

KANT TANÍTÁSA A LELKISMERETRŐL MINT ESZTÉTIKAI ERÉNY-ELŐZETESRŐL, VALAMINT EGY MÁSODIK LELKIISMERET LEHETŐSÉGÉRŐL

EGYED PÉTER

A filozófiában mindig is volt valami olyasmi, amit lelkiismeretnek neveztek, azonban most nem kívánom a történeti elemzésnek ezt a hagyományát feleleveníteni. *Daimón, szüneidészisz, szündereszisz* majd *conscientia* – legutóbb Nyíri Tamás szentelt példás elemző tanulmányt¹ a fogalomtörténetnek. Én magam soha nem gondoltam azt, hogy a filozófiái lag erős, azaz rendszer-fogalmak közé tartozhatna, inkább a teológiában nélkülözhetetlen. A már idézett tanulmány szerzője is igen praktikus következtetésekkel zárta összefoglalását, amelyek inkább arra figyelmeztetnek, hogy foglalkoznunk kell a saját lelkiismeretünkkel, nem annyira filozófiai-elméleti készítés, hanem inkább valamilyen mentálhigiénés gyakorlatiasság van ebben: „...ha nem vagyunk hajlandók arra, hogy legyen lelkiismeretünk, akkor akadnak mások, akik készségesen vállalják, hogy ők legyenek a lelki ismeretünk” – intett Nyíri Tamás. Mondhatom persze, hogy ez megint nem az én lelkiismeretemről szóló valami, hanem egy kollektív szükségszerűség, vagy akár kényszer, azaz éppenséggel nem egy szinguláris szabadság, amely a lelkiismeret homologonja, egyik alapja.

A filozófiai probléma ugyanis itt van: a lelkiismeret a leginkább szinguláris és homályban maradó „játéktere” minden döntésnek, az *előtt* és az *után* ellentétének. Ebben a belső lelki önmozgásban mutatkozik meg leginkább az egyéniségünk, az individualitásunk, a közölhetetlenségünk, az *ineffabili* társunk. Megtévesztő, hogy mindabból a harcából, ami ott belül dúl, avagy a következménnyel kapcsolatos megnyugvásból vagy rettenetből a másik csak a végeredményt látja. Az aktust megelőző belső történésekről (*tépelődések ről*) vagy az utólagos *furdalások*ról a *másik* csak egy hozzávetőleges történetést kaphat, egy leírást, tájékoztatást, amelybe nyilván már értelmező, elemző mozzanatok is bekapcsolódnak. A lelkiismeretnek ezért a kanti filozófiában nem is lehet valamilyen fontos, középponti szerepe, és ez eme filozófia absztrakt formalizmusa miatt így is kell legyen. Karl Jaspers igen fontos módszertani intése, hogy a kanti szubjektum mint archetipikus intellektus inkább a végigondolhatóság határaitra figyelmeztet, semmint az *egyes* lelki történéseire². De hát a lelkiismereti válságok esetében – amint erre aztán leginkább Dosztojevszkij regényírása emlékeztetett – az egyes ember teljes megváltozása lehetséges³. Ez önmagában persze csak kihívja az emberiség figyelmét. Ha az emberiség nevében gondolkodunk – vagy akár a nagyobb közösségekben, amint erre a kanti gondolati forma kapcsán Max Scheler figyelmeztetett – nem vagyunk kötelesek az egyes lelkeknek a szerencsétlenségéről jelzéseket adni. Evvel majd Nietzsche és Kierkegaard foglalkoztak – ami megint nincs kívül a filozófia másik, Blaise Pascallal kezdődő tradícióján. Lev Szestov elemzéseiben – a nietzschei életmű tanulmányait is elemzéseibe kapcsolva – egyenesen azt állította, hogy a lelki ismeret csak a végtelen gyengeség és bűnösség felismerésére, megjelenítésére és képviselésére alkalmas csupán. Ezek lennének azok a tulajdonságok, amelyek nélkül nincs reveláció, nincs Isten, önismeret és az üdvözülés lehetősége. Végül az egzisztencialista filozófia és irodalom kizárólagossá tette ezt az álláspontot, azaz hogy a lelkiismereti válságot, mint a tiszta lelkiismeret megjelenítő szubsztancialitást. Ebben szerintem csak az a problematikus, hogy éppen az *előtt* és az *után* megjelenítésére, a lelkiismereti idő expozíció járára nem alkalmas – Márpedig ebben az időben vagyunk, mert az egyes – később helyesnek vagy helytelennek bizonyult döntésekre – visszaemlékezünk. Ha ez nem így lenne, soha semmit nem tanulhatnánk magunktól. Ezt persze megint nem zárhatjuk ki. Ha – a nem is mindig – etikai érzület minden, amint Max Scheler képviselte, akkor valóban menthetetlenek vagyunk a magunk számára. De ha az egzisztencializmus híres hipotézisét – *a Semmit* – az erkölcsi érzületben képviseljük, amint azt Camus nagyszerű regényében, a *Közöny*ben megtette, akkor az emberi életnek valóban semmi tépje, érdekessége, helyi értéke nem marad, élehetlenné válik.

