

Erkölcös-e a kapitalizmus?

A szférák elkülönítésének és határainak problémájáról¹

A marxista szocializmus összeomlása nyilvánvalóan az egyik legjelentősebb eseménye ennek a századvégnek: egy világ dől össze, s ebből az ember azt a következtetést vonja le, hogy a másik — amelyet a szabad világnak hívtunk — győzelmet aratott. Ez kissé ta-

(Bevezető sorok André Comte-Sponville tanulmányához.)

Comte-Sponville, ahogyan mondani szokás, jött, látott, és győzött. Az elmúlt év végén láttuk, hallottuk őt Budapesten, amikor *Erkölcös-e a kapitalizmus?* címmel előadást tartott a budapesti Francia Intézetben. (A szöveg, — amelynek fordítását alább közöljük, — a filozófus *Érték és igazság* c. tizenkét „cinikus” tanulmányt tartalmazó kötetében található /P.U.F. Paris: 1995. 207–227. o./.)

Mit kell tudnunk a Sorbonne és a francia filozófiai élet eme feljövőben lévő új csillagáról? Először is, hogy „hivatásos” filozófus, — ami nemcsak azt jelenti, hogy jó néhány könyv van már a háta mögött, hanem azt is, hogy valamilyen formában mindig „benne volt” a filozófia terjesztésében és oktatásában. (Ennek, valamint filozófussá nevelődésének történetét egyébként, — Flaubert *Érzelmek iskolájá*-ra utalva, — a *Filozófia iskolája* c. kötetében beszéli el.) Azután pedig, hogy „morálfilozófus”, — vagyis ahhoz a nemzedékhez tartozik, amely napjainkban a posztmodern korszakot látszik felváltani. (Tavaly jelent meg *Kis értekezés nagy erényekről* c. könyve, mely az év filozófiai bestsellere lett Franciaországban, s máris számos nyelvre lefordították, vagy készülnek lefordítani — reméljük, jövőre magyarul is megjelenik). Végül pedig, s legfőképpen, hogy Comte-Sponville modern „cinikus”. Azt, hogy mit kell értenünk ezen, a filozófus saját vallomása alapján szeretném röviden összefoglalni.

A politika végérvényesen „megbukott”, — ez talán napjaink egyik legnagyobb filozófiai tanulsága az ő nemzedéke, de egyben a mi nem-

¹ *L'Expansion*, n°420, 1992. január

lán elhamarkodott lenne. Semmi nem zárja ki, hogy két konkurens rendszer egyaránt megbukjon, és még sohasem láttunk olyat, hogy egy civilizáció, még ha legyőzetlen is, halhatatlan legyen.

zedékünk számára is (bár mi a másik felén éltünk Európának). Nem csupán ez, vagy az a politika bukott meg, hanem a politika en bloc, a politika egyáltalában. Nem is olyan régen, 1968-ig, történtek ugyan kísérletek a politikának morállal történő „feljavítására” (ld. például Sartre kétségbeesett erőfeszítéseit, vagy az ún. „szélsőbalosok” esetét), ámde ezek sorra kudarcot vallottak. Az így kialakult helyzetben felmerül hát a kérdés, hogy lehet-e az embernek másra is törekednie, mint a „jó” politikára? Erre a kérdésre próbál Comte-Sponville választ adni, mondván, hogy ez a helyzet talán nem is olyan új, általánosított vonásait szinte valamennyi történelmi korszakban felismerhetjük.

Alapjában véve, — s szorosán kapcsolódva a demokrácia mindenkori fogalmához, — az ember és az „intézmények” egymáshoz való viszonya jelenti itt a megoldandó problémát, amelyet Comte-Sponville az igazság és az érték kapcsolatának örök filozófiai kérdéseként igyekszik megragadni. Ez utóbbi viszonyt illetően már az ókortól kezdve két ellentétes álláspont volt lehetséges, melyek közül a dogmatizmus képviselői (Szókratész, Platón) az egyetemes igazság létezését állították, amely mint érték, egyben a gyakorlatot is irányítja. Velük szemben a szofisták (Gorgiász, Protagorász) azt vallották, hogy az igazságokat is az értékítéletek mintájára gondoljuk el, s mivel ezek az ítéletek szubjektívek, ezért az igazság is az, vagyis nincs igazság. A szofisztika álláspontja alkalmassabbnak látszott a demokrácia számára, mert eszerint az igazság és az érték csakis a nyelv által, a nyelv számára létezik, amennyiben az nem objektív, abszolút racionalitást fejez ki, (mint a *logosz* Hérakleitosznál vagy Platónnál), hanem egy estleges álláspont vagy érdek védelmét jelenti. Szofisztika és demokrácia összefüggése tehát abban ölt testet, hogy minden igazság szavazás tárgyává tehető.

Comte-Sponville szerint azonban a dogmatizmus és a szofisztika antagónizmusa nem csupán az antikvitás sajátja. Gyakorlatilag mindig dogmatizmus az, ha egy normatív vagy preskriptív állítást igazságként fogalmazunk meg. Ha az értéket igazságnak tekintjük, akkor létrejön a cselekvés tudománya, mely nem csupán a tett utólagos megértését teszi lehetővé, hanem azt is, hogy már előtte ítéljünk róla, s mivel az igazság egyetemes, hogy elő is írjuk mindenki számára. Másszóval a hatalomnak azokhoz kell tartoznia, akik „tudnak” (az őstípus Platón filozófus-királya), és a tudományosan megalapozott cselekvés ettől kezdve nem tud mit kezdeni a demokráciával: egy igazságot nem lehet megszavazni (totalitarizmus)!

A demokrácia mai általános győzelmével egészen más fajta veszélyt jelent a modern szofisztika. Itt, mivel mindenkinek megvan a maga igazsága, a bőség zavarával küzdünk, és objektív igazság híján, csak a csoport, a többség törvénye látszik az egyéni nézőpontok tragikus szétszórtságától való menekülés egyetlen módjának. Ezért, ha a szofisztika ma

Különben is, minek a győzelem, ha nem tudjuk, miért élünk? És minek a harc, ha már nincsenek ellenfelek? A kommunizmus veresége inkább fokozza a liberális világ rossz közérzetét, mintsem enyhíti azt: hiszen abban a küzdelemben, melyet a számára abszolút rossznak tűnő ellen (kollektivizmus, totalitarizmus ...) folytatótt, a Nyugat létezése értelmét, és jobb híján, tulajdon erényének bizonyítékát találhatta meg. Ez nem igaz többé: a kapitalizmus ezen túl ellenség, vagy mindenesetre vetélytárs nélkül, következőképpen igazolás nélkül él tovább. Győzelmével csak az elha-

győzni is látszik a különböző dogmatizmusok (marxizmus, vallás) felett, mégis, mintha újjászületni látnánk bizonyos csoport-dogmatizmusokat. Csakhogy most nem megint a szofisztikát kellene kijátszani ezzel az új dogmatizmussal szemben, hanem — hogy megint az ókornál maradjunk, — a cinizmust, Diogenész vagy Kratész cinizmusát, amelyet Comte-Sponville az állhatatos és büszke, minden konvenciótól és dogmától mentes erényként jellemez.

Megszületett tehát korunk jelszava: a politika és a morál szétválasztása. Ehhez a szétválasztáshoz, vagyis a cinizmushoz Comte-Sponville, saját bevallása szerint, nem is annyira Diogenész, mint inkább Machiavelli révén jutott el, akinek a politikai cinizmusa, a szétválasztás tényén túl, nem sok közösséget mutat ókori elődjének morális cinizmusával. Diogenésznél ugyanis az elkülönítés a morál javára történik: az erény minden, a politika semmi, többet ér az erény hatalom nélkül, mint a hatalom erény nélkül. Machiavellinél ellenkezőleg, a hatalom a minden, és az erény a semmi, többet ér a hatalom erény nélkül, mint az erény hatalom nélkül. Ezek azonban még csak korlátozott cinizmusok, melyek kizárják egymást. A dogmatikusok és a szofisták ugyanis mindvégig egy közös előfeltevés alapján álltak szemben egymással, ti. hogy az értéknek és az igazságnak együtt kell előfordulnia. Az általános (vagy pán-) cinizmus ennél tovább megy, és a nem együtt előfordulás tényét állítja (virtuálisan ez az álláspont már Diogenésznél és Machiavellinél is megvan): a politikát és a morált azért kell egymástól elválasztani, mert, ezt megelőzően, az igazság és az érték, sőt, a valóság és a jó, a Sein és a Sollen is már el vannak választva egymástól. Machiavelli a dolog tényleges igazságát (*verita effettuale della cosa*) választja, s azt mondja, hogy az igazat, nem pedig a jót kell követnünk, vagyis, hogy a valóságnak, s ne az értéknek vessük alá magunkat. Az antik cinizmus képviselői, radikális antiplatonizmusuktól vezetettve, a morálnak a politikáról való leválasztására és az erény autonómmá tételére töreksznek minden megismeréssel szemben. A cinikus tehát az akaratot, és nem a megismerést teszi az érték alapelvévé, s szerinte az értéket kell mindig követnünk, mert csak a jó, nem pedig az igaz számít. Nem mintha nem lenne igazság, de az igazság morálisan érték nélküli, a bölcsnek teljesen szabadon kell azt az értéket kitalálnia, amelyet gyakorlata megvalósít.

