

Jürgen Habermas:
Találóak-e Hegel Kanttal szembeni ellenvetései
*a diszkurzusetikára is?*¹

Karl-Otto Apel és én az elmúlt években kísérletet tettünk arra, hogy kommunikációelméleti eszközökkel újrafogalmazzuk a kanti moráleméletet a normamegalapozás kérdésére tekintettel.² Ma a diszkurzusetika alapgondolatait kívánom kifejezni, valamint fontolóra venni egynemely ellenvetést, amelyeket Hegel hozott föl a maga idejében Kant etikájával szemben. Előadásom első részében két kérdést tárgyalok:

(1) Mi a diszkurzusetika?

(2) Milyen morális intuíciókat fejez ki fogalmilag a diszkurzusetika?

A diszkurzusetika megalapozásával kapcsolatos összetett problémát csupán futólag érintem majd. A második részt a címben szereplő kérdésnek szeretném szentelni. A Kant morálfilozófiájával szemben megfogalmazott négy legfontosabb hegeli ellenvetésre szorítkozom, jelesül:

1) a kanti etika *formalizmusát* illető hegeli ellenvetésre: mivel a kategorikus imperatívusz arra szólít, hogy vonatkoztassunk el a cselekvési maximák és kötelességek minden különös tartalmától, e morálev alkalmazása óhatatlanul tautologikus ítéletekhez vezet.³

¹ Forrás: Habermas 1991: 9–30. A külön nem jelzett jegyzetek Habermaséi – F. Á.

² Vö. Karl-Otto Apel tanulmányaival: Apel – Böhler – Kadelbach 1984. és Habermas 1983: 53-126. [Magyarul: Habermas 2001.]

³ „[A] maxima anyaga az marad, ami, meghatározottság vagy egyediség; tehát az általánosság, amelyet a maximának a formába való felvétel biztosít, teljességgel analitikus egység, s ha a maximának biztosított egységet tisztán kifejezik egy tételben, akkor a tétel analitikus tétel és tautológia.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Jenaer Schriften 1801–1807”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 460–461. [Magyarul: Hegel 1982: 237. A fordítást módosítottam – F. Á.] A formalizmus abban is megmutatkozik, hogy bármely tetszőleges maxima egy általános törvény

2) A kanti etika *absztrakt univerzalizmusát* illető hegeli ellenvetésre: mivel a kategorikus imperatívusz arra szólít, hogy az általánost elválasszuk a különöstől, az e szerint az elv szerint érvényes ítéletek a megoldásra váró mindenkori probléma különös természetével és kontextusával szemben óhatatlanul érzéketlenek és a konkrét eset vonatkozásában külsődlegesek maradnak.⁴

3) A *puszta Legyen tehetetlenségét* illető hegeli ellenvetésre: Mivel a kategorikus imperatívusz arra szólít, hogy szigorúan elválasszuk a *Legyent* [*Sollen*] a *Vantól* [*Sein*], e morálevl semmilyen útbaigazítással nem szolgálhat arról, hogy a morális belátások hogyan ültethetők át a gyakorlatba.⁵

formájára hozható – „és egyáltalán nem létezik semmi, amit ilyen módon ne lehetne erkölcsi törvénné tenni.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Jenaer Schriften 1801–1807”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 460–461. [Magyarul: Hegel: 1982: 239.]

⁴ „A morális tudat, azaz a tiszta kötelesség egyszerű tudása és akarása [...] a sokrétű eset valóságára vonatkozik, így sokrétű morális viszonyt alakít ki. [...] [Mármost] ami a sok kötelességet illeti, a morális tudat csupán az általában vett tiszta kötelességet tartja érvényesnek bennük; a sok kötelesség – mint sok kötelesség – meghatározott, ezért [...] a morális tudat szemében nem lehet szent.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Phänomenologie des Geistes”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 3. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. 448. [Magyarul: Hegel 1979: 313. A kiemelések az eredetiből törölve. A fordítást módosítottam – F. Á.] A különöstől való absztrakció visszája az általános formájában felismerhetetlenné váló különösnek az abszolutizálása, „de az abszolút formának a feltételezett anyaggal való összekeverése révén a forma abszolút volta észrevétlenül áttevődik a tartalom nem-reális, feltételezett mozzanatára, és ebben a felcserelésben és bűvészmutatványban rejlik az [...] ész gyakorlati törvényhozásának erőssége.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Jenaer Schriften 1801–1807”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 464. [Magyarul: Hegel 1982: 241. A fordítást módosítottam – F. Á.]

⁵ „A morális tudat azt tapasztalja, hogy a természetnek semmi gondja arra, hogy megajándékozza őt azzal a tudattal, hogy a morális tudat valósága és a természet valósága egységet képeznek [...]. Míg az immoralis tudat [...] véletlenszerűen talán megvalósíthatja magát, addig a morális tudat csupán indítékot lát a cselekvésre, azt azonban nem, hogy a cselekvéssel a végrehajtás és az örömteli befejezés boldogsága is osztályrésze lesz. Így inkább csak arra talál okot, hogy panaszkodjon önmaga és a létezés efféle össze nem illése, valamint azon igazságtalanság állapota miatt, amely arra korlátozza, hogy tárgy csupán tiszta kötelességként legyen övé, azt azonban már megtagadja tőle, hogy tárgyat és önmagát megvalósulva is lássa.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Phänomenologie des Geistes”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main,

4) A *tiszta érzület* terrorizmusát illető hegeli ellenvetésre: Mivel a kategorikus imperatívusz elválasztja a gyakorlati ész tiszta követelményeit a szellem alakulásának-kibontakozásának [*Bildungsprozeß*] folyamatától és történeti konkrétioitól, a morális világnézet ügyvivőit olyan politikára sarkallja, amely az ész megvalósítását irányozza elő, és magasabb célok érdekében immorális cselekedeteket is jóváhagy.⁶

I.

Ad (1): Mi a diszkurzusetika?

Először is a kanti etika deontologikus, kognitivistá, formális és univerzális jellegét szeretném tisztázni. Minthogy Kant a megalapozható normatív ítéletek körére akarja korlátozni vizsgálódásait, egy szűk morálfogalmat kell kiindulópontul vennie. A klasszikus etikák a „jó élet” *összes* kérdésére vonatkoztak; Kant etikája már csupán a helyes vagy igazságos cselekvés problémáira vonatkozik. A morális ítéletek arra világítanak rá, hogy hogyan oldhatunk meg cselekvési konfliktusokat racionális indíttatású megegyezés alapján. Arra szolgálnak továbbá, hogy az érvényes normák fényében igazolják a cselekedeteket, illetve az elismerésre méltó elvek fényében igazolják a normák érvényességét. A moráleméleti szempontból magyarázatra szoruló alapfenomén ugyanis a parancsok és cselekvési normák kötelező érvénye [*Sollgeltung*]. E tekintetben *deontologikus* etikáról beszélünk, amely a normák vagy parancsok helyességét egy asszertórikus kijelentés igazságának analógiájára érti. Persze a kötelező erejű kijelentések [*Sollsätze*] morális „igazságára” nem szabad teljesen úgy tekintenünk, mint a kijelentő mondatok asszertórikus érvényességére, ahogy ezt az intuicionizmus vagy az értéketika teszi. Kant nem vegyíti össze az elméleti észt a gyakorlati észszel. A normatív helyességet az igazsággal analóg érvényességi igényként fogom föl. Ebben az értelemben *kognitivistá* etikáról beszélünk. A kognitivistá

1989. 443–444. [Magyarul: Hegel 1979: 308–309. A kiemelések az eredetiből törölve. A fordítást módosítottam – F. Á.]

