

Kiss Lajos András

ERKÖLCS ÉS TÁRSADALMI INTEGRÁCIÓ

Megjegyzések a funkcionális rendszerelmélet „erkölcstelen etikájához”

I

Egyenesen idegesítő redundanciának tűnhetne fel, ha még külön bizonyítani is kívánánk azt, hogy a modern (vagy mind gyakrabban posztmodernnek nevezett) társadalom funkcionális és integrációs zavarokkal küzd. Elegendő csak a tömegmédiák véget nem érő hírözönére utalnom, amelyből a válsághírek (környezetszennyezés, ózonlyuk, ismeretlen eredetű betegségek, helyi háborúk, bűnözés stb.) úgyszólván – akár csak kognitíve is – feldolgozhatatlan áradata zúdul ránk. Úgy tűnik, most valóban nem a szokásos panaszkodásról van szó, nem a *fin de siècle* értelmiségi affektáció időről időre visszatérő hullámai hálózják be értelmünket; tetszik, nem tetszik: gondban vagyunk. Válságkorszakokban, ha csak a bénító szorongás nem vesz erőt végképp az emberen (ami egyébként a válságkorszakok úgyszólván természetes velejárója), kifizetődőnek tetszhet a megoldás lehetőségeit kutatni. Mindenesetre feltűnő, hogy a megoldást keresők – akár jobboldalinak, akár baloldalinak tekintett szerzőkről legyen szó – a globális méretű erkölcsi megújulásban látják a kiút lehetőségét. Kérdés persze, hogy az erkölcs ilyen mérvű felértékelődése képes lesz-e beváltani a hozzá fűzött reményeket, vagy legjobb esetben is a problémák „őszinte kibeszélésében” merül ki a morális reintegráció vállalkozása. A néhány évvel ezelőtt elhunyt német szociológus, Niklas Luhmann, valamint tanítványa (és munkatársa), Peter Fuchs a fősodor ellenében merészelnek úszni, és nem sok jóval biztatnak bennünket az erkölcs integrációs erejébe vetett hit vonatkozásában.

Írásomban először e két teoretikus érvelését szeretném bemutatni, majd néhány kritikai megjegyzést fűzök a funkcionális rendszerelmélet „elméleti antihumanizmusához”, ezzel mintegy igazságot szolgáltatva az ellentábor néhány – szerintem megalapozott – érvének is.

A luhmanni rendszerelméletet lehetséges bemutatni igen hosszadalmasan, egyszerűsített időigényesen, valamint a sematizmus határát súroló leegyszerűsítéssel is. Én most az utóbbi lehetőséggel élek. Luhmann voltaképpen a Max Weber-féle modernitáselméletet radikalizálja. Weber szerint a modern világot az egymásra vissza nem vezethető racionalitásformák jellemzik. A TUDOMÁNY MINT HIVATÁS című írásában Weber olyan „értékpólitézis”-ként jellemzi a modern világot, amelynek már nem létezik főistene, „...hiszen a világ különböző értékrendjei örök harcban állnak egymással... lehet valami szent, nemcsak annak ellenére, hogy nem szép... és lehet valami szép, nemcsak annak ellenére, hogy nem jó, hanem éppenséggel abban, amiben nem jó... és közhely, hogy lehet valami igaz, annak ellenére és azért, mert nem szép, nem szent és nem jó” (Weber, 1998: 147.). Weber felfogásában „az individuum képtelen újra megtalálni a társadalmi és a kulturális rend elvesztett egységét a magánélet szférájában, még ha lenne is bátorsága a reménytelenséggel való szembe-szegüléshez” (Kelkel, 1998: 189.). A különböző racionalitásformák legismertebbike – és az európai fejlődés sajátosságát leginkább kifejező – az ún. *célracionális* vagy (némi