gyatottsága ér fel, és megszületik a gyanú, hogy *a semmiért* győzött. Ünnepek utáni kiábrándulások ... Milyen szép volt a Nyugat Breznye-nyev idején! S most itt áll egyedül, munkanélküli millióival és ezzel a sok milliárdnyi éhezővel körülveve, akik még csak nem is fenyegetik. Gazdaságilag, katonailag a Nyugat soha nem volt ilyen erős. Ámde minek az erő, ha már nincsen hit? A kapitalizmus mezítelen: legyőzte a kommunizmust, de ki fogja megvédeni önmagától?

Az érték és igazság éles különválasztását fenntartó „általánosított cinizmus” lesz tehát Diogenész és Machiavelli legfőbb üzenete napjaink számára. Comte-Sponville szerint ez nem jelent visszatérést a szofisztikához, nem vezet relativizmushoz, hanem a tett, a cselekvés abszolútumának kimondását jelenti. Arról van szó, hogy korunkban az abszolútum többé már nem elméleti, hanem gyakorlati, nem általános, hanem egyedi, és nem értelmi, hanem érzéki. A személyes elutasítás korába léptünk, amikor is mindenki csak egyénileg küzdhet a lehetséges rosszal szemben. Ha érvelni akarunk azok ellenében, akik nem szeretik a feketéket, akkor a saját akaratumk erejével kell tennünk ezt. Egyik oldalon állnak azok, akik nem szeretik a feketéket, a másikon pedig azok, akik nem szeretik a rasszizmust. Az igazság itt nem segít, mert nem tartozik egyik táborba sem. Comte-Sponville üzenete világos: továbbra is egyetlen igazi általánosság létezik, az igazság, de ez még azokon sem segít, akik az igazságot szeretik. Így azután minden harc két esélyes. A cinikusnak lenni annyi, mint megérteni: nem arról van szó, hogy igazunk legyen, hanem arról, hogy mi legyünk az erősebbek. A csoport-szofisztika helyett most — mondhatnánk — a csoport-erőszakkal találkozunk, amely különös, meta-etikai relativizmussal ruházza fel az értékeket. A szofisztika tévedése abban állt, hogy a meta-etikai relativizmust az abszolút relativizmussal tévesztette össze, és nemcsak azt állította, hogy az érték a vágy által és a vágy számára van, hanem továbbmenve úgy gondolta, hogy az igazsággal is ez a helyzet.

Ezt a meta-etikai relativizmust Comte-Sponville egyik legkedvesebb filozófusa, Spinoza is sugallni látszik, amikor *Etiká*-jában azt fejtegeti, hogy „nem azért törekszünk valamire, akarunk valamit, vágyódunk valamire és kívánunk valamit, mert jónak itéljük, hanem ellenkezőleg, azért itélünk valamit jónak, mert törekszünk rá, akarjuk, vágyódunk rá és kívánjuk”. Amire Spinoza tanít bennünket, hogy ti. szeressünk, de a szeretetünk abszolútizálás nélkül, az Comte-Sponville értelmezésében szintizta meta-etikai relativizmus, szintizta cinizmus. Abszolút nézőpontból tekintve ugyanis egyetlen érték sem igaz, s egyetlen igazság sem érvényes. De, teszi hozzá a francia filozófus, az igazságnak nem is kell érvényesnek lennie, hogy igaz legyen, és az értéknek sem kell igaznak lennie, hogy érvényes legyen.

Összegezve a mondottakat: az igazság egyszerre objektív, mint igazság, és szubjektív, mint érték. Az igazság azonban azért nem veti alá magát a vágnak, mert igaz (minden igazság egyetemes), s csak azért le-

Az értékek problémája

Egy ilyen méretű geopolitikai felfordulás — a rendszerek és ideológiák összeütközése után — ismét a gazdaságok vetélkedését és a civilizációk egymásmellettiségét vagy kölcsönös áthatását állítja előtérbe. Gazdaságról szólva kétségtelenül Ázsia hatalmának megnövekedése a legfontosabb. És a civilizációt illetően? Attól tartok, hogy ez a miénk kudarca, a piszkos zsugoriságba és a nevetségességbe való lassú belesüllyedése lesz. Tekintsenek csak (néhány művésztől eltekintve) kortárs művészeti múzeumainkra, és kérdezzék meg maguktól: kit képes mindez vonzani a világon, kinek adhat ez álmokat, kit képes ez éltetni? Ámde a művészet pusztán csak tünet. Minek a tünete? Ezerszer elmondtuk: az ürességé, a nihilizmusé, minden dolog elüzletiesedéseé ... Olyan művészeink vannak, amelyeneket megérdemlünk. Hogyan is vethetnénk szemükre a jelentéktelenségüket, ha a társadalmunk olyan, hogy már nincs semmi mondanivalója? A piac csak árucikkeket ismer, hogyan is lehetne ebből egy civilizáció? Győzött a kapitalizmus: végre leráztuk, hangoztatják mindenütt, a pénz és a gazdagság ősi zsidó-keresztény kárhozzátását ... Rendben van, de mi marad akkor? Tud-e még valamit ajánlani a Nyugat a világnak? Eléggé hisz-e a saját értékeiben ahhoz, hogy megvédje

het érvényes, mert a vágy aláveti magát neki (különös érték: annak számára, aki szereti). Az általánosított cinizmus tehát, mindkét (dogmatikus, szofista) egyoldalúságot cáfolja, mert a szférákat elválasztva egyszerre állítja az igaz objektivitását (a szofistákkal szemben), és az érték szubjektivitását (a dogmatikusokkal szemben). Az egyetlen nehézséget egy körforgás jelenti, az, hogy az akarat csak egy olyan morál szempontjából morális, amelyet akarunk. Ez kétségtelenül kör, de csak akkor lenne hibás, ha igazságként akarna egy szubjektív álláspontot megalapozni. Comte-Sponville a nehézséget azzal oldja meg, hogy végül is csupán egyetlen törvény létezik, a szeretet törvénye, az pedig csak annak számára törvény, aki szeret. Így hát akarásaink egyedüli garanciája az erény (az egyének vonatkozásában), és a demokrácia (a népek vonatkozásában).

Sajátos kor a miénk, mert hosszú ideje már csak kijelöli az ember helyét a társadalomban, de nem képes arra, hogy magától, mintegy „önműködően”, valódi képességeink értelmes kibontakoztatásának terepévé alakítsa azt. Erre mindenkinek magának, a saját éreijéből kell vállalkoznia. Végső soron tehát ezért nem „morális” a kapitalizmus önmagában, de az embertől függ: ha kellően „cinikus” pillantást vet a „szféráira”, akkor találhat bennük eszközöket önmaga morális, sőt, etikai lényévé történő átalakítására. (Dékány András kontrollfordító)

őket? Avagy, ő maga is képtelen lévén tisztelni őket, már csak fogyasztani és üzletelni tud, miközben a halált várja?

A keresztény Nyugat elmúlt: a vallás megszűnt világot teremteni, Isten pedig, ha még egyáltalán jelent valamit, csak magánhielem. Ha a vallás [*religion*] az, ami összeköt [*relie*], akkor a Nyugatnak nincs már vallása, akkor talán — ahogyan Michel Serres mondaná — az általánosított nemtörődomség [*négligence*] oltalmába van ajánlva ... Isten társadalmilag halott. A templomok kiürülnek és vasárnap délelőttöként már csak a szupermarketeket tudjuk megtölteni. Ki az, aki elhiszi, hogy ez utóbbiak helyettesítik az előbbieket? Egy társadalom kétségkívül meglehet Isten nélkül is, de nem lehet el szellemi kötelek nélkül: kultúra nélkül, értékek nélkül, ideálok nélkül. Talán innen fakad, mint mondják, a morál visszatérése. Isten már nem felel (vagy a társadalom nem tudja már meghallani), és egyetlen helyettes istenség sem, melyeket a XIX. század hagyott örökül ránk: a tudomány kudarcot vall, hogy megmondja, mi a jó, mint ahogyan a történelem is, hogy értelmet adjon. Szcientizmus el, messianizmus el ... Már csak a valóság van, és a valóság nem ítél. Más kell tehát. Micsoda? Értékek, elvek, parancsolatok: egy erkölcs. Az igazság nem felel, és más sem helyettünk. Nekünk kell megtennünk, ha legalábbis hűek akarunk maradni azokhoz az emberekhez, akik bennünket teremtettek. A hűség marad meg a hitből, ha a hitet elveszítettük: annál nagyobb szükségünk van morálra, minél kevésbé van vallásunk.

De milyen morálra? Miféle értékekre? Mindenkinek magának kell erről döntenie — még akkor is, ha ezt csak olyan értékek nevében teheti, melyek már a sajátjai. A kultúra köre — a szellem köre. Hogyan ítélnénk a semmiből kiindulva? Minden értékítélet előfeltételezi magukat az értékeket, amelyeket védelmez: és ez az, amiben a szellem mindig megelőzi önmagát. Mit is tudhatnánk az erkölcsről, és hogyan kovácsolhatnánk ki a magunkét, ha először is nem a szüleinktől kaptuk volna azt (ha csak azért is, hogy átalakítsuk)? Nincsenek értékek emlékezet nélkül, nincsenek értékek hűség nélkül. Arról van szó, hogy ne legyünk méltatlanok arra, amit az emberiség csinált önmagából, és arra sem, amit a szüleink vagy a tanítóink csináltak belőlünk. A felettes-én, szokta mondani Freud, a társadalom múltját képviseli, és ez igaz általában minden kultúrára, minden civilizációra: nincs eljövendő morál; a morál csak jelenvaló és hűséges lehet.

Nem kell tehát új értékeket kitalálni, vagy alig. Az értékek, a lényegyet tekintve, mindig ugyanazok; a törvény mindig ugyanaz. Több, mint kétezer éve már, hogy megfogalmazták őket, és hogy nagyjából mindenki, aki a Nyugat nagy szellemének számított, tiszteletben tartani, fenntartani és továbbadni igyekezett őket. Velünk kell-e ennek megállnia? Csak a saját szakállamra beszélhetek: Montaigne vagy Spinoza értékei mindig az enyéim is, és lényegileg ez volt már a helyzet Szókratészéivel és Jézus Krisztuséival is. Nem új értékekre van szükségünk, hanem arra, hogy újra feltaláljunk egy hűséget a régi értékekhez. Nem kell a múltat végképp eltörölni: nem eltörlésről, hanem beteljesítésről van szó.

Morál kell tehát — és ebben ma szinte az egész világ egyetért. A 60–70-es évek immoralizmusa mosolygásra készítet: eltekintve a szexuális élettől, amelyet szerencsésen felszabadított, mit változtatott meg a mi értékeink közül, vagy a fiatalságéi közül? Ne dőlünk be a modorosságoknak, akár jók azok, akár rosszak. Mi hagyományosabb (mondjuk ki a szót: mi zsidó-keresztényebb), ami az alapokat illeti, egy Georges Brassens, egy Coluche vagy egy Jean-Jacques Goldmann moráljánál? S miért is kellene ezen megsértődni? Az ember nem talál fel egy új morált, mint ahogyan egy új táncot, nem változtathatja meg értékeit, mint ahogyan a „look”-ját változtatja. Ki döntheti el, hogy a hazugság többet ér az őszinteségnél, hogy az egoizmus különb a nagylelkűségnél, hogy a jóság nem jó? A divatok elmúlnak, másképp fordul a szó, de mit változtat ez a lényegen? Egyébként a morál visszatér a vállalatokhoz is, mint mesél, öltönyben és diplomatafényképpel, és nem az öltöny fontos.

Kérdés persze, és ide szerettem volna kilyukadni, hogy mi a helye az erkölcsnek egy társadalomban és különösképpen egy gazdaságon vagy egy vállalaton belül. Attól fogva, hogy „a morál visszatér”, mint mondják, még ha ez inkább a beszédmódokra vonatkozik is, mint a viselkedésekre, csábító a morált mindenhez hozzákeverni. Divatos játékszer: minden vállalat saját etikát akar, s abban a reményben ringatja magát, hogy azzal majd sikeresebb lesz. *Ethics pay*; mondják az óceánon túl: az etika fokozza a termelést, az etika gazdagítja az emberi kapcsolatokat, az etika segíti az eladást, az etika teljesítménynövelő² ... Érdekek ilyen konvergenciája ne-

² Az ún. „*marketing*” ezen ideológiájának kifejtését és kritikáját ld. Alain Etchegoyen.: *La valse des éthiques*, Paris, Ed. François Bourin, 1991.

kem gyanúsnek tűnik: az etikánál ez aligha megszokott dolog, s igencsak először fordulna elő, legalábbis ilyen mértékben, hogy az erény pénzt hozna a konyhára. Ez talán az *American way of life* legutóbbi vívmánya? Nézzük meg közelebbről.

Nem kétlem, hogy a morál és a gazdaság időnként jól megférhet egymással: miért ne gazdagodhatnánk meg tisztességesen? Mégse keverjük össze elhamarkodottan a moralitást és a legalitást. Hogy a törvény betartásával meg lehet gazdagodni, az eléggé világos. De vajon ismerünk-e sok milliárdos szentet? És hogyan békítjük össze végig a profit logikáját az igazságosság vagy a könyörületesség, már megbocsássanak, logikájával? „A mi vállalatunknál — mondta nekem egyszer egy főnök — nagyobb szeretet uralkodik, mint hinné.” Ennek igazán örülök, de milyen szeretet? Önszeretet vagy a másik szeretete? Vágyakozó, buja szeretet, ahogyan Szent Tamás mondaná (a magunk javáért szeretni a másikat), avagy jóindulatú szeretet (a másikat a maga javáért szeretni)? Elcsábítás vagy tisztelet? Elcsábítás vagy könyörületesség? Ez utóbbi szó félelmet ébreszt és ez sokatmondó. Az igazat megvallva nem annyira a vállalatoktól várjuk ezt. De mire jó ettől kezdve a tettetés? Nem szolgálhatunk két urat, mindig az egyik (legalább az egyik!) elárulását jelenti, ha egyesíteni akarjuk őket. Adjuk meg a vállalatnak, ami a vállalaté, de ne tegyük ezt erkölccsé. Ne redukáljuk a szeretetet a nárcisszizmusok hatékony kezelésére — se az etikát a management-re!

Röviden, mihelyt megértettük, hogy nem nélkülözhetjük a morált, nagy a kísértés, hogy mindenüvé betuszkoljuk. Korjelenség ez, s nem jelentőség nélkül való. A dolog különösen látványos olyan valakinek, aki az én generációmhoz tartozik. Húsz évvel ezelőtt szívesen űztünk sportot az immoralizmusból: a politika elég volt mindenhez (ezt nevezhetjük a „minden politika” ideológiájának), és egy jó politika tűnt az egyetlen elfogadható morálnak számunkra. A mai fiatalok a fordított hibát látszanak elkövetni, és alapjában véve ez az, amit a morális nemzedéknek neveztek: minden morál a számukra, és egy jó morál tűnik nekik az egyetlen szükséges politikának. Tenni kell a nyomor ellen? Ott vannak a Szív Éttermei. Meg kell oldani a bevándorlás problémáit? Ott van az antirasszizmus. A világbékét? Erre szolgálnak a humanitárius akciók. Azt, hogy jó adag nagylelkűség van ebben, én nem kétlem. De hol láttunk olyat, hogy a nagylelkűség politikává vált? Annyi bi-

zonyos, hogy húsz év alatt eljutottunk a „minden politiká”-tól a „minden morál”-ig, és hogy ez a két esetben annak elhibázását jelentette, ami mindkét szférában sajátos és eredeti. Két nemzedék, két hiba...

A szférák elkülönítése

De térjünk vissza a gazdasághoz! Az, hogy megegyezhet a morállal, mint mondtam, talán a leggyakoribb. Ám a probléma csak akkor igazán érdekes — sőt, igazán morális —, amikor nem ez a helyzet. Hogy egy jó etika a minőséghez hozzájáruló tényező, tehát egy marketing-érv lehet, ez valószínűnek tűnik, de akkor csak marketingről és nem etikáról van szó! A morál önzetlen, sőt erről ismerszik fel. A kereskedő, aki csak vásárlói megtartása miatt becsületes — fejtegette Kant —, még ha mindenben az erkölcsnek megfelelően cselekszik is, azért még nem cselekszik erkölcsösen.³ Azt, hogy a vállalatnak érdekében áll, hogy legyen egy etikája, szívesen elhiszem; de az, hogy ez az ő érdeke, megtiltja, hogy ezt az etikát morálnak tekintsük. Életművészet lenne? Legyünk komolyak: sokkal inkább a munka, az irányítás, az igazgatás stb. művésze... A *management* szó most már rendelkezésre áll (még franciául is), hogy elmondja ezeket a dolgokat, miért kellene az etika szót használni, amely ebben a regiszterben csak illúziókat és zavarokat kelthet?

Alapjában véve arról van szó, hogy ne keverjünk mindent össze, és ezért, mindenekelőtt, a különböző szférák elkülönítéséről. Ez Pascal nagy tanítása: „A szívnek megvan a maga rendje; az észnek is alapelvekre épülő következtetések formájában... nem bizonyítjuk be, ha rendben elősoroljuk a szeretet okait: az ilyesmi nevetséges lenne.”⁴ A nevetséges a különböző szférák (a szív és az ész, a szellem és az erő ...) összekeverése, és szintén ez az, amit Pascal zsarnokságnak nevez: „A zsarnokság az egyetemes és a maga határain túlmenő uralom vágya.”⁵ Így zsarnok a király, aki uralkodni kíván az elmék felett, vagy a gyáros, aki igényt tart az alkalmazottai szeretetére. Látjuk, hogy a zsarnokság azonos a hatalomra került nevetségessel, mint ahogyan a nevetséges egy virtuális

³ Ld. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Gondolat K., Bp. 1991. 25. p.

⁴ Pascal: *Gondolatok* 283., ford. Pődör László, Gondolat K., Bp. 1983.

⁵ Uo. 332.

vagy bukott zsarnoksággal. Ámde minden kornak megvannak a maga nevetségesei, minden kornak megvannak a maga zsarnokai. Melyek azok a szférák ma, amiket főként szét kell választani?

Közülük az első a legnyilvánvalóbb, a *tudományos-technikai szféra*. Így hívtam ezt, amíg orvosokkal dolgoztam együtt, és velük együtt gondolkodtam az ún. bio-etikai problémákon. Hogy a biológiának nincsen morálja, az mindig világosnak tűnt számomra, a bio-etika fogalma, ha szó szerint akarnánk venni, maga a típusa lenne a nevetségesnek. Ám ez a szféra jócskán túlmegy ezen. Ha belefoglalják, ahogy illik, a termelési, eladási és igazgatási technikákat, csakúgy, mint a társadalomtudományokat (köztük a gazdaságot), akkor rögtön megállapítjuk, hogy ez a szféra a társadalom teljességét fogja össze a maga — éppoly elméleti, mint gyakorlati — szembesülésében a környezetével és tulajdon létezési eszközeivel. Ez a tudások és találmányok rendje. Horizontális szférának is nevezhetnénk, amennyiben meg van fosztva minden normativitástól vagy transzcendenenciától. „A logikában, — jelentette ki Carnap —, nincsen morál.” S még kevésbé van a biológiában vagy a gazdaságban. Felhozhatnánk erre, hogy egy logikusnak nem kell meghamisítania a bizonyításait; ez kétségtelen, ámde ez a kijelentés logikailag nem bizonyítható. Hogy egy közgazdász vagy egy biológus nem nélkülözhetné az etikát: bizonyára, de olyan okoknál fogva, melyek sem a biológiával, sem a közgazdaságtannal nem függnek össze. Önmagában véve ez a tudományos-technikai szféra tehát morál nélküli: a tények rendje, és az összes tény ugyanazon a szinten helyezkedik el. Alapjában véve az a szféra, melyet adekvátan ír le a Wittgenstein által elképzelt *Nagy Könyv*, amely könyv az összes igaz kijelentést magába foglalná, de nem találhatnánk benne egyetlen abszolút értékítéletet sem: „itt csupán tények, tények, tények lesznek, de nem etika”⁶.

Ez a szféra a belsejében a lehetséges és a lehetetlen ellentéte által strukturált: technikailag van, amit meg lehet csinálni, és van, amit nem; tudományosan van, amit el lehet gondolni (a lehetséges igaz), és van, amit nem lehet elgondolni (a biztosan hamis). Határok lennének ezek? Korántsem, hiszen ezek a korlátok történetileg szüntelenül mozognak: ezt az elméletet, melyet igaznak hittünk,

⁶ Wittgenstein: *Conférence sur l'éthique* (francia nyelven *Idées*, Gallimard, repr. 1982., 145–146. p.)

megcáfolja a tapasztalat, s ami ma lehetetlen, az holnap lehetséges lesz. Ezek csak gyakorlatilag határok: nem egy teret írnak körül, hanem egy folyamatot mérnek. Ezért van az, amiért ez a belsőleg mégoly strukturált tudományos-technikai szféra képtelen az önkorlátozásra: az ellentmondás aközött, ami megtehető vagy elgondolható és aközött, ami nem, természeténél fogva ideiglenes és változó ellentmondás, amely nem korlátozhatja a mozgást, amelyet (diakronikusan) megenged és (szinkronikusan) strukturál. Nincs egyetlen tudományos ok sem, hogy a tudományok fejlődését lassítsuk, nincs egyetlen technikai ok sem, hogy korlátozzuk a technikákat. Olyannyira, hogy ha e szférát egyedül a maga belső spontaneitásának engedjük át, akkor mindenki kitalálja, mi fog bekövetkezni: egyre többet fogunk tudni, és ez annál jobb, de főként, és ez már nyugtalanítóbb, minden, ami technikailag lehetséges, meg is fog valósulni. Minden szakember azt fogja nekünk mondani, hogy ez a technikai univerzum egyetlen alapelve, egyedüli morálja, vagy az, ami megtiltja, hogy legyen neki. Ismerjük a problémákat, amit ez a biológusoknak és mindannyiunknak felvet. Talán az emberiség sorsa dől el itt. Hol szabjunk határokat a genetikai manipulációknak? A genetika nem válaszol. Miféle tisztelettel tartozunk az életnek? A biológia nem válaszol. A halottaknak? A kémia nem válaszol. Olyannyira, hogy mivel a lehetséges és a lehetetlen közötti határvonal szüntelenül változik, és a lehetséges rémisztővé válik (hiszen az emberiségnek magát a létét teszik kérdésessé), kénytelenek vagyunk másutt, ezen a szférán kívül keresni azokat a határokat, melyeket anélkül tesz népszerűvé, hogy képes lenne nyújtani őket. Ugyanígy van a gazdasági életben is. Nincs egyetlen gazdasági ok sem, a gazdasági mechanizmusok játékának korlátozására: mi más ez, mint a piac, és a piac törvénye? Ámde ki hiheti azt, hogy ez elég egy világ — legalábbis egy emberi világ — teremtéséhez? A XIX. században a gyermekmunka szintén a piac törvényeinek volt alávetve: bele kellett-e nyugodnunk?

Ha elutasítjuk azt, hogy e szférát ráhagyjuk a saját végtelen és vad (embertelen) fejlődésére, akkor tehát ellenőrizni, korlátozni kell, ami nem lehet végbe — hiszen képtelen az önkorlátozásra — csakis kívülről.

Mi korlátozza majd — kívülről — a tudományos-technikai szférát? Természetesen egy másik szféra: *a jogi-politikai szféra*. Egyedül a törvény (számunkra: a demokrácia) szabhat hatékonyan határt

a genetikai manipulációknak vagy a kereslet és kínálat szabad játékanak. Ezt a jogi-politikai szférát belsőleg a legális és az illegális el-
lentéte strukturálja: jogilag van, amit a törvény megenged, és van,
amit tilt; és politikailag van, aki a törvényt hozhatja (az uralkodó) és
vannak, akiknek engedelmeskedniük kell neki (az alattvalók, még
ha egy köztársaságban az uralkodó és alattvalók ugyanazok az
egyének is, ahogy Rousseau azt helyesen látta). Ám ez a jogi-politi-
kai szféra éppúgy képtelen önmagát korlátozni, mint az előző.
Furcsa egy gondolat, fogják ellenem vetni. A jogi-politikai szféra
számunkra a demokrácia szférája: miért kellene hát korlátozni?
Hogy neki kell korlátoznia a tudományokat és a technikákat, ám le-
gyen. De a demokráciát? A jogot? Nem a szabadság korlátozása-e
ez, és ezzel a róla való lemondás?

Egy dolgozati témához kapcsolódik ez, melyet néhány éve ad-
tam a diákjaimnak. Harmadik évfolyamon történt, politikai filozófi-
ából; abban az évben „A nép”-et tűztük a programra. Eljön az első
dolgozat ideje ... A következő témát adom ki: „Rendelkezik-e a nép
minden joggal?” A dolgozatok javítása közben meg kellett állapíta-
nom, hogy kevés híján valamennyi diák azt válaszolta — jó demok-
ratikus lelkiismerettel, amit kissé hátborzongatónak találtam —,
hogy igen, természetesen a nép rendelkezik az összes joggal: nem
a demokrácia-e a legjobb rendszer? Nem az-e, ahol a nép uralkod-
dik? És az uralkodó nem az-e, pontosan, aki (és idézik nekem, ezek
voltak ebben az évben, Hobbes-ot, Spinozát, Rousseau-t ...) az
összes joggal rendelkezik? Visszaadom a dolgozatokat ... Ha
a népé minden jog, jegyzem meg nekik, akkor tehát joga van neki
elnyomni a kisebbségeit (például zsidóellenes törvényeket megsza-
vazni), az eugenetikát vagy a törvényes gyilkosságot gyakorolni,
agresszív háborúkat kirobbantani ... Mi más lenne ez demokratikus
barbárságnál? És mit vethetnénk Hitler szemére, akivel kapcsolat-
ban soha nem emlékezhetünk eléggé arra, hogy demokratikusan
került hatalomra? A diákok azt felelik nekem, hogy nem ezt akarták
mondani — amiben én sem kételkedtem —, és főként, hogy a ki-
sebbségek elnyomását vagy a törvényes gyilkosság gyakorlását,
mint ők mondták, tiltja az alkotmány. Könnyen megjegyezhettem
nekik, hogy ugyanaz az alkotmány, amely csakugyan tiltja ezt,
előre gondoskodik az alkotmány megváltoztatásának demokratikus
módozatairól is, és hogy máskülönben nem is lehetne valóban de-
mokratikus. Mi akadályozza ezentúl az olyan cikkelek eltörlését,

melyek tiltanak a nép által kívánatosnak ítélt (pl. rasszista, rendőri vagy katonai) intézkedések megtételét? Amit a nép hozott össze, azt szét is kell tudni bontania, — ami nélkül már nem a nép, hanem a törvény az uralkodó, s a demokráciából a nomokráciába, vagy, pontosabban az állampolgárok uralmától a bírák uralmához megyünk át... Ennyiben nincsenek alapvető törvények, fejtette ki Rousseau, ha ezeken olyan törvényeket értünk, melyek úgy erőltetnék magukat a népre, hogy az megváltoztathatná őket⁷: demokratikusan nincsen határa a demokráciának. Ám hogyan kerüljük el ekkor, hogy a népé legyen minden jog? És ha mindegyik az övé, minek a nevében tiltjuk meg neki a rosszat?

Van itt más is. Képzeljünk el egy egyént, aki csak olyasmire vállalkozna, amit a törvény előír, aki csak olyasmit tiltana meg magának, amit a törvény megtilt... Egyetlen törvény sem tiltja meg a hazugságot (kivéve bizonyos roppant sajátos, pl. kereskedelmi körülmények között), egyetlen törvény sem tiltja a gyűlöletet, a megvetést, az egoizmust... Emberünk a törvények teljes megtartásával lesz tehát tökéletesen önző és hazug, tele gyűlölettel és megvetéssel... Mi más lenne egy törvénytisztelő gazembernél? A demokrácia éppoly kevéssé elégséges az egyének, mint a nép számára. A probléma újból a határok problémája: mihelyt lemondunk a bárgyú vagy a gazember „minden megengedett”-jéről, tudni kell, mi az, ami nincs megengedve, másszóval milyen határok választják el a jogost a jogtalantól, a helyénvalót a tilostól, és ezt a demokrácia vagy a jog egyedül nem döntheti el, kivéve úgy, hogy mint láttuk, engedélyezik maguknak a rosszat, de éppen ennek a megakadályozásáról van szó.

A problémája hasonló ahhoz, amivel a tudományos-technikai szférában találkoztunk. A jogi-politikai szférát szintén korlátozni kell, és éppúgy, mint az előző, nem képes önmaga korlátozására: nincs tudományos vagy technikai határa a műszaki tudományoknak, nincs demokratikus határa a demokráciának. Más dolog kell tehát, hogy kívülről korlátozzuk a jogi-politikai szféra merőt, (legjobb esetben) demokratikus játékát. Micsoda? Egy másik szféra: *a morál szférája*. Ha a nép nem rendelkezik az összes joggal, ha a törvényesség vagy a demokrácia nem elégségesek, akkor azért, mert a politika nem minden, azért, mert a jog nem minden, azért, mert az uralkodó (legyen az akár maga a nép) nem minden. Erre emlékezteti Anti-

⁷ *A társadalmi szerződésről*, II. 12.

goné szüntelenül Kreónt, és itt kezdődnek — az állampolgárei után, de azoknál magasabban — az egyén kötelességei.

A morálnak ezt a szféráját valójában a jó és a rossz, a kötelesség és a tilalom szembenállása struktúrálja belülről. Kizárólag csak mindegyikünk tudatához fordul (ami elég ahhoz, hogy megkülönböztessük attól a morális szférától, ami a mindenki tudatát irányítani akaró integristáknak és cenzoroknak kedves), ígéreték és jutalom, fenyegetés és büntetés nélkül. Ez a kanti kategorikus imperatívusz szférája, mely éppoly általánosítható elvileg, mint amennyire magányos a megvalósulásában. „*Teljesen egyedül* — mondta Alain — *mégis általánosan.*” Szigorúan betartva ez a szféra kétségkívül lehetővé tenné a legrosszabb elkerülését; nincs morális gazember (még ha sok moralizáló gazember akad is), és ennyiben e szférának kétségtelenül nincs szüksége ugyanazon a címen, mint az előző kettőnek, arra, hogy más dolog korlátozza. Azt jelenti-e ez, hogy a legvégső és elégséges? Kant sem gondolta így (kitalálta volna-e máskülönb a gyakorlati ész posztulátumait?), és én sem határozhatok így. Nem arról van szó, hogy egy ilyen szférát korlátozni kell, hanem arról, hogy a saját elve korlátozza. A kötelesség feltételezi a kényszert, ami feltételezi az alávetettséget, a kísértést, a rosszat ... Hogyan alapítsunk erre egy egzisztenciát vagy egy szabadságot? Alapjában véve a morál csak a gonoszoknak jó; ezért van rá szükségünk, de ugyancsak ezért nem lehet elégséges, sem pedig kielégítő a számunkra. Képzeljünk el egy egyént, aki mindig a kötelességeit tenné, de aki csak a kötelességét tenné, s aki ennyivel megelégedne. Nem lenne gazember, persze, sőt messze túlszárnyalna bennünket. Láthatnánk-e mégis egy tökéletesen kielégítő emberi modellt benne? Nem kellene a legrosszabbtól tartanunk nála, ám legyen; de várhatnánk-e a legjobbra tőle? Nem lenne gazember, kétségtelenül, de nem lenne-e olyan, akit (a mi kultúránkban joggal, jog nélkül) úgy hívunk, hogy farizeus?

Szükség van tehát — nem annyira azért, hogy korlátozzuk a morál szféráját, mint azért, hogy kiegészítsük, hogy önmagán túl más dologra is kinyissuk — egy magasabbrendű szférára, amit a magam részéről az *etikai szférának: a szeretet szférájának* nevezek. Ez a szféra szerintem a végső (mit helyezhetnénk fölébe), és az egyetlen, melynek nincsen szüksége határookra vagy meghosszabításokra: a végtelen szeretettől nem kell tartanunk, először is azért, mert semmit sem kívánhatnánk jobban, azután meg, és fő-

ként azért, mert a végtelen szeretet nem igazán az, ami bennünket fenyeget...

Angelizmus és barbárság

Négy szféra van tehát: a tudományos-technikai, a jogi-politikai szféra, a morál, a szeretet szférája. Vajon ez minden? Nem szükségképpen. Szívesen meghosszabbítanám e négy szférát alulról, kijelölve a helyét egy nulladik szférának, amely a természeté vagy a valóságé lenne, s amely az összes többit tartalmazná. Mások felülről szeretnék őket meghosszabbítani, egy természetfeletti szférát feltételezve. Azt, hogy ez lehetséges, sőt hogy a vallás számára szükséges, a Biblia sugallja: Ábrahám nem volt-e kész — áldozatul ajánlva fiát, mert Isten így parancsolta — egyidejűleg áthágni a jog, a morál és a szeretet követelményeit? „*Vedd a te fiadat, ama te egyetlenedet, akit szeretsz, Izsákot, és menj el Mórijának földjére, és áldozd meg ott égő áldozatul a hegyek közül egyen, a melyet mondok neked...*”⁸ Ám ez „abszolút viszonyt” feltételez „az abszolúttal”, melyet én soha nem tapasztaltam (aminek nincs nagy jelentősége: egy tapasztalat, ezeken a területeken, meghatározásánál fogva semmit sem bizonyíthatna), és amely másképpen tűnik számomra veszélyesnek, mint a reménytelenség, melytől — Kierkegaard szerint — ez a viszony meg kell, hogy szabadítson bennünket. De ez a vita túl messzire vinne bennünket: térjünk vissza a négy szféránkhoz és a szükségszerű megkülönböztetésükhöz.

A tudományos-technikai, a jogi-politikai szféra, a morál és a szeretet szférájának megkülönböztetése először is emlékeztetés arra, hogy mind a négyen szükségszerűek: egyetlen emberi társadalom sem nélkülözhet egyet sem közülük, s egyetlen egyén sem. De hangsúlyoznunk kell a különbözőségüket is, és a kockázatokat, melyek összekeverésükben rejlenének: a nevetséges kockázata, a zsarnokság kockázata! Hogyan lehetne a morál tudomány? Hogyan a tudomány morál? Hogyan helyettesíthetne politika szeretete? Hogyan csinálhatna a szeretet politikát?

Számtalan a nevetséges, de nem mind egyformán fenyegetnek minket. Főként két kísértést kell kerülnünk.

⁸ Gen. 22.

Az első annak követelésében áll, hogy egy szférát vagy annak saját logikáját egy magasabbrendű szféra nevében érvénytelenítsünk. Ezt hívnam *angelizmusnak*, ami a magasabbrendű szféra zsarnoksága. A technikai, tudományos vagy gazdasági törvények érvénytelenítését követelni, például a politikai követelmények nevében: annyi, mint jogi-politikai angelizmus (amely gyakran ölti a voluntarizmus formáját: „minden lehetséges, elég csak akarni”). Emlékezzünk Lizenko-ra, vagy egyik-másik politikusunkra, főként az ellenzékben... Vagy másik példa, a politika követelményeinek az érvénytelenítésére törekedni a morál, persze magasabb, itt azonban elégtelen követelményei nevében: annyi, mint morális angelizmus (a széplélek, a „morális generáció” stb.). Vagy még szintén: a megszabadulni akarás kötelességeinktől vagy politikai kényszereinktől egy állítólag egyetemes szeretet nevében (etikai angelizmus: „éljen a szeretet, le a morállal”, *peace and love* mozgalom stb.). Vagy végül, azok számára, akik hisznek benne, alávetni akarni e négy szféra valamelyikét, vagy az összességüket a természetfeletinek: integrizmus, vallási fanatizmus, teokrácia... Ezen utóbbi neveltséges ellentéte a laicitás, és a használatát általánosíthatnánk. Laikusnak lenni ebben a tág értelemben nem pusztán az, hogy elválasztjuk a politikát a vallástól, hanem szintén elválasztjuk (legalábbis társadalmi méretekben) a politikát a tudománytól, a moráltól vagy a szeretettől, mint ahogyan valamennyit e négy szféra közül az összes többitől. Vétenénk a laicitás ellen egy demokráciában, ha képviselni akarnánk, mint annyian tették már és annyian fogják megtenni, az erény pártját a bűnnel szemben, vagy a tudományt a tudatlansággal szemben. Vannak tisztességes és aljas emberek, tudósok és tudatlanok minden táborban, s még ha nem így lenne is, sem a morál, sem a tudomány, sem a szeretet nem adhatna valamiféle politikai legitimitást, bármilyen legyen is. Egy „Értékek Pártja” (vagy egy „Szeretet Pártja”, egy „Igazság Pártja” ...) neveltséges, amikor ellenzékben van, zsarnoki, amikor hatalomra jut. A többség meghatározása szerint nem állhat a legokosabbakból, a legerényesebbekből vagy a leginkább szeretőkől (hogyan tevődhetne össze a többség a legjobbakkból? ez a demokrácia és az arisztokrácia összekeverése lenne!), s mégis a többség dönt, melynek döntenie kell, és ennyiben a laicitás megtiltja, hogy a demokráciát morálnak, vagy az erényt érvnek vegyjük. Ez már elvezet bennünket a második kísértéshez.

Az, hogy ez a második kísértés fordítottja az elsőnek, nem tiltja meg, hogy egyidejűleg essünk mindkettőbe. A nevetséges aligha érzékeli a nem-ellentmondás elvét... Miről van szó? A szférák egy másik összezavarásáról, egy másik zsarnokságról, amely abban áll, hogy egy adott szférát alárendelünk vagy alávetünk egy alacsonyabbrendű szférának. Ezt nevezném a *barbárságnak*, amely az alacsonyabbrendű zsarnoksága. Például: a politika alárendelése vagy alávetése a technikának (technokrata barbárság: a szakemberek zsarnoksága) vagy a piacnak (liberális barbárság: a tőkék zsarnoksága). Vagy: alávetni vagy alárendelni a morált a politika szükségszerűségeinek (militáns vagy demokratikus barbárság: az ideológiák, pártok vagy közvélemény-kutatások zsarnoksága). Vagy még: a szeretet alárendelése vagy alávetése a kötelességek tiszteletben tartásának (moralizáló barbárság: a morális szféra zsarnoksága).

Egy pillanatilag elidőzöm ennél a demokratikus barbárság fogalomnál. Ez a morál alávetése a politikának, ahogyan Lenin vagy Trockij tették, de ez alkalommal a szuverén a nép vagy a választott, vagy a (közvélemény-kutatások esetében) feltételezett képviselői alakjában. Demokratikus barbárság kezdődik, mihelyt úgy tekintjük, hogy törvényesen dönthet a nép a jóról és rosszról; így az euthanázia bűn lenne, mivel törvényileg tiltott, az abortusz pedig nem lenne az, mivel törvényileg engedélyezve van... Ez félreismerése a törvényeknek általában, és, mondjuk ki mellékesen, a Veil-törvénynek különösen. Melyek voltak a törvényhozó motivációi? Az, hogy itt egy emberi drámával álltunk szemben (titkos abortuszok), amit meg kellett akadályozni vagy enyhíteni kellett, és egy morális problémával, amely nem tartozhatott az állam hatáskörébe, hanem — konszenzus híján — egyedül az egyénekébe. A törvényhozó lényegében azt mondta nekünk: „Én, az állam, úgy ítélem meg, hogy az abortusz ilyen vagy olyan fenntartással vagy feltétellel nem politikai probléma, hanem morális probléma: hogy ez nem az állam vagy a nép problémája, hanem csakis az egyéneké...” És ki ne érezne kísértést magában arra, hogy azt válaszolja az államnak: „Ha ez nem a te problémád, akkor az enyém sem, és nincs tehát egyáltalán probléma...”? Ezt nevezik szócséplésnek, amely nem teheti kérdésessé egy törvény megalapozottságát, de amelynek arra kell sarkallnia bennünket, hogy rákérdezzünk a nevetséges — vagy a populáris, populista zsarnokság — kockázataira a demokráciában. Anélkül, hogy hosszasan időznék e kérdés

alapjánál, ami nem témám, megjegyezném csupán, hogy egy egyén igenis megtilthatja magának az abortuszt (vagy ezt az abortuszt: csak egyedi esetek vannak) morális okoknál fogva, jóllehet az abortuszt törvényesen megtűrik, és megengedheti magának viszont az euthanáziát, sőt, kötelességének érezheti, hogy egy ilyen helyzetben közre is működjön, itt is morális okoknál fogva, noha az euthanázia törvényileg tiltott. A törvényes, másként szólva, nem azonos a jóval, az illegális nem azonos a rosszal. Emlékezzünk csak a vichy-i törvényekre és a „terroristákra”, ahogyan akkoriban mondták, akik a törvényteleniséget többre tartották a becstelenség-nél. A választások nem mindig ilyen szélsőségesek, de mindig kell választani, mindig kell ítélni, és egyetlen uralkodó (legyen az, ismételjük, maga a nép) sem akadályozhatja meg, sem nem teheti meg a helyünkben. A tudat nem ruházható át. Azon a napon, amikor megfeledkezünk erről, a Kreón-nép végleg fölébe kerekedik az Antigoné-egyéneknek. A demokrácia ettől nem kevésbé állna fenn, kétségtelenül. De mi maradna a morálból? És mit érne ez a demokrácia?

Megértettük, hogy a morál még kevésbé helyettesíthet demokráciát (moralizáló angelizmus). Ez még mindig a laicitás fogalma abban a szélesebb értelemben, amelyben fentebb felidéztem. Egyedül a fanatikus akarhat ráerőltetni egy társadalomra akarataival szemben morális követelményeket, amelyek csak egyének számára lehetnek érvényesek: a jó nem azonos a törvényessel és nem menthet fel az alól, hogy alá vessük magunkat neki. Az, hogy egy híres orvos nyilvánosan kijelenti, hogy gyakorolja az euthanáziát, önmagában nem megbotránkoztató, ha vállalja nem csupán a morális, hanem a büntetőjogi felelősséget is (a négy szféra elválasztottsága nem akadályozza annak, hogy benne legyünk mind a négyben) másszóval, ha elfogadja az esetleges szankciókat, melyeket a törvény előír — feltéve, hogy a törvényhozó, megállapítva e törvény alkalmazhatatlanságát, úgy nem határoz, ahogyan én is szeretném, hogy módosítja vagy egy másikat alkot. De megbotránkoztató — és veszélyes a köztársasági eszmére nézve —, hogy lemondjunk a csaknem általános közömbösségben az orvos megbüntetéséről csakúgy, mint a törvény megváltoztatásáról. Ha a törvényeket már nem alkalmazzák, vagy csak rendszertelenül alkalmazzák „az ügyfele válogatja” szerint, mi marad a jogból?, mi marad a demokráciából?

Végül megjegyezzük, hogy mégúgy sem lehet az igazról és hamisról szavazni, másszóval a tudományos-technikai szférát a jogi-politikai szférának alárendelni (demokratikus angelizmus: voluntarizmus és szofisztika). Azon a napon, amikor a tagadók népszavazást csikarnak ki, hogy döntsenek a shoah valóságáról, győzni fognak, még ha a népszavazás nem is adna nekik igazat: mert egy történelmi kérdéstől, amely mint ilyen bizonyos szaktudáshoz, bizonyos technikához tartozik (tanúbizonyosságok szembesítése, az archívumok kutatása, a dokumentumok vizsgálata ...), egy véleménynyilvánítási vagy előnyben részesítési kérdéshez jutottunk volna el, amely kizárólag csak szubjektív nézőpontokat feltételez. Szintén veszélyes, ha a morált vagy a tudományt a nép akaratának akarjuk alárendelni (demokratikus barbárság vagy angelizmus: legalizmus vagy szofisztika) mint amilyen az lenne, és az is, ha a demokráciát az egyiknek vagy a másiknak akarjuk alávetni (moralizáló angelizmus vagy technokrata barbárság: a moralisták vagy a szakértők zsarnoksága).

Az egész nehézség, mint felfogjuk, azzal függ össze, hogy mindnyájan mindig e négy szférában vagyunk lekötve, és hogy ezek gyakran kibékíthetetlen, néha pedig összeférhetetlen logikáknak engedelmességeknek. A politika nem vezethető vissza, kivéve, ha bukásra van szánva, a morálra: „A közjólét, mondta Montaigne, megkívánja a hazugságot, az árulást és a mézszárlást...”⁹ Azt mondhatnák, hogy Montaigne túloz; ám én nem látom, hogy az Öböl-háború, legyen bár jogos, meghazudtolta volna... Különben is, háború vagy sem, melyik politikus-mondhatna le anélkül a hazugságról, hogy ne mondana le egyúttal a hatalomról, tehát a politikáról is? Le kell mondani róla? Nem: ez angelizmusba való fordulás lenne, és kezünk-lábunk összekötve alávetnénk magunkat a mások politikájának. Akkor hát minden meg van engedve? Szintén nem, hiszen ez a morálról való lemondás, és ezzel a barbárságba fordulás lenne... „Egy derék embernek sem engedhető meg minden, jelentette ki szintén Montaigne, még ha királyának, valamely egyetemes oknak vagy a törvényeknek engedelmességek is.”¹⁰ Nevetséges (angyali), ha az ember egyedül az erényéből csinál választási programot, de melyik pillanattól kell, hogy ne veszítse el a lelkét, (hogy ne forduljon barbárságba) elfogadnia a választások elvesztését? Mindenki-

⁹ Montaigne: *Esszéik* III. 1. (ford. Kürti Pál)

¹⁰ *Uo.*

nek magának kell erről döntenie: nincsenek sem általános szabályok, sem abszolút receptek. Ezért a politika tragikus: az, hogy a pártoknak nincsen moráljuk nem mentheti fel a militánsokat (mint egyéneket) az alól, hogy nekik legyen.

Ugyanez a gazdaság is. Nevetséges azt hinni, hogy elég mindenhez (liberális barbárság), de szintén nevetséges azt hinni, hogy a politika azt tehet vele, amit akar (tervgazdálkodó angelizmus). Gazdaságilag van, ami lehetséges, és van, ami nem az, de politikailag van, ami tűrhető, és van, ami nem az. A kettő között mindig marad elég játék, hogy a politika lehetséges legyen, sőt különböző politikák: az erősebb felülkerekedik, s ez maga a politika. Hogy mit tegyen? Megintcsak, erről mindenkinek magának kell döntenie: a többség fog dönteni demokráciában, de semmi nem bizonyítja, hogy a többségnek igaza van... A morál megőrzi tehát a jogait és a követelményeit. A vállalatoknak nincsen moráljuk (a legalitás és a management elég nekik); nyomós érv, hogy az ott dolgozó egyének ragaszkodjanak hozzá, hogy nekik legyen.

„A kakaó árfolyama, jelentette ki nemrég egy neves közgazdász, régóta alatta van annak, amit a tisztesség még képes eltűrni.” Rendben van, de a tisztesség, amennyire én tudom, nem gazdasági fogalom. Ha korlátozni akarjuk ezen a területen a piac pusztító és embertelen hatásait, kívülről kell tehát korlátozni, és ép-púgy politikai, mint morális okokból kifolyólag. Mikortól fogva? Milyen mértékben? Ismét nincsenek általános szabályok, sem előregyártott feleletek: a nép vagy a vezetői döntenek politikailag, és az egyének morálisan. Naivitás azt hinni, hogy a válaszuk gazdaságilag mindig a legelőnyösebb lesz, vagy, hogy a morál és a politika minden alkalommal meg fog egyezni egymással. Ez a naivitás Pascal nevetsége, és a nevetséges ellenkezője, itt is, mint másutt, a tragikus: a fellebbezés nélküli, garancia nélküli, mentések nélküli konfliktus.

Az aranyborjú

Erkölcös-e vagy erkölcstelen a kapitalizmus? Megértettük, hogy sem az egyik, sem a másik: egyszerűen csak valóságos, nyilvánvalóan ésszerű, mégpedig immanens módon ésszerű. Ez adta egyébként az erejét is a kommunizmussal szemben, amely mindig kénytelen lévén (ez volt a saját nevetsége) a gazdaságra egy másmi-

lyen logikát ráerőltetni, mely morális és politikai szeretett volna lenni, de a szféráján kívül, ahogyan Pascal mondaná, szükségszerűen a zsarnokságra volt szánva. A marxista utópia, mert az volt, különös keveréke volt barbárságnak (ökonimizmus, totalitarizmus) és angelizmusnak (humanizmus, voluntarizmus, szofisztika ...). Tudjuk, milyen áron. Jót akar, rosszat csinál, és a hatalomra jutott rossz szívesen válik vaddá. De a valóság ellenáll, a gazdaság ellenállást tanúsít. A kapitalizmus belső és amorális racionalitása győzelmet aratott a „tudományos szocializmus” állítólag morális és transzcendens (mivel egy másik szférából érkező) ésszerűsége felett. De azért ne essünk a fordított nevelésbe, és ne csináljunk minden evidencia ellenére a kapitalizmusból morált! Ez a valóság értékévé történő alakítása, és a kapitalizmus bálványozása lenne: ha a piac vallássá alakulna át, mind közül a legrosszabb, az aranyborjú vallása, és a legnevelésesebb zsarnokság, a gazdagság zsarnoksága lenne. A megoldás a szférák elkülönítése: a gazdaság éppúgy nem helyettesítheti a morált vagy a politikát, mint ahogyan a morál vagy a politika sem pótolhatja a gazdaságot. És hogyan helyettesíthetné az egyik vagy a másik a szeretetet? Vagy a szeretet az egyiket vagy a másikat? A mi négy szféránk közül szükség van mind a négyre, melyek csak azzal a feltétellel teljesebben ki, hogy először is nem keverjük össze őket.

Még egy szót. E négy szféra között milyen a hierarchia? Az egyén számára felfelé halad a tudományos-technikaitól az etikához: a politikának nagyobb méltósága van, mint a gazdaságnak, a morálnak nagyobb, mint a politikának, a szeretetnek nagyobb, mint a morálnak. Mindegyik szféra ebből a kiváltságból fakadóan, valamiben egyébként már képviselve van az alacsonyabbrendű szférában, nem azért, hogy érvénytelenítse vagy uralkodjon felette, ez angelizmus lenne, hanem azért, hogy csillapítsa, vezesse és nyitottá tegye arra, ami őt meghaladja: a deontológia így a szociális követelményeket képviseli a tudományos-technikai szférában (gondoljunk a hippokratészi esküre), mint ahogyan a méltányosság a morált képviseli a jogon belül (a bíró azért van, hogy szolgálja a törvényt, mondják a tudós jogi könyvekben, de nem szabad, hogy a törvény leigázza), mint ahogyan végül a könyörületesség a szeretetet képviseli az erkölcsben. Ez a másik irányban is érvényes: minden szféra illetékességénél fogva beavatkozhat egy nála magasabbrendű szférába, nem azért persze, hogy uralkodjon

felette, ez barbárság lenne, hanem azért, hogy megvilágítsa, szolgálja, vagy anyagot nyújtson számára az alkalmazáshoz. Így avatkozhat be a tudományos-technikai szféra a jogi-politikai szférába (például szakértői vélemény formájában), mint ahogyan a jogi-politikai szféra is a morálba (az állampolgári szellem által) vagy a morál a szeretetbe (a tiltás által: nem igaz, hogy a szeretet mindent engedélyez, és ehhez elég a vérfertőzés tilalmára emlékeztetnünk). Hiába különül el mindegyik szféra az összes többitől, kell, hogy kommunikálhassanak: hiszen ugyanaz a társadalom és ugyanazok az egyének szelik át mind a négyet, vagy a szférák szelik át őket. De azért megértjük, hogy ez nem törölhet el egyet sem e szférák közül, sem a saját struktúrájukat, sem a lényegi elkülönültségüket: a méltányosság csak a jog határai között lehetséges, mint ahogyan az állampolgári szellem a morál határainak van alávetve, mint ahogyan a tilalom végső soron a szeretetnek van alávetve (az euthánázia problémája kétségtávolilag világosabb itt, mint a vérfertőzésé). Mit érne egy olyan bíró, aki a lelkiismerete nevében engedélyezné magának a törvény megszegését? És egy állampolgár, ha a törvényt magasabbra helyezné a lelkiismereténél? És egy egyén, ha a tilalmat magasabbra helyezné a szeretetnél? Mégis, a bíró állampolgár, és minden állampolgár egyén... „Miféle ellenszer? Semmiféle ellenszer.”¹¹ Nem jutunk ki a tragikusból, vagy csak a nevetséges által jutunk ki. Egyszerűen „nem vagyunk mindenre képesek”¹², ahogyan Montaigne mondta, és mindenki csak a saját szakállára dönthet erről.

Ráadásul ez itt csak egy séma, melynek nincs más célja, mint hogy mindegyikünknek segítsen felismernie vagy elveszítenie magát benne. Annyi bizonyos, hogy az egyén számára ez a négy szféra egyenlőtlen értékű, és hogy a szeretet fölénk emelkedik. A csoport számára ellenkezőleg, mindig az alsóbb rendű szférák előzik meg és feltételezik az összes többit. Egy társadalom morál nélkül milyen helyet engedne a szeretetnek? És állam nélkül mi maradna a morálból (milyen lenne egy morál a természeti állapotban)? És a gazdaság nélkül, a tudományok és a technikák nélkül mire jó a politika? És hogyan jöhetne el a morál vagy az etika? Marx és Freud mondják itt ki a lényegét: nincsen szeretet éppannyira morális,

¹¹ Uo.

¹² Uo.

mint jogi törvény nélkül, nincsen törvény a létfenntartási eszközök termelése és újratermelése nélkül. Materializmus tehát: a magasabbrendű uralkodik az alacsonyabbrendű felett, ami az értéket illeti, de függ tőle, ami a létet illeti. Innen az az elkülönítés, amit ajánlottam egyrészt az *előbbrevalóságok*, azaz szubjektíve a legmagasabb értékek hierarchiája (a politika előbbrevalósága a gazdasággal szemben, a morál előbbrevalósága a politikával szemben, a szeretet előbbrevalósága a morállal szemben), és másrészt aközött, amit az *elsőbbségek*, vagyis a legnagyobb objektív determinációk láncolatának lehet nevezni (abban az értelemben, amelyben Marx beszélt, szerintem jogosan, a gazdaság elsőbbségéről a politikával szemben, és a politikáról a morállal szemben). A magasabbrendű az alacsonyabbrendűből születik meg, és éppoly biztosan függ tőle, mint amennyire meghaladja: a társadalmak csak alulról haladnak felfelé. De a csoportok szinte mindig megfordítani törekszenek azt a mozgást, amely őket emberivé teszi, visszaesni, visszacsúszni a lejtőn; a *hatalmas barom* számára, ahogyan Platón mondja, azaz a tömeg, a közösség, a sokaság számára, akik mi vagyunk, a szeretet szinte elkerülhetetlenül morállá degradálódik, a morál legalitássá vagy erőviszonyokká (a politikában), végül a jog vagy a politika technikákká... Moralizmus, legalizmus, technicizmus... A populizmus vagy a demagógia a népek esetében, miként a gyámoltalanság az egyének esetében, itt csak követik azt a lejtőt, amin felfelé kellene kapaszkodni.

Az igazi államférfiak a fordítottját teszik, akik a technikát a politika szolgálatába állítják, mint ahogyan a derék emberek, akik a politikát egy morál szolgálatába állítják, mint ahogyan a jólelkű emberek, akik a morált a szeretet szolgálatába állítják. Röviden, az egyén csak azzal a feltétellel tesz szert valamelyes méltóságra, hogy mindig felkapaszkodik azon a lejtőn, amelyen a csoport, ha engedjük, szüntelenül lecsúszik. Az ember Simone Veil-re gondol, aki szembeállította a nehézségi erőt és a kegyelmet... Mondjuk ki, hogy a csoportok szinte mindig alá vannak vetve, csakugyan, a nehézségi erőnek, vagyis a szabályozások vagy elsőbbségek ereszkedő logikájának. Melyik csoport ne kedvelné jobban a gazdagságot az igazságnál, a hatalmat az erénynél, a jó lelkiismeretet a szeretetnél? Ez a lejtő. És ezen a lejtőn haladnak felfelé időnként az egyes emberek, amikor sikerül nekik kissé kiszakítani magukat a csoport nehézkedéséből (önmagukból mint

a hatalmas barom tagjaiból: mint *egóból*), és felemelkedniük, ám ezt mindig újra kell kezdeniük, a gazdaságtól a politikához, a politikától a morálhoz, a moráltól a szeretethez... Kegyelem? Hasonlít rá. De az Istenben való hit híján nem ezt a szót használnám. Semmi nem húz bennünket felülről; kell tehát, hogy valami lökjön bennünket. Micsoda? Az, amit Spinoza vagy Freud vágnak nevez, amelynek mindenki megtapasztalja magában a két fő körülményét, az akaratot és a szeretetet.

Igen, ahhoz, hogy kissé felemelkedjünk, és ez természetesen csak az egyének számára, és csak általuk lehetséges, csak ezt az oly gyenge, oly törekeny és oly nevetséges két erőt ismerem: a szeretetet és a bátorságot.

Az, hogy ezek elégségesek, ez az, ami soha nincsen garantálva, — ámde ez az, amit néhányan mégis megmutattak.

Párizs
Szeged

André Comte-Sponville
Fordította: Schmidt Péter