kategorikus imperatívuszára koncentrál, *Az erkölcsök metafizikája* a látókörén kívül marad.³⁶

Habermas a Hegel által fölvetett problémát valamelyest félreinterpretilja (alábecsüli), s ő is csupán az *Alapvetésre* tekint, ennek ellenére a válaszával egyetérthetünk: a kanti szubjektum valóban nem veszíti el kapcsolatát az erkölcsi szubsztanciával. A társadalom *adott* rendező-szabályozó „hatásformái”³⁷ szerint tájékozódik. Abban a konfliktusban fontolja meg kötelességét, amelyben *találja magát*, és azoknak a maximáknak az érvényességi igényét vizsgálja, amelyek a konkrét szituációban empirikusan stimulált önkényét „elevé” foglalkoztatják. Nem eszel ki életvilágától idegen alaptételeket, sem alaptételeihez fiktrív társadalmi környezetet.

Fűzzük hozzá: érett Kant-kritikájában Hegel már nem is gyanúsítja ezzel: a morális világnézetet a *Fenomenológiától* kezdve az objektív elidegenedését sikeresen fölszámoló, szubjektív elidegenedésében pedig „ártalmatlan”, sőt az erkölcsi világot védelmezni-stabilizálni képes alakzat ismérve lesz.³⁸ Csak a morális öntudat dialektikájának következő szakaszában, a „lelkiismeret” színrelépésével üti föl fejét „a jelenkor betegsége”,³⁹ a szubjektív ész becstelen (vagy éppen önmagát elhamvasztó) „autarkiaja”.⁴⁰ Ezzel egyszersmind áttérhetünk a következő vádcsoport tárgyalására.

³⁶ Jóllehet Hegel természetesen tanulmányozta *Az erkölcsök metafizikáját* is (lásd Solomon 1983: 568).

³⁷ A fordulatot Lukács György-től kölcsönöztem: Lukács 1976b–II: 329.

³⁸ Hegeli vonatkozásban az objektív és a szubjektív elidegenedéshez lásd Hardimon 1994, 119–122.

³⁹ „Diß der Hauptstandpunkt und die Krankheit dieser Zeit” – toldja be Hegel az 1820-as *Jogfilozófia* szerzői példányába a 138. §-nál: VPR2–HN 491.

⁴⁰ EFT III 430 (VGP III 384).

(B*) Habermas melléfog, amikor a *Fenomenológiát* olvasva arra jut, hogy Hegel szerint a gyakorlati ész a valóságos életviszonyok pluralisztikus szerkezetének megsemmisítésével fenyeget. Úgy látom, interpretációjában összecúsztat két szubjektumpozíciót, majd az egymásra torlódó, különönmű elemek e halmazát helytelenül azonosítja a moralitás kanti álláspontjával.

Egyrészt Hegel olyasféle gondolatfutamait tartja szem előtt, amelyek arra figyelmeztetnek, hogy egyáltalán nem létezik semmi, amit a társadalmi objektivitásból „kilökődő” szubjektum a maga partikuláris tartalmakat abszolutizáló tautologikus ítéletei alapján ne kiálthatna ki erkölcsi törvénynek. De ez a figyelmeztetés (mint előrebocsátottam) a „lelkiismeret” szubjektivitás szerkezetére vonatkozik. A lelkiismeretére, amely nem veszi észre, hogy a művelődés (*Bildung*) hosszú korszakain át külsővé-idegenné váló, lényegét és személyiségét kihelyező-objektíváló öntudat⁴¹ időközben olyannyira áthatotta, olyan „folyékonnyá” tette a valóság anyagát, hogy az immár mindenütt tisztán visszatükrözi őt.⁴² Nem ébred rá, hogy a szubjektív és az objektív akarat „egy és ugyanazon zavartalan egésznek alkotják”, vagyis „a szabadság a szabadságot akarja” – ti. a szubjektív szabadság az objektív szabadságot –, minthogy kölcsönösen közvetítik önmagukat egymással.⁴³ Azaz hogy az állam a polgárok partikuláris céltevélezéseinek áttetsző, eleven közege, amely maguktól e partikuláris céltevélezésektől nyeri erejét, amennyiben ezeket egymásra vonatkozó, egymást kiegészítő törekvések összehangolt rendszerévé szervezi, és visszavezeti a szubsztanciális egységbe.⁴⁴ S minthogy az erkölcsi világban képtelen fölismerni saját alakuló-fejlődő objektivitását, individualitásának „általános, tárgyias-szembenálló lényegét” – ellenkezőleg: ez szemében egy „mozdulatlan valóság formáját ölti”⁴⁵ –,

⁴¹ SzF 250, 252 (PhG 360, 363).

⁴² A képet Honneth-től kölcsönöztem: Honneth 2011, 91.

⁴³ EVF 85 (VPG 57); JF 53 (PR 73–74).

⁴⁴ Lásd Honneth 2011: 81–118. Vö. mindenekelőtt a *Jogfilozófia* 258. és 260. §-aival: JF 262–268, 269–270 (PR 399–404, 406–407). A hegeli társadalom-/politikafilozófiának ilyesféle értelmezése természetesen élesen elüt attól az interpretációs hagyománytól, amely – Lukács frappáns megfogalmazása szerint – „Minerva baglyában” „a restaurációs korszak reakciójának döggeszélyét” látja (Lukács 1976a: 466); erre pár példát említek: Haym 1857, Popper 1945, Russell 1945, Tugendhat 1979. Az én olvasatomat alapvetően Avineri 1972; Taylor 1979; Wood 1990; Hardimon 1994; Pippin 2008: 183–281; valamint Marcuse 1955: 169–223; Lukács 1976a és Lukács 1976b–I: 181–278. határozzák meg.

⁴⁵ SzF 253 (PhG 365). A fordítást módosítottam.

ezért kivonja magát a társadalmi normák hatálya alól, és önmagából, szubsztanciáját veszített formális lelkiismeretéből meríti maximáit.

Kétségtelen, hogy Hegel ezt a „fanatizmusra, gyengeelméjűségre és képmutatásra” valló,⁴⁶ a „valóságba belemaró” vagy éppen mindent szétoldó, „elpárologtató” abszolút reflexiót mindig is a legfagyosabb szavakkal ostromozta.⁴⁷ Habermas azonban nem kellő körültekintéssel jár el, amikor a „lelkiismeret” e vonásait belevegyíti a „morális világnézet” kanti alakzatába, hiszen a morális öntudat két világosan elkülönülő mozzanatról van szó.⁴⁸

Másrészt véleményem szerint ugyancsak félvezető képet ad, amikor a *Fenomenológia* bizonyos passzusaival azt kívánja alátámasztani, hogy Hegel közvetlen összefüggésbe hozza a gyakorlati ész az „abszolút szabadság” rémuralmával. „[A]mi a sok kötelességet illeti, a morális tudat csupán az általában vett tiszta kötelességet tartja érvényesnek bennük; a sok kötelesség [...] meghatározott, ezért [...] a morális tudat szemében nem lehet szent” – idézi Habermas a *Fenomenológiát*, e sorokat pedig a következőképpen értelmezi. A kategorikus imperatívusz által szabott morális törvény („a tiszta kötelesség”) olyannyira hideg és általános, hogy a sajátos döntési helyzetekben a sajátos szempontokat és így egymásnak ellentmondó kötelességeket („sok kötelességet”) mérlegelő individuum nem tudja és nem akarhatja alkalmazni. Az általa kényszerűen elkövetett normasértéseket viszont szankcionálják, ami végül is a sokszínű társadalmi életfolyamat elsivatagosodásához vezet.

Azonban nem erről van szó.⁴⁹ Habermas olvasata szükségképp félresiklik, mert a kategorikus imperatívuszt reflexszerűen a külső törvénykezés igazságos

⁴⁶ JF 265 (PR 402).

⁴⁷ JF 287, 155–156 (PR 427, 259–260). Másfelől azonban azt sem hallgatja el, hogy végül is „[m]indazt, ami az erkölcsiségben keletkezik, a szellemnek ez a tevékenysége hozza létre”, az tehát, hogy az öntudat önmagára reflektálódva semmisnek nyilvánítja a bomlásnak indult erkölcsi világot, és kifejleszti magából a szabadság újonnan strukturált valóságát: JF 156 (PR 260).

⁴⁸ Ez egyértelmű a *Fenomenológiában*, a jogfilozófiai szövegcsoporthoz (VPR1–Homeyer 280–289; VPR2–HN 476–543; VPR3–Hotho 420–481; VPR4–Griesheim 354–394) és a filozófiatörténeti előadásokban is EFT III 391–455. De való igaz, hogy az *Enciklopédia* vázlatos fejtegetéseiben a kontúrok elmosódnak: E III 301–305 (EPG 312–317).

⁴⁹ A Hegel-irodalom szerint sem, lásd pl. Hyppolite 1974: 479–480; Lauer 1993: 244–245; Pinkard 1994: 198–202; Harris 1997: 423–424; Stern 2002: 172–175; Kern 2012: 208 vagy Winfield 2013: 301–302.

elveinek kialakítását célzó döntési procedúráként kezeli, holott nem az. A kérdéses szöveghelyen a „tisza kötelesség” valójában azt jelenti: az akarat *egyedüli* meghatározó alapja a maxima pusztá törvényadó formája. Mármost – amint azt Kant pl. a *Vallás*ban magyarázza – „ártatlan természeti adottsága következtében az ember az érzékiség mozgatórugóin is csügg, és (az önszeretetet szubjektív princípiumának megfelelően) azokat is felveszi maximájába. [...] [T]ermészetszerűleg mindkettőt felveszi ugyanazon maximába” – hangsúlyozza Kant. A szubjektumnak tehát az a feladata (a rendeltetése), hogy konkrét kötelességei (a „sok kötelesség”) latolgatása és teljesítése során maradéktalanul alávesse a patológikus ösztönzőket az erkölcsi törvénynek, hogy az utóbbi legyen a kizárólagos mozgatórugó.⁵⁰ Az azonban már az első *Kritikából* is kiderülhetett, hogy

a cselekedetek valódi erkölcsisége (az érdem és a vétkesség) tökéletesen rejtve marad előttünk, még tulajdon viselkedésünk esetében is. Értékeléseinket csupán az empirikus karakterre vonatkoztathatjuk. Ám hogy a cselekedetekben mit kell a szabadság tiszta következményének tekintenünk, s mit egyedül a természetnek, valamint vérmérsékletünk önhibánkon kívül adott fogyatékoságainak vagy szerencsés tulajdonságainak [...] betudnunk, ezt senki nem képes föltárni...⁵¹

Az egyén tehát sohasem állíthatja, hogy amit az erkölcsi viszonyok sokaságából szövődő konkrét szituációban kötelességeként ismer föl, azt tiszta, minden érzékiségtől mentes „morális érdekét” követve hajtja végre,⁵² nem pedig pl. tudattalan empirikus motivációk indíttatására. Mármost ez a cselekedetek voltaképpen morálisára boruló sötétség fontos tantételek forrása: ebből erednek a szubjektum végtelen progresszusával és a gyakorlati ész posztulátumaival kapcsolatos kanti vizsgálódások. Hegel pedig a *Fenomenológia* Habermas által kiragadott szakaszában éppen ezeket a vizsgálódásokat bírálja. Az idézet sehogyan sem alkalmas arra, hogy a kategorikus imperatívusz elnyomó hatalmától való hegeli aggodalmat szemléltessük vele, minthogy egészen másról: a *Sollen* tehetetlenségéről szól (lásd alább).

S nem alkalmas erre „Az erény és a világ folyása” c. fejezet sem. Korántsem bizonyos, hogy Hegel a „jakobinus érzületterrornak” szenteli ezeket az oldalakat

⁵⁰ Vallás 159–160 (AA VI 36). A fordítást módosítottam.

⁵¹ TÉK A551/B579 lj.

⁵² Lásd GyÉK 97.

(mint Habermas leszögezi). Az „erény lovagjának” körvonalai ugyanis sokkal bizonytalanabbak annál, semhogy egyszerűen azonosíthassuk őt Robespierre-rel.⁵³ Alakja az értelmezők jelentős részét Don Quijotéra,⁵⁴ esetleg Posa márkira⁵⁵ emlékezteti; mások vagy Shaftesbury,⁵⁶ vagy a Port-Royal-i janzenisták,⁵⁷ vagy az *Antimachiavell* író Nagy Frigyes,⁵⁸ vagy éppen Kant⁵⁹ paródiáját vélik fölfedezni benne.

Megítélésem szerint ez a „tulajdon tükörképével viaskodó”, fegyvereit tisztán őrző, ellenségeit önmagától is óvó figura⁶⁰ nem tekinthető radikális alakzatnak, s főképpen semmi köze a létezését csupán a pusztításban átérző abszolút szabadsághoz.⁶¹ Az individualitás ellen hadat üzenő lovnak még a saját egyéniségét sem sikerül fölszámolnia, sőt, igazán kockáztatnia sem: nem képes „sem a sajátját feláldozni, sem az ideget megsérteni.”⁶² Önmaga számára sem világos, hogy pontosan miféle általánosságnak rendeli alá magát, hiszen a másokkal való folytonosságáról mit sem tud,⁶³ ezért a világ folyását a legkevésbé sem zavarja (ami a forradalomról aligha mondható el). Később, a *Fenomenológia* elbeszélésének abban a körében, amelyben az individuum már ráláthat a történelemben kibomló szellem mozgástörvényeire, e valóban diffúz Én motívumai széttagolódnak, és más elrendeződésekben, határozottabb kontúrokkal visszaköszönnek majd mind a terror, mind a morális világnézet, mind a lelkiismeret alakzataiban. Azt viszont igazolhatatlannak tartom, hogy itt, ahol az individuum „egyénileg [...] dolgozza [keresztül] magát az objektív valóság közvetlen észlelésétől annak ésszerűségéig”,⁶⁴ az erény lovagjában akár a pusztítás fúriáját, akár a

⁵³ Erre hajlanak: Harris 1997: 63. és Siep 2000: 156–160.

⁵⁴ Hyppolite 1974: 290; Taylor 1975: 167; Hinchman 1984: 106; Lauer 1993: 187; Pinkard 1994: 109 és Pinkard 2009: 143.

⁵⁵ Harris 1997: 74 (79. lábjegyzet).

⁵⁶ Pinkard 1994: 105.

⁵⁷ Egy MacIntyre-szemináriumra hivatkozva Solomon 1983: 511.

⁵⁸ Harris 1997: 59.

⁵⁹ Harris 1997: 418; Rockmore 1997: 101. de a leghatározottabban: Kain 2005: 106.

⁶⁰ SzF 196–197 (PhG 286–288). (Szemere Samu a *Spiegelfechterei* szemfényvesztésként fordította.)

⁶¹ A *Jogfilozófia* szöfordulata, lásd JF 37 (PR 50).

⁶² SzF 199 (PhG 287–288). A fordítást módosítottam.

⁶³ Balogh 2009: 81.

⁶⁴ Lukács 1976a: 473. Kiemelés tőlem.

kantiánus morálfilozófia (akár Fichte, Jacobi, Scheiermacher, Novalis) hegeli gúnyrajzát lássuk, nem is beszélve ezek összemosásáról.⁶⁵

Úgy gondolom tehát, hogy Hegel nem vádolja a gyakorlati észrt érzéketlenséggel, az önkény rabulisztikájával, zsarnoksággal stb. – sem a *Fenomenológiá*-ban, sem az azutáni műveiben. Habermas az abszolút szabadság, valamint a lelkiismeret pozícióit illető kritikát tévesen vonatkoztatja a kanti álláspontra. De ha ez így van, akkor megoldódik a hegeli vádiratot szétfeszítő, korábban említett ellentmondás is, miszerint a kanti szubjektum egyszerre rombolja a környezetét, és ugyanakkor semmilyen hatással nincs rá. Nincs ilyen ellentmondás. A hegeli kritika következetesen a *Sollen* impotenciája mellett érvel. Ez azonban másképpen értendő, mint ahogyan Habermas olvassa.

(C*) A *Sollen* nem azért „tehetetlen”, mert képtelen cselekvésre bírni az érzéki embert, és képtelen alakítani az érzéki világot, minthogy állítólagosan nincs kapcsolatban velük.⁶⁶ Márpedig Habermas így interpretálja Hegelt. Mint írja: „Kant nem háríthatja el a szemrehányást, hogy egy olyan etikának, amely a kötelességet és a hajlamot, az észrt és az érzékiséget [a *Legyent* és a *Vant*] kategorialisan elválasztja egymástól, gyakorlatilag semmilyen következménye nincsen.”⁶⁷ Véleményem szerint Kant elháríthatná a szemrehányást: egyfelől azért, mert a morális törvény és az érzéki mozgatórugók elválasztása a legkevésbé sem egyenlő az utóbbiak megtagadásának és megsemmisítésének kívánalmával, csupán arról van szó, hogy az ágensnek tartania kell az aktuálisan jelenlévő ösztönzők „erkölcsi rendjét”.⁶⁸ Másfelől pedig azért, mert a közvetett etikai

⁶⁵ Ráadásul az erény lovagja szépirodalmi háttérből emelkedik ki: Robespierre-rel vagy Kanttal való identifikációját már pusztán ez a körülmény sem valószínűsíti. („Az eszes öntudat önmaga általi megvalósulása” c. rész fejezeteinek e szépirodalmi háttérét régóta tárgyalják. „A gyönyör és a szükségszerűség” c. fejezetnek már Kuno Fischer is a „Faust” alcímet adta monográfiájában, persze a Faust-idézet miatt: Fischer 1901: 355. „A szív törvénye és az önhietség örülete” c. fejezetet talán Josiah Royce óta szokás Karl Moor karakteréhez kötni: Royce 1919: 194.)

⁶⁶ A hegeli Ohnmacht-vád részletesebb értelmezésére itt tettem kísérletet: Forczek 2017a.

⁶⁷ THE 24. A *Sollen* és a *Sein* elválasztásáról Habermas pár lappal előbb ír (THE 10), itt a fogalompárokat egy mondatba foglaltam.

⁶⁸ Az ösztönzők erkölcsi rendjéről: Vallás 160. Ehhez pl. Herman 1993: 1–22. Egyetértünk vele abban, hogy Kant koncepciója szerint „a cselekedet morális értéke nem

kötelességek *Sollenje* nem szakadhat el a konkrét életvilágtól, amint erre a tau-tológia-vádat visszautasító Habermas maga is utal (ha nem is *Az erkölcsök metafizikájának* fogalmait használva). Itt azonban nem kell elmélyednünk ezekben a kérdésekben, ugyanis Hegel valójában *nem tesz* ilyen szemrehányást Kantnak.

A *Fenomenológia* találóan kiválasztott sorai nem a *Sollen* teljes benuátlását bizonygatják, hanem azt, hogy bár az állandóan morális konfliktusokba sodródó gyakorlati ész fáradhatatlanul cselekszik, mégsem *tapasztalhatja* soha, hogy bármit is véghezvinne, mert a külső és a belső természettel való kibékíthetetlen ellentét szubjektumpozíciójaként folyton eltakarja önmaga elől saját teljesítményeit. „[A] morális tudat csupán indítékot lát a cselekvésre” (értsd: léptenyomon tetteket parancsoló szituációkban találja magát), ám „a végrehajtás és az örömteli befejezés boldogságát” már nem ízelheti meg, hiszen előfeltévései miatt „ítéletnapig” a kanti „rossz végtelen” foglya marad: nem élheti át, hogy tárgya és önmaga (a hegeli ontológiai kategória értelmében) valóságossá váltak, miközben pedig ténylegesen azok. A morális világnézet ugyanis nem adhatja alább: azt kell akarnia, hogy a társadalmi tárgyiasság képződményeiben a tiszta ész pillantson vissza rá, így azonban sohasem fogja fölfedezni magát az eredményeiben.

Holott a *Fenomenológia* (és a jogfilozófiai szövegcsoport) sem hagy kétséget afelől, hogy ezen a stáción a szellem végül is kidolgozta a szubjektivitás és objektivitás összhangját, az öntudat legyőzte objektív elidegenedését, s szubjektív elidegenedésével „már csak önmagának áll útjában”; úgyhogy többé nem is „egy külső valóság, hanem [csupán] önmaga ellen kell fordulnia”⁶⁹ (ti. lelkiismeretként antagonisztikus alapállását kell majd föladnia). Az egyén már voltaképpen objektivitását szemlélhetné tettei gyümölcseiben, amelyben önmagánál van, és szabad;⁷⁰ „nyugalomra és megelégedésre” lelhetne benne, hiszen a tudatnak „már nem kell túlmennie tárgyán, mert a tárgy már nem megy túl a tudaton”. De mégis oly módon tételezi-objektíválja erőit, hogy amit létrehozott, azt „saját másvilágaként [*als ein Jenseits seiner*]” kívül helyezi, túllöki önmagán,⁷¹ s hiába hajszolja, ami valójában egy vele.

kompromittálódik a nem-morális érzések vagy érdekek jelenlététől”, amíg ezek az ágens döntésének indítékává nem válnak (Herman 1993: 12).

⁶⁹ Nagy Logika II, 419 (L II, 547).

⁷⁰ JF 150 (PR 251).

⁷¹ SzF 315 (PhG 453). A fordítást módosítottam.

A *Sollen* tehát annyiban tehetetlen, amennyiben *annak tudja magát*; amennyiben vak a saját sikerére, arra, hogy a valóság minden szerkezeti elemén ott a modern szubjektivitás visszfénye, s amennyiben meggátolja az individuumot a szubjektív fogalom és az objektív fogalom általa kiharcolt egysége, a „jó végtelen” felismerésében és a megbékélésben. Biztosak lehetünk abban, hogy ez az aggály jogos; s abban is, hogy Kant nem volna hajlandó elosztatni: morál- és politikai filozófiáját minden ízében átjárja a végtelen progresszus tanítása.

A fentiekben a hegeli Kant-kritika habermasi olvasatát elemeztem. Habermas négy tételben összegezte Hegel kifogásait. Ezek közül kettőt összevontam, majd elvettem (minthogy hibás Hegel-exegézisen alapultak), kettőt pedig – jelesül a gyakorlati ész tautologikus ítéleteivel és impotenciájával kapcsolatos észrevételeket – megtartottam. Az előbbit Habermashoz hasonlóan, ugyanakkor bizonyos pontatlanságait korrigálva igyekeztem cáfolni. Az utóbbit azonban megítélesem szerint Habermas tévesen magyarázza. Azt állítottam, hogy az *Ohnmacht*-vád interpretációjának kulcsa a „jó végtelen” és a „rossz végtelen” közötti ontológiai differencia megértése. E vád egészen más szinten fogalmazódik meg, mint amelyre a habermasi vizsgálódás irányul, ezért itt sem elutasítani, sem megerősíteni nem szükséges, illetve ez is, az is célját véti.

Mostanra kitűnhetett, hogy Hegel a maga módján erélyesebben érvel Kant mellett, mint Habermas. Tisztázódott, hogy mit állít a gyakorlati észről, és *mit nem*, s futólag láthatóvá vált az is, milyen döntő szerepet szán a morális világnézetnek az elidegenedése megszüntetésén munkálkodó szellem útján.

Nem maradt más hátra, mint hogy megpróbáljak Habermasénál adekvátabb modellt alkotni a kanti nyilvános, avagy politikai ész normamegalapozási eljárásáról (amely – jegyezzük meg ismét – nem azonos az *Alapvetés* kategorikus imperatívuszának az individuum etikai kötelességeit meghatározó döntési folyamataival).

3.

A kanti politikai ész egy történetfilozófiai pályára állított polgári társadalom kontextusában tudja magát, s egyértelmű számára, hogy morális belátásait, az igazságosság elveit csupán a gyakorlati cselekvés irányításának meglévő rendszereire és apparátusaira támaszkodva implementálhatja.

Ez a történetfilozófiai konstrukció természetesen óriási terhet ró a politikai észre: a történetileg kialakult struktúrák és az emberi nem rendeltetése között kell mediálnia. Az emberi nem arra rendeltetett, hogy a közvetlen adottságok (mindennemű *cognitio historica*) racionalizálása révén folyamatosan közelegjen a célok birodalma, az örök békében kiforró, a külső szabadságot a belső szabadsággal egyesíteni képes etikai közösség felé, amelyben harmóniába kerülhet mindenki személyes erénye és személyes boldogsága.⁷² E *summum bonum*nak jól körvonalazható politikai dimenziója is van. Ahogy a *Világpolgár-esszé*ből, az elmélet és gyakorlat viszonyát tárgyaló, '93-as tanulmányból, az *Örökkéte*rtvezetből, *Az erkölcsök metafizikájából* és az *Antropológiából* is tudhatjuk: a politikai ész feltétlen parancsa szerint a Föld valamennyi népét átfogó föderatív államszövetség és a globális hospitalitás mellett elkötelezett köztársasági alkotmány megszilárdításán és állandó tökéletesítésén kell dolgoznunk. E vállalkozás végtelen progresszus, ezért a felvilágosult polgár mindig is afféle „eszkatológiai fenntartással” tekint az állami cselekvési mechanizmusokra: Hegellel szemben ragaszkodik ahhoz, hogy az aktuális berendezkedés *nem* a „jelenvaló isteni akarat”⁷³ – sohasem az.

Ez a végtelen progresszusban lévő politikai ész konfliktusról konfliktusra halad, ahogyan a normatív és intézményi struktúrák fogyatékságai, működési zavarai stb. miatt újabb és újabb problémákkal szembesül. Korrekciós terveket készít, s ezeket a nyilvános észhasználat legális fórumai elé viszi, jellemzően írásos disputára bocsátja. A kanti politikai etika ezen a ponton *beépíti* a konszenzuselvet a normamegalapozási procedúrába. A nyilvános észhasználat színterein olyan diszkusszió zajlik, amelybe mindenki bekapcsolódhat – persze alapvetően „szakértői csoportok” konzultációjáról van szó, amelyet a szélesedő felvilágosult publikum éber figyelemmel kísér, bátorít, és egyfajta morális nyomást gyakorolva kontrollál.⁷⁴ A reformpolitikát űző monarcha („Frigyes évszázadában”) pedig a szakértői konszenzusnak bizalmat szavazva irányítja az igazgatási szervezet, valamint a közjog és a nemzetközi jog maximáinak ésszerűsítését, a köztársaság „örök normájára” (a *respublica noumenonra*) tekintő

⁷² Vö. Yovel 1980; Williams 1983; Flikschuh 2004.

⁷³ JF 279 (PR 417).

⁷⁴ Arról, hogy Kant szerint a nyilvánosságnak valamiféle konstruktív morális kényszert kell gyakorolnia (amelyet azonban hiba volna a „jakobinus érzelleterrorral” azonosítani), részletesebben írtam itt: Forczek 2017b.

alkotmányfejlesztési munkát. Sohasem deklarálhatja, hogy betöltötte a normát, hogy elérkezett „minden dolgok vége”.⁷⁵

A program persze arra az előfeltevésre épül, hogy kibontakozóban van egy elhivatott, dinamikusan gyarapodó, transzparens, a fakultások vitájában (legtágabb értelemben: a közvélemény, a közbeszéd meghatározásáért vívott küzdelemben) a „filozófusok baloldalán”⁷⁶ tömörülő (azaz a történeti ismeretek felülvizsgálását követelő), a manipulációnak ellenálló nyilvánosság, amely integratív erejével lassan átformálja a politikai közösség sajátos karakterét egy világpolgári társadalom racionalizált struktúráinak normatív elvárásaival összhangban.

Kant úgy gondolja: *ha* létezhet ilyen nyilvánosság, a *Sollen* nem tehetetlen. Meglehet, hogy utolsó esszéinek egyike, az *Über die Buchmacherei* (látszólag optimista végkicsengése ellenére is) arról tanúskodik, hogy a század legvégén ezzel kapcsolatban már kétségek ébredtek benne, de ezzel a kérdéssel most nem foglalkozhatom.⁷⁷ Itt csupán arra kívántam rávilágítani, hogy a kanti koncepció szerint a gyakorlati ész nem „mar bele” a valóságba, s nem is egy noumenális világban vesztegel; hanem az adottságokat óvatos, lezárhatatlan reformpolitika útján közvetíti a „legfőbb politika jó” felé, miközben a politikai közösségek karakterének különbségeivel is számol.

Véleményem szerint ez a modell nagyon közeli strukturális rokonságot mutat a liberális és komunitárius pozíciók közt egyensúlyozni kívánó (nyolcvanas évekbeli) diszkurzusetikai projekttel; sokkal közelebbi rokonságot, mint ahogy azt Habermas maga érzékeli.

Irodalom

Habermas, Jürgen: „Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?” In *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. 9–30. [THE]

⁷⁵ Néhány fontos szakasz alátámasztásképpen: Felvilágosodás-esszé 17–18; TP 201; MDV 247–248; ÖB 294. lábjegyzet; EM 461–463, 480–484; FV 429; Antr 304.

⁷⁶ FV 367.

⁷⁷ Lásd Márkus 2017.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Jenaer Schriften 1801–1807.” In: uő: *Werke* Karl-Heinz Ilting (szerk.): *Edition und Kommentar in sechs Bänden. Erster Band.* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1973. [VPR1–Homeyer]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818–1831”. In: Karl-Heinz Ilting (szerk.): *Edition und Kommentar in sechs Bänden. Zweiter Band.* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1974. [VPR2–HN]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Vorlesungen über Rechtsphilosophie”. *1818–1831.* In: Karl-Heinz Ilting (szerk.): *Edition und Kommentar in sechs Bänden. Dritter Band.* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1974. [VPR3–Hotho]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818–1831”. In: Karl-Heinz Ilting (szerk.): *Edition und Kommentar in sechs Bänden. Viertes Band.* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1974. [VPR4–Griesheim]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): „Wissenschaft der Logik II.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 6.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. [WL II]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 7.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. [PR]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986c): „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 20.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. [VGP III]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989a): „Phänomenologie des Geistes.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 3.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. [PhG]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989b): „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen.” In: uő: *Werke in 20 Bänden. Band 10.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. [EPG]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya. Második rész.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1957. [Nagy Logika II]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről. Harmadik kötet.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960. [EFT III]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979a): *A szellem fenomenológiája.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. [SzF]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979b): *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. [EVF]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész: A szellem filozófiája.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981. [E III]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Ifjúkori írások. Válogatás.* Ford. Révai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. [II]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. [JF]

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften.* 1–22. kötet. Preussische Akademie der Wissenschaften; 23. kötet. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin; 24. kötettől Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen, 1900-. [AA/kötetszám/oldalszám]

Kant, Immanuel: „A vallás a pusztaság ész határain belül.” In: uő: *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások.* Ford., jegyz. Vidrányi Katalin, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 129–349. [Vallás]

Kant, Immanuel (1991a): „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.” In: uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 11–101. [EMA]

Kant, Immanuel (1991b): „Az erkölcsök metafizikája.” In: uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 293–614. [EM]

Kant, Immanuel (1997a): „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” In: uő: *Történetfilozófiai írások.* Szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 13–22. [Felvilágosodás-esszé]

Kant, Immanuel (1997e): „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér.” In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 167–212. [TP]

Kant, Immanuel (1997f): „Minden dolgok vége.” In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 235–251. [MDV]

Kant, Immanuel (1997g): „Az örök békéről. Filozófiai tervezet.” In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 255–333. [ÖB]

Kant, Immanuel (1997h): „A fakultások vitája három szakaszban.” In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 335–455. [FV]

Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2004. [GyÉK]

Kant, Immanuel. 2005. „Pragmatikus érdekű antropológia.” In: uő: *Antropológiai írások*. Szerk., ford., jegyz. Mesterházi Miklós. Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 7–306. [Antr]

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János és Papp Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2009. [TÉK]

Allison, Henry: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Avineri, Shlomo: *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Balogh Brigitta: *A szellem és az idő: Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009.

Fischer, Kuno: „Hegels Leben, Werke und Lehre.” In: uő: *Geschichte der neuern Philosophie*. Achter Band. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1901.

Flikschuh, Katrin: *Kant and modern political philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Flikschuh, Katrin: „Justice without virtue.” In: Lara Denis (szerk.): *Kant’s Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010. 51–70.

Forczek Ákos (2017a): „Hegel és a »moralitás álláspontja«, *Többlét*, 2017/2, 123–154.

Forczek Ákos (2017b): „Állami fortély« és »belső kényszer«. A felvilágosodás kanti programjáról”, *Elpis*, 2017/2, 73-86.

Hardimon, Michael: *Hegel’s Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Harris, Henry: *Hegel’s Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Hackett Publishing Company, Indianapolis–Cambridge, 1997.

Haym, Rudolf: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel’schen Philosophie*. Verlag von Rudolph Gaertner, Berlin, 1857.

Herman, Barbara. 1993. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard University Press, Cambridge, 1993.

Hinchman, Lewis: *Hegel’s Critique of the Enlightenment*. University of Florida Press, Gainesville, 1984.

Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp, Berlin, 2011.

Höffe, Otfried: „Kant’s Principle of Justice as Categorical Imperative of Law.” In: Yirmiyahu Yovel (szerk.): *Kant’s Practical Philosophy Reconsidered. Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter, December 1986*. Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1989. 149–167.

Hyppolite, Jean: *Genesis and Structure of Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Ford. Samuel Cherniak és John Heckman. Northwestern University Press, Evanston, 1974.

Kain, Philip: *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*. State University of New York Press, Albany, 2005.

Kern, Friedrich: „Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens.” In: Kurt Appel – Thomas Auinger (szerk.): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 2*.

Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2012. 51–284.

Korsgaard, Christine: *Creating the Kingdom of Ends.* Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Lauer, Quentin, SJ: *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit.* Fordham University Press, New York 1993.

Lukács György (1976a): *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökönomia összefüggéséről.* Ford. Révai Gábor. Kossuth Kiadó – Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 1976.

Lukács György (1976b–I): *A társadalmi lét ontológiájáról. I. kötet. Történeti fejezetek.* Ford. Eörsi István. Magvető Kiadó, Budapest, 1976.

Lukács György (1976b–II): *A társadalmi lét ontológiájáról. II. kötet. Szisztematikus fejezetek.* Ford. Eörsi István. Magvető Kiadó, Budapest, 1976.

Marcuse, Herbert: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory.* Routledge & Kegan Paul, London, 1955.

Márkus György: „A pénz és a könyv: Kant és a német felvilágosodás válsága.” Ford. Erdélyi Ágnes. In: Blandl Borbála – Miklós Tamás (szerk.): *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2017. 443–500.

Moyar, Dean: *Hegel's Conscience.* Oxford University Press, New York, 2011.

O'Hagan, Timothy: „On Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy.” In: Stephen Priest (szerk.): *Hegel's Critique of Kant.* Gregg Revivals, Aldershot, 1992. 135–160.

Pinkard, Terry: *Hegel's Phenomenology: the Sociality of Reason.* Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Pinkard, Terry: „Shapes of Active Reason: The Law of the Heart, Retrieved Virtue, and What Really Matters.” In: Kenneth Westphal (szerk.): *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit.* Blackwell Publishing, Chichester, 2009. 136–152.

Pippin, Robert: *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life.* Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

- Popper, Karl: *The Open Society and its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. George Routledge & Sons, London, 1945.
- Rockmore, Tom: *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford, 1997.
- Royce, Josiah: *Lectures on Modern Idealism*. Yale University Press, New Haven, 1919.
- Russell, Bertrand: *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Simon and Schuster, New York, 1945.
- Siep, Ludwig. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.
- Solomon, Robert: *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, New York–Oxford, 1983.
- Stern, Robert: *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Routledge, London–New York, 2002.
- Taylor, Charles: *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Taylor, Charles: *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Tugendhat, Ernst: „Kehraus mit Hegel II.“ In: uö: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973. 321–357.
- Willaschek, Marcus: „Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals.“ In: Mark Timmons (szerk.): *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford University Press, Oxford, 2002. 65–88.
- Williams, Howard: *Kant's Political Philosophy*. Basic Blackwell, Oxford, 1983.
- Winfield, Richard: *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2013.

Wood, Allen: *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Yovel, Yirmiyahu: *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press, Princeton, 1980.

Hankovszky Tamás:

Antropológiai monizmus és dualizmus a korai Fichténél és a legfőbb jó kanti fogalmának módosítása

Míg Kant antropológiai alapkérdése az volt, hogy „*mi az ember?*”, és alapvetően dualista választ adott rá, Fichtét elsősorban az foglalkoztatta, hogy „*mi az ember rendeltetése?*”. Emberképének már a kérdésben is implikált dinamikus jellege lehetővé tette, hogy a bennünk lévő kettősséget olyasvalamiként ábrázolja, mint amit az egység irányába fokozatosan meg kell, és meg is lehet haladnunk. A korai Fichte szerint ugyanis az a rendeltetésünk, hogy énünknek vessünk alá mindent, ami a nem-én hatása bennünk, így egyre inkább tiszta és abszolút énné váljunk. Maga az erkölcsi törvény írja elő számunkra, hogy legyünk maradéktalanul azonosak önmagunkkal, és ennek érdekében csak olyan meghatározottságaink legyenek, amelyeket mi adunk magunknak. Az így felfogott önazonosság megfelel annak, amit Kant legfőbb jónak nevezett, hiszen a tőlünk különbözőtől való függetlenség elérése nemcsak az erény, hanem *egyszersmind* a boldogság állapota is volna. A legfőbb jónak ezért Fichténél nincs két komponense, és ezek összehangolásához nincs szükség Istenre, mint Kantnál, hanem maga az isteni attribútumokkal felruházott én, illetve a vele azonosított ember felelős érte.

Tanulmányom első két része Fichte két népszerű előadása alapján emberképének monista, illetve dualista jegyeit vizsgálja. A harmadik rész azt mutatja be, hogy ezek ötvözése hogyan vezet a legfőbb jó kanti fogalmának módosításához.

Fichte emberképének monista vonásai

Bár a kései Fichtétől számos olyan passzust lehetne idézni, amely keserűen és szarkasztikus stílusban beszél az ember tényleges valóságáról, a tudománytanból következő emberfogalom már-már valószerűtlenül pozitív. Fichte magasztos emberképét legjobban az a két írás tükrözi, amelyek a nélkülözés és a bizonyta-

lanság évei után szinte egyidőben keletkeztek életének nagy fordulópontján.¹ Miután 1794 első napjaiban megkapta a professzori felkérést a jénai egyetemről, Zürichből való elutazása előtt ottani értelmiségiek kérésére tartott egy 40 órás előadássorozatot. Ez volt mintegy a főpróbája későbbi egyetemi magánelőadásainak, amelyek kézírata nem más, mint főműve: *A teljes tudománytan alapja*.² Az utolsó zürichi előadás anyaga *Az ember méltóságáról* címen nyomtatásban is megjelent, és sok mindenben hasonlít az első nyilvános jénai előadásra, amelyet az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* első darabjaként ismerünk.³ Mindkettőre igaz, hogy népszerű összefoglalását adják mindannak, ami a tudománytan tudományos vizsgálódásaiból az önmagában vett emberre nézve következik. *Az ember méltóságáról* elé illesztett rövid nyilatkozat világosan kifejti az elméleti fejtegetések és az ember felmagasztalása közötti logikai viszonyt, amennyiben ezt az előadást „nem vizsgálatként, hanem a vizsgálatot követő elragadtatott érzület kiadásaként”⁴ határozza meg. Amit Fichte ebben és a pár héttel később tartott másik előadásban az emberről állít, az szigorú tudományos alapokra épül ugyan, de maga „egyáltalán nem tudományos, és célja nem a tulajdonképpeni oktatás, hanem a szívnek az erényhez való emelése”.⁵

A tudománytan belátásainak ismerete nélkül, mint azt Baggesen helyesen megjegyezte,⁶ nehéz megérteni ezeket a szövegeket, jóllehet népszerű – vagy, ahogy Reinhold minősítette, „bombasztikus”⁷ – megközelítmódjuk nem állítja olyan kihívások elé az olvasót, mint Fichte más művei. Reinhold, aki a kanti filozófia egyik legjobb ismerője volt az 1780-90-es évek fordulóján, és aki

¹ Wilhelm G. Jacobs: *Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie*. Berlin, Insel, 2012, 66–72.

² Vö. Weiss János: „Adalékok a tudománytan születéséhez”. *Magyar Filozófiai Szemle*. 48 (2004) 3, 351–369.

³ *Az ember méltóságáról* azon gondolatait, amelyek az emberre nem mint a többi embertől elkülönült, hanem mint társas és társadalmi lényre vonatkoznak, az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* második előadása fejti ki részletesen.

⁴ Fichte: „Az ember méltóságáról”. Ford. Weiss János, *Magyar Filozófiai Szemle*. 48 (2004) 3. 344–346; 344. Kiemelés a német eredetiben: GA I,2,85–89; 85.

⁵ Fichte: Des Prof. Fichte Verantwortung, welche dem Bericht des Senatus academici ad Serenissimum reg. beygelegt worden ist. GA I,4,391–405; 392.

⁶ Baggesen, Jens Immanuel: Levél Karl Leonhard Reinholdhoz (1794. 9. 5.) (részlet). In: Erich Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978, 143–147; 146–147.

⁷ Karl Leonhard Reinhold: Levél Jens Immanuel Baggesenhez (1794. 9. 2.) (részlet). In: Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*. 142.

Kant-szakértőként szerzett magának hírnevet és katedrát, úgy látta, hogy jóllehet Fichte feladata elvileg a kanti kritikai filozófia bemutatása volt, „búcsú- és záróelőadása, amelyet a zürichi hallgatóságának tartott, és [...] amelyből [Reinhold] többszöri elolvasás után egyre kevesebbet ért [...], rossz színben tünteti fel a kanti filozófiát.”⁸ Valóban, éppen az ebből és a másik népszerű előadásból kibontakozó emberkép felől nézve látszik, mennyire messze áll egymástól Kant és Fichte filozófiája, még ha az utóbbi célja nem is volt más, mint az előbbi eredményeinek a megalapozása,⁹ illetve a kanti elméleti és gyakorlati ész között húzóódó, Reinhold által is felpanaszolt hiátus¹⁰ megszüntetése.

Az interpretációs nehézségek mindenekelőtt abból fakadnak, hogy Fichte az embert az emberi én felől közelíti meg, vagy még inkább azzal azonosítja, az emberi ént pedig az abszolút vagy tiszta énből kiindulva ragadja meg, és így azokat a vonásait emeli ki, amelyek az abszolút ént is jellemzik. E kettős transzformáció alapján olyan predikátumokat rendel az emberhez, amelyekről általában azt gondoljuk, hogy nem illetik meg. *Az ember méltóságáról* második bekezdése például az énről szóló megállapításokkal kezdődik, de a harmadik mondatban hirtelen az ember kerül az én helyére, jóllehet az a világformáló szerep, amelyet ebben a bekezdésben Fichte leír, a tudománytan eredményei alapján valójában az énnel tulajdonítandó, mint ahogyan a hetedik mondatról kezdve Fichte ismét neki is tulajdonítja, hogy aztán a kilencedikben újra az ember lépjen az én helyére. Ezeknek a cseréknek az a retorikai szerepe, hogy

⁸ Karl Leonhard Reinhold: Levél Jens Immanuel Baggesenhez (1794. június) (részlet). In: Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*. 109.

⁹ Vö. Fichte: Levél Friedrich Immanuel Niethammerhez (1793. 12. 6.). GA III,2,19–22; 20–21. Fichte: Levél Heinrich Stephanihoz (1793. december közepe). GA III,2, 27–29; 28.

¹⁰ Vö. Weiss János: „Reinhold Kant-értelmezése és a romantika születése”. In: Weiss János: *Mi a romantika? Filozófiai tanulmányok*. Pécs, Jelenkor, 2000, 9–27; 10–13. Reinhold szintén a kanti filozófia beteljesítésén fáradozott és olyannyira meg volt győződve arról, hogy az általa felállított elmélet megalapozza Kant filozófiáját, hogy ezt a véleményét még vele magával is közölte. „A második könyvben [a *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* középső részében], amely az általában vett képzelőtehetség tulajdonképpeni elméletét tartalmazza, az ön megismerőképességről alkotott elméletének tulajdonképpeni premisszáit és *A tiszta ész kritikája* kulcsát látom.” (Karl Leonhard Reinhold: Levél Immanuel Kanthoz (1789. 6. 14.), In: *Kant's Gesammelte Schriften*. XI. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin – Leipzig, de Gruyter, 1922. 59–63; 60.)

megteremték a kontinuitást a korábbi előadások és a befejező előadás között. Korábban, ahogyan a tudománytanhoz illik is, Fichte rendre az énről beszélt, de a „vizsgálat” lezárulta után a köznapi nyelven megfogalmazott lezárásban át kellett térnie az „ember” terminusra. A két terminus felcserélését az tette lehetővé, hogy Fichte az embert hajlamos az énré redukálni. Az ember szerinte azért és annyiban bír méltósággal, mert és amennyiben azonos az énnel.

A szöveg második bekezdése azt mutatja be, milyen „az ember, ha pusztán szemlélő intelligenciának tekintjük.”¹¹ Fichte jellemzésének két rétege van, az egyik nyilvánvalóan összhangban van a kanti filozófiával, a másik viszont mintha túlmenne azon. Már Kant is azt tanította, hogy megismerőkéességünk törvényt szab a természetnek,¹² Fichte ezt csak annyiban módosítja, hogy ezt a szerepet általában az embernek (vagyis az énnel, az észnek), illetve konkrétan a szemléletnek tulajdonítja. Valamivel zavaróbban hat, hogy bár egy a tudományosságról lemondó népszerű előadást tart, köznapi nyelven olyasmit mond az ember és a természet viszonyáról, amit talán csak a filozófia nyelvén, de legalábbis csak transzcendentális értelemben lehet mondani róla. *Az ember méltóságáról* nem különbözteti meg határozottan a köznapi tudat álláspontját a filozófia álláspontjától. A transzcendentális idealizmus rendszerében világos, hogy a természet, amely a „kopernikuszi fordulat” szerint ismereteinkhez igazodik,¹³ nem a magukban való dolgok, hanem a jelenségek világa. Fichte viszont nem e filozófia, hanem a köznyelv fordulataival beszél, amikor kijelenti, hogy végső soron az ember által „tartanak össze a világtestek, és válnak *egyetlen* megszervezett testté; neki köszönhetően keringenek a napok a számukra kijelölt pályán”.¹⁴ Így könnyen az a látszat keletkezik, mintha a „világmindenség” felett nem mint jelenség felett, hanem akként volna korlátlan hatalmunk, ahogyan az a köznapi tudatban megjelenik, vagyis tőlünk független dolgok összességéként, és olyan módon rendelkeznének felette, ahogyan a mindennapi életben kontrollálunk bizonyos folyamatokat. Talán már a beszédmódoknak ez a keveredése is akadályozta Reinholdot a mű megértésében. Annak viszont még inkább akadályoznia kellett, ami a kanti horizonttól kifejezetten idegennek tűnik benne, vagyis hogy a bekezdés második felében Fichte mintha már nem azokról a

¹¹ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 345, GA I,2,87.

¹² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004, 164 (B 159)

¹³ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 32 (B XVI)

¹⁴ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 344, GA I,2,87.

törvényekről beszélne, amelyet az ember mintegy (megismerőképeségének) természeténél fogva kényszerít a (jelenség)világra, hanem olyanokról, amelyeket még csak ezután fog kidolgozni, és a világra vonatkoztatni. Így „mindaz, ami most még formátlan és rend nélküli, az embernek köszönhetően a legszebb rendben fog feloldódni, és ami már most is harmonikus, az [...] egyre harmonikusabb lesz”.¹⁵

Ez a megfogalmazás úgy hat, mintha itt már a tudatos és szabad világalakításról volna szó. Pedig Fichte még csak ez után tér át arra, hogy az ember „gyakorlati tevékenységre vonatkozó képességét is figyelembe” vegye,¹⁶ vagyis azt a képességét, hogy előre megalkotott fogalmaknak megfelelő változásokat hozzon létre a világban.¹⁷ A speciálisan emberi világ, vagyis a moralitás és a társadalmiság szférája mellett, mindenekelőtt az anyagi világ, vagyis az élő és az élettelen természet az a közeg, amelyben ezt megteheti. Fichte nemcsak a távoli jövőben remél bámulatos eredményeket elérni ennek átalakításában, hanem már a jelenben is látni véli az ember környezetében a vadállatok megnevesedését vagy az éghajlat megenyhülését. Amit ezzel kapcsolatban ír, azt tekinthetnénk akár pusztá retorikának, költői túlzásnak is, ha más műveiből nem tudnánk, hogy

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Amikor Fichte arról beszél, hogy a „pusztán szemlélő intelligencia” a világra vonatkozó törvényeket fog kidolgozni, akkor bizonyára arra gondol, hogy idővel egyre mélyebben fel fogjuk tárni a megismerőképeségünk törvényeit. Fel fogjuk ismerni, hogy a tárgyak, amelyek e törvények ismerete nélkül többé-kevésbé rendezetlenek, számos vonatkozásukban esetlegesnek és mindenféle szabályszerűséget nélkülözőnek tűntek, valójában sokkal inkább az ész törvényei alatt állnak, mint azt (a transzcendentális filozófia korábbi, kanti álláspontján) gondoltuk. A törvények kidolgozása (*entwickeln*) tehát bizonyára nem tudatos és akaratlagos létrehozást, hanem tudatos és akaratlagos feltárást jelent, így a világban felsejlő egyre nagyobb harmónia nem általában a terv szerint cselekvő ember, hanem konkrétan a filozófus teljesítménye. Vittorio Hösle a tudománytan egyik érdemének éppen azt tartja, hogy általa számos jelenség veszíti el faktikus jellegét, és válik egy törvény esetévé. (Vittorio Hösle: *Hegels System*. Hamburg, Meiner, 1998. 30–34. Ezt az interpretációt támogatja a *Természettörvények* egyik fejtegetése is: GA I,3,406–407) Kevésbé tűnik valószínűnek a szöveghelynek az a magyarázata, hogy a tudatosan és akaratlagosan létrehozott természettörvények képezzenek átmenetet között, hogy a megismerőképeség úgy szab törvényt a természetnek, hogy az a köznapi tudat számára nem tudatosul, illetve a természet tudatos gyakorlati átalakítása között, még akkor is, ha a kétfajta észhasználat egységének kimutatása Fichte legfontosabb céljai közé tartozott.

szó szerint kell vennünk.¹⁸ Amit a tudománytan az elvont fogalmiság nyelvén a nem-énnek az én általi maradéktalan meghatározásaként ragad meg, az a megélt valóságban éppen az embernek a természet feletti uralmaként valósul meg.

