

megpróbáltatásuk, minden későbbi lelkifurdalást vagy önmarcangolást alaptalannak fogunk tekinteni.

**4.** Lukács ezt már 1908-ban nagyon jól tudta. Lásd A LÉLEK ÉS A FORMÁK utolsó fejezetét, A TRAGÉDIA METAFIZIKÁJÁ-nak első bekezdését.

**5.** II SÁMUEL 11: 2–27.

**6.** Nem azért vesztette el 2002-ben a francia államelnöki választást, mert a választók tudtak erről. A választás elvesztése a francia baloldal szektarianizmusának tudható be. A választók elégedetlenek voltak a szocialista miniszterelnök, Jospin politikájával. A választás első fordulójában a baloldalon, a szocialistákon, kommunistákon és kisebb pártokon kívül három kis trockista pártnak három különböző jelöltje volt. A jobboldalon Jacques Chirac és a szélsőjobboldalon Jean-Marie Le Pen voltak a jelöltek. A baloldal szétmorzsolódása következtében Chirac és Le Pen lettek az első forduló győztesei. A második fordulóban a baloldal kénytelen volt a jobboldali ellenpárt jelöltjére, Chiracra voksolni. Másképpen nem tudták

volna megakadályozni Le Pen államelnökké választását. A választás után Jospin visszavonult a politikai életből.

**7.** Már Friedrich Engels is foglalkozott azzal a kérdéssel, miért nincs életképes szocialista párt az Egyesült Államokban. Ha több mint egy évszázaddal Engels halála után erre a kérdésre választ keresünk, akkor elsősorban az amerikai szocialista pártok szektarianizmusára kellene utalni.

**8.** Vö. Avishai Margalit: THE DECENT SOCIETY. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.)

**9.** Ilyen fogalmak persze nélkülözhetetlenek a teodíceában vagy eszkatológiában. Tisztelem Tengelyi László munkáját e tárgykörről A BŰN MINT SORSESEMÉNY című könyvében, még akkor is, ha gondolatvilága távol áll tőlem.

**10.** Választásuk vitatható, és legalább Truman esetében egy erkölcsfilozófus vitatta is. Vö. G. E. M. Anscombe: MR TRUMAN'S DEGREE, COLLECTED PHILOSOPHICAL PAPERS Vol III. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.) 62–71.

Kis János

## SOPHIE-TÓL BLAIRIG

### Válasz Laurent Sternnek

Filozófiai szerző számára nincs nagyobb öröm, mint ha vitatják a művét. A vita kooperatív játék; minden résztvevő a maga módján járul hozzá az igazság soha véget nem érő kutatásához. A bíráló azzal, hogy ellenvetéseket tesz, a szerző azzal, hogy megvédi állításait. Laurent Stern már megtette a magáét, köszönet érte. Most rajtam a sor.

Stern írásának középpontjában A POLITIKA MINT ERKÖLCSI PROBLÉMA című könyvem egyik példázata áll. A William Styron regényéből kölcsönzött – és számos más filozófus által is elemzett – történet így szól:

*Sophie választ.* Sophie-t két gyerekével Auschwitzba deportálják. Az érkezőket egy SS-egyenruhás orvos osztja kétfelé: bal oldalra állítja azokat, akiknek az útja egyenest a gázkamrába vezet, jobb oldalra azokat, akiket munkára foghatónak ítél. A gyerekek kivétel nélkül a bal oldali csoportba kerülnek. Amikor sorra kerül, Sophie kapkodva azt mondja: „Nem vagyunk zsidók. Buzgó katolikus vagyok.” „Akkor választhatsz. Ha megmondod, melyik gyerek menjen a többivel, a másikat megtarthatod.”

Az ajánlat elviselhetetlen; „*Ne kívánja, hogy én válasszak*”, feleli Sophie. „*Rendben, meggy mindkettő a többivel.*” Erre Sophie hirtelen mozdulattal ellöki magától a kislányát, és felkiált: „*Ót vigye!*”

Mit keres ez az eset a politika erkölcsi problémáinak szentelt könyvben? Munkám abból indult ki, hogy a politikus az átlagembernél gyakrabban kényszerül morális dilemmában dönteni. A morális dilemmák fogalma azonban kontroverzális fogalom. A filozófusok közössége nem ért egyet abban, hogy lehetségesek-e egyáltalán. Ezért úgy gondoltam, első lépésben meg kell kísérelnem kifejezni a morális dilemma gondolatának egy olyan értelmezését, melyen az ismert ellenvetések nem találnak fogást.

Sophie választása alkalmas segédeszköznek ígérkezett a vizsgálódáshoz. Az SS-orvos által felállított alternatíva kegyetlen és végletes. Nyugtalanít, mozgásba lendíti erkölcsi intuíciónkat. Azonban, mint Laurent Stern rámutat, a Sophie-ra kényszerített helyzet elemzése épp végletessége miatt különleges körültekintést igényel. Nem biztos, hogy Sophie választása a szó megszokott értelmében választás egyáltalán. Stern arra hajlik, hogy nem az. Érzésem szerint téved – indokaimat rövidesen ismertetni fogom –, de érveit termékenynek tartom. Az sem biztos, hogy a Sophie alternatívájának értelmezése kiterjeszhető a demokratikus politika mindennapjaira. Stern szerint nem terjeszhető ki. Ebben sem értünk egyet, de idevágó gondolatait is komolyan veszem.