Anélkül, hogy a lelkiismeret mai filozófiai lehetőségének a kérdésében egy kifejezett szkeptikus álláspontot fogalmaznánk meg, vissza kell utalnunk Immanuel Kant 1793-as műve *A vallás a pusztán belül határain belül* fogalomtörténeti elemzéseire. „A lelkiismeretet a következőképpen is definiálhatnók: *a lelkiismeret az önmagán bíráskodó morális ítélőerő*; csak hogy – teszi hozzá –, e meghatározásnak szüksége van a benne előforduló fogalmak előzetes értelmezésére.” Itt most azt is megkérdezhethetnők, hogy ugyan miért van szükség erre formalizmusra, miért van szükség a lelkiismeretre filozófiai fogalomként, ha *a morális ítélőerő* tökéletesen megteszi?! Kant tehát azt javasolja, hogy a cselekedet igazságosságának, következményi helyességének a végig gondolása a individuális, morális belső szükségszerűség és ez még akkor is így van, ha másokkal kapcsolatban csak remélhetjük ugyanezt. Ez a folyamat még túlsúlyosan ész-kalkuláció, jóllehet ez az ész a szív, merthogy bele kell vigen az ész döntéseivel ellenkező érzületeket, le kell azokat fordítsa az ész nyelvére. Vagy ami még fontosabbnak és praktikusabbnak tűnik, meg kell hogy fogalmazza. A hitelvek és szabályok nem helyettesíthetik a megfontolást, minden esetben egy saját erkölcsi norma igazságáról van szó, még akkor is, ha ez akcidentálisan egybeesik egy

¹ Nyíri Tamás: *A vitatott lelkiismeret*. Magyar Tudomány, 1993, 8, 926.

² „Dieses Subjekt ist nicht das Individuum, sondern das »ich denke« als »Bewusstsein überhaupt«. /.../ Daher ist das Subjekt des Bewusstseins überhaupt nicht das empirische psychologische Subjekt, das ich beobachten und erforschen kann.” Ez persze nem jelenti azt, hogy az *öntudat* révén, amely mintegy intencionálhatja a mindenk fölé álló (általános) tudatot tudományszerű értelemben ne lennénk képesek akár a saját én megfigyelésére is, de ezt akkor sem tehetjük meg úgy, hogy a saját lelkiismeretünket elválasztjuk a létezők től általában. Az e kérdéskörhöz kapcsolódó elemzések Jaspers Kant-tanulmányának alighanem legeredetibb felvetései. *Plato. Augustin. Kant. Drei Gründer der Philosophieren*. R. Piper and Co. Verlag, München, 1966, 214.

hitzsabály igazságával. (Annál jobb a kereszténységre nézve, ahogy műve más helyén fogalmaz). A saját magunk által elvégzett cselekedet helyessége felől bizonyosnak kell lennünk, a probabilizmus, a próba-szerencse avagy a kalandorság ki van zárva. Másrészt a lelkiismeret az észmódján működik, jóllehet nem ugyan aból a pozícióból, vagy ugyanolyan tartalommal. A kanti érvelés leggyengébb pontja véleményem szerint az, hogy mégis túlésszerűsítette a lelkiismeretet. „A lelkiismeret nem mint a törvény alatt álló eseteket ítéli meg a cseleke de teket, mert ezt az ész teszi, amennyiben szubjektív-gyakorlati (innét a casus conscientiae és a kazuisztika, mint a lelkiismeret dialektikájának egy neme); hanem itt az ész önmagán bíraskodik a tekintetben, hogy vajon magáévá tette-e a cselekedetek alapos megítélését (ti., hogy azok helyesek-e avagy helytelenek), s az emberi tanúskodásra szólítja *önmaga ellen vagy mellett*: megtörtént-e ez vagy sem?⁴”

Két fontos mozzanatot kell itt kiemelni: Immanuel Kant a lelkiismereti kérdésekben is elengedhetetlennek tartja az észkalkulációt, mint a szabad cselekedettel együtt járó *projekciót*.