habermasi átértelmezéssel) instrumentális racionalitás. Emellett létezik természetesen *értékracionális* cselekvés is, amely viszont egyre alárendeltebb szerephez jut a modern világ előrehaladtával, mi több, egyre inkább az fenyegeti, hogy a célracionális végérvényesen elsöpri az útból (vö. Kelkel, 1998: 184.). Mindenesetre már a weberi elméletben is nyilvánvaló, hogy a modern társadalom egységét nem lehetséges a tradicionálisan értelmezett *analogia entis* vagy a *scala naturalae* módján egységes reprezentáció keretében láthatóvá tenni. A Luhmann-féle teoretikus építményben ez a társadalomelméleti felfogás instrumentálizálódik tovább. Luhmann nagyszabású elméletében a társadalmi rendszert összekötő legátfogóbb kategória a kommunikáció. A természetben vagy a holt mechanizmusokban nincs kommunikáció, de még a monadikusan felfogott emberi értelemben (azaz a pszichikumban) sincs. A kommunikáció legalább két pszichikai rendszer (régebben úgy mondtuk: ember) jelenlétét feltételezi. A kommunikáció megléte ugyan szükséges, de nem elégséges feltétele annak, hogy társadalomról lehessen beszélni. A társadalom mindig valamilyen „*funkcióra szakosodott*” alrendszer keretében fejt ki a működését. Ilyen alrendszer például a jog, a gazdaság, a politika, a tudomány. Mindegyik alrendszernek van egy duális kód párja, valamilyen médiuma és programja. Például a jog kód párja a jogos és a jogtalan, a gazdaság kód párja a rentábilis és a nem rentábilis. Ez a bináris sematizmus egyúttal kijelöli az alrendszer határait is: a jog számára csak a jogos/jogtalan megkülönböztetés bír értelemmel (csak e kódok működtetésével képes megkülönböztetni és kommunikálni), a gazdaság a gazdaságos/gazdaságtalan megkülönböztetésével stb. A rendszer számára csak vagy-vagy létezik, *tertium non datur* (Fuchs, 1992: 77.). A társadalmi alrendszerek elvileg egyszerre egyenértékűek és nem egyenértékűek; Fuchs kifejezésével élve heterachikusak, mert nem képesek egymás funkcióit átvenni, de képesek kooperálni anélkül, hogy egy átfogó *metarendszerben* egyesülnének. Ez a felfogás alapvetően felforgatja a társadalom leírására szolgáló szemantikát is, s ennek a ténynek – rögvest látni fogjuk – súlyos következményei lesznek az erkölcs integratív esélyeire nézve.

Továbbá van még egy fontos eleme a luhmanni társadalomfelfogásnak, amelyet mindenképpen szóba kell hoznom ahhoz, hogy mondanivalóm további része érthető legyen. Egyébként itt is a hagyományos szemantika radikális átalakításáról van szó. A hagyományos morálfilozófiák kivétel nélkül az erkölcsileg cselekvő személyek identikus mivoltából indulnak ki. Az emberi személy életének (legalábbis tudatos életének) minden szakaszában ugyanaz a „valaki”, rendelkezik valamilyen (Ricoeur kifejezésével élve) narratív identitással, többek között ezért is lehet a cselekedeteit számon kérni tőle. Luhmann-nál azonban ez is másképpen van. A kompakt emberfogalom, amely a posztmodern korszak beköszöntéig nemcsak a mindennapi gondolkodás, de a filozófiai, szociológiai gondolkodás számára is természetes evidenciájának számított, Luhmann szemében nagyon is megkérdőjelezhető előfeltevés. (Ezen a területen, azaz „a szubjektum halála” kérdésében feltűnő a hasonlóság Luhmann és az ún. francia posztmodern teoretikusainak felfogása között. Elegendő csak Foucault *MI A SZERZŐ?* című előadására utalnom. Persze azért a különbségek sem elhanyagolhatók. Luhmann-nál az egységes szubjektum eltűnéséért a társadalmi alrendszerek folyamatosan javuló operatív racionalitásait kapjuk cserébe. A franciáknál ennél bonyolultabb a képlet, aminek részletesebb taglalásától most eltekintek.) A funkcionális rendszerelmélet felfogásában az ember kontinuitása kimerül abban, hogy a különféle alrendszerekben a kommunikációs teljesítmények csomósodási pontjaként jelenik meg. Ennek a felfogásnak szinte iskolapéldája, az elkötelezetten luhmanniánus Peter Fuchs – imént hivatkozott – könyvének egyik lábjegyzete. Az érthetőség kedvéért egészében idézem a példát: „*Ilyen-*

képpen talán, ha nehezen is, de tisztázható előfeltevés, miszerint ugyanazon ember az, aki a vallás, a gazdaság, a politika, a művészet, a nevelés, a család stb. környezetében működik. Vagyis hogy ugyanaz az a „valaki”, aki a templomból kijőve páncélinget árul, majd miután megkötötte az üzletet, részt vesz a külföldi gyermekek támogatását célzó helyi pártrendezvényen, s ott végezve, lelki felüldülés céljából felkeres egy galériát, hogy ezt követően telefonon diskuráljon lánya pedagógiai elkötelezett tanárával a gyerek istenáldotta tehetségéről, s hogy végezetül estefelé feleségével az intimitás kódjaiban beszélgesse. De az semmiképpen sem lehetséges, hogy magasabb árat kérjen a páncélért azon az alapon, hogy hívó ember. Nem formálhat igényt a külföldiek támogatását szolgáló jogszabályok meghozatalára azon az alapon, hogy páncélingeket árul, de arra sem, hogy adjanak neki egy képet a galériában, mert ő kitűnő családapa, vagy hogy a lánya ugorjon át egy osztályt az iskolában, mivel ő kiváló férj is.” (Fuchs, 1992: 12.)

Ezek után semmi csodálkozni való sincs azon, hogy Luhmann rendkívül visszafogottan nyilatkozik az erkölcs integrációs esélyeiről. Az 1989-es Hegel-díj átadása alkalmából tartott beszéde „paradigmatikusan” foglalja össze a rendszerelméleti argumentáció lényegét. Kiindulópontjáról már beszéltem: a funkcionálisan elkülönült rendszerek társadalmában le kell mondani az erkölcsi integrációról. Majd rögtön hozzátesszi: „Ugyanakkor megtartja azt a kommunikációs gyakorlatot, amelyben az embereket tiszteletre és megvetésre méltó kondicionálás által egész személynek minősíti. Erkölcsi inklúzió tehát marad, de a társadalmi rendszer integrációja nélkül.” (Luhmann, 1999: 246.) De hogy lehet valaki a tisztelet vagy a megvetés „tárgya”, ha megszűnt egészként létezni? Netalán az erkölcsiség szférája, teljesítőképségének a fenntartása érdekében maga is „alrendszer-szerűen” működik? Ez esetben szembe kell néznünk azzal a kellemetlen ténnyel, hogy „valakit” t_1 időpontban tisztelünk vagy megvetünk (az erkölcsi alrendszerben?), míg ugyanazt a „valakit” t_2 időpontban erkölcsileg neutrális lénynek tekintjük (mivel a szóban forgó „valaki” egy másik alrendszer logikájának engedelmeskedik). Én úgy látom, Luhmann nem ad egyértelmű választ ezekre a kérdésekre. Most mégis azt javaslom, hogy egy rövid kitérő erejéig térjünk vissza újra a társadalmi egység kérdéséhez. A rendszerelmélet egyik kitüntetett argumentuma úgy szól, hogy a társadalmi alrendszerek funkcionális elkülönülései együtt járnak a *komplexitás csökkenésével*. Például nyilvánvaló, hogy a bírónak a tárgyalóteremben, a tanúvallomások hitelességének rangsorolásában el kell tekintenie attól, hogy a női tanúk közül az egyiknek csinosabb a lába, mint a másíknak. A jog világában az ilyen szempontokat mellőzni szükséges, mert ellenkező esetben a rendszer olyan bonyolulttá válna, hogy az már magát a működőképességét veszélyeztetné. Hogy egy nőnek milyen a lába, annak lehet funkciója az *intimitás alrendszerében* (hiszen itt éppen a vonzónak tartom/nem tartom vonzónak kódpar működteti a rendszert), de semmiképpen a jogban vagy mondjuk az oktatásban. Ezek persze megfontolandó érvek, de ha ilyen jól működnek a dolgok, akkor miért ragaszkodnak az emberek többsége olyan csökönyösen a társadalmi egység hagyományos szemantikájához? Erre nézve Fuchsnak van is egy frappáns válasza. Az egységyszemantika (Einheitsdenken) utáni sóvárgást elsődlegesen a pszichikai rendszer túltengő biztonságvágya magyarázza. Orientációs szükségletünk nem tud megbékélni a rendezetlen világgal. Biztos kapaszkodók nélkül olyanok vagyunk, mint „...a világ kertjében eltévedt gyermekek, és ha ez a kert áttekinthetetlenek bizonyul, úgy életre kel a biztonságot nyújtó közösség, a kommunió, egy egységes egész elgondolhatóságához tapadó, valamiféle lelki békességre törekvő sóvárgás” (Fuchs, 1992: 96.). De ha elfogadjuk is ezt a magyarázatot, vagyis hogy a társadalom mint tartalmi egység csak a premodern világ iránti nosztalgia szintjén bír valamiféle értelemmel, továbbra is a megválaszolendő kérdések közé tartozik: vajon érdemes és értelmes vállalkozás-e a szubjektum, a személy egészének eliminálása a tár-

sadalmi gyakorlatból? Ebben a kérdésben mintha Luhmann maga is elbizonytalanodna. Hiszen a tisztelet/megvetés kód pár gyakorlati alkalmazása kapcsán a következőképpen érvel: „*Itt nem specifikus teljesítmények szerinti jó vagy rossz teljesítményről van szó, amit teszem azt úrhajósként, zenészként, kutatóként vagy labdarúgóként lehet elérni, hanem az egész személyről, abban az esetben, amikor a személyt mint a kommunikáció résztvevőjét értékelik.*” (Luhmann, 1999: 242.) Ha ez így van, akkor a funkcionális rendszerelméletnek mégis be kell kalkulálnia az emberi személy egészét a társadalmi gyakorlatba, hiába állította korábban ennek az ellenkezőjét! Továbbá: szembe kell nézni azzal a nehezen megoldható dilemmával is, miszerint 1. az erkölcs világa maga is egyike lesz a funkcionális alrendszereknek (ez esetben egyszerűen értelmezhetetlennek tűnik a személyről mint egészről beszélni); 2. vagy a funkcionális elméletnek is számot kell vetnie az alrendszerek mögött meghúzódó *életvilág* tartós jelenlétével, mely minden társadalmi kommunikáció (és cselekvés) kikezdhetetlen alapjául szolgál. Én úgy látom: Luhmann elmélete nem ad megnyugtató választ ezekre a kérdésekre. Magam legalábbis a bizonytalanságot vélem kiolvasni a korábban idézett passzus folytatásából. Idézem: „*A tisztelet és a megvetés tipikusan csak bizonyos feltételek mellett ítéltetik oda valakinek. Az erkölcs e feltételek mindenkor használható összessége. Nem alkalmazzák folyamatosan, hanem van benne valami enyhén patológikus. Csak akkor tekintjük szükségesnek az utalásos vagy akár explicit formában való hivatkozást önmagunk vagy mások tiszteletének, illetve megvetésének a feltételeire, ha éppen kétségessé válik a helyzet.*” (Luhmann, 1999: 242.) De mikor válik kétségessé a helyzet? Tegyük fel, hogy egy a maga szakterületén sikert sikerre halmozó matematikusról kiderül, hogy otthon rendszeresen veri a családját. A rendszerelmélet alapjainak az ismerete nélkül is eléggé plauzibilis belátásnak tűnik, hogy a matematikus otthoni magatartásának nem lehet közvetlen befolyása az illető tudományos reputációjára. A családverő apuka publikációinak minőségét, illetve azok szakmai megítélését nem kell hogy befolyásolja otthoni – amúgy megvetésre méltó – viselkedése. Az illetőt meg lehet és meg is kell hívni a legkülönbözőbb rangos konferenciákra, valamint előadásainak színvonalát és értékét a tudomány alrendszerének igaz/hamis kódja képes adekvátan értékelni. De mikor s hol lép működésbe a tisztelet és a megvetés? Az előbbi példánál maradva, a szóban forgó matematikus feltehetően meghívottja a konferenciát követő esti fogadásnak is. Amennyiben otthoni magatartása közismert, hogyan fejezzük ki az iránta megnyilvánuló megvetésünket? Ne álljunk vele szóba a fogadáson, feltételezvé, hogy ott már nem matematikusi minőségében van jelen, hanem egyszerűen csak „valakiként”, mint számtalan embertársunk egyike. Csakhogy ezeket a határokat nem lehet olyan snájdig módon megvonni! A pontos határmegvonás igyekezete értelmetlenül sok energiapocsékolást követel, ráadásul mindig ott kísért a hiba lehetősége. De lehet, hogy Luhmann-nak éppen ez a szándéka, tehát az erkölcsi kommunikáció terének folytonos lebegtetése. Mintha a passzus további része is ezt a feltevést látszana igazolni. „*Az erkölcs területe ezáltal empirikusan korlátozódik [mármint a bizonytalanság által – K. L. A.], s nem meghatározott normák vagy szabályok vagy értékek használati köreként definiálódik. Ennek az az előnye, hogy egyértelműbb az olyan kísérleteknél, melyek az erkölcsi szabályok specifikumát (szemben például a jogéval) a normák vagy az értékek szintjén határozzák meg. Itt mindenesetre lehetővé válik számunkra, hogy feltegyük a kérdést: mi történik, ha bizonyos kondicionálások (eredjenek azok bár a jogi vagy politikai kultúrából, faji különbségekből vagy akár a személyes ízlésből) erkölcsivé válnak, s például olyan következményekhez vezetnek, hogy nem szabad valakit többé tisztelni vagy meghívni, mert otthonában Bismarck mellszobra áll a zongorán.*” (Luhmann, 1999: 242.) Abban bizonyára igaz van Luhmann-nak, hogy az erkölcs területét nem azonosítja a formális szabályok-

kal vagy egyéb pozitív cselekvésmaximákkal. Az erkölcsileg cselekvő személy, illetve az erkölcsi megítélés objektuma egységének eltüntetésével már nem ilyen egyszerű a helyzet. Az ilyen módon felfogott erkölcsi kommunikációhoz aztán újabb nehézségek is társulnak. Mintha az erkölcs feszítája a kelletnél is szűkebbre szabottá válna. Ezt a feltételezést csak tovább erősítik azok az érvek, melyekkel Luhmann az erkölcs és az etika elkülönítése mellett kardoskodik. Míg az erkölcs a tiszteletre és a megvetésre vonatkozó utalásokkal van kapcsolatban, addig az etika az *erkölcs deskripciója*. Az etika ebben a minőségben inkább a tudomány alrendszerének logikájához kötött, mintsem a tisztelet és a megvetés kommunikációs gyakorlatához. Ez persze már a régóta ismert belátások közé tartozik. Régi dilemma: mit kezdjünk azzal az egyáltalán nem példa nélküli ténnyel, hogy az erkölcsfilozófia szakmailag kiváló professzora – amúgy egy erkölcsi nulla, semmirekellő gazfickó. Ez még a korábban szóba hozott matematikusnál is érdekesebb eset. Luhmann szerint a megoldás irányába vezető legfontosabb lépés az erkölcs és az etika egészen radikális szétválasztása. Ez pedig úgy valósítható meg, ha az erkölcs önmagára is alkalmazni kezdi saját kódparáját. Ez persze paradoxonokat eredményez, mivel: „*Lehetetlen eldönteni, hogy a jó és a rossz megkülönböztetése a maga részéről jó vagy sokkal inkább rossz.*” (Luhmann, 1999: 247.) Az etika mint az erkölcs reflexió elmélete kísérletet tesz, hogy saját megkülönböztetéseit is megkülönböztesse. Luhmann szinte mindig úgy kívánja feloldani ezt a paradox helyzetet, hogy javasolt megoldásai általában az *egyik irányba*, azaz az erkölcs korlátozása irányába mutatnak. Ilyenképpen az lesz az etika elsődleges feladata modern világunkban, hogy minél több területen ismerje be önmaga inkompetenciáját. Itt sem vagyok illetékes, de már ott sem... A végkövetkeztetéshez már kommentár sem kell: „*Nos, ha helytálló a feltételezés, hogy a modern társadalom nem integrálható többé az erkölcs által, és ez a társadalom az erkölcsön keresztül nem is tudja megmutatni az embereknek a saját helyüket, akkor az etikának kell abban a helyzetben lennie, hogy korlátozza az erkölcs alkalmazási területét.*” (Luhmann, 1999: 253–254.) Nem vitás, a modern világ válságából való kiút lehetőségén munkálkodók – talán szándékuktól függetlenül – gyakran súlyos árat fizetnének velünk elképzelt megoldásaikért cserébe. A legkülönbözőbb fundamentalista és populista világjavító teóriák mindig oda futnak ki, hogy manicheus módon két részre osztják a társadalmat: a környezetvédőkre és a környezetszennyezőkre, a jóságos nemzetiekre és a gonosz kozmopolitákra, a normális heteroszexuálisokra és az abnormális homoszexuálisokra stb. Valamilyen premodern világállapot feltámasztása – aminek a realitása a zérussal egyenértékű – sokkal több bajt okozna annál, mint amennyit megoldana. Igaza van Luhmann-nak, amikor óvja a társadalomtudományokat s köztük elsősorban is az etikát az efféle szimplifikációktól. De kérdés, hogy magának az emberi szubjektumnak, illetve e szubjektum egységének a feláldozása a rendszerelméleti látásmód koherenciájának a kedvéért maga is nem bizonyul-e túlságosan nagy árnak. Erre a kérdésre a következő fejezetben adom meg a választ.

II

Nem lehet véletlen, hogy Luhmann baloldali és jobboldali kritikussai egyaránt a személy rendszerelméleti eltüntetésével tudnak legkevésbé megbékélni. Spaemann professzor, csakúgy, mint Jürgen Habermas, a legalitás és a legitimitás-moralitás viszonyának tisztázatlan kérdései kapcsán fogalmazza meg kifogásait. Tudniillik éppen ezen a

területen válik a legérzékenyebbé az a nehézség, amely a kontinuos szubjektum elűntetéséből fakad.

Spaemann kifogásai látszólag nem az erkölcsfilozófiai problémákat érintik, hanem a modern demokráciák politikai intézményeinek a működését leíró Luhmann-féle álláspontot bírálják. Luhmann *LEGITIMATION DURCH VERFAHREN* című munkájának központi tézise az, hogy a modern állam legitimációját nem a személyek belső elkötelezettségei jelentik, hanem – a formálisan működő – eljárási szabályok korrektsége. A modern parlament működését elemezve Luhmann a következőképpen érvel: az ugyan lehetséges, hogy egy parlamenti döntést igénylő kérdésben a parlamenti szavazást megelőzi valamilyen suba alatti alku vagy fehérasztalnál történő egyezkedés, de a lényeg mégiscsak az, hogy maga a döntés szigorúan a *többségi elvet* követve születik meg. Az eljárási módozatok, procedúrák úgy működnek, mint egy komputerprogram. A rendszer stabilitását illetően biztosan sok igazság rejlik ebben a luhmanni felfogásban – mondja Spaemann. De a modern demokráciák sem nélkülözhetik az állampolgári lojalitást. Ugyanis mind a politikai intézményeknek, mind pedig a megalkotott törvényeknek, jogszabályoknak szükségük van a társadalmat alkotó szubjektumok elismerésére. Spaemann így érvel: „Egy országnak lehetősége van arra, hogy megnyissa a határait – ha éppen úgy látja jónak –, azazhogy intézkedéseket foganatosítson a multikulturális társadalom érdekében. De ha az efféle fundamentális döntések nem találkoznak az érintettek egyetértésével, hanem az egyetértést csak úgy »suba alatt« feltételezik, akkor erodálják magát a lojalitást is.” (Spaemann, 1996: 207.) A rendszer működéséhez szükség van alkalmazkodásra és tiszteletre. „De a tisztelet személyes tett, amelyet mindig meg is lehet tagadni. Így aztán nyilvánvalóvá kell tenni azt is, hogy az így elért stabilitás nem egyenlő a legitimitással, hanem épenséggel annak elűntetése. A legitimitás személyes kategória, melyet a személyek lojalitásával lehet igénybe venni.” (Spaemann, 1996: 207.) A funkcionális rendszerelmélet viszont éppen a radikális deperszonalizációban látja a megoldást.

Érdekes, hogy a baloldali Habermas e kérdésben Spaemannhoz hasonló álláspontot foglal el. *Einbeziehung des Anderen* című könyvének első tanulmánya érinti a morális ítéletek kognitív tartalma és az erkölcsi cselekvések gyakorlata közötti összefüggéseket. A legfontosabb tézise így hangzik: A diszkurzív módon nyert belátásból még nem következik a cselekvéshez való biztos átmenet. „Bizonyos, hogy a morális ítéletek megmondják nekünk, mit kell tennünk, a jó okok pedig afficiálják akaratumkat. Ez mutatkozik meg a jó lelkiismeretben, amely belénk »hasít«, ha a jobb belátás ellenére cselekszünk. De az akaratgyengeség problémája azt is elárulja, hogy a morális belátás az episztémikus okok gyenge erejének köszönheti létét, és hogy önmaga még nem képez racionális motívumot. Ha tudjuk, morálisan mi a helyes, akkor azt is tudjuk, nem létezhet – episztémikus – oka annak, hogy másképp cselekedjünk. De ez nem akadályozza meg, hogy ne lennének más okok, melyek még erősebbnek bizonyulnak.” (Habermas, 1999: 51.) Most már talán világosan látszik, milyen problematikus következményei vannak annak a fogalmi, kategóriális szegénységnek, mellyel Luhmann leírhatóan véli az etika világát. A tisztelet/megvetés kódja nem magától működik. Az olyan hagyományos erkölcsfilozófiai kategóriák kiiktatásával, mint amilyenek például a felelősség, a lelkiismeret stb., egyszerűen megválaszolhatatlanok lesznek a morális cselekvések mineműségére vonatkozó kérdések.

Roman Ingarden is a szubjektum egységét, a perszonális identitás meglétét tekinti a felelősségvállalás a priori feltételének. Utolsó munkái egyikében, a felelősségről szóló esszéjében, így fogalmaz: „Ahhoz, hogy a cselekvő képes legyen viselni a felelősséget, vagy hogy éppen megszabaduljon tőle, szükséges feltennünk a cselekvő egységét, kiváltképpen a sze-

mélyes léte identitásának az egységét...” (Ingarden, 1997: 67.) Ingarden szerint az eredeti transzcendentális tiszta én (ti. a husserli értelemben vett tudatfolyamat kontinuuus rendje) önmagában még nem képes arra, hogy az erkölcsi cselekvés tartós fundamentuma legyen. Csak a tiszta én és a személyes én összekapcsolásával jöhet létre egy ilyen alap (Ingarden, 1997: 70–74.; a kérdés részletes vizsgálatához: Ingarden, 1965: 259–373.).

Ennek nyilvánvalóan így kell lennie, hiszen az erkölcsi cselekvés nem azonos a fennálló szabályoknak való feltétlen (és pillanatszerű!) engedelmességgel. Az erkölcsi tett sokkal inkább *a szabályok feltétlen érvényesülésének személyes, egzisztenciálisan elkötelezett akarása!* Szerintem pontosan erre utal Heidegger is, amikor a LÉT ÉS IDŐ-ben kijelenti: „*A lefolyó élmények egymásutánjának rendje nem adja meg az egzisztálás fenomenális struktúráját.*” (Heidegger, 1989: 488.) Heidegger a *lelkiismeret* és a *felelősség* kategóriáinak elemzése során világosan a tudunkra adja, hogy az ember csak a személyisége egészének mozgásba hozásával képes erkölcsileg cselekedni. A lelkiismeret pozitív érteleme egyfajta *tanúsítás* (Bezeugung), melynek „...*során a jelenvalólét felhívja önmagát arra, hogy szembesüljön legsajátabb lenni tudásával*” (Heidegger, 1989: 484.). Az átlagos mindennapiság világában az „*akárki*” tulajdonképpen meg van fosztva az igazi választás lehetőségétől. Nem választ, hanem különféle receptúrák, használati utasítások operátora. „*Ez a nem választott, senki által való sodortatás, miáltal a jelenvalólét belebonyolódik a nem tulajdonképpeniségbe, csak oly módon fordítható vissza, ha a jelenvalólét kifejezetten visszahozza magát önmagához az akárkibe való belevesztéséből.*” (Heidegger, 1989: 455.) Az akárki önmagához való visszatalálásának viszont már nincsenek előre rögzített szabályai. De azért azt sem lehet mondani, hogy az erkölcsfilozófia teljesen reménytelen helyzetbe kerül, amikor összekapcsolni igyekszik az erkölcsi cselekvés gyakorlatát és annak teoretikus reflexióját. Gadamer álláspontját irányadónak lehet tekinteni ezen a területen is. A morálfilozófia alapkérdése Gadamer szerint a következőképpen hangzik: „*Mármint az a kérdés, hogy az ember erkölcsi létéről hogyan lehetséges filozófiai tudás, és a tudás milyen szerepet játszik egyáltalán az ember erkölcsi életében. Ha az ember számára a jó mindig a gyakorlati szituáció konkrétumában fordul elő, akkor az erkölcsi tudásfeladata épp az, hogy a konkrét szituációról újszólóan leolvassa, hogy mit követel az embertől, vagy másképp kifejezve: a cselekvőnek a konkrét szituációt annak fényében kell látnia, ami általában követeltetik tőle.*” (Gadamer, 1984: 221.) Ettől lesz morális jelentősége a módszer problémájának az etikában. Az erkölcsi tudás egyszerre tapasztalati, elméleti, valamint gyakorlati, képességrealizáló tudás. Éppen ezért csak viszonylagosként lehet és érdemes bemutatni azt a szembenállást, amely a teoretikus morálfilozófia (mint absztrakt tudomány) és az erkölcs (mint gyakorlati cselekvés) között feszül. Mint láttuk, a rendszerelmélet áthidalhatatlan szakadékot tételez az etika mint reflexiók elmélet és az erkölcs mint gyakorlati cselekvés közé. Én nem fogadom el ezt a merev opozíciót. A modern társadalom tisztán erkölcsi integrációja – mint fentebb már említettem – lehetetlen és elhibázott vállalkozás lenne. Mégis úgy látom, ennek a ténynek az elfogadása önmagában még nem zárja ki annak a lehetőségét (sőt kifejezetten megköveteli annak szükségességét), hogy a modernitás közepette is legyen valamilyen víziókn egy erkölcsileg is elfogadhatóan működő társadalomról, illetve a benne cselekvő erkölcsi szubjektumokról. A társadalom morális javítását célzó igényeknek természetesen tekintetbe kell venniük a társadalmi alrendszer működésének immanens logikáit. De ahhoz, hogy ezek az alrendszerlogikák a kívánt irányba változzanak, nem elég az esetleges és véletlenszerű irritációkra támaszkodni, hanem olykor szükség van a „holisztikus” látás-

módot is érvényre juttató, az életvilág naiv tudáskészletén alapuló, széles konszenzus esélyét felkínáló döntésekre is. A meglehetősen régi filozófiai belátás ezen a kényes területen is igazolódni látszik: az egység és a sokság nem egymást kizáró, hanem sokkal inkább komplementer fogalmak.

Irodalom

- Fuchs, Peter (1992): DIE ERREICHBARKEIT DER GESELLSCHAFT – ZUR KONSTRUKTION UND IMAGINATION GESELLSCHAFTLICHER EINHEIT. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Gadamer, Hans Georg (1984): IGAZSÁG ÉS MÓDSZER. Gondolat.
- Habermas, Jürgen (1999): EINE GENEALOGISCHE BETRACHTUNG ZUM KOGNITIVEN GEHALT DER MORAL. In: EINBEZIEHUNG DES ANDEREN. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Heidegger, Martin (1989): LÉT ÉS IDŐ. Gondolat.
- Ingarden, Roman (1965): DER STREIT UM DIE EXISTENZ DER WELT. II/1. Max Niemayer Verlag, Tübingen.
- Ingarden, Roman (1997): DE LA RESPONSABILITÉ – SES FONDAMENTS ONTIQUES. L' Harmattan, Párizs.
- Kelkel, Arion (1998): LES MALAISES DE LA MODERNITÉ. M. WEBER ET J. HABERMAS: ENTRE PESSIMISME ET OPTIMISME. In: Poulain, Jacques (szerk.): PENSER, AU PRÉSENT. L' Harmattan, Párizs.
- Luhmann, Niklas (1999): PARADIGM LOST: AZ ERKÖLCS ETIKAI REFLEXIÓJÁRÓL. In: LÁTOM AZT, AMIT TE NEM LÁTSZ. Osiris.
- Spaemann, Robert (1996): PERSONEN – VERSUCHE ÜBER DEN UNTERSCHIED ZWISCHEN „ETWAS” UND „JEMAND”. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Weber, Max (1998): A TUDOMÁNY MINT HIVATÁS. In: TANULMÁNYOK. Osiris.

Szuly Gyula

HOGY ÉN NEM FELEJTEK, FELEJTSE

*„Minden dolog apja valóban a háború”
(Szabó Lőrinc)*

Mi nem hasonlítunk egymásra,
tőszomszédok, egyforma ablak,
előttünk ugyanaz a tűzfal
és a kevés fény azonos csak,
ami dél felé beszűrődik,
hamar eltűnik s félsötétben
ad utat a szomorú este
már a koravén hangulatnak.