Ez az uralom mindenekelőtt az ember saját testére terjed ki. *Az ember méltóságáról* szerint az emberi test „a legátszellemítettebb valami, ami csak az embert körülvevő anyagból kialakítható”.¹⁹ Innen kiindulva kell az anyag többi részét is átalakítani. Mintegy két évvel később *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint* úgy határozza meg a testünket, mint a nem-én világának azt a szféráját, amelyben az én közvetlenül hatni tud.²⁰ A descartes-i hagyományt követve, amely szerint „egészen bizonyos, hogy én magam a testemtől valósággal különbözöm”,²¹ Fichte csak az énnel azonosítja magát, szigorúan véve csak az ént tekinti az emberhez tartozónak. A test szerinte nem az egyik komponensünk vagy aspektusunk, amely lényegileg hozzánk tartozik, hiszen ellentétes az énnel: nem-én. Pusztán az tünteti ki az anyagi világ más részeivel szemben, hogy az én benne találkozik a nem-énnel, míg a nem-én más szféráira közvetve, éppen a teste mint eszköz révén képes csak hatni. *Az ember méltóságáról* egyik metaforája szerint az ember csak lakik a testben, ebben a föld porából készült lakásban, de nem azonos azzal, és ki is szabadulhat belőle.²² Már biológiai élete folyamán is része lehet a „felemelkedés pillanatai[ban], amikor maga mögött hagyja a teret és az időt, és mindazt, ami nem ő maga”,²³ de a halál is ugyanilyen felemelkedés: nem pusztulás, hanem „átmenet egy magasabb rendű életbe”.²⁴ „Az ember örökkévaló, önmaga révén és saját erejéből”.²⁵ Halhatatlansá-

¹⁸ Pl. Fichte: *Az ember rendeltetése*. Ford. Kis János, In: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981, 237–411; 352–354 (GA I,6,267–269).

¹⁹ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 345, GA I,2,87. A fordítást módosítottam.

²⁰ A „test nem más, mint a szabad cselekedetek szférája [...]. A személy csak a testben lehet teljesen szabad, vagyis közvetlenül az akarata által ható ok.” Fichte: *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint* (részlet). Ford. Endreffy Zoltán, In: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147–236; 199, GA I,3,363.

²¹ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994. 96.

²² A 1Móz 2,7 versben viszont Isten magát az embert alkotja meg a föld porából. Vö. pl. Jób 10,9; 33,6. A Jób 4,19 versben Fichte test-metaforájának előképét sejtethetjük. Luther bibliafordításának ezen a helyén az emberek „in den leimen Heusern wonen”, míg Fichte szövegében ezt olvassuk: „die Hütte von Leimen, in der er wohnt.”

²³ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 346, GA I,2,88.

²⁴ Uo.

gunk, amelyet két évvel korábban megjelent első könyvében Fichte még Istentől vezetett le,²⁶ immár a lényegünkéből fakad. De nemcsak a gyakorlati lényünkéből, az erkölcsi törvény követelményének csak egy végtelen processzus révén megfelelni képes valóságunkból, mint Kantnál, hanem már az énszerűségünkéből is, amely egyszerre gyökere az elméleti és a gyakorlati mivoltunknak. Fichténél az én mint olyan halhatatlan, hiszen

a halál ugyanolyan jelenség, mint a többi. Az ént azonban semmilyen jelenség sem érinti. Félelmetessé a halál akkor válik, ha azt gondoljuk, hogy érinti az ént. Annak azonban, aki érzi az önállóságát, fizikailag lehetetlen ilyesmit gondolnia. Számára a halál a jelenségek egy bizonyos sorának a vége, és semmi más. Hogy milyen folytatása lesz ennek a sornak, amikor véget ér, azt nem tudja, és ez a legkisebb gondja. Azt tudja, hogy Ő létezni fog. Lehetetlen azt gondolnia, hogy ő nem lesz, hiszen az én az a valami, amitől nem vonatkoztathat el.²⁷

Fichte emberképének dualista vonásai

De ha ennyire radikálisan különbözik az én a nem-éntől, illetve az ember a testétől és még inkább az anyagi világnak a testétől is különböző szférájától, ha az ember „létezése teljesen független mindattól, ami rajta kívül van: teljességgel önmaga által van”,²⁸ akkor mi dolga vele? Miért kell a szemléletben törvényt szabnia ennek a tőle idegen szférának, és miért akarja átalakítani vagy megnevesíteni a cselekedeteivel? Miért nem elégszik meg önmagával, miért van az, hogy „létezésének minden pillanatában valamit, ami rajta kívül van, beemel a maga hatókörébe, és ezt mindaddig folytatni fogja, amíg van valami e körön kívül; vagyis addig, amíg minden anyagon nem lehet látni a behatásának lenyomatát”?²⁹

²⁵ Uo.

²⁶ Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. Ford. Rokay Zoltán és Gáspár Csaba László, Budapest, L'Harmattan, 2003, 17–18, 124, GA I,1,21,109.

²⁷ Fichte: *Über Geist, u. Buchstaben in der Philosophie*. GA II,3,305–342; 332.

²⁸ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 345–346, GA I,2,88.

²⁹ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 346, GA I,2,88.

Az ember méltóságáról nem ad választ ezekre a kérdésekre, csak felmutatja az embert, mint aki képes maga alá vetni a természetet. Magából a tudománytanból és az én ott kifejtett fogalmából azonban világos, hogy az emberi én soha nem lehet teljesen független a nem-éntől, mert ugyanolyan feltétlenül, ahogyan *A teljes tudománytan alapja* első alaptétele szerint az én önmagát tételezi, a második alaptétel értelmében egy nem-ént is szembeállít magával.³⁰ Ez teljes összhangban van azzal, amit mindenki saját magán tapasztal, nevezetesen, hogy az ember – szemben az imént idézettekkel – *nem* teljesen független mindattól, ami rajta kívül van: *nem* teljességgel önmaga által van. Amit Fichte az ünnepélyes zürichi záróelőadásban az emberről elmondott, az az alkalomhoz illően – és bizonyára saját életének örömteli fordulata által is ihletve – csak az igazság egyik oldalát, az ember ideális és mindenfelülemelkedő valóságát ragadta meg. Az ember valóságához azonban hozzátartozik a korlátozottsága is. Ám nem az ember (vagy a róla szóló elmélet) feloldhatatlan belső ellentmondásáról van itt szó, és nem is az egymással ellentétes igazságok önálló, de korlátozott érvényességi területéről, hanem a *már igen* és a *még nem* dialektikájáról. Arról, hogy az ember Fichte szerint valójában végtelen fejlődés és önmaga folytonos felülmúlása. Még nem teljesen az, amivé lehet, és lennie is kell, és amivé egyre

³⁰ Minden bizonnyal a második alaptétel jelentőségének fel nem ismerése vezette Baggesen ahhoz a sok felületes Fichte-interpretációt is vezérlő gondolathoz, hogy Fichte az *embert* Istennel vagy az abszolút énnel azonosítja. Baggesen kritikáját érdemes hosszabban is idézni. „Különös! Az ember mindig többet akar, mint amire képes. Morális-gyakorlati szempontból igaza van, de balgaság, hogy azt, ami szabad benne, a kötöttre, azt, ami örök benne, a végesre, azt, ami érzékfeletti benne, az érzékire viszi át. Többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni a *törvénynek*: ám legyen! Többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni *önmagának* – ez a hiba. Mert más nem felel meg az eszének, csak *Isten*. Tehát tökéletesen *meg akarja ragadni Istent*, vagy egyenesen *Istenné akar válni*. Az utóbbi majdnem szerénytelenebb, mint az előbbi. – Az utóbbi szerénytelenséget találok a fichtei rendszerben, amelynek első tétele valósággal isteni, és nem emberi alaptétel. *Vagyok, mert vagyok!* Csak a tiszta én nyilatkozhat így. És a *tiszta én* nem Fichte, nem Reinhold, nem Kant: a tiszta én Isten. Minden tételek e tételére csak a minden tételezett tételezőjének filozófiája (minden metafizikus álmok álma) építhető. [... Csodálkoznék, ha Fichte] nem kényszerülne *salto mortaléra* [...], amikor újra le akar ereszkedni az emberi talajra.” (Jens Immanuel Baggesen: Levél Karl Leonhard Reinholdhoz (1794. 6. 8. – részlet). In: Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*. 116–119; 117–118)

inkább válni is fog, de valamennyit már mindig is megvalósít abból, ami a rendeltetése.³¹

Ennek a lehetőségét a tudománytan absztrakt fogalmisága szerint az teremti meg, hogy az ént korlátozza ugyan a vele együtt tételezett nem-én, de mivel a harmadik alaptétel értelmében „*mind az én, mind a nem-én oszthatóként tételeződik*”,³² a korlátot az én tetszőlegesen kitolhatja a nem-én rovására. Ezen az úton sem semmisítheti azonban meg a nem-ént, mert mihelyt ezt megtenné, maga is megsemmisülne, hiszen megszűnne énné lenni. Az én lényegét ugyanis abban a cselkevésben is megragadhatjuk, amely fokozatosan felszámolja a nem-ént, lépésről lépésre elvonja a realitását, és minden határon túl, de célba soha sem érve közelít a teljes megsemmisítéséhez. Ugyanezt a tevékenységet *Az előadások a tudás emberének rendeltetéséről* a maga népszerű nyelvében a természet kultúrálásának nevezi. „Ez a legtöbb, amit vele kapcsolatban elérhetünk”,³³ hiszen mihelyt az emberről beszélünk az én helyett, világos, hogy nem függetleníthetjük magunkat az érzéki természetünktől, mert az valamiképpen hozzánk tartozik, így legfeljebb alakítani tudjuk. Az emberrel kapcsolatban is elmondható viszont, hogy az ellenszegülő természetén végzett szabad cselekvés lételeme: „Cselekedni! Cselekedni! Ez az, amiért létezünk.”³⁴

Fichte emberképében is tetten érhető tehát egy ahhoz hasonló dualizmus, amelyet Kant filozófiájában a „két világ polgára” metaforával szokás megragadni. Kettőjük között azonban két különbség is van. Először is az emberben levő kettősség Kantnál statikus és végérvényes, és legfeljebb arra van lehetőségünk, hogy hol az egyik, hol a másik aspektusunkat hangsúlyozzuk, Fichténél viszont dinamikus, amennyiben az énszerű valóságunk egyre hangsúlyosabbá válik bennünk, sőt, egyre inkább egyetlen meghatározója lehet létezésünknek.³⁵

³¹ Ezt a dialektikus kettősséget jól ragadja meg Fichte egyik előszeretettel alkalmazott kifejezése. A német „*Bestimmung*” egyszerre képes szóba hozni azt, ami természetünk, lényegünk szerint vagyunk, vagyis a *meghatározásunkat*, és azt, ami még nem vagyunk, de lennünk kell, vagyis a *rendeltetésünket*.

³² Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55 (2011) 3. 9–30, 21, GA I,2,270.

³³ Fichte, Johann Gottlieb: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. Ford. Berényi Gábor, In: Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976, 9–72; 20. GA I,3,31.

³⁴ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 72. GA I,3,67.

³⁵ E tendencia ellenére – annak megfelelően, hogy az én nem megsemmisíti, csak visszazorítja a nem-ént – bizonyos kettősség mindig megmarad. „Mindig a természethez

Ebből következik a második különbség. A fichtei emberkép legfontosabb kettősége valójában nem az, hogy noumenális és érzéki (testi) lénynek is tekinthetjük magunkat, hanem az a szembenállás, amely az abszolút én és az empirikus én feszültségéből fakad. Nevezetesen, hogy úgy is tekinthetünk magunkra a „*már igen*” jegyében, mint aki már elérte a végtelen processzus célját, és függetlenítette magát a nem-én befolyásától, de úgy is, mint aki *még nem* jutott ideig, és ezért még szemben áll a nem-énnel.³⁶

Az ember méltóságáról alapvetően az előbbi módon ragadta meg az embert, *Az előadások a tudás emberének rendeltetéséről* fejtegetései viszont figyelembe veszik az előttünk álló feladat megoldhatatlanságát is. „Az ember végső célja, hogy legyőzzön mindent, ami értelem nélküli, s fölötte szabadon, saját törvényei szerint uralkodjék; e cél azonban teljességgel elérhetetlen, és mindörökké elérhetetlennek kell maradnia, ha az ember ember, és nem Isten.”³⁷ Fichte tisztában van azzal, hogy valóban nem az.

Nagyon fenséges az a gondolat, hogy az én tiszta része Isten, és valóságos része az istenségnek. [Ám] a korlátozottság teszi az embert és az ember lényegi karakterét. Ama tiszta ösztön mindig is csak törekszik arra, hogy az embert azonossá tegye Istennel. Ez a feladat azonban végtelen, és soha nem fejezhető be.³⁸

tartozó lényként kell megjelennem önmagam számára, és a természethez tartozó lény a feltétele, de nem a meghatározó alapja az érzéki világban való cselekvésemnek.” (Fichte: Collegium über die Moral in Sommerhalben Jah. 17.96.. GA IV,1,9–148, 69) Schelling egy alkalommal így összegezte azt az iménti idézetben is kifejeződő kettős és ellentmondásos szerepet, amely Fichténél a természetnek jut. Nála „semmi sincs rajtunk kívül; csak a szubjektív én van, csak az emberi nem létezik. Ez a természet teljes agyoncsapása, amiben csak az a különös, hogy Fichtének állandóan bizonygatnia kell, hogy a természet nincs jelen, és mégis mindig jelenlévőként kell feltételeznie.” Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Stuttgarteri magánelőadások*. Ford. Weiss János, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007, 27.

³⁶ A korai tudománytanban az abszolút énnel nem közvetlenül a nem-én, hanem az empirikus én áll szemben. Az énfogalom strukturáját lásd: Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alap gondolata. Transzcendentális filozófia és antropológia*. Budapest, L'Harmattan – Könyvpont, 2014, 17–32.

³⁷ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 21, GA I,3,32. A fordítást módosítottam.

³⁸ Fichte: *Collegium über die Moral*. GA IV,1,69.

Akármilyen szerény is ez az állásfoglalás az emberrel kapcsolatban, amennyiben az ént csak részben, vagyis bizonyos aspektusból tekinti azonosnak Istennel, a legkevésbé sem egyeztethető össze a hagyományos keresztény istenképpel, amely az embert radikálisan megkülönbözteti Istentől. Fichte filozófiájától egész életében idegen volt egy ilyen tőlünk különböző Isten, és bár a *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* után csak a jénai korszak záróakkordjaként írt legközelebb kifejezetten vallásfilozófiai műveket, más írásaiból jól látszik, hogy a korai tudománytanban legfeljebb egy olyan Istennek van helye, amely az abszolút énnel azonos. Az „abszolút én” azonban először is nem egy transzcendens létező fichtei elnevezése, hanem az emberi én egy aspektusát jelöli,³⁹ nevezetesen az ideális énünket, amely bizonyos mértékben már mindig is vagyunk. Másrészt egyáltalán nem is egy létező megnevezése, hanem az a végpont, amely felé törekszünk, de amely sohasem leszünk, és amely éppen ezért soha nem fog létezni. E két állítás egyesítéséből az adódik, hogy a korai Fichténél Isten van is, és nincs is, hogy ő egy általunk, velünk és bennünk fejlődő abszolútum. Azáltal fejlődik, hogy az ember egyre inkább abszolút énné válik, és azáltal válik egyre inkább azzá, hogy egyre inkább visszaszorítja a nem-ént, legyőzi a természetet.

Mikor az isteni vonásokat hordozó abszolút én fogalmával közelíti meg az embert, *Az előadások a tudás emberének rendeltetéséről* is himnikus hangnemben beszél róla. Amennyiben „az ember észsel bíró lény, ennyiben célja saját maga, vagyis nem azért van, mert valaki másnak lennie kell, hanem egyszerűen azért van, mert *neki* lennie kell; pusztán léte jelenti léte végső célját. [...] Az ember *van*, mert van.”⁴⁰ Csakhogy, mint láttuk, az embert kizárólag eszes lényként, kizárólag énként megközelíteni nem több mint absztrakció, amely szem elől téveszti a végességét, a testiségét vagy egyáltalán az individualitást. Ha ezekre is tekintettel vagyunk, vagyis ha azt is számításba vesszük, hogy más is van rajta kívül, valami, amivel viszonyban áll, ami végessé és individuális, konkrét személyé teszi, azt kapjuk, hogy az ember „nem pusztán *van*, hanem *valami* is”,⁴¹ vagyis meghatározottságokkal is rendelkezik, és ennyiben érzéki lény. Az eszeségét és az érzékiségét egyaránt figyelembe véve „a fenti tétel: az ember azért

³⁹ Vö. Christoph Asmuth: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800 – 1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999. 12.

⁴⁰ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 17, GA I,3,29.

⁴¹ Uo.

van, mert van, a következőképpen alakul: *az ember az kell legyen, ami, mégpedig pusztán csak azért, mert van*, vagyis mindannak, ami, tiszta énjére, pusztá énségére kell vonatkoznia”.⁴² Ez a követelmény nem kevesebbet mond ki, mint hogy a testnek és mindannak, ami a testet meghatározza, vagyis az egész világnak olyannak kell lennie, vagy ha nem olyan, fokozatosan olyanná kell alakulnia, hogy semmi más ne legyen, mint valami, ami az énről vonatkozik, hozzá tartozik, neki van alávetve. Itt Fichte idealizmusának gyakorlati jellege mutatkozik meg, amennyiben ez a követelmény egy *Sollen*. Ő nem azt tanítja, hogy a fizikai tárgyak nem függetlenek az őket felfogó tudattól, hanem elsősorban azt, hogy *nem szabad* függetleneknek lenniük. Mégpedig azért nem szabad, mert csak így tölthetjük be a rendeltetésünket. Ugyanis ha (és amennyiben) a minket körülvevő világ, amelytől függünk, maga is tőlünk függ, akkor (és annyiban) tőle való függésünkben is csak önmagunktól függünk, és akkor (és annyiban) minden meghatározottságunk öndetermináció, hiszen – még ha kerülő úton is – belőlünk magunkból származik,⁴³ és akkor (és annyiban) igaz ránk, amit valójában csak az abszolút énről mondhatunk: „az, *aminek* tételezi magát”.⁴⁴

A legfőbb jó fogalmának monisztikus újraértelmezése

Az abszolút én, mivel definíció szerint csak önmagától függ – hiszen „*teljességgel tételezi saját létét*”,⁴⁵ vagyis az, *hogy* van, és az, *ahogy* van (tehát hogy milyen meghatározásai vannak), csak tőle függ –, teljesen azonos önmagával. Ezért megvalósítja azt az állapotot, amelyet az *erkölcsi törvény* a korai Fichte szerint minden eszes lény számára előír, ez pedig nem más, mint „az abszolút egy-ség,

⁴² Uo. A fordítást módosítottam.

⁴³ Vö. Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 19, GA I,3,30–31.

⁴⁴ Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. 13, GA I,2,260. Fichte gyakorlati idealizmusa végső soron abból következik, hogy az az én, amely „*van* mert van”, az első alaptétel énje, és ennyiben felette áll a második alaptétel énjének, amely a nem-énnel való szembenállása miatt meghatározott és függő, ennek következtében pedig „nem pusztán *van*, hanem *valami* is”. Ha a két én, illetve az ember két aspektusa között elmentmondás van, akkor ennek a két tétel rangbeli különbségéből fakadóan úgy *kell* feloldódnia, hogy az első alaptétel énje jusson érvényre, vagyis hogy a második alaptétel énje egyre inkább megközelítse az elsőét. Ez úgy történhet, ha az empirikus én nem-énnel való kapcsolata a kölcsönös függés állapotából egyre inkább a nem-én entől való függésévé változik.

⁴⁵ Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. 14, GA I,2,261.

az állandó azonosság, az önmagával való teljes összhang”.⁴⁶ Mi, emberek azonban nem vagyunk azonosak az abszolút énnel, ezért számunkra ez az állapot csak eszmény és kötelesség.

Az ember végső, legfőbb célja önmagával való tökéletes összhangja; s mint ennek feltétele, e végső, legfőbb célhoz tartozik az is, hogy minden, az emberen kívül levő dolog megfeleljen a róluk alkotott szükség-szerű, gyakorlati fogalmaknak, amelyek meghatározzák, hogy milyennek *kell* lenniük e dolgoknak.⁴⁷

E szükség-szerű fogalmak nem a dolgokra vonatkozó valamiféle metafizikai vagy elvont erkölcsi tökéletesség-eszményből következnek, és még kevésbé az ember boldogságvágyából, hanem közvetlenül a véges eszes lényre vonatkozó azon erkölcsi követelményből, hogy ne legyen benne ellentmondás, aminek viszont az a feltétele, hogy kizárólag önmagától függjön. Ha valaki akarásával egy bizonyos állapotba kívánja hozni önmagát, de ez az állapot az érzéki világ törvényei vagy tényei miatt mégsem valósul meg, akkor nyilvánvaló ellentmondás van benne: ideális és reális valósága nem esik egybe, így nem az, aminek tételezné magát. Legyen bár az akarat tárgya érzéki valónk egy bizonyos boldogító állapota, vagy akár maga az érzéki mivoltunktól való teljes függetlenségünk (abban az értelemben, hogy teljesen uraljuk), amíg az érzéki világ nem függ mindenestül az akaratunktól, ellentmondás lesz bennünk.

Fichte az önmagunkkal való összhangot Kanthoz kapcsolódva és vele polemizálva a legfőbb jó fogalmával ragadja meg.⁴⁸ A legfőbb jó Kantnál az erkölcsi törvénynek való megfelelést, illetve a boldogságot foglalja magában, a boldogság pedig a szubjektumnak az az állapota „amikor minden a kívánsága és akara-

⁴⁶ Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 18, GA I,3,30, lásd még: 30, 37, GA I,3,38, 43. Az erkölcsi törvény megfogalmazásai más korai művekben: „Mindig legyél egységben önmagaddal!” (Fichte: Az igazság iránti tiszta vonzalom élnékietéséről és fokozásáról. Ford. Hankovszky Tamás. *Tiszatáj*. 66 (2013) 5, 78–83; 79, GA I,3,84) „Egyezz meg önmagaddal!” (Fichte: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. Ford. Felkai Gábor, In: Felkai: *Fichte*. 232–271; 236, GA I,3,100) „az önmagunkkal való abszolút megegyezés törvénye (az erkölcsi törvény)” (Fichte: Grundlage des Naturrechts. GA I,3,320).

⁴⁷ Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 20, GA I,3,31.

⁴⁸ Uo.

ta szerint alakul”.⁴⁹ Egy olyan világban, amely Fichte követelésének megfelelően *mindenestül* tőlem, morális akaratomtól függ, nyilvánvalóan megvalósul a boldogság, ahogyan az önmagammal való összhang is. Sőt, Fichte fogalmai szerint még egy olyan világban is, amely nem teljesen függ tőlem, *pontosan annyira* vagyok boldog, amennyire megvalósítom az erkölcsi törvényt, hiszen mind a boldogság, mind az erény az önmagammal való összhangban áll. Mindez megfelel Kant felfogásának, akinél a legfőbb jó éppen az erényünk, vagyis a boldogságra való méltóságunk mértékének megfelelő boldogságot foglalja magában.

A különbség abból fakad kettejük között, hogy Kant szerint „a boldogság és az erkölcsiség teljesen és specifikusan *különböző elemei* a legfőbb jónak, kapcsolatuk tehát *analitikusan nem* ismerhető meg”.⁵⁰ Az erény fogalma tehát nem foglalja magában a boldogságét, sem a boldogság fogalma az erényét. Így nem igaz, hogy aki erkölcsös, az ezért már boldog is volna, vagy aki boldog, az ezzel már az erkölcsi kötelességét is teljesítette volna. Kant éppen azt tekintette a sztoikus és az epikureus iskolák hibájának, hogy ilyen analitikus kapcsolatot tételeztek fel ott, ahol csak szintetikus, mégpedig ok-okozati viszony lehetséges.⁵¹ Mivel Kant szerint a boldogság semmiképpen nem lehet az erkölcsiség oka, az erénynek kell a boldogság okának lennie, mégpedig Isten közreműködésével, hiszen közvetlenül nem tud azzá válni. Fichténél azonban nincs szó két ilyen „teljesen és specifikusan *különböző elemről*”. Ellenkezőleg: „mint a fentiekből kiderül, önmagában [a] legfőbb jónak egyáltalán nincs két része, hanem teljesen egyszerű: nem más, mint *az eszes lény tökéletes összhangja önmagával*.”⁵²

Edith Düsing véleménye szerint

Fichte a Kant által sztoikusnak minősített álláspontnak megfelelően magyarázza azt, hogy a legfőbb jónak nincsen két eredetileg különböző része. [...] Az eudaimóniát a boldogság érzéki dimenziójától eltekintve az erényhez járuló jelenségeként ragadja meg, illetve a morális tudat Kant számára is jelentős intellektuális meglegedettségét az egész boldogság-

⁴⁹ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán, [H.n.], Ictus, 1998, 148. Vö. „A boldogság abban áll, hogy minden hajlamunk kielégül”. Kant: *A tiszta ész kritikája*. 628, B 834.

⁵⁰ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 135.

⁵¹ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 134.

⁵² Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 20, GA I,3,32.

ként értelmezi. Az embernek az érzékiséggel szembeni teljes szuverenitás révén kell magát egy tökéletesen boldog egésszé alakítania.⁵³

Ez az értelmezés a Baggesennél korábban már látottal rokon, mert azt feltételezi, hogy az ember – vagy akár csak az emberi én – esetében el lehet tekinteni az „érzéki dimenziótól”. Düsing mintha szem elől tévesztené, hogy az én valóságát nem egyedül a tudománytan első alaptétele ragadja meg, hanem a három együtt. Sem az én, sem az erkölcsiség nem létezik a nem-énre való vonatkozás nélkül.⁵⁴ Az erkölcsi cselekvés az önazonosság megteremtése érdekében nem elhatárolódik vagy elvonatkoztat a nem-éntől, hanem fokozatosan és folyamatosan visszaszorítja, avagy uralma alá hajtja, kulturálja azt, hogy rajta keresztül is csak önmagától függjön. Ezét, ha valaki azt akarja mondani, hogy Fichte visszatért a sztoikus állásponthez, akkor azt is hozzá kellene tennie, hogy *együttel* az epikureushoz is visszatért. A boldogság elérése (a nem-én világának hozám idomulóvá tétele) nélkül nem vagyok érényes, mert nem teljesítem azt, amit kell, az önmagammal való teljes összhangot. Ez a gondolat már a *Kinyilatkoztatáskritikában* is megtalálható, ahol Fichte először vetett számot a legfőbb jó kanti fogalmával: „*az erkölcsi törvény általános érvényesülése (nem csak érvényessége) és a minden eszes lény erkölcsisége fokának megfelelő boldogság* teljesen azonos fogalmak.”⁵⁵ Ez az „azonosság” a két fogalom szimmetrikusan analitikus viszonyából áll elő. A „boldogság” magában foglalja az „erényt”, az „erény” pedig a „boldogságot”.

Ahhoz azonban, hogy ezt az azonosságot belássuk, először is a megfelelő értelemben kell vennünk a két fogalmat. A boldogságot meg kell különböztetni attól, hogy „*kellemes érzések*”⁵⁶ töltenek el minket, az erényt vagy erkölcsiséget pedig *annak* az erkölcsi törvénynek, tehát a Fichténél szereplőnek a szemszögéből kell definiálnunk, amely az önmagunkkal való összhangot követeli meg.⁵⁷

⁵³ Edith Düsing: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen. *Fichte-Studien* 18. (2000) 19–48, 22.

⁵⁴ Vö. Benjamin Dillon Crowe: Fichte on the Highest Good. Agent Unity and Practical Deliberation in the Jena *Sittenlehre*. *Philosophy Today*. 52 (2008) 3. 379–390; 383–388.

⁵⁵ Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. 23, GA I,1,27. A fordítást módosítottam.

⁵⁶ Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 21, GA I,3,32.

⁵⁷ Mint *A teljes tudománytan alapja* harmadik, gyakorlati részének egy lábjegyzetéből kiderül, Fichte saját gyakorlati filozófiáját egységben látta Kant erkölcsi törvényről adott megfogalmazásaival. Egy lábjegyzetben így ír: „Kant kategorikus imperatívusza. Ha vala-

Másodszor szem előtt kell tartani, hogy az erény és a boldogság fogalmi síkon megragadott azonosságát a konkrét emberi életben nehéz kimutatni. Erre való tekintettel fogalmazott úgy Fichte, hogy a legfőbb jónak *önmagában véve* nincs két része. „Azzal az eszes lénnel kapcsolatban, aki rajta kívüli dolgoktól függ”, ő is elismer valami kettősséget a legfőbb jóban, ha nem is két *komponenst*, mint Kant, hanem két *szempontot*, amelyből vizsgálhatjuk. Tekinthejtük úgy, „mint az akarat megegyezését egy örökké érvényes akarat eszméjével – ez az *erkölcsi jó*, és mint a *rajtunk kívül lévő dolgok* megegyezését akaratunkkal (magától értetődik, hogy eszes akaratunkkal) – ez a *boldogság*.”⁵⁸

Kantnál egy a világon kívül álló morális világokra, Istenre volt szükség ahhoz, hogy legyen, aki egybehangolja a két komponenst, egyrészt, mert azok „teljesen és specifikusan” különbözőek, másrészt, mert az ember saját erejéből nemhogy az összhang megteremtésére nem képes, hanem még a teljes boldogság elérése sem. Kantnál ugyanis a megismerő szubjektum csak a tapasztalat legelemibb törvényeit írja elő a természetnek, és így azok az objektumok, amelyekről a boldogságunk függ, olyan törvényszerűségeknek is alá vannak vetve, amelyeket nem tudunk megváltoztatni, de hozzájuk igazodva sem vagyunk képesek a világot akaratunknak és vágyainknak megfelelően átalakítani, olykor pedig még csak nem is szabad ezt tennünk. E törvényszerűségek határozzák meg a képzeteket, amelyek között rengeteg olyan van, amely nem fér össze a szubjektum boldogságával.

Fichte szakított a szubjektum és az objektum viszonyának kanti felfogásával, és ennek következtében a legfőbb jóról is másként vélekedett. E szakítást jól szemlélteti az egyik levelének állásfoglalása. Én „transzcendentális idealista vagyok, következetesebb, mint *Kant* volt: hiszen nála még adott a tapasztalati sokféleség – Isten tudja, hogyan és milyen forrásból –, én azonban minden további nélkül kijelentem, hogy még ezt is mi produkáljuk egy teremtő képes-

hol, akkor itt jól látszik, hogy Kant – persze csak hallgatólagosan – éppen azokra a premissákra alapozta kritikái eljárását, amelyeket a tudománytan állít fel. Hogyan juthatott volna valaha is egy kategorikus imperatívuszhoz mint a tiszta énnel való megegyezés abszolút posztulátumához, ha nem tételezte volna fel az én abszolút létét, az éné, amely mindent tételez, és amely, amennyiben *nincs*, legalább *kellene, hogy legyen?*” (Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. GA I,2,249–461; 396)

⁵⁸ Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 20–21, GA I,3,32.

ség által.”⁵⁹ Ez a teremtő képesség Fichte intenciói szerint nem az elméleti ész és nem is a gyakorlati,⁶⁰ hanem ezek közös gyökere, az én vagy az ész mint olyan. Az én, még ha nem is egy csapásra, de maga teremti, pontosabban maga *kell*, hogy teremtse a világát, amely így nem független tőle, pontosabban nem szabad, hogy független legyen. Abban áll az erkölcsisége, hogy olyan világot alakít ki, amelyben boldog lehet, vagyis amelyben tökéletes összhangban lehet önmagával.

Érdemes itt újra felidézni Baggesen 30. lábjegyzetben már idézett kritikáját. Úgy látta, Fichténél az ember

többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni a *törvénynek*: ám legyen! Többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni *önmagának* – ez a hiba. Mert más nem felel meg az eszének, csak *Isten*. [...] Első tétele valósággal isteni, és nem emberi alaptétel. *Vagyok, mert vagyok!* Csak a tiszta én nyilatkozhat így. És a *tiszta én* nem Fichte, nem Reinhold, nem Kant: a tiszta én Isten.

Baggesen nem vette észre, hogy ha az erkölcsi törvényt nem kanti, hanem fichtei értelemben vesszük, akkor nem lehet jóváhagyni, hogy valaki meg akar felelni a törvénynek, és ugyanakkor hibának tartani, hogy meg akar felelni önmagának. A kettő ugyanis pontosan ugyanaz. Mindkettő azért és annyiban lehetséges, mert és amennyiben lehetséges, hogy a nem-én felett szerzett uralom révén a tőle való függésünkben is csak önmagunktól függjünk. Nem véletlen, hogy már Kantnál is ugyanaz a dolog volt a gátja mind az erkölcsiségünknek, mind a (neki megfelelő mértékű) boldogságunknak, nevezetesen egy ránk hatást gyakorló, hajlamainkat is magában foglaló érzéki természet tőlünk való függetlensége. Mint ahogy az sem véletlen, hogy mindkét területen egy végtelesen lény jóindulatára szorultunk. Isten nélkül nem jutna el a teljes beteljesülés-

⁵⁹ Johann Gottlieb Fichte: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz (1795. 8. 30.) (ford. Hankovszky Tamás). In: Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 34–35; 34, GA III,2,391.

⁶⁰ A kétféle észhasználat éles megkülönböztetésének feloldását Fichtének csak jénai korszaka második felében, az úgynevezett *nova methodo* program keretében sikerült megvalósítania, de a tudománytannak a kezdetektől fogva a törekvései közé tartozott.

hez sem a hajlamokkal folytatott küzdelmünk az erényben, sem a hajlamok kielégülése a boldogságban.⁶¹

Amikor a tudománytan az érzéki természetet az énnel rendelte alá, alapvetően változtatta meg a kanti konstellációt. *Amennyiben* az én uralni képes a nem-ént, *annyiban* nincs szüksége Isten segítségére. Márpedig, még ha a végtelenbe nyúló erkölcsi tökéletesedés és boldogabbá válás útját végigjárva is, az én uralma alá vetheti a nem-ént, *mert* uralma alá kell vetnie. Az erkölcsi törvény nekünk szóló parancsának teljesítését egyébként sem várhatjuk valaki mástól.⁶² Természetesen Fichte is tudja, hogy egy végtelen processzus révén megvalósítandó végállapotot soha nem lehet megvalósítani. El lehet viszont gondolni mint a „*vagyok, mert vagyok*”⁶³ állapotát. Az erre való „törekvés végső célja [...] egy én, amely önmeghatározása által egyszersmind minden nem-ént is meghatároz (az istenség eszméje). Az ilyen törekvés *hit* (Istenbe vetett hit), ha célját az intelligens én önmagán kívül jeleníti meg.”⁶⁴ Az az én tehát, amelyről itt szó van, fogalmilag Istennek felel meg. Fichte nyíltan ki is mondja: a köznapi élet-

⁶¹ Istennek nemcsak a boldogság összefüggésében jut szerep Kantnál! Bár szerinte a halhatatlanság a természetünkhöz tartozik, mivel erkölcsi tökéletesedésünk *végtelen* folyamat, csak Isten tudja „a mi számunkra vég nélküli sorban a morális törvénynek való megfelelés egészét lát[ni]”, Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 146.

⁶² Kant morális istenérvének éppen az az egyik hibája, hogy mástól várta. Ha létezik olyan erkölcsi törvény, amely a legfőbb jó megvalósítását írja elő, ugyanakkor az ember – mint Kant állítja – erre saját erejéből képtelen, akkor e törvény címzettje nem lehet az ember. Hiszen esztelen volna az ész, ha olyan valakinek parancsolna, aki nem tehet eleget neki. (Ebből viszont az következik, hogy az embernek nem kell semmiféle posztulátumot elfogadnia annak érdekében, hogy megvalósíthasson valamit, ami nem az ő kötelessége.) A tudománytan kidolgozását megelőző fichtei *Kinyilatkoztatáskritikában* explicitté is válik ez az összefüggés: „Az erkölcsi törvény lép fel e követeléssel ama szent lényel szemben, hogy minden eszes természetben előmozdítsa a legfőbb jót; hogy felállítsa az egyensúlyt az erkölcs és a boldogság között”, Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. 17, GA I,1,21.

⁶³ E tételt Baggesen magától Fichtétől is idézhette: Vö. Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. § 14, GA I,2,260.

⁶⁴ Johann Gottlieb Fichte: Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás, *Passim*. 11 (2013) 1, 32–50, 48, GA I,2,65.

ben, amikor nem filozofálunk, eszményi vagy tiszta éniünket „magunkon kívülre helyezzük és Istennek nevezzük.”⁶⁵

Baggesen tehát pontosan látta, hogy a tudománytan alapfogalma, az én, egyedül az istenfogalom segítségével értelmezhető adekvátan.⁶⁶ Csak abban tévedett, hogy úgy gondolta, a filozófia, amely ehhez az isteni énhez felemelkedett, egyszer még „újra le akar ereszkedni az emberi talajra.” Baggesen a Kantnál is megfigyelhető kettősséget látta az emberben, és azt hitte, Fichte is ennek a dualizmusnak a képviselője. Ezért kifogásolta, hogy azt, „ami szabad [az emberben], a kötöttre, azt, ami örök benne, a végesre, azt, ami érzékfeletti benne, az érzékire viszi át.” Helyesen ismerte fel, hogy a tudománytan első tételének énje, hiába viseli az „abszolút” jelzót, valamiképpen az emberi énnel felel meg, de tévedett, amikor azt gondolta, hogy ez az ember olyan aspektusa csupán, amelyet élesen meg kell különböztetni a véges, érzéki mivoltától. Fichte konokul és rendíthetetlenül olyannak tekintette az embert, mint amilyenek az erkölcsi törvény szerint lennie kell, és amilyenek hagyományosan Istent tekintették, ezért nem kívánt leereszkedni az állítólagos „emberi talajra”. Azt, ami az emberben „isteni”, nem kívánta a „kötöttre”, a „végesre”, az „érzékire” abban az értelemben átvinni, ahogyan Baggesen gondolta, vagyis nem kívánta az emberben levő nem-ént azzal a méltósággal felruházni, amellyel csak az én rendelkezik. Éppen ellenkezőleg: mint nem-ént meg akarta különböztetni az éntől, hogy így az én tevékenységének mindegyre visszaszoruló korlátja lehessen, amelynek leküzdése a folyamatos cselekvés lehetőségét biztosítja az énnel, hiszen az ént éppen ez a cselekvés teszi énné. Még ha Fichte elismerte is, hogy az ember aktuális valóságához hozzátartozik, sőt mindig is hozzá fog tartozni a szabadságra képtelen érzéki természete, illetve közvetve az egész érzéki világ, ezeket csak azért vette számtásba, mert ezek testesítik meg azt, amit az ember „beemel a maga hatókörébe, és ezt mindaddig folytatni fogja, amíg van valami e körön kívül; vagyis addig, amíg minden anyagon nem lehet látni a behatásának lenyomatát”.

⁶⁵ Johann Gottlieb Fichte: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz (1795. 8. 30) 34 GA III,2,392.

⁶⁶ Az abszolút én és Isten viszonyára vonatkozó kortárs véleményekből és az újabb szakirodalomból bőségesen tallóz: Wolfgang Class – Alois K. Soller: *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. (Fichte-Studien-Supplementa 19.) Amsterdam – New York, Rodopi, 2004, 128–134.

A tudománytan a kezdetektől fogva monisztikus volt, vagyis csak egyetlen végső princípiumot ismert el, és minden mást ebből akart levezetni. A jénai korszakban ez a princípium az én. Fichte az egész emberi jelenséget ebből magyarázza: mindaz, ami az emberben énszerű, eleve egybeesik ezzel a princípiummal. Ami pedig a konkrét emberben a nem-énhez tartozik, az egyrészt az én képzete, vagyis az én számára nincsen önálló léte, másrészt az ént énné tevő elméleti és gyakorlati tevékenység anyaga és tárgya. A legfőbb jónak ebben a rendszerben önmagában véve azért nincs két része, mert az ideális értelemben vett, az erkölcsi törvény által célként elének állított embernek sincs. A boldogság nem afféle jutalom, amelyet Isten az erkölcsi teljesítményére való tekintettel ad az embernek, mint Kantnál, hanem az énné mint énné az erkölcsi beteljesedése, harmóniája, egysége önmagával. Azzal azonban, hogy monizmusa jegyében Fichte megszüntette a legfőbb jó kettősségét, kihúzta a talajt Isten létének úgynevezett „morális bizonyítása”⁶⁷ alól. Többé nincs szükség egy tőlünk független Istenre, hogy a morális törvény által feladott végső célt megvalósíthatóan gondolhassuk. Így viszont a kanti posztulátumtan logikája szerint se okunk, se jogunk nincs feltételezni egy ilyen Istent. Mégis túlzás volna azt állítani, hogy Fichte filozófiájából Isten teljesen eltűnik. A jénai korszak elején az erkölcsi törvény által elének állított abszolút én képében, a korszak végén pedig morális világrendként továbbra is a filozófiai rendszer része marad, egy újabb átértelmezés révén pedig egyenesen a berlini korszak egyik alapfogalmává válik. Ez az Isten azonban már nem a keresztények Istene, sőt, annak vonásai-ból is alig-alig mutat fel valamit, amit Pascal a filozófusok Istenének nevezett.

Irodalom

GA = Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Szerk.: Reinhard Lauth *et al.* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010.

Asmuth, Christoph: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800 – 1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.

⁶⁷ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. (ford. Papp Zoltán) Szeged, Ictus, 1996–1997. 392.

Baggesen, Jens Immanuel: Levél Karl Leonhard Reinholdhoz (1794. 6. 8.) (részlet). In: Erich Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. 116–119.

Baggesen, Jens Immanuel: Levél Karl Leonhard Reinholdhoz (1794. 9. 5.) (részlet). In: Erich Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. 143–147.

Class, Wolfgang – Alois K. Soller: *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. (Fichte-Studien-Supplementa 19.) Amsterdam – New York, Rodopi, 2004.

Crowe, Benjamin Dillon: Fichte on the Highest Good. Agent Unity and Practical Deliberation in the Jena *Sittenlehre*. *Philosophy Today*. 52 (2008) 3. 379–390.

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994.

Düsing, Edith: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen. *Fichte-Studien* 18. (2000) 19–48.

Fichte, Johann Gottlieb: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. Ford. Felkai Gábor, In: Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth, 1988. 232–271. (GA I,3,97–127)

Fichte, Johann Gottlieb: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás, *Magyar Filozófiai Szemle*. 55 (2011) 3. 9–30. (GA I,2,255–282)

Fichte, Johann Gottlieb: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint (részlet). Ford. Endreffy Zoltán, In: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147–236. (GA I,3,329–388)

Fichte, Johann Gottlieb: Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás, *Passim*. 11 (2013) 1. 32–50. (GA I,41–67)

Fichte, Johann Gottlieb: Az ember méltóságáról. Ford. Weiss János, *Magyar Filozófiai Szemle*. 48 (2004) 3. 344–346. (GA I,2,83–89)

Fichte, Johann Gottlieb: Az ember rendeltetése. Ford. Kis János, In: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 237–411. (GA I,6,145–311)

Fichte, Johann Gottlieb: Az igazság iránti tiszta vonzalom élénkítéséről és fokozásáról. Ford. Hankovszky Tamás, *Tiszatáj*. 66 (2013) 5. 78–83. (GA I,3,83–90)

Fichte, Johann Gottlieb: Collegium über die Moral in Sommerhalben Jah. 17.96.. GA IV,1, 9–148.

Fichte, Johann Gottlieb: Des Prof. Fichte Verantwortung, welche dem Bericht des Senatus academici ad Serenissimum reg. beygelegt worden ist. GA I,4,391–405.

Fichte, Johann Gottlieb: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. Ford. Berényi Gábor, In: Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 9–72. (GA I,3,25–68)

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. GA I,2,249–461.

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. GA I,3,311–460 és GA I,4,1–165.

Fichte, Johann Gottlieb: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz (1795. 8. 30.) (ford. Hankovszky Tamás). In: Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 34–35. (GA III,2,391–393)

Levél Friedrich Immanuel Niethammerhez (1793. 12. 6.). GA III,2,19–22.

Levél Heinrich Stephanihoz (1793. december közepe). GA III,2,27–29.

Fichte, Johann Gottlieb: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. Ford. Rokay Zoltán és Gáspár Csaba László, Budapest, L'Harmattan, 2003. (GA I,1,16–162)

Fichte, Johann Gottlieb: Über Geist, u. Buchstaben in der Philosophie. GA II,3,305–342.

Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alap gondolata. Transzcendentális filozófia és antropológia*. Budapest, L'Harmattan – Könyvpont, 2014.

- Hösle, Vittorio: *Hegels System*. Hamburg, Meiner, [1987] 1998.
- Jacobs, Wilhelm G.: *Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie*. Berlin, Insel, 2012.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán, [H.n.], Ictus, 1998.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Szeged, Ictus, 1996–1997.
- Reinhold, Karl Leonhard: Levél Immanuel Kanthoz (1789. 6. 14.). In: *Kant's Gesammelte Schriften*. XI. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin – Leipzig, de Gruyter, 1922. 59–63.
- Reinhold, Karl Leonhard: Levél Jens Immanuel Baggesenhez (1794. június) (részlet). In: Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. 109.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Stuttgarter magánelőadások*. (ford. Weiss János) Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007.
- Weiss János: Adalékok a tudománytan születéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle*. 48 (2004) 3. 351–369.
- Weiss János: Reinhold Kant-értelmezése és a romantika születése. In: Weiss János: *Mi a romantika? Filozófiai tanulmányok*. Pécs, Jelenkor, 2000. 9–27.

Balogh Dávid:
A déli gondolkodás hagyománya

Albert Camus 1951-ben publikálta *A lázadó ember* című könyvét, mely fontos állomásnak tekinthető a szélesebb körben ismert nyugat-európai baloldali gondolkodás történetében. Camus nemcsak szembenéz a korabeli Szovjetunió bűneivel – ez vezet a híres szakításhoz az addigi jó baráttal, Sartre-ral –, hanem a megelőző bő száz év forradalmi gondolkodásának mélyreható filozófiai elemzését is adja, hogy ennek segítségével baloldali alternatívákat keressen a hagyományos doktriner, lenini-marxista forradalmi gondolkodásra és ezen kívül mindarra, amiből véleménye szerint kora szellemiségének nihilizmusa táplálkozik.¹ A Camus által felvázolt politikai-filozófiai karakterisztika a későbbiekben is jelentős lesz, olyan gondolkodók és mozgalmárok harcolnak majd hasonló ideálok nevében, mint a Guy Debord vezette szituacionisták, akik kulcsfontosságúak a '68-as párizsi felkelések hátterének megértéséhez, de hasonló módon pozicionálja politikai gondolkodását Murray Bookchin, az öko-anarchista mozgalom atyja és legjelentősebb képviselője is.

Jelen írás célja e radikális politikai és filozófiai hagyomány vázlatos bemutatása, ám természetesen a hagyomány kifejezést idézőjelbe tesszük, hiszen a fenti gondolkodók nem hivatkoztak explicit módon egymásra (Bookchin például kimondottan rossz véleménnyel volt Debord-ék módszereiről és mentalitásáról, akiket személyesen ismert²). Jelen gondolatmenetünk szempontjából e gondolkodók történelemszemlélete közti rokonság lényeges, egy olyan baloldali értékrend, amely előnyben részesíti a spontaneitást a felülről vezérelt (például bolsevik) forradalommal szemben, amely a megélt élet minőségi karakterét elsőrendű politikai kérdésnek tartja, szemben a jövő távoli horizontján lebegő utópikus ígéretekkel, továbbá, amely tudatában van annak, hogy az ideológiává merevedett politikai gondolkodás már a terror előszobája. Ezért (is) fontos

1 Camus, Albert: *A lázadó ember*. Ford. Fázsi Anikó. Budapest, Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1993.

2 Saunders, Mark: Interview with Murray Bookchin. Interneten: <https://www.youtube.com/watch?v=Y45RbyzcFKo>. Letöltve: 2018-03-28.

leszögezni, hogy amire itt Camus nyomán „déli gondolkodásként” utalunk, az nem egy egységes politikai eszmerendszer, hanem egy, csupán hasonló karakterjegyeket mutató gondolatkör, amelyet közös nevezőre leginkább azok az események hoznak, amelyekre példaként tekintenek. Ezen események az 1871-es párizsi kommün, az 1936-os spanyol társadalmi forradalom, és az 1956-os magyar népfelkelés. Ebből is kitűnik, hogy témánk elsősorban nem az ideológia felől ragadható meg, hiszen míg az első kettő az anarchista gondolatkör immár toposzá vált eseményének tekinthető, addig az utolsó a munkástanácsok alulról szerveződő mozgalmaként jelentős a szituacionistáknak, Camus-nek ezzel szemben – aki *A magyarok vére* címmel fontos nyilatkozatban állt ki a magyarok ügye mellett – elsősorban a hősiesség lázadását jelenti az elnyomó, „forradalmi” zsarnokság ellenében. A déli gondolkodás kifejezés ezen felül a politikának a természethez való problematikus viszonyulását, a környezetpusztítást, mint a kapitalizmus radikálisan új, alapvető sajátosságát is magában foglalja. A természetnek Camus-nél még filozófiai relevanciája van: a természethez való viszonzatérés a 20. századi nihilizmus ellenszere, amelytől mind a sztálinista-indusztrialista, mind pedig a fejlett nyugati kapitalizmus eltávolodott.

Ugyan a kései Debord-nál a környezetszennyezés – mint a (késő) kapitalizmus öngyilkos tendenciájának legnyilvánvalóbb jele (a „politikai közgazdaságtan alapkategóriája”) – már hangsúlyosabban is megjelenik, de a szituacionisták urbanizmuskritikája jellemzően nem annyira az ökológiai szempontokat, mint inkább a várost játéktérre, a mindennapi élet fesztivállá alakításának ideálját helyezi fókuszba. Bookchin-nál viszont már központi szerepet kap a természettel kapcsolatos radikálisan eltérő beállítódás, szemben a társadalomszervezési vagy az etikai-politikai témával. Gondolkodása egyszerre tekint a régmúltba, hangsúlyozza például az ősi, törzsi társadalmak természetfelfogásának „organikus” jellegét, és a jövőbe: a legújabb technikai lehetőségek minél hatékonyabb ökológiai kihasználásában látja egy emberségesebb társadalom lehetőségét. Természetesen e hangsúlyeltolódások nem véletlenek, Camus számára a legfontosabb kihívást a II. világháború és a totalitárius társadalomszervezés megértése jelentette, a maga humanista szemléletével, filozófiai eszköztárával. Ezzel szemben a szituacionisták elsődleges szempontja a háború utáni nyugati jóléti, és bürokratikus-etatista keleti kapitalizmus teljesen új rendszerének kiismerése, valamint ezek megdöntésének kísérlete volt. A környezetpusztítás problémája azzal párhuzamosan vált elválaszthatatlanná a baloldali gondolkodástól, hogy fokozatosan egy ökológiai katasztrófa víziója is kezdett kirajzolódni a horizonton. Ez a folyamat pedig a mai napig ugyanebben az irányban halad előre, a

sokat idézett kép jelenhet meg a szemünk előtt az egyre gyorsuló autóról, amelybe elfelejtettek féket és kormányt építeni.