A másik téma sem kevésbé fontos: az autonómiáé. Lehetséges, hogy a lelkiismeretről szóló rész beiktatását is csak azért tartotta szükségesnek, hogy a *hitekkelyekre-hivatkozást* mint a gyakorlati lelkiismeretlenség lehe tő ségét, azaz az autonómia hiányát saját fogalmi rendszerében megjele nit hesse. A feltétlenül megfontolandó kiindulópont a hitre és csakis hitre, avagy az egyházi előjárók által megjelenített kinyilatkoztatásra alapozott lelkiismeret összefüggésében a következő: „S ugyanez a helyzet minden történeti vagy jelenséggel: mindig fönnáll a tévedés *lehetősége*, következésképpen, ha lehetséges, hogy az ilyen hit parancsa vagy engedélye igaztalan, azaz vala milyen önmagában bizonyos emberi kötelesség sérelmének veszélyével jár, akkor lelkiismeretlenség e hit szerint cselekedünk.⁵” Az antinómiát valahogyan át kell hidalni, és ezt Kant egy igen érdekes megoldással, azaz egy *biztonsági maxima* beiktatásával véli megoldhatónak: a kinyilatkoztatás akármely parancsa sem mondhat ellent a tiszta morális alaptételeknek, ez pedig azt jelenti, hogy azokat pusztán probabilisztikusoknak tartjuk. Nem hihetem és állíthatom bizonyosan, de nem is utasíthatom el mint bizonyosan hamisat. A morális biztonságot egyféle belátó szerénységgel és lemondással érhetjük el: feltételezhetjük, hogy a morális paraccsal egybeeső hit parancsban valamilyen üdvösségszerző tartalom van, de nem élek vele vissza, nem azért cselekszem, hogy amennyiben ez megvan, hasznomra váljék.

A kérdés persze továbbra is az, hogy amennyiben ennyi fogalomra kell vissza vezetni: *szabadság, személy, az erkölcsi alapelvek birtoklása (szün dere szisz)*, mégis hogyan működhet? S alighanem ebből fakad az emberek gyakorlati tunyasága, amikor döntéseikben nem lelkiismereti alapokon állanak, csak utólag érznek valamilyen lelkiismeretfurdalást. Azaz az asztalos szerszámát jobban ismerik, mint magát a tárgyat, a lelkiismeretet. A *mu lasztás* felől is végig lehet gondolni valamit és csak az után mulasztani: ez esetben azonban nagyon is kétségesnek látom, hogy lelkiismereti cselekvésről volna szó. Ez valami negativitást hordoz, de nem lehet csak a negativitás felől gondolkozni, azaz hogy – úgy gondolom –, a lelkiismereti cselekvésekben legalábbis néha, kell legyen valamilyen pozitívitásnak, konstruktívitásnak, azaz a jó cselekedet fontos, mert – tartalmától akár függetlenül – értékjelző.

A lelkiismeretükkel igazán tisztában levő emberek is képesek a leginkább lelkiismeretlen cselekedetekre, mint a lelkiismeret létezésének nem ismeretében levő cselekvők. Ezért ma az a véleményem, hogy egyfajta lelkiismeret-fenomenológiával kellene foglalkozni, ha a fogalomnak továbbra is helyet akarunk biztosítani a szótárban.

A lelkiismeret kötelesség-fogalom nélkül hagyományosan szintén használhatatlan, az a véleményem, hogy manapság nem létezik a kötelességnek ama átfogó fogalma, mint amelyet Kant és Fichte használtak, még ideális határérték formájában sem. Léteznek azonban kötelezettségek és kötelmek, színvonalis elköteleződések, valamilyen posztmodern kötelesség formájában. Ha a kötelesség változhatatlan volt, és abba bele lehetett halni, a kötelezettségek-kötelmek sokkal inkább változnak és elfeledhetőek.

„A lelkiismeret olyan tudat, amely önmagában véve kötelesség.” Ez a klasszikus kanti meghatározás. De ugyanígy azt is mondhatjuk, hogy a lelkiismeret önmagában véve egy felelősség (amelyet szinguláris cselekedeteink végiggondolása és értékelése kapcsán érzünk). Ez a másik nélkülözhetetlen komponens is inkább csak arra int, hogy miért ne beszéljünk inkább a felelősségről, miért ne a felelősségetika legyen a morális kérdések végig gondolásának a központja?! Ebbe az irányba utal a már idézett Nyíri Tamás tanulmányának az a megállapítása is, mely szerint a lelkiismeret készsége nem jelent mást, mint az *ember alapvető erkölcsi képességét, autonóm, cselekvési kompetenciáját*, ami lehetővé teszi a külső pszichoszociális irányított kiegészítést és a személy egészébe való integrálását: ezt kell értenünk voltaképpen a „szabadságon” és a „lelkiismereten”. A kanti felfogás, amelyben az *összehasonlító önszeretet* olyan fontos helyen volt, lévén hogy a saját boldogságot mindig mérte a másikkal, igenis sajátos irányváltatást nyert: sokkal inkább egy strukturális képességforma lett a lelkiismeret, amely a személynek defenzív irányultsága, személyességének a kongruenciáját biztosítja a külső erővel és feltételekkel szemben, megerősíti azt.

