

HARMINCÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1991 / 4–5

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A MORÁL KÖLTSÉGEI — KANT NYOMÁN SZÁMOLVA*

Andreas Dorschel

9

Kant azt a félig szerény, félig vakmerő nézetet vallotta, hogy a legtöbb, amit egy ember csak megtehet, a kötelessége — ám erre minden ember képes is. E vélemény szerény fele Schiller formulája: "a kötelesség esztétikai meghaladása" óta, s kiváltképp a kiötlője által "a nagy ajándékozóként" aposztrofált Zarathustra arisztokratikus gesztusa óta minden második szerzőnél, végül is már az unalomig, annak az olcsó gyanúsítgatásnak van kitéve, hogy egy kicsinyesen hivatalnoki érzület túláradása volna, amely a spontán vágyteljesülés gesztusaira képtelen lévén, arra azért képes lenne, hogy aszott morális intelligenciáját elvárások "igazságos" összeméricskélésének szolgálatában működtesse. Ennyiben aztán az az indulattal teli túlhangsúlyozás, amelyre éppen ennek az ellenvetésnek fölemlegetése evidens módon rászorul, aligha menekülhet meg valaha is attól, hogy kínosan helyénvalótlannak ne tekintsék — amennyiben nem áll rendelkezésre Nietzsche retorikája, hanem ezt akár pusztán csak utánózni, akár pedig ráadásul még túllicitálni is akarják —, ezen túlmenően pedig, hacsak nem csalódnunk, a kanti nézet vakmerő fele a másiknál sokkal inkább rászorul az interpretációra és a kritikára.

Hogy mit jelent az a kitétel, miszerint minden ember képes kötelessége teljesítésére, azt a "képes valamire" kifejezés jelentése határozza meg. Ha a kanti tételt azon teoretikus állítás értelmében vennénk, hogy ti. semmi sem akadályozna meg — mondjuk pszichológiailag — senkit, soha, sehol, semmilyen vonatkozásban a morális törvény maradéktalan teljesítésében, akkor ez a tétel — anélkül, hogy a bizonyítékok körülményes prezentációjával ve-

*Concordia 18. sz. (1990), 2–25. o. Az "A" jelzésű hivatkozások a következő kiadásra utalnak: Weitschedel, Kants Akademische Textausgabe, 10 Bd., újonnan kiadva: Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976–78. (A ford.)

sződnék — egyszerűen empirikusan hamis. Ha viszont a kötelesség csak abban állna, amire pszichikailag (és, magától értetődő módon, fizikailag is) képesek vagyunk, "mivel a kell előfeltételezi a képességet", akkor ama bizonyos filozófiai ítélkezés pusztá pleonazmus volna: mindenki képes kötelessége teljesítésére, mert csak az megy kötelesség számba, amit teljesíteni tud. Pontosan az az állítás tehát, hogy ti. senkitől sem követelhető több, mint amennyivel rendelkezik, közelebről tekintve triviális és érdektelen. Nem-triviális és ezzel együtt érdekes amaz információ volna, hogy a morált megilleti az a jog, hogy mindazt megkövetelje, amivel csak rendelkezünk. Ezt a rigorozitást akkor ölti föl a tétel, ha úgy értjük, hogy kötelességének teljesítésére mindenki képes és köteles — még akkor is, ha ebbe belepusztul. És bár az a kijelentés, miszerint egy olyan norma, amely csak az önpusztítás által követhető, az igenis követhető, ismét csak egy analitikus állítás — mégis, abban a fordulatban, amely kimondja: ezt a normát akár még ezen az áron is követni kell, a közönséges diktum olyan jelentésre tesz szert, amely a többi értelmezéssel szemben legalább annyiban kitüntetett, hogy sem nem nyilvánvalóan hamis, sem nem nyilvánvalóan üres. Hogy — érvényesen megalapozott — kötelességét (a kategorikus imperatívusz értelmében) teljesítse, ez Kant szerint, ennek az interpretációnak megfelelően, valami olyasmi volna, amit mindenkitől, mindenkor elvárhatnánk. És valóban, Kant úgy vélte, hogy ha a morál érvényes, akkor egyúttal elvárható is; az érvényes morál, anélkül hogy Kant ennek teoretikusan túlságosan nagy fontosságot tulajdonított volna, éppenséggel elváratik a szubjektumtól: "Az erkölcs objektív értelemben már magában is praxis. Mert nem egyéb, mint a feltétlen parancsoló törvények foglalata, amelyek szerint cselekednünk kell. És nyilván képtelenség — miután már elismertük ennek a kötelességfogalomnak tekintélyét —, ha azt akarnánk mondani, hogy így cselekednünk mindazonáltal nem lehet."¹ Ennyiben ez a tézis, részletesebb exegétikai finomkodások nélkül megfogalmazva, annyiban maga is elvárás, amennyiben az elvárhatóságával kapcsolatos érvelés mindenesetre nem választható le a tényleges követésre való rámutatásról — és még akkor sem, ha megengednénk, hogy a morális norma érvényességével kapcsolatos érvelést el kell különíteni a tényleges követésére való rámutatástól.

Hogy minél ritkább a moralitás, annál drágább a morális tett az elkövető számára, ez nemcsak azért jelentőség nélkül való, mert amit elénk tár, az

¹Zum ewigen Frieden, A 66 (Az örök béke, fordította Babits Mihály, Az Új Magyarország Részvénytársaság, Budapest 1918, 62. o.)

egy jelentéktelen belátás. Egy moráltalan környezetben egy morális aktus a morális szubjektumnak sokba kerül. Az, aki egyedül követi azt a normát, amely megparancsolja, hogy mindenki más érdekét is vegyük tekintetbe, jogosan érzi magát becsapottnak. Az az individuális kár, amelyet a morális cselekedet okoz annak, aki végrehajtja, ennek következtében fordítottan arányos a többiek moralitásának fokával. Ha a moralitás ritka, akkor egy ponttól kezdve tönkreteszi azokat, akik gyakorolni próbálják. Hogy hol húzódik a mindenkori határ, amelytől kezdve a moralitás egyenlő az önpusztítással, ez — előfeltételezve, hogy rendelkezünk a szükséges adatokkal — kiszámítható. Mindenesetre változó lesz, mind a külső föltételek, mind pedig a mindenkori morális szubjektum alkatának függvényében. Ugyanazok a személyek bizonyos körülmények közt gyorsabban pusztulnak el, mint más körülmények közt. A külső föltételekhez tartozik, amint azt megjegyeztük, eminens módon a norma tényleges követése: minél kevésbé általános jelenség ez, annál áldozatkészebbnek kell lenniük azoknak, akik ennek ellenére kitartanak a norma követése mellett, vagyis — és ez az egyes esetekben nagyon különböző dolgokat jelenthet — akik "állhatatosak akarnak maradni": készen kell állniuk arra, hogy kárt szenvedjenek el. A morál elvárhatóságáról alkotott intuitív fogalmunk, amelynek helyessége persze még bizonyításra szorul, ezt az elvárhatóságot legalábbis — a többi föltételtől pillanatnyilag eltekintve — annak mértékétől függő változóként fogja föl, hogy mennyire nyer ez a morál ténylegesen alkalmazást. Egy morális norma elvárhatósága tehát élesen elkülöníthető érvényességétől: az előbbi igen, az utóbbi azonban nem — hogy újra a bevett akadémiai zsargont használjuk — tekinthető az empirikus normakövetés foka derivátumának.

Kant megkísérelt megfogalmazni egy olyan alapelvet, amely a morálisan igazolt normák és cselekvésmódok számára a fönnálló társadalomtól függetlenül követel érvényességet. Notóriusan nincs azonban hiány olyan morálemlétekből, amelyek éppen ezt vetik el, s ezáltal a normák érvényességét tényleges társadalmi követésük függő változójaként kezelik. Ennyiben éppen ezek az elméletek csáberejüket (amely a filozófiai képeslapokban való tartós jelenlétükről kezeskedik), úgy tűnik, a legkevésbé sem könnyű visszatudasíthatóságuknak köszönik. Az illetéknépp vonzó elméletek mindenütt, amint ez még a felületes szemlélő számára is nyilvánvaló, relativisztikusak. A kultúrrelativizmus morálteóriája, tömören fogalmazva, a következőket állítja. Először is azt, hogy a "jó" jelentése: "helyes"; vagy konzisztens módon csakis úgy értelmezhető, mint "egy adott társadalom számára jó" vagy "helyes". Másodsor azt, hogy az egy adott társadalom számára "jó" vagy

"helyes" kifejezést funkcionalista értelemben kell fölfognunk, valamint harmadszor azt, hogy (következésképp) nem helyes az, hogy egyes társadalmak tagjai megengedik maguknak más társadalmak értékeinek kritizálását, vagy ami még rosszabb: elvetését. Ebből aztán — anélkül hogy körülményes levezetéseket igényelne — a következő dilemma adódik: Vagy a kiindulópont inkonzisztens, mivel a harmadik tézisben a "helyes"-t egy olyan nem-relativisztikus értelemben alkalmazza, amelynek lehetőségét az első tézis elvileg kizárta: mindenki számára előírja, hogy — tartozzék bármely társadalomhoz — mitől kell tartózkodnia. Vagy pedig a harmadik tézis pusztán csak annyit jelent, hogy a mi társadalmunk számára — funkcionálisan tekintve — nem előnyös egy másik társadalom morálját kiátkozni: ebben az esetben azonban a tétel empirikusan falszifikálható volna, mivelhogy bizonyára nem esnék nehezünkre egy akármilyen hasznos, morális ellenségképet a múltból előásni.

Egy másik dilemma az első két tézis vonatkozásában lép föl, mégpedig a "társadalom" identifikálása tekintetében. Ha a társadalmat értékei által identifikált kulturális egységként tekintjük, akkor a funkcionalista állítások mindegyike szintiszta pleonazmussá válik. Hiszen egy meghatározott értékek által konstituált csoport fönmaradása számára egy vígasztalanul unalmas értelemben véve szükségszerű föltétel az, hogy ez a csoport kitartson értékei mellett. Ha azonban a csoport fönmaradását meghatározott (értékeiktől függetlenül identifikált) személyek fönmaradásaként és az átörökítésben elért sikereként értjük, akkor a funkcionalista állítások empirikusan hamisak minden olyan esetben, amikor egy értékről való lemondás biológiailag tekintve előnyösebb, mint a hozzá való ragaszkodás.²

A morális érvényesség fogalma, mint ahogyan ez a szembenálló tézisek aporetikájából következik, nem relatív egyetlen fönnálló társadalomra sem, s nem veszi tekintetbe a normák tényleges követését. Aki az érvényességet a normák tényleges követésére akarja relativálni, annak nem marad vissza — amint ezt időnként ironikus érzülettel sajnálatosnak minősítik — az érvényességnek valamilyen "gyöngé" értelme, hanem búcsút mond az érvényesség fogalmának és egyúttal beletörődik legalábbis az említett inkonzisztenciákba. Ezzel ellentétben; ahogyan mondtuk is, az elvárhatóság relativisztikus kategória: egy nyilvánvaló és aligha vitatható értelemben nem más, mint azon cselekvés tényleges megtételének függő változója, amelynek megcselekvése elváratik. Kant következő szavaiban (amelyekről még majd szót kell ej-

²Vö. Bernard Williams: Morality, Cambridge (U.K.) University Press 1976, 34 sk. o.

tenünk): semmiképp sem bizonyos, hogy a kategorikus imperatívusz valaha is követőkre talált, csak éppen — kell hogy követőkre leljen; vagy az a helyzet, hogy Kant átugorja az elvárhatóság kérdését, vagy pedig az, hogy közvetlenül következett a morális alapelv érvényességéről alkalmazásának elvárhatóságára. Az érvényesség és az elvárhatóság azonban — az előbbi megjegyzés szerint — szabadon váltakoznak egymással. Egy norma lehet érvényes és elvárható, érvényes ám nem elvárható, lehet érvénytelen, még ha elvárható is, vagy végezetül érvénytelen és nem elvárható. Egyik minőség sem prejudikálja a másikat. Bizonyos adag pedantériával, amelynek itt most nem kell engednünk, persze ragaszkodhatnánk ahhoz, hogy nem maga a norma az, ami elvárható vagy nem elvárható, hanem alkalmazása, és akkor, ergo, az elvárhatóság kérdése mindig egy második kérdés volna, amelynek föltevése fölösleges lenne, ha a norma amúgy is érvénytelen volna. Nos, állhat így a dolog.