A fenti aspektusok aktuálisabbak, mint valaha. A fasisztoid terror öngyilkos nihilizmusa, amelyről Camus, említett művében mélyreható filozófiai elemzést nyújt, tökéletesen ráillik a mai „vallási” fanatizmus (Iszlám Állam, Al-Kaida) megnyilvánulásaira is. A szituacionisták által elemzett elidegenítési technikák pedig, amelyek az ötvenes-hatvanas évek kapitalizmusának kontemplatív-passzív létmódját, spektakuláris társadalomszervezését eredményezték, mára olyannyira előrehaladott formában hatják át a mindennapi élet valamennyi szféráját, hogy Debord főművét, *A spektakulum társadalmát* a mai olvasó akár közelebb érezheti magához, mint azok, akik a '68-as felkelések után tömegesen vásárolták azt.³ Beigazolódni látszanak Debord jóslatai, miszerint a következő generációk előbb tanulják meg a számítógép bináris nyelvét (*like-dislike*), mint az olvasást,⁴ melynek következtében esznek a spektakulum előtti kultúrához való hozzáféréstől: az (okostelefonnal természetesen általában rendelkező) általános iskolások, érettségiző gimnazisták körében évről évre emelkedik a funkcionális analfabéták száma. A digitális forradalom által életre hívott hálózati modell már nemcsak az egykor sokak által üdvözölt új posztfordista, decentralizált, projekt alapú munkarend megteremtőjeként áll előttünk, de saját képére alakítja az emberi kapcsolatok munkán kívüli formáit is: az elidegenedés non-plus ultrája, hogy a párkapcsolat, „időszakos projektté” válik vagy, hogy csupán a kapcsolati tőke miatt értékes „barátságok” jönnek létre.⁵ De egyre aktuáli-

3 Tudjuk, hogy a felkelést megelőzően nagyon kevés fogyott belőle, illetve a szituacionisták folyóirata is inkább áttételesen hatott, azon a nagyon szűk értelmiségi körön keresztül, akik olvasták a hatvanas évek eleje óta.

4 „Nem meglepő tehát, hogy a gyerekek már egész korán és lelkesen barátkoznak meg az Informatika Abszolút Tudásával – mielőtt még tudnának olvasni, ami valódi ítéleteket követel, sorról-sorra; és ami egyedül adhat hozzáférést a spektakulum előtti emberi tapasztalat széles tárházához.” Debord, Guy: *Kommentárok a spektakulum társadalmához*. Ford. Erhardt Miklós. Budapest, Trafó, 2008, 33. Interneten:

<http://www.reszegahajo.eoldal.hu/cikkek/szituacionizmus/guy-debord----kommentarok-a-spektakulum-tarsadalmahoz/guy-debord----kommentarok-a-spektakulum-tarsadalmahoz.html>. Letöltve: 2018-03-28.

5 A hálózati munka identitás és kapcsolat-erodáló hatásáról lásd pl. Sennett, Richard: *The Corrosion Of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York, W. W. Norton, 1998.; Boltanski, Luc–Chiapello, Eve: *The revival of the*

sabbnak tűnnek Bookchin megállapításai is a reformista, kapitalizmussal konform környezetvédelmi aktivitás elégtelenségéről vagy éppen irracionalitásáról akkor, amikor a kapitalizmus által leginkább kisémmizett térségek népei szenvedik el a legnagyobb károkat a globális ökológiai krízis során, vagy amikor szelektíven gyűjtött hulladékkal is egész országok élővilágát tesszük tönkre.⁶ A számtalan klímakonferencia és környezetvédelmi szabályozás ellenére sokak számára egyre nyilvánvalóbb, hogy a fenntartható vagy környezetbarát kapitalizmus olyan szókapcsolatok, mint a száraz víz vagy a forró jég.

Amit azonban jelen tanulmányunkban déli gondolkodásként kívánunk azonosítani, illetve aktualizálni, az nem pesszimista, apokaliptikus víziók tárháza, hanem éppen ellenkezőleg, inkább egy, a zsarnoksággal, az unalommal, a mértéktelen pusztítással, fogyasztással szembehelyezett, jó értelemben vett utópisztikus eufória. A cél annak tudatosítása, hogy lehet másképp is élni, mert már sikerült a történelemben korábban is, azóta pedig csak még több eszköz van a kezünkben arra, hogy elérjünk ugyanoda, vagyis ha úgy tetszik: a helyzet azóta rosszabb, de sokkal jobb is. A vérbe fojtott párizsi kommün, a spanyol anarchisták polgárháborús veresége, vagy az eltiport magyar felkelés tényei éppen a legjobb érvek mellett, hogy kitartsunk az alapjaikat jelentő ideálok mellett: hiszen ezen eseményeknek nem a lendülete merült ki, hanem a barbár vérengzés vetett nekik véget. Ez a sajátos logika jellemzi a szituacionisták írását is a párizsi kommünről:

A klasszikus munkásmozgalmat újra felül kell vizsgálni, immár illúziók nélkül, különösen annak politikai és pseudo-elméleti örökösei tekintetében, mert minden, aminek örököseiként feltűnnek, az éppenséggel a mozgalom bukását jelenti. E mozgalom látszólagos sikerei éppenséggel annak kudarcai (reformizmus vagy egy állambürokrácia létrehozása),

social critique. In: Uók: *The New Spirit Of Capitalism*. Ford. Gregory Elliott. London, Verso, 2005.

⁶ Jó példa erre a gigantikus ghánai szeméttelap esete, ahol napjainkban is szinte kizárólag műszaki hulladékkal szennyezzük a környezetet. Lásd Berta Sándor: „*Ghána: Élet a szeméttelap árnyékában*”. Interneten: <https://sg.hu/cikkek/101331/ghana-élet-a-szeméttelap-árnyékában>. Letöltve: 2018-02-14.

míg kudarcai (a párizsi kommün vagy az 1934-es asturiai felkelés) mesze a legígéretesebb sikerei számunkra és a jövő számára.⁷

Ha tovább gondoljuk ugyanezt, a magyar '56-os eseményekről is ebben a szellemenben ítélnünk: az, hogy a forradalom leverését békés évtizedek, relatív elégedettség követte az alulról szerveződő népi aktivizmus vereségét jelzi. Ellenben az, hogy a világ legnagyobb szárazföldi hadseregének kellett levernie egy nép kollektív öntudatra ébredését egy olyan korszakban, amikor ilyesmire semmi kilátás nem volt, a legnagyobb eredmény, melyet magáénak vallhat a magyar népfelkelés és munkás-önigazgatás kísérlete. „Bármilyen válságos a helyzet és a körülmények, ne veszítsd el a reményt; ha minden félelemre ad okot, nincs miért félned; ha mindenünnen veszély leselkedik, nincs miért rettegned; ha sehonnan sem számíthatsz segítségre, akárhonnan érkezhetsz; ha meglepett az ellenség, akkor kell meglepned őt.”⁸ – idézi Debord Szun Ce sorait *A hadviselés művészetéből*.

A nihilizmus és a lázadás logikája Camus-nél

A lázadó emberben Camus nagy feladatra vállalkozott: célja annak filozófiai vizsgálata, hogy az emberi gondolkodás mely sajátossága tehető felelőssé azért, hogy a 20. század első fele az emberiség történetének legembertelenebb időszakaként vonul be a történelembe. Illetve, mivel ez az időszak akkor még nem zárult le – 1951-ben járunk –, mi több, éppen tombol a sztálini terror, mely fölött nyugati értelmiségiek garmadája huny szemet, az is kérdés, mi lehet a kivezető út ebből az örületből. Camus véleménye szerint lényegileg mindkét totalitárius forma: a fasizmus és a kommunizmus hátterében a nihilizmus húzódik meg, egy olyan öngyilkos tendencia, amely már alapelveiből eredően magában hordja az önfelszámolás szükségszerűségét. Ennek a nihilizmusnak a legsajátosabb vonása az, hogy egy bizonyos történelmi személet tengelye körül fordul meg: a kommunista (ortodox marxista) ideológia az emberiség történetét termelési viszonyok történetére redukálja és így végső soron az ember sem más a szemében, mint ezek derivátuma. A forradalom céljaként egy másik, az ember

⁷ Debord, Guy–Vaneigem, Raoul–Kotányi Attila: *Theses on the Paris Commune*. Ford. Ken Knabb. Online: <http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/commune.html>. Letöltve: 2018-03-28. A saját fordításom – B. D.

⁸ I. m. Debord, 4.

felett álló érték határozódik meg, és ezen az alapon kívánja szentesíteni mások és önmaga elpusztítását. A történelmi szükségszerűség tudományos determinista variánsát, amely a marxizmus sajátja, Camus racionális nihilizmusnak tekinti. A náci ideológia ezzel szemben az irracionális nihilizmus terrorjának ideológiája, amelyet éppen az mozgat, hogy a „romantikus önfeláldozás” jegyében mindenáron szakítson a történelmi kontinuitással. Camus úgy gondolja, az 1789-es francia forradalom óta valamiképpen a forradalmak korát éljük, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a forradalmi gondolkodás minden formája előfeltételezi az emberi természet uniformizálódásra való hajlamát. A forradalom, véleménye szerint, az emberben meglévő emancipáló tendencia visszacsapása a szolgátság akarásába: a forradalmárból funkcionárius lesz. A történelmi forradalom a történelem jóváhagyására apellál, és ezért semmilyen árat nem tart soknak.

A totalizáló történelmi szemlélettel szemben álló másik pólus a lázadás. Camus szemében a lázadás testesíti meg az emberi természetben azt, amely mindig kibújik az általánosító totalitás alól. A forradalom mértéktelenségével, a forradalmi tébollyal és terrorral szemben a lázadás képviseli a mértéket, a józanságot és a határok tiszteletben tartását. A lázadás számára az ember, és az emberi élet jelenti azt a célt, amiért érdemes harcolni. A forradalmi gondolkodás azzal vált hiteltelenné, hogy a jövőre hivatkozott, és ezért feláldozta a jelent, szentesítette a zsarnokságot egy majdani szebb jövő reményét táplálva az elnyomottakban. A lázadás ezzel szemben a *megélt élet minőségére* apellál. Ha a történelmi szemlélet forradalmi ideológiája olyan hit, amely a mennyország ígérését a messihi távolba helyezi, akkor a lázadás lényegileg hitetlen. „Minden forradalmár elnyomóként vagy eretnekként végzi. A tisztán történelmi világban, melyet választottak, lázadás és forradalom ugyanabba a dilemmába ütközik: vagy a rendőrséget választja, vagy tébolyt.”⁹ Lázadás és forradalom ellentéte valójában szabadság és rabság ellentéte. A proletariátus valódi hatalomátvételének a párizsi kommün tekinthető, ahogy azt Marx és Engels is vélte. Lenin viszont az *Állam és forradalom* című alapvető művében a kommün leverésének tényét használja fel, leginkább arra, hogy az ideiglenes állam megerősítése mellett érveljen és militarista-bürokrata államapparátusának létjogosultságát igazolja.¹⁰ Rámutatunk, hogy ez

9 I. m. Camus, 283.

10 Amellett, hogy az állam ideiglenességének hangsúlyozása miatt az írás még anarchista körökben is népszerűnek számított egy ideig. Konok Péter: „...a kommunizmus gyer-

az érvelés éppen az ellenkezője annak, amit Debord-ék kapcsán fentebb láttunk: Leninnél a kommün bukásának ténye éppenséggel ellenforradalmi érvelésbe csap át. „A pamflet, amely unos-untalan a párizsi Kommünre hivatkozik, teljesen ellentmond a kommünt életre hívó föderaliztikus és tekintélyuralom-ellenes eszméaramlatoknak; ellentmond Marx és Engels optimizmustól fűtött leírásainak is.”¹¹

A szituacionisták gondolkodásában a korai munkásmozgalomnak ugyanazon eseményei szerepelnek a szovjet típusú marxizmus elleni érvekként, mint Camus-nél. Így például a kronstadt-i matrózok felkelésének vérbe fojtása, és az ukrán anarchista parasztok mozgalma, a mahnovscsina elleni polgárháború, melyek már nagyon korán megmutatták, hogy milyen szellemben reagál a bolsevik hatalom a munkások autonómia igényére, vagyis: hogy hogyan nyomja el egy ilyen típusú forradalom a lázadást. Fontos azonban, hogy a szituacionisták szótárában a forradalom nem pejoratív kifejezés, ugyanis ők magukra az ultra-baloldali gondolkodás hagyományába illeszkedő forradalmi mozgalomként tekintettek, a nyugati marxizmus olyan szerzőinek nyomdokain haladva, mint a korai Lukács, Karl Korsch, vagy a holland tanácskommunisták.

A tényleges alulról szerveződésre, a spontaneitásra és a föderalizmusra hangsúlyt helyező baloldali radikalizmus az a politikai terep, ahol az erősen antibolsevista szituacionisták ráleltek saját elméleti igényeik legjobb terepére.¹² Camus-nek több oka is van arra, hogy a lázadás szellemét, amely lényegében ellentétes a bürokráciával, a terrorral és az etatizmussal, déli gondolkodásnak nevezze. Egyrészt ennek az elgondolásnak van egy szélesebb eszmetörténeti kontextusa, nevezetesen a görög és a keresztény szellemiség közti ellentét, amelyben a görögség képviseli a harmóniát, az egyensúlyt, a mértéket, míg a kereszténységgel kezdődik a természet leigázásának és hierarchiában való elgondolásának hagyománya. (Ez a narratíva, ahogy azt a későbbiekben körvonalazzuk, sok szempontból visszaköszön majd az ökológiai megközelítésekben is, például egy jóval artikuláltabb formában Bookchin-nál.) Másrészt, és témánk szempontjából ez a fontosabb, a különböző munkásmozgalmi ideológiák is két jól elkülöníthető táborra oszthatók, egyfelől a német klasszikus filozófiában

mekbetegése”? Baloldali radikalizmusok a 20. században. Budapest, Napvilág Kiadó, 2006, 37.

¹¹ I. m. Camus, 263.

¹² Korsch már a húszas években lényegileg kapitalista rendszerként tekintett a Szovjetunióra, ez a szituacionisták számára is evidens volt.

gyökerező német ideológiára, amely Marx nevével forrt össze, másfelől a francia és spanyol földön jellemzőbb anarchisztikusabb megközelítésre, amely alapvetően anti-etatista és hierarchiaellenes (Saint-Simon, Fourier, Proudhon). A két keret természetesen összefügg, ha a német klasszikus filozófiát alapvetően a protestáns kereszténység filozófiai megfelelőjeként értelmezzük, a spanyol anarchizmust pedig egy lényegében egyházellenes, világi, pogány szellemiség kivételének látjuk.

Az I. Internacionálé története, melynek során a német szocializmus szüntelenül a franciák, spanyolok és olaszok anarchista gondolkodása ellen küzd, a német ideológia és a mediterrán szellem küzdelmének története. A közösség az állammal szemben, a konkrét társadalom az abszolutisztikus társadalommal szemben, az átgondolt szabadság a racionális zsarnoksággal szemben, az altruista individualizmus a tömegek gyarmatosításával szemben – ezek olyan ellentétek, melyek mérték és mértékteleenség szembenállását juttatják újból kifejezésre, s az ókortól fogva ez a szembenállás élte a nyugati világot.¹³

Amint azt látni fogjuk, a francia szituacionisták lényegileg erre az ellentétre kellett, hogy ráérezzenek ahhoz, hogy kulcsfontosságú szerepet játszassanak – már az ötvenes évek közepétől kezdve – a világháború utáni kapitalizmus addigi és mind ez ideig legnagyobb megtorpanásának előkészítésében. Fontos felismernünk, hogy 1968 tavaszán Franciaországban bizonyos értelemben ez a déli gondolkodás vette birtokba az utcákat, a falakat, az egyetemeket és a gyárakat.

Déli gondolkodás a városban: a szituacionisták és '68 igazi szelleme

A szürrealisták időrendben az utolsó olyan művészi, politikai csoportosulás, amelyet Camus részletesen elemez. A II. világháborúból ocsúdva nem annyira politikai, mint inkább valamiféle metafizikai irányú változás az, amelyet a déli, mediterrán szellemiség, imént elemzett formájában a nyugati emberiségnek gyógyírként ajánl. Ez a költői metafizika, legalábbis valami ehhez nagyon hasonló vesz majd éles politikai fordulatot az ötvenes évek közepén a különféle művészeti csoportosulások (CoBrA, Lettrista Internacionálé) szintéziséből

13 I. m. Camus, 340.

létrejött Sztuacionista Internacionálé tevékenységében. Az 1968-as francia felkelést meghatározó, befolyásoló csoportosulások közül a Debord irányítása alatt működő társaságot tekinthetjük a legradikálisabbnak. A sztucionisták gondolkodását és tevékenységét leginkább a háború előtti klasszikus avantgárd mozgalmak (főként a dada és a szürrealizmus) és az ultra-baloldali marxizmus sajátos keverékeként határozhatjuk meg.

A csoport kezdeti időszakát különféle provokatív akciók, szabotázsok jellemzik, melyekkel a kulturális élet képviselőit célozták meg, ellenségnek tekintve nagyjából mindenkit Chaplintól az egzisztencialistákon át egészen a pop art ikonjaival bezárólag. Ebben a fázisban úgy tekintettek magukra, mint akik beteljesítik a klasszikus avantgárd ideált, az élet és a művészet közti falak ledöntését. Innen ered maga a sztucionizmus elnevezés is, amely a kapitalista módra felosztott időnek és térnek való alárendelődés helyett a pillanatok minőségi megélésében és alakításában látja egy új művészeti program legfőbb feladatát. Ez a program természetesen közvetlenül a szürrealistáktól származó elképzelés, de a sztucionisták írásai gyakran hivatkoznak a korai Hegelre is: a művészeti alkotások formájában elidegenedett szellemet fel kell, hogy váltsa a kultúra valódi korszaka, amelyben kultúra és élet eggyé válik. A sztucionisták az általuk létrehozott (és művészettörténeti szempontból is jelentős) alkotásokat, egy politikai funkciót betöltő, és eredendően *művészetellenes tevékenység* melléktermékeként fogták fel. Ilyenek az eltérített képregények és filmrészletek (*détournement*), az előbbiekre az *Internationale Situationniste* lapjain, az utóbbiakra Debord filmjeiben látunk példát.

Ezzel szemben tevékenységüknek azt az oldalát, mely a mindennapok kreatív megélését hivatott elősegíteni, művészetük lényegeként fogták fel. Ehhez kapcsolódó gyakorlat volt például az ún. *dérive* (amelyet nagyjából sodródásnak fordíthatunk), flangálás Párizs és más nagyvárosok utcáin, azt kutatva, milyen hangulata van az egyes városrészeknek, illetve milyen romboló hatást fejt ki az ottani késő kapitalista urbanizmus (ennek kapcsán sűrűn emlegetett fő ellenség például Le Corbusier). Ez a játékos, provokatív időszak nagyjából 1962-ig tartott, innentől kezdve azonban a csoport – leginkább Debord hatására – fokozatosan megszabadult az összes képzőművésztől vagy azoktól a tagoktól, akik (sztucionista eszközökkel) művészi, közéleti babérokra törtek, hogy tisztán a társadalom radikális átalakításának elméleti munkájára összpontosíthasson. Ennek a korszaknak legjelentősebb alkotása és egyben Debord főműve *A spektákulum társadalma*.

Közel ötven év távlatából azt állíthatjuk, hogy Debord-ék mindkét említett területen maradandót alkottak, az pedig, hogy éppen melyik kap több recepciót, mindig az aktuális korról árulkodik. A punk, a Street Art, az Újmédia-művészet mind egyenesági leszármazottai a szituacionisták művészeti újításainak, ez irányú örökségüket leginkább Greil Marcus *Lipstick Traces* című könyve emelte be a kulturális köztudatba a nyolcvanas években. Az azóta eltelt időben viszont Debord-ék műve egyre inkább úgy tűnik fel, mint a II. világháború utáni baloldali radikalizmus legkiforrottabb és legfontosabb irányzata; ebből a szempontból Anselm Jappe monográfiája volt vízválasztó, a maga hegelianus-marxista, korai Lukács-hatásokat elemző Debord-portréjával, melyben óva intett attól, hogy Debord-t az avantgárdok nagy halottainak mauzóleumában képzeljük el. Ezt látszik igazolni az is, hogy az utóbbi évek legjelentősebb baloldali politikai szerveződése, mint például az Occupy mozgalom vagy az Anonymus igen sokat köszönhetnek a szituacionisták újszerű politikai mozgalmiságának.

Ezen kívül a 2008-as gazdasági válság után egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a klasszikus baloldali recepteknél, szociáldemokrata reformizmusnál jóval radikálisabb megoldásra lesz szüksége egy adekvát baloldali megközelítésnek, olyan kérdéseket kell a klasszikus munkásmozgalmi keretektől eltávolodva tárgyalni, mint a bérmunka felszámolásának szükségessége a digitális technológia korában, vagy egy áru és piaci logikától mentes termelés és elosztás lehetőségei. A szituacionisták nézetei köszönnek vissza bizonyos, egyre inkább alapvetőnek bizonyuló közelmúltbeli irányzatoknál, mint a néhai Krisis-csoport, (melynek az említett Jappe is tagja), akiknek *Bérmunkaellenes kiáltványa*, illetve annak számos elemzése Debord-ék eszmefuttatásait elevenítette fel a jelen viszonyokra aktualizálva.¹⁴

Ha meg akarjuk határozni, hogy mi is tulajdonképpen a szituacionisták jelentősége, több irányból is megközelíthetjük a kérdést. Először is kiemelhetjük, hogy egyformán távol álltak az akadémiai marxizmus öncélú teoretizálásától (melyet akkoriban leginkább az Althusser nevével fémjelezhető strukturalista marxizmus jelentett, ma ennek megfelelője nagyjából a posztmodern marxizmus), valamint az ifjúsági mozgalmak önfeledt, popkultúrára és kábítószerekre alapuló hedonizmusától (amelynek számtalan variánsa létezett és létezik ma is, a *beatek*, majd a hippik, illetve a holland provók játékosága, vagy éppen a

14 Krisis-Group: *Manifesto against Labour*. Interneten:

<http://www.krisis.org/1999/manifesto-against-labour/>. Letöltve: 2018-03-28.

feelgood aktivizmus), mégis egyszerre voltak a legszigorúbban elméleti és legprovokatívabban avantgárd irányzat is.

De talán ennél is fontosabbaknak tekinthetjük helyzetükkel is összefüggő elméleti újításait. A szituacionisták kiindulópontja ugyanis – a korábbi marxista hagyománytól eltérően – elsősorban nem a termelés kapitalista módjának kritikája volt, hanem az, amit Henri Lefebvre úttörő munkássága (és főművének címe) nyomán a *mindennapi élet kritikájának* nevezünk. Az alapvető felismerés az volt, hogy a kapitalizmus elidegenítő tendenciája, amelyet Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* című írásában a munkásnak az általa létrehozott produktumtól való elidegenedéseként elemzett, a II. világháborút követő időszakban új összefüggésben jelentkezett: azzal, hogy színre lépett a fogyasztó, mint új főszereplő a kapitalizmus színpadán, a munka a mindennapi élet egészét idegeníti el az embertől. Az ember immár nem csupán azzal idegenedik el önmagától, hogy munkája során a gépekkel kerül egy szintre, hanem úgy is, hogy munka után a moziban, netán a puha-kötésű bestseller-irodalom valamely termékének sztárjával, szereplőjével azonosulva igyekszik a valódi élmények hiányát pótolni életében vagy a pseudo-lázadás valamely ideológiáját magáévá téve nyugszik bele helyzetébe: „Így munkásunk, akit a termelés egész szerveződése és felügyeleti rendszere addig csakis teljes megvetésben részesített, hirtelen azt találja, hogy mihelyt a munkáját leadta, keresett udvariassággal, felnőttként kezelik – mint fogyasztót. [...] Így került az emberi lét teljessége az »ember tökéletes tagadása« rendszerének felügyelete alá.”¹⁵ Debord a kapitalizmus ezen lényegében új, fogyasztói fázisának elemzéséhez egy új fogalmat vezet be, a spektakulumot, mely hasonló szerepet tölt be elméletében, mint Marxnál a tőke: míg a tőke saját irracionálisának törvényei alá rendeli a termelés egészét, addig a spektakulum az élet egészét uralma alá hajtja, miközben egyetlen célja önmaga fenntartása: „A spektakulum a tőke, a felhalmozódás olyan fokán, hogy képpé válik”.¹⁶

A spektakulum a legszembetűnőbb jele annak, hogy a kapitalizmus logikáján belül a technikai fejlődés nem vezethet el az embernek a bérmunka alól való felszabadulásához, ahogy az egyébként logikus lenne,¹⁷ hiszen a pseudo-vágycok korlátlan mennyiségben termelhetők újra (például új luxuscikkek, nyaralási,

15 Debord, Guy: *A spektakulum társadalma*. Ford. Erhardt Miklós. Budapest, Balassi Kiadó, 2006, 26.

16 Uo. 19.

17 Uo. 27.

szórakoztatási formák képében), miközben e vágytermelési mechanizmus korlátlan mennyiségű új munkahelyet is teremt (alkalmazás-fejlesztő IT-munkás, PR-szakember). A spektakulum a kapitalizmus irracionálisának igen magas foka, ahol az árubőséggel párhuzamosan egy folyamatos megfosztottság-tudat jelentkezik, amelynek fenntartásáért a termelőeszközök legfejlettebb szektora a felelős, az, amely valószínűleg a legtöbbet tehetné a valódi megfosztottság megszüntetéséért is. Ez annak köszönhető, hogy a legalapvetőbb javak, az élelmiszer és a lakhatás is csak a munkaerő- és árupiac logikájába ágyazott tevékenységen, a bér munkán keresztül érhetőek el.¹⁸ Azt, hogy e jelenség mára csak még súlyosabbá vált, jól illusztrálja San Francisco esete, ahol a multimilliomos IT-fejlesztők és a létminimum alatt nyomorgók vagy hajléktalanok között már szinte alig van más társadalmi réteg.¹⁹ Ha követjük Debord gondolatmenetét, akkor azt mondhatjuk, ez a példa jól szemlélteti, hogy lényegében csak megfosztott rétegek vannak: az IT-fejlesztők közt akkora a verseny, hogy gyakorlatilag nincs szabadidejük, cégen kívüli életük, a munkanélküliek pedig jóformán csak az éhhalál és a börtön közt választhatnak. Ez szavatolja, hogy a rend „tökéletes” maradjon: „A spektakuláris ellentétek mögött a nyomor egysége bújík meg. Egy és ugyanazon elidegenedés különböző megjelenési formái csak azért küzdhetnek egymással a totális választék kínálta különféle álarcokban, mert ezek a formák mind valós, elfojtott ellentmondásokra épülnek.”²⁰

A szituacionisták feloldani látszanak azt az ellentétet, amely a korban például a hasonló vonalon mozgó *Socialisme ou Barbarie* nevű ultrabalos csoport kettészakadásához vezetett: az ortodox marxi elemzés módszere és a modernista megközelítések közti feszültséget. „Míg a régi kategóriák többé nem forradalmiak, a marxizmus elutasítása, ahogy azt Cardan-ék²¹ tették, nem helyettesítheti egy totális kritika újrafeltalálását. Ez a jelenkori forradalmi gyakorlat Szküllája és Kharübdiszé: a forradalmi előtörténet múzeuma és magának a rendszernek

18 Uo. 28.

19 Lásd a következő dokumentumfilmet: *Milliomos leszel vagy hajléktalan a jövő társadalmában?*. Interneten: https://www.youtube.com/watch?v=Z23oY9w_A6U. Letöltve: 2018-03-28.

20 I. m. Debord: *A spektakulum társadalma*, 37. Debord ebben a részben a diffúz és koncentrált spektakulumok közti ellentétéről beszél, vagyis a szovjet típusú államkapitalizmus és a szabadpiaci kapitalizmus (spektakulumok) ellentétéről, de elemzése tökéletesen leírja az aktuális problémát is. Későbbi írásaiban bevezeti az integrált spektakulum kifejezést harmadiknak, a hidegháború utáni globalizmus spektakulumának leírására.

21 Paul Cardan Cornelius Castoriadis egyik álneve.

a modernitása.”²² – fogalmazznak. Vagyis a szituacionisták úgy térnek vissza a déli gondolkodáshoz, az I. Internacionálé spanyol, francia és olasz szekciójának anarchisztikus irányához, hogy nem kell lemondaniuk a nyugati marxizmus kifinomult elemzéseinek hagyományáról sem. Camus leginkább a szovjet és a fasiszta totalitarizmus mögötti nihilista mértéktelenség ellentétéként hozza fel példaként a francia kommün közösségi kormányzását és a katalán parasztok anarchoszindikalizmusát, mint átható emberi léptékű déli gondolkodást, míg ugyannerre a konklúzióra Debord-ék a fogyasztói (késő) kapitalizmust elemezve jutnak.

Nézzünk most egy példát arra, milyen, amikor a spektakulum analízise konkrét történelmi szituáción kerül bevetésre. 1965-ben született *A spektakulum-áru gazdaság hanyatlása és bukása* című írás,²³ melyet megjelenése után rögtön lefordítottak angolra és terjeszteni kezdték az USA-ban illetve Angliában, egy évvel később pedig közölték az *Internationale Situationniste* 10. számában. A munka a watts-i felkelést tárgyalja, amely 1965-ben, Los Angeles egy afro-amerikaiak által lakott negyedében robbant ki. A lázongást az indította el, hogy a rendőrség egy közúti igazoltatás során indokolatlanul bántalmazott egy afro-amerikai férfit. A rendőri erőszak láttán felbőszült járőkelők csoportjához az afro-amerikai közösség egyre nagyobb tömegei csatlakoztak, így az spontán módon felkeléssé duzzadt, amely soha nem látott mértékű gyújtogatásban, fosztogatásban és a kivezényelt erőkkel való véres konfrontációkban csúcsozott ki. A lázongások hat napja alatt harmincnégy haláleset történt (az áldozatok nagy része afro-amerikai volt), nyolcszázan megsebesültek, közel háromszáz áruházat és boltot kifosztottak és felgyújtottak, legalább ennyit megrongáltak, és mintegy háromezer embert letartóztattak. Mindez egy olyan időszakban történt, amikor minden jel arra mutatott, hogy a Martin Luther King vezette civiljogi mozgalom békés eszközei történelmet írnak, és ha nehezen is, de végre elhózzák az afro-amerikaiaknak a fehérekkel való jogi egyenjogúságát.

22 Khayati, Mustapha: *On the poverty of student life – Considered in its economic, political, psychological, sexual, and particularly intellectual aspects, and a modest proposal for its remedy*. Ford. Donald Nicholson-Smith–Christopher Gray. Strassbourg, UNEF, 1966. Interneten: <http://www.notbored.org/poverty.html>. Letöltve: 2018-03-28. A saját fordításom – B. D.

23 Debord, Guy: *The Decline and Fall of the Spectacle-Commodity Economy*. Ford. Ken Knabb. Interneten: <http://www.bopsecrets.org/SI/10.Watts.htm>. Letöltve: 2018-03-28.

A szituacionisták ebben az írásukban egyet is értenek azzal, hogy a törvénykezéssel kapcsolatos követeléseket valóban törvényes keretek között kell elérni, erre valóban elegendőek az engedetlenségi és egyéb akciók. A watts-i eset azonban túlmutat ezeken a kereteken, és itt éppen Luther Kinget idézik, aki megállapítja, hogy egyrészt, ami történt, túlmegy az ő (jogászi) szakterületén, másrészt a látszat ellenére nem faji jellegű zavargásról van szó, hanem *osztály alapú* lázadásról. A szituacionisták rámutatnak: nem véletlen, hogy egyes körzetekben az afro-amerikaiak a fehér civil lakosság bántalmazása helyett a rendőrökkel szemben tanúsítottak agressziót és áruházakat fosztottak ki, hozzáteszik továbbá, hogy szolidaritásuk nem terjedt ki az afro-amerikai bolttulajdonos rétegre sem. A watts-i forrongást a fogyasztói társadalom elleni első nagy felkelésnek tekintették. Magának a fosztogatásnak a ténye egy olyan logikát szemléltet, amely elutasítja a fogyasztói társadalom egyik alapvetését, nevezetesen azt, hogy a felhalmozás éppenséggel a szegénység fenntartásában érdekelt, és az árut, mint olyat a kapitalista taposómalom elembertelenítő tényezőjeként és a hierarchikus elnyomás szimbólumaként ismerik fel, amelynek az afro-amerikai lakosság fokozottan ki volt szolgáltatva. A rendőri intézkedéssel való szembeszegülés az áru szolgálóinak való ellenszegülés, az áru elpusztításának fesztiváljellegű aktusa (*potlatch*) pedig az ember győzelme az áru felett. A szituacionisták idéznek egy helyi afro-amerikai szociológust, aki felhívja a figyelmet arra, hogy azok a sajtó által barbárnak és erőszakosnak lefestett afro-amerikai fiatalok, akik néhány nap múlva börtönbe kerültek, minden reggel ételosztást szerveztek a lakosság körében, vagyis a társadalomszervezés konzumerizmusának elutasítása szinte azonnal életre hívta annak alternatíváját is. Ez a spontaneitás az, amire a szituacionisták mindig a legnagyobb hangsúlyt fektették a különféle felkelések elemzésekor: annak tudatosítására, hogy számtalan olyan működőképes elosztási és szervezési formáról tudunk, melyet semmilyen elmélet nem jeltett előre.

A proletariátus osztálya áltál válik cselekvő alanná, ahogyan megszervezi a maga osztályharcát, illetve ahogyan megszervezi a társadalmat a forradalom pillanatában: itt kell megvalósulniuk a tudat gyakorlati feltételeinek, amelyekben a gyakorlat elmélete áltál igazulna meg, hogy gyakorlati elméletté válik. [...]. [É]ppen az ilyen, a harc során kialakult történelmi formák adják azt a gyakorlati miliőt, amelyre az elméletnek szüksége van ahhoz, hogy igaz lehessen. Előfeltételei az elméletnek, még ha nem részesültek is elméleti megfogalmazásban. A munkástanácsok léte például nem elméleti felfedezés, és ha még távolabb megyünk, már a

Nemzetközi Munkásszövetség legmagasabb szintű elméleti igazsága is saját gyakorlati léte volt.²⁴

– fogalmaz Debord főművében. Ez a watts-i felkelés esetében a következőt jelenti: annak ellenére, hogy a felkeléseket nem egy baloldali gondolatkör elméleti tevékenysége készítette elő, generálta vagy koordinálta, egy megfelelő forradalmi gondolkodásnak képesnek kell lennie arra, hogy felismerje az eredendően az osztályellentétek megszüntetésében érdekelt, és a fogyasztói társadalom lerombolására törő forradalmi irányultságot egy olyan eseményben is, amelyet a spektakulum (ez esetben a média) barbár faji zavargásként tálal. A spektakulum ugyanis a kapitalizmus dialektikus módon működő fegyvere: minden, önnön felszámolására törő akaratot az ellentétébe fordít. Így lesz a fogyasztói társadalom intézménye elleni lázadásból lázongás a fogyasztásért a képernyőkön: a TV néző polgár csak arra gondol, hogy az afro-amerikaiak fosztogatnak, mert szükségüket szenvednek árukban és ezeket most megpróbálják megszerezni. Ez pedig éppen az ellentéte annak, ami történt: „Watts lángjai a fogyasztóiség rendszerét falták fel. A hatalmas hűtőszekrények eltulajdonítása olyan emberek által, akiknél áram sincs, vagy épp ki van kapcsolva náluk: ez a legjobb képe annak, amikor a jóléti társadalom hazugságát játékban lévő igazsággá transzformálják”.²⁵

A szituacionisták szemében az afro-amerikai közösség úgy leplezi le a spektakulum hazugságát, hogy „szó szerint veszi” azt. Mert a spektakulum mindenkéltűn üzenet: megtestesült ideológia, amely igazolását önmagában hordja. „Nem közöl mást, mint hogy »minden, ami megjelenik: jó – és minden, ami jó: megjelenik«. A passzív elfogadás, amelyet megkövetel, már meg is valósult, azzal, hogy megjelenésével vitán felül áll, hogy övé a látszat monopóliuma.”²⁶ – írja Debord. Az afro-amerikai közösség követelését így fordíthatnánk le: „ez minden világok legjobbjika, a bőség (*affluence*) társadalma, mert javaink korlátlan mennyisége elérhető.” Ez az üzenet nem szorul igazolásra, hiszen az áruházakban felhalmozott árumennyiség képében manifesztálódik. Ám az üzenetről hamar kiderül, hogy hazugság, amikor ha valaki szó szerint veszi azt, megjelenik a rendőr és a kivezényelt nemzeti gárda. Ilyenkor az áru lelepleződve jelenik meg, annak látjuk, ami valójában: a „nép ópiumának”, amelynek célja, hogy engedelmes rabszolgákat tartson fenn a rendőrállam gondos felügyelete alatt. A

24 I. m. Debord: *A spektakulum társadalma*, 55.

²⁵ Uo. 54–55.

²⁶ Uo. 12.

sztuacionisták szerint ilyenkor az afro-amerikai közösség felismeri, hogy a neki szánt alávetett szerep is ennek a folyamatosan sugárzott üzenetnek a része: az afro-amerikai lakosság gettóba szegregálása, a járműveken és az éttermekben elkülönített ülőhelyek mind azt üzenik, hogy a fehérek helyzete kitüntetett, olyasmi, amivel meg kell elégedni. Ami egyből úgy fordul meg a felkelés, és így az igazság pillanatában, mint annak ellentéte: a fehér ember hirtelen, mint *a fogyasztás rabszolgája* lepleződik le, mikor az alárendelt szerepre jelölt színész, az afro-amerikai, visszautasítja a rá rótt szerepet (*spectacle*: színházi előadás).

Az ilyen elemzések nem lennének lehetségesek a spektakulum fogalma és sajátos logikájának megértése nélkül. Központi stratégiai jelentősége van a sztucionisták gondolkodásában és távolról sem valamiféle posztmodernhez közelítő életérzés elnevezéseként, vagy ismeretelméleti szkepszis (szimulákrum) előképeként szolgál. Céljuk az 1965-ben született írással – és egyben az ok, amiért előbb adták ki angol fordításban az Egyesült Államokban, mint otthon – az volt, hogy tudatosítsák a fehér lakosság lázadásra hajlamos részében: a rendszernek való tényleges ellenszegülés nem az afro-amerikaiak egységes polgárjogi keretekhez való integrálásában áll, hanem *a lázadó feketék oldalára való átállásban, amely a rendszer egészére mond nemet*. Csupán ily módon válik lehetségessé, hogy a fehér forradalmi osztály előtt is lelepleződjön a rendszer és annak logikája, ahogy azt Lukács megfogalmazta a *Történelem és osztálytudatban*. A cél az ilyen események elemzésekor az, hogy egy adott osztálytudat rekonstrukcióján keresztül a társadalom egészének működését megismerjük.

Ez volt a céljuk egy másik jelentős írásukkal is, mely már közvetlenül kapcsolódik a '68-as eseményekhez, és annak megértéséhez – ha az eseményekből nem lenne világos –, miért nem volt '68 májusa diáklázadás Párizsban, a diákság kitüntetett szerepe ellenére sem. Pontosabban, miért alapvető érdeke a spektakulumnak, hogy fenntartsa a történetek ellenkezőjének képzetét. Ahogy a barbár, állatias viselkedésként felfogott watts-i lázadás valójában az ember áruvá degradálását elutasító (és így mélyen emberi) aktus, úgy hasonló logikával a diáklázadásként, vagy generációs konfliktusként, az „új értékekért vívott harc-ként” értelmezett esemény valójában kapitalizmus-ellenes felkelés volt. A szóban forgó munkát 1966-ban tízezer példányban terjesztették a Strasbourgi Egyetemen és annak költségvetéséből (az esetből nemzetközi visszhangot kiváltott botrány lett), a következő címmel: *A diákélet nyomorúságáról: tekintettel annak gazdasági, politikai, pszichológiai, szexuális és részben intellektuális aspektu-*

*saira és egy szerény javaslat annak orvoslására.*²⁷ Ám az írásban nem esik szó sem egyetemi reformokról, sem a felsőoktatás kiterjesztéséről. Első látásra inkább úgy tűnik, arról szól, hogy a francia egyetemista talán a társadalom legnyomortultabb nyárspolgára. Első számú fogyasztója mindennek, amit a kulturális spektakulum piacra dob: ő az első, aki minden újonnan beharangozott irodalmi, filozófiai divathullám megjelenésekor sorban áll a könyvesboltok és színházak pénztárai előtt. Ráadásul a családjától és az államtól egyaránt függ, anyagiilag ennek megfelelően még a társadalom legalacsonyabb rétegénél, a munkásoknál is szegényebb. Mindezzel azonban elégedett: a társaival való valódi kommunikáció hiányaért – amely a spektakulum izoláló tendenciájából adódik – kiválóan kárpótoltnak érzi magát különféle olvasó- és sportkörök tagjaként (napjainkban ennek kapcsán a közösségi oldalak és alkalmazások is eszünkbe juthatnak), párkapcsolati szokásai pedig tökéletesen újratermelik az újkapitalista polgári formákat, melyek ellen azért jelképesen lázadozik. Tanulmányaiiban már csak azért sem tud kiteljesedni, mert a felsőoktatás iparrá változott: célja a munkaerőpiacra termelt, automatizmusokra szocializált dolgozók, középkáderek előállítását. Elégedetlenségét pedig kiélheti bizonyos divatos lázadó eszmék híveként, hol maoista, hol castroista lesz, nem jelent gondot számára az sem, hogy diktátorokat dicsóít.

Miután az írás mindent elkövet annak érdekében, hogy tudatosítsa hallgatóinkban kétségbeejtő helyzetét, hozzálát a megoldás „szerény” körvonalazásához: a diáknak mindenekeelőtt a *tanulmányai* ellen kell fellázadnia, hogy aztán felismerje, elnyomatása a társadalmi berendezkedés *általános* abszurditásának következménye, majd második lépésben szövetkeznie kell a többi elnyomott réteggel, elsősorban a proletariáttal, akivel céljai azonosak: a társadalom forradalmi átalakítása annak tudatában, hogy a történelem kontrollja azok kezébe kerül, akik írják azt. A legfontosabb szempont: a dolgozók által birtokolt és működtetett termelőeszközök – amelyek Debord-nál és a szituacionistáknál is általában a munkástanácsok létrehozását jelenti. Egyik hivatkozási pontjuk a magyar 1956-os népfelkelés, amelynek során tulajdonképpen spontán alakultak meg a tanácsok, és amelyek még a forradalom vérbe fojtása után is képesek voltak tárgyalóképes felekként fellépni a Kádár-rendszerrel szemben²⁸ (ezt a

27 Idézi: i. m. Khayati.

28 Krausz Tamás: „Az 1956-os munkástanácsokról.” *Eszmélet* 2006. január 1. Interneten: http://eszmelet.hu/krausz_tamas-az-1956-os-munkastanacsokrol/.

Letöltve: 2018-03-28.

körülményt ritkán tárgyalják az '56-os forradalommal kapcsolatos szakirodalmak, de például Hannah Arendt már röviddel az események után is ezt méltatja leginkább a népfelkelésben).²⁹ Az áruterelés megszűnése az elidegenedés megszűnését jelenti, így a diák és a munkás felszabadulását is. Világos immár, a szituacionisták taktikája: az alávetett rétegek (afro-amerikaiak, diákok, munkások, stb.) (1) saját helyzetük tudatosítása révén lássák át a rendszer egészének működését, aztán (2) szövetkezzenek, majd (3) bénítsák meg azt, végül pedig (4) vegyék kezükbe annak irányítását. 1968 májusában a harmadik fokozatig el is jutott az elképzelés, ami mindenkit meglepett: senki nem számított rá, hogy a kapitalizmus elleni leghatékonyabb fellépés éppen az egyik legjobban prosperáló gazdaságú országban fog megtörténni. Pontosabban, a szituacionistákon kívül erre biztosan senki sem mert volna fogadni.

Hogy a szituacionisták szerint pontosan hogyan függ össze a munkástanácsok megalakulása és a társadalom végső felszabadítása, arra nézve talán a legjobb forrás Raoul Vaneigem egyik írása, amely körülbelül másfél évvel a párizsi felkelés után jelent meg az *Internationale Situationniste* 12. számában, *Jegyzet a civilizáltakhoz az általános önirányításról*³⁰ címmel. Vaneigem szerint annak ellenére, hogy elbukott, a '68-as események megmutatták, hogy az emberekben egyöntetű vágy munkál arra, hogy a rendszert, amelyben élnek, lecseréljék az önrendelkezés kényszermentes világára, melynek legadekvátabb formája munkástanácsok alakjában kell, hogy megvalósuljon. Munkástanács alatt olyan közösségi alakulatot kell értenünk, amely amellett, hogy a termelőeszközöket a dolgozók kezébe teszi, a termelést is kizárólag közösségi igények kielégítésére fordítja. Ez azt jelenti, hogy olyan körülmények jöhetnek létre, amelyek beváltják a technikai fejlődésben rejlő, de a kapitalista termelési mód által elfojtott lehetőséget, a munkaidő minimálisra csökkentését, és így a mindennapok felszabadítását. „Az áru-rendszer logikájára, melyet az elidegenedett gyakorlat tart fenn, azzal a gyakorlattal kell válaszolnunk, melyet a vágyak közösségi logikája von maga után.”³¹ A különböző munkaszektorokat három fajtára osztanak ennek érdekében: elsődleges szektor (étkezés, szállítás, telekommunikáció,

29 Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Budapest, Európa, 1992.

30 Vaneigem, Raoul: *Notice to the Civilized Concerning Generalized Self-Management*. Ford. Ken Knabb Interneten: <http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/civilized.html>. Letöltve: 2018-03-28.

31 I. m. Debord: *A spektakulum társadalma*, 17.

gyógyászat, elektronika, stb.), másodlagos szektor, amely a meglévő eszközök forradalmi felhasználásáról gondoskodik, illetve a harmadik, az általuk „parazita-szektornak” bélyegzett részlegek (reklám, média, bürokrácia, egyszóval a spektákulum fenntartásában érdekelt szektorok), amelyek azért fognak megszűnni, mert a dolgozók szívesebben választják majd azt a lehetőséget, hogy az első két szektorban dolgozzanak kevesebb munkaórát (pl. hetente három órát), mint azt, hogy a parazita-szektorban napi nyolc órát. A tanácsok kezdetben a korábbi alkalmazottakból szerveződnek, majd folyamatosan megnyílnak mások előtt is.

Az új logika tehát az, hogy ha mindenki csak a valóban szükséges munkakörökhöz járul hozzá, de ennek csökkentésére az új technológiákat is csatasorba állítanak, akkor előbb-utóbb a munka mennyisége minimálisra csökkenne, s ily módon megszűnne a munka és a szabadidő ellentétéként, valamint a kettő totalitásaként előálló mindennapok köré szervezett társadalom, vagyis a spektákulum. Így világossá válik, hogyan fér meg egymással a szituacionista gondolkörben a korai Debord legendás falfirkája: „*Ne travaillez jamais!*” („Ne dolgozzatok soha!”), és főművének azon törekvése, hogy felélessze a munkástanácsok fel-fellángoló történelmi hagyományát, annak ellenére, hogy több értelmező itt egy belső önellentmondást feltételez, mintha valami korai játékoság és egyfajta teoretikus komolyodás állna egymással szemben.³² Erről szó sincs, ahogy látjuk, mindössze annyi történik, hogy a késő kapitalizmus korában a létező technikai lehetőségek és a működtetett termelési és társadalomszervezési módszerek közt akkora feszültség van, hogy egy, a rendszer céljait a saját élete vonatkozásában számon kérő gondolkozás szükségszerűen kizárólag radikálisan új megoldásokat tarthat racionálisnak. E radikálisnak tűnő gondolati irány éppenséggel az emberi mérték szempontja az öncélú termeléssel szemben, a megélt hétköznapi perspektívája a nihilista karrierizmus ellenében, egyszóval: a déli gondolkodás.

Jól illusztrálja ezt az a példa, amelyre Murray Bookchin hivatkozik egy, a spanyol anarchizmust elemző írásában³³. Képzeljük el egy, valamelyik tengerparti városban élő, hagyományosan gazdálkodó spanyol földműves életét, aki

32 Barrot, Jean (Dauvé, Gilles): *Critique of the Situationist International*. Ford. Louis Michaelson. Interneten: <http://www.oocities.org/~johngray/barsit.htm#pub>. Letöltve: 2018-03-28.

33 Bookchin, Murray: An Overview Of The Spanish Libertarian Movement. In: *Uő: To Remember Spain. The Anarchist And syndicalist Movement of 1936*. Edinburgh, AK Press, 1994, 18.

napi néhány órai munkával képes volt biztosítani családjá megélhetését, aki számára a munka, a társas élet és a szórakozás azért voltak szinte ismeretlen fogalmak, mert nem váltak el szigorúan, akinek nem volt főnöke, aki a természettel együtt létezett. Majd képzeljük el őt, amikor sorsa felett egyszer csak a futószalag és a gyárkürt vette át az irányítást, amikor a természetes bőség helyébe a bérmunka nyomora lépett, a szabadság helyébe pedig a főnökök, tőkésék terrorja. Ha át tudjuk érezni helyzetét, amint szemben találja magát a rendszer abszurdításával, ha megértjük milyen kérlelhetetlenül kényszeríti ez őt a társadalmi anomáliákkal való szembenézésre, akkor egyúttal az is világossá válik, miért ilyen radikális az emberi lépték eszmeisége mellett pálcát törő déli gondolkodás. Camus lázadása, a szituacionisták forradalmisága őrzik a teljesség tapasztalatát,³⁴ s így képezhetnek közös frontot a párizsi kommün munkásaival, a spanyol anarchista milicistákkal és az '56-os pesti srácokkal az abszolutista, fasiszta és bolsevik terror mindegyik funkcionáriusával szemben.

Déli gondolkodás a forradalom után – Radikalizmus és etika Murray Bookchin öko-anarchizmusában

A szituacionisták talán a legjobb példát szolgáltatják arra, hogy a hatvanas években kicsúcsosodó kapitalizmus-ellenes mozgalmak milyen jelentős mértékben szélesítették a baloldali gondolkodás kereteit: úgy fogalmazták újra az osztálytudatosság és az elnyomás elleni harc kategóriáit, hogy azok a késő kapitalizmus megváltozott körülményeihez, mindenekelőtt a fogyasztói társadalomhoz kapcsolódva váljanak aktuálissá. A kapitalizmus azonban saját logikájának megfelelően képes volt integrálni az ilyen és ehhez hasonló kritikákat; részint azzal, hogy a kulturális piac áruivá változtatta az „ellenkultúra” termékeit, részint úgy, hogy a mindennapi életet, például a munkakörülményeket alakította úgy, hogy munka és szabadidő közti ellentétek elhalványulni látszanak (vagyis a szabadidő is egyre inkább munkaidő), egyre nagyobb hangsúlyt helyez a flexibilitásra, a

34 Lásd Debord filmjeit, például: *In Girum Imus Nocte Et Consumimur Igni*. Interneten: <https://www.youtube.com/watch?v=hYxw8wKn7x8>. Letöltve: 2018-03-28. Vagy: *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps (On the passage of a few people through a rather brief moment in time)*.

Interneten: <https://vimeo.com/58909937>. Letöltve: 2018-03-28. Az előbbi talán Debord legköltőibb filmje, jól szemlélteti élettapasztalatát és gondolatrendszerét. Az utóbbi pedig a szituacionista gondolkodás szempontjából érdekes.

„kreativitásra”³⁵, csupa olyan tényezőre tehát, melyek a felszínes szemlélő számára akár pozitív változásnak is tűnhetnek, miközben valójában a technikai fejlődés a leigázás olyan új formáit hozta el, melyeket a szituacionisták egykor kiválóan elemeztek (Marx nyomán), ahogy arra fentiekben már kitértünk.

A spektakuláris pszeudo-lázadás jelenségével már a szituacionisták is számos írásukban foglalkoztak, Murray Bookchin munkássága pedig – akinek szellemisége még jóval a hatvanas éveket megelőző munkásmozgalmakban gyökerezik, munkásságának legjava pedig a hetvenes-nyolcvanas évekre esett – egy külön könyvet szentelt a jelenségnek, amely a *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism – An Unbridgeable Chasm*³⁶ címet viseli. Bookchin rámutat, hogy az immár divatossá váló anarchista eszmék a hatvanas évektől kezdve gyakorlatilag teljesen szembe mennek mindazzal, ami az anarchizmust egykor történelemformáló erővé avatta. Teszik mindezt úgy, hogy az anarchizmus számos iránya közül leginkább azok népszerűek, amelyek az individualitást hangsúlyozzák a közösséggel szemben, a meditatív-kontemplatív hedonizmust a mozgalmi aktivizmussal, szervezőmunkával szemben. Vagyis úgy vélekedik, hogy több bennük a Stirner, mint a Bakunyin, és ez mélyen apolitikussá és konformistává teszi őket. Isaiah Berlinnel szólva az életmód-anarchisták inkább a „valamitől való” szabadságot óhajtják, mint a „valamire irányuló” szabadságot akkor, amikor a társadalomból való kivonulás módjaival kísérletezgetnek. Ráadásul jellemző e körök gondolkodására egyfajta technológiaellenes romantika is, amely minden rosszért a felvilágosodástól napjainkig tartó fejlődést teszi felelőssé. E narratíva elmulasztja annak felismerését, hogy nem a felvilágosodásban rejlt univerzalizálás-eszmében és a tradicionális (feudális-hierarchikus) kötelekek elszakadásában rejlik korunk szociális életét és a természetet romboló tendenciáinak eredete, hiszen a felvilágosodás emancipáló törekvése tudományos és kulturális életünk olyan fejezetét nyitotta meg, amely nélkül megfogalmazni sem tudnánk azokat az értékeket, melyek identitásunk alapját jelentik. Tévedés lenne a felvilágosodás eszményével szembehelyezkedni valami tradicionalista, neobarbár partikularizmus nevében, mert a probléma éppen abban áll, hogy a

35 A késő kapitalizmus ezen új, „kreatív kritikát” integráló tendenciájához lásd i. m. Boltanski–Chiapello. Boltanskiék elképzelése szerint ’68-ban kétféle kritika volt jellemző, egy szociális, és egy művészi. Ezzel nem mindenki ért egyet (ahogy például Jacques Rancière sem), és ha a szituacionisták fentebb elemzett gondolatait tekintjük mérvadónak ’68 szellemiségének szempontjából, akkor valóban nehezen tartható ez az álláspont.

36 Bookchin, Murray: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*. Edinburgh, AK Press, 1995.

kapitalizmus a felvilágosodás tudományos, technikai vívmányait egy haszonelvű, primitív pragmatizmus szolgálatába állította, ezzel olyan mértékben eltorzítva azt, hogy már rá sem ismerni az emberi szellem ezen eredményeire.³⁷ Bookchin szerint nagyon fontos, hogy felismerjük a tudományban rejlő lehetőségeket, anélkül, hogy technokratákká váljunk: a tudományos megoldásoktól való elzárkózás nélkül a technikai fejlődés jelenlegi fokán ugyanis képtelenség az ökológiai problémákkal való szembenézés. Ha viszont az ökológiai szempontokat a társadalom egész struktúrájától elkülönülten vesszük csak figyelembe, az mindössze olyan ököpolitikát eredményezhet, amely a termeléshez hasonlóan centralizált lesz és autoriter, tehát: elnyomó.

Bookchin filozófiájának talán legfontosabb felismerése abban áll, hogy az ökológiai problémák – melyek egyre inkább válaszút elé állítják az emberiséget – egy olyan *etikai paradigmának* a következményei, amely elsősorban az egyik embernek a másik fölél rendeléséből ered és a kapitalista termelés csupán annyiban okozója ennek, amennyiben a kapitalizmus már maga is ennek a paradigmának jellegzetes és egyik legszükségesebb formája. *The Ecology Of Freedom – The Emergence And Dissolution Of Hierarchy*³⁸ című főművének tárgya a hierarchia eredete és az alternatív megközelítések felvázolásának kísérlete. Hierarchikus társadalmi beidegződéseinknek tudható be, hogy a természetben is hierarchikus viszonyokat vélünk felfedezni, majd magunkat a hierarchia csúcsára helyezve természetesen vesszük a környezet olyan mérvű leigázását, amelyből az már nem képes felépülni. Korunk, vagyis a késő kapitalista társadalmak korszaka az első olyan időszak az emberiség történetében, amikor a környezetet oly módon „használjuk”, hogy azt nem követi regeneráció, mely végső soron lehetővé teszi a faj továbbélését. Szemben a korábbiakkal – érvel Bookchin –, mikor a termelési módok mindegyike szinte magától értetődőnek vette a természetes körforgáshoz való, kisebb vagy nagyobb mértékű alkalmazkodást. Bookchin a hierarchia megjelenése előtti társadalmakat organikus társadalmaknak nevezi, amelyek úgy éltek együtt nem csupán a növény- és állatvilággal, hanem egymással is, hogy a szerepek különfelesége nem hierarchikus viszonyokba rendeződve jelentek meg. A férfi nem volt például magasabb rendű,

37 Bookchin, Murray: Innen oda. Ford. Bérczes Tibor. In: Bozóki András et al. (szerk.): *Anarchizmus ma*. Ford. Bérczes Tibor et al. Budapest, T-Twins, 1994, 123–155. A felvilágosodás témájához lásd uo. 128.

38 Bookchin, Murray: *The Ecology Of Freedom. The Emergence And Dissolution Of Hierarchy*. Palo Alto, Cheshire Books, 1982.

mint a nő, a férfi dolga volt a vadászat, a nőé a gyereknevelés vagy egyéb, a termeléssel összefüggő tevékenység, de ők nem kerültek alá-fölé rendelt viszonyba attól, hogy az egyik nem értett a másik napi gyakorlatához. Az organikus társadalmak tekintetbe vették az élőhelyek sokféleségét és azok korlátait, majd ennek a legfőbb szabálynak engedelmessé válva alázzal fordultak a természethez; nem, mint aminek parancsolni kell, hanem amit „meg lehet szelídíteni”, addig a pontig, míg engedi. A hierarchikus beállítódás eredménye, hogy úgy gondoljuk, parancsolhatunk a természetnek mindenáron, akár mesterséges beavatkozással, megnövelhetjük például a zöltség méretét genetikai módosítással, vagy a tehén tejhozamát hormonokkal. A probléma tehát nem a technika alkalmazása, hanem az az elgondolás, mely szerint a technika, felsőbbrendűsége okán, törvényt szabhat a természetnek. Hiszen tagadhatatlan például, hogy a napenergia alkalmazása alapvető fontosságú az emberi szabadság elősegítésében, több szempontból is: a nem-megújuló energiaforrások mellőzése például lehetővé teszi az olajkiszáradástól való függőség, egyik nemzetnek a másiktól való függőségének felszámolását is. A technika különböző alternatívái közötti harc általában politikai kérdés.

Bookchin ökológia-központú politikai gondolkodását legjobban akkor értjük meg, ha a rokon elképzelésekkel való szembenállásból indulunk ki, elsősorban a marxizmussal kapcsolatban. Bookchin szerint az öko-anarchista érvelés univerzálisabb: egy, a csernobilihez hasonló katasztrófa burzsoát és proletárt egyaránt érint. Ezen kívül számos olyan etikai kérdés is felmerül az elnyomás alakváltozásait illetően, amelyet az osztály-logika nem ír le: ilyen a már említett férfi-nő, vagy fiatal-idős hierarchia. De a legfontosabb az, hogy a politikai hierarchiák kialakulását a marxista hagyomány már csak azért sem tudja kiküszöbölni, mivel a nemzetállamok keletkezésének időszakában jött létre és a polgári forradalmak hagyományának tovább fejlesztéseként gondolt magára, így a gyakorlatban egyfajta jakobinizmust (leninizmust) vont maga után, mindig szüksége volt egy élcsapatra (forradalmi avantgárd), akik a tömegeket irányítják.

A másik rokon csapásirány, amellyel szemben Bookchin meghatározza magát, a reformista környezetvédelmi aktivitás. Úgy gondolja, hogy a kapitalista termelési forma, és a centralizált, képviselői demokrácia körülményei között nem lehetséges valódi ökológiai aktivitás. Politikai szinten osztja azt a már Tocqueville-nél megjelenő meglátást, miszerint a modern képviselői demokráciákban már csak azért sem képzelhető el ténylegesen a közösség érdekeit szem

előtt tartó politikus, mert a korrumpálható, tehát „ideális” képviselőkkel szembeni sokrétű érdekharcokban egyszerűen lemorzsolódik, vagy beáll elvtelen karrieristának vagy kiszorul a parlamentből (ezzel kapcsolatos, későbbi éveiben folyamatosan visszatérő példája a német zöldpárt). Másrészt pedig – hangsúlyozza Bookchin – a kapitalizmus lényege a konkurenciaharc és a profitszerzés mindenek fölé helyezése, így elképzelhetetlen, hogy a nagyvállalatok komolyan vegyék a természetvédelmi vagy ökológiai szempontokat, amelyekre jóformán csak PR-kommunikációs eszközökként tekintenek. Hatásos képpel szemlélteti mindezt: az ökológiai szempontokat figyelembe vevő nagyvállalat környezetvédelmi körökben emlegetett képe olyan, mintha alvó oroszlánok mellett legeltetnénk bárányokat.³⁹

Bookchin politikai ideáljának alapjai a kisközösségek konföderációjára épülő, alulról szerveződő, állam nélküli, hierarchia mentes hálózatok. Az ökológiai gondolkodásnak a társadalom egészét kell átstrukturálnia, olyan mérvű változásra van szükség, amelyről nem is remélhetjük, hogy egy emberöltő alatt végbemegy. Az anarchista hagyományban fel-felbukkanó „politikamentesség” eszméjének nála nyoma sincs: az ideális közösségben a közvetlen, „face-to-face” demokrácia biztosítja a valódi politika jelenlétét a mindennapokban, melyre immár a megfelelőképpen alkalmazott technikának köszönhetően nem csupán egy szűk elitnek lesz lehetősége.⁴⁰ Bookchin megjegyzi, hogy nincs olyan közvetlen, ideális történelmi minta, amely tökéletesen megfeleltethető lenne ennek az ideálnak, csupán ezt megközelítő példák, amelyek műveiben visszatérő hivatkozási pontok: mindenekelőtt a spanyol anarchoszindikalista kisközösségek a polgárháború előtt és alatt, és az 1793-as párizsi forradalmi közösségi gyűlések.

E logika szerint semmi más nem szükséges az ökológiai szempontok érvényesüléséhez, mint hogy azt, a technikai, munkaerő- és erőforrásbeli befektetést, amit olyan szektorokba invesztálunk, mint a reklám, vagy a helyben is megteremthető táplálékoknak a föld másik végéből való importja, – melyek kizárólag piaci célokat szolgálnak – inkább az elosztás minél racionálisabb módjára használjunk fel. (Gondoljunk csak Raoul Vaneigem írására, különösen a

39 Bookchin, Murray: *The Ecological Crisis and the Need to Remake Society*. In: Uő: *The Next Revolution. Popular Assemblies and The Promise Of Direct Democracy*, London, Verso, 2015.

40 Hűen a politika szó eredeti értelméhez, mely a polisz szóból ered. A közvetlen demokrácia és a politika ilyen szigorú definíciója Hannah Arendt hasonló elemzéseit idézheti fel a görög poliszról.

„parazita szektorok” felszámolásáról alkotott elképzelésére.) A cél egy olyan radikálisan új társadalom megteremtése, amely verseny (*competitive*) helyett együttműködésre (*cooperative*) épül. Bookchin azonban felhívja a figyelmet arra, hogy ez az átalakulás nem mehet végbe összeütközések, harcok nélkül. Erre tanít az a forradalmi hagyomány, amelynek elemzése mindig visszatérő témája, és amelyre jelen tanulmányunkban déli gondolkodásként utaltunk.

Konklúzió

Felvetődik végül a kérdés, mit nyerünk vele, ha a „déli gondolkodás” kifejezés alatt beazonosítunk egy politikai gondolkodási stílust, mely olyan szétartó eszmekörökből táplálkozik, mint Camus humanizmusa, a szituacionisták hegelianus marxizmusa, vagy Bookchin öko-anarchizmusa? Nyújt-e ez vajon valamilyen fogódzót arra vonatkozóan, hogy merre induljunk tovább? Tömören: mivel ez nem egy ideológia, nem szabhat konkrét irányt. A déli gondolkodás a szabadság egy hagyománya, még hozzá olyan hagyomány, amely éles ellentétben áll korunk szellemiségével. Eszünkbe juthat, amikor a görög gazdasági válság kapcsán a közvélemény a görög nép vélt munkamorálját kezdte ostromozni ahelyett, hogy a krízis gazdasági okait vizsgálta volna, mondjuk a külföldi bankoknak nyújtott görög állami segély következményeit. Itt például pont egy olyan előítélettel találkozunk, amely világossá teszi, hogy ha nem is tudatosan, de kimondatlanul a többség gondolkodását annak az északi-protestáns etikának (Weber) a hatása formálja, ami ellen – a déli gondolkodás nevében – néhányszor forradalmi ellenállást folytatott egy-egy kisebbség. Még markánsabb példa a déli gondolkodással szembeni látens, ösztönös ellenszenvre, ha az egész Európában jellemző romagyűlöletre gondolunk, amely gyűlöletet az eltérő életforma és munkamorál szít, ezzel igazolva, legitimálva a (poszt)indusztriális társadalmakat ma is jellemző kizsákmányoló, önsanyargató és engedelmes munkamorált, amely a többség szemében ma is a „jó ember” legfőbb ismérvét jelenti. Vagyis a társadalom többsége a szabadság e hagyományára és minden hasonlóra *az elfojtott vágyból fakadó gyűlölettel reagál.*

Az e mozgalmakra, eseményekre rakódott ideologikus félreértelmezések pedig olyan torzulásokat eredményeznek, melyek gyakorlatilag a 20. századi történelem egészéről alkotott képünket tehetik következtelenné, hamissá, megakadályozva ezzel azt is, hogy a jelennel tisztába kerüljünk. A '68-as eseményekről a mai napig számtalan vulgáris és félrevezető elképzelés uralja a közbeszédet, így

beszélnek a morális értékek relativizálásának kezdetéről, a posztmodern forrásvidékéről, de a létező szocializmus eredményes agitációjáról, olyan mozgalmak esetén, melyek ellenségükként tekintettek a szovjet típusú államkapitalizmusokra is (a szituacionisták például egy gyűlölködő táviratot is küldtek Moszkvába). A morális relativizmus kapcsán pedig elég annyit megjegyezni, hogy a hatvanas évek mozgalmait éppen a késő kapitalista industrializmus erkölcsi nihilizmusa hívta életre, így a vietnami háború elleni amerikai tiltakozásokat, vagy a náci bűnösöknek a bürokráciában, az oktatásban való jelenléte elleni német tiltakozásokat. Továbbá valamennyi, az érzelmi élet elsekélyesedése ellen fellépő '68-as szlogen sem valamiféle szabadosság melletti állásfoglalás (általában ez '68 „konzervatív” kritikája), hanem humanista elgondolás: annak elutasítása, hogy az embert alárendeljünk valami nem-emberinek.

Természetesen nem is tekinthetünk úgy a múltnak e fejezeteire, mint amelyekhez kritikátlanul lehetne viszonyulni. A szituacionistáknak a munkástanácsokra alapozódó, a forradalmi társadalomról vallott elképzelése (mely a *Socialisme ou Barbarie* csoport öröksége) már a kortársak körében sem volt mindenki számára meggyőző, a digitális robbanás után pedig biztosan számúnunk kell azt a reális baloldali stratégiák tárházából a mozgalomtörténet régiségei közé. Bookchin elképzelését arról, hogy az organikus társadalmak nem tették végérvényesen élehetlenné a környezetet, amelyben éltek, szintén többen vitatják, például David Harvey.⁴¹ Harvey történeti, földrajzi eredményeire támaszkodva állítja, hogy igenis jellemző volt több ősi civilizációra, hogy végleg tönkretették élőhelyüket, és így például vándorlásra kényszerültek, ezért bölcsőbb lenne tanulni a hibájukból és nem idealizálni őket. E hagyomány félreértése volna, ha szavait szó szerint vennénk, miközben a jelen kérdéseire keressük a választ. Értékük – amely jelen dolgozat célja is egyben –, hogy hozzásegítsenek: ne tekintsük természetesnek és megváltozhatatlannak a világot, amelyben élünk.

41 Harvey, David: A társadalmi és környezeti változás dialektikája. In: Scheiring Gábor–Jávor Benedek (szerk.): *Oikosz és polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*. Ford. Scheiring Gábor, Jávor Benedek. Budapest, L'Harmattan, 2009, 164.

Irodalom

Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Budapest, Európa, 1992.

Barrot, Jean (Dauvé, Gilles): „*Critique of the Situationist International*.” Ford. Louis Michaelson. Interneten: <http://www.oocities.org/~jo>. Letöltve: 2018-03-28.

Berta Sándor: „Ghána: Élet a szeméttelép árnyékában.” Interneten: <https://sg.hu/cikkek/101331/ghana-elet-a-szemettelep-arnyekaban>. Letöltve: 2018-03-28.

Boltanski, Luc–Chiapello, Eve: The revival of the social critique. In: Uők: *The New Spirit Of Capitalism*. Ford. Gregory Elliott. London, Verso, 2005.

Bookchin, Murray: An Overview Of The Spanish Libertarian Movement. In: Uő: *To Remember Spain. The Anarchist And syndicalist Movement of 1936*. Edinburgh, AK Press, 1994.

Bookchin, Murray: Innen oda. Ford. Bérczes Tibor. In: Bozóki András et al. (szerk.): *Anarchizmus ma*. Ford. Bérczes Tibor et al. Budapest, T-Twins, 1994, 123–155.

Bookchin, Murray: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*. Edinburgh, AK Press, 1995.

Bookchin Murray: *The Ecology Of Freedom: The Emergence And Dissolution Of Hierarchy*. Palo Alto, Cheshire Books, 1982.

Bookchin, Murray: The Ecological Crisis and the Need to Remake Society. In: Uő: *The Next Revolution, Popular Assemblies and The Promise Of Direct Democracy*. London, Verso, 2015.

Camus, Albert: *A lázadó ember*. Ford. Fázsi Anikó. Budapest, Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1993.

Debord, Guy: *A spektákulum társadalma*. Ford. Erhardt Miklós. Budapest, Balassi Kiadó, 2006.

Debord, Guy: *Kommentárok a spektákulum társadalmához*. Ford. Erhardt Miklós. Budapest, Trafó, 2008.

Debord, Guy–Vancigem, Raoul–Kotányi Artilla: *Theses on the Paris Commune*.

Ford, Ken Knabb.

Interneten: <http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/commune.html>.

Letöltve: 2018-03-28.

Debord, Guy: *The Decline and Fall of the Spectacle-Commodity Economy*. Ford.

Ken Knabb. Interneten: <http://www.bopsecrets.org/SI/10.Watts.htm>. Letöltve:

2018-03-28.

Harvey, David: A társadalmi és környezeti változás dialektikája. Ford. Fabók Márton–Simor Máté. In: Scheiring Gábor–Jávor Benedek (szerk.): *Oikosz és polisz: Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan, 2009.

Khayati, Mustapha: *On the poverty of student life – Considered in its economic, political, psychological, sexual, and particularly intellectual aspects, and a modest proposal for its remedy*. Ford. Donald Nicholson-Smith–Christopher Gray.

Strassbourg, UNEF, 1966. Interneten: <http://www.notbored.org/poverty.html>.

Letöltve: 2018-03-28.

Konok Péter: „...a kommunizmus gyermekbetegsége”? *Baloldali radikalizmusok a 20. században*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2006.

Krausz Tamás: „Az 1956-os munkástanácsokról.” *Eszmélet* 2006. január 1.

Interneten: http://eszmelet.hu/krausz_tamas-az-1956-os-munkastanacsokrol/.

Letöltve: 2018-03-28.

Krisis-Group: *Manifesto against Labour*.

Interneten: <http://www.krisis.org/1999/manifesto-against-labour/>.

Letöltve: 2018-03-28.

Saunders, Mark: *Interview with Murray Bookchin*.

Interneten: <https://www.youtube.com/watch?v=Y45RbyzcFKo>.

Letöltve: 2018-03-28.

Vaneigem, Raoul: *Notice to the Civilized Concerning Generalized Self-Management*. Ford. Ken Knabb.

Interneten: <http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/civilized.html>.

Letöltve: 2018-02-14.

Fekete Kristóf:

Megélni az olvasást

Weiss János: *Lukács György és tanítványai.*

*Forradalom – apológia – kritika – üldözés*¹

És megint Lukácsról gondolkodunk.

Legalábbis megint Lukácson keresztül, Lukácsból próbáljuk megérteni filozófiánk világháború utáni történetét. Esetünkben ennek persze empirikus okai vannak, hiszen a Budapesti Iskola és annak története nem elemezhető anélkül, hogy fél szemmel ne sandítanánk Lukácsra és műveire. Már itt megjegyzendő, hogy ne tévesszen meg minket a cím: Weiss nem írta meg sem a Budapesti Iskola, sem úgy egyáltalában a Lukács-tanítványok rég várt történetét, nem is ez volt a célja. Az Áron Kiadó gondozásában megjelent *Lukács György és tanítványai* című kötet inkább egy montázs, szerzője szavaival élve: mozaik. A könyv tanulmányokból és recenziókból áll, melyeknek kisebb része Lukácsról, nagyobb része pedig fontosabb tanítványairól szól. Ezekhez csatlakozik a harmadik, legrövidebb tematikus blokk, amelybe Weiss három olyan szövegét választotta, melyek a magyar filozófiai élet fontos szereplői elleni támadásokat tematizálják.

Bár manapság nyilvánvaló, hogy a töredékesség csak látszólag ellentétes az átfogó narratíva felvázolásával, ám utóbbi már csak azért is el kell, hogy maradjon, mert a kötet nem egyszerűen végállapotában, hanem születésében is töredékes. A kötetben szereplő szövegek – pár át, be és felvezető textuson kívül – nem ide, nem most íródtak és nem is most jelentek meg először. Ebből következik, hogy az adott tanulmányok, az egyes elemzések mindig konkrét kötetek, filozófiai problémák és gondolatmenetek rekonstrukciójára, értő elemzésére és kritikájára szorítkoznak. Így látszólag nem is találhatunk olyan átfogó narratívát, mely elrendezi az egyes elemzéseket, helyette újabb és újabb részproblémák analízisébe botlunk, melyek viszont valahol mindig egymásba fonódnak, kiegészítik egymást.

¹ Weiss János: *Lukács György és tanítványai. Forradalom – apológia – kritika – üldözés.* Budapest, Áron Kiadó, 2018. Innentől a könyv oldalszámaira egyéb megjelölés nélkül, zárójelben hivatkozom.

sítik, megvilágítják egymást, és persze vitatkoznak, állandóan vitatkoznak. Ennek a töredékességnek és nehézkes egységbe-szerveződésnek a következménye, hogy Weiss az előszóban jónak lát kiemelni három központi motívumot – *az életrajzíságot, a kultúraelméletet, és az elemzett kor társadalmi-történeti, politikai állapotát* –, melyek át- és átjárják a tanulmányokat, és amelyekkel szerzője csak azért is meg akarja teremteni a kötet tematikus egységét (9). A közös motívumok megléte persze magától értetődő, hiszen a szövegek egy mindössze tíz éves intervallumban, 2008 és 2018 között születtek, ráadásul legtöbbjük inkább a 2010-es évek derekán és azután. Fontos megjegyezni, hogy az említett három motívum egy pillanatra sem válik el egymástól, mindegyik újra és újra összefonódik, egymásból következik és egymást alakítja, ennek pedig komoly jelentősége lesz a későbbiekben.