Meg kell állnunk egy pillanatra a lelkiismeret mint az én empirikus meg tapasztalása lehetősége kérdésénél. Fontos az, amit Scheler a kanti felfogás eredendő antinomikuságáról mond, és amelynek értelmében egyáltalán az én individuális meg tapasztalása már kiteszi a rossz felfogásának, amely elöl az individuális én mint a transzcendentális énforma „visszfénye” elzárja. Ennél fontosabbnak tartom az időiség kérdését, amelyről Scheler is ír, de az érzület összefüggésében. Tehát a lelkiismereti döntések *előttje* és *utánja* biztosítja a személyes lelkiismeret idejét, nagyjából úgy, ahogyan ezt Edmund Husserl a transzcendentális fenomenológiában az időkonstitúcióval kapcsolatban elgondolta. Kant szerint egyáltalán a tanulás kérdését az érzülettel kapcsolatban felvetni, Scheler szerint van tanulás. Demonstrálhatóan tartom, hogy pontosan a lelkiismereti döntések kapcsán az *előtt* beépülhet az *utánba*, valamint az *után* az *előttbe*. A következő megfogalmazás-lehetőségekre gondolok: „Kétségtelen, hogy ebben és ebben a kérdésben helyesen/ helytelenül döntöttem. (Bűnösen

⁴ Immanuel Kant: *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, 1974, 341.

⁵ I.m.344.

elhagyok valakit, és lehet, hogy ezzel a halálba kergetem. De megmentem a magam életét.)” Önmagában a döntés a lelkiismeret kérdése, nem a jogi/erkölcsi büntény mint tartalom. Az az én, aki így dönt, az vagyok én, ez az én lelkem, amelyet én ismerek és újra meg ismerek. Én-konstitúcióról van szó. Azt kell mondanunk, hogy ez az állás fogalás az én a döntés *utánjának* a helyzetébe projiciálja a mentális és a beszéd-formákkal, a döntés után pedig erre a lelkiismereti állapotra úgy gondol vissza, mint valami *előttre*. A döntést követő nem-megcselekedés vagy meg cselekedés is egy *után*, amelyben az *előtt* megjelenik és jaj az erkölcsi személy lelkiismeretének, ha nem az eredeti formájában jelenik meg. Meg kezdődhetik a tusakodás a kezdeti lelkiismereti állapot rekonstrukciójáért, ami néha elveszejtheti a személyt. Merthogy a lelkiismeret időisége éppen azt jelenti, hogy nem ismer lezárt állapotokat, a múltbeli döntésekre folytonosan rekurál és leképez jövőbeli döntéseket, a folyamatos készüléskben. A *tépelő dës* és a *furdalás* tehát elválaszthatatlan lelkiismeret-fenomének és sajátos idő-fenomének egyben. Kant bonyolult megfontolásai a kötelességetika kapcsán, az összes kötelességek összehangolásának a lehetősége mint vala mi lyen etikai közép-állapot pontosan a *tépelődés* és a *furdalás* hatás képes sé gét és erejét kell hogy a minimumra csökkentsék, azaz a kötelesség-morál tulajdonképpen az a lehetőség, amely a racionális kalkulus révén a minimum ra csökkenti az etikailag meg nem formálható, azaz a szenvedély-dön tésekből származó cselekvések körét. Azaz, hogy teljesen üres fogalomnak tartsa meg a lelkiismeretet a rendszerben, amelyet valóban csak a morális önismeret és a kötelességek képesek megjeleníteni.