⁶ Hegel egy híres fejezetet szentel a jakobinus érzületterrorinak „Az erény és a világ folyása” címmel, amelyben rámutat, hogyan lesz a morál annak eszköze, hogy „az individualitás feláldozásával valósággá tegyék a jót” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Phänomenologie des Geistes”. In: uő: *Werke in 20 Bänden*, Band 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. 289. [Magyarul: Hegel 1979: 199–200. A hivatkozást javítottam. A kiemelések az eredetiből törölve. A fordítást módosítottam – F. Á.]

etikának választ kell tudnia adni arra a kérdésre, hogy hogyan alapozhatók meg a normatív kijelentések. Jóllehet Kant az imperatívusz-formát választja („cselekedj ama maxima szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen”), ám a kategorikus imperatívusz egy olyan igazolási elv szerepét veszi fel, amely az általánosításra alkalmas cselekvési normákat érvényes normákként tünteti ki: ami morális értelemben igazolást nyert, azt minden eszes lénynek képesnek kell lennie akarni. E tekintetben *formális etikáról* beszélünk. A diszkurzusetikában a morális argumentáció eljárása lép a kategorikus imperatívusz helyébe. A diszkurzusetika lefekteti azt a „D” alaptételt,

– hogy csak azon normák léphetnek föl az érvényesség igényével, amelyeket egy gyakorlati diszkurzus résztvevőjeként minden érintett jóvá tudna hagyni.⁷

A kategorikus imperatívuszt egyszersmind lefokozzuk egy „U” univerzalizációs alaptétellé, amely gyakorlati diskurzusokban a következő érvelési szabály szerepét tölti be:

– az érvényes normák esetében elengedhetetlen, hogy mindenki kényszer nélkül el tudja fogadni azokat az eredményeket és járulékos következményeket, amelyeket előreláthatólag az általános normakövetés maga után von majd az egyes emberek érdekei kielégítésének tekintetében.

Végül pedig *univerzálisnak* nevezzük az olyan etikát, amely amellet foglal állást, hogy ez a morálev (avagy egy ehhez hasonló) nemcsak egy meghatározott kultúra vagy egy meghatározott korszak intuícióit fejezi ki, hanem általánosan érvényes. Csupán egy olyan morálev-megalapozás oszthatja el az etnocentrikus tévkövetkeztetés gyanúját, amely nem intézi el a dolgot mindjárt az ész faktumára való hivatkozással. Be kell tudnunk bizonyítani, hogy morálevünk nem csak a mai felnőtt, fehér, polgári nevelésben részesült, közép-európai férfi előítéleteit tükrözi. Az etikának e legnehezebb részébe nem bocsátkozom bele, csupán emlékezetünkbe idézem a diszkurzusetika ezzel összefüggésben felállított téziséit: Mindenki, aki komoly próbát tesz arra, hogy részt vegyen egy argumentációban, implicit módon általános pragmatikus előfeltevéseket fogad el, amelyeknek normatív tartalmuk van; akkor pedig a morálev

⁷ Úgy tűnik, K. H. Ilting nem látta, hogy az általános „jóvá hagyhatóság” pusztán operacionalizálja azt, amit ő maga a normák „megkövetelhetőségének” [*Zumutbarkeit*] nevez. Csakis azok a normák követelhetők meg, amelyeket illetően az érintettek körében *diszkurzív módon* egyetértés alakítható ki. Lásd Ilting 1982: 629. skk.

levezethető ezeknek az érvelési előfeltevéseknek a tartalmából, már amennyiben tudjuk, mit jelent egy cselekvési norma igazolása.⁸

Ennyit tehát a deontologikus, kognitivistá, formális és univerzális alapfeltevésekről, amelyeket ilyen-olyan változatban minden kanti típusú etika képvisel. Röviden ki szeretném fejteni még a gyakorlati diszkurzusnak a „D” alaptételben megfogalmazott eljárását.

Azt az álláspontot, ahonnan *elfogulatlanul* ítéletet alkothatunk a morális kérdésekben, „morális nézőpontnak” (*moral point of view*) nevezzük. A formális etikák megadnak egy szabályt, amely világossá teszi, hogyan vizsgálunk valamit morális nézőpontból. Ismeretes, hogy John Rawls egy olyan eredeti állapotot javasol, amelyben minden résztvevő racionálisan döntő, egyenlő jogú, a ténylegesen betöltött társadalmi státuszát illetően természetesen tudatlanságban lévő szerződő partnerként lép egymással szembe; szerinte ez „az a megfelelő kiinduló állapot, amely biztosítja a benne elért alapvető egyezségek méltányosságát.”⁹ G. H. Mead ehelyett olyan ideális szerepátvételt javasol, amely megköveteli, hogy a morális ítéletet alkotó szubjektum helyezkedjék bele mindazok helyzetébe, akiket egy problematikus cselekvés végrehajtása vagy egy kérdéses norma hatályba léptetése érintene. A gyakorlati diszkurzus eljárása mindkét konstrukcióval szemben előnyöket tartogat. Az argumentációk során abból kell kiindulniuk a szereplőknek, hogy elvben minden érintett szabad és a többiekkel egyenlő személyként vesz részt egy olyan kooperatív igazságkeresésben, amelyben egyesegyedül a jobb érv kényszerítő ereje érvényesülhet. A gyakorlati diszkurzus az argumentatív akaratképzés igényes formájának tekintendő, amelynek (a rawlsi eredeti állapothoz hasonlóan) kizárólag általános kommunikációs előfeltevések alapján kell garantálnia minden egyes – e feltételek szerint lehetséges – norma-

⁸ Persze a normaigazolás koncepciójának nem szabad túl erősnek lennie, és már a premisszába bevezetnie azt, amire először is következtetni kell, jelesül hogy az igazolt normáknak minden érintett jóváhagyását el kellene tudniuk nyerni. Ez a hibát elkövettem a *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* c. kötet első kiadásában (Habermas 1983, 102. skk.); a második kiadásban (Habermas 1985) javítottam.

⁹ Rawls: *Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975. 342. [Magyarul: Rawls 1997: 37.] Ugyanezt az intuíciót fejezi ki G. H. Mead az ideális szerepátvétel fogalmában, amelyet L. Kohlberg is alapul vesz a morális tudat fejlődéséről alkotott elméletében. Lásd Georg Herbert Mead: „Fragmente über Ethik”. In: uő: Geist, Identität und Gesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968. 429. skk. [Magyarul: Mead 1973: 470–482.] Vö. még Joas 1989.

tív megegyezés helyességét (avagy méltányos voltát). A diszkurzus azoknak az idealizáló feltevéseknek köszönhetően töltheti be ezt a szerepet, amelyeket a résztvevőknek ténylegesen meg kell előlegezniük az érvelési praxisukban; ezért itt megszabadulunk az eredeti állapot fiktív karakterétől a művi tudatlanság koncepciójával együtt. Másrészt a gyakorlati diszkurzus olyan nézetegyeztetési folyamatként ragadható meg, amely formája szerint *minden* résztvevőt *egyidejűleg* szólít ideális szerepátvételre. A (Meadnél) mindenki által *egyéni*leg és *magánúton* teljesített ideális szerepátvételt tehát *nyilvános*, mindenki által interszubjektív módon, közösen megvalósított eseményé alakítja át.¹⁰

Ad (2): Milyen morális intuíciókat fejez ki fogalmilag a diszkurzusetika?

Nyitott a kérdés, hogy a morális nézőpontnak, illetve a morális ítélet elfogulatlanságának diszkurzusetikai magyarázata miért is tudhatná egy *eljárás* segítségével megfelelőképp kifejezni morális intuícióinkat, amelyek mégiscsak *szubsztanciálisak*.