Mielőtt a vitába belevágnék, még egy szót nézeteltérésünk központi fogalmáról, a morális dilemma eszméjéről. Akkor beszélek morális dilemmáról, amikor a nyitva álló lehetőségek egyikét sem lehet jó lelkiismerettel választani.<sup>1</sup> Előfordul persze, hogy bár rossz lelkiismerettel hozunk meg egy döntést, erkölcsi rosszérzésünk alaptalan. Képzeljünk el egy embert, akitől szülei gyerekkorában megvonták a szeretetüket, ha rajtakapták, amint titkon édességeket majszol. Ez az ember felnőttkorában is lelkifurdalást érezhet, amikor édesség után matat a kamrában. Az érzelmi tünetek ugyanazok, mint az indokolt lelkifurdalásnál, de a rosszérzésnek nincs racionális indoka, valószínűleg ő is tudja, hogy amit tesz, nem büntetendő. A morális dilemmákat viszont – ha léteznek – az jellemzi, hogy bármit válasszon az egyén, alapos okkal érez lelkifurdalást. Nem téved, amikor úgy érzi, valami rossz terheli az erkölcsi számláját. Lényeges ismérv továbbá, hogy a választás elé kényszerült ember vétlen lehet a dilemma keletkezésében. Ez teszi helyzetét annyira súlyossá erkölcsileg. Sophie semmi olyasmivel nem járult hozzá dilemmája előidézéséhez, amiért okkal volna rossz a lelkiismerete. De miután szembesítették a választással, már nem tehet olyat, ami nem terhelne meg a lelkiismeretét.

Laurent Stern nem foglal egyértelműen állást abban a kérdésben, hogy lehetségesek-e morális dilemmák; nem is tartja fontosnak, hogy ezt a kérdést eldöntsük. „*Ha ilyen dilemmák... egyáltalán léteznek, akkor szerepeljenek az erkölcsfilozófiai szeminárium vitáiban*”, írja, arra utalva, hogy a való világban nem játszhatnak komoly szerepet.

Érvei két elhatároláson alapulnak, melyeket elemzésem nem használt föl – innen erednének a rekonstrukció végzetes hibái. Az egyik a kiszolgáltatottság helyzetei és a kiszolgáltatottságtól mentes helyzetek között húzódik, a másik a vallásos és a szekuláris erkölcs között.

\*

A koncentrációs táborok foglyai fölött „*a teljes, mindent átváltoztató és végletes kiszolgáltatottság*” volt az úr, írja Stern. „*Aki teljesen kiszolgáltatott, semmilyen bizonyosságra nem számíthat. Pontosabban: a teljesen kiszolgáltatott embernek csak egy bizonyossága van, nevezetesen,*

hogy nincsenek bizonyosságok.” Ezért választásaira egyáltalán nem vonatkoztathatók erkölcsi ítéletek. „[A]kármit mond vagy tesz, a következő pillanatokban azt kell mondanunk, hogy az adott körülmények közt a legjobbat választotta. Minden későbbi lelkifurdalása vagy önmarcangolása irracionálisnak számít.”

Ahol nincs helye erkölcsi ítéletnek, ott természetesen morális dilemmáról sem beszélhetünk. Ha létezik morális dilemma, Sophie választása biztosan nem lehet az. Így az argumentum.

Sternnek bizonyosan igaza van abban, hogy az elpusztításra szánt rabok szörnyű bizonytalanságban, egyik napról, egyik óráról, egyik percről a másikra próbálták túlélni fogságukat. De ez nem mond ellent annak, amit Sophie választásáról írok. A történet diszkussziója könyvemben így kezdődik: „A jelenet villámsebessen zajlik le. A választás körülményeinek felmérésére, fontolgatásra nincs idő. De nem ez a lényeg. Ha Sophie napokon, heteken át folytathatná a döntés előtti mérlegelést, akkor is bizonytalan esélyek közt kellene választania. Nem tudhatja meg előre, hogy döntésére mi lesz a válasz. Ha ellöki magától a kislányt, a fiút talán valóban vele hagyják – de az is lehet, hogy a testvére után küldik. [...] A választást azonban nem csak kimenetelének bizonytalansága teszi gyötrelmessé. Szörnyű maradna akkor is, ha a következményeket biztosan előre lehetne látni.”

Vagyis azt mondom, hogy Sophie szorongató bizonytalanság árnyékában kényszerül dönteni, azonban dilemmája ugyanazzal a rettenetes súllyal nehezedne rá akkor is, ha választásának következményei nagy valószínűséggel vagy akár teljes biztonsággal előre láthatók volnának. Mivel a választás erkölcsi elviselhetetlensége nem a bizonytalanságból fakad, ezért ezt az elemzés során zárójelbe is tehetjük. Stern szerint a zárójelezés megengedhetetlen, de számomra nem világos, miért volna az. Ő maga például úgy értelmezi a regényt, hogy Sophie a döntés előtti pillanatban *nem* teljesen bizonytalan. „Az élethűség megteremtése érdekében Styrón Sophie-ja tényleg buzgó katolikus. Ezt Kis János is megemlíti, de nem tartja állandóan szem előtt. Fontosabb azonban, hogy a Mengele doktor után mintázott orvos – dr. Fritz Jemand von Niemand – katolikus pap akart lenni, mielőtt apja tanácsára orvosi pályára ment. [...] A megsemmisítő táborba belépő zsidó fogoly teljesen kiszolgáltatott, a nem zsidó azonban csak majdnem teljesen az. A közös vallás által garantált erkölcsi világrend legalább annyiban mentőövet nyújt neki, hogy az orvos ajánlatát komolyan veheti.” Akár meggyőző ez az olvasat, akár nem, Stern mindenképpen azt javasolja, hogy a kiszolgáltatottak osztályán belül különböztessük meg a teljesen kiszolgáltatottakat a nem teljesen kiszolgáltatottaktól. Az utóbbiakat az jellemezné, hogy valamilyen mérgiscsak képesek kalkulálni rabtartóik viselkedésével. Közéjük tartozna Sophie is, legalábbis a választás pillanatában. Tehát a bizonytalanságtól való elvonatkoztatás mégsem megengedhetetlen.

Ennél lényegesebb, hogy a bizonytalanság és a bizonyosság körülményei közt hozott döntéseknél nincs olyan kategorikus határ, amilyenre Stern gondol. Tegyük fel, hogy Sophie biztos lehet az orvos reakciójában. Akkor megválaszolandó kérdései így hangzanak: Elfogadhatom-e az ajánlatot, ha meg kell tagadnom az egyik gyermekeimet, mert csak így menthetem meg a másikat? Visszautasíthatom-e az ajánlatot, ha tudom, hogy ezzel lemondtam legalább az egyik gyerek életének megmentéséről? Most tegyük fel, hogy Sophie teljesen bizonytalan. Akkor is ugyanezekkel a kérdésekkel kerül szembe, csak bonyolultabb formában: Elfogadhatom-e az ajánlatot, ha meg kell tagadnom az egyik gyermekeimet, mert csak így adhatok legalább valamilyen teljesen bizonytalan lehetőséget a másiknak a megmenekülésre? Visszautasíthatom-e az ajánlatot, ha tudom, hogy ezzel lemondtam az – igaz, teljesen bizonytalan – esélyről, hogy

legalább az egyik gyermekem megmenekül? Az árulástól remélt jót ebben az esetben várható bekövetkeztenek bizonytalanságával kell súlyozni. A választás ezáltal nehezebben áttekinthetővé és még szorongatóbbá válik, mindazonáltal ugyanaz a választás marad. Képzeljük el az alábbi történetet.

*Sarah választ.* Sarah a fejüknél összenőtt sziámi ikreket szült. Az orvos azt mondja neki: ha így hagyják a gyerekeket, hároméves koruk előtt mindketten meghalnak, és addig is szenvedés lesz az életük; szétválasztani csak úgy lehet őket, ha az egyiket a műtét során megölik; a másik talán életben marad, és egészséges felnőtt lesz belőle. Sarah megkérdezi, mekkora a másik gyerek életben maradásának esélye. Az orvos széttárja a karját: „Meg kell mondanom őszintén, nem tudom.” Sarah a teljes bizonytalanság körülményei közt kénytelen dönteni. Döntését kétségkívül nehezebb meghoznia, mint ha az orvos azt válaszolná a kérdésre: „A másik biztosan életben marad.” De a bizonytalanság nem fosztja meg az anyát a mérlegelés lehetőségétől. Választania kell, és felelősséget kell vállalnia a döntéséért.

Stern talán azt válaszolná erre: Auschwitzba hurcolásától fogva egészen a felszabadulásig Sophie élete bizonytalan helyzetek sorozatából áll, mindig a pillanatnyi veszély elől kell kitérnie, soha nem tervezhet a következő pillanaton túlra. Sarah életének általános keretei ellenben szilárdak, kiszámíthatók; bármennyire nehéz is a döntés, melyet meg kell hoznia, a bizonytalanság csak ezt az egyszeri, rendkívüli választását uralja el. Nem szükségszerű azonban, hogy így legyen.

Az operáció után egy héttel az orvos azt mondhatja Sarah-nak, hogy újra meg kell műteni az életben maradt kisgyermeket, különben rövid időn belül meghal. „Mekkora a valószínűsége, hogy ha megműtik, életben marad?” – kérdezi Sarah. Az orvos széttárja a karját: „Nem tudom.” És ez így megy éveken át.

Van-e különbség Sarah története és Sophie története közt? Természetesen van. *Ez* az orvos nem *az* az orvos. *Az* az orvos gonosz játékot űz Sophie-val és gyermekeivel; ha ő nem volna, s ha nem tornyosulna mögötte a hatalmi gépezet, melyet kiszolgál, egyik gyereknek sem kellene meghalnia. *Ez* az orvos segíteni próbál, legalább az egyik gyerek életét szeretné megmenteni; ha ő nem volna, mindkét gyermek biztosan meghalna. Ezek lényeges különbségek. Csakhogy nem a bizonyosság és a bizonytalanság különbségében állnak – a bizonytalanság közös Sophie történetének Stern által preferált leírásában és Sarah történetében. Ami Sophie történetének ezt a változatát megkülönbözteti Sarah történetétől, az a Sophie-történet minden lehetséges leírásában közös. Az SS-orvos a regény valamennyi megengedhető értelmezésében élet-halál ura. Mindegyikben ő szabja meg a feltételeket. Ez itt a lényeg, nem a bizonytalanság. Sophie helyzete és a rákényszerített választás alapján ugyanaz marad, akár tud kalkulálni az asszony az orvos viselkedésével, akár nem.

A két történet egybevetése arra is felhívja a figyelmet, hogy a bizonytalanság és a kiszolgáltatottság közti kapcsolat összetettebb, mint ahogy azt Stern írása sejteti. Sarah nem kiszolgáltatott, noha teljes bizonytalanságban van az egymást követő műtétek kiemelését illetően. Sophie akkor is kiszolgáltatott, ha biztosan előre tudja látni az SS-orvos reakcióit. Noha beszélünk arról, hogy egy ember ki van szolgáltatva a természet hatalmának, ez nem ugyanaz a kiszolgáltatottság, mint amelybe egy másik emberrel

szemben kerülhetünk. Két ember viszonyában a bizonytalanság akkor válik kiszolgáltatottság forrásává, ha az teremti meg és tartja fenn, aki a másikat a hatalmában tartja. Itt a személyes függés az elsődleges, a bizonytalanság csupán eszköze a függési viszony fenntartásának. S a függő helyzetű ember akkor is a végsőkig kiszolgáltatott lehet, ha kettejük viszonyában semmi nem bizonytalan: elegendő, hogy mindenben alá legyen vetve a másik akaratainak.

Sophie választási lehetőségeit az SS-orvos manipulálja. Ő állítja az asszony elé az viszonyú alternatívát, hogy vagy a halálba küldi egyik gyereket, vagy mindkettőt hagyja meghalni. Ezért a gázkamrába küldött gyerek haláláért az orvost terheli a felelősség, Sophie nem felelős érte. Csakhogy hiába nem az övé a felelősség, a döntést neki kell meghoznia. Sophie – választ. Ha a lányát kitepnék a kezéből, akkor elszakadásuk csak megtörténne vele. Őt azonban választás elé állítják, és ő azt választja, hogy ellöki magától a kislányt. Ezt ő cselekszi, nem mások cselekszik vele. Kislányának akkor is meg kellene halnia, ha Sophie nem lökné el magától, de *megtagadott gyermekként* meghalnia csak akkor kell, ha Sophie eltaszítja. Ezt az SS-orvos csak az anya közreműködésével érheti el. Ezért nehezen tudom követni Laurent Stern állítását, mely szerint a teljesen kiszolgáltatott ember „[m]inden későbbi lelkifurdalása vagy önmarcangolása irracionálisnak számít”.

Könyvemben ezt írtam: „Az orvos perverz célja éppen az, hogy a zsidó anya árulja el az egyik gyereket. Ki akarja élvezni, hogy a gyűlölt és megvetett faj egyedei fölötti hatalma nem pusztán külső hatalom. Bármit megtehet velük, és ami még ennél is nagyobb gyönyörűség, bárminek a megcselekvésére rá tudja venni őket. Ahhoz, hogy Sophie visszakapja legalább az egyik gyereket, neki magának kell elárulnia a másikat. S az árulásnak része, hogy ő maga választ. Muszáj választania, különben mindkét gyerek meghal – de a választás az övé.” Stern félretolja e megállapításokat: „[H]a tényleg ez lenne az orvos célja, akkor ezt könnyebben is elérhetné: a gázkamra leselkedőnyílásán megbámulhatná és perverz módon élvezhetné a néhány óránként ismétlődő gulaképződést.” Mert „[h]alálküszölmükben a felnőttek egymás hátán felfelé kapaszkodtak... A gyermekek a gúla legalján voltak”.

Csakhogy a mérges gázzal viaskodó lény nem választ és nem cselekszik. A személy elveszti kontrollját a szervezetében zajló események fölött; a testet vegetatív menekülési reflexek rángatják. Nem kétlem, hogy az SS-orvos ebben a látványban is perverz gyönyörűségét lelhetné – de ez az élvezet nem helyettesíthette azt a másik örömet, amit Sophie kicsikart árulása szerzett neki.

Egyetértek Sternnel abban, hogy a kívülállónak nincs oka pálcát törni Sophie fölé. Sophie nem önzésből tagadta meg a lányát, hanem azért, hogy legalább a fiának esélyt adjon a túlélésre. Ott, a vasúti rámpán nem választhatott annál jobbat, mint hogy elfogadja az ajánlatot. Könyvemben azt állítottam azonban, és ezt az állítást fenn tartom, hogy a kívülálló reakciója és Sophie reakciója óhatatlanul elszakad egymástól. Rendes körülmények közt a cselekvőnek akkor és csakis akkor van oka lelkifurdalásra a tette miatt, amikor a külső megfigyelőnek oka van rá, hogy haraggal, felháborodással, megvetéssel válaszoljon a tetre. Mi azonban, miközben nem ítéljük el, hanem sajnáljuk Sophie-t, mégis úgy éreznénk, hogy valami baj van az erkölcsi reakcióival, ha nem érezne kínzó lelkifurdalást amiatt, amit cselekedett.

\*

De ha Sophie dilemmája valódi is, kiterjeszthetők-e az elemzés tanulságai a demokratikus politika mindennapjaira? Stern határozott nemmel válaszol a kérdésre. Íme, mit mond a demokratikus politika szereplőjéről: „Jogállamban a politikus soha nem tel-

*jesen kiszolgáltattott. [...] Mindent nem tehet, de választási terepe eléggé kiterjedt ahhoz, hogy sok mindent megtehesen*". Ezért, folytatódik a fejtegetés, a politikában a morális dilemmára való hivatkozások csupán „*az öngazolást szolgálják*".

Abban biztosan egyetértünk, hogy a morális dilemmára való hivatkozás gyakran szolgál igazolásul védhetetlen cselekedetekhez. Azt is botorság volna kétségbe vonni, hogy a demokratikus jogállamban tevékenykedő politikus „nem teljesen kiszolgáltattott”. Végül nyilvánvalóan igaz az is, hogy az ő választási szabadsága összemérhetetlenül nagyobb, mint a megsemmisítő táborok foglyaié volt. De következik-e mindebből, hogy nem – vagy csak önhibájából – kerülhet morális dilemma elé?<sup>2</sup>

Stern megemlíti Churchill hírhedt döntését Drezda szőnyegbombázásáról. Itt morális dilemmáról beszélni kétségkívül szerecsenmosdatás volna. Mire Drezda szétbombázására sor került, Németország már az összeomlás határán volt. Az akciót aligha indokolta más, mint a legközönségesebb bosszúvágy. Churchill azonban nem ekkor rendelte el először német városok bombázását, hanem a háború első éveiben. A bombákat már akkor is a polgári lakosságnak szánták. Az volt a cél, hogy megtörjék Németország sebezhetetlenségének mítoszát. Érezte át a Hitler politikai bázisát alkotó embertömeg, hogy nem támogathatja büntetlenül a Führer háborús kalandjait. Az idő tájt a Harmadik Birodalom még egyik fronton a másik után aratott döntő győzelmeket. Számolni kellett a veszéllyel, hogy egész Európát leigazza. Ez nem hagyományos háború volt. A meghódított népekre szolgaság és megsemmisülés várt, az európai civilizációra összeomlás. Ez a kockázat volt a mérleg egyik serpenyőjében. A másik serpenyőben az, hogy a brit bombázók védtelen és közvetlen fenyegetést nem jelentő embereket – nagyobbrészt nőket, öregeket és gyermekeket – ölnek meg. A bizonytalanság eleme is része volt a választásnak: nem lehetett tudni, eléri-e a német városok bombázása a várt lélektani hatást (nem érte el). De az alternatívát nem Hitler manipulálta. Nem ő ajánlotta fel Churchillnek, hogy vagy tartja magát a hadijog erkölcsi normáihoz, és akkor győz a Harmadik Birodalom, vagy akár a hadijog erkölcsi alapelveinek megsértése árán is, de kísérletet tesz az ellenfél legyőzésére. Churchillt a náci diktátorral vívott élethalálharc állította választás elé, de nem a náci diktátor hatalmában vergődve döntött, az alternatívát nem az ellenfél kényszerítette rá.

Kétségtelen, a brit miniszterelnök választási szabadsága 1940–42-ben sokszorosan felülmúlta az Auschwitzba hurcolt Sophie-ét. De ebből önmagában még nem következik, hogy Churchill, a demokratikus politikai vezető számára ne adódhattak volna helyzetek, amikor minden választható lehetőség aggályos erkölcsileg.

Az elején azt írtam, Stern nem foglal egyértelműen állást abban a kérdésben, hogy léteznek-e valódi morális dilemmák. Megengedi, hogy esetleg léteznek, bár azt állítja, hogy ebben az esetben legföljebb az erkölcsfilozófiai szemináriumokon érdemes tárgyalni őket. Visszatekintve módosítanom kell ezt a megállapítást. Stern ugyan nem mondja ki, talán nem is gondolja, érveléséből mégis következik, hogy morális dilemmák egyáltalán nem lehetségesek. Az ember kétfajta – kiszolgáltattott vagy nem kiszolgáltattott – helyzetben cselekedhet. A kiszolgáltattott helyzetű egyén döntési problémája nem jellemezhető morális dilemmaként; az ő döntése csak megértés tárgya lehet, erkölcsi ítéleté nem, állítja Stern. Az az ember viszont, aki nincs másoknak kiszolgáltattva – mint például a demokratikus politika szereplője –, elég tágas választási mezővel rendelkezik ahhoz, hogy ne kényszerüljön morális dilemma elé. Tehát akár kiszolgáltattott az ember, akár nem, döntési problémája soha nem lesz morális dilemma.<sup>3</sup>

Igyekeztem megmutatni, miért nem tartom kellően megindokoltnak ezt a konklúziót. Ellenérveimet most még egy továbbival egészíteném ki. Ha helytálló volna, Stern érvelése túl sokat bizonyítana. Nem csupán azt tartalmazná, hogy a kiszolgáltatott ember nem kerülhet önhibáján kívül morális dilemma elé, hanem azt is, hogy a kiszolgáltatott ember választásai és tettei egyáltalán nem esnek erkölcsi megítélés alá (ez az, ami miatt helyzetét nem értékelhetjük morális dilemmaként). Ezt pedig nagyon nehéz elfogadni. Amíg az ember választ és cselekszik – nem csupán szenvedő alanya a vele történő eseményeknek –, magatartása megítélhető. Az erkölcsi ítéletnek természetesen számolnia kell a cselekvés körülményeivel: aki figyelmen kívül hagyja, hogy Sophie egy gonosz hatalom manipulációjának áldozata, az valóban „*ártatlannak és tudatlannak számít*”. De ebből nem következik, hogy Sophie-nak – szerencsétlenségére – nincs elszámolnivalója a lelkiismeretével.

Továbbá, nem csupán azt tartalmazná az érvelés, hogy a nem kiszolgáltatott ember sem kerülhet önhibáján kívül morális dilemma elé, hanem azt is, hogy az ilyen ember soha nem a bizonytalanság körülményei közt dönt (hisz Stern azonosítja a kiszolgáltatottságot a bizonytalansággal). Ez a vélekedés azonban lehetetlenné tenné, hogy mindennapi erkölcsi döntéseink igen nagy és igen fontos részéről számot adhassunk.

\*

A Stern által mozgósított másik distinkció a valláserkölctől választja el a szekuláris morált. A kettő viszonya köztudomásúlag rendkívül sokszínű. Vannak erkölcsi fogalmak – igazmondás/hazugság, az ígéret megtartása/szószegés, példának okáért –, melyeket a hívő és a nem hívő ember nagyjából egyformán értelmez. Más fogalmak interpretálásához a vallási hagyomány is lényeges elemekkel járult hozzá, ám a szekuláris tradíció azóta új rétegeket tárta fel – ilyen az emberi méltóság, az egyenlőség és a szabadság eszméje. Lényeges erkölcsi kérdésekben – így abban a kérdésben, hogy emberölésnek minősül-e a korai abortusz, vagy hogy a házasság intézménye lényegénél fogva egy különmemű emberpár kapcsolatán alapszik-e – mély nézeteltérés osztja meg a hívőkre és a nem hívőkre tipikusan jellemző felfogást. Továbbá, a vallásos és a szekuláris világnézet különbsége nemcsak az erkölcsi gondolkodást színezi át, hanem az erkölcsről való gondolkodást is. Sok hívő ember véli Dosztojevszkijjal, hogy Isten az erkölcsi világnézet nélkülözhetetlen alapja: ha Isten nem létezne, akkor az egyetlen végiggondolt, becsületes álláspont a nihilizmusé volna. Nem hívő gondolkodók sora vélte úgy, Nietzschétől Max Weberen át az egzisztencialistákig, hogy ha Isten nem létezik, az emberi élet akkor is értékekhez igazodhat, ám az értékeket általában és az erkölcsi értékeket is az egyén radikális – vak, semmiféle ésszerű indokra nem támaszkodó – választása teremti. Mások azt tartják, hogy a vallásosság, legalábbis a zsidó-keresztény típusú egyistenhit összeegyeztethetetlen a morális autonómiával, és így tovább.