Filozófusok mármost, s kiváltképp foglalkozási ártalomban szenvedők, nagyon is hajlamosak rá, hogy az általuk kigondolt morális normákat radikálisan elvárják az emberiségtől, s hogy ezeket a normákat éppen ezáltal, mint valamilyen kritérium által, megkülönböztessék a jog normáitól, amelyeknek institucionalizált és szervezett alkalmazását legalábbis az a látszat fedi el, hogy nem alkotnak radikális elvárást. Teljesen eltekintve a világ egy olyan típusú működésétől, amely notóriusan társadalmi mizériát produkálna, amelyben még a törvényeknek való engedelmesség sem várható el de facto, legalábbis ez a látszat teljességgel elvitathatatlanul hozzátartozni látszik a joghoz, nem látszik azonban semmifajta szükségszerűség körvonalazódni, amely ezt a látszatot a morálhoz kapcsolná. Ezzel az aszimmetriával komplementer viszonyban áll az a másik, gyakrabban hangoztatott, miszerint a jog, hogyha senki nem engedelmeskedik előírásainak, a valóságban ellehetetlenül, míg a morál, ha senki sem követi, épp ellenkezőleg, a valóságot lehetetleníti el. Még ha méltóságunkon alulinak látszik is ezt elismerni, egy olyan jogi norma, amelyet mindenki vagy csaknem mindenki megszeg, nevetségessé vált és ezért meg kell szüntetni. Ezzel ellentétben a morális szabályok egy megrendíthetetlen előítélet következtében (amely persze ettől még nem kell hogy föltétlenül hamis legyen) akkor is érvényben vannak, ha senki sem engedelmeskedik nekik.

Ha tehát mindennek következtében egyrészt az igaz is volna, hogy a morál érvényessége szempontjából semmilyen különbséget nem jelent, hogy de facto csak egyvalaki, vagy többen, vagy sokan, vagy mindenki követi, másrészt azért mégiscsak vitathatatlan, hogy ami azokat a következményeket il-

leti, amelyek — egyrészt — a mindenkori cselekvő szubjektum, illetve — másrészt — a többiek számára adódnak, az elgondolható legnagyobb különbség van azon esetek közt, amikor a morált de facto csak ama bizonyos egyetlen ember, vagy csak kevesen, vagy sokan, vagy pedig mindenki követi. Az elvárhatóság fogalma a morál költségeit tematizálja. Az a tény, hogy a morálnak ára van, valóságos, ám nem szükségszerű körülmény, mint ahogyan azok próbálják föltüntetni, akik a moralitást annak alapján ítélik meg, mibe kerül ez a cselekvőnek. Az elvárhatóság minősége nem a legbenső lényege ennek a fatálisan érdekes jelenségnek, úgyszólván nem maga a morális a morálban, bármennyire zseniálisak legyenek is az összes szubtilis ám egyúttal kegyetlen moralista próbálkozásai arra, hogy számot adjanak a kétségkívül fönnálló látszatról, miszerint így állnának a dolgok. Ha bizalmatlanul azt vetik egy morál specifikusan morális minősége ellen, hogy semmilyen kárt nem okoz azoknak, akik cselekszik, akkor — a legszigorúbb következményként — a káros hatásokat nem csupán empirikusan, hanem egyúttal analitikusan is a moralitással összekapcsoltnak gondolják. Mindazonáltal elgondolható egy olyan világ, amelyben semmifajta kapcsolat nem, vagy éppenséggel ellentétes kapcsolat (vagyis a kizárásé) áll fönn a kettő közt, úgyhogy a moralitás és a moralitás költségei közti logikailag szükségszerű, analitikus összefüggés föltevése mindenesetre tarthatatlan. A gyakorlati ész kritikájának posztulátum-tanában és más helyeken még maga Kant is fantáziált egy olyan, a mindenkori számára ismertén túli világról, amelyben az erény garantáltan sikerhez vezet. E kettő közti prestabilizált harmónia világa egy "morális világ" volna, vagyis "a moralitással összekapcsolt arányos boldogság rendszere" vagy "a magamagát jutalmazó moralitás rendszere".³ Az a világ, amelyet mindenki ismer, nem "morális világ" e definíció értelmében. (Hogy vajon ez egy — indifferens világ volna-e, amelyben egyrésztől erény vagy gonoszság, másrésztől boldogság vagy boldogtalanság közt semmiféle mérhető összefüggés nincs, vagy pedig inkább egy olyan immorális világ, amelyben az erény és a boldogtalanság arányosak egymással — ez mind ez idáig még nem derült ki kellő bizonyossággal.)

A morál költségei nőnek, ha a norma követésének foka csökken. Ha ezek a költségek túl magassá válnak, a morál többé nem várható el. (Ez a szóhasználatra vonatkozó szabály, nem pedig szintetikus-apriori ismeret.) A kísérletnek, amely a morál költségtípusainak elkülönítésére törekszik, először is — ad elsőül — azt az eddigiekben felszínre hozott körülményt kellene

³ Kritik der reinen Vernunft A 809.

rögzítenie, hogy bárki legyen is az, aki a morálra orientálódik, legalább is abban az esetben biztos lehet benne, hogy ő az, akit fölültettek, ha a többiek nem e morálra orientálódnak. Ez a belátás — márpedig ez belátás, akár sajnálkozunk miatta, akár üdvözljük — rejlik cinikusan a befutottak kárörömében, akik a kizsákmányoltakat moráljukért vállon veregetik. Ez rejlik az alárendelti irigykedés módján a sikertelenek jó lelkiismeretében, akik a többiek által inkriminált tisztességtelenségét ugyanakkor, titokban, azért elismerik különleges ügyesség bizonyítékaként, és mondjuk rafinált gazdasági csalókat, akikre persze mindazonáltal hamisítatlan morális fölháborodással tekintenek, a trükkökért, amelyek révén diadalmaskodtak az állam fölött, lopva csodálnak.

S az efféle nem éppen fennkölt pszichológián túlmenően aligha szorulunk útmutatásra egy olyan filozófus által, aki teoretikusan az erős, a szép és az egészséges oldalán áll, ahhoz, hogy megjegyezzük: mindenütt, ahol a világvallások, kivált a kereszténység győzelme óta mintegy univerzalisztikus etikákat (amelyeket ő — annak az embernek gyűlöletével, aki mindent átlátott — "szolgamorálként" aposztrofált) propagáltak azok, akik ténylegesen is hozzáláttak "szeretni felebarátaikat mint önmagukat", ugyanakkor bizonyos együgyűség hírébe jutottak — míg végül maga a "jó" szó is nem kezdte az "együgyű" leereszkedő sajnálkozással gondolt konnotációját fölvenni: "Az ellentét akkor éleződik ki, amikor a szolgamorál-következtetés szerint, végül már e morál 'jó embereihez' is egy halvány lekicsinylés kapcsolódik — amely akár csak árnyalatnyi és még jóakarató is lehet —, mivel a jó ember a szolgál-gondolkodásmódon belül mindenesetre a veszélytelen ember kell hogy legyen: jóindulatú, könnyen rászedhető, kicsit talán együgyű, un bonhomme. Mindenütt, ahol túlsúlyra jut a szolgál-morál, a nyelv hajlandónak mutatkozik arra, hogy közelítse egymáshoz a 'jó' és az 'együgyű' szavakat".⁴ Annak számára, aki, hogy még ezt a véletlenül malíciózus megjegyzést is központi mondandónk érdekében zsákmányoljuk ki, egy olyan világban, amelyben a többiek az ő érdekeit nem veszik figyelembe, figyelembe veszi a többiek érdekeit, úgy alakulnak a dolgok, mint a mesebeli becsapott paraszt számára — és ez a körülmény elég magyarázat arra, miért veszi föl a "jó" a keresztény morál jegyében (örökségének elfoglalása jelenti több újabb, profán etika büszkeségét) mindazok számára, akiknek ezt nem-tudni nem adatott meg, a félkegyelmű jelentésárnyalatát. Bárki legyen is az, aki

⁴Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, 260. §.

azt hallja, hogy mások "jó fiúként" aposztrofálják, biztos lehet benne, hogy azok, akik így hívják, valójában együgyűnek tartják, úgy hogy eközben azért előnyös tulajdonságairól sem akarnak megfélekezni — mert az éles, számító elme hiánya, amely nem pusztán a nyugtázott "jóság" másik oldala, hanem egybeesik vele, teszi tulajdonosát éppenséggel oly szeretetreméltóvá: a "jó fiú" a vele gazdasági kapcsolatban állók számára mindig gyorsan, kényelmesen és mégis alaposan kifosztható.

Annak a költségei, akit fölültettek, mivel morálisan cselekedett egy olyan világban, amelyben a többiek épp ettől tekintenek el, szaknyelven szólva, az ő személyi költségeiként könyvelendők el. Ennyiben és ily esetlenül fogalmazva, és ezért a nem kevésbé, hanem csak más módon esetlen akadémiai zsargonra emlékeztetően: minél alacsonyabb fokú egy norma tényleges követése, annál magasabbak a személyi költségek annak számára, aki ezt a normát mégiscsak követi. — Meglehetősen mennyiségű személyi költséget, ha hinni lehet a hagyománynak, az antik etika a leghalálosabb méregként tekintette bármifajta morál ellen. Ennyiben a moralisták teljesen új módszere, és így a Kanté is, hogy ahhoz ragaszkodnak: legyen tiltva, ami tiltva van, függetlenül azoktól a hátrányoktól, amelyek ennek alapján — ahogyan az anatómának szánt formula mondja — "az individuum partikuláris akarata számára" adódnak. (Efféle költségeket — személyi költségeket — a morális normák az antik világ hanyatlása óta körülményeskedés nélkül elvárják címzettjeiktől, és bármennyire kitartottak is egyrésztől amellet, hogy ezek nem elvárhatatlanok, hanem csak elvárhatatlanként érzékeljük őket, annyira ritkán lehetett mégis nem észrevenni, hogy ezeknek a normáknak specifikus moralitását éppenséggel az a minőségük jelentette, hogy egy elvárást képeznek.)