Az 1797-es nagy összefoglalás, *Az erkölcsök metafizikája* végképpen mel lé kes szerepbe helyezi a lelkiismeretet. Egészen ki nem köszöbölheti: Kant ennyivel azért tartozik a keresztény teológiának és a filozófiai hagyomány nak. A lelkiismeret is az lesz, ami a morális érzés, a szeretet és a tisztelet: amint az *Erénytan* XII. részének a címe megfogalmazza: *A kedély kötelesség fogalmak iránti fogékonyágának előzetes esztétikai fogalma, hangsúlyozzuk a lelkiismeret diszpozicionális, kötelesség-előzetes leíró esztétikai fogalom*. Módszertanilag helyesebb, ha előbb a kötelességfogalmat mutatjuk be, amellyel Kant nyilvánvalóan az erkölcsi univerzalizmus álláspontjára helyezkedett, ugyanakkor antropológiai dimenziót is adott neki. Ugyanis a kötelességeknek a rendszere egyrészt a morális önreflexió és öntudat kérdése, azonban az emberiséget szinte fizikailag egybe kapcsoló értékhalózatiság, amelyben a jó megjelenítésének és képviselő tének a kérdése rendszerszerűen megoldható. (Nem a szolidaritás alapján, hangsúlyozza Max Scheler!) Nem mi választjuk meg a kötelességeinket, ha nem ők bennünket, kijelölnek és meg jelölnek. Mi pedig elgondolkodhatunk ezen, felismerhetjük bennünk magunkat, rangsorolhatjuk, listázhatjuk őket. A választások voltaképpen ezeknek a rangsorolásoknak az eredményei. Ismét a nagy fenomenológus figyelmeztet arra, hogy kötelességeknek ez a rang sorolása, listázása egy műveleti tevékeny séggé fokozza le a lelkiismereti döntés (drámai) jellegét, ami drámai tévedése Kantnak.

Mindenek előtt azonban Kant végre leszámol a lélek filozófiai dogmájával (ez a lépés filozófiai szempontból is nélkülözhetetlen. A transzcendentális tudat helyzetében végképpen semmi szükség nincs a lélek platóni-arisztoteleszi fikciójára, ami ha mond is valamit, a filozófiában leggyengébb pozíciót, az akcidenst és a szingulárisit képviseli. Ez a legkeményebb kanti álláspont az *Etikai elemtan* első része 4 paragrafusában található, idézni már csak azért is kell, hogy előzetes feltételezésünket, mely szerint a lelkiismeret kompozit fogalmából már csak azért sem lehet filozófiai fogalom, mert a lélek-komponens is oly problematikus benne. (Nyilván azt sem tartom bajnak, hogy olyanfajta kemény fogalom, mint amelyet a nagy filozófiai tradíció a rendszer-fogalmaktól megkíván, nem lehetett és nem lehet belőle.) „Sem a tapasztalat, sem az ész következtetései – így Kant – nem nyújtanak elegendő felvilágosítást arról, hogy van-e lélek az emberben (mint benne lakozó, testétől különböző és attól függetlenül gondolkodni képes, azaz szellemi szubsztancia), vagy pedig nem inkább az anyag tulajdonsága-e az élet, s még ha az előbbi eset is állana fenne, akkor sem gondolhatnánk el, hogy az embernek kötelessége van valamilyen *test* (mint kötelező szubjektum) iránt, még ha az mindjárt emberi test is.⁶ Hát ezt másképpen gondolta Friedrich Nietzsche is, de végképp mi gondoljuk ma már azt, hogy miért is ne lehetne? Következik a mindent megoldó kötelességetan, azaz az alapfelosztások. Úgy tűnik, az önmagunk iránti (erény)kötelességek formalizmusa sokkal termékenyebb, mint tartalma maga. „1. Az önmagunk iránti kötelességeknek ennél fogva csak objektív felosztásuk van: **formálisak** és **materiálisak** lehetnek. Az előbbiek *korlátozó* (negatív) kötelességek, az utóbbiak *bővítő* (pozitív) kötelességek önmagunk iránt; az előbbiek *megtiltják*, hogy az ember *célja ellen cselekedjen*, az utóbbiak *megparancsolják* neki, hogy az önkény bizonys tárgyát céljává tegye – az egyik tehát csupán morális önfenntartásra, a másik viszont önmagunk tökéletesítésére irányul.”⁷ Ezt már csak azért is idézni kell, mert az emberiség morális haladása eme képességen, a morális jómód képes ségén áll vagy bukik. Ezt követi a szubjektív felosztás, amelynek értelmében pusztán animális avagy morális lényként (is) definiálhatjuk magunkat. Animális lényünket illetően három fajta kötelesség kapcsán tehet megfontolásokat a lelkiismeret: 1. legyünk-e öngyilkosok? (Ne.) 2. Korlátozhatjuk-e nemi vágyainkat? (Igen.) 3. Táplálkozunk-e mértéktelenül? (Ne.) A morális lény önmaga iránti kötelessége egy formális összhangot jelent akaratainak maximái és a személyében levő emberiség *méltósága* között. A méltóság abszolút tartalom, ekörül forognak döntéseink és a XX. század tapasztalata azt igazolta, hogy mégis, a méltóság értékét teljesen feladni – talán még inkább mint a szabad ságát – nem lehet. Azonban soha nem voltam meggyőződve afelől, hogy ez nem valami az emberre sajátosan jellemző, tehát emberi de végül mégiscsak a biológiai túlélés parancsából fakadó kész tetés. Amelyet etikai formában végül is elegánsabban tudunk megfogalmazni. Kant azonban nem törekedett ennek nagyon bonyolult megfontolásokat adni: végül a méltóság az a tartalom, hogy ne fossza meg magát attól, ami a morális lényt *kitünteti* – az elvek szerinti való cselekvéstől, vagyis a belső szabad ságtól, s ezáltal ne tegye magát a hajlamok pusztá játékszerévé, dologgá. Azaz tehát a méltóság belső szabad ság, végül is (egyféle) szabadság. Könnyű dolga volt Kantnak, amikor az ezzel a kötelességgel szembeszegülő bűnöket megnevezte:

⁶ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 533.

⁷ I.m. 533.

hazugság, fősვნყség és a hamis alázat (szolgalelkűség). A becsület szeretete megőv azonban eme bennűnket lealjasító bűnők elkővetésétől. Alighanem ez utőbbival lenne Kantnak a legnagyobb problémája, két okból is: az egyik az, hogy a becsület nem képzelhető el hűség nélkül, még ha nem is állítjuk azt, hogy ez a közép ponti értéke eme értéksszervezménynek. Belső tagolódási rendszerében azon ban benne kell lennie. Mít teszűnk azonban a hűség különbőző formáival egy olyan korban, amelynek a mobilitás a – hol vagyunk már az egyszerű futurista sebességtől – a belső tartalma, és amely ben az emberek azért nem vállalják a hűséget, mert tudják, hogy fogyó eszköz zők⁸ egymás viszonylatában és ennek tudatában kell lenniűk, ha őnmagukat be nem tartható parancsolatokba nem akarják kényszeríteni és társas viszonyai kat ellenőrizni akarják. A másik probléma a becsülettel az, hogy ennek mindig is egyfajta lovagi-katonai min tája volt. De a mai katonai er kölcs is más normák szerint szerveződik: túlsá gosan technikai-instrumentális visel ke dé si kódok irányítják, hogyssem értelmi megfontolásoknak meg lelki ismereti dön téseknek tere maradna. Talán még a kölcsönös segítség – persze feltételekhez kötött – parancsa őriz valamit az egykori becsület-kódex ből. A célokat és a parancsokat ma már abszolűte határozzák meg, kolaterális, kal ku lált veszteségekről beszélnek. Az ember éle tek mentése harc közben másodlagos fontosságú tényezővé válik. A becsület nagyon is egyéni dolog ahhoz, hogy a tömegháború és a tömegtársadalom korában még tényező lehetne. (Sajnos.)

Ennek a kanti szővegnek a lektűrája nem kell bennűnket ahhoz vezessen, hogy pusztán történeti értéket tulajdonítsunk neki, több okból sem. Az egyik az, hogy egyszerűen behelyezi az értékűkérdést posztmodern korunkba, tehát ara őstőkél, hogy valamennyire pozicionáljuk ezeket az egykori polgári érté keket. Ezt a kifejezést most scheleri értelemben használom, tehát olyan értékeknek tekintem őket, amelyek az ethoszt, a korszak etikai cselekvéseit determináló alapmátrixát meghatározzák, s amelyben valamely materiális vál tozóként az egész rendszer változását vonja maga után. A kérdőjelek ijesztő sokaságával találkozzunk: át kell nevezni ezeket a bűnőket, releváns társadal mi kontextusokat kell találni, amelyben az átnevezett „bűnők” működ nek. Manapság az emberek törleszkesnek, „nyalnak” anyagi előnyők elérése érde kében és nem vagyok meggyőződve afelől, hogy a közvélemény – még ha jelzi is ezeknek a magatartásoknak etikailag problematikus voltát, ha jelzi is – volta képpen nem fogadja el őket mint nélkülőzhetően cselekvési stratagémákat?!