Közelebről nézve, kötetünk első fejezete 3 olyan szövegből áll, melyek konkrétan Lukáccsal foglalkoznak. Először az életrajzíság szerepével és efelől az *Utam Marxhoz* elemzésével, majd a forradalmi elmélettel és szerepvállalással, a kettő dialektikájával, végül pedig a szocialista realizmus és az egyáltalában vett szocialista kultúra lukácsi megközelítésével találkozhatunk. Kiemelendőnek elsősorban a leghosszabb, középső „*Forradalom, forradalom...*” című írást tartom, mely a Tanácsköztársaságban való szerepvállalástól egészen Eörsi *Interjúj*áig járja be a filozófus forradalmi gyakorlatát és elméletét, néhol szúrósabb szemmel, néhol engedékenyebben. A legizgalmasabbnak – ahogy sokszor a kötetben egyébként is – nem is annyira a konkrét filozófiai analízist tartom (ezek szigorú rekapitulációjára itt egyébként sincs sem tér, sem idő), hanem inkább azt a megközelítést, azt a módszert, mellyel Weiss elemez. Ugyanis szerzőnk a vizsgált filozófusok elméletét mindig a praxis kontextusában, így aztán mindig a társadalmi-történeti, politikai meghatározottságok sűrűjében próbálja kibontani. Ez persze magától értetődő és minden komolyabban vehető és nagyobb lélegzetű Lukács-olvasatra igaz, de annyiban specifikus, hogy nem egyszerűen körítésként tekint ezekre a történelmi meghatározottságokra, hanem a gondolatok kiforrásában és éppen-úgy megírtságában konstitutív szerepet szán nekik. Ebből aztán az is következik, hogy nem egyszerűen utal arra, hogy a Rákosi-érában és a Lenin Intézet korában járunk stb., hanem hosszan idéz olyan beszédekből, újságcikkekből vagy akár zárt pártértekezletekről, melyek sokkal differenciáltabban mutathatják meg, hogy mi is történt itt pontosan. Érzékletesen és mindig szigorúan egyes beszédekre, felszólásokra, írásbeli dokumentumokra építve lehet pontosan megmutatni, hogyan is viszonyult a filozófia kérdéséhez az a politikai közeg, melyben a magyar filozófiatörténet tán

legkomolyabb alakja az esztétika teljes történetét Sztálin nyelvtudományi cikkével „látja” megoldottnak és befejezettnek.² Mindez nem csak a most elemzett tanulmányra igaz, hanem jellemző az egész kötetre és annak kétségkívül erős pozitívuma, még akkor is, ha ezért Weiss gyakorta szóhoz sem jut idézett szövegei közt.³ A kötet ennyiből is mozaik, egy kor kirakós rekonstrukciója.

A „*Forradalom, forradalom...*” központi gondolata, úgy vélem, nem más, mint az ún. dogmatizmuskritika és annak távolabbra mutató elemzése. Mint ismeretes, az '56-os kormányban való szerepvállalás előtt Lukácsnak kétszer kellett magát igazán megméretetnie a nyilvánosság előtt. Előbb a hírhedt „Rudas-vita” kapcsán, majd a Petőfi-kör filozófusvitáján. Weiss mindkettőnek, de főleg utóbbinak komoly szerepet szán az egész kötetben, ugyanis épp az itteni Lukács-álláspontot tartja annak a csírának, melyből a Budapesti Iskola és annak – tág értelemben vett – módszere kinőhetett. Weiss szerint „a marxizmus reneszánszának legmélyebb rétege [...] egy új szövegolvasási kultúra kialakítása” volt, majd hozzáteszi, hogy „Lukács is az immanens szövegolvasás gyakorlásának és tanításának jelentőségét hangsúlyozza” (38). Erről van itt szó. Weiss álláspontja szerint az ún. dogmatizmus legfőbb jellemzője a filozófusok immanens bírálatának, a szövegközi⁴ olvasásnak a tilalma volt, ez pedig azért igazán lényeges, mert az a professzionális és kritikus modern filozófiai kultúra, melyet *rendszerszinten* valóban a Lukács-tanítványok honosítottak meg nálunk, éppen ezen az olvasási módon nyugszik. *Close reading*, hivatkozott idézetek, e citátumok kritikája függetlenül az idézett személyétől, és főleg a kritizált szöveg felmutatása, úgymond őszinte kezelése és nem csak a távolból rámutogatás és elítélés – egyébként néhol Lukácsra is jellemző – dogmatikus eszköze. Érdekes látni a folyamatot, melyben egy szövegolvasási mód melletti állásfoglalás a megélt gondolkodás részévé válik, az elméletből felszólalás, a teóriából praxis lesz.

Röviden érdemes még kitérni a *Küzdelem a szocialista realizmussal* című tanulmányra is, ugyanis az első „hármastól” ez az, melyben Weiss igazán a kultúraelmélet felé fordítja figyelmét. Sőt, Lukács ambivalens viszonyát a szocreálhoz

² Ld. Lukács György: *Adalékok az esztétika történetéhez*. Budapest, Akadémiai, 1953. Bár azt továbbra is nagyon nehéz megmondani Lukács kapcsán, hogy mikor mit is gondolt Sztálinról, erről tanulmányaiban Weiss is többször elgondolkodik.

³ Ezt a jellegzetességet Percz László is kiemelendőnek tartja a kötetről írott kritikájában. Lásd: Percz László: „A kanonizálástól a kriminalizálásig”. *Jelenkor*. 2018/11. 1372.

⁴ Lásd: Percz: uo.

éppen mint a hipotetikus „szocialista kultúrához” való viszony következményét értelmezi. Ennek következtében a tanulmány, miközben bemutatja Lukács útját a szocialista realizmus támogatásától annak vonakodó kritikájáig, egy mondatról és annak következményeiről elmélkedik – arról, Lukács miért gondolja úgy, hogy „a szocializmus igazi programja a kultúra föllendülése” (52). Való igaz, a fiatal és a kései Lukács eszkatológiájának is lényegi mozzanata, hogy, ami itt akár szocializmus, akár más néven el fog jönni, tulajdonképpen egy a művészeti és kulturális dekadenciát megállító fordulat lesz. Weiss tudja, Lukács gondolkodásának alapja, hogy az ember és ember közti autentikus, lényegi viszony egyedül egy olyan valódi társadalmi közösségben lehetséges, melynek összetartó ereje nem más, mint a nagybetűs Kultúra.⁵

Nem véletlen, hogy a Lukács-fejezettel viszonylag terjedelmesen foglalkoztam, hiszen az itt felfedezett uralkodó motívumok – így a „megélt gondolkodás”, tehát a filozófus közéleti-politikai szerepvállalása; a kritikai és szövegközi olvasás gyakorlata; és végül a kultúrához való viszony – már ki is adják azt a perspektívát, ahonnan Weiss megközelíti a tanítványokat. Mindez arra is rámutat, hogy szerzőnk kifejezetten Lukács felől értelmezi őket, hiszen még az eltéréseket és magát a szembefordulást is az ő módszerének egyfajta (persze nem determináló) következményeként tartja számon. Mindebben ott rejlik az iskolateremtés örök paradoxona, miszerint ha a Mester igazán komoly kritikus gondolkodásra tanítja neveltjeit, bizony elkerülhetetlen, hogy azok rögtön homlokegyenest mást kezdjenek el gondolni, mint amit ő. Esetünkben a szövegközi olvasás gyakorlata az, melynek meg kellene nyitnia az utat a marxizmus reneszánsza felé, mégis éppen Marx és Lukács szövegeinek destrukciójához és Iskola eredeti kiindulópontjának elvetéséhez vezet.

Ezután a kötet leghosszabb fejezete az Iskola tagjaival, elsősorban Heller Ágnessel, Vajda Mihállyal és Márkus Györggyel foglalkozik, de jut egy tanulmány Fehér Ferencnek és az „óvoda” egyik (talán Radnóti Sándor mellett) legfonto-

⁵ Megjegyzésre érdemes, hogy bár itt Weiss nem valódi esztétikai-művészetfilozófiai nézőpontot vesz fel, utóbbi is termékeny talaj lehetne. Fontos kérdés, hogy a kései Lukács realizmuselméletből hogyan *nem* és miért *nem* következhet a szocialista realizmus, hogyan lavírozik Lukács a „kritikai realizmus” vékony vonalán, egyszerre támaszkodva az avantgárdot és a szintén művészetellenesnek kikiáltott dogmatikus szocialista realizmust. Lásd pl. Lukács: *A kritikai realizmus jelentősége ma*. Ford. Révai Gábor, Eörsi István. Budapest, Szépirodalmi, 1985., avagy Lukács: „Elbeszélés vagy leírás?” *Híd*. 1954/9. 423–428.

sabb tagjának, Kis Jánosnak is.⁶ A rövid Fehér-tanulmányt Heller Ágnes „születésnap csokra” követi, mely lényegében egy átfogó és igen magas színvonalú írás a filozófus egész életművéről, gondolkodásáról és életéről is. Weiss előbbieket – a már többször említett „megélt gondolkodás” fontossága miatt – folyton kölcsönhatásukban vizsgálja, így jutva el Heller korai dogmatizmus-kritikájától valamint a marxizmus reneszánszától egészen a marxizmus rendszerének, majd alapvető *módszerének* kritikájáig – miközben olvashatunk a filozófuspererről, majd az azt követő emigrációról is. Weiss központi kérdésnek tekinti az egész Iskola kapcsán azt a pillanatot, mikor Marx és Lukács konkrét kijelentéseinek elvetése után, magának a metódusnak az elhagyása is megtörténik, és ezáltal az egykori marxista filozófusok hirtelen arra kényszerülnek, hogy már érett gondolkodóként teljesen új nyelvet keressenek a társadalom és az ember filozófiai megragadásához.

Azt, hogy hol teremthető meg itt a folytonosság, Hellernél éppen annyira fontosnak tartja, mint a következő tanulmányokban Vajda Mihály kapcsán, kinek elsősorban életműve kései, vagy legalábbis későbbi részével foglalkozik. Tehát a dialogicitáson és az átélt, egzisztenciális gondolkodáson merengő, a hermeneutikus létmegértés kérdései és problémái felé haladó, a marxizmustól és mindenféle „pozitivizmustól” egyre inkább elhidegülő kései Vajda kerül terítékre. A filozófus az utóbbi években elsősorban életrajzairól, a marxizmustól és az Iskolától való elidegenedéséről írottakról és mondottakról ismert, így természetesen itt megint csak központi helyet foglal el személyes élet és filozófia kapcsolata. Ez talán akkor a legérdekesebb, mikor Weiss történetinek és személyesnek összefonódását vizsgálja a Vajda-életműben, ennek is kiemelkedő része, amikor hosszasan elemzi, hogyan is látta Vajda beszélgetésnek és társadalomnak a kapcsolatát a rendszerváltozás kontextusában. Úgy gondolom, itt válik igazán kitapinthatóvá, hogy a korai marxista és a kései hermeneutikai életút hol és miként tud találkozni; hogyan tud a társadalom valamint a beszélgetésen ke-

⁶ Érdemes megjegyezni, hogy Weiss oldalakat szán azon Lukács-tanítványok kultúraelméletének is, akik végül belesimultak a létező szocializmus rendszerébe. Itt elsősorban Király Istvánról és Hermann Istvánról van szó. Bár az ő munkásságuk nem mérhető a kritikai hagyományhoz köthető tanítványokéhoz, úgy vélem, Weiss mégis rámutat, hogy hatásuk és gondolkodásuk megértése szükséges, ha rá szeretnénk látni a teljes képre. Talán ez lehet az oka annak is, hogy a Magvető tavaly kiadta Király István frissen megtalált naplóját, melyre Weiss is többször hivatkozik. Lásd: Király István: *Napló. 1956–1989*. Budapest, Magvető, 2018.

resztüli megértés és önmegértés kérdése egy új szintézist alkotni Vajda gondolkodásában.

Ezután – talán a kötet legjobb tanulmányában – Márkus György életútja kerül terítékre, egy átfogónak mondható előadás során. A *Megőrizni és meghaladni* a neopozitivista kutatásoktól halad a kultúraelmélet és végül a „metafizika utáni kor” kérdéséig, a visszatérő motívumok ismét hasonlóak, mint korábban. Itt is központi jelentősége lesz annak, ahogyan Márkus – például Wittgenstein meghonosításán keresztül – lényegében egyre inkább az új szövegolvasási kultúra elsajátítására és felmutatására törekszik, ahogy annak is, hogy a kultúraelmélet felé fordulás miként befolyásolja a filozófus marxizmushoz való viszonyát. Utóbbinál a központi gondolat a termelési paradigma és egyáltalán mindenfajta marxista „redukcionizmus” elutasítása, ez pedig összefüggésben áll a Weiss-féle Márkus-olvasat tán legfontosabb pontjával: a marxizmust mint legelső sorban antropológiát olvasó filozófus képével.

Úgy vélem, Weiss kötete elsősorban azt sugallja, hogy a legfontosabb tanítványokat a baráti kapcsolaton és a közösségen túl lényegében *közös útjuk* köti össze, egy meghatározott ösvény, amit ki így, ki pedig úgy élt meg, de amelynek fő állomásai közösek voltak. Eljutni a marxizmustól és annak reneszánszájától egy kritikai szövegolvasási módszer és egy kritikai kultúraelmélet segédletével a marxizmus alapvető kritikájáig és elvetéséig, majd megérkezni egy tulajdonképpeni antropológiáig és egyfajta egzisztenciális filozófiáig. Ami szintén közös, hogy a „megélt gondolkodás” kérdése mindenkinél fontos szerepet kap, az egyes határozatok, a megjelenés lehetősége és lehetetlensége, a per és az emigráció mind meghatározódnak az elmélet által és visszahatnak arra. Ha valami, hát ez a modell mindenképpen Lukács öröksége. Weiss ezzel – akarattal vagy akaratlanul – egyfelől felkínál egy átfogó olvasatot a Budapesti Iskoláról, másfelől pedig rámutat arra, hogy az ábrázolt út már-már szükségszerűként értelmezhető. Weiss lényegi, de implicit következtetésének épp azt tartom, hogy amennyiben egy a történelem sűrűjében élő filozófusközösség a kultúra problémáján kezd el merengeni, szükségszerűen szembe találja magát egyfelől a szövegolvasás, az értelmezés mikéntjének kérdésével, másfelől pedig saját gondolkodásának gyakorlattá alakításával, vagy legalábbis ennek szükségével. Mindez pedig kötelező érvénnyel vezet el addig a kritikáig, amit Weiss „filozófiai másként gondolkodásnak” nevez (9), és amely arra kényszeríti a filozófust, hogy minden redukcionizmussal szembekerülve, az elmélet, sőt egyáltalában a gondolkodás és az ember játékos, kreatív és szabad felfogása mellett köteleződ-

jön el. Nos, ezt az esetek nagy hányadában (és főképp mifelénk), valóban elutasítással, és akár üldözéssel is fogadhatja a széles közvélemény vagy rosszabb (?) esetben a hatalom. Mindemellett azt is érdemes megjegyezni, hogy Weiss, miközben Lukács felől olvassa az Iskolát, a tanítványok értelmezésén keresztül a Mestert is folyamatosan új megvilágításba helyezi. Ugyanis – valóban – mi más lehetne Lukács életművének egyik legátfogóbb meghatározása, mint a megélt gondolkodásnak, a történelemnek és a kultúra kérdésének végeláthatatlan összefonódása, ellentétbe kerülése, feloldhatatlansága és minden ebből származó következménye. Ha észreveszi Weiss, ha sem, amennyire nem tud Lukács nélkül gondolni a tanítványokra, annyira nem tud Lukácsra sem gondolni a tanítványok nélkül. Utóbbi persze megint csak természetes, hiszen a jó pedagógus éppen az, aki magát – akár öntudatlanul – úgy tudja „objektíválni” tanítványaiiban, hogy azok előbbi be nem fejezett gondolatait, vagy akár meg nem tett fordulatait is megvalósítsák. Ha ez túlzásnak is hat: be tudják fejezni saját egzisztenciáját, vagy legalábbis kerekíteni tudnak rajta. Ez is ott mozog Weiss szövegeiben.

Mint korábban említettem, a kötet utolsó fejezete az „üldöztetések” címre hallgat és – nem egészen váratlanul – aktuálpolitikai színezettel ruházza fel a korábbiakat. Nem véletlen, hogy az utolsó blokk első két tanulmánya a létező szocializmus filozófusok elleni támadásairól szól, míg az utolsó szöveg egy 2017-es tüntetésen elmondott beszéd. Percz László kritikájában rögtön ezzel a politikai felütéssel kezd el foglalkozni, úgy gondolja, hogy „a kötet cím [...] közvetlen politikai állásfoglalásnak tűnik. Aki ma arra vállalkozik, hogy ezzel a címmel tegyen közzé könyvet, az nyilvánvalóan parazsat gyűjt a fejére”,⁷ és ebben van is igazság. Bár a konkrét és kimondott reálpolitika lényegében fél oldalra szorítkozik a kötet legvégén,⁸ ez a felhang vagy mellékíz a szövegek mindegyikében jelen van. Sőt Weiss már az első előadásában beszél a rendszer-változás utáni filozófiai fellendülésről, majd hozzáteszi, „ma újra minden más-képp van: Lukács a filozófus megszemélyesítőjeként, a szellemi szabadság őrzőjeként változó erősségű politikai támadásoknak van kitéve” (21). Ezzel a

⁷ Percz: im. 1369.

⁸ Itt viszont filozófiai kötethez képest igen szókimondó a szerző. „És ez a Lukács jelenti ma az igazi veszélyt és kihívást az »illiberális demokrácia« képviselői számára is. [...] Ne legyen kritika, ne legyen másként gondolkodás, egyáltalán gondolkodás se legyen. Itt tartunk, pontosabban: itt tart az illiberális demokrácia.” (266)

koncepcióval, és az általam túlzónak vélt analógiával viszont szeretnék egy kicsit vitatkozni.

Az utolsó fejezet egyik központi kijelentése, hogy a létező szocializmus rendszereiben a filozófia központi szerepet játszott. Mivel ezek a rezsimek egy filozófiai rendszer örökösének tekintették magukat, sőt a korai időkben a pártfőtitkárokat is egyfajta filozófuskirályként próbálták eladni – akárki is írta Sztálin eget rengetően izgalmas műveit –, így a filozófia fontos, de rettentően átkos szerephez jutott. Ennek következménye, ahogyan Weiss fogalmaz, hogy „a szocializmus történetének egyik fontos vonulata a filozófia szabadságharca” volt (249). Egyetérthetünk, a kötet és egyáltalán az Iskola története is ezt bizonyítja. Nos, ez az a hangulat, amelyet Weiss feléledni lát, de aminek, úgy vélem, mára kevés nyoma van. E sorok diákszerzője számára például a 70-es évekbeli emigrációba kényszerítés és a filozófiaoktatás – nem tisztán spórolási szándékból és közömbösségből történő – állami megszüntetése egészen abszurdnak tűnik. A társadalmi és politikai közöny sokkal uralkodóbbnak látszik a szabad és kritikus filozófiai gondolkodás kérdésében, mint a nyílt ellenségesség. Az persze történeti tény, hogy 2010 után több támadás is indult a kötetben tárgyalt filozófusok és egyáltalán az említett filozófiai hagyomány ellen (a 2011-es pertől kezdve a Lukács-szobor eltávolításáig és rengeteg gyanús cikkhadjáratig), de azért azt ne felejtjük el, hogy itt nem annyira a nagybetűs Filozófus, mint egyszerűen a „Kommunista” és a „Liberális” volt az ellenség. Ennek következtében, bár adja magát az analógia az 1973-as és a 2011-es per között (már csak azért is, mert tragikomikus módon legfőbb elszenvedői ugyanazok a személyek voltak), mégis észre kell vennünk, hogy előbbi és utóbbi másban gyökeredzik. Mindez nem jelenti azt, hogy a társadalomban ne lenne egy állandó, ellenséges hangulat a filozófus, vagy egyáltalában az értelmiségi iránt, de ne feledjük – ahogyan erről éppen Heller Ágnestól lehet jókat olvasni – a filozófus és a kritikus gondolkodó majd mindig idegennek és bizonyos értelemben ellenségnek számított saját társadalmában, így ennek nem egy rezsím ilyen-olyan berendezkedése az oka, vagy legalábbis távolról sem csak az.

Mindenképp érdemes még megjegyezni, hogy az egész kötet szigorú, tudományos hangulatát át- és átjárja egy nagyon személyes, már-már intim hangnem is. Ahogy Percz fogalmaz, Weiss „beletitkolja saját történetét”⁹ a kötetbe. Ennek *par excellence* megjelenése elsősorban az utolsó szöveg, melyben Lukács-

⁹ Percz: i. m. 1371.

hoz vezető útját tárgyalja a szerző, de mindvégig – hol lábjegyzetekben, hol a főszövegben – találhatunk reflexiókat és megjegyzéseket arról, hogy az elemző hol és mikor találkozott Lukács és a tanítványok szövegeivel, majd utóbbiakkal magukkal is. Mindez számomra azért különlegesen izgalmas, mert itt válik igazán érezhetővé, hogy Weiss is ennek a furcsa családnak oldalági tagja, így számára e tájék valami közelit, valami igazán lényegbevágót, sőt a régi emlékek okán, történelmit jelent. Igazán különleges ezt a megközelítést olvasnia annak a recenzenek, aki a rendszerváltozás után 6 évvel született, így perspektívája is egészen más.

Végül kijelenthető, hogy szerzője szerint a kötet tulajdonképpeni célja egyetlen központi tézis megerősítése és e tézis kétségbevonhatatlanságának bizonyítása lenne. Weiss úgy gondolja, „Lukács György hazatérése, majd budapesti tudományos és oktatói tevékenysége döntő hatást gyakorolt a II. világháború utáni magyar kultúrára. [...] És ebben a hatásban nemcsak a művek és a projektek játszottak fontos szerepet, hanem egy szűkebb és tágabb tanítványi kör kialakulása és működése is” (7). Ezzel aztán olyasmit állít, amit az sem tud megcáfolni, aki nagyon szeretné. Lukács politikai szerepvállalásáról, korai és kései filozófiájáról, mindezek viszonyáról, átfedéseiről, változásairól és nem utolsósorban a filozófus elméleteinek tarthatóságáról, egyes részproblémáinak helyénvalóságáról és főleg ezek aktualitásának vagy elavultságának kérdéseiről vitáznunk lehet és kell végeláthatatlanul. Ezzel szemben arról disputálni, hogy Lukács hazatérte és ekkori tevékenysége meghatározó volt-e az ország filozófiai és általában kulturális életére nézvést, teljesen felesleges, vitán felül áll. Ami egyedül kérdéses lehet ezzel kapcsolatban, az mindössze az, hogy milyen értékítéllettel viszonyulunk ehhez. Weiss válasza a kérdésre – és ez a válasz már egy nehezebben bizonyítható tézis –, hogy Lukács hazatérte egyértelműen pozitív, termékeny hatással volt filozófiai kultúránkra és nemcsak egyszerűen azért, mert *lett* sok filozófia és ezek a filozófiák minőséginek voltak nevezhetők, hanem azért is, mert Lukács műveiből és pedagógiájából indulhatott ki az a bizonyos „másként gondolkodás”. Tehát Weiss – távol maradva az apológiától – kijelenti, hogy a kor kritikai filozófiája egyfajta Lukács-hatásnak tekinthető, és nem csak azért, mert mindezt jórészt tanítványai hozták létre és kezdetben az általa kijelölt utakon is haladtak (vagy legalábbis azok közelében, a bozótosban) – az ok inkább az „örökség” mélyén keresendő.

Összességében izgalmas kötetet vehet kezébe az olvasó, amely megközelítési módjával újból és újból távolabbra mutat, mint ahogy az elsőre látszik. A könyv-

vet elsősorban a végtelen számú és hosszúságú idézet szervezi, hol olvasmányos-sá, hol viszont éppen nehezen olvashatóvá és töredékessé téve azt. Bár számomra többször hiányzott a tisztán kirajzolódó, a szövegeket és azok egymásutánját szervező tézis, ámde az analízisek magas színvonala és az a széles perspektíva, melyben Weiss dolgozik mégis gondolkodásra sarkall bennünket, és ezáltal a tanulmányok kötetért kiáltanak. A kérdés egyedül az marad, hogy mi a volta-képpeni relevanciája egy ilyen patchwork-könyv megjelentetésének. Weiss válasza a kérdésre egyértelműnek tűnik, és ez a tudományos igényről lemondani nem hajlandó közéleti állásfoglalás. Ennek bár okait és céljait tökéletesen értem, sőt támogatandónak tartom, mégis az a zavarba ejtő helyzet áll elő, hogy miközben remek filozófiai dolgozatokat kapunk a kezünkbe, e szövegek valame-lyest nehézkesen formálódnak koherens egésszé.

Így ezt a bizonyos egészet már nekünk kell megteremtenünk, azzal, hogy teljesítjük, amit Weiss és olvasata szerint mind Lukács, mind tanítványai kérnek tőlünk: kreatívan, kritikusan, a szövegekben elmerülve és azokat ütköztetve kell gondolkodnunk. Nos, ehhez soha ne legyünk lusták, mert megéri.