„*Morálisnak*” szeretném nevezni mindazokat az intuíciókat, amelyek arról adnak felvilágosítást, hogyan kell a legmegfelelőbben viselkednünk annak érdekében, hogy a személyek *végletes sérülékenységét* kíméljünk és tapintattal ellensúlyozhassuk. Bizonyos antropológiai nézőpontokból ugyanis a morál olyan védelmi apparátusként érthető, amely a szociokulturális életformákba strukturálisan beépült sérülékenységet kompenzálja. Ebben az értelemben sebezhetőek és morálisan oltalomra szorulók azok az élőlények, amelyek egyedül a társadalmiasodás útján individuálódnak. Az emberi nem egyes egyedekké váló téridőbeli individuálódását nem valamilyen genetikai diszpozíció [*Anlage*] szabályozza önmagában, amely közvetlenül áthat a fajtól az individuális organizmusig. A beszéd- és cselekvésképes szubjektumok sokkal inkább csakis annak köszönhetően konstituálódnak individuumokká, hogy egy mindenkor partikuláris nyelvközösség tagjaiként belenőnek egy interszubjektív módon megosztott életvilágba. A fejlődés-formálódás kommunikatív folyamatai során [*in kommunikativen Bildungsprozessen*] *egyaránt eredendően* képződik és öröködik meg az egyes ember, valamint a kollektívum identitása. A személyes névmások rend-

¹⁰ Persze a gyakorlati diszkurzus csak akkor tölthet be a kritikai funkciókon túl egyéb funkciókat is, ha a szabályozandó anyag általánosítható érdekeket érint. Amíg kizárólag partikuláris érdekekről van szó, a gyakorlati akaratképzésnek a kompromisszum formáját kell öltenie. Vö. Habermas 1973: 154. skk.

szerével ugyanis a szocializációs interakció megértés-orientált nyelvhasználatába be van épülve az individuálódás hajthatatlan kényszere; a mindennapi nyelv ugyanezen médiuma révén azonban egyszersmind érvényre jut a társadalmisító interszubjektivitás is.¹¹ Minél differenciáltabbá válnak egy életvilág struktúrái, annál világosabban látjuk, mennyire össze van fonódva az individuált egyes személy erősödő önmeghatározása a sokrétű szociális függőségi viszonyrendszerbe való, növekvő mértékű integrációval. Minél inkább előrehalad az individuálódás, az egyes szubjektum annál jobban belebonyolódik a kölcsönös védtelenség és a kiszolgáltatott helyzetből adódó védelemre szorultság egyre sűrűbb és ugyanakkor egyre finomabb hálójába. A személy csak abban a mértékben képezhet belső centrumot, amilyen mértékben egyszersmind külsővé teszi önmagát a kommunikatív úton kialakított interperszonális viszonyokban. Ezzel magyarázható az identitás mintegy konstitucionális veszélyeztetettsége és krónikus érzékenysége, amellyel még a test és az élet integritásának nyilvánvaló sebezhetőségénél is előbb szembesülünk.

A részvétetikák fölimerték, hogy ez a mélységes sérülékenység megköveteli a kölcsönös kímélet valamiféle garanciáját.¹² Persze e kíméletnek egyidejűleg kell irányulnia mindkét aspektusra: az egyes személy integritására éppúgy, amiképpen azon reciprok elismerési viszonyok létfontosságú szövedékének integritására is, amelyekben a személyek törékeny identitásukat csak *kölcsönösen* stabilizálhatják. Egyetlen személy sem tudja identitását *egyedül önmaga számára* megőrizni. Ez még az öngyilkosság kétségbeesett tettében sem sikerül, amelyet a sztoa az elkülönült egyes személy szuverén önmeghatározásának jeleként méltatott. A legközelebbi környezet érzi a lelkiismeret csalhatatlan reakcióból, hogy még e látszólag legmagányosabb tettben is az interszjektíve megosztott életvilágból való kizáródás olyan sorsa teljesedik be, amelyért együttesen kell vállalni a felelősséget.

¹¹ Habermas 1981: 92. skk.

¹² Vö. a Gehlent illető kritikámmal: „[n]em az ember biológiai erőtlenségeiben, az újszülött szervi adottságainak hiányosságaiban és az aránytalanul hosszú nevelési periódus veszélyeiben, hanem magában a kompenzációképpen felépített kulturális rendszerben gyökerezik az a mélységes sérülékenység, amely ellensúlyozásként megköveteli az etikai viselkedésszabályozást. Az etikai alapp probléma a kölcsönös kíméletnek és tiszteletnek a viselkedést hatékonyan befolyásolni képes garanciája; ez a részvétetikák igazi magva.” Habermas 1981: 118.

Minthogy a morálok olyan élőlények sebezhetőségének megfelelően alakultak ki, amelyek a társadalmiasodás révén individuálódnak, folyvást *két* feladatot kell *egyszerre* megoldaniuk: Érvényt szereznek az individuumok érinthetlenségének, amennyiben egyenlő tiszteletet követelnek minden egyes személy méltósága iránt; ám ugyanilyen mértékben védelmezik a kölcsönös elismerés interszubjektív viszonyait is, amely elismerés által az individuumok a közösség tagjai maradnak. A két egymást kiegészítő aspektusnak az igazságosság és a szolidaritás elvei felelnek meg. Míg az előbbi minden egyes személynek egyenlő tiszteletet és egyenlő jogokat posztulál, az utóbbi empátiát és gondoskodást követel meg a felebarát boldogulása érdekében. A modern értelemben vett igazságosság a helyettesíthetetlen individuumok szubjektív szabadságára vonatkozik; ezzel szemben a szolidaritás az interszubjektív módon megosztott életformában testvériesült társak jóllétére vonatkozik. Frankena egyrészt a *principle of justice*-ről, vagyis az egyenlő bánásmód elvéről beszél, másrészt a *principle of benevolence*-ről, amely arra kötelez, hogy előmozdítsuk a közjót, elhárítsuk a károkat, s tegyünk jót.¹³ A diszkurzusetika magyarázatot ad arra, hogy e két elv miért ered a morál egy és ugyanazon gyökeréből – jelesül olyan élőlények kompenzációra szoruló sérülékenységeből, akik csak a társadalmiasodás útján különülnek el individuumokká, úgyhogy a morál nem védelmezheti az egyiket a másik nélkül, ti. az individuum jogait annak a közösségnek a java nélkül, amelyhez az egyén tartozik.

A részvétetikák alapmotívuma olyan átfogó módon is kibontakoztatható, hogy világossá váljék a két morálevl belső összefüggése – e morálelvéké, amelyek mindeddig állandóan egymással szembenálló tradíciók számára kínáltak kapcsolódási pontokat a morálfilozófiában. A kötelességetikák az igazságosság elvére specializálódtak, a javak etikái [*Güterethiken*] pedig a közjóra. Persze már Hegel is felismerte, hogy elvesztjük a morális alapfénomén egységét, ha izoláljuk egymástól a két aspektust, s az egyik elvet szembeszegezzük a másikkal. Az erkölcsiség [*Sittlichkeit*] hegeli koncepciója ezért a két – egymás tükröképeének mutatózó – egyoldalú megközelítés kritikájából indul ki. Hegel szembefordul az igazságosság absztrakt univerzalizmusával, ahogyan az az újkor individualista gondolatkísérleteiben, nevezetesen a racionális természetjogban és a kanti etikában egyaránt megfogalmazódik; ugyanakkor éppilyen határozottan elutasítja a közjó konkrét partikularizmusát is, ahogyan azt Arisztotelész poliszetikája

¹³ Frankena 1972: 62. skk.

vagy a javak etikájának tomista változata képviseli. A diszkurzusetika magáénak vallja ezt a hegeli alapintenciót, hogy azután kanti eszközökkel teljesítse be.

Ez a tézis kevésbé meglepő, ha megértjük, hogy a diszkurzusok, amelyekben a problematikus érvényességi igényeket hipotézisekként kezeljük, egyfajta reflexívvé vált kommunikatív cselekvést jelenítenek meg. Azaz az érvelési előfeltételek normatív tartalmát pusztán csak kölcsönvettük a megértésre irányuló cselekvés előfeltételeiből, amelyekre a diszkurzusok úgyszólván ráépülnek. A természetjog igazi magva ezért megmenthető azzal a tézissel, hogy *egy* dologban minden morál megegyezik: a nyelvileg közvetített interakció ugyanazon médiumából, amelynek a társadalmiasodott szubjektumok a sérülékenységüket köszönhetik, nyerik az alapvető nézőpontokat is e gyengeség kompenzációja számára. Minden morál az egyenlő bánásmód, a szolidaritás és a közjó körül forog; ezek azonban olyan alapképzetek, amelyek a kommunikatív cselekvés szimmetriafeltételeire és kölcsönösségi elvárásaira vezethetők vissza, azaz föllelhetők a megértésre irányuló mindennapi praxis kölcsönös vélelmeiben [*Zuschreibungen*] és közös feltételezéseiben [*Unterstellungen*].¹⁴ Ugyanakkor a megértésre irányuló nyelvhasználat e preszuppozíciói a mindennapi praxisban csak korlátozott hatókörrel rendelkeznek. A beszámítható, cselekvésüket az érvényességi igények alapján orientáló szubjektumok kölcsönös elismerésében benne foglaltatik ugyan az egyenlő bánásmód és a szolidaritás, ám e normatív kötelezettségek nem nyúlnak túl egy törzs, egy város vagy egy állam konkrét életvilágának határain. A diszkurzusetikai stratégia, jelesen az, hogy az általános érvelési előfeltételekből akarjuk kinyerni egy univerzális morál tartalmait, éppen azért reményteljes, mert a diszkurzus igényesebb, a konkrét életformákon túlnyúló kommunikációs formát jelenít meg, amelyben a megértésre irányuló cselekvés előfeltételeit általánosítjuk, absztraháljuk és megszabadítjuk korlátaitól, tudniillik kiterjesztjük egy ideális, minden beszéd- és cselekvésképes szubjektumot magába vonó kommunikációs közösségre.

E megfontolásoknak csak annyit kell megvilágítaniuk, miért várható egyáltalán, hogy a diszkurzusetika egy eljárásfogalom segítségével valami szubsztanciálisra tapint, sőt képes érvényre juttatni az igazságosság és a közjó – a kötelességetikákban és a javak etikáiban elkülönítetten kezelt – aspektusainak belső összefüggését. A gyakorlati diszkurzus ugyanis valószínűtlen pragmatikus sajátosságai alapján belátásokban gazdag akaratképzést tud garantálni úgy, hogy

¹⁴ Ez a cselekvésemélet régi témája: Gouldner 1984: 79. skk.

minden egyes ember érdekei szóhoz jutnak, anélkül hogy széttépnék a mindenkit mindenkivel objektíve összefűző szociális köteléket.¹⁵

Hiszen az argumentáció résztvevőjeként mindenki önmagáért áll jól, s mégis beágyazódik egy univerzális összefüggésbe – Apel ezt akarja kifejezni az „ideális kommunikációs közösség” fogalmával. A diszkurzusban nem szakad szét az összetartozás szociális köteléke, noha a mindenki jóváhagyását megkövetelő

¹⁵ Michael Sandel joggal fogalmazta meg a kritikát, hogy az eredeti állapot rawlsi konstrukciója az atomizmus szerződéselméleti örökségével terhes. Rawls különálló, független személyekkel számol, akik már mindennemű társadalmiasodás előtt rendelkeznek az érdekeik célracionális felismeréséhez szükséges képességekkel, és e monologikus keretek között autonóm módon tételezik céljaikat. Ezért Rawlsnak az alapvető egyezségeket inkább a szabad akarat aktusaként, semmint egy argumentatív módon kialakított megegyezésként kell magyaráznia, és az igazságos társadalom vízióját arra a kanti problémára kell rászabnia, hogy miként lehetséges összeegyeztetni minden egyes személy önkényének a szabadságát mindenki más önkényének a szabadságával. Maga Sandel ezzel az individualista felfogással persze egy olyan koncepciót szegez szembe, amely a kötelesség-etikák és a javak etikái közötti árkot ismételten elmélyíti. A társadalom előtti individuummal a társadalma produktumaként értett egyént állítja szembe, az autonóm egyének racionális megegyezésével az előzetesen létező szociális kötelékek reflexív tudatosítását, az egyenlő jogok eszméjével a kölcsönös szolidaritás eszményét és a minden egyes ember méltóságát azonosképpen megillető tisztelettel a közjó elősegítését. E tradicionális szembeállításal eltorlaszolja az utat egy *interszubbjektív módon kibővített* igazságosságetika felé. Maradékitalanul elutasítja a deontologikus szemléletmódot, és egy olyan teleologikus koncepcióhoz tér vissza, amely a közösségnek egy objektív fogalmát kívánja meg: „For a society to be a community in the strong sense, community must be constitutive of the shared self-understandings of the participants and embodied in their institutional arrangements, not simply an attribute of certain of the participants’ plans of life.” [„Ahhoz, hogy egy társadalom erős értelemben vett közösség legyen, a közösségnek konstitutív szerepet kell játszania tagjainak közösen osztott önértelmezéseiben, s testet kell öltetnie intézményi berendezkedésükben – nem lehet pusztán a tagok bizonyos életterveinek egy attribútuma.”] Sandel 1982: 173. Mármost a totalitárius, azaz a kényszerrel integrált társadalmaknak nyilvánvalóan nem szabad ugyanezen leírás érvénye alá esniük; ezért gondosan meg kellene magyarázni az olyan centrális fogalmak normatív tartalmát, amilyen a közösség, az intézményi testet öltés, az interszubbjektív önértelmezés stb. Ha Sandel magára vállalná ezt a feladatot, megtapasztalná (ahogy már MacIntyre műve, az *After Virtue* [magyarul: uő 1999.] esetében is láttuk), hogy a bizonyítás e minden újarisztotelianus koncepció által viselendő terhe alig elhordozható. E koncepcióknak azt kellene megmutatniuk, hogyan alapozható meg egy objektív morális rend anélkül, hogy metafizikai premisszákhöz folyamodnának.

megegyezés valamennyi konkrét közösség határait meghaladja. A diszkurzív módon kialakított megegyezés egyszerre függ minden egyes személy helyettesíthetetlen „igen”-jétől vagy „nem”-jétől, s ugyanakkor egocentrikus perspektívájának legyőzésétől is. Egyfelől a megkérdőjelezhető érvényességi igényekkel kapcsolatos állásfoglalás korlátlan individuális szabadsága nélkül semmilyen ténylegesen elért egyetértés nem lehet igazán általános; másfelől minden egyes személynek az összes többi helyzetébe való szolidáris beleérzése nélkül semmiképp sem lehet olyan megoldást találni, amely általános egyetértést érdemel. A diszkurzív akaratképzés eljárása számításba veszi mindkét aspektusnak – a helyettesíthetetlen individuumok autonómiájának, valamint az interszubjektív módon megosztott életformákba való beágyazottságuknak – a belső összefüggését. Az individuumok egyenlő jogait és személyes méltóságuk egyenlő tiszteletét az interperszonális kapcsolatok és a kölcsönös elismerési viszonyok hálója tartja fent. Másrészt az együttélés minőségét nemcsak a szolidaritás foka és a jólét állapota határozza meg, hanem az is, hogy az általános érdekekben minden egyes személy érdekeit is *azonos mértékben* figyelembe veszik-e. Kant ellenében a diszkurzusetika kibővíti az igazságosság deontologikus fogalmát a jó élet azon *strukturális* aspektusaival, amelyek az egyáltalában vett kommunikatív társadalmiasodás általános nézőpontjaiból tekintve a mindenkori partikuláris életformák konkrét totalitásáról leválaszthatók – s teszi ezt anélkül, hogy eközben az újarisztotelianizmus metafizikai kutyaszorítójába kerülne.

II.

Mielőtt Hegel Kanttal szembeni ellenvetéseinek tárgyalásába kezdek, három különbségre szeretnék rámutatni, amelyek a diszkurzusetikát minden közös vonás ellenére is elválasztják Kanttól. Először is a diszkurzusetika feladja a két-birodalom-tant; * szakít a kötelességet és a szabad akaratot felölölő *intelligibilis* birodalom, valamint a hajlamokat, a pusztán szubjektív indíttatásokat, az állam és a társadalom intézményeit stb. átfogó *fenomenális* birodalom közötti kategoriális különbségtétellel.¹⁶ Valamiféle kvázi transzcendentális szükségszerűség, amelynek a megértésre törekvő szubjektumok alá vannak vetve, miközben az

* Az eredetiben itt „Zwei-Rechte-Lehre” szerepel, amely nyilvánvalóan sajtóhiba (utóbb már helyesen a „Zwei-Reiche-Lehre” kifejezéssel találkozunk); javítottam – F. Á.

¹⁶ Apel 1983: 597. skk.

érvényességi igények alapján tájékozódnak, csupán abban a *kényszerűségben* mutatkozik meg, hogy idealizáló előfeltevéseknek megfelelően kell beszélniük és cselekedniük. Az intelligibilis és az empirikus közötti hiátus olyan feszültség-gé finomodik, amely a kontrafaktikus feltevések faktikus erejében magán *a mindennapi kommunikatív praxison belül* is megfigyelhető. Másodsor: a diszkurzusetika meghaladja a pusztán bensőséges, monologikus kanti koncepciót, amely azzal kalkulál, hogy minden egyes személy *in foro interno* (ahogy Husserl mondta: „a magányos lelki élet” színterén) végzi el cselekvési maximáinak vizsgálatát. A transzcendentális tudat egyes számában valamennyi empirikus Én már előre megegyezésre jutott, eleve összhangba került egymással. Ezzel szemben a diszkurzusetika csupán egy interszjektív módon lebonyolított *nyilvános diszkurzus eredményeként* várja el azt, hogy megegyezés szülessen bizonyos érdekek általánosításra való alkalmasságáról. Kizárólag a nyelvhasználat univerzáléi alkotnak az individuumokhoz képest előzetes, közös struktúrát. Harmadsor: a diszkurzusetika azzal az igénnyel lép fel, hogy azt a megalapozási problémát, amely elől Kant végső soron az ész faktumára – a *Legyen* kényszerítő erejének tapasztalatára – hivatkozva kitér, az „U” alaptétel általános érvelési előfeltevésekből való levezetésével megoldottnak tekinthesse.

Ad (1) A morálev formalizmusáról

a) Sem Kanttal, sem a diszkurzusetikával szemben nem helytálló az az ellenvetés, hogy a morálev formális, illetve procedurális meghatározása miatt csupán tautologikus kijelentéseket tesznek lehetővé. Ezek az elvek ugyanis nemcsak logikai vagy szemantikai konzisztenciát követelnek meg – mint Hegel állítja tévesen –, hanem egy szubsztanciális tartalommal teljes morális nézőpont alkalmazását: Nem a normatív jellegű általános kijelentések grammatikai formájáról van szó, hanem arról, hogy akarhatjuk-e *mindannyian*, hogy valamely vitatott norma a mindenkori körülmények között általánosan kötelező legyen (törvényerőre emelkedjék).¹⁷ Azokat a tartalmakat, amelyeket egy morálev fényében vizsgálunk, nem a filozófus teremti elő, hanem az élet. A morálisan megítélendő és konszenzuálisan megoldandó cselekvési konfliktusok a min-

¹⁷ Patzig 1980: 155. skk.

dennapi kommunikációs praxisban keletkeznek, s ezekbe a maximavizsgáló ész, illetve az argumentáció résztvevője *beleütközik* – nem pedig előidézi őket.¹⁸

b) Más tekintetben persze Hegel formalizmus-kritikája találó. Minden eljárásetikának el kell választania egymástól a morális ítélet struktúráját, illetve tartalmait. Deontologikus absztrakciójával az összes gyakorlati kérdés halmazából éppen azokat emeli ki, amelyek racionálisan megvitathatók, s ezeken egy megalapozási tesztet végez el. Ilyenkor a vélhetően „igazságos” cselekedetekre vagy normákra vonatkozó normatív kijelentéseket megkülönböztetjük azoktól az értékelő kijelentésektől, amelyek annak a valaminek az aspektusairól szólnak, amit mindenkori kulturális hagyományunk keretei közt „jó” életként pusztán csak előnyben részesítünk. Mármost Hegel úgy vélte, hogy a jó élettől való ilyenén absztrakcióval a morál lemond a mindennapi együttélés szubsztanciálisan jelentékeny problémáiban való illetékességéről. Ezzel azonban túllő a célon. Az emberi jogok például nyilvánvalóan általánosítható érdekeket fejeznek ki, és morálisan igazolhatók abból a nézőpontból, hogy mi az, amit mindenki akaratlan – és mégsem állítaná senki sem, hogy ezek a jogrendünk morális szubsztanciáját képező jogok a modern életviszonyok erkölcsisége számára irrelevánsak.

Nehezebb megválaszolni azt az elvi kérdést, amelyre ezen felül gondol még Hegel: jelsül azt, hogy egyáltalán lehetséges-e olyasféle fogalmakat, amilyen az általános igazságosság, a normatív helyesség, a morális nézőpont stb. *egy jó élet víziójától*, egy kitüntetett, de igenis konkrét életforma intuitív fölvázolásától függetlenül kidolgozni. Meglehet, mindeddig egyetlen morálevl kontextustól független meghatározása sem sikerült kielégítő módon; ám sikerrel kecsegtetnek a morálevl olyan indirekt megfogalmazásai, amelyek ügyelnek a képtilalomra, azaz tartózkodnak minden pozitív leírástól, és – például mint a

¹⁸ Ha belátjuk, hogy a Kant által szem előtt tartott vitatott anyagokat – ti. a kora polgári társadalom rendileg differenciált „cselekvési maximáit” – nem a törvényadó ész hozza létre, hanem ezeket a törvényvizsgáló ész csupán empirikusan magába fogadja, akkor a kanti lét-példával szemben megfogalmazott, jól ismert hegeli ellenvetés is tárgytalanává válik (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 461. skk.). [Magyarul: Hegel 1982: 238. A hivatkozást javítottam – F. Á.]

diszkurzusetikai alaptétel is – negatív módon a sérült életre vonatkoznak, s nem affirmatív módon a jó életre.¹⁹

Ad (2) A megalapozott morális ítéletek absztrakt univerzalizmusáról

a) Sem Kanttal, sem a diszkurzusetikával szemben nem helytálló az az ellenvetés, hogy a normák általánosíthatóságának morális nézőpontja óhatatlanul a fennálló életviszonyok és érdekhelyzetek pluralisztikus szerkezetének negligálásához, sőt elnyomásához vezet. Minél differenciáltabbá válnak a modern társadalmakban a partikuláris érdekek és értékorientációk, éppenséggel annál általánosabbak és absztraktabbak azok a morális igazolást nyert normák, amelyek az individuumok cselekvési tereit szabályozzák az általános érdekekben. A modern társadalmakban nőttön-nő azoknak a szabályozásra szoruló ügyeknek a köre is, amelyek *csakis* partikuláris érdekeket érintenek, ezért kompromisszumkötésre, nem pedig diszkurzív módon kialakított konszenzusokra vannak utalva. Eközben nem kellene megfedelkeznünk arról, hogy a méltányos kompromisszumok a maguk részéről a kompromisszumképzés morálisan igazolt eljárásait követelik meg.

Másféle változatában a hegeli ellenvetés persze a merev – minthogy monologikus módon gyakorolt – eljárás-etika rigorzizmusa ellen irányul, amely képtelen figyelembe venni az igazolt norma általános követésének konzekvenciáit és mellékhatásait. Max Weber ez az aggály ösztönözte arra, hogy a kanti érületetikával egy következményorientált felelősségetikát állítson szembe. Ez az ellenvetés Kantra nézve találó, a kanti idealizmussal és monologizmussal szakító

¹⁹ Megfordítva: föl kellene vetnünk a kérdést, ugyan honnan ered a gyanú, hogy az általánosnak *feloldhatatlanul* össze *kell* kapcsolódnia a különössel. Láttuk, hogy a gyakorlati diszkurzusok nemcsak a cselekvés-összefüggésekbe vannak beágyazva, hanem a megértésre irányuló cselekvést a reflexiónak egy magasabb fokán folytatják. Mindkét mozzanat ugyanazon strukturális jegyeket mutatja. Csakhogy a kommunikatív cselekvés során nem szükségszerű, hogy a szimmetria- és kölcsönösségi feltételezéseket olyan cselekvőkre is kiterjesszük, akik *nem* a saját közösségünkhöz, *nem* a saját életvilágunkhoz tartoznak. Csupán az argumentációkban lesz elháríthatatlan az általánosítás é kényszere. Ezért a konkrét életformák – például a polisz, az állam, a vallási közösség vagy a nemzet – erkölcsiségéből kiinduló etikák óhatatlanul nehézségekbe ütköznek, amikor egy ennyire partikuláris életforma cselekvés-összefüggéseiből akarják kinyerni az igazságosság általános elvét. E probléma nem ugyanilyen módon érint egy olyan etikát, amely arra vállalkozik, hogy a morálev univerzális érvényét egyáltalában az *argumentáció* kommunikációs előfeltévéseinek normatív tartalmára való hivatkozással alapozza meg.

diszkurzusetikára nézve azonban nem. Amint azt az univerzalizációs alaptétel megfogalmazása is mutatja, amely tekintettel van arra, hogy az általános normakövetés milyen eredményekkel és következményekkel jár minden egyes személy javára nézve, a diszkurzusetika eleve beépítette a következményorientációt a procedúrájába.

b) Hegelnek egy további értelemben is igaza van. A kanti típusú etikák az *igazolás* kérdéseire specializálódtak; az *alkalmazás* kérdéseit megválaszolatlanul hagyják. Pótlólagos erőfeszítést igényel, hogy a mindenkori különös szituációktól és egyedi esetektől való absztrakciót, amely a megalapozási folyamat során egyáltalán nem kerülhető el, utóbb *visszavonjuk*. Egyetlen norma sem tartalmazza saját alkalmazásának szabályait. A morális megalapozás mit sem segít, ha a megalapozásba bevont általános normák dekontextualizálását nem lehet az alkalmazási eljárásban kompenzálni. A diszkurzusetikának is szembe kell néznie azzal a súlyos kérdéssel, vajon a szabályok különös esetekre történő applikációja nem olyasfajta *okosságot* vagy reflektáló ítélőerőt kíván-e meg, amely a hermeneutikai kiinduló szituáció lokális megegyezéseire van kötve, s amely így kijátssza a normamegalapozó ész univerzális igényét. Az új arisztotelianizmus ebből azt a következtetést vonja le, hogy a gyakorlati ész helyét át kellene vennie a mindenkori kontextushoz kötött ítélőerőnek.²⁰ Minthogy az ítélőerő csupán egy már egészében elfogadott életforma horizontján belül fejt ki tevékenységét, olyan értékelő kontextusra támaszkodhat, amely a motiváció kérdései, a ténykérdések és a normatív kérdések között *kontinuumot* teremt.

Ezzel szemben a diszkurzusetika ragaszkodik ahhoz, hogy a megalapozási problematikának mind az alkalmazással, mind a morális belátások megvalósításával kapcsolatos problematikától való különválasztását illetően nem eshetünk vissza a Kant által már elért szint alá. A diszkurzusetika meg tudja mutatni, hogy a normák okos alkalmazása során is meghatározó szerepet játszanak a gyakorlati ész általános alaptételei. Ebben a dimenzióban nagyon is méltányolandó toposzok állnak rendelkezésünkre, amelyek az *elfogulatlan applikáció* morális nézőpontját érvényesítik; ilyenek például az egy eset minden releváns aspektusának figyelembevételét, avagy az eszközök arányosságát előíró – a jogi topika által kidolgozott – alaptételek is.

²⁰ Vollrath 1977.

Ad (3) A Legyen tehetetlenségéről

a) Kant nem háríthatja el a szemrehányást, hogy egy olyan etikának, amely a kötelességet és a hajlamot, az észet és az érzékiséget kategoriálisan elválasztja egymástól, gyakorlatilag semmilyen következménye nincsen. De ez az ellenvetés nem ugyanilyen módon áll egy olyan diszkurzusetikára, amely föladta a két-birodalom-tant. A gyakorlati diszkurzusz megköveteli, hogy a mindenkori összes érintett érdekekkel kalkuláljunk, sőt még azon interpretációk kritikus vizsgálatára is kiterjed, amelyek alapján egyáltalán a saját érdekeinkként ismerünk fel meghatározott szükségleteket. A diszkurzusetika szakít az autonómiának azzal a tudatfilozófiai fogalmával is, amely ellehetetleníti, hogy az önmagunk szabta törvények alatti szabadságot saját szubjektív természetünk objektíváló alávetése nélkül gondoljuk el. Az autonómia interszjektív fogalma tekintettel van arra a tényre, hogy minden egyes ember személyiségének szabad kibontakozása minden személy szabadságának realizálásától függ.

b) Más szempontból persze Hegelnek a diszkurzusetikával szemben is igaza van. A gyakorlati diszkurzuszban is kioldjuk a problematikus cselekedeteket és normákat a szubsztanciális erkölcsiség életvilágbeli összefüggéseiből, hogy hipotetikus értékelésnek vessük alá őket, tekintet nélkül a meglévő indítékokra vagy a fennálló intézményekre. A diszkurzusetikának is meg kell birkóznia azzal a problémával, hogy a normák világtalanításának ezt a megalapozás elvégzéséhez elengedhetetlen lépését hogyan lehet visszavonni. A morális belátásoknak valójában semmiféle következményük nem lehetne a gyakorlatra nézve, ha nem támaszkodhatnának az indítékok hajtóerejére és az intézmények elismerésnek örvendő szociális érvényességére. Ahogyan Hegel mondja, e belátásokat le kell fordítanunk a mindennapok konkrét kötelességeire. Annyi igaz tehát: minden univerzális morál rá van utalva az *előtte előzékenyen megnyíló* [entgegenkommend] életformákra. Az univerzális morálnak szüksége van arra, hogy bizonyos mértékig összhangban legyen olyan szocializációs és nevelési praxisokkal, amelyek a felnőtté váló fiatalokban mélyen internalizált lelkiismereti kontrollt alakítanak ki, és aránylag absztrakt énidentitásokat segítenek elő. Az univerzális morálnak arra is szüksége van, hogy bizonyos mértékig összhangban legyen olyan politikai és társadalmi intézményekkel, amelyekben már megtestesültek a poszt-konvencionális jog- és morálképzetek.

A morális univerzalizmus Rousseau és Kant nyomán ténylegesen egy olyan társadalom kontextusában *született meg*, amely már a fentieknek *megfelelő* voná-

sokat mutat. Mi szerencsés módon ma olyan nyugati társadalmakban élünk, amelyekben két-három évszázada felülkerekedett az alapjogok megvalósulásának jóllehet tévedésekkel terhes, újra és újra kudarcba fulladó és visszavisszavetett, mégis *irányát tartó* folyamata, egy olyan folyamat, amelyet – mondjuk így – az alapjogi normák univerzális tartalmainak egyre kevésbé szelektív kimerítése jellemez. Egy töredékekben és szilánkokban mégiscsak „egzisztáló ész” ilyesféle tanúságai nélkül – legalábbis teljes terjedelmükben – nem alakulhattak volna ki azok a morális intuíciók, amelyeket a diszkurzusetika pusztán csak fogalmilag artikulál. Másrészt azonban a morális alaptételek konkrét életformákban való, fokozatos testet öltése nem olyasvalami, amit Hegelhez hasonlóan az abszolút szellem vonulására bízhatnánk. Ez mindenekelőtt szociális és politikai mozgalmak kollektív erőfeszítéseinek és áldozatainak köszönhető. A filozófia sem érezheti magát úgy, mintha ki volna vonva ama történeti dimenzióból, amelyhez e mozgalmak tartoznak.

Ad (4) „Az erény és a világ folyása” témájáról

a) Sem Kanttal, sem a diszkurzusetikával szemben nem helytálló az a manapság az újkonzervatív oldalán fölelevenített ellenvetés, hogy totalitárius cselekvésmódokat igazolnának – vagy akár csak közvetve is bátorítanának. A „cél szentelíti az eszközöket” maximája összeegyeztethetetlen a morális univerzalizmus szavával és szellemével, akkor is – sőt különösen akkor –, ha univerzális jogi és alkotmányos elvek politikai megvalósításáról van szó. Persze problematikus szerepet játszanak ebben az összefüggésben a történetfilozófiai eredetű konstrukciók, amelyek helyettesítő funkciókkal ruhazzák föl egy élcsapat forradalmi cselekvését abból a célból, hogy kezelni tudják valamely társadalmi makroszubsjektum akadozó vagy bénult praxisát. A történetfilozófiai gondolkodás ott hibázik, hogy a társadalmat fölnagyított szubsjektumként képzelel el, hogy aztán az élcsapat morálisan beszámítható cselekvését azonosítsa a társadalom e magasabb szintű szubsjektumának morális mércéken túlnőtt praxisával. A diszkurzusetika interszubsjektivitás-elméleti koncepciója szakít a tudatfilozófia premiszszáival; legfeljebb a nyilvánosságok magasabb szintű interszubsjektivitásával számol, amelyekben a kommunikációs szálak össztársadalmi méretű önmegértési folyamatokká sűrűsödnek.

b) Hegel joggal tesz különbséget a morális törvényeknek *alárendelődő* cselekvés, illetve a morális törvények megvalósítását célzó praxis között. A lehetséges cselekvés értelmes célja lehet-e egyáltalán az ész történelemben való megvalósí-

tása? Épp az imént láttuk, hogy a normák diszkurzív megalapozása nem biztosíthatja egyúttal a morális belátások megvalósulását is. Az ítélet és a cselekvés közti szintesés e problémája, amely (számítógépes zsargonnal szólva) a gyakorlati diszkurzus kimeneti oldalán tapasztalható, megismétlődik a bemeneti oldalán is.

Önmagában a diszkurzus nem képes teljesíteni azokat a feltételeket, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a mindenkori összes érintett készen álljon a gyakorlati diszkurzusokban való szabályszerű részvételre. Gyakorta hiányoznak azok az intézmények, amelyek meghatározott témákban, meghatározott helyeken társadalmi elvárásá tennék a diszkurzív akaratképzést; gyakorta hiányoznak azok a szocializációs folyamatok, amelyekben el lehetne sajátítani a morális argumentációkban való részvételhez kívánatos diszpozíciókat és képességeket – például azt, amit Kohlberg posztkonvencionális morális tudatnak nevez. Még gyakrabban megessik, hogy olyanok a materiális életviszonyok és a társadalmi struktúrák, hogy a morális kérdések mindenki számára nyilvánvalóak, és az elnyomódás, a megaláztatás és a méltóságtól való megfosztottság meztelen tényei alapján már régen megtalálták rájuk a megfelelő választ. Mindenütt, ahol a fennálló viszonyok összessége egy univerzális morál követelményeinek a merő megcsúfolása, a morális kérdések a politikai etika kérdéseivé változnak. Vajon morálisan hogyan igazolható a reflexív morális cselekvés, azaz egy olyan praxis, amely az emberhez méltó létezéshez és a diszkurzusok kialakításához szükséges feltételek megvalósítására törekszik? Erre csak kísérleti – és legjobb esetben procedurális – válaszokat adhatunk.²¹

Egy olyan politika kérdéseiről van itt szó, amely morális nézőpontokba helyezkedve tűzi ki célul az életformák transzformációját, jóllehet nem járhat el reformok útján, azaz már hatályos és legitimnek tartott törvények szerint. A világnak ezen a részén a forradalmi morál e kérdései, amelyekre még a *nyugati* marxizmuson belül sem feleltek soha kielégítő módon, szerencsére nem időszerűek; esetleg a polgári engedetlenség kérdései időszerűek, amelyeket másutt már tárgyaltam.²²

²¹ Habermas 1971: 37. skk.

²² Jürgen Habermas: „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat”. In: uő: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. [Magyarul: uő 1995: 157–172. Újraközölve uő 2003: 147–189.; valamint uő: 2016. 214–230.] Itt megelégszem azzal az utalással, hogy az effajta problémák nem

III.

Összefoglalóan elmondható, hogy Hegel ellenvetései kevésbé magára az általam újrafogalmazott kanti etikára irányulnak, mint inkább egynehány *következményproblémára*, amelyeket a diszkurzusetika sem oldott meg egy csapásra. Minden deontologikus és egyszersmind kognitivistá, formális és univerzális etika erőteljes absztrakcióknak köszönheti viszonylag szűk morálfogalmát. Ezért először is azzal a problémával nézünk szembe, hogy az igazságosság kérdései egyáltalán izolálhatók-e a jó élet mindenkori, különös kontextusaitól. Ha e probléma – miként hiszem – megoldható, az az újabb kérdés vetődik föl, hogy a gyakorlati észnek nem kell-e leköszönnie legkésőbb akkor, amikor az igazolt normákat egyedi esetekre alkalmazzuk, még hozzá a pusztá okosság képessége javára, amely mindenkori kontextusához van kötve. Ha ez a probléma is megoldható – mint gondolom –, akkor az a további kérdés merül fel, hogy egy univerzális morál belátásainak van-e egyáltalán bármi reményük arra, hogy átültetjük őket a gyakorlatba. Az univerzális morál ténylegesen rá van utalva egy „előtte előzékenyen megnyíló” életformára. A következményproblémák listája ezzel még nem ért véget. Utolsó pontunk az volt: hogyan áll a dolog az olyan politikai cselekvés morális igazolásával, amely először is azon társadalmi viszonyok megteremtésére törekszik, amelyek közt már gyakorlati diszkurzusok folytathatóak, tehát diszkurzív módon morális belátásokra juthatunk, és ezek gyakorlatilag is hatékonyvá válhatnak. Nem tértem ki két további problémára,

kezelhetők az általánosságoknak ugyanazon a szintjén, mint a megelőző ellenvetések. Először is tisztázni kell a morál, a jog és a politika viszonyát. Ezek a diszkurzus-univerzumok bizonyonnyal összefüggenek, és átfedik egymást, de nem azonosíthatók egymással. A megalapozás aspektusából a poszttradicionális jog- és morálképzetek ugyanazon strukturális ismérveket mutatják. A modern jogrendek magvát jogerőre emelkedett morális alapszabályok képezik. Másrészt a jog többek között abban is különbözik a moráltól, hogy címzettjeit, akiktől a normakövetést megköveteli, a normák megalapozásának, alkalmazásának és érvényesítésének állami szervekre átruházott problémáitól tehermentesíti. A politika is szoros kapcsolatokat ápol a morállal és a joggal. A politikai alaptételekre vonatkozó kérdések morális természetűek. Továbbá a politikai hatalom csak jogilag kötelező erejű határozatok formájában gyakorolható, míg a maga részéről a jogrendszer a törvényhozáson keresztül a politikához van visszacsatolva. De a politika magának a nyilvános akaratképzésnek a területén is inkább a konszenzussal kialakított szabályok keretei közti kollektív céltételezésekre irányul, semmint a jog és a morál e normatív kereteire magukra.

amelyek általánosságban a nem-metafizikai felfogások önkorlátozásából adódnak.

A diszkurzusetika nem folyamodhat valamilyen objektív teleológiához, s főképpen nem folyamodhat egy olyasféle hatalomhoz, amely fölszámolná a történeti események egymásra következésének irreverzibilitását. De hogyan tehetünk eleget a mindenkor *mindenki* jóváhagyását megkövetelő diszkurzusetikai alaptételnek, ha nem vagyunk abban a helyzetben, hogy az előző generációk által értünk elszenvedett igazságtalanságot és fájdalmat jóvátegyünk – vagy legalább kilátásba helyezünk valamit, ami az utolsó ítélet megváltó erejével ekvivalens? Nem obszcén dolog-e, hogy az utóbb született hasznélvezők olyan normák posztumusz kontrafaktikus jóváhagyását várják a meggyilkoltaktól és meggyaláztottaktól, amelyek *e későbbi nemzedék* belátható jövőjének fényében már igazolt normáknak látszhatnak?²³ Éppilyen nehéz megválaszolni az ökológiai etika alapkérdését is: egy olyan elmélet, amely illetékességét a beszéd- és cselekvésképes szubjektumok címzetti körére korlátozza, mit gondol a néma teremtmény sérülékenységéről? A megkínzott állat iránti részvétben, az elpusztított biotópok miatt érzett fájdalomban olyan morális intuíciók rezdülnek meg, amelyeket egy végső soron antropocentrikus szemléletmód kollektív nárcizmusával nem lehet igazán kielégíteni.²⁴

E helyt a kétségekből csupán *egyetlen* következtetést szeretnék levonni. A morál szűk fogalmának a morálemélet szerény öntelmezése kell, hogy megfeleljen. A moráleméletre az a feladat hárul, hogy megvilágítsa és megalapozza a *moral point of view*-t. A diszkurzusetikától megkívánhatjuk, és várhatjuk is okkal, hogy fényt derít morális intuícióink univerzális magvára, és így megcáfolja az értékszkepticizmust. Ezen túlmenően azonban le kell mondania arról, hogy szubsztanciális adalékokkal szolgáljon. Amennyiben kitüntet egy akaratképzési procedúrát, teret biztosít az érintetteknek, akiknek önállóan kell megtalálniuk a válaszokat a történeti objektivitással nekik szegeződő morális-gyakorlati kérdésekre. A morálfilozófusnak nincs privilegizált hozzáférése a morális igazságokhoz. Ha a saját egzisztenciánkra nehezedő négy nagy morális-politikai teherre tekintünk – a harmadik világban tapasztalható éhségre és nyomorra; a kínzásra és az emberi méltóság folytonos megsértésére a jogállamiság kritériumait semmibe vevő rendszerekben; a növekvő munkanélküliségre és a társadalmi gazdagság egyenlőtlen elosztására a nyugati ipari nemzetekben; s végül arra az önpusz-

²³ Peukert 1976: 273. skk.

²⁴ De vö. Habermas 1991: 219–226.

títással fenyegető kockázatra, amelyet az atomfegyverkezési verseny jelent a földi életre –, ha az ilyesfajta provokatív tényállásokra tekintünk, akkor a filozófiai etika teljesítőképességéről alkotott restriktív felfogásom talán csalódást okoz; mindenesetre tüske is: a filozófia senkit nem ment föl a gyakorlati felelősség alól. Mellesleg szólva a filozófusokat sem, akik – mindenki máshoz hasonlóan – nagyon komplikált morális-gyakorlati kérdésekkel szembesülnek, s jól teszik, ha mindenekelőtt világos képet alkotnak a helyzetükről. Ehhez a történet- és társadalomtudományok nagyobb mértékben tudnak hozzájárulni, mint a filozófia. Ezért hadd zárjam soraimat Horkheimer egy 1933-ból származó mondatával: „ahhoz, hogy a tökéletes berendezkedés kanti képzetének utópikus jellegét felszámoljuk, materialista társadalomelméletre van szükségünk.”²⁵

Forczek Ákos fordítása

Irodalom

Apel, Karl-Otto: „Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht”. In: Dietrich Henrich (szerk.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1983.

Frankena, William: *Analytische Ethik*. Ford. Norbert Hoerster. Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1972.

Gouldner, Alvin: *Reziprozität und Autonomie*. Ford. Elmar Weingarten és Horst Ebbinghaus. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

Habermas, Jürgen: „Erläuterungen zur Diskursethik”. In: uő: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. 119-226.

Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983 és 1985.

Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

²⁵ Horkheimer 1933: 175.

Habermas, Jürgen: „Polgári engedetlenség – a demokratikus jogállam próbaköve” In: Felkai Gábor (szerk.): *Új társadalmi mozgalmak és politikai tiltakozás*. Ford. Felkai Gábor. Miskolci Egyetemi Kiadó, Miskolc, 1995. 157–172.

Habermas, Jürgen: „Polgári engedetlenség – a demokratikus jogállam próbaköve” In: Felkai Gábor (szerk.): *Új társadalmi mozgalmak és politikai tiltakozás*. Rejtjel Kiadó, Budapest, 2003. 147–189.

Habermas, Jürgen: „Polgári engedetlenség – a demokratikus jogállam próbaköve” In: Missetics Bálint (szerk.): *Polgári engedetlenség és erőszakmentes ellenállás*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2016. 214–230.

Habermas, Jürgen: *Theorie der kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

Habermas, Jürgen: „Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?” In uő: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. 9–30.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz”. In: uő: *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 209-310.

Horkheimer, Max: „Materialismus und Moral”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1933/2, 162-197.

Ilting, Karl-Heinz: „Der Geltungsgrund moralischer Normen”. In: Wolfgang Kuhlmann – Dietrich Böhler (szerk.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. 612-648.

MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

Mead, Georg Herbert: „Etikai töredékek.” In: uő: *A pszichikum, az én és a társadalom*. Ford. Félix Pál. Gondolat Kiadó, Budapest, 1973. 470–482.

Patzig, Günther: „Der kategorische Imperativ in der Ethikdiskussion der Gegenwart“. In: uő: *Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge*. Philipp Reclam, Stuttgart, 1980. 155-177.

Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1976.

Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Vollrath, Ernst: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1977.