Ennek a szerteágazó kérdéskörnek számos eleme ott kavarog Stern írásában. Itt csupán egyetlen állításra szeretnék részletesebben válaszolni, mely közvetlenül összefügg vitánk központi kérdésével; azzal, hogy léteznek-e morális dilemmák, s ha vannak, milyen körben fordulnak elő, és hogyan kell értelmezni őket.<sup>4</sup>

Stern többször is visszatér a Lukács György Taktika és Etikájából híressé vált Hebel-idézetre: „*És hogyha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?*” Ebben a nagy erejű mondatban két olyan kifejezés is szerepel, melynek Stern szerint csak vallási ihletésű erkölcsi gondolkodásban lehet helye: a „bűn” és a „nekem rendelt tett”. A „bűnösség” fogalma – a „tör-

vényellenes tett” fogalmától megkülönböztetett értelmében – „nem létezik a vallás keretein kívül vagy egy vallással átítatott és ezáltal garantált erkölcsi világrenden kívül”, állítják az írás kezdő sorai. És ugyanígy az egyénnek rendelt tett eszméje is „üres fecsegéssé válik, ha ugyanakkor tagadjuk a valláson alapuló erkölcsi világrendet”, olvasom egy későbbi ponton.

Miért fontos ez? Én azt állítottam, Sophie csak olyan tettek közül választhat, melyeket nem lehet tiszta lelkiismerettel végrehajtani. Stern azt mondja, ő nem biztos benne, hogy a lelkiismeret-furdalásnak és a hasonló reaktív attitűdöknek fontos helyet kellene biztosítani erkölcsi megfontolásaink közt. Ha nincs bűn a *sin*, *péché*, *Sünde* értelmében, akkor a lelkifurdalás valóban értelmetlen, vélheti; legalábbis azokban az esetekben, amikor a cselekvő nem sértett törvényt. Bármit válaszoljon Sophie az SS-orvos ajánlatára, törvényt nem sért, tehát a szekuláris felfogás szerint bűnössé sem válik, és így a jó lelkiismeret, rossz lelkiismeret ellentéte sem alkalmazható rá.

Továbbá, Sophie nem valamiféle „neki rendelt” tettet hajt végre: abban az alternatívában választ, melyet az orvos állít elé. S mihelyt visszatérünk Auschwitz szélsőséges helyzetétől a demokratikus jogállam mindennapi helyzeteihez, a „neki rendelt” tettek még a látszata is eltűnik. Az egyén maga választja meg, hogy mit tesz, nem valamiféle magasabb hatalom szemeli ki a számára elrendelt tett végrehajtására. Csak a vallási világrendben hívő ember gondolhatja öncsalás nélkül, hogy nem tehet mást, mint amit tesz, mert magasabb hatalmak ezt a küldetést szánták neki.

Pontosabban, a fiatal Lukács még nyugodt lélekkel hihette, hogy Hebbel vallásos fordulata lefordítható a szekuláris etika nyelvére. Ma már nem hihetünk ilyet. „*Amióta a tetteket kivitelező és a kezüket irányító szektariánusok az ügynevezett nekik rendelt sorsként akarják szörnyűségeiket igazolni... azóta szekularizált erkölcsi fogalmakat nem használhatunk*”, szögezi le Stern.<sup>5</sup>

Bevallom, engem nem győztek meg ezek a fejtegetések. Az erkölcsi vétkeesség fogalmát a szekuláris etika is megkülönbözteti a törvénytértés fogalmától. Vannak tettek, melyeket vétkesnek tartunk, noha nem sértenek törvényt. És vannak törvényes tilalmak, melyeket igazolhatatlannak tartunk, ha álláspontunk szerint a tiltott cselekedet nem volna a jogi rendelkezéstől függetlenül is vétkes. Ennek azonban a Stern és köztem zajló vita szempontjából nincs jelentősége, mert a morális dilemmákról alkotott értelmezésem független a tett vétkes voltának feltételezésétől (Lukáccsal és több más kiváló morálfilozófussal szemben nem gondolom, hogy a morális dilemma elé került ember két bűn közt kényszerülne választani). Fontosabb a „*neki rendelt*” tett kifejezés értelmezése.

Ha a „*neki rendelt*” tett szekularizált használatában azt jelenti, hogy az egyént valamiféle magasabb – bár nem isteni, hanem e világi – hatalom szemelte ki tettének végrehajtására, például a világszellem vagy a történelmi szükségszerűség, akkor Sternnek igaza van: minden efféle szekuláris hivatkozás üres, és ugyanúgy elutasítandó, mint vallásos eredetije. De ha a méltóság, a szelídség, az együttérzés fogalmainak szekuláris koncepciója eltávolodhatott eredeti, bibliai értelmezésüktől, miért volna szükségszerű, hogy a „*neki rendelt*” tett metaforája szekuláris olvasatában a vallásos olvasat tükörképe legyen?

E világi lényekként is szerepeket töltünk be – szülők, orvosok, ügyvédek, politikusok, miegymás vagyunk –, szerepeinkhez felelősség társul; a szereppel járó felelősség több különböző kívánalmat is magában foglalhat; lehetségesek helyzetek, amikor ezeknek nem lehet egyszerre eleget tenni; és megtörténhet, hogy bármelyiktől térjen el az

ember, mindenképpen jóvátehetetlen sérelmet okoz annak, aki iránt a felelősséget viseli. Sophie választása akkor is nagyon nehéz lett volna, ha anyaként nem nehezedik rá az az elvárás, hogy ha teheti, mentse meg gyermekei életét, s az a másik elvárás, hogy gyermekeit ne taszítsa el magától. Nehéz lett volna, mert a gyermek halála iszonyú veszteség a szülő számára, és mert szörnyű fájdalmat okoz az is, ha át kell élnie az eltaszított gyermek lelki szenvedését. Ezek azonban nem erkölcsi veszteségek volnának: Sophie jó okkal *sajnálná* a választás következményeit, de *lelkifurdalásra* nem volna oka. Erkölcsi katasztrófáját az okozza, hogy nem tudja egyszerre végrehajtani az anyaként neki rendelt tetteket.

Ilyen konfliktusok pedig nem csak a megsemmisítőtábor végletes helyzetében és nem csak az anyai köteleességek közt keletkezhetnek. Képzeljünk el egy ügyvédet, akinek védencére súlyos börtönbüntetés vár:

*A vád tanúja.* Az ügyvéd szilárdan meg van győződve védence ártatlanságáról. A vád koronatanúja viszont arról van meggyőződve, hogy a vádlottat látta véres késsel a kezében távozni a tett helyszínéről. Bár téved, ezt nincs mód bizonyítani. A védelemnek egyetlen esélye van: ha sikerül notórius hazudozó színében feltüntetni a tanút. Az ügyvéd kinyomozza, hogy az illető – hatvanéves, köztisztelőben álló férfiú – fiatalkorában egyszer összeütközésbe került a törvénnyel: akkori szerelme érdekében hamisan tanúskodott. Ha előadja a bizonyítékokat, a tanúnak vége van. Hiába élte le felnőttéletét makulátlanul tisztességes emberként, mostantól fogva mindenki azt hiszi róla, hogy elejétől a végéig gátlástalan hazudozó volt.

Ha a védő nem adja elő a bizonyítékokat, a vádlottat elítélik. Ügyvédként mindent meg kell tennie a felmentő ítélet érdekében. De a másik ember integritását és jó hírnevét is köteles tiszteletben tartani. Ha jól választ, végrehajtja a neki rendelt tettet – ám ennek erkölcsi ára van.

\*

Befejezésül megemlítenék egy kérdést, amelyben majdnem teljes az egyetértés köztem és Laurent Stern között. Szerinte a morális dilemmákra és a kezek bepiszkításának szükségességére való hivatkozás a politikában az önigazolást szolgálja. Ez így túlzásnak tűnik. De mégiscsak egy fontos igazságra utal. Demokráciában a politikai magatartás íratlan erkölcsi szabályok hatálya alatt áll: a választók tudatos félrevezetése, közpénzek magáncélra fordítása, a hatalmi befolyással való üzletelés megengedhetetlen, és baj van, ha konzekvenciák nélkül marad. Ezt nem szokás vitatni. Gyakran úgy értik azonban, mintha csak arra a politikusra vonatkozna, aki önzésből vagy részrehajlásból piszkítja be a kezét, míg az, aki valamilyen jó ügy szolgálatában áldozza föl morális tisztaságát, fölötte állna e normáknak. Prózai korunkban szívesen látnánk a közjáért erkölcsi áldozatot hozó politikusban afféle Max Weber-i hőst, aki vállalja a döntést, melyet a tömeg nélküle képtelen volna meghozni, és viseli annak minden erkölcsi következményét – de csak a lelkiismerete előtt: a kezéhez tapadó mocsok az ő magánügye, egyedül kell megbirkóznia vele.

Tony Blair úgy vitte be hazáját az iraki háborúba, hogy megtévesztette a közvéleményt. Jóhiszeműen gondolta, hogy a háború szükségszerű, de tudta, hogy az igazi indokok alapján sem a választók, sem saját pártja, de még a brit hadvezetés együttmű-

ködését sem szerezheti meg. Ezért manipulált információkra hivatkozva szerelte le a tervével szembeni ellenállást. Alaposan eltúlozva a brit titkosszolgálat jelentéseit, azt a látszatot keltette, mintha Szaddám közvetlen fenyegetést jelentett volna Nagy-Britanniára nézve. Rávette igazságügy-miniszterét, hogy jobb belátása ellenére nyilatkozza azt: a támadás nem sérti a nemzetközi jogot. A háború várható kimenetelét rosszul mérte föl, de utóbb elsősorban nem ezt rótták föl neki, hanem azt, hogy nem mondott igazat. A sajtó harmadik éve szüntelenül a sarkában van; két alkalommal is vizsgálatot kellett kérnie a háború ügyében, s bár egyik jelentés sem ítélte el, tekintélyét mindkettő megtépázta; az alsóházban lemondását követelték; a választásokon elért győzelme felért egy vereséggel.

Mondhatjuk-e, hogy mivel jó célért piszkította be a kezét, a sajtó kutakodása, a vizsgálatok, a pártján belüli vezetési válság, a választók bizalmának elvesztése, mindez méltánytalan, s nem lett volna szabad bekövetkeznie? Vagy azt kell mondanunk, hogy demokráciában a kezek bepiszkításával járó erkölcsi kockázathoz a lelepleződés és a vele járó politikai bukás kockázata is hozzátartozik, akkor is, ha a politikus jó ügy szolgálatában sértette meg a demokratikus politika erkölcsi alapelveit? Könyvem az utóbbi válasz mellett érvel. A morális dilemmákról és a kezek bepiszkításáról adott elemzése ezt a választ készíti elő.

---

### *Jegyzetek*

**1.** A morális dilemmák elméletének arra a kérdésre kell választ adnia, hogy mi indokolja a lelkifurdalást. A szokásos válasz – fő képviselői Lukács György, Ruth Barcan Marcus, Bernard Williams – úgy szól, hogy a morális dilemma elé került egyén csak két erkölcsi vétség közt választhat: bármit tegyen, a tett vétkes lesz. Ezt neveztem könyvemben tragikus elméletnek. A tragikus elmélet véleményem szerint nem tarttható: önellentmondással terhes. Vagy nem lehetségesek morális dilemmák, vagy egy másik, védhető magyarázatra van szükség. Könyvem kísérletet tesz egy ilyen magyarázat körvonalázására. Ennek lényege a következő: morális dilemma akkor keletkezik, amikor a helyes választás is jóvátehetetlen sérelmet okoz valakinek. Sophie legalább az egyik gyermekének esélyt ad az életben maradásra: az adott körülmények közt ez a legjobb, amit választhat. De ezt csak azon az áron érheti el, hogy közben eltaszítja magától a másik gyermeket, aki emiatt soha nem jóvátehető sérelmet szenved.

**2.** Kevesen vitatják, hogy önhibánkból morális dilemmába sodorhatjuk magunkat. Ha Susan megígéri a férjének, hogy este 7-kor mo-

ziba megy vele, majd meggondolatlanul a barátnőjének is ígéretet tesz arra, hogy ugyanebben az időpontban a város egy másik pontján találkoznak, akkor az egyik ígéretét biztosan meg fogja szegni. Ez azonban nem nyugtalanító. Bár a két ígéret elhangzása *után* Susan már nem kerülheti el a *szószegést*, *előzetesen* még módja volt a dilemma elkerülésére. Csak rajta múlt, hogy később már bármit tesz, nem úszhatja meg kötelességszegés nélkül. A morális dilemmák problémája úgy szól, hogy lehetséges-e morális dilemma, melybe önhibánkon kívül kerülünk.

**3.** Laurent Stern úgy beszél a „piszkos kezek” problémájáról, mintha az a sztenderd morális dilemmák egy vetülete volna. Könyvem azonban nyomatékosan megkülönbözteti a kettőt. A sztenderd morális dilemmák rákényszerítik magukat a cselekvőre, a piszkos kezek dilemmáit azonban ő maga választja. Mivel a piszkos kezek problémájával a bíráló külön nem is foglalkozik, ezért itt beérem annyival, hogy a különbségre felhívjam a figyelmet. Még ha igaz volna is, hogy a demokratikus politikában nincsenek valódi morális dilemmák, mivel a

politikusok választási szabadsága viszonylag nagy, ez akkor sem foglalná magában, hogy piszkos kezek típusú dilemmák sincsenek.

4. Futólag megemlítenék egy másikat is. Könyvemben azt írom, a kívülállóknak nem szabad pálcát törnie Sophie fölött; történetére „*félelem és szánalom*» a helyes válasz, nem megvetés”. Stern ezt elutasítja. Szerinte „*a szánalom minden formája megalázó*”, „*Aki más szánalommal illet, az a saját helyzetét kíváltságosnak tartja. [...] Ővele persze nem történhet meg, hogy szánalommal illetik.*” Majd a szánalom fogalmát egyértelműen a valláserkölc tartományába utalja: „*A pietas, jámborság és szánalom fogalmai a vallásban otthonosak.*” A szekuláris morál reakciója a megértés, mely „*részvétet és együttérzést tesz lehetővé*”. Attól tartok, félreértjük egymást. Először is, én a „szánalom” és a „részvét” szavakat egymás közeli szinonimáinak érzem. A szánalom megítélésem szerint olyan emberrel szemben indokolt, akinek az élete csődbe megy, aki össze-roppan a csapások alatt, és ugyanakkor nem hibás a katasztrófában, melynek áldozatául esik (vagy ha hibás is, vétké semmiképp nincs

arányban az elszenvedett csapásokkal). Másodsor, nem szánalomról, hanem félelemről és szánalomról beszélek, és itt a „félelem” épp arra utal, hogy egyenlők vagyunk, a katasztrófát elszenvedett ember sorsa arra figyelmeztet, hogy ami vele történt, velünk magunkkal is megtörténhet. Harmadszor, a „félelem és szánalom” fordulat így, idézőjelek közt szerepel könyvemben, nyilvánvaló utalással Arisztotelészre, aki a középkori keresztény és iszlám gondolkodásra roppant hatást gyakorolt ugyan, de vallási gondolkodónak mégsem nevezhető. Ahogy a „szelídség” nem specifikusan vallási erény attól, hogy a „krisztusi szelídség” az evangéliumi etika egyik központi fogalma, úgy a „szánalom” fogalmát sem teszi specifikusan vallási fogalomná az, hogy bizonyos használataiban vallásos felhangokkal színeződik át.

5. Gondolom, nem általában a szekularizált erkölcsi fogalmakra – például az emberi méltóság fogalmára – utal, hanem csupán a valláserkölc fogalmaknak arra az alosztályára, melynek nem feleltethető meg szekuláris fogalomkészlet.

Rác Péter

## HARMADIK PARTITA, BWV 1006

### II. Loure

már soha egy nő és most hirtelen  
kettő is, akivel fekszek

az egyiket elengedtem  
sose nem láttam ennek előtte,  
törölgette a kilincset, meg a tévét  
mindig, nem nézte,  
bár olyan ismerős volt  
ahogy mondta a nevem