

Szösszenetek a *jó ember*ről és a *legjobb gyakorlatról*

előadás, Thalassa Ház, 2013. június 7.

Horányi Özséb

(0) Hogy *ki a jó ember?* – ennek a kérdésnek szakálla van; és ki ne találkozott volna vele saját gyermekkorában: *legyél jó, fogadj szót a maminak, este jövök érted!* És mindannyian saját pubertás korszakunk előtt pontosan tudtuk, mit kért tőlünk anyánk vagy apánk. A problémák utóbb kezdődtek, ha kezdődtek: mikor is vagyok jó? miért legyek jó? miért jó az nekem, ha jó vagyok? és mi van akkor, ha nem vagyok jó (ma délután)? és ha általában (vagyis egyáltalán nem)?

Ezekről a kérdésekről lesz szó a következőkben. Először a mindennapokban maradvány nyelvhasználatunkra tekintek rá: mit viszünk be ítéleteinkbe, adott esetben semmit sem tudván felfogásaink forrásairól. Ebből csak-csak az derül ki, hogy szinte érthetetlenül nagy a bizonytalanság; hogy ne mondjam káosz van arra vonatkozóan, ki is a *jó ember*. Ezért, másodsorra, belenézünk – igaz roppant elnagyoltan – annak történetébe, hogy miként védekeztünk e káosz ellen, durván Európa elmúlt két ezer évében, vagyis rátekintünk az etika néhány alapeszméjére, mert hiszen a *jó ember* kérdése, etikai kérdés. Sajnos, nem igazán lehetünk boldogabbak ezzel, mert inkább probléma probléma hátán, mint megoldás, amiről be lehetne számolni. Mai szemmel nézve nem is csoda, hiszen az elmúlt sok évszázadban mindig egyetlen kiindulópontból építettek etikát, monológikus kiindulópontból. Ezt ma már nem igazán lehet megtenni. A mai társadalomtudományok dialógikus kiindulópontot sürgetnek. Az előadás harmadik részében erről lesz szó. De azt mindvégig világosan kell látnunk, hogy a *ki a jó ember?* kérdést csak feltenni lehet (jobban vagy kevésbé szerencsésen), a végleges válasz (ha van ilyen egyáltalán) még várat magára. Lehet, hogy még sokáig.

(1.1) Ha kezdésként megelégszünk azzal, hogy csak a mindennapokra szerzünk felkészültséget arra vonatkozóan, hogy ki is a *jó ember*,

- akkor nem nagyon kell mást tennünk, mint azt észrevenni, hogy a *jó ember*, ez a névszói szerkezet mondatok állítmánya (predikátuma) lehet: *Pista jó ember*. Vagyis a *jó ember* kategória. A *jó ember* kategória arra való, hogy egyes embereket megcímkezzünk vele; másoktól pedig megtagadjuk ezt a címkét. Akitől megtagadjuk azzal kapcsolatban talán azt mondjuk, hogy *nem jó ember*. Ez is kategória. De nem volna alaptalan, ha bármelyikünk is azt gondolná, hogy sokkal kevesebbet mondott ezzel, mint a *jó emberrel*. Ugyanis, látszólag, ezerféleképpen lehet valaki *nem jó ember*. Na, de ne szaladjunk előre!
- Már csak azért se, mert a *jó ember* kifejezésnek van egy másik szisztematikus megjelenési helye is a mondatokban: amikor nem predikatív funkcióban jelenik meg, hanem alanyi funkcióban, pontosabban ágensi tematikus szerepben, így például *A jó ember áldozatkész* mondatban. Nem csak a precízkedés kedvéért jegyzem meg, hogy amikor nem predikatív funkcióban jelenik meg a *jó ember*, akkor nem csak ágensi lehet a szerepe, de lehet patiens (vagy másik szokásos megnevezésével: kontraágensi) szerepű is, mint például *István szólta, hogy segíteni kellene annak a jó embernek* mondatban. Ezzel az esettel azonban most nem foglalkozom (már csak

azért sem, mert ez az eset a *jó ember* kifejezés szemantikájához – az ágensi vizsgálatban feltárhatóhoz képest – semmi többlettel nem járulna hozzá). Ha azokat a mondatokat gyűjtjük össze (legalábbis egy részüket), amelyeknek a *jó ember* az alanya, akkor semmi más nem történik, minthogy több-kevesebb adatot gyűjtünk a *jó ember* tartalmáról, hogy ilyen egyszerűen szóljak. Azt tudhatjuk meg, mit lehet állítani erről az ágensi funkciójú névszói kifejezés lehetséges referenciájáról: *áldozatkész, állhatatos, becsületes, derék, dolgoz, figyelmes, egyenes, együtt érző, empátikus, gerinces, hűséges, igazmondó, jellemes, jóérzésű, jószívű, készséges, lelkiismeretes, megbízható, megértő, nyílt, önfeláldozó, őszinte, ragaszkodó, rendszerető, segítőkész, szavahihető, szolidáris, tiszta*, és így tovább. Nem csináltam mást, mint felütöttem Bartos Tibor 2002-ben a Corvinánál megjelent *Magyar Szótár. Egymást magyarázó szavak és fordulatok tára* című fantasztikus szótárát és kiírtam belőle néhány *jó embert* magyarázó szót. Ezek nem szinonimák, inkább azt mondanám operacionalizálják a *jó embert*; vagyis ezek azok a predikatív terminusok, mások mellett, amelyek állítmányi funkciót tölthetnek be a *jó ember* alanyú mondatokban. Az előzőekben szót ejtettem arról, hogy a *nem jó ember* jelentése mennyivel bizonytalanabb, mint a *jó emberé*: most akkor már mód van arra, hogy árnyaljuk ezt a képet; amikor valakire a *nem jó ember* címkét akasztjuk, olyasmit mondunk, hogy *állhatatlan, érzéketlen, gerinctelen, gonosz*, és így tovább. Pontosan úgy járunk el, mint a *jó ember* címke esetén, csak éppen tagadóan. Igazság szerint, ha teljes körűen akarnánk felderíteni a *jó ember* tartalmát, vele együtt vizsgálunk kellene a *nem jó emberét* is.

- Az eddigiek azt érzékeltették – remélem sikerült –, hogy amint nem használni akarjuk a *jót*, hanem gondolkozni a *jóról* (mint annak idején Szent Ágoston az *időről*), arra kell rájönnünk, hogy jóformán semmit sem értünk, nagy káosz van körülötte. És ez még csak a kezdet, minthogy például egészen másként jó az *alma*, mint az *ember*, ha egyáltalán; noha mind a kettő tényleg lehet jó. És megint másként, egymástól különböző módokon értjük a *jót* a *jó borban*, a *jó konyhában*, a *jó alkalomban*, a *jó hírből*, a *jó szerencsében*, a *jó iskolában*, a *tartsa meg jó szokásában*, a *jó időt úszottban*, a *jót eszikben*, a *jó esztendők járnakban*; aztán itt van a *jóban-rosszban*, a *jót tesz valakinekben*, a *jók és gonoszokban*, a *jótól kérdben*, a *jóban vannakban*, a *jóból is megárt a sokban* és még sorolhatnám *jó ideig* a többé-kevésbé eltérő értelmeket rögzítő kontextusokat (közben pedig ne feledkezzünk meg a morfológiai változatokról sem, mint például a *jav* alakról, hiszen a *huszár a javában* éppen azt jelenti, hogy 'jó huszár'). Ezek két vagy több tagú kollokációk: olyan szószerkezetek, amelyeknek elemei gyakran szerepelnek együtt és magának a kifejezésnek a jelentése nem feltétlenül következik az összetevőkből; mint sajátos egésznek önálló jelentése van (például a *mély álomban* semmi nincs a *mély víz* mélységéből; a *jó időt úszottban* nincs semmi a *jót eszikből* és így tovább).

Végeredményben érdemesnek mutatkozik a kollokációktól eltekintően, pontosabban jobban járunk, ha azokat elemezhetetlen lexikai egységnek tekintjük. És ha felismerjük, hogy nem egyszerűen a *jó* használatát érdemes vizsgálnunk, hanem azokat a kontextusokat, amelyekben használjuk, akkor már láthatunk tisztábban. Egyébként a kontextusok vizsgálatára az amerikai Zellig Harris (Noam Chomsky mestere a nyelvészetben, ha ezzel mondok valamit is) dolgozott ki módszert, 1947-ben publikálta, a *disztribúciós elemzést* (és teljesen hasonló eredményre jutott Ludwig Wittgenstein is a *Filozófiai vizsgálódásokban*, 1945, de csak halála után, 1953-ban lett publikálva; az egyes lexikai egységek értelme csak azon nyelvjátékon belül tárható fel, amelyben az adott lexikai egység honos): vagyis a vizsgálandó lexéma szemantikája két egymást kiegészítő úton tárható fel,

- egyrészt, a lexéma eredeti kontextusának elemzésén túl mindazon kontextusok elemzésével, amelyekben az adott lexéma az anyanyelvi beszélők szerint helyesen

van használva és mindazon kontextusok elemzésével, amelyekben az adott lexéma nem használható helyesen;

- másrészt, az elemzendő lexéma mi más lexémával helyettesíthető a lexéma eredeti kontextusában úgy, hogy az anyanyelvi beszélő a megváltozott kifejezést, mint az adott nyelv helyes kifejezését elfogadja és miféle lexémákkal nem helyettesíthető az elemzendő lexéma a lexéma eredeti kontextusában, mert az anyanyelvi beszélő a megváltozott kifejezést, nem fogadja el az adott nyelv helyes kifejezéseként.

Ez a módszer, a disztribúciós módszer a strukturális nyelvészet alapját adja, mindmáig, bár a nyelvről való felfogásunk éppen Chomsky munkássága alapján gyökeresen megváltozott.

Mindazonáltal már egy nem túl elmélyült elemző pillantás is arra a kavalkádra, amit itt bemutatam, meggyőzheti a kérdésben tisztán látni óhajtó embert, hogy a káoszban még is csak van valami rend: vagy arról van szó, hogy az, ami jó 'valami kielégítésére alkalmas' (mint például a *jó bor* estében, a *nem jó borral* ellentétben), vagy pedig az, ami jó, 'erkölcsi értelemben jó', így például a *jó ember* esetében (és a *nem jó ember* erkölcsi értelemben hibádzik, hogy ne mondjam, hogy *erkölcsi értelemben nem jó*).

Az elemzés pedig éppen azt mutatja meg, hogy ezekben a kontextusokban a *jó* értelmét a kontextus többi eleme determinálja, szóval *nem a „jó” hordja a kalapot*. Egyébként pontosan úgy, ahogy az *igaz* sem meg a *szép* sem hord kalapot.

(1.2) De már megint előre szaladtunk! Pedig csak tovább lépünk érdemes: nyelvünk (a magyar, ha anyanyelvi beszélők vagyunk) lexikájának az a része, amit tehát képviselhet a *jó* vagy a *jó ember*, kategóriákat foglal magába, amelyeket primer szocializációnk során, tanulva anyanyelvünket, sajátítunk el. És ez a primer szocializáció nagyon mélyre megy: ezek a kategóriák lesznek ugyanis azok, amelyek egyeseket életük végéig elkísérnek és ha életünk során váltunk is nyelvet (akár többször is), gyakorta a nem anyanyelvi beszélő nyelvhasználatán áttetszik az anyanyelv kategóriarendszere. Nem túl szerencsés kifejezéssel *nyelvi relativizmus*nak nevezik ezt a jelenséget (szokás még Sapir–Whorf hipotézisként is említeni) és két állítást foglal magába: (a) kategóriáinkat, amelyekkel a körülöttünk levő világot tagoljuk és elrendezzük a magunk számára, a nyelvből származnak, alapvetően anyanyelvünkből; (b) az egyes nyelvek kisebb-nagyobb mértékben különböző módon kategorizálják a világot körülöttünk,

- például nekünk egyetlen szavunk van a hó különféle formáira, az eszkimóban külön szó jelöli a *hulló havat*, a *földet takaró havat*, a *jéggé tömörültet*, a *latyakosat* és még van néhány;
- ha a látható színskálán elhelyezzük a szín-neveket: a walesi kelta nyelvjárásában hiányzik az angol nyelv *kék* és *szürke* szavai közötti határvonal; ahogy az angol *szürke* és *barna* közötti határvonala is; amit viszont az angolban a *szürke* szó fed le, a walesiben ketté van osztva oly módon, hogy egyik fele ahhoz a sávhoz tartozik, amit az angol *kék* szava fed le, a másikat pedig az angol *barna* szava fedi le;
- vagy a hopiban, amerikai indián nyelv, hiányzik a dimenzióknak tekintett idő fogalma, nem léteznek az angol igeidőknek megfelelő alakok; léteznek viszont olyan alakváltozatok, amelyek a beszélő szempontjából lehetővé teszik a különféle időtartamokról való beszédet. Úgy tartják, hogy egy angol fizikus és egy hopi fizikus csak nagy nehézségek árán tudná egymás gondolkodását megérteni a két nyelv óriási különbsége miatt;
- és akkor még nem ejtettünk szót a navahóról: az amerikai hadsereg a II. világháborúban navahó indiánokat vetett be a távol keleti fronton kódbeszélőként, mert a navahó szerkezetileg oly távol áll jóformán minden más nyelvtől, például

nincsenek benne szubsztantívumok, nincs például *asztal* vagy *szék* jelentésű szavuk, hogy képtelenség megfejtani: tény, hogy a japánoknak annak idején nem is sikerült.

Ezek a példák az érzékeltetik, hogy *interkulturális* helyzetben a kategorizálások azonossága minden csak nem magától érthető. Valójában az *intrakulturális* helyzetek sem könnyebbek – gyakran; mondhatnám így is: a *saját társadalmon belül* sem természetes a kategorizálások azonossága. *Szociolektus*nak hívják a nyelvészek a nyelven belül azoknak a szisztematikus különbségeknek egy-egy csoportját, amelyek a társadalom szerkezetével vannak kapcsolatban (hasonlóan a *dialektusokhoz*, amelyek viszont a nyelvhasználók térbeli elhelyezkedéséből eredő szisztematikus különbségeket nevezik meg). Gyakran egy-egy társadalmi szerkezetbe tömörülő nyelvhasználók *szubkulturákat* alkotnak az adott *kultúrán* belül.

Három – ennek az előadásnak a szempontjából – fontos szociolektust említek:

- a Basil Bernstein által az 1960-as évektől kezdődően feltárt *kidolgozott kód vs. korlátozott kódot*, amely különbségek minden nyelvben jelen vannak (a korlátozott kódban beszélés a társadalmi státussal összefüggő iskolázottság következménye, nagyon világos grammatikai és lexikai jegyei vannak és a korlátozott kommunikációs teljesítményben jelenik meg, például): csak az *itt és most* szituációban tudnak beszélni és ha a beszélgető partnerük nincs ebben jelen; vagy ha ők maguk nincsenek jelen abban a szituációban, amiről beszélni óhajtanak; csak nagyon korlátozottan tudják megértetni magukat és így tovább.
- A másik a *női nyelv*: ennek kutatása immáron világszerte nagy hagyományokkal rendelkezik; Magyarországon viszont szerényekkel (Huszár Ágnes, Sándor Klára): mi jellemző a női szövegalkotásra, miféle stratégiákkal dolgoznak és gondolkodnak például a világ tagolását illetően, ellentétben a férfi nyelvhasználókkal. Nagyon jelentős különbségeket lehet feltárni és egyre több neurolingvisztikai tapasztalat van arra vonatkozóan, hogy a különbségek jóformán genetikusan különbségekből erednek.
- Az egyes *foglalkozási csoportok saját (szak)nyelve* a harmadik szociolektus fajta. Ha nem vagyunk orvosok, nem értjük a kifejezéseiket; ha nem vagyunk jogászok, csak kerekre meredt szemmel hallgatjuk, amit mondanak; ha nem vagyunk járatosak a hegesztésben, meg se érjük, amint a hegesztő-szakember elmagyarázza, hogy miként valósítja meg, amit kértünk tőle. És így tovább.

Ezekkel a szociolektusokkal sokan, sokféle kutatási hagyomány keretében foglalkoznak: az antropológiai nyelvészet, a dialektológia, az etnolingvisztika, a feminista nyelvészet, az interkulturális kommunikáció kutatása, a kulturális antropológia (saját társadalom vizsgálattal), a szociolingvisztika és még lehetne említeni másokat is.

Tagadhatatlan tehát, hogy léteznek a kultúrák, illetőleg a szubkulturák között olyan fogalmi különbségek, amelyek a nyelvek, illetőleg a nyelvhasználatok különbségeire vezethetők vissza. Ez azonban nem jelenti azt, hogy eleve lehetetlen a kölcsönös megértés. Ez volna a nyelvi relativizmus erősebb változata, amit manapság csak kevés kutató vall magáénak. Tény viszont, hogy valamely nyelvben több szóra van szükség valamely tartalom kifejezésére, mint egy másikban, amelyben kevesebbre vagy éppen egyetlen egyre. Ez utóbbi anyanyelvi beszélőjének természetesebb lesz a világnak az a tagolása (taxonómiája), amit anyanyelve sugall, mint valami más. És ez a természetesség az, ami még is csak megalapozza a nyelvi relativizmus gyengébb változatát, amit jóformán valamennyi, a kérdésben járatos kutató elfogad.

Nos, ezzel jutunk el a jelen megfontolások fő kérdéséhez: mikor is alkalmazzuk helyesen (jól) ezt a kategóriát, a *jó embert*, és mikor nem? A kérdés teljesen jogosnak tűnik, hiszen számtalanszor találkozunk olyan esetekkel, amikor valaki egy *nem jó emberre* azt mondja, hogy *jó* vagy fordítva. Sok okból történhet így, amelyek közül csak az egyik az, hogy téved a helyzet megítélésében (és ki az, aki időnként nem téved?); de tévedhet például azért is, mert rosszul tudja (Platon a *Cratylosban* azt fejtegeti, hogy a szavaknak van eredeti, igazi jelentésük, amelyek az idők során elhomályosulhattak és ez okozza a zavart). Az okok között szerepelhet aztán az is, hogy félre akarja vezetni, azt, akinek mondja, amit mond, aki mondja: tudjuk, van ilyen (*ha sokat mondják, a végén még elhisszük*); vagy cinizmusból (manapság sokszor gyaníthatunk meglepő állítások mögött cinikus beszélőt és rövid távon meglehetősen kiszolgáltatottnak és tehetetlennek érezhetjük magunkat). Van azonban még legalább egy további ok – lehet, hogy a jelen vizsgálódás szempontjából a legfontosabb –, amikor magából a nyelvből, a nyelv valódi természetéből következik a (látszólagos) zűrzavar. A szavak jelentése, használatuk ugyanis számtalan bizonytalanságot tartalmaz és ez okozza az állítások bizonytalanságát (legalábbis azon esetekben, amikor nem a beszélő huncutsága vagy egyenesen rossz szándéka az ok). Ez a bizonytalanság, mintha hozzá tartozna a mindennapi nyelv szokásos, normális működéséhez.

Az utóbbi évtizedekben értettük meg, hogy a tudományos értelemben vett pontosságnál fontosabb a mindennapi kommunikáció hatékonysága, amit akadályozna az a nyelvhasználat, amely a precíz, *clear-cut* mondások elérésére törekedne minden esetben és képtelen volna pozitívan kezelni a nyelv terminusainak használatában a határok mentén megmutatkozó homályosságokat (az európai művelődéstörténeten végig húzódik az a törekvés, hogy alakítsuk nyelvünket tökéletessé, vagy éppen ideálissá a nyelvhasználat precizitásának értelmében, legutóbb Umberto Eco foglalta össze az ide vonatkozó küzdelmeket *A tökéletes nyelv keresése* címen, eredetileg 1993-ban; ma már azt is tudjuk, hogy logikai okokból ezek a küzdelmek szükségszerűen kudarcra voltak ítélve).

(2) Ezzel párhuzamosan más irányban is folyt (és folyik) küzdelem a *jó*, illetőleg a *jó ember* használatának mindenki által elfogadható megalapozására. Ha ugyanis nem elégszünk meg azzal, hogy csak a mindennapokban legyünk tájékozottak (felkészültek) a *jó ember* ügyében, akkor olyan összefüggések, közvetlenül nem kimutatható kapcsolatok után kell kutatunk, amelyek esetleg) meghatározzák, hogy például mikor *jó ember* a jó ember. Ez a tudomány dolga.

És ekkor évszázados probléma bukkan elő, az *értékeké*; a *jóé*, az *igazé* és a *szépé*, amelyekről az értékelmélet(ek) igen sokfélétt állítottak már (néha többről, mint e háromról, néha kevesebbről); noha az is igaz, hogy ezekkel a sajátos melléknevekkel (*jó*, *igaz*, *szép*) való foglalatosságban a (filozófiai) értékelméletek mellett nagyon sok másféle tudományos diskurzus is részt kér. Maradéktalanul felsorolni is nehéz volna őket: így aztán semmi csoda nincs abban, hogy a káosz nem csökken a tudóskodás révén. Sőt.

Már a régi görögök is gondolkoztak a *jóról*. Tudjuk jól, hogy az ógörög filozófia fő témája az erkölcsös élet kérdéseinek boncolgatása volt: hogyan kell eljutni a boldog életre – így tematizált Szókratész és nyomában Platon és a válaszuk az volt, hogy a *jó ember* egyúttal boldog is. Arra kell törekednünk, hogy *jó emberek* legyünk, cselekedeteink által és akkor boldogok is leszünk.

Az *erkölcsös élet* problémájáról való gondolkodás megjelenése az életről való gondolkozásban (a reflexióban) azonnal maga után vonta, hogy valójában az ember cselekedeteinek és cselekedeteik következményeinek megítéléséről kell beszélni. Arról, hogy

miféle etikai értékek valósulnak meg a cselekvésekben és hogyan lehet ezeket felismerni. Az etikai reflexió kiindulópontja semmit sem változott az elmúlt évezredekben. Ma is így gondolkoznak az etika kutatói.