Mindezek után nézzük meg tehát, hogy mi is a kanti lelkiismeret végső formájában, azaz esztétikai (diszpozicionális) fogalomként? (Diszpozicio ná lis-esztétikai itt azt jelenti, hogy tényezőnek kell lennie az autonóm, szabad személyiség alakulásának rendszerében, azaz preferált. Nem lehetűnk meg nélküle, mert a szabadság-intencióinkat megjeleníti.) Axiűma az, hogy lelki ismeretűnkkel szűletűnk, apriori tény. Ez után Kant már fel is tölti a lelki ismeretet a becsülettel, mondván, hogy a lelkiismeretűnk kötelez ben nűn ket: kötelességűnk van, kötelességeket ismerűnk el. Ezek után következik az újabb szubsztanciális definíció: „a lelkiismeret a gyakorlati ész, mely a törvény minden esetben figyelmezteti az embert a felmentés vagy elítélés köte lességére.”⁹ Ez tehát egy erős folyamatos jelenléte az erkölcsi érté kelés nek, irány, ráutaltság, fenoménje is az ember saját erkölcsi természetének. Miután azonban leszőgezte, hogy a lelkiismeret csak szubjektív amennyiben afficiálja a morális érzést és nem objektív, azaz nem kötelesség. Ezek után szinte szó szerint visszatér korábbi álláspontjára, amelyet *A vallás a pusztá ész hatá ra in belül* képvisel, azzal a különbnséggel, hogy megjegyzi: senkinek sem lehet köte les ségszerűen lelkiismerete, mert ez az elképzelés is csak a lelkiismeret ben jőhetne létre. Ismét csak az apriorista tézisnél vagyunk tehát. Megerősítve látjuk a lelkiismeret „könyörtelenségére” vonatkozó tézist, amely ről az előb biek ben már beszélűnk. „Ha viszont valaki tudja, hogy lelkiisme re te szerint cseleke dett, akkor – már ami bűnősségét vagy ártatlanságát illeti – nem kívánhatunk többet tőle. Csak annyi a dolga, hogy *értelmét* felvilá go sítsa arról, mi a köte lesség és mi nem; ha viszont a tettek mezejére lép vagy lépett, önkéntelenűl és kikerűlhetetlenűl szóhoz jut a lelkiismerete. Nem lehet tehát kötelessé gűnk, hogy lelkiismeretűnk szerint cselekedjűnk, mert ehhez egy második lelkiismeretre is szűksége lenne, amely az első működését tudatosítaná.” Hát ez egy nagyon kanti megoldás: az első, apriori lelkiismeret tehát esztelen, döntési „terep”, amely mintegy kizárja a kötelesség műkö dését, de lehetővé is teszi annak a megjelenését. A bűnös döntés attól helyes, hogy egyszerűen tudatos döntés. De ez a felismerés már a javasolt „második lelkiismeretben” jőnne létre, amely fenomenonként az elsőre és a köteles ség re utal. (Ez egy sajátosan kanti megoldás, amellyel már az akarat és akarat lagosság, *Willkür és Willkürlichkeit* kapcsán is találkoztunk, észkonstrukció). Amikor tehát a gyilkos tudatosan gyilkol, lelkiismeretesen teszi, noha nem a helyes lelki isme reti döntést hozza meg. Alapjában véve Kant tehát igazat ad Ivan Karamazov nak. Teljes erkölcsi és ész-skizofréniaához vezetne ez a máso dik lelkiismeret... de vajon nem fogadhatjuk-e el ezt a sugalmazást *retro*, azaz hogy azok akik igenis nem tudnak kiegyezni a lelkiismeretűkkel soha, egy ilyen fajta lelki ismereti kettősségben vergődnek? Tehát második lelkiismeret extrém módon lehetséges – az értelmén kívül. Végűl is – zárja le Kant a kér dést –, másként nem lehet fontosságot biztosítani a lelkiismeretnek, csak úgy, hogy valamilyen módon ezt is kötelességek rendszerébe kapcsoljuk, tárggyá tesszűk. „Csakis az lehet kötelességűnk, hogy műveljűk lelkiismeretűnk, jobban figyeljűnk belső bíránk szavára, s minden lehetséges eszkőzzel elősegít sűk, hogy meghallgatásra leljen (ami tehát csak közvetett kötelesség)”.

De mít kezdűnk a filozófiának ama hagyományával, azzal az antropológiai vízióval, amelyet Pascal képviselt, és amelyben az ész, valamint a szenvedélyek teljesen kizárják egymást. Szenvedélyek márpedig vannak. Tehát vagy ésszerűen élűnk és akkor a szenvedélynek semmi helye nincs ebben az életben, vagy elismerjűk a szenvedélyek hatalmát és akkor az ész mindig csak egy felhő marad a kedély láthatárán. „Belháború az emberben az ész és a szenvedélyek között. Ha csak esze volna, szenvedélyek nélkül...Ha csak szenvedélyei volnának ész nélkül...De mivel az egyik is, a másik is megvan benne, nem kerülheti el a háborúságot, mert úgy élhet békében, ha hábo rús kódik a másikkal: ezért mindig meghasonlott, és ezért

⁸ Vannak e kérdésben más argumentumok is: az ember protézissé válik, a szervek minden képzeletet meghaladó beűltetése és kereskedelme stb.

⁹ *Az erkölcsők metafizikája*. I.m.514.

van mindig ellentétben önmagával.”- olvassuk a 412. töredékben¹⁰. Antropológiai helyzetünket eleve ebben a kettősségben kell látnunk, a moralitásunk antinomikus, a tiszta lelkiismeret lehetetlen – ha megfogadjuk Borges intelmét, mely szerint kell valamilyen szenvedély az élethez. A tiszta lelkiismeret lehetetlensége azonban feltétele annak, hogy valamilyen lelkiismeret mégis csak lehetséges legyen –, ha már kitartunk amellett, hogy a lelkiismeretet továbbra is elfogadjuk valamilyen döntési összefüggésrendszer apriori formájaként, tereként. Nehezen tudjuk azonban megtartani, ha nem végzünk valamilyen folyamatos szemantikai tevékenységet is, azaz az érzelmi jelentéseket nem helyezük el nagyon is tudatosan egy célszerű motivációs összefüggésrendszerben. Ezáltal válik a lelkiismeret csakugyan valamilyen ismereti formává. És erre vonatkozik a nagy irodalom, elsősorban Dosztojevszkij regényírása, valamint az etikai nyelvezetnek az az analízise, amely G. E. Moore nyomán a múlt század végének az etikai döntések nyelvi analitikájára vonatkozó eljárás módjait jellemezte.

Max Scheler egyetértően idézte Kant megállapítását az *érzület* kérdésében: „Kant teljes joggal emeli ki, hogy az »érzület« élesen különbözik minden pusztán »szándéktól«, s még inkább természetesen mindenfajta »tudatos elhatározástól«¹¹. Scheler másfelül bírálta a kanti felfogást, megállapítván, hogy az érzület tudatos, tartós és független az élettapasztalattól és értékérzületként nem elsődleges hordozója a legfőbb értéknek, a jónak. Mindebből ismét csak azt emelem ki, hogy az erkölcsi tapasztalat megfogalmazása és követése, szimbolikus beépítése az érzületbe mintegy formát és konkrétságot ad a lelkiismeretnek, a belső bírő szavai folyamatosan születnek és elvesznek (lelkiismereti válságok esetén az egész szótár), de maga a nyelvten állandó marad. Az is megfontolandó beszédtevényt, hogy a lelkiismerettel kapcsolatban miért használjuk igen gyakran a képes beszéd formáit, lehetőségeit?

Manapság a lelkiismerettel kapcsolatos dogmatikus álláspont már csak azért sem képzelhető el (és itt a kanti *hatszabályokkal* szinonim kötelezővényekre gondolok), mert ilyen dogmák nem is léteznek. Azért olvastam el Jan Milic Lochmannak, a szisztematikus teológia egyik nagy tekintélyének a *Tízparancsolathoz* fűzött kommentárjait, hogy benne a lelkiismerettel kapcsolatos valamilyen nem szintetikus utalást találjak. Nos, ez a kifejezés, hogy lelkiismeret egyetlen egyszer sem szerepel benne¹².

A fentiekkel kapcsolatban meg kell azonban jegyezni, hogy a kontinentális filozófia eme ellentétesnek látszó irányait még valahogyan össze lehet vetni. Egész más úton járt azonban a kantianizmussal, fichteanizmussal nagyjából kortárs angolszász morálfilozófia, amely a haszonelvű alapokon a lelkiismeretet gyakran csak a becsület más megnevezésének tartotta (például Thomas Reid)¹³. A morális cselekedet elemzésében inkább a pszichológiai motivációkat meg a jogi aspektusokat követte. Kant hatása azonban az angol morálfilozófiára nagy volt, éppen a szisztematikusság felé mozdítván el azt¹⁴. De voltak nyíltan kantianus szerzők, például John Stuart Mill. Ilyen értelemben ott a lelkiismeret sem több sem kevesebb mint az *előre megfontoltság* szinonimája. A jogi diszkusszióknak, a bírósági indoklásoknak a szemantikája, a pszichiátriai esettan, a mindennapi beszédhelyzetek hivatkozásai manapság is tanulságos terepe lehet a lelkiismeret-problematika további elemzésének. A kanti impulzus ma arra int, hogy materiális érték-kutatásokkal folytassuk a lelkiismeret helyzetének és jelenségének tanulmányozását.

In: *Lábjegyzetek Platónhoz. 5. A lelkiismeret.* Szerk: Dékány András, Laczkó Sándor Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Librarius, 2006, 165-176.

¹⁰ Pődör László fordításában. Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982, 180.

¹¹ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979, 183.

¹² Jan Milic Lochman: *A szabadság útjelzői*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993.

¹³ Amikor etikáját, azaz kötelességét kidolgozta, Kant figyelmeztetett arra, hogy az angolkok etikai gondolkodásának individualizmusa, azaz filozófiátlansága nem kis hatással volt gondolataira.

¹⁴ Karl Schmitt-Wendel: *Kants Einfluss auf die englische Ethik*. Berlin, Verlag von Reuther & Richard, 1912.