Ezzel ellentétben a moralistáknak már egy igen specifikus módszere (ám még mindig a Kanté), ti. Weber szavaival az "érzületetika": azt állítani, hogy legyen tiltva, ami tiltva van, függetlenül azoktól a következményektől, amelyek ebből — ad másodszor — egyáltalában adódnak. Ha ennek megfelelően a cselekvés elvárható következményeit nem pusztán csak a cselekvő számára hátrányosként fogjuk föl — úgyhogy ennek elfogadása, a moralitás egy kritériuma szerint, amelynek persze ominózus voltáról rögtön szólni fogunk, érdemszerzőként jelenhetnék meg —, hanem a többieket érintő következményekként is, akik arra hagyatkoznak, hogy a cselekvő az ő érdekeiket fogja érvényesíteni, akkor megmutatható, hogy a morálnak az általa okozott személyi költségek mellett, amelyek mindenkinek a szemébe ötlének, még specifikusan morális költségei is vannak. Ominózus az ennek során alkalma-

zott kritérium, mivel egyrészt morál és altruizmus, másrészt pedig immoralitás és egoizmus naiv azonosítását, amely alapul szolgál az individuális érdekek — kivált a keresztény — morál általi notórius gyanúsítgatásának, használaton kívül helyezi, mihelyst a moralitást akként értjük, mint aminek középpontjában az igazságosság fogalma áll. Ezzel a lépéssel — történetileg tekintve Kant óta — ez a kritérium is (hogy ti. aki áldozatot hoz a többiek érdekében, az morális volna) a múlthoz tartozik, jóllehet pusztán történetfilozófiailag tekintve, mivel a valóságban azért időnként még megjelenik. (Praktikusan, amint az magától értetődik, éppúgy, mint teoretikusan, éspedig az egyenlő jogok és kötelességek eme kritériummal vitatott moráljával összefüggésben.) "Az erény — mondja Kant — csak azért ér oly sokat, mert oly sokba kerül."⁵

Igazságosságot követelni gyakorta annyit tesz: követelni, hogy végre velünk magunkkal is igazságosan bánjanak; ugyanakkor szociális tény, hogy bárki legyen is az, aki igazságosságot követel a maga számára, aligha várhat el dicshimnuszokat az igazságosság iránti szeretetéért. Inkább arra a szemrehányásra kell fölkészülnie, hogy hiányzik belőle az önzetlenség: "csak" magára gondol. Ez a szociális faktum azonban nélkülözi a logikai alapot az igazságosság fogalmában. Hogy kinek a költségére történik egy mindenkori igazságos megoldás, attól függ, ki volt eddig az igazságtalan megoldás haszonélvezője. Éppígy tanulságos lesz, hogy miféle elméleti eredmény következik akkor, ha moralitásnak, keresztényi maradványként, a pretenció — nem a megvalósítás — szerint szociálisan megalapozott, ámár fogalmilag kétes kritériumát vetjük be. Ez azt foglalja magában, hogy aki a saját érdekeiről hallgat, s ugyanakkor hagyja, hogy a többiek frusztrálják, heroikus moralitásról tesz (a lehető legjobb esetet föltételezve) tanúbizonyságot; aki ellenben mások céltételezéseit, akikért ő (bármit is jelentsen ez) "felelős", elhallgatja, előzékenysége eredménye révén, morálisan utánaszámolva, teljességgel jogtalanul jár el.

A "felelősség" épp egy olyan fogalom, amelyet kínos érzések nélkül nem vezethetünk be teoretikus terminusként. A szó reklámszerű kenetteljességét saját előrenyomulásának köszönheti, a hatalom kisajátításának legbejáratottabb eufemisztikus parafrázisaként: aki rendelkezik a hatalommal, az nem azt mondja magáról, hogy hatalma van, hanem azt, hogy felelős. Becsületére válik a jelenkornak, hogy e ponton is rá akarja szedetni magát. A "felelős

⁵ Kritik der praktischen Vernunft A 278

vagyok" frázisa segítségével egy morális szubjektum nem azt állítja magáról, hogy saját tettei saját magán kívül mindenekelőtt mások számára jelentősek, vagyis meglehetősen a jót célozzák, és ezáltal teljességgel annak vonalán haladnak, amit mindenki kötelességének tekintene. Ha elvonatkoztatunk — a teória higiéniéje iránti előszeretetből — az efféle körülményeskedés empirikus funkciójától a jól kalkulált morális impression management keretei közt, amennyiben föltesszük, hogy ezt a frázist komolyan lehet venni, akkor mérsékelt precizitással, ahogy ez illő is, a morál specifikusan morális költségei elkülönítendőek az összes többi költségtől, amit csak ez a figyelemre méltó emberi találmány még hozhat. A morál morális költségeiről való beszéd azt jelenti, hogy a világban, ahogyan fennáll, lehetséges az, hogy éppenséggel immorális (a kategorikus imperatívusz értelmében) morálisan cselekedni. Közvetlen moralitás, a legkiválóbb deontológiai alapelv betartása értelmében, ennek következtében, ha a tézis megalapozható volna, nem pusztán a ravaszság hiányáról árulkodnék, hanem ezen túlmenően még a moralitás hiányáról is. (Ha eléggé cinikusak vagyunk ahhoz, hogy azt a pikantériát, amely abban rejlik, hogy a morális alapelv alkalmazása kifejezetten morális alapon megengedhetetlen kell hogy legyen, még a végsőig élvezni is akarjuk, akkor az argumentum, amely ezt az állítást igazolja, előzetes megjegyzésként mondva, inkább csalódást keltő.)

A kategorikus imperatívusz arra hívja föl a morális szubjektumot, hogy mérlegelje, mi történék akkor, ha cselekedetének maximája általános törvényhozás alapelvévé emelkednék. Az a kérdés, hogy mekkora a valószínűsége annak, hogy az általa választott maxima ténylegesen is általános törvény volna, vagy azzá válnék, vagy hogy a cselekedete egyáltalán hozzájárulna ahhoz, hogy ez a maxima általános törvény legyen, a morális érvelésből szigorúan ki van zárva. A kategorikus imperatívuszban rejlő haladást az afféle alapelvekkel szemben mint "Amit nem kívánsz magadnak, azt ne tedd másoknak", Kant éppen abban látta, hogy a kölcsönösség összefüggése az "én", vagyis a cselekvés szubjektuma és az első formula univerzalizálásának "mindenkije" közt pusztán elgondolt logikai összefüggés volna, az utóbbiban ellenben reális, kauzális-következményes (mintegy abban az értelemben, hogy "Ne tedd meg ezt másokkal, hogy őket ez aztán ne indítsa arra, hogy veled szemben tegyék meg ugyanazt").

Az autonóm morál nem reális következményeket vizsgál, hanem egy már magában is imaginárius általános normakövetésnek — vagyis az elképzelésszerűen "általános törvényként" alkalmazott maxima követésének — kitalált kö-

vetkezményeit. A cselekvés hic et nunc végrehajtásának és tényleges hatékonyságának viszonya nem jön számításba. Aki ellenben számításba akarja venni, mi az, amit ő maga intéz ebben a világban, annak, ellenkezőleg, ennyiben éppen nem kellene lebecsülnie, hogy milyen eredménnyel járna maximájának általános törvényhozás alapelvevé történő emelése — merthogy empirikusan éppen ez lehet cselekedete legvalóságosabb határföltétele. Esetleg sokkal inkább arra kellene fölkészülnie, hogy a legkevesebben vagy éppen egyáltalán senki sem követi azt a normát, amelynek való engedelmeskedést épp most fontolgatja. A következményekre való orientálódás, még akkor sem, ha — ahogyan most föltételezzük — Kantnál szóba jöhetne, semmiképp sem megy per se túl azon, amit Weber pusztán morális érzületként jellemzett — mivel egy szubjektum, aki az általa mérlegelt maxima általános követése következményeinek elfogadhatóságát tenné cselekedete mértékévé, jóllehet a következményekre orientálódnék, mégis egy olyan premissza előfeltételezésével, amely szigorúan véve valószínűleg fiktív. A pusztán morális érületen túlra csak annak a szubjektumnak a viselkedése kerülne, amely előzetesen megbizonyosodnék saját cselekedete tényleges hatásairól.

A morális alapelvben anticipált általános normakövetés egy olyan állapot, amelyet a morális alapelv alkalmazása során reálisként nem lehet és nem is szabad előfeltételezni: nem-megengedett ezen alkalmazás számára úgy cselekedni, minthogyha a kategorikus imperatívuszt általánosan betartanák. Egy olyan morális szubjektum, amelyet mások a saját érdekeik képviselőjére köteleztek, nem képes a harmadikra tekintve nem abból az előfeltevésekből kiindulni, hogy ezek mindenkor rögtön — megengedve azt is, hogy megmutatható, hogy efféle dolog magában véve ésszerű volna — megkockáztatnának valamifajta "ésszerű" újratekintést, s hogy az ellentéteket a továbbiakban csakis morálisan, az erőszakról és a kölcsönös becsapásról lemondva vitatnák meg. Akinek föladata nemcsak saját érdekeinek védelme, hanem éppúgy a többieké is — aki, az ellehetetlenült szóval "felelősséggel" bír —, úgy tűnik át kell hogy lépje a morális alapszabályt, hogy ne kockáztasson képviselhetetlenül sokat mind saját magát, mind a többieket tekintve, akik ráhagyatkoztak. Amennyiben egy szubjektum, amely — sit venia verbo — "a következményekkel kapcsolatban felelősséggel viseltetik", ezek szerint ebben a világban, amely olyan, amilyen, nem bízhatik abban, hogy a többiek nélkülözik a stratégiai cselekvést és, mondjuk, nem hazudnak, például maga is kénytelen a Kant által a morális alapelv útján megalapozott tilalom ellenében cseleked-

ni, egy potenciális gyilkosnak "emberszeretetből" hazugságot mondani az általa kiszemelt áldozatról.⁶

Hogy az egymás közti, számításon alapuló közlekedésről minden további nélkül nem állhatunk el, ennek megalapozásához nincs szükség pesszimiztikus antropológiára. Az általános normakövetés — morális alapelvben megelölegezett — állapota fiktív karakterére irányuló radikális reflexiónak a szükségessége, amiként az offenzív bizalmatlanság begyakorlásának kötelessége is, nem az eredendő bűn doktrínájából következik, hanem abból a profán körülményből, hogy föltevésünk szerint a morális szubjektumok nem pusztán saját ügyeiket képviselik, hanem egyúttal másokéit is, és ennek következtében egy tévedés árát, amely a kategorikus bizalom eredménye volna, nem pusztán nekik maguknak kellene kiegyenlíteniük, hanem elsősorban azoknak, akiknek az érdekeit érvényre kellett volna juttatniuk, nem pedig morálisan jószándékú engedékenység révén kockára tenniük. Még abban az esetben is, ha a két cselekvő a morál álláspontját mindenkor a magáénak vallotta volna, ezt egymásról bizonyossággal nem tudhatnák — hiszen éppenséggel a kinyilvánított szándék az exkluzív morális újrakezdesre időnként fenomenálisan alkalmas rá, hogy a többieket léprecsalja. A játékelméletnek a "paradoxes of rationality" címszó alatt⁷ tetemes akkurátussággal kidolgozott legelemibb belátásai közé tartozik, hogy két párt közül az egyiknek a másikkal szemben már csak azért is stratégiai fönntartásokkal kell élnie, mivel vele szemben bizonytalan szituációban van. S amilyen kevéssé legitimálja egy efféle nyilatkozat a hatalmi eszközök akkumulálásának tetszőlegesen irracionális preventív stratégiáit, annyira fölismerhetővé teszi mégis, hogy az érdekkonfliktusokat állandóan stratégiai összetűzéseknek is — és ezek a legjobb esetben nyílt tárgyalások, amelyek a harcot együttműködési ajánlatokkal és azon hátrányokkal való fenyegetéssel helyettesítik, amelyek az együttműködés megtagadása esetén következnének be — kell szabályozniuk. Hogy az, mint a morálfilozófusok állítják, haladás volna, hogy az a mód, ahogyan emberi szubjektumok egymást zaklatják, a morál és csak a morál kérdésévé válik, eltekintve az összes lehetséges ellenvetéstől, amelyek különben még fölvethek volnának, mindenesetre még igaz is lehet azon nem éppen

⁶Vö. K.-O. Apel: "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?", in: Utopieforschung, hg. v. Wilhelm Vosskamp, Metzler, Stuttgart 1983, 325–355, 339. o.

⁷Nigel Howard: Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behavior, Cambridge (USA) 1971.

ortodox premisszák mellett, miszerint a morál elvárhatatlanságának problémája (vagy, óvatosabban fogalmazva: elvárhatósága relativitásának problémája) legalábbis a második imént adott formában magá is még egy morális problémát jelent.

A végösszeg: a morál elvárhatatlanságáról szóló beszédnek két, nem össze-nem-függő, ám mégis elkülöníthető jelentése van. Hogy vajon egy cselekvésmód elvárhatatlan-e, az mindig azon a kockázaton méretik le, amelynek vállalását a cselekvés végrehajtása kikényszerítené. Először is az, aki Kantnak a rigorozitásig igényes morálját gyakorolná, a világban (amely olyan, amilyen) mindenképp balekká válnék — és ez tőle nem várható el. Másodsorban alkalomadtán nem is csak pusztító volna a cselekvést közvetlenül a kategorikus imperatívusz szellemében véghezvinni: ezen túlmenően még éppenséggel immorális is lehet. Aki, hogy egy olcsó példát válasszunk, egy olyan államban, ahol az adóügyek intézői korruptak, tisztességesen befizeti a követelt összeget, alkalomadtán nemcsak saját pénzügyi helyzetét teszi tönkre, hanem ráadásul még saját családjával szemben is amorálisan viselkedik. Azt az igényt sérti meg, amelynek korrelátumát Weber még 'felelősségként' aposztrofálhatta: az akár jogszerűen, akár morálisan megítélt illetékesség mások érdekeinek érvényrejuttatásában. Nem elsősorban az teszi ez utóbbit érdekessé, hogy a morálisan inkriminált tettek végrehajtása megérthető vagy netán még menthető is, hanem elsősorban az, hogy ez a cselekedet (ti. egy a morál melletti morál perspektívájából tekintve) éppenséggel morális parancsként jelenik meg.

Ennyiben még mindig nem fogalmaztunk meg teljesen kielégítő kritériumot a morál személyi költségeinek a morális költségektől való elkülönítésére. Aki megkísérelné cselekedeteiben állandóan tekintetbe venni mindenki más érdekeit, az (személyében) rövid időn belül — hogy egyszer már valaki komolyan vegye azok kedvenc kifejezését, akik önmagukat kívülállóként definiálják, és akik már csak ennél fogva sem azok — "marginalizálódnék", s most nem tudna csak igazán egyet sem elérni azon (morálisan) "jó célok" közül, amelyek kedvéért ő a legjobb esetben cselekedni akart. Mindenki érdekei pártatlan tekintetbevételének alapelvét közvetítetlenül alkalmazta, éppen az a kisebbség, amely — miután egyszer nagyvonalúan koncedálva az előfeltevést, miszerint a saját magára kirótt morális mérték a helyes — "jó" szándékaival tűnt ki, reprodukálná rendületlenül a saját marginalitását és gyakorlati jelentéktelenségét. És amennyire kevésbé tekinthető ez az argumentum a szó szigorú értelmében véve cáfolatként — mivel a morális érzület javíthatatlan: semmiképp sem érzi jogosultságát kérdésesnek, még akkor

sem, ha következményei a követőtönkretették anélkül, hogy az emberiség többi részének megtakarítottak volna bármit is —, annyira helyénvaló mégis a bizalmatlanság az intelligencia működtetésének olyan módozata iránt, amely ellenvetésekkel szemben csak úgy képes immunitását biztosítani, hogy a valóság érzékelésével szemben egyfajta speciális realitásvakságot részesít előnyben.

Az autonóm morál azon sajátosságának, amelytől szenved, hogy ti. alkalmazásának föltételei nincsenek adva, történeti előfeltevése, hogy a morál abból, ami erkölcsként magától értetődő, azzá vált, amely semmilyen értelemben sem magától értetődő. Egy áthagyományozott morál számára, amely azt követeli meg, "ami illő" (és semmi mást), alkalmazásának föltételei egyszerűen advan vannak, ezek itt vannak — hiszen hogy éppen azt illő megtenni, amit megtenni illő, egyrészt azt jelenti, hogy ezt meg kell tenni, másrészt és ezzel együtt pedig azt, hogy ezt ténylegesen már hosszú ideje, és általánosságban még most is, így és nem másképp csinálják. Jóllehet időnként az "erkölcs erkölcsiségében" (hogy a Nietzsche által a Hajnalpírban sajátos értelemben alkalmazott kifejezést használjuk) is többet követelnek meg, mint amennyi megkövetelhető — mindaz, amit a "hírnév" és a "becsület" érdekében tesznek, ide tartozik —, ám az elvárhatatlanság itt, ami épp ebben mutatkozik meg, a kivétel, nem pedig a szabály. Ennek az az alapja, hogy ebben az esetben az érvényesség és a norma tényleges követése abban, amit később "társadalmi érvényességnek" neveznek majd, ugyanazon dolog két oldalaként jelenik meg. "Így illő" — e kifejezés egyszerre preskriptív és deskriptív kijelentés: egy normát és egy társadalmi ténytet nevez meg.

Ezzel ellentétben az autonóm morál alapelve ugyan megnevez egy normatív ideált, ám ha rápillantunk a világra, amely olyan, amilyen, láthatjuk, hogy ez nem társadalmi tény; és ha Kant erről mint az ész faktumáról beszélt, akkor ezzel semmiképp sem arra célzott, hogy mindenki alkalmazkodni kezd hozzá. Ez a fajta morál, mint amely legitimitását "mindenfajta tapasztalat előtt" szerezte, sokkal inkább egy olyan érvényesség-fogalmat exponál, amely a norma tényleges követésétől határozottan eltekint. (Hogy ez csak a kereszténység eljárása után vált lehetségessé, amely, például az ellenség szeretetének parancsaként, olyan normákat fogalmazott meg, amelyek társadalmilag nem realizálódtak és nem realizálódnak, s amelyek mindenki számára, aki megtartotta őket, rövid vagy közepes határidővel halálthozóvá váltak, a morál történetírásának érdekesebb közhelyei közé tartozik.) Kant ama kijelentése a kategorikus imperatívusról, miszerint semmiképp sem bizonyos, hogy lett volna valaha is egy ember, aki (tisztán kötelességből) követte volna, csak

éppen — kell hogy kövessük, az elvárt világossággal épp normaként, de nem társadalmi tényként jellemzi ezt. Az a priori megalapozott morál nem engedi előírások megalkotását, hanem exkluzív módon ő maga alkotja meg ezeket azáltal, hogy a világgal azt az eszmét állítja szembe, amelynek nem tesz eleget, hanem mindenestre, a legjobb esetben is, csak ácsingózik utána.

Az "így illő ez" morálok társadalmi önállító rendszerek belső moráljai. Bennük a norma alkalmazásának problémája egybeesik a szituációnak az ítélőképesség általi okos áttekintésével, mivel az efféle morálok alkalmazási föltételei ezekkel a morálokkal együtt, egy szociális és kulturális életforma keretei közt jöttek létre. Ameddig úgy tűnik, hogy nem rendelkezünk a normatív érvényesség másfajta fogalmával, mint azzal, amely a tényleges normakövetésre vonatkozik, addig az elvárhatóságnak mint a tényleges normakövetés függő változójának problémája voltaképp nem merül föl. Az "így illő ez" morálok alkalmazási föltételei állandóan adva voltak ama kontextus formájában, amelyben ez így és nem másképp volt illő. Az a morál, amely a fölvilágosodásból ered, ezzel ellentétben semmilyen hasonló életformának sem felel meg. Nem rendelkezik a szükséges hatalommal, de nem is áll szándékában a szubjektumokra valamifajta szokásrendet oktrojálni. Szükségessége abból ered, hogy a modern kor nem rendelkezik olyan életformával, amelyről el lehetne mondani, hogy tetszőleges szubjektumok számára is kötelező erővel bírna: sokkal inkább egy olyan világban jelenik meg, amelyben a különböző életformákhoz tartozók közti vita egyáltalán nem exotikus kuriózum. Szükségességének alapja azonban egyúttal lehetetlenségének jelzése is egyben: egy olyan világban jelenik meg, amelyben alkalmazásának föltételei semmiképp sem adóttak.

Eme megfontolás rezultátuma paradoxként hat. Az alkalmazási föltétel, az autonóm morál alkalmazásának föltétele az volna, hogy általánosan alkalmazást nyer. Ameddig nem cselekednek mindenki ennek az etikának megfelelően, addig egyetlen embertől sem várható el, hogy ennek az etikának megfelelően cselekedjék. Ahhoz, hogy a moralitás mint általános — és nem mint szeretetre méltó fanatikusok valamilyen szektájának puszta áldozathozatala — lehetőséges legyen (az elvárhatóság értelmében), ahhoz nagyjából és egészében már valóságosnak kell lennie. (Úgy látszhatnék, minthogyha ez valamennyi morál gyöngéje volna: hogy csak akkor funkcionálna, ha mindenki a követőjévé válnék. Ám ez a föltevés nem tartható. Az önmegváltás valamennyi ethosza, mint például a buddhista, már eszméje szerint is arra rendezkedett be, hogy egy gonoszszágból, bornírtságból, önzésből és káprázatból álló világban éljen. Az e típushoz tartozó morálok azáltal teszik magukat elvárhatóvá, hogy bi-

zonyos segítséget nyújtanak ahhoz, hogy a "hamis világot" időleges tudatlanság által el lehessen viselni: eksztatikus élményeket, elragadtatást, misztikus pillanatokot stb. Ezzel Kant nem képes élni, és filozófiájában nem is lelhető föl ennek funkcionális ekvivalense.)

Ha persze az autonóm morál alkalmazási föltétele sensu stricto úgy hangzik, hogy már mindenki alkalmazza, és mindaddig, amíg ez a föltétel nem teljesül, a morál alkalmazása egy akármilyen értelemben mindig elvárhatatlan marad, akkor a moralitás a kategorikus imperatívusz értelmében, úgy tűnik, sohasem válhat általánossá. Az univerzalisztikus etika alapelvei mindaddig nem alkalmasak a realitásra történő közvetlen alkalmazásra, amíg kontrafaktuális előfeltevések maradnak — és kontrafaktuális előfeltevések maradnak mindaddig, ameddig nem alkalmazzák őket a realitásra. Ennyiben ez végre is már abszurd rezultátumnak látszik: egy akadály van a morális alapelv alkalmazásának, hogy ti. nem alkalmazzák. Vagy: egy akadály van a morális alapelv egy szubjektum általi alkalmazásának, hogy ti. egy másik szubjektum nem alkalmazza a morális alapelvet, mialatt ezen második szubjektum számára az akadályoztatás oka az, hogy amaz első szubjektum nem alkalmazza a morális alapelvet. Ennyiben a tézis egy módosított formában kevésbé abszurdává válik. Ha igaz az — márpedig igaz —, hogy normák vagy érvényesek, vagy nem érvényesek, anélkül hogy e kettő közt valamifajta érvényességi fokokból álló kontinuum lehetne, akkor ez a teoretikus körülmény annak lehetőségét mégis nyitva hagyja, hogy az elvárhatóságnak fokozatai legyenek. A morál ennek értelmében több kontextusban teljességgel elvárhatatlan volna, s talán sehol sem volna maradéktalanul elvárható, mégis, a teljes elvárhatatlanság és a maradéktalan elvárhatóság közt elgondolható egy az elvárhatóság fokozataiból álló kontinuum. Legalábbis részletesebb indoklás nélkül nem látható be, miért volna itt lehetetlen egy "többé vagy kevésbé". Ha ezáltal még megmaradna is a tézis, mely ilyenképp; amennyire lehetséges, már nem azt a defetizmust szankcionálná, mely a morált teljességgel elvárhatatlanként állítja be a paradoxon állapotában, mindenesetre mégsem olyan volna, amely az elmélet hibájául volna fölróható, hanem olyan, amely, mivel a valóságban exerceál, az elmélet által leírandó.

Ennyiben az autonóm morál, úgy tűnik, mégiscsak föl van készülve legalábbis azokra az ellenvetésekre, amelyek nem képesek többet hányni a szemére, mint a frusztráló elvárásokkal kapcsolatos mindenféle élmény okozta szomorúságot. Azon két kérdés közül, hogy ti. kifizetődik-e a morális cselekvés, és ha nem, akkor mennyiben racionális legalább a morális cselekvés, az elsőre Kant határozott nemmel válaszolt, a másodikra azonban a kategori-

kus imperatívusz megalapozásával. A "kopernikuszi fordulat" morálfilozófiai változata egy olyan etikát inaugurál, amelyben "nem a jó fogalma 'határozza meg' a morális törvényt, hanem megfordítva, a morális törvény az, amely mindenekelőtt 'meghatározza' a jó fogalmát, amennyiben egyáltalán megérdemli ezt a nevet".⁸ Azon premissza mellett, hogy habár "minden akarásnak kell hogy legyen tárgya, tehát anyaga; ez az anyag azonban /.../ ettől még nem kell hogy feltétlenül a maxima meghatározó alapja és feltétele legyen",⁹ az autonóm morál éppen hogy nem zavartatja magát, sőt büszke rá, hogy mindenki, aki azt várja el tőle, hogy kioktassa, miként kellene a saját haszon reményében kigondolt célok eléréséhez a legalkalmasabb eszközöket kiválasztani, alaposan csalódik benne. Nem hipotetikus okosságtan és nem rávezetés a boldog életre; körülményeskedés nélkül biztosítja a tapasztalatot, hogy ti. a morál "nem fizetődik ki" arról, hogy a valóságos tényállást tárta föl.

E kanti információ anti-kantiánus leleplezése a következő: a kellőség az akarat repressziójának bizonyul, hiszen ténylegesen kevésbé döntő, mint ahogyan azt első pillantásra vélnénk; ha ebben a represszióban merülne ki a morál személyi költségeire való utalás, akkor egy szó is sok volna. Milyest a morál, Kant szerint, azokat a föltételeket fogalmazza meg, amelyek teljesülésük esetén lehetővé teszik, hogy különböző individuumok akarása együtt álljon fönn, a gyanúsítgatásnak, amely minden kellőség mögött az akarat becsapását szimatolja, lényegileg vége van. A formalista módon fölfogott kellőség, így érti Kant, sokkal inkább minden szubjektumnak elismeri azt az egyenlő jogát, hogy saját boldogságát keresse; ezek a szubjektumok "autonómak" volnának annyiban, hogy a boldogság számukra nincs előírva. Ez egyrészt — pozitíve — azt jelenti, hogy mindenkinek szabadságában állna a maga módján boldognak lenni; másrészt pedig — negatíve — azt, hogy mindenkinek egyenlően megvan az a joga, hogy a saját életét külső, teológiai-morális befolyásolás nélkül, a saját, legszemélyesebb módján puskázza el. Hiszen az a morál, amely a gyakorlati ész kantian alapos kritikája után még fönnmarad, már semmiféle olyan mértéket nem tartalmaz, amelyről leolvasható volna, hogy mit kell sikeres, és mit elpuskázott életnek tartanunk. Kopársága, nyilvánvaló hiánya a szubsztancialitást illetően, a célok arisztotelészi diktátumáról való lemondás semmi mást nem jelent, mint épp a fordítottját annak, amit joggal neveznek autonómiának: hiszen mindazon tartalmakat, amelyeket ez a morál nem kényszerít rá címzettjeire, szabadon hagyja

⁸ Kritik der praktischen Vernunft A 112

⁹ Kritik der praktischen Vernunft A 60

számukra. Ahol hallgat, ott nem ártja bele magát; amire nem kötelez, az ránk van bízva. Ennek következtében a formalista etika sem azt nem képes megmondani, hogy mi a "jó élet", sem azt, mely célokat kell követnünk. Ráhagyja mindenkire magára, hogy miként határozza meg ki-ki a maga számára a "jó életet", és csak azt adja meg, miként oldhatók meg racionálisan azok a konfliktusok, amelyek olyan cselekvők közt lépnek föl, akiknek vagy különböző elképzeléseik vannak a boldogságról, vagy pedig egymást kizáró célokat akarnak megvalósítani. Azáltal, hogy a kategorikus imperatívusz megtiltja, hogy "öncél-lényeket", vagyis embereket, olyan célok eszközeivé degradáljanak, amelyek keresztezik saját célkitűzéseiket, még semmiképp sem követeli meg, hogy mondjunk le a mindenkori saját célkitűzéseink megvalósítására való törekvésről, hanem csak ennyit: olyképp kövessük őket, hogy a többiek ne fosszuk meg attól a joguktól, hogy az ő mindenkori célkitűzéseiket ugyanazon a módon megvalósítani törekedjenek.

Ha a kellőség ezen a módon a különböző szubjektumok akarásának összeférhetőségében állna, akkor következésképp sokkal több okunk volna éppen ennek a kellőségnek az el-nem-ismerését a mások akarásának repressziójára való eltökéltség jeleként tekinteni. Mint ilyen, a moráltól mentes "hatalom akarása" csakugyan leplezetlenül fölismerhető — hiszen ezen a címen Nietzsche, a kanti autonómiát azzal gyanúsítva, hogy nem más, mint a belsővé tett heteronómia végső, legszublímáltabb formája, nemcsak — egyrészt — a szabadság ideálját védelmezi, amelynek mindenki részesévé válnék, aki csak megszabadult a morál kötelékeitől, hanem — másrészt — ugyanakkor és ezzel egyidejűleg, valamennyi gyöngébb akarat elnyomásának és "bekebelezésének" praxisát. Ezt szem előtt tartva a moralisták inzisztálása azokkal szemben, akik a moráltól számon kérik a morál költségeit, kiterjedhetne arra a körülményre, hogy van olyan dolog is, mint az amoralitás elvárhatatlansága, sőt ez van csak igazán. A morál ugyanis, amely egyrészt minden egyes ember szabadságát korlátozza, másrészt garantálja a maradék-szabadságot, amelyet érintetlenül hagy azáltal, hogy mindenki számára kötelességgé teszi respektálását. Ez az argumentum azonban mégiscsak hamis, mivel "garanciáról" csak ott lehet beszélni, ahol a megengedett szabadság játékterének respektálása szükség esetén kikényszeríthető volna — tehát a jog, nem pedig a morál területén. Mivel ha valaki kikényszeríthet valamit másvalakitől, akkor ez a másik autonómiájának csődjét ratifikálná, amivel szemben csak egy alternatíva maradhatna: a morális szubjektum szabadságának játéktere akkor volna garantált, ha az általános (kényszermentes) normakövetés faktum volna — ám éppen ezt jelöli az az előfeltevés, amely problematikus volt. Ha amúgy is

mindenki gyakorolná a moralitást, a morál személyi, illetve morális költégeire vonatkozó kérdés csakugyan eltűnhetnék. Akut ugyanis akkor, ha amaz előfeltevés nem teljesül — vagyis: akut.

A legkevésbé sem megmagyarázhatatlan, miért nem vette figyelembe Kant etikája az elvárhatóságot mint olyan minőséget, amellyel normák rendelkezhetnek, illetve nem rendelkezhetnek. Az Arról a közhelyről: ez helyes lehet az elméletben, de a gyakorlat számára nem alkalmas¹⁰ című írásban Kant azt állítja, hogy "minden elveszett, ha a törvény végrehajtásának empirikus és ezért véletlenszerű feltételei magának a törvénynek feltételeivé" válnak. Ezzel ellentétben azonban megmutatható, hogy ebben a dologban akkor veszett el csak igazán minden, az autonóm morál megalapozását sem kivéve, ha valamennyi empirikus föltételtől eltekintünk. Hiszen Kant azt ugyan képes volt, durván szólva, plauzibilissá tenni, hogy miért van az erkölcsi törvénynek intelligibilis szubjektumok számára kötelező ereje, azt azonban már nem, hogy miért volna érvényes empirikus szubjektumok számára is. (Ez egy homályos megjegyzés, amely azonban rögtön világossá fog válni.)

A morál megalapozása egy idealizálásnak köszönhető, de empirikus szubjektumokra utalva, akiktől Kant a morál alkalmazását elvárja, s akik ezt a méltánytalan kívánságot joggal elháríthatnák maguktól. A gyakorlati ész kritikájának fő kérdésére, hogy ti. miért rendelkezik az erkölcsi törvény kötelező erővel (a kanti zsargonban: hogyan lehetséges egy kategorikus imperatívusz, vagyis egy föltétlen parancs), az intelligibilis akarásról szóló tan hivatott választ adni. E tan azt állítja, hogy a kellőség nem volna más, mint az ember saját intelligibilis akarása, vagyis az ő akarata, amennyiben ésszel bíró lényként tekinti magát. Ez az akarás csak annyiban válnék eme kellőséggé, amennyiben az ember egyúttal "érzéki lény" is volna, amelynek hajlamai nem föltétlenül egyeznek meg az ésszel. Még ha eltekintünk is attól a gyanús metafizikai előfeltevéstől, miszerint ha az emberből, "két világ — mundus sensibilis et mundus intelligibilis — polgárából" egy érzéki lény elvonható volna úgy, hogy azután egy (pusztán) ésszel bíró létező maradna, még akkor is megkérdezhetnénk: de hát mi kötelezi az embert arra, hogy intelligibilis akarásának érzéki lényként is engedelmeskedjék? Empirikus akarásának miért is kell voltaképp megegyeznie intelligibilis akaratával? A válasszal Kant diszkrétan és úgy mellékesen adós marad. Noha etikájának szellemében ezt válaszolhatnánk: az ember azért köteles intelli-

¹⁰Uo. A 206

gibilis akarását követni, mert különben akarata ellentmondana önmagának. Ha azonban továbbkérdeznénk: miért is ne volna lehetséges egy ennyire elviselhető és, a kötelességnek való alávetettséggel összevetve, teljességgel kényelmes "ellentét" — akkor már csak egy rossz körrel válaszolhatnánk: mert a kategorikus imperatívusz megtiltja.¹¹ Ama bizonyos elvonatkoztatás a morális törvény, miként Kant lekezelően mondani szereti, "pusztán empirikus" föltételeitől, amely arra hivatott, hogy e törvény megalapozását lehetővé tegye, sokkal inkább maga e törvény rákfenéje. Annak a kategoriális tisztaságnak, amelynek érdekében a megalapozás nem piszkolódhatnék be az alkalmazás problémájára való reflexió révén, másik oldala a megalapozásnak kötelező erő nélkül valósága az empirikus szubjektumok számára, amelyekkel a morális apriorizmus csak egy igen laza szálon tart kapcsolatot.

Hogy Kant filozófiája ahistorikus transzcendentálfilozófia és hogy etikája olyan érületetika, amely "a kötelességet a kötelesség kedvéért" védelmezi és egy döntő ponton eltekint megvalósításának problémájától, olyan megállapítás, amelynek megtétele miatt nem kell csak azért zavartatnunk magunkat, mert a filozófiai félműveltség toposzáról van szó. Bizonyos, hogy Kantnak volt valamilyen történelemfilozófiája: ám ha Az örök béke című írás reménye, hogy a polgári tulajdonosok érdekei (és a rossz végtől való félelem) az ésszerű etikai alaptételek megvalósítását motiválnák, egy emelettel lejjebb indul, mint ahogyan kellene, akkor a Vallás a puszta ész határain belülé, amelynek üdvtörténeti koncepciója szerint Isten a legszemélyesebb módon vezeti majd el az embert az észhez, legkevesebb három emelettel magasabbról. Teljességgel történetietlenre sikerül akkor már a morál és a történelem közti közvetítés is, ami ezért aztán már nem is közvetítés. Jóllehet a kanti történelemfilozófia célja a tiszta emberi jog világgöztársasága, a kategorikus imperatívusz mégsem arra szólít föl, hogy — mondjuk — tegyük azt, ami hozzájárul e világgöztársaság megvalósításához, hanem címzettjeit arra szólítja föl, hogy cselekdjenek úgy, mintha ez az ideál valószínűs volna.

Hogy egy probléma aporetikus, az azon preszumpciók kudarca révén mutatkozik meg, amelyeket a probléma megoldásaként léptetnek föl. Ami mármost a morál elvárhatatlanságát illeti, ilyeneként találják magukat a megkettőzött morál, a moralizáló világszemlélet, a cinizmus és a stratégiai morál-érvényesítés. Az átlagos morális tudat a morál elvárhatatlanságából az in-

¹¹Vö. Leonard Nelson: Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig 1917, 44 sk. o.

konzekvencia konzekvenciáját vonja le, a moralizmus ezzel ellentétben a konzekvencia inkonzekvenciáját: amíg az egyik ahhoz ragaszkodik, hogy az, amit ő követel, a "teóriában" helyes, a "gyakorlatban" azonban rosszul jön ki, a másik viszont — kifejezett formában a közhelyről szóló említett kanti írásban — rigorozusan követeli a gyakorlat alávetését valamilyen helyesként elismert elméletnek. Amíg az egyik a megkettőzött morál ellenében magabiztosan hivatkozik az egyetlen morálra, a másik viszont az ideál és a valóság összevetéséből arra következtet, hogy a legkevesebb egy megkettőzött morál volna, mivel egy egyedüli morál senkinek sem elegendő.¹² A támogatott alaptételek és azon közönséges élet elválasztásának inkonzekvenciája, amely megakadályozná az alaptételek betartását, az arról való bizonyosságban, hogy nélküle nem lehetséges, gyakorlati konzekvenciaként fogja föl önmagát: mivel a világ csak így biztosít számára kiutat, ezért éppen a tiszteséges ember látja magát szakadatlanul arra készítve, hogy de facto vétségeket kalkuláljon azon normák ellen, amelyekhez másrészt az eszme tekintetében még kötődik. A lelet révén, hogy az ideál valami olyan dolog, amelyet a gyakorlattól el kellene választani, nem — mondjuk — egyetértésünkről biztosítjuk az ideált, hanem (jóllehet nem föltétel nélkül, ám mégis ezen föltétel mellett) lojalitásunkról. A megkettőzött morál ennek megfelelően az a művészet, hogy a morál iránt érzett tiszteletünket ama kifejtetlen fönttartással kössük össze, hogy ez a morál megmarad a maga emelkedett, gyakorlatilag következmény nélküli, platonikus létformájában — a földi dolgok alacsonyrendűségén túl.

Ez az álláspont mind a cinikusok, mind pedig a morális puristák részéről leplezetlen gúnyolódásnak van kitéve. Ezek pozíciója csak látszólag ellentétes egymással. A megkettőzött morál elleni cinikus polémia, amely látszólag immanens módon jár el azáltal, hogy azt állítja magáról, hogy pusztán a nagyra tartott pretenciók és a kézzelfogható gyakorlat közti eltérést hozza felszínre, kevésbé marad neutrális, mint ahogyan a gúnyos távolságtartás révén szimulálja; valójában morálisan ő maga sokkal inkább teli van előfeltevésekkel. Ama különbség objektív ábrázolása ugyanis csak akkor alkalmas szemrehányásnak, ha, bárki legyen is az, aki él vele, az igazságosság pártját vallja magáénak — ez azonban morális kategória. Ha ez a mérték eltűnnék — és konzekvensen cinikus éppen az volna, aki eltüntetné —, akkor a cinikusok sem tudnának fogást találni a kettős morálon. A ci-

¹²Vö. Andreas Zielcke: "Die halbe Sache der Moral", Merkur 40 (1986), 203–214, 203. o.

nikus és a moralista gúnyolódása, akik az egyik által titokban, a másik által emfaticusan vállalt, egyrészt a morális igény, másrészt pedig a tevés-vevés megegyezését állító, normatív premissza tekintetében kéz-a-kézben járnak, csak a morális purista egy második normatív állásfoglalása következtében különülnek el: ha ugyanis logikailag épp annyira lehetséges igazságosnak lenni azáltal, hogy mindjárt a rabiátus gyakorlatot tesszük leplezetlenül igényünké, vagyis nyíltan — és cinikusan — a hatalom álláspontját tesszük magunkévá, akkor a moralista a létező megkettőzött morált állandóan mégis csak az igaz ember képe előtt blamálja, aki, kerül, amibe kerül, ideáljainak megfelelően él, és alkalomadtán pittoreszk mártírumban hal.

A megkettőzött morálnak az eme blamáshoz fölhasznált, lekicsinylő értelmezése, mint puszta gonoszság, mint szemfényvesztés, mint a morál instrumentalizálása, azok részéről, akik ezt az értelmezést célzatosan a maguk előtt látott saját előnyükért vetik be — mivel, a szofista tézisének értelmében a platóni Politeia első könyvében, jóllehet maga a tisztességtudás nem, ám a tisztességtudás látszata annál inkább alkalmas a siker eszközüül —, végezetül mint a morál hanyatlásának további szimptomája, lamentációként ott, ahol magyarázatra volna szükség, ennyiben nagyon is kevésnek bizonyul. Nem a tulajdonképpeni morállal való pervertáló visszaélés, sokkal inkább a megkettőzött morál — a mondottak szerint — a normatív érvényesség és az elvárhatatlanság közti ellentmondás immanens konzekvenciája. Az átlátszó trükk, hogy a morális ideálokat a tényleges érdekeken túlra csúsztassák, rendelkezik egy titkos igazságmozzanattal abban a tudásban, hogy ezen ideálok nyomban oszlásnak indulnának, mihelyst a valósággal érintkezésbe kerülnének.

Ha Kant figyelmét nem kerülte is el a megkettőzött morál persze tagadhatatlan apóriája, mégis úgy vélte: másként, mint a moralizáló világszemlélet komplementer apóriájába való beletörődés árán, nem lenne elkerülhető. Ha moralizáláson nem a morális érvelést egyáltalában véve kell értenünk, mint ahogyan ezt egy újabb, esztétikailag motivált fáma inszinuálni törekszik — mivel ez a fajta fogalomhasználat éppen e fogalom különleges kritikai éléről mondana le —, hanem sokkal inkább azt a morális érvelést, amely a cselekedeteket közvetlenül az individuális alattomosághoz, romlottsághoz, aljassághoz rendeli hozzá, anélkül hogy azokat a föltételeket is tekintetbe venné, amelyek közt végrehajtották őket, akkor egészen pontosan Kantnak a "tökéletes kötelességekről" szóló tanítására bukkanunk benne: hiszen ez a tan specifikusan moralizáló akkor, amikor teljességgel eltekint

attól a kérdéstől, hogy tulajdonképpen mekkora adag morál várható el, legyenek bár a föltételek mégoly nyomorúságosak is.

A kategorikus imperatívusz természet törvény-formulája¹³ nem pusztán a morális szubjektum ama hipotetikus megfontolására céloz, hogy ti. e szubjektum akarhatná-e, hogy az általa mérlegelt maximát mindenki törvényként kövesse (még magával vele szemben is); amennyiben egy természet törvényt általában definiálunk, hogy kivételek nélkül érvényesül, ennyiben e formula még azt is állítja, hogy a morális alapelv által megalapozott maxima valamennyi elgondolható szituációban ugyanazon a módon kerül alkalmazásra. Ha tehát ennek megfelelően a természet törvény-analógia¹⁴ nem pusztán a törvény formájára vonatkozik, hanem az erkölcsi törvénnyel megegyező maxima alkalmazására is, mivel a morális szubjektum kötelezve van rá, hogy azt, amit természet törvényként akarhat, minden esetben természet törvényként alkalmazza is, akkor ebből közvetlenül adódik a kanti következtetés, miszerint a morális normák alkalmazása a körülmények különbözősége ellenére sem változhatik sohasem. Mivel semmilyen körülmények közt sem szabad hazudni, ezért a kategorikus imperatívusz, Kant saját interpretációja szerint¹⁵ szigorúan arra kötelezi címzettjeit, hogy adott esetben ártatlan áldozatokat küldjenek a hóhér bárdja alá, ha csak ezáltal kerülhető el az erkölcsi törvénynek hazugság általi megsértése.

A moralizáló világszemlélet álláspontja, amelyet Kant magáévá tesz, abban a következményben terminál, hogy a morál kedvéért tetszőleges költségek viselésébe is bele kell törődnünk, vagyis, többek közt, mindenki egyenlőségét szükség esetén mindenki pusztulása realizálja: "fiat iustitia, perat mundus". Amennyire egyrészt következetesen vállalja Kant a morális költségeknek még ezt a számlázását is, annyira kevésbé tisztességes másrészt az idevonatkozó kanti argumentáció, amely alapelvét "igaz tételként", illetve "derék, valamennyi alattomoság vagy erőszak által kirajzolt, nem egyenes utat elvágó jogi alapelvként"¹⁶ dicséri. Jóllehet ezen alaptétel jelenik meg derék módon újra, amikor azt olvassuk, hogy "a politikai maximáknak a jogi kötelesség tiszta fogalmából (a kellőségből, amelynek alapelve a priori a tiszta ész által van adva) kell kiindulniuk, legyenek bármilyenek az

¹³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten A 52

¹⁴ Vö. Kritik der praktischen Vernunft A 74–79, 121–125

¹⁵ "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen"

¹⁶ Zum ewigen Frieden A 87–88

ebből adódó fizikai következmények"; az esedékes kontroverziát azonban, amelynek tárgya ezen utóbbi félmondat fatális következményei kellenének hogy legyenek, elnémítja Kant azzal a mértékadó vitakérdést elkendőző tétellel, miszerint "a világ semmiképp sem pusztul el azáltal, hogy kevesebb lesz a gonosz ember",¹⁷ amely tétel sugallata amaz alaptételt már korábban is támogatta a következő fordítás révén: "fiat iustitia, pereat mundus, vagyis magyarul: 'uralkodjék az igazságosság, ha mindjárt azon az áron is, hogy ennek következtében a világ selmái valamennyien elpusztulnak'".¹⁸

Via regiaként, amelyen haladva mind a defetista mind pedig a rigorisztikus konzekvenciák elkerülhetők volnának, amelyet a morál elvárhatatlansága egyrészt és másrészt is kézenfekvővé tesz, próbálja magát kiárusítani a morális stratégia gondolatalakzata, amelynek imperatívuszát Brecht költeménye, a "Mit használ a jóság" velősen a következőképp fogalmazza meg: "Ahelyett, hogy jók lennétek, fáradozzatok/ egy olyan állapot megteremtésén, mely lehetővé teszi a jót." Ebben az imperatívuszban a morál maga viszi végbe a morális célhoz való áttörést. Abból a körülményből, hogy egy bizonyos igényes norma követése elvárhatatlan, a morális stratégia azt az ismétcsak normatív, csak éppen kevésbé heroikus következtetést vonja le, hogy legelőször is azt az állapotot kellene létrehozni, amelyben azon norma követése elvárható volna. A morális stratégia nem eszközei, hanem célja révén kapja a "morális" jelzőt. Címzettjeit föloldja ama kötelesség alól, hogy közvetlenül igazságosan viselkedjenek — már csak azért is, mert előbb a has jön, aztán a morál —, ám ugyanakkor kötelezi is őket arra, hogy úgy viselkedjenek, hogy később egyszer majd mindenki igazságosan viselkedhessen. Azt az igényes morált, amely közvetlenül várja el magát címzettjeitől, e tézis szerint ideiglenesen egy mérsékelt morálnak kell fölváltania, amely arra irányulna, hogy megteremtse az igényes morál alkalmazásának föltételeit. Ez a mérsékelt morál teljességgel elítélően szemléli azt a hajthatatlanságot, amellyel a túl sokat követelő morális parancsok, per definitionem saját maguk által, ellenállnak minden csalódást kiváltó ellentétes cselekedetnek, s ezzel ellentétben már egy morális elvárás megsértését nyilvánvaló támaszpontként tekinti, amely azt jelzi, hogy az elvárás csak annyiban tartható fenn, ha teljesülésének valószínűsége megnövekedik.¹⁹ Ha azonban az elvárások teljesülése cél, akkor ez a cél nem — mondjuk — exkluzív mó-

¹⁷Uo. A 88

¹⁸Uo. A 87

¹⁹Vö. Zielcke (lásd 12. jegyzet), 213. o.

don, kiemelkedő teljesítmények révén érhető el, hanem szerényebb elvárások által is.

Ha egy norma nem volt képes rá, hogy címzettjeit a követésére indítsa, akkor ennek következtében még nem szükségképp annál rosszabb a címzetteknek, hanem lehetőség szerint annál rosszabb a normának. Ahelyett, hogy ez a norma továbbra is minden történelmi tapasztalat ellenére gőgösen arra hivatkozhatnék, hogy alkalmazhatósága föltételezhető, indirekt normáló céllá a norma beteljesülése előfeltevéseinek létrehozatalává válnék. Hasonlóképp, ha egy morál alkalmazási föltételei nincsenek adva, akkor, legalábbis nemcsak a címzetteknek volna annál rosszabb, hanem, legalábbis még ennek a morálnak is annál rosszabb volna: ha már egyszer így állnak a dolgok, akkor a morálnak inkább alkalmasan szerény szabályokat kellene megfogalmaznia, olyanokat, amelyek követhetők.

Ahhoz, hogy a helyesként fölismert morál érvényre jusson, anélkül hogy ezenközben csak hegeliesen, gyakorlatilag absztinensen, a világszellemben bizakodnánk, a stratégiai morál-alapelv címzettjeitől csak azt követeli, hogy teremtsék meg azt a szituációt, amelyben mindenki engedelmeskedhetnék a kategorikus imperatívusznak. Ez, amiként ezt el is ismerik, jóllehet maga ismét csak egy ideál, ám — a rigorizmussal ellentétben — olyan ideál, amellyel együtt lehet élni. A defetizmus elleni tézis pedig a következő: mivel az igényes morál megkettőzött morálra kényszerít, ezért szükség van egy kettős morálra — egyrészt a nyomorúságos jelen számára, másrészt "jobb időkre" —, amely maga nem megkettőzött morál volna, hanem épp ezt a megkettőzött morált tenné fölöslegessé. Ez a kettős morál azoknak a privát személyvesztése helyébe, akik fennkölt alapelveikkel rendületlenül kudarcot vallanak, s ezért egyrészt a valósággal paktálnak, másrészt pedig annál harapósabban, ám mégis tehetetlenül ragaszkodnak amaz alapelveikhez, a morális kötelességnek a stratégiai cselekvést célul kitűző hivatalos programját teszi.

A hajó, mondja Brecht, amelynek tulajdonosa hősokeet verbuvál matrózoknak, gyaníthatóan öreg és korhadt. E képnek megfelelően a morál ott jelenik meg, ahol hiány van — minél több a hiány, annál több a morál —, amiből a "Fordulatok könyve"²⁰ szerzője arra következtet, hogy a morál a mizéria legmegbízhatóbb ratio cognoscendije: az erények a nyomorúságot jelzik. Ez persze téves következtetés, mégpedig a következő típusból való: Ha p, akkor

²⁰Brecht: Me-ti. Das Buch der Wendungen. Suhrkamp, Frankfurt 1983, 46 skk., 70, 120 sk., 151, 212. o.

g; de g, tehát p. "Ahol hiány van, ott nem marad el a morál dicsérete" — ebből nem következik, hogy "ahol a morál dicsérete nem marad el, ott hiány van". Ugyanakkor azonban nem látszik kizártnak, hogy a következtetés kiegészítő premisszák föltételével érvényessé tehető. Ha a morál állandóan egy szubjektumnak a többiekkel szembeni lemondó állásfoglalását, vagyis a saját igények elhanyagolását és az arról való lemondást foglalná magában, amit ő maga akar, vagy ha a morál teljességgel egy eszköz volna arra, hogy a világ mizériumát kormányozzuk, akkor mind ő maga, mind pedig a hozzá való ragaszkodás — egy előszörre triviális értelemben — mindig a hiány, a nélkülözés, a nyomorúságos állapotok szimptomája volna. Ahol az adagok elég nagyok volnának, vagy kiváltképp ahol magának a központi elosztásnak volna vége, ott a morális dolgok terén is lehetséges volna mindenféle értelemben nagyvonalúságról tenni tanúbizonyságot.

Azt lehetne ez ellen fölhozni, hogy még ha mindez vitathatatlan is, Brecht a tekintetben, amit ezen túlmenően inszinuálni gondolt, az orvosságot tette felelőssé a betegségért. És csakugyan, ha megengedjük, hogy az orvosság jelenléte a betegség létezésének indíciuma, még mindig föltehetjük a kérdést, vajon ez az orvosság ellen szól-e? Azonban a morál és a tényleges mizéria kapcsolata semmiképp sem olyan komplikálatlan, mint az orvosság és a betegségé. Brecht sugallata csakugyan túlmegy ezen a trivialitáson; e sugalmazás célja morál és mizéria objektív, ám a morál oldaláról át nem látott büntársi kapcsolatának állítása volt: a viszonyok nyomorúságát, amelyet a morál nem töröl el a föld színéről, hanem amelyet ő pusztán kompenzál és — polemikusan kifejezve — kompenzálva rögzít, Brecht magának a morálnak rója föl; nem azért, mintha a morál volna a nyomorúság előidézője — erről szó sem lehet —, hanem azért, mert ama nyomorúság stabilitásának egy (nem szükségképp a) föltételét alkotja. Ennek a fölfogásnak az a helyes gondolat az alapzata, hogy egy olyan állapot, amelyben nem mindenki gyakorolja a moralitást, nemhogy maga nem mozdítja elő a moralitás általános megvalósítását, hanem ennek éppenséggel útjában is áll — hogy tehát, pointírozottabban fogalmazva, éppenséggel a morál perpetuálja a mizériát, mivel a mizéria a morálból él: a mizéria haszonélvezői csak azért azok és maradnak azok akik, mivel mások készek és eléggé önzetlenek ahhoz, hogy átvegyék a becsapottak szerepét. Ha ugyanis egyesek, morális alapon, késznek mutatkoznak rá, hogy érdekeik érvényesítését a harmadik fél javára visszafogják, ahelyett, hogy keresztülvinnék, akkor ezáltal mások számára, akik ezt nem teszik, alkalom adódott a világban arra, hogy az előbbiek kontójára piszkos üzleteket bonyolítsanak le. Ezért mondja ki Brecht tézise, hogy nem

arra megy ki a dolog, hogy közvetlenül jók legyünk, hanem arra, hogy megteremtsük a föltételeket, amelyek alapján az általános jóság lehetségessé és elvárhatóvá válik — ám nem pusztán azért, merthogy mondjuk, a közvetlen jóság ezen föltételek kialakításához semmivel sem járul hozzá, hanem azért, merthogy kifejezetten gátolja azt. Valami tiszta moralitás teljességgel az egyébként létező morális tisztátalanság szociális előfeltétele: ahol senki sem hagyja magát becsapni, ott nem is fognak senkit becsapni. Egy korrupt adóhatóság addig, de csakis addig funkcionál, míg csak áldozatai a morál követelte becsületességgel együtt az adókat is meg nem vonják tőle: ezen adóhatóság parazitaként viszonyul azok tisztességéhez, akik az üzlet költségeit fedezik. A közvetlen, nem a számító jóság — képviselhető módon túlozva — hozzátartozik valamennyi néven nevezhető szükségállapot föltételeihez és ráadásul még tartósságának föltételeihez is: ez az, ami beláthatatlan időre meghosszabbítja élettartamát. Egy olyan etika, amely tartalmazza a hazugság tilalmát, ha a Gestapo áldozatai ezt betartják, nem szabadítja meg őket a Gestapótól, hanem az ő rezsimjüket stabilizálja. (Kant, a Constant-nal folytatott vitában, látta ezeket a konzekvenciákat, és kész volt ezekbe beletörődni.) Megfordítva, hasonló állapotban a nyíltan, precízen kalkuláló önzés, amelyhez hasonló tovább már nem kínálkoznék, mivel egyszerűen túl drága volna — még morálisan is utánaszámolva —, viszonylag adekvát eszköz volna rá, hogy igazságos viszonyokat hozzunk létre.

Jóllehet így az a látszat keletkezhetik, hogy a morális stratégia vázlatához tartozó követelésben, vagyis hogy a morális alapelveket mint ideált nagyra tartjuk, anélkül hogy közvetlenül követnénk, a morál inkább éppen séggel szélhámosként fedné föl kilétét, akként, mint ami azok krémjén, akik azon kísérletezgetnek, hogy a pszichológia terén tegyék nevetségessé a morált, már mindig is átlátott. Ennyiben ez egy olyan javaslat, amely élet éppen pontatlanságától nyeri; amit meg kellene követelnie, az annak precízebbé tétele, hogy miben is áll az a szélhámosság. Mondjuk abban a körülményben, hogy egy alapelveket helyesnek ismernek el, ám ugyanakkor olyan föltételeket fogalmazznak meg, amelyek teljesülte esetén volna csak ez az alapelv alkalmazható? Nem látok okot rá, hogy érvényesülni hagyjuk azt a konceptuális lompossgót, amely körülményeskedés nélkül egybeveti a morális stratégiát és a megkettőzött morált. Az előbbiben nem az kerül morális kötelezettségként proklamálásra, hogy olyképp cselekedjünk stratégiailag, ahogyan — morális kötelezettség nélkül is — így is, úgy is cselekednénk (úgyhogy egy fenséges szó hozzáadódásától eltekintve minden maradna a régi-ben); sokkal inkább az a cél, hogy a stratégiai cselekvést olyképp fogjuk

be a morál céljainak érdekében, hogy az e célokat abban az összekuszálódott helyzetben, amiként, a diagnózis szerint, jelenkorunkat kétségkívül fölfognunk kell, a történelmi hatékonysághoz segítse. És a hibák, amelyek a program betegségét előidézik, sokkal kényesebbek és szubtilisabbak, mint amilyenek a megkettőzött moráléi voltak.

A morális stratégia programja a moralitást és az önállítást — legalábbis — összeegyeztethetőknek tünteti föl. Akkor cáfolnánk meg ezt a gondolatot, ha meg tudnánk mutatni — amiként ezt a nézetek tanulságos konvergenciájában az áldozati moralitás radikális képviselői és az immoralizmus radikális képviselői, ráadásul még Nietzsche is, kinyilvánították —, hogy az önállítás eo ipso egybeesik a mások kontójára történő önállítással, vagyis a kizsákmányolással: "Maga az élet lényegileg az idegennek és a gyengébbnek elsajátítása, megsértése, leigázása; elnyomás, keménység, a saját formák rákényszerítése, bekebelezés és legalábbis, legyenhébber, kizsákmányolás." — "Megtartóztatni magunk kölcsönösen a sértéstől, az erőszaktól a kizsákmányolástól, az akaratunkat a másikéhoz igazítani. /.../ Mihelyst /.../ ezt az alapelvet /.../ a társadalom alapelveként /akarnánk tekinteni/, rögtön annak bizonyulna, ami: az élet tagadására irányuló akaratnak, a szétesés és a hanyatlás alapelvének."²¹ Ha sikerülne ezt a tézist bizonyítani, akkor a moralitás mint a többiek céltételezéseinek respektálása és az önállítás teljességgel inkompatibilisek volnának. Úgy tűnik azonban, hogy Nietzsche a hatalom akarásának metafizikájában a filozófusok előbb még általa kigúnyolt illúziójának, hogy ti. "örök igazságokat" fedeztek volna föl, oly alaposan lépre ment, mint előtte alig valaki: hiszen az állítólagos természettörvényt lehetetlenné teszi az a körülmény, hogy az arra a kérdésre adott válasz, hogy egyáltalában — és ha igen, akkor milyen mértékben — szükségszerű előfeltevése egy szubjektum létezésének más szubjektumok létezésének megsemmisítése, vagy hogy kizárólag az ő "bekebelezésüként" valósítható-e meg, olyan föltételek függő változója, amelyek, amiként az emberi faj története mellesleg jól mutatja, maguk sem invariábilisak maradéktalanul.

Másrészt lehetségesnek látszik az is, hogy ama gyöngébb tézis bizonyul helyesnek, miszerint az a kísérlet, hogy az önállítást és a morált együttesen gondoljuk el, kikényszeríti a moralitás kanti magjának föladását. A moralista — így alapozódnék meg a morális stratégia programja —, azáltal hogy a morális alapelv közvetlen alkalmazása révén balekot csinál magából,

²¹ Jenseits von Gut und Böse 259. §

a "jó dolog" alól is kihúzza a talajt. Minden organizmus a korlátozott önállító rendszer módján létezik — és ha maga a morál nem is organizmus, mégis, a moralista, a morál képviselője, az organizmus nélkül semmi sem volna. Ha "a jó dolog" reprezentánsainak nem volna kötelességük az önfenntartás (mivel ez egyúttal "a jó dolog" fönntartása is volna), vagyis más szóval, ha nem emelné a morál érvényesítését a kötelező erővel bíró cél rangjára — akkor ez eltűnnék. Rögtön eltűnnék a világból, amennyiben kísérletet tennének rá, hogy közvetlenül gyakorolják; le kellene mondania előbb vagy utóbb, amennyiben nem tanulná meg az önfenntartásnak vele egyébként ellentétes racionalitásától, hogy miként állíthatja önmagát. Az, hogy a jó eme kölcsönzés által megszűnnék mint jó, olyan állítás, amelynek igazsága vagy hamissága annak a premisszának az igazságától függ, miszerint az önállítás, morálisan minősítve, a teljességgel rossz, maga a rossz princípiuma volna.

Ez a premissza Kant számára, habár másként mint Schopenhauer számára, el kell ismernünk, hamis. Kant szerint az önállítás nem per se ellentétes a morállal, hanem csak egy formájában: a mások kontójára történő önállításként. A realizált morálnak talán még többet is, de legalább egyvalamit teljesítenie kell: minden egyes ember önállítását összeegyeztethetővé kell tennie mindenki máséval. A dolog ennyiben és mindazonáltal abban marad, hogy Kant szerint maga a morál expanzív érvényesítését vagy akár csak a háttárai megtartását sem emelheti imperatívusszá. Ha ezt tenné, akkor szociális önállító-rendszerre tenné magát. Egy efféle rendszer számára azonban minden, ami nem önmaga volna, "környezetté" és mint "környezet" az önállítás eszközévé válnék. Ennyiben végezetül mégiscsak van valamilyen ellentét a moralitás mint azon igény, hogy az összes többi eszes lényt ne pusztán csak eszközként kezeljék, hanem célként is, egyrészt, és e morál tényleges önállítása közt, másrészt. Ennyiben a morál stratégiai érvényesítésének programja rákényszerül, hogy a morál kanti magvát, amelynek realizálására találták ki, végső soron és a legjobb esetben, mégis föladja; ez a kényszerűség azonban láthatóan nem hagyja érintetlenül a morált. Bármennyire szugesztívnek is tűnhetik első pillantásra a morális stratégia eszméje, végezetül mégis megmutatkozik gyűlöletes oldala abban, hogy közvetetten tetszés szerinti kényszerítő eszközöket igazol, mivel e kényszerítő eszközök kritikáját nem képes megalapozni.

Ha az adekvát eszközök felől érdeklődünk, hogy a világ morálisan megkívánt állapotát létrehozzuk, akkor választ először is csak a morális jezsuitizmus keretei közt kapunk, hogy ti. a morálisan megengedett eszközök

osztálya konvergál a technikailag megfelelő eszközök osztályával (azon az alapon, hogy aki a célt akarja, az akarja az eszközt is). Ha ellenben jobban szeretnék, ha a válasz nem jezsuisztikusan hangoznék, akkor a morálisan megengedett eszközök a technikailag alkalmas eszközöknek már csak egy szelete volna — mint ahogyan már az egy bizonyos cél eléréséhez adekvát eszközök tömege is csak egy alosztálya az összes eszköz tömegének —, és így azonnal föllépne a kritérium problémája. Hogyan különíthetők el ezek egymástól. Csak ha a jó cél valamennyi eszközt szentesít, csak akkor nem merül föl semmilyen specifikusan morális alkalmazási probléma — még akkor sem, ha ún. normális, technikai jellegű alkalmazási probléma nagyon is fölmerül. Jóllehet szükség van ugyan néhány kritériumra, hogy a technikailag megfelelő eszközöket az összes lehetséges eszköz közül kiválasszuk, ám ezeket a viszonylag problémátlan kritériumokat megadják egyrészt a különböző alkalmazott tudományok, másrészt a tudományok előtti bölcsességtanok (mihelyst ugyanis arról van szó, hogy bizonyos rafinériával kezeljük az embereket, mérnöki tudományokkal kevésbé lehet célt érni; sokkal inkább afféle fél- vagy negyedtudományokra van szükség, mint amilyen az empirikus pszichológia és a retorika). Ha azonban, ex hypothesi, a jó cél nem szentesít minden (technikailag adekvát) eszközt, néhányat azonban igen, akkor a technikai kritériumokon túl még (legalább) egy morális kritériumra is szükség van, hogy meg tudjuk mondani, melyek ezek. Másként: ha van bizonyos morális összeegyeztethetlenség eszköz és cél között — hogy bizonyos technikai összeférhetetlenség cselekedetek és célok közt fönáll, az triviális —, hogyan határozható ez meg? Mennyit szabad például hazudnunk, hogy ne legyen többé szükség hazugságra a világon? Kit szabad megölni annak érdekében, hogy többé ne legyen szükség gyilkosságra? A morális stratégia fogalmából egyetlen olyan kritérium sem következik, amely megengedné, hogy az efféle kérdésekre ne pusztán önkényes válaszokat adjunk.²²

Másrészt éppen ez az ellenvetés nem pusztán a morális stratégia eszméjét illeti, mint egy alternatíváét a morál költségeiről folytatott eszmefuttatáson belül, hanem ezen túlmenően ezt az eszmefuttatást mint egészet. A stratégiai morál-érvényesítés programjának költségeivel a tiszta morális érzület költségei állnak szemben, s úgy tűnik, nincs olyan fölérendelt álláspont, amely megengedné, hogy e kettőt úgy mérjük össze, hogy a döntés, amellyel az egyikbe törődnénk bele a másik ellenében, vagy fordítva, mint

²²Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München 1921, 443. o.

pusztán egy döntés, amely a kisebb költségeket tüntetné ki, per se racionálisabb volna. Ezek és azok a költségek sokkal inkább, amennyiben csak a mindenkori másik oldal felől nézve tűnnek egyáltalában költségeknek, inkompenzurábilisak.²³ Míg az egyik oldalon az eszközök cél általi szentesítése teljességgel elviselhetetlen, a másikon viszont ugyanez a következményektől való elvonatkoztatásról mondható el. A morál költségeiről folytatott eszmefuttatás, amelyre azért vállalkoztunk, hogy fölgöngyölítsük a morál aporetikáját, maga is aporetikus — méghozzá olyképpen, hogy lehetetlennek látszik elválasztani azokat a nehézségeket, amelyekbe maga kerül azoktól, amelyekben a morál szenved.

(Fordította **Boros Gábor**)

²³Uo., 441. o.