Két olyan kérdés vetődik fel, amelyre még egy ilyen elnagyolt áttekintésben is kell valami választ adni: mi az *érték*, mit tesz erkölcsi értelemben a *jó*? És honnét van az érték: mi adja azt a *normativitását*, amely okán követjük, miután felismertük?

- Azok, akik az értékről, mint az emberi életet megalapozó entitásról gondolkoznak (jobb híján mondom az entitást) világosan különbséget tesznek aközött, ami felfedezhető a körülöttünk levő világban és aközött, ami nincs benne a körülöttünk levő világban, de mércéje mindennek, ami (emberi cselekvésként) benne van. A világban nincs benne a *Jó*, mint érték csak a *jó ember*, aki többé vagy kevésbé megvalósította magában a *Jót* (vagy ahogy még mondjuk: a *jóságot*). Nyilvánvaló, hogy aki erre képes, bármit is kellett ehhez tennie, döntéseiben szabadnak kellett lennie, hiszen, ha nem volt az, tetteinek nem is volna erkölcsi értéke. Ha csak korlátozottan szabad, mint mindannyian általában, akkor csak korlátozottan tudja megvalósítani életében az erkölcsi értéke(ke)t: annyira amennyire. A megvalósítás pedig éppen azt jelenti, hogy az erkölcsi érték (a *Jó*) számára mint *viselkedésminta* jelenik meg, amelyet megvalósít, ha megvalósítja. Amikor korábban a *jó* operacionalizálásáról volt szó, éppen ilyen viselkedésmintákat említettem fel, mint például: *áldozatkész, állhatatos, becsületes*, és így tovább. Tudjuk mikor áldozatkész valaki; mikor állhatatos; hogyan kell becsületesnek lennünk: és éppen ezeket teszi. Azt hiszem, ezeket viszonylag könnyű belátnunk.
- Nem így azt, ha az értékek normativitásáról gondolkozunk. Miért legyek jó? Mi értelme van erkölcsös életet élnem? És ha a mai mindennapokban egy kicsit is belemerülünk (amúgy nem volt ez korábban sem másként), jogosnak, sőt ésszerűnek tűnnek ezek a kérdések. Az elmúlt évezredek során se szeri, se száma az etikai normát igazolni-megalapozni törekvő válasz-kísérleteknek: több féléves egyetemi kurzusra volna szükséges az áttekintésükhöz. Vagyis az áttekintésnek ebben az előadásban esélye sincs. Mindazonáltal néhány szóval még is megemlítek néhányat, olyan válasz-típusokat, amelyek a további diszkusszió kiindulópontjai lehetnek (még ha elnagyolt és hiányos is a bemutatott tipológia):

(2.1) naturalista megalapozással

(2.1.1) a szokásos, reduktív értelemben

Azt feltételezi, hogy egyrészt a körülöttünk levő világ minden részletében, maradéktalanul megérthető a fizika, a kémia, a biológia és a naturalista módon felfogott pszichológia segítségével. Ebből következően a(z erkölcsi) *norma* is a körülöttünk levő világba bele van dolgozva.

Mit is jelent ez? például annak a felismerésnek a kiterjesztését, ahogy a fizikai világban a matematika nyelven írt természettörvények érvényesülnek.

Az erkölcsi normáknál maradva: *természetjog*nak nevezik azt a felismerést, hogy nem áll szabadságunkban bármit megtenni (gyakran *etológiai*lag megalapozva); elegendő csak arra gondolnunk, hogy a másik ember megölése nem lehet része az erkölcsös életnek, hiszen ennek szabadsága előbb-utóbb az emberi faj kihalásához vezethetne.

Ez a felfogás az erkölcsi normákat (az ókori görögök, például Arisztotelész: az erényeket) immanensnek tekinti és az erkölcsi lények, mi emberek ezt az immanenciát konstatáljuk.

Mindazonáltal több a nyitott kérdés, mint a megválaszolt. Például hogyan tudjuk beleilleszteni ebbe a naturalista világképbe a pozitív erkölcsi tartalommal telítettnek vélt *önfeláldozást*? Amit erről az etológia mondani tud, roppant szűknek mutatkozik az adathozható társadalmi tények mellett. Ennek az előadásnak biztosan nem célja az utolsó szó kimondása, de a nyitott kérdések közül legalább néhány feltevése annál inkább.

(2.1.2) kiterjesztett értelemben

(2.1.2.1) humanista mentalitással

Ezek a felfogások az erkölcsi normákat – ha más-más módokon is, de – immanensnek tekintik és az erkölcsi lények, mi emberek ezt az immanenciát konstatáljuk.

(2.1.2.1.1) Ha a *humanizmus* szerint mindennek mértéke az ember, akkor az a jó, ami az ember javára van.

(2.1.2.1.2) Az *utilitarizmus* azt ajánlja, hogy az emberi cselekedetet szigorúan a következményei szerint ítéljük meg: ekkor az erkölcsi értéket a hasznosság helyettesíti; hasznos az, ami hozzájárul az emberi szükségletek és érdekek kielégítéséhez, vagyis ami növeli az individuum gyönyörét és a boldogságát (akár mások kárára is); a cselekedet tehát akkor jó, ha növeli a haszon összegét: a cselekvés előtt hasznossági számítást kell végezni, ez a hedonista kalkulus; amelyet a mérsékelt utilitaristák kiegészítenek azzal, hogy nem csak magának a cselekvőnek a boldogságáról van szó, hanem mindenkiéért. Az utilitarizmus azonban még ebben a megengedett szemléletben is problematikus, hiszen így meg nem tud kalkulálni az individuummal, hanem csak a többséggel. Márpedig számomra elsődlegesen az én, individuális boldogságomról van szó.

(2.1.2.1.3) Kant nevéhez köthető leginkább a *kötelesség-etika*. Az emberi cselekvés akkor erkölcsös, ha rögzített szabály szerint kötelességtudatból hajtják végre (és nem hajlamból vagy félelemből). Az erkölcsi törvények minden gyakorlati megismerést megelőznek, *a prioriak*.

(2.1.2.1.4) A német szociológus, Weber ajánlotta az etikai értékek megalapozására a *felelősség-etikát* (az *éthoszra* alapozott érzület-etikával szemben, amely például így adható meg: a hívő keresztény ember spontán jóindulattal cselekszik és Istenre bízva az eredmény megállapítását); a felelősség-etika maximája viszont: felelnünk kell cselekedeteink következményeiért. Például a szülő vagy az államférfi mivolta éppen felelősségéből adódik. A felelősség hármasságának vonatkozás: *valakinek* az illetékesége *valamiért*, *valakivel* vagy *valamivel* szemben.

(2.1.2.2) *spiritualista mentalitással*

Feltételez valamifajta transzcendenciát. A világunkban felfedezhető (erkölcsi) normák, legalább részben, transzcendens forrásból (vagyis e világon kívülről) származnak. Mindazonáltal ez a típusú felfogás az erkölcsi normát – ha más-más módokon is, de – immanensnek tekintik (a világba bedolgozottak) és az erkölcsi lények, mi emberek ezt az immanenciát konstatáljuk.

Ennek a választípusnak a megfontolásához nem szükséges konfesszionálisan vallásosnak lenni (de lehetünk) vagy éppen Isten-hívőnek (noha lehetünk Isten-hívők is). Például Platónt, amikor a *Jóról* mint ideáról (formáról) gondolkozik, nem kell a mai értelemben Isten-hívőnek, különösen nem egyistenhívőnek elgondolnunk.

Reduktív analízisnek (gyakran transzcendentális analízisnek) hívják azt a lépéssorozatot, amellyel a *kontingens*ből (a körülöttünk levő világ esetlegességeiből) el lehet jutnunk az *apriori*ig, amely nem függ a világunk kontingenciáitól, viszont szükségesnek mutatkozik a dolgok megértésében.

(2.2) *transzcendens megalapozással*

A normák isteni kinyilatkoztatásból származnak. Normativitásuk is transzcendens forrásból származik. A személyes isten(ek) létének elismerése feltétel. A kinyilatkoztatásnak csak egy része verbális (Szentírás); számtalan más formája is lehetséges.

Legyen ennyi elég ahhoz, hogy beláthassuk: ezekre a súlyos kérdésekre nincs megnyugtató (és főként: *egy* megnyugtató) válasz. Pontosabban: a válasz-kísérletek ugyanazon, egyetlen kérdésbe futnak bele: van-e és ha van, mitől van autoritása az erkölcsi normáknak? Vagy egy kicsit leegyszerűsítve: miért kell (de legalábbis kellene) jónak lennem? Az egyik típusú válasz ezt az autoritást alapvetően a természetben, illetőleg a társadalomban találja meg, a másik túl mutat ezen és transzcendens (a mi világunkon kívüli) forrásokra mutat. Mindkettő lehetséges.

Ha eddig érthető voltam, akkor talán azt is könnyű belátni, hogy ennek a *jó emberre* vonatkozó sokfelé ágazó megoldás-keresésnek van egy közös (de eléggé rejtett) kiindulópontja: ugyanazon keretben keresi az alapkérdésre: *ki a jó ember?* a választ: a kereső ember (én, de akár mindannyian) áll(unk) szemben a (megismerendő) világgal és azt kérdezzük éppen: miért normatív, ami normatív? Ha bele tudunk nyugodni bármelyik előző válaszba (hivatkozzon az a világra vagy valami világon kívüli), akkor egy *monológikus etika* alapjait fogadjuk el.

De azt egyúttal nem kell elfogadnunk, hogy nincs más utunk, csak ez. Noha az etika megalapozásának problémátörténetében sokáig valóban nem is volt, de a 20. század második felének társadalomtudománya rámutatott arra, hogy van a konceptualizációnak más útja is. Hatalmas, de remélem, problémátörténetileg még is csak elfogadható ugrással, Niklas Luhmann és Jürgen Habermas hangsúlyokban némiképpen egymástól eltérő felfogására utalok és az etikával kapcsolatban a *kommunikatív* (vagy *dialógikus*) etikára (és nem *dialektikusra*, amit sajnos mifelénk lejárattak egy-két évszázadra; mert ezt a szót kellene használnunk egyébként).

Ezért az előző áttekintéshez hozzá kell tenni még egyet:

(2.3) kommunikatív (vagy dialógikus) megalapozással

Ez a válasz-típus azt feltételezi, hogy szociális konstrukcióként kell mindazokra a dolgokra gondolnunk, amelyeknek nincs naturalista magyarázata sem a redukzív, sem pedig a kiterjesztett változatban.

Ha megengedünk magunknak némi, bár nem kevés egyszerűsítést, akkor a következőket lehet mondani a kommunikatív etika megalapozását illetően: kiindulunk a társadalom egy csoportjának tagjaiból, akik ágensként kommunikációban vannak egymással. Ilyen volt Habermas esetében az 1970-es években a német munkavállalók és munkáltatók összessége (lehetett, természetesen, kimaradni), akik azt a célt tűzték ki, hogy a német társadalmi béke érdekében összefognak (jelentősen különböző érdekeket képviselve) és kidolgozzák azt az országos kollektív szerződést, amellyel mindenki meg tud békélni és nem hagyják abba a tárgyalást addig, amíg ez mindenki megalapozására meg nem születik. Sok kínlódás volt, de végül is létrejött. Igaz, azt mondják a német világot értők, hogy időközben, ennek hatására, maga a német társadalom is átalakult. Mi történt? Habermas tanácsára a tárgyalásokon résztvevő delegációk mindegyike kifejtette és írásba foglalta, hogy mik a céljai, mihez ragaszkodik és hol lát lehetőséget a kompromisszumokra a saját álláspontján belül. Ezeket a dokumentumokat alaposan megtárgyalták; egészen addig tárgyaltak, amíg minden résztvevő azt nem mondta, hogy a maga részéről érti, mi van a dokumentumokban. Például valamilyen adat mit is jelent; mit jelent és mi a következménye valamilyen eljárási szabálynak, amit a tárgyalásban résztvevők egyike javasolt. És így tovább. Ezt nevezte Habermas a tárgyaló felek részéről az érvényességi igények bejelentésének. Minden tárgyalófélnek komolyan kellett venni saját érvényességi igényeit (vagyis tudnia kellett érvelnie mellettük) és komolyan kellett vennie a partner(ek) érvényességi igényeit is, vagyis nem lehetett azt mondani, hogy például a második igényt elfogadom, a harmadikat pedig ignorálok. Az érdemi tárgyalások csak ez után kezdődtek: megállapodtak abban, hogy kinek-kinek mi elfogadható a másik igényei közül; megtárgyalták és megállapították, hogy mely igények harmonizálnak egymással: ezeknek közös, egységes megfogalmazását adták. Aztán átmenetileg félre tették azokat az igényeket, amelyek annyira szemben álltak egymással, hogy esélye sem volt gyors harmonizálásuknak, vagyis megegyezésnek velük kapcsolatban. Ez után került sor az ellentétes érdekeket mutató igények megtárgyalására, az ellentétek csökkentésére és így tovább. Végeredményben minden résztvevő aktív közreműködéssel megtalálta a számítását abban az értelemben, hogy józan kompromisszumok kötettek, amelyek mérlege minden oldalon pozitív volt. Ebbe a kompromisszumba belefér az egyetértés (konszenzus) mellett az az egyet-nem-értés is, amelyet a résztvevők képesek tolerálni. És a kompromisszumos megegyezés megtartását mindenki kötelezőnek ismerte el magára nézve. A normativitás forrása ekkor a megegyezés lett.

Ez bizony nagy áttörés volt abban az értelemben, hogy nem egy előre normává tett célt kellett konstatálni és nyomában követni, illetőleg megvalósítani, hanem a kölcsönös egymásrataltság felismerésén keresztül meg lehetett találni (sőt, konstruálni) a pillanatnyilag legjobb optimumot. Azóta ez az EU-n belül az egyik legfelkapottabb módszertanná vált: megtalálni az adott problémára a bevált gyakorlatot (angolul *the best practice*). Ebben a *jónak* valami egészen másféle

értelme mutatkozik meg, az *összemérhetőség*, a *kommenzurabilitás* (hiszen a *legjobb* vagy *bevált* egyáltalán nem biztos, hogy egyúttal *jó* is).

Igen fontos, hogy az egyezkedő partnerek (ágensek) tudják egymásról, hogy egyezkedésben vannak; valamely ügyben egyezkedni óhajtók mindegyike legyen bevonva a folyamatba; az ágensek lehessenek meggyőződve arról, hogy mindenki komolyan veszi a másikat, a másik érvényességi igényeit. Ez végeredményben egy olyan nyilvánosságot konstituál és tételez fel, amely nyitott ugyan, de mégsem parttalan. Habermas hozzájárulását a konstruktivista társadalomelmélethez éppen a közösségre alapuló dialogicitásban kell látnunk.

Egy ilyen definit nyilvánosság esetén ugyanúgy megjelenhetnek a nyilvánosság horizontján például

- a *jóra*, illetőleg a *jó emberre* vonatkozó koncepciók, vagy
- a korábban nem említett *igazságosságra* vonatkozó koncepciók (például Rawls), vagy
- a *transzcendens megmutatkozások*, vagy akár
- az *abszolútnak* tekintett *értékek*,

mint a monológikus esetben, de másként.

Példaként álljunk meg néhány mondat erejéig az *abszolút értékek*nél. Mondhatnánk, ez a tesztje lehet az elmélet helyénvalóságának: tudja-e kezelni az abszolút érték problémáját. Egyelőre induljunk ki egy közelebről meg nem nevezett kultúrából, amelynek minden felvetődő kérdésre van válasza és maga a kultúra elegendően zárt. Ekkor ebben a kultúrában valamely érték, akkor tekinthető abszolútnak, ha sem történetileg, sem pedig bármely más módon nem tekinthető érvényessége megkérdőjelezhetőnek. Ha mármost van egy olyan másik kultúra, amelyben nincs meg ez az érték sem abszolút értéként, sem másként, akkor könnyen belátható, hogy adódhatnak olyan interkulturális kommunikációs helyzetek, amelyben esélye sincs a kölcsönös megértésnek, vagyis a kommunikáció sikerének. Természetesen az mindig mondható, hogy ugyan mi szükség van ilyen körülmények között átbeszélni a másikba vagy egyezkedni a másikkal kölcsönösen. Ha most már azt is gondoljuk, hogy a kettő közül az egyik voltaképpen szubkultúra a másikban, netán mindkettő szubkultúráként van jelen egy harmadik(kultúra)ban, akkor az is belátható, hogy vannak esetek, amikor a sikeres kommunikációnak nincs alternatívája. De hogyan lehet akkor ez mégis?

Ha monológikusan építkező etikában gondolkoznánk, akkor a válasz az volna, hogy sehogyan sem. A kommunikatív módon építkező etikában annyi a konceptuális különbség ehhez képest, hogy a nyilvánosságnak lehet (sőt, van) olyan szerkezete, amely megengedi, hogy a résztvevők egy részének legyenek külön alkui, vagyis beengednek például transzcendens elemeket, ezeket ők normáknak tekintik, vagy éppen abszolút értékeknek; ezekről a többiek tudnak, tiszteletben tartják őket, de nem tekintik magukra nézve érvényesnek.

Ebben az esetben nem kell az adott abszolút értéket magáénak valló kultúrának (szubkultúrának) erről az értékről lemondania, csak arról a meggyőződésről, hogy saját kultúrájában jelenlevő abszolút érték – minden további reflexió nélkül – mindenki más számára is abszolút érték.

Az úgynevezett *ökumenikus párbeszéd* a különböző keresztény konfessziók között példázhatja ezt a kulturális konstrukciót. Ebben kölcsönösen elismerik azt, amit

kölcsönösen magukénak tekintenek és ennek keretében együttműködnek, miközben tiszteletben tartják mindazt, amiben konfesszionálisan eltérnek egymástól és ezen különbségek keretében nem kezdeményeznek együttműködést. Jó példáját adja ennek a Római Katolikus Egyház és a Lutheránus Világszövetség 1999-ben Augsburgban kötött egyezménye a *megigazulás tanának* alapvető igazságait illetően. De ugyancsak elgondolkoztató példáját adja ennek a keleti katolikus egyházak (például a bizánci szertartású Görög Katolikus Egyház) egysége a Római Katolikus Egyházzal. Akinek van némi jártassága az egyháztörténetben, tudja, hogy milyen nagy türelem és kitartás szükséges akár csak a legkisebb előrelépéshez is. És mily sok prozelitista árny vetült és vetülhet rá még ma is! Sokan gondolják azt viszont, hogy ennek az útnak nincs alternatívája; ugyanakkor látni való az is, hogy mások (nem kevesen) azt gondolják, hogy a számukra ortodox konfesszióknak nincs alternatívája. Vagyis elutasítják (akár tudatában vannak ennek, akár nem), hogy kommunikatív színterük tagolt, amelyben a határokon való átjárás a magától érthető (csak az érdekesség kedvéért jegyzem meg, hogy például Ghislain Lafont, francia teológus meggyőződése, hogy a kereszténység szükségképpen különböző konfessziók, különböző kommunikatív szubkultúrák konglomerátuma; vagyis bármiféle egységtörekvésnek (a sikeres kommunikáció érdekében) nem egyszerűen az eredetihez, az autentikushoz való visszatérést kell szorgalmaznia, hanem a különbségekről való megegyezést.

Ami ugyanis egészen másként jelenik meg a kommunikatív etika esetében, az az eredetiség kérdése: hiszen minden, ami a nyilvánosságban jelen van, az ebben a nyilvánosságban konstituálódik. Az adott nyilvánosságban résztvevő ágens számára *nincs külső, nincs máshonnan*, vagy megjelenik a nyilvánosságának horizontján és akkor úgy van, ahogy megjelenik (eredetiként, romlatlanként pace Platon), vagy nem jelenik meg és akkor az adott nyilvánosságban nincs is. Nem csak, hogy nem kell azzal számolni, ami nem jelenik meg, de nem is lehetséges, hiszen az adott nyilvánosságban nincs értelmezve.

Az ökumenikus párbeszéd szóba hozása csak azt a célt szolgálta, hogy markáns (és sikereivel, illetőleg kudarcával együtt nyilvánosan dokumentált) példára hivatkozzak a kommunikatív etika kidolgozásával kapcsolatban. A hit kérdéseiben ugyanis nyilvánvalóan nagyok az elköteleződések. De vannak más példák is, ilyennek tekintem egyes pszichiátriai kórképek csoportterápiás kezelését is. Míg az ökumenikus párbeszéd színterei mutatnak stabilitást, a csoportterápiás kezelésben esetről-esetre kell ismételtén kialakítani az adott színtér normái: ez azonban már igen messze vezet a *ki jó ember?* kérdésétől, de annyi következik belőle, hogy alighanem másként kell a *jó ember normáját* kidolgozni az egyikben, mint a másikban.

Azt is gyanítom, továbbá, hogy a kommunikatív etikai normák azon közösség számára, amely számára normák, illetőleg amely által ki van dolgozva, nagyobb erőfeszítést, illetőleg részvételt igényelnek, mint a monológikus esetben. A nagyobb erőfeszítés hozadékát viszont láthatjuk a tisztább és átláthatóbb viszonyokban és abban, hogy az egyes normák elfogadottsága már csak azért is lehet nagyobb, mert elfogadása participatív alapon történt. Megújításuknak, illetőleg módosításuknak ugyancsak így kell történnie.

(4) Azt ígértem, hogy az előadás portörlésre vállalkozik. Remélem nem okoztam csalódást azzal, hogy törekedtem leporolni a port mindennapi erkölcsi ítéleteink szerkezetének egynéhány problémáját szóba hozva. Remélem nem okoztam jövátéhetetlen

megrökönyödést azzal, hogy kétségeket jelentettem be az elmúlt nagyon hosszú időszak erkölcsi reflexióival és etikáival kapcsolatban. De azt is remélem, hogy a kommunikatív etika – bár elnagyolt – bemutatásával sikerült megmutatnom, hogy a korábbi intellektuális erőfeszítések nem vesznek kárba: az erkölcsi ítéletek nyelvének elemzése és a monológikus erkölcsstanok eredményeinek szóbahozása megmutathatta, hogy ezek nem csak összeépíthetők (kognitív értelemben), de a korábbinál sikeresebb rendszer konstruálásának reményét is megadják. Minden nyilvánvaló nehézségével együtt.