

ÁLTALÁNOS ETIKA JOGHALLGATÓK SZÁMÁRA

2018/19. tanév, I. félév

(előadásvázlat)

DR. HEGYI SZABOLCS

EGYETEMI DOCENS

ME-ÁJK JOGELMÉLETI ÉS JOGSZOCIOLÓGIAI TANSZÉK

TARTALOMJEGYZÉK

1. ELŐADÁS: ETIKA MINT GYAKORLATI FILOZÓFIA.....	4
GYAKORLATI FILOZÓFIA ÉS ETIKA.....	4
GYAKORLATI IGAZOLÁS – GYAKORLATI INDOK.....	7
ETIKAI OBJEKTIVIZMUS ÉS SZUBJEKTIVIZMUS	11
A GYAKORLATI FILOZÓFIA HELYZETE AZ ÚJKORBAN ÉS MACINTYRE HELYZETÉRTÉKELÉSE	15
2. ELŐADÁS: A NORMATÍV ETIKÁK RENDSZEREZÉSE	19
UNIVERZALIZMUS	22
PARTIKULARIZMUS.....	25
A NORMATÍV ETIKÁK HÁROM ALAPTÍPUSA	28
A GYAKORLATI ÉSZ PRAGMATIKAI, ETIKAI ÉS MORÁLIS HASZNÁLATA.....	30
3. ELŐADÁS: AZ ERÉNYRŐL	34
ARISZTOTELÉSZ	34
A KLASSZIKUS ÉS A MODERN GYAKORLATI FILOZÓFIA SZEMLÉLETI KÜLÖNBSÉGE.....	40
4. ELŐADÁS: A MODERN GYAKORLATI FILOZÓFIA KÉT RIVÁLIS MODELLEJE:.....	42
HUME ÉS KANT	42
HUME GYAKORLATI FILOZÓFIÁJA ÉS ANNAK MORÁLPSZICHOLÓGIAI ALAPJAI	44
HUME IGAZSÁGOSSÁG-ELMÉLETE	48
KANT GYAKORLATI FILOZÓFIÁJA: A TISZTA GYAKORLATI ÉSZ ÉS A JÓ AKARAT	52
AZ AUTONÓMIA ÉS A KATEGORIKUS IMPERATÍVUSZ.....	55
5. ELŐADÁS: MODERN ERKÖLCSFILOZÓFIÁK: KANTIÁNIZMUS.....	59
JOHN RAWLS.....	60
JÜRGEN HABERMAS	63
6. ELŐADÁS: MODERN ERKÖLCSFILOZÓFIÁK: UTILITARIZMUS	66
JEREMY BENTHAM	66
ÖSSZHASZON	72
TETT- ÉS SZABÁLY-UTILITARIZMUS.....	76
A RACIONÁLIS DÖNTÉSEK ELMÉLETE.....	80
7. ELŐADÁS: ERKÖLCSI ÉRVELÉS	83
AZ ÍTÉLETALKOTÁS NEGATÍV FELTÉTELEI	85
AZ ÍTÉLETALKOTÁS POZITÍV FELTÉTELEI	87
8. ELŐADÁS: JOG ÉS ERKÖLCS.....	89
JOGOSULTSÁG – KÖTELEZETTSÉG	91
AZ ERKÖLCS JOGI KIKÉNYSZERÍTÉSE.....	95

KÉRDÉSSOR

1. GYAKORLATI FILOZÓFIA ÉS ETIKA
2. GYAKORLATI IGAZOLÁS – GYAKORLATI INDOK
3. ETIKAI OBJEKTIVIZMUS ÉS SZUBJEKTIVIZMUS
4. A GYAKORLATI FILOZÓFIA HELYZETE AZ ÚJKORBAN ÉS MACINTYRE HELYZETÉRTÉKELÉSE
5. UNIVERZALIZMUS
6. PARTIKULARIZMUS
7. A NORMATÍV ETIKÁK HÁROM ALAPTÍPUSA
8. A GYAKORLATI ÉSZ PRAGMATIKAI, ETIKAI ÉS MORÁLIS HASZNÁLATA
9. A KLASSZIKUS ÉS A MODERN GYAKORLATI FILOZÓFIA SZEMLÉLETI KÜLÖNBSÉGE
10. HUME GYAKORLATI FILOZÓFIÁJA ÉS ANNAK MORÁLPSZICHOLÓGIAI ALAPJAI
11. HUME IGAZSÁGOSSÁG-ELMÉLETE
12. KANT GYAKORLATI FILOZÓFIÁJA: A TISZTA GYAKORLATI ÉSZ ÉS A JÓ AKARAT
13. AZ AUTONÓMIA ÉS A KATEGORIKUS IMPERATÍVUSZ
14. JOHN RAWLS
15. JÜRGEN HABERMAS
16. JEREMY BENTHAM
17. ÖSSZHASZON
18. TETT- ÉS SZABÁLY-UTILITARIZMUS
19. A RACIONÁLIS DÖNTÉSEK ELMÉLETE
20. AZ ÍTÉLETALKOTÁS NEGATÍV FELTÉTELEI
21. AZ ÍTÉLETALKOTÁS POZITÍV FELTÉTELEI
22. JOGOSULTSÁG – KÖTELEZETTSÉG
23. AZ ERKÖLCS JOGI KIKÉNYSZERÍTÉSE

1. előadás: Etika mint gyakorlati filozófia

Gyakorlati filozófia és etika

Az etika a cselekvő emberről szól. Az ember gyakorlati problémái foglalkoztatják: Mit kell tennem? Hogyan kell élnem? Mi a legjobb választás adott körülmények között? Hogyan ítélem meg ezt az embert/ezt a tettet? E kérdések eldöntésre várnak: gyakorlati észhasználatot igényelnek – ez nevezzük *deliberációnak* (gyakorlati érvelés és vita). Ennek eredménye lehet a cselekvés, vagy cselekvések sora, és az ítéleteink, amiket nyilvánosan megfogalmazunk. A cselekvés sok szempontból ítéhető meg – pl. ésszerűség, udvariasság, stb. –, és e szempontok egyik az az eset, amikor erkölcsi ítéletet alkotunk. (Az ember cselekedetei egyfelől közvetlenül és önmagukban is megítélhetők, ami a tetteiért viselt felelősségében mutatkozik meg. Másfelől pedig jellemzik is az embert a tettei, hiszen ahogyan viszonyul a gyakorlati problémákhoz, ahogyan megítéli és kezeli őket, abban a karaktere, erkölcsi alkata fejeződik ki.)

Az etika a gyakorlati filozófia kitüntetett területe, melynek tárgya a cselekvés racionális igazolása és megítélése. A gyakorlati filozófia középpontjában a cselekvés (és megítélés) *igazolása* áll: a jövőbeli cselekvésre vonatkozó döntés megalapozása, illetve a múltbeli cselekvés megítélése. A gyakorlati filozófia – így az etika is – *normatív cselekvéselmélet*: arra összpontosít, hogy mit kell, mit helyes tenni, illetve figyelembe venni a döntés (megítélés) során. Azt próbálja meg tisztázni, hogy mi lehet releváns a cselekvés (és az ítélet) szempontjából. Arra keresi a választ, hogy lehetséges-e a gyakorlati döntést racionálisan megalapozni, a cselekvést racionálisan igazolni, illetve hogy lehetséges-e racionálisan ítélni. Azzal, hogy az egyedi és eseti gyakorlati tapasztalatokra reflektál és azokat rendezett keretbe illeszti, a gyakorlati filozófia pontosítja a deliberációt és segít megítélni a különböző gyakorlati mércéket (erkölcs, jog, illem, fair-play, stb.)

A gyakorlati filozófia, és így az etika művelésének is vannak bizonyos előfeltévései, amelyeket itt érdemes szóvá tenni.

– Előfeltételezi mindenekelőtt a cselekvésről és a cselekvés indokairól való beszédet, a gyakorlati diskurzust, a nyilvános vitát. Akkor és ott jelenik meg egyáltalán, amikor és ahol a cselekvésre vonatkozó vélekedéseket viták formálják, azaz a cselekvők kritikusan viszonyulnak (reflektálnak) a

saját és mások indokaihoz. Ahol tehát léteznek elkülönült és nyilvános erkölcsi, politikai, jogi, stb. diskurzusok (illetve az azt lehetővé tevő intézmények, pl. kritikai sajtó).

– Nemcsak a cselekvésről folyó diskurzus, hanem maga a cselekvés sem csak magát a cselekvő embert feltételezi, hanem azt a közösséget is, amelyben az ember az, aki, és amelyben tettei bizonyos jelentéssel, alkalmasint erkölcsi jelentéssel bírnak, azaz megítélhetőek.

– A gyakorlati filozófia előfeltételezi még a cselekvési szabadságot is: értelemszerűen csak akkor van értelme kritikusan viszonyulni a gyakorlati deliberáció, a döntés/ítéletalkotás és a cselekvés kérdéseire, ha módunkban áll (állna, állt volna) másképp is cselekedni. Más szavakkal: amennyiben tagadjuk a cselekvés szabad (spontán) meghatározásának a lehetőségét, úgy fel is hagyhatunk a cselekvés etikai vizsgálatával. Anélkül, hogy itt belebonyolódnánk a szabad akarat kérdése körül folyó szövevényes filozófiai viták taglalásában, annyit szögezzünk le, hogy az akaratszabadság lehetőségét itt nem fogjuk tagadni. Pontosabban abból a mindennapi tapasztalatból indulunk ki, hogy a gyakorlati szituációkban az embernek rendszerint döntenie kell (bizonyos döntéseknek érezzük a súlyát), illetve viselnie kell cselekedeteiért a felelősséget.

A gyakorlati filozófiát tárgya szerint részterületekre lehet bontani. A cselekvés, illetve igazolásának bizonyos speciális körülményei szerint lehet például azonosítani a politikai és a jogfilozófiát (jurisprudencia), melyek a hivatalos (autoritatív) cselekvéssel és a nyilvános [*public*] igazolással kapcsolatos filozófiai kérdéseket feszegetik. Ezzel párhuzamosan pedig meg lehet tőlük különböztetni az erkölcsfilozófiát (etika), amely nem specifikálja tárgyát, hanem minden cselekvésre, gyakorlati igazolásra kiterjed (vö: a jognak van személyi hatálya). Az erkölcsi igazolás igénye ugyanis bármely cselekedet vonatkozásában felvethető (helyes-e?, jó-e?). Továbbá külön területként lehet kezelni a gazdaságtant (az ökonómiát), ami egy meghatározott típusú cselekvés, az ún. stratégiai cselekvés körül forog.

Mivel ennek a kurzusnak a tárgya az erkölcsfilozófia, érdemes egy kicsit pontosítani, mivel is foglalkozik, mi is a tárgya. Az előbb úgy fogalmaztunk, hogy a gyakorlati filozófia normatív cselekvéselmélet; ennek megfelelően a részét képező erkölcsfilozófiát nevezhetjük *normatív etikának* is.¹ Normatív etika minden tartalmi erkölcsfilozófia, az erkölcs egy bizonyos elmélete, amely egy konkrét értékrendszer javaslatára vagy védelmére vonatkozik. Ilyet fejtenek ki a moralisták és a próféták, a morálfilozófusok, normatív etika körvonalazódik a politikai közösségek alkotmányaiban, és mindenkinek a világnézete tartalmaz normatív etikai elemeket, aki erkölcsi

1 Lónyai Mária: 'Bevezetés.' In: *Tények és értékek*. (Szerk.: Lónyai Mária) Budapest, Gondolat Kiadó, 1981, 11-13. o.

meggyőződéseket alakít ki magában. Mindannyian normatív etikát művelünk akkor, amikor erkölcsi fogalmainkat arra használjuk (*use*), hogy emberekről vagy cselekedetekről erkölcsi ítéletet mondjunk.

A normatív etikától érdemes megkülönböztetni a *deskriptív etikát*. Deskriptív etikáról van szó akkor, amikor leírjuk egyes emberek jellemét és viselkedését, vagy éppen egy társadalom vagy történelmi kor erkölcsi vélekedéseit, normarendszerét, előítéleteit, erkölcsi ideáljait, stb. Felmérjük és tényként tudomásul vesszük az adott erkölcsöt/jellemet/ítéletet. Ennek során empirikus adatokra és megfigyelésekre támaszkodunk, valamint olyan tudományokra, mint az antropológia, a pszichológia, a szociológia, a történettudomány, stb.. A deskriptív etika nézőpontja külsődleges, személytelen a vizsgált egyénhez, közösséghez, korszakhoz képest.

Még egy területtől határoljuk el a normatív etikát: ez a *metaetika*. A metaetika az erkölcsi fogalmaknak és ítéleteknek, illetve az erkölcsi érvelésnek a gondolkodásban és a cselekvésben betöltött szerepéről szól. Tárnya nem a cselekvés, hanem a cselekvésről szóló beszéd, az erkölcs nyelve, az erkölcsi fogalmak használata, az erkölcsi „szótár”, aminek segítségével a cselekedeteinket kommunikáljuk. A metaetika tehát nem használja, hanem csak vizsgálja, említi (*mention*) az erkölcsi fogalmakat – emiatt nevezhetjük formális tudománynak. (Megj.: e megkülönböztetések maguk is mind a metaetika szintjén helyezkednek el.)

Gyakorlati igazolás – gyakorlati indok

A normatív etika tárgya tehát a gyakorlati ítélet: egy cselekedet erkölcsi megítélése. A gyakorlati ítélet formája a következő: „*X* cselekvés *m* minősítést érdemel, mert *i* indok emellett szól.” A minősítés sokféle lehet, attól függően, hogy milyen szempontból ítéljük meg az adott tettet. De amikor erkölcsi ítéletre vállalkozunk, akkor is különböző fogalmak kínálkoznak: jó-rossz, helyes-helytelen, kötelező-tilos-megengedett, erényes-hitvány, stb. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mi a megfelelő fogalom a minősítéshez, inkább a metaetika tárgya. Egy normatív etika inkább a minősítést alátámasztó indokokra, illetve az igazolás folyamatára fordítja a figyelmét. Gyakorlati igazolásnak (deliberációnak) nevezzük az indokok mérlegelésének folyamatát, amelynek eredményeképpen előáll a gyakorlati ítélet, és ami azután (igazolt) cselekvésben nyilvánul meg.

Ugyan a gyakorlati igazolásra kétféle helyzetben kerülhet sor, a cselekvés előtt és után, a szerkezete ugyanaz marad. A cselekvés előtt az indokok mérlegelése annak érdekében történik, hogy a megfelelő cselekvési opciót válasszuk. De cselekvési indokaink mérlegelésére a későbbiekben is sor kerülhet, nem kell azt feltételeznünk, hogy minden egyes cselekvést mérlegelés előz meg. Talán az a gyakoribb helyzet, hogy teszünk (vagy nem teszünk) valamit, és utólag kell számot adnunk a tetről. Ebben a szituációban rajzolódik ki élesen az, hogy az indokok mérlegelésének fő funkciója a cselekvés megítélése. Ennek megfelelően tehát a cselekvés teljes folyamata formálisan a következőképpen néz ki. Analitikusan két szakaszt lehet elválasztani egymástól: a *mérlegelési fázist* és a *végrehajtási fázist*. Az előbbi a gyakorlati indokok mérlegelése, más néven gyakorlati deliberáció. Az utóbbi cselekvésnek a mérlegelt indokok alapján történő minősítése. E minősítéshez képest lehet cselekedni (vagy készen állni a cselekvésre), illetve fenntartani az ítéletet a cselekvésről. A deliberáció kognitív folyamat, utóbbi nem az. A két szakasz között a választóvonalat az indokok közötti döntés, a gyakorlati ítélet meghozása jelenti.² Természetesen lehetséges, mint ahogy gyakran elő is fordul, hogy a deliberáció lezárása után azt újból megnyitjuk: például akkor, amikor olyan új szempont, ismeret, körülmény merül fel, amiről korábban nem tudtunk, vagy nem vettünk figyelembe, ám amely képes befolyásolni a meghozott ítéletet. Ilyenkor újból mérlegre tesszük az indokokat, és megint hozunk egy ítéletet.

E megkülönböztetésnek a jelentőségét az adja, hogy jól általánosítható, azaz nemcsak az

² Joseph Raz: 'A jog természetének problémája', 99-100. o. In: *A Hart utáni jogelmélet alapproblémái*. (Szerk.: Bódig Máttyás, Gyórfi Tamás, Szabó Miklós) Miskolc, Bíbor Kiadó, 2004, 87-105. o.

egyéni cselekvést jellemezhetjük a segítségével. Figyeljük meg, hogyan működik az intézményes cselekvés. Szervezeti keretek között rendszerint el van választva a döntéshozataltól mind a döntés előkészítése, mind annak végrehajtása. Különböző aktorok végzik az egyes tevékenységeket, különböző felelősséggel (a legnagyobb értelemszerűen a döntéshozóé). Többek között e feladatmegosztás biztosítja a bürokratikus döntéshozatal hatékonyságát. Érdemes azonban két sokkal figyelemreméltóbb példát is megvizsgálni. Az első a bírósági ítélezés. A tárgyalás nem más, mint egy speciális, tüzetesen szabályozott gyakorlati deliberáció, mely során a szemben álló felek indokokat terjesztenek elő annak érdekében, hogy a bíróság meghatározott döntést hozzon. A bírói ítélet az előterjesztett gyakorlati indokok mérlegelését tükrözi. Kihirdetésétől fogva a vitának, a deliberációnak vége, feleknek a döntésnek megfelelően kell cselekedniük. Másik példánk maga a törvényhozás. A törvényjavaslat parlamenti vitája a gyakorlati deliberáció másik speciális, szintén szabályozott formája. A javaslat eleve gyakorlati indokok mérlegelését juttatja kifejezésre, de a vita, mind a részletes, mind az általános, a hozzászólások, módosítások és szavazások lehetősége a nyilvános mérlegelést intézményesíti. A törvény elfogadása és kihirdetése lezárja ezt a folyamatot, és onnantól kezdve a törvénybe foglalt döntés határozza meg a címzettek cselekvését, illetve annak alapján kell megítélni a cselekvéseket.

A deliberáció tehát a gyakorlati indokok mérlegelése. A gyakorlati indokok a cselekvések vezetésére, értékelésére és magyarázatára irányulnak. Gyakorlati indok mindaz, ami az ítélet fenti formulájában a 'mert' után következik. A különféle gyakorlati indokok hol egy irányba, ugyanarra a cselekvésre mutatnak, hol pedig különböző, vagy egyenesen ellentétes tettekre indítanak, azaz versengenek egymással. A gyakorlati indoktól értelmesen megkülönböztethetjük az *episztémikus* (vagy teoretikus) indokokat, amelyek egy vélekedés, meggyőződés, hit (vagy általában egy kijelentés) elfogadására vagy elvetésére vonatkoznak. A gyakorlati igazolásban természetesen ismereteink is szerepet játszanak, hiszen a cselekvések megítélése szempontjából nyilván nem mindegy, hogy milyen kijelentéseket fogadunk el igaznak és milyen állításokat vetünk el ostobaságként. Ám a gyakorlati ítéletek kialakításában a *pro* és *kontra* indokok mindig gyakorlatiak: cselekvésre vonatkoznak.

Tartalmuk alapján a gyakorlati indokokat aszerint csoportosíthatjuk, hogy miféle követelményt juttatnak érvényre: eszerint beszélhetünk erkölcsi, jogi, politikai, vallási, prudenciális, pragmatikai, esztétikai, stb. indokokról. Tartalmi erkölcsi indokok forrása lehet mind valamely normatív etikai álláspont, mind az adott helyen és időben fennálló konvencionális erkölcs. A tartalminal általánosabb, formális osztályozásukat pedig a funkciójukra, tehát az igazolásban betöltött szerepükre tekintettel végezhetjük el: alkalmasak-e arra, hogy a cselekvést, illetve annak megítélését alátámasszák. Amennyiben a gyakorlati indokokat onnan közelítjük meg, hogy

képesek-e igazolni a cselekvést, akkor azokat az indokokat, amelyek képesek, *racionálisnak*, azokat pedig, amelyek nem képesek, *önkéntesnek* nevezzük. Általános érvennyel nem lehet leszögezni, hogy mely gyakorlati indokok melyik cselekvésnek felelnek meg. Az igazolóerő felől mindig a cselekvés jellege, kontextusa, a cselekvés és a cselekvők aktuális körülményei alapján lehet eldönteni. Nem utolsósorban az befolyásolja még az indokok igazolóerejét, hogy kivel vagy kikkel szemben kell az igazolást elvégeznünk. (Érdemes azonban megjegyezni, hogy léteznek kötött igazolási folyamatok is, ahol előzetesen rögzítve vannak az igazolás szempontjából releváns körülmények — ilyen kötött igazolás a bírósági tárgyalás, ahol csak jogi indokok jöhetnek szóba, vagyis olyanok, amelyeknek jogszabályi alapjuk van.)

Mindenesetre tehetünk még néhány formális megkülönböztetést, amelyek segítségével a gyakorlati indok fogalma rugalmas elemzési eszközzé válik a kezünkben. Először is különbséget tehetünk *pozitív és negatív indokok* között: előbbiek egy cselekvés végrehajtása, utóbbiak pedig a cselekvéstől való tartózkodás mellett szólnak. A pozitív indokok arra szólítanak fel, hogy mit tegyünk, a negatívak meg arra, hogy mit ne tegyünk. Másodszor megkülönböztethetünk *elsőfokú és másodfokú indokokat*. Az elsőfokúak közvetlenül valamely cselekvésre vonatkoznak (mellette vagy ellene szólnak), míg a másodlagos indokok az elsőfokú indokok súlyát, illetve érvényességét befolyásolják. A másodfokú indokok is lehetnek pozitívak vagy negatívak, aszerint, hogy bizonyos elsőfokú indokok figyelembevételével mellett vagy ellen szólnak. Az erkölcsi indokok (hasonlóan a jogi indokokhoz) lehetnek pozitív vagy negatív elsőfokú indokok, de működhetnek másodfokú indokként is. Általánosságban ugyanis az erkölcsi indokok arra szólítják fel a cselekvőt, hogy szorítsa háttérbe az önérdékét, amennyiben az konkurálna az erkölcsi követelménnyel.

Harmadsorban meg lehet különböztetni egymástól a *tartalomfüggő és tartalomfüggetlen indokokat*. A tartalomfüggő indokok tartalmi mérlegelést igényelnek: azt a kérdést vetik fel, hogy az indok szerinti cselekvés valóban arra az eredményre vezet-e, aminek bekövetkezését az indok célozza. A tartalomfüggetlen gyakorlati indok pedig arra szolgál, hogy a cselekvéshez (tartózkodáshoz) ne kelljen tartalmi mérlegelésbe bonyolódni. A tartalomfüggetlen indokok egyik világos példája az *ígéret*: ha egy cselekvés végrehajtására ígéretet tettem, akkor az számon is kérhető rajtam, függetlenül attól, hogy milyen egyéb megfontolások hozhatók még fel a cselekedettel kapcsolatban.

Végül jellemezhetjük a gyakorlati indokokat aszerint is, hogy a mérlegelés folyamatában hol helyezkednek el, hol és hogyan fejtik ki a hatásukat a cselekvés meghatározásában. *Prima facie* indoknak nevezzük azt, amelyik ugyan önmagában elegendő egy meghatározott tett végrehajtásához, ám még nem vetettük össze az adott tetre vonatkozó további indokokkal. Azt az

indokot, amelyik mindent mérlegre téve végül a tett meghatározója lesz (amelyiken a döntés alapul, amelyik „perdöntő” a cselekvés igazolásában), *konklúzív*nak nevezzük. A konklúzív indok tehát az, amelyik végső soron meghatározza a cselekvés minősítését, és igazolja azt: a továbbiakban már nem vetünk össze újabbakkal. Ezzel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy a cselekvés tekintetében konklúzív indok azonosítása objektív érvennyel csak a cselekvés után történhet meg. Ha ugyanis a végrehajtási szakasz nem merül ki az eldöntött cselekedet azonnali megtételében, hanem a cselekvésre való készenlétet is magában foglalja, akkor még elvileg semmi sem zárja ki azt, hogy a cselekvő „meggondolja” magát (mondjuk egy új körülmény felmerülése, vagy a körülmények jelentős változása miatt), és újra belebocsátkozik a deliberációba.³

3 Vö. perújítás jogerős ítélet után; szerződésmódosulás/-módosítás rendkívüli körülmények miatt (pl. *vis major*)

Etikai objektivizmus és szubjektivizmus

A gyakorlati filozófia problematikáját eddig a gyakorlati igazolás problematikája köré szervezve mutattuk be. Leszögeztük, hogy a gyakorlati igazoláshoz megfelelő igazolóerővel bíró gyakorlati indokok kellene. Vagy, hogy másként fogalmazzunk, a gyakorlati igazolás előfeltételezi azt a képességünket, hogy megfelelően értékeljük, azaz megfelelő *gyakorlati mércékkel* vetjük össze a cselekvéseket. A gyakorlati filozófia egyik nagy kérdése, hogy *honnan származnak ezek a gyakorlati mércék*. Világos, hogy az emberek által alkalmazott gyakorlati mércék nagy része emberi forrásból származik. (Például azok a köszönési normák, amelyek alapján megítélhetjük, hogy valaki illően üdvözl-e egy másik embert, olyan konvenciókból erednek, amelyek a történelem során hatalmas változásokon mentek át: egyes változataikat kizárólag az emberi viselkedésformák és a rájuk vonatkozó meggyőződések változásai hívják életre.) De vajon nem lehetséges, hogy a gyakorlati mércéknek vannak olyan változatai is, amelyek érvényessége túlnyúlik a konvenciókon, netán az emberi világ határain? Olyan mércék, amelyek nem emberi forrásból (hanem például isteni parancsból) származnak, és amelyek nincsenek kitéve az emberi viselkedésformák és meggyőződések változásainak? Az erre a kérdésre adott válaszok kezdettől fogva két pártra osztják a gyakorlati filozófia művelőit. Vannak, akik minden gyakorlati mércét emberi eredetűnek tekintenek, és vannak, akik nem.

Azok, akik szerint vannak olyan gyakorlati mércék, amelyeket nem az emberek alkottak meg, és amelyeket az emberi konvenciók nem is módosíthatnak, a gyakorlati filozófiai *objektivizmus* képviselői. A gyakorlati filozófiai objektivizmus annak a filozófiai hagyománynak a keretei között alakult ki, amit *természetjogtannak* szoktunk nevezni. Az elnevezés arra utal, hogy vannak olyan gyakorlati mércék, amelyek ‘természetesek’, amelyek megismeréséhez nem a változó emberi konvenciókat, hanem az *örök és változatlan természetet* kell vizsgálnunk és megértenünk. Fontos leszögezni, hogy a természetjogtan, szemben azzal, amit a neve sugall, nem jogi tan (noha vannak olyan változatai, amelyeket jogi tanként fejtettek ki). A természetjogtan a legtöbb esetben sokkal inkább *természetjogi etika*, illetve *természetjogi politikai filozófia*, mint természetjogi jogtan. Az, hogy a ‘jogosság’ eszméje megjelenik ennek a hagyománynak az elnevezésében, arra utal, hogy a természetet úgy fogják fel, mint amelynek törvényei (törvényszerűségei) vannak, amelyek meghatározzák, mi az, ami a természettől fogva *helyes* vagy *jogos*.

A természetjogtan ennek megfelelően az egyik markáns és ma is befolyásos elképzelés a gyakorlati filozófia alapjairól. Azon a meggyőződésen alapul, hogy léteznek objektív, vagy akár

abszolút emberi mércék. Arról, hogy ezek pontosan miből származnak, többféle elképzelés is kialakult a természetjogi hagyományon belül. A modernitás előtti természetjogi nézetek jellemző módon abból indultak ki, hogy az objektív gyakorlati mércék forrása az, hogy az embernek természeténél fogva van valamilyen *rendeltetése*. Az embernek azt kell tennie, ami a rendeltetésének megfelel. (Ennek az elképzelésnek a legismertebb formája az, hogy az ember *teremtett lény* — ti. Isten által teremtett lény —, ennek megfelelően ahhoz a rendeltetéshez kell igazodnia, amit a teremtője határozott meg számára.) Ez a nézet többnyire egy átfogóbb filozófiai szemléletmód megnyilvánulása, amely nemcsak az embernek, hanem minden létezőnek tulajdonít valamilyen rendeltetést vagy funkciót. Minden létezőnek van valamilyen lényege, és létezésének az az értelme, hogy ezt a lényegét megvalósítsa.

A természetjogi erkölcsfilozófia tisztázza, hogy az ember, akinek ilyen és ilyen metafizikai alkata van, személy szerint hogyan viselje magát (milyen célokat helyes kitűznie, mit tehet és mit nem a többi emberrel). A természetjogi politikai filozófia pedig azt, hogy az adott normatív antropológiából mi következik a politikai intézményekre nézve (azaz hogyan kell megtalálni a politikai intézmények helyes formáját). A szó voltaképpen értelmében vett jogfilozófia, amely a jog (a jogi érvelés) sajátos terminológiai készletét veszi birtokba, (logikailag) csak ezután következik. Alapját egy politikai filozófia képezi (ez kapcsolja hozzá a releváns normatív antropológiához), de valamilyen mértékben mindig tekintettel van az erkölcsfilozófiára is. A jogfilozófia úgy próbálja tisztázni a jogelvek és a jogi intézmények elméleti problematikáját, hogy tekintettel van arra is, hogy mi az ember helye a világban.

A gyakorlati filozófiai objektivizmus 'ellenzékét' azok a nézetek képezik, amelyek tagadják, hogy lennének olyan gyakorlati mércék, amelyek nem emberi forrásból származnak. Az ilyen nézeteknek igen sok változata van, és maga a központi gondolat is több tézis formájában kifejezhető. Az 'anti-objektivizmus' felfogható gyakorlati filozófiai *szubjektivizmusként*. Ha ezt a megfogalmazást használjuk, arra utalunk, hogy a gyakorlati mércék végső soron azoknak a szubjektív gyakorlati beállítódásait tükrözik, akik a gyakorlati mércéket megfogalmazzák, illetve alkalmazzák. Beszélhetünk azonban *konvencionalizmusról* is, amikor is azt akarjuk jelezni, hogy a gyakorlati beállítódások forrása az emberi gyakorlat: azok a (normatív) konvenciók, amelyeket az emberi közösségek kialakítanak, és amelyeket a közösségben élő emberek elkerülhetetlenül elsajátítanak.

A szubjektivizmus és a konvencionalizmus felfogható két elkülönülő nézetként is, elvégre a szubjektivizmus azt vallja, hogy a gyakorlati kérdések megítélése attól függ, hogy a cselekvők, illetve a megfigyelők '*szubjektíve*' mit tartanak gyakorlati mércének, a konvencionalizmus pedig

azt, hogy a gyakorlati kérdések megítélése attól függ, hogy milyen gyakorlati mércék honosodtak meg abban az emberi *közösségben*, amelyhez a cselekvő, illetve a megfigyelő tartozik. Nem szabad azonban eltúlozni a különbséget. A szubjektivizmus és a konvencionalizmus között igen nagyfokú a szemléleti egység. A szubjektivista azt állítja, hogy a gyakorlati mércék szempontjából a szubjektív beállítódásnak meghatározó szerepe van, és ez összefér annak elismerésével, hogy a szubjektív beállítódásokat alapvetően azok a gyakorlatok alakítják ki, amelyekben az ember közösségi lényként részt vesz. Nehéz tehát elképzelni érdemi filozófiai vitát a konvencionalisták és a szubjektivisták között. Erre utal az is, hogy az 'anti-objektivizmus' történetileg a konvencionalizmus formájában jelent meg. Eredetileg azok képviselték, akik azt mondták (mint például az ókori görög szofisták némelyike), hogy az emberi törvények változatossága és változékonysága annak a jele, hogy nincsenek természettől fogva adott gyakorlati mércék az ember számára. Ám azokat a megfontolásokat, amelyek ezt a nézetet életre hívták, ma alapvetően a szubjektivista gyakorlati filozófiák képviselik.

Van egy harmadik terminológiai megoldás is arra, hogy megragadjuk az anti-objektivista elkötelezettséget. Ez arra helyezi a hangsúlyt, hogy a gyakorlati kérdésekre adott válaszokat az határozza meg, hogy milyen nézőpontból ítéljük meg őket. Márpedig a gyakorlati kérdéseket illetően nincsenek objektív nézőpontok. A gyakorlati kérdések megítélése tehát *viszonylagos*: a gyakorlati meggyőződéseket egyfajta 'relativitás' jellemzi. Ez a gyakorlati filozófiai *relativizmus* álláspontja. A relativizmust sem érdemes a szubjektivizmus, vagy akár a konvencionalizmus filozófiai alternatívájának tekinteni. A relativizmus legfeljebb abban különbözik tőlük, hogy egy kicsit másképpen bontja ki nagyjából ugyanazokat a megfontolásokat

A relativizmus legelterjedtebb változata az a nézet, amely a gyakorlati álláspontokat azért tartja relatívnak, mert értékítéletek, illetve értékekkel kapcsolatos elkötelezettségek nyilvánulnak meg bennük, márpedig az értékek nem objektívek. Csak a spekulatív filozófia kérdéseire, illetve a ténykérdésekre lehet objektív érvennyel válaszolni; az értékeket illetően nincs semmiféle objektív igazság, amit a filozófia vagy a tudomány megállapíthatna. A gyakorlati filozófiai relativizmus tehát *értékrelativizmusként* jelenik meg.

Az értékrelativizmus, illetve a szubjektivizmus térhódítása az újkori gyakorlati filozófia fejlődésének egyik alapvető mozgatórugója volt az elmúlt mintegy kétszáz évben. Ezt a térhódítást több tényezővel is magyarázhatjuk, ám kettőt közülük mindenképpen meg kell említenünk. Az egyik *az életformák fokozatos pluralizálódása* a modernitás társadalmi feltételei között, ami megkerülhetetlenné tette azt a tapasztalatot, hogy az embereket még ugyanabban a közösségben is igen különböző indokok ösztönözhetik cselekvésre. A másik a modern gondolkodásnak az a

sajátossága, hogy a legtöbben a *természettudományos megismerést* fogadják el a megismerés modell-esetének. Márpedig a modern természettudomány igen szorosan összefügg a modern tényfogalom kialakulásával, valamint azzal a gondolattal, hogy a tudományos megismerés alapvetően (vagy talán mindig) tapasztalati tények megismerését jelenti. Aki ezt elfogadja, az nehezen hiszi el, hogy az értékek is lehetnek objektívek.

Fontos látni, hogy mi az anti-objektivista álláspontok filozófiai tétje. Ha az értékrelativizmusnak, illetve a szubjektivizmusnak igaza van, akkor az a gyakorlati ésszerűség, amelynek a gyakorlati igazolásban meg kellene nyilvánulnia, eléggé illuzórikusnak tűnik. Elvégre ha minden gyakorlati meggyőződés szubjektív értékválasztáson alapul, akkor úgy tűnhet, minden gyakorlati meggyőződés önkényes. Csak azok érthetnek egyet gyakorlati ítéleteinkkel, akik maguk is ugyanazokat a szubjektív értékmeggyőződéseket tették a magukévá, és ők sem az álláspontunk mellett felhozott indokok miatt, hanem a nézeteink eleve adott egyezése miatt. A gyakorlati ész térénuma így irracionális meggyőzések játéktere lesz.

A gyakorlati filozófia helyzete az újkorban és MacIntyre helyzetértékelése

Az anti-objektivisták álláspontok térhódítása miatt az újkori gyakorlati filozófiát a gondolkodók hajlamosak úgy látni, mint ami egyfajta folyamatos válságban van. Ez abban nyilvánul meg, hogy a gyakorlati filozófiában olyan koncepciók élnek egymás mellett, amelyek között kibékíthetetlen ellentét feszül. Ennek következtében gyakran megkérdőjeleződik a gyakorlati filozófia képessége, hogy bármilyen megismerési problémára megnyugtató választ adjon.

A nehézségek forrása meglehetősen egyértelműen az, hogy a modern gyakorlati filozófia számára gondot okoz a *gyakorlati ítéletek* (különösen az erkölcsi ítéletek) *megnyugtató (normatív) megalapozása*. A modern gyakorlati filozófiát folyamatosan kísérti a lehetőség, hogy az erkölcsi ítéletek nem alapozhatóak meg a normatív racionalitás semmilyen elfogadható koncepciója alapján: igazából önkényes, *szubjektív* normatív igényekből fakadnak, amelyek között nem képzelhető el racionális közvetítés.⁴ Ez a kihívás nem minden esetben a gyakorlati filozófián kívülről érkezik. Mint azt a második előadásban jeleztük, az elmúlt századokban a gyakorlati filozófián belül is pozíciókat szereztek az *etikai szubjektivizmus* és relativizmus különböző változatai.

Ha valamilyen átfogó történeti és filozófiai szempontból is átgondolt magyarázatot szeretnénk kapni erre a permanens válságra, keresve sem találhatunk jobb támpontot, mint azt az elemzést, amit *Alasdair MacIntyre* adott közre *Az erény nyomában* című művében. MacIntyre azt gondolja, hogy az újkor folyamán valami nagy jelentőségű és igen veszélyes fordulat állt be a nyugati világban az *erkölcsi élet* területén. A gyakorlati filozófia válsága igazából ennek a folyamatnak az *egyik* megnyilvánulása.

MacIntyre szerint az újkor előtti helyzethez képes nem az a változás, hogy átformálódtak az *erkölcsi mércék*, amelyek alapján az emberek erkölcsi ítéleteket alkotnak. Éppen ellenkezőleg, az újkorban hosszú ideig alig változtak maguk az erkölcsi mércék, mert a vallásos nevelés és hagyományos családszerkezetek fenntartották őket (a 20. században persze ezek a mércék is komoly változásokon mentek át). Ami változott, az inkább a *kontextus*, amelyben az erkölcsi mércék értelmet nyernek, és betöltik a funkciójukat, és igazolással láthatóak el. Az újkorban az erkölcsi mércék olyan kontextusba kerültek, amelyben már nem könnyű értelmet adni neki, és még nehezebb igazolni őket.

4 Lásd MacIntyre: *Az erény nyomában* 19-91. o.

MacIntyre szerint az újkor előtt az erkölcsi mércék egy *háromelemű szerkezetben* nyerték el az értelmüket. Egyik oldalon állt a '*pallérozatlan emberi természet*', vagyis az ember, ahogy nyers hajlamai meghatározzák. (Az a természet, amely már az ember születésekor adott.) A másik oldalon állt az *ember telosza* (célja): az, amivé az embernek válnia kell, ha megvalósítja azt, amire rendeltetett. A szerkezet harmadik elemét az *erkölcsi mércék* (normák, erények) képezik, amelyek a további két elemhez viszonyítva nyertek értelmet. Az volt a funkciójuk, hogy *vezérfonalat adjanak a pallérozatlan természetet alakításához*, kiműveléséhez, mert ez elengedhetetlen volt az emberi élethez rendelt cél megvalósításához. Az embernek azért kell betartania az erkölcsi normákat, azért kell gyakorolnia az erényeket, hogy az lehessen, amivé válnia kell: hogy megvalósítsa a teloszát.

Mármost az újkorban voltaképpen az történik, hogy a háromelemű szerkezet *kételeművé egyszerűsödik*: eltűnik a szerkezet egyik eleme, a *telosz*. Az újkori ember nem gondolja többé, hogy van egy bizonyos emberi cél vagy ideál, amelyet valamilyen módon minden embernek meg kell testesítenie, hogy erkölcsösnek mondhassuk. Marad tehát egy olyan szerkezet, amelyben az egyik oldalon a pallérozatlan emberi természet, a másik oldalon pedig az erkölcsi mércék rendszere található. Ebben a kételemű szerkezetben azonban nehézségekbe ütközik az erkölcsi normák értelmének megragadása. Az erkölcsi mércék ugyanis *feszültségben állnak az emberi természettel*. Ezen nincs okunk meglepődni, hiszen az erkölcsi mércéket eredetileg éppen arra szánták, hogy formálják az emberi természetet: gyomláljanak ki bizonyos hajlamokat (hatalomvágyat, önzést, stb.), és műveljenek ki bizonyos képességeket. Nehéz megérteni, hogyan lehet az emberi természet alapján igazolni olyan mércéket, amelyek ellentétben állnak az emberi természettel.

Hogyan reagáltak a kihívásra az újkori erkölcsfilozófusok? MacIntyre szerint alapvetően *három kísérletet* tettek rá, hogy a kételemű szerkezet keretei között adjanak értelmet az erkölcsi mércéknek, és hogy rámutassanak, miben rejlik az erkölcsi mércékhez igazodó emberi cselekvés racionalitása. Bár mindegyiket megfogalmazták többen is, megvannak a legfontosabb reprezentánsaik: az elsőnek *Hume*, a másodiknak *Kant*, a harmadiknak *Kierkegaard*.

Hume annak a megközelítésmódnak a legjelentősebb képviselője, amely abból indul ki, hogy az emberi természetben benne rejlik valamiféle *erkölcsi érzék*, és az erkölcsi ítéletek azokat az *érzéseket fejezik ki*, amelyeket ez az erkölcsi érzék hív életre az emberben. Ez ígéretes megoldásnak tűnik, hiszen a kételemű szerkezet egyik mozzanatában, az emberi természetben találja meg az erkölcsi mércék alapját. Ugyanakkor ennek a megközelítésnek van egy nyilvánvalónak látszó gyengesége. Még ha el is fogadjuk, hogy az erkölcsi mércék a természetünkben vannak megalapozva, nem könnyű belátni, hogy miért lenne racionális hallgatni rájuk. Elvégre az erkölcsi mércék kifejezetten célba vesznek bizonyos hajlamokat (önzést, bizonyos indulatokat, stb.), amelyek éppen úgy benne rejlenek az emberi természetben, mint az erkölcsi érzék. Ennek a

koncepciónak a fényében az emberi természetet *ellentétes ösztönzések feszültsége* jellemzi, és nem könnyű megmondani, hogy az ellentétes ösztönzések közül az ember miért éppen az erkölcsi érzéket tekintse mértékadónak. Az önzés éppoly természetes, mint az együttérzés. Nem biztos, hogy erre a problémára nem lehet válaszolni Hume elméletének keretei között, de az ellenvetés érthetővé teszi, ha sokak számára nem tűnik meggyőzőnek az erkölcsi mércéknek ez a megalapozási módja.

Az egyik filozófus, aki reménytelennek tartotta Hume kísérletét, Kant volt. Ő tagadta, hogy az erkölcs alapja lehetne valamilyen természetes érzék vagy vágy. Valami másra kell voksolnunk: az észre. Ekkor nem az egyik természetes hajlamot kell a másikkal szembeállítanunk, hanem *az ésszel az összes természetes hajlammal*. Elsőre ez is ígéretes megoldásnak tűnhet, hiszen az ész is az emberi természetben rejlik (az ember eszes lény), viszont könnyedén leválasztható azokról a természetes vágyakról és hajlamokról, amelyeket a hagyományos erkölcsi normák is célba vesznek. Ám ez a javaslat is kiszolgáltatott egy nagyon hasonló ellenvetéssel szemben. Vitatható feltevés, hogy az észhasználatnak elsőbbséget kell élveznie a vágyakból eredő ösztönzéssel szemben: mind a kettő konstitutív része az emberi természetnek. Miért az észre kell hallgatnunk a hajlamokkal szemben, miért nem a természetes hajlamokra az ésszel szemben? Megint le kell szögeznünk, hogy Kant gyakorlati filozófiája túl összetett ahhoz, hogy egy ilyen egyszerű érveléssel meg lehessen cáfolni, de azért ez az egyszerű érv is jelzi, hogy lehetnek kételyeink Kant (és vele együtt minden etikai racionalista) vállalkozásával szemben.

A harmadik megalapozási kísérlet lényegesen kevésbé befolyásos, mint az előző kettő, azért érdemes röviden felvillantani. *Søren Kierkegaard* (1813-1855) abból indult ki, hogy az ember élhet az erkölcsi követelmények szerint, de úgy is, hogy a vágyai uralma alá helyezi magát. (Életformája lehet *erkölcsi*, de *esztétikai* is. Az etikai életforma példászerű megjelenítője a jó családapa, az esztétikai életformáé a legendás szerető, Don Juan.) Nincs mód rá, hogy az egyiket eleve értéktelenebbnek láttassuk a másikkal. Az ember tehát választhatja mindkét utat. Ám arra érdemes figyelni, hogy a két életforma közötti választásnak milyen óriási *egzisztenciális súlya* van. Az ember értékek egy egész világa mellett kötelezi el magát a választással, és kívül helyezi magát értékek egy másik világán. A választás akkor lesz adekvát, ha az ember tudatában van a döntés egzisztenciális súlyának. A döntés tehát egyfajta komolyságot parancsol az emberre. Ám ez a komolyság jobban illik az etikai életformához, mint az esztétikaihoz. A döntés egzisztenciális súlyának *átélése* az embert mintegy elsodorja az etikai életforma választása felé. Úgy tűnik, az esztétikai életformát csak könnyű szívvel, meggondolatlanul lehet választani. Kierkegaard megoldása igen eredeti, ám adós marad a legfontosabb kérdés megválaszolásával: mi teszi az etikai életforma melletti döntést igazolhatóvá, vagyis mi teszi az erkölcsi mércék követését racionálissá.

A három megoldási kísérlet tehát nem tűnik igazán sikeresnek. Ezért aztán nincs okunk meglepődni azon, hogy megjelent az az álláspont a filozófiában, amely kinyilvánította az erkölcsi mércék racionális megalapozásának lehetetlenségét. Ennek az álláspontnak az egyik első, és kétségtelenül leghatásosabb megnyilvánulása *Friedrich Wilhelm Nietzsche* (1844-1900) felfogása az erkölcsről. Ő a maga módján végiggondolta a lehetőségeket, és arra jutott, hogy a hagyományos erkölcsi mércéket nem lehet filozófiai úton megalapozni. A kérdés csak az, hogy mi következik ebből. Nos, elsősorban az, hogy újra kell gondolnunk azt a tényt, hogy az erkölcsi mércék feszültségben állnak az emberi természettel. Azt kell róluk mondanunk, hogy *eleve arra szánták őket, hogy emberi természetet (az emberi életet) elnyomják*, hogy megakadályozzák az emberi természet kibontakozását. Mivel nincsen bennük semmi racionális, valójában azok érdekeit szolgálják, akik hasznot húznak az emberi természet elnyomásából. Az erkölcs háttérében *a hatalom (irracionális) akarása* húzódik meg. Mivel a hagyományos erkölcs káros az emberi természetre nézve, meg kell szabadulni tőle. Az erkölcs útján kialakított életellenes gyakorlatnak természetesen a filozófia is a részét képezi. Az, hogy a gyakorlati filozófusok kétségbeesetten bizonygatják az erkölcsi mércék magalapozhatóságát, csak az egyik megnyilvánulása annak, hogy a filozófia már az ókori görög kezdetek óta az *élet* ellen dolgozik. Olyan filozófiára van tehát szükségünk, amely visszahelyezi a (testi) életet abba a helyzetbe, ami természettől fogva kijár neki. A gondolkodás célja az, hogy önmagunk akarását szolgálja.

Aligha meglepő, hogy Nietzsche következtetéseit sokan ijesztőnek találják. Ám álláspontja olyan filozófiai kihívást jelent, amely azóta is alapvetően befolyásolja a gyakorlati filozófia tevékenységét.

2. előadás: A normatív etikák rendszerezése

A normatív etikai felfogások versengenek egymással egyrészt abban a tekintetben, hogy egy adott cselekvést milyen minősítéssel kell illetni, másrészt pedig abban, hogy ugyanazon minősítést milyen indokok támasztják alá. Például a keresztény erkölcs szerint az alázat erény, míg más etikák szerint nem az. Vagy a haszonelvűség szerint a cselekvéseket a következményeik alapján kell értékelni, míg a kötelességetikák szerint a személyeknek tulajdonítható jogok alapján. A különböző normatív erkölcsfilozófiák természetesen különböző érveket szolgáltatnak, és különböző gyakorlati ítéleteknek szolgálnak alapul a mai erkölcsi vitákban is. Ha megfigyelünk pár jelentős erkölcsi vitát, láthatóvá válik, hogy az ellentétes gyakorlati ítéletek, illetve az alapjukul szolgáló versengő normatív etikai felfogások hogyan is viszonyulnak egymáshoz.

Három jellegzetes erkölcsfilozófiai vita:

„1. a) Igazságos háború az, amelyben az elérni kívánt jó fontosabb, mint a hadviselés által előidézett rossz, és amelyben világos megkülönböztetés tehető az életüket kockáztató harcosok és a nem harcoló ártatlanok között. Csak hogy a modern háborúban a jövőbeli eszkalációra vonatkozó számítások sohasem megbízhatók, s nem lehet a gyakorlatban is alkalmazható megkülönböztetést tenni a harcosok és nem harcosok között. Ennélfogva egyetlen modern háború sem lehet igazságos háború, és nekünk, maiaknak mind pacifistáknak kell lennünk.

b) Ha békét akarsz, készülj a háborúra! A béke elérésének egyetlen módja a potenciális támadók elrettentése. Tehát fegyverkeznünk kell, és nyilvánvalóvá kell tennünk, hogy politikánk nem szükségképpen zárja ki az esetleges hadra kelést, bármekkora legyen is a megvívandó háború. Ha ezt világossá akarjuk tenni, ezzel mindenképpen együtt jár az, hogy késznek kell lennünk korlátozott háborúk megvívására és arra is, hogy bizonyos alkalmakkor a nukleáris háborúnak ne csak a határáig, hanem azon is túl menjünk. Másképpen nem fogjuk elkerülni a háborút, és vereséget szenvedünk.

c) A nagyhatalmak közötti háborúk pusztán romboló jellegűek, de az elnyomott csoportok felszabadításáért folytatott háborúk – különösen a harmadik világban – szükségesek, és ennélfogva jogos eszközök az emberiség és a boldogság közé álló kizsákmányoló hatalom megsemmisítésére.

2. a) Mindenki rendelkezik bizonyos jogokkal a személyét illetően, beleértve a saját testét is. E jogok természetéből következik, hogy abban a stádiumban, amikor az embrió lényegében az anya

testének a része, az anyának jogában áll szabadon dönteni egy esetleges abortuszról. Tehát az abortusz erkölcsileg elfogadható, s a törvénynek is meg kell engednie.

b) Nem akarhatom, hogy anyám az abortusz mellett döntsön, amikor várandós volt velem, kivéve esetleg, ha bizonyos lett volna, hogy az embrió halott vagy súlyosan sérült. De ha ezt nem akarhatom a saját esetemben, akkor hogyan tagadhatnám meg másoktól az élethez való jogot, amire pedig magam igényt tartok? Megszegném az úgynevezett 'arany szabályt', ha nem tagadom az anya jogát az abortuszra általában. Ezzel természetesen nem kötelezem el magam a mellett a nézet mellett, hogy törvényileg tiltani kellene az abortuszt.

c) A gyilkosság helytelen. A gyilkosság ártatlan élet kioltása. Az embrió azonosítható egyén, aki csak abban különbözik a megszületett csecsemőtől, hogy a felnőtté válás felé vezető hosszú út egy korábbi szakaszán tart, és ha létezik ártatlan élet, akkor az embrióé az. Ha a csecsemőgyilkosság gyilkosság, akkor az abortusz is az. Az abortusz tehát nemcsak erkölcsileg helytelen, hanem törvényileg is tiltani kell.

3. a) Az igazságosság úgy kívánja, hogy valamennyi állampolgár, amennyire lehetséges, azonos lehetőségekkel rendelkezzen tehetségének és képességeinek kifejlesztésére. De az egyenlő esélyek biztosításának egyik előfeltétele az egészségügyi ellátáshoz és az oktatáshoz való hozzájutás egyenlőségének biztosítása. Az igazságosság tehát megköveteli, hogy az állam adókból fedezze az egészségügyi és az oktatási szolgáltatásokat, és azt is, hogy egy polgár se legyen képes e szolgáltatásokból igazságtalanul nagy részt vásárolni magának. Ez pedig megköveteli a magániskola és a privát orvosi praxis intézményének megszüntetését.

b) Mindenkinek joga van ahhoz, hogy olyan és csakis olyan kötelezettségeket vállaljon, amelyeket kíván, hogy lehetősége legyen olyan és csak olyan szerződéseket kötni, amelyeket akar, s hogy szabadon dönthessen. Az orvosoknak tehát joguk van ahhoz, hogy kedvük szerinti feltételek között folytassák praxisukat, a betegeknek rendelkezniük kell az orvosválasztás szabadságával. A tanároknak legyen lehetőségük az általuk választott feltételek között tanítani, a diákoknak és szülőknek pedig olyan oktatást választani, amelyet kívánnak. A szabadság tehát nemcsak az orvosi magánpraxis és a magániskolák létét követeli meg, hanem a magánszférával szemben az engedélyezéssel és a különböző testületek - egyetemek, orvosi karok, [...] az állam – által történő szabályozással rájuk kényszerített korlátozások elvetését is.”

Ezeknek a vitáknak három sajátossága figyelhető meg:⁵

1. a versengő érvek fogalmi összemérhetetlensége;
2. az érvek személytelen, racionális, univerzális jellege;

5 Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 21-24. o.

3. az érvek történelmileg nagyon különböző eredetűek, és ki vannak emelve abból a történeti és gyakorlati kontextusból, amelyben megfogalmazták őket, s elnyerték eredeti jelentésüket.

E sajátosságok jól megmutatkoznak az erkölcs két rivális felfogásának, az univerzalizmusnak és a partikularizmusnak az összevetésekor.⁶ Az erkölcs univerzalista felfogása szerint az erkölcsi indokok (vagy legalábbis a végső vagy fundamentális erkölcsi indokok) objektívek, azaz személytelen és független (a beszélő és a hallgató személyes viszonyától független) igazolásra támaszkodnak. Ehhez képest azt a felfogást nevezzük partikularistának, amely szerint a gyakorlati indokok érvénye és ereje a megfogalmazásuk személyes és esetleges kontextusától függ.

⁶ A két felfogás jellegzetességeinek ismertetésében Alasdair MacIntyre: Erény-e a patriotizmus? (*Café Babel*, 2005, 51. szám, 39-47. o.) című tanulmányára támaszkodom.

Univerzalizmus

Az a nézet, hogy az erkölcs univerzális, azaz hogy végső elvei minden helyen és minden időben azonosak, és hogy végső, az alapelveket érintő nézeteltérések nem lehetségesek, a következő előfeltevések révén körvonalazható:

1. az erkölcs szabályai pártatlanok (semlegesek) az érdekek tekintetében, és ennek következtében egyúttal kordában is tartják a versengésüket;
2. az erkölcs szabályai pártatlanok a jó életre vonatkozó felfogások tekintetében is, nem tüntetnek ki egyetlen egyet sem;
3. minden cselekvő személy erkölcsi nézőpontja azonos, független az esetleges körülményektől;
4. az erkölcs szabályait bármely racionális személy elfogadhatja;
5. az erkölcsi szabályok címzettje a cselekvő egyén (individuum), és minden egyén érdeke egyaránt és egyformán számít.

Az első két jellegzetesség az erkölcsi ítéletek sajátosságáról mond valamit, mégpedig azt, hogy azoknak személyteleneknek vagy pártatlanoknak kell lenniük: egy ítélet/döntés, illetve az annak megfelelő cselekvés akkor tekinthető erkölcsösnek egyáltalán (minimum-feltétel), ha függetlenek a cselekvő saját személyes, partikuláris, esetleges vélekedéseitől, nézőpontjától, előítéleteitől, szociális helyzetétől, motívumaitól, vágyaitól, céljaitól. Amennyiben az erkölcs előírásai ilyenek, a cselekvőnek el kell vonatkoztatnia ezektől a körülményektől, hogy abba a helyzetbe kerülhessen, amelyben igazolható erkölcsi döntést hozhat. Az elvonatkoztatás nem azt jelenti, hogy az ember „levetkőzhetné” a körülményeit, hanem inkább azt, hogy reflektálnia kell rájuk: tudatosítania, hogy azok esetlegesek és személyesek (privátak), valamint kritikusan kell viszonyulnia hozzájuk (mert nem maguktól értetődőek). Így nem zárjuk ki azt a lehetőséget sem, hogy adott esetben az ember a saját körülményei javára dönt: erkölcsi döntést hoz, még ha nem is erkölcsös. Éppen ezért az erkölcsös döntés a körülményeinkre vonatkozó reflexív viszonyon túl azt is igényli, hogy a cselekvő hajlandó legyen azokat háttérbe szorítani, és kizárólag olyan indokokat megfontolás tárgyává tenni, amelyek nyilvánosak, személytelenek.

A harmadik jellegzetesség egyenes következménye az első kettőnek. Mindazoknak, akiknek sikerül a fent leírt módon felülemelkedniük a saját helyzetükön, magától értetődően azonos nézőpontból, azonos pozícióból fognak az erkölcsi kérdésekre tekinteni: pártatlanul, személytelenül, saját érdekeiktől mentesen. Ahhoz hasonlít a dolog, ahogy a matematikai szabályok kapcsán is végső soron mindegy, hogy ki, kitől, mikor és hol tanulja meg őket, mert ha egyszer már

megvannak, akkor az alkalmazásuk nem vita tárgya többé — sem a tartalmukat, sem a hozzájuk való viszonyunkat nem befolyásolják az esetleges körülmények.

A negyedik megállapítás már nem az erkölcsre utal, hanem egy magára a cselekvőre vonatkozó antropológiai tételt foglal magában. E tétel szerint az ember eszes, azaz racionális lény, aki képes arra, hogy ilyen személytelen megfontolásokat számításba vegyen, belásson, és a hozzájuk igazítsa a cselekedeteit; aki képes arra, hogy kitekintsen a saját „barlangjából”. (E tézis érvényét nem érinti az a másik jelenség, hogy az emberek gyakran nem döntenek és cselekednek racionálisan.)⁷

Az eddig elmondottak elég nyilvánvaló módon összefüggenek: személytelen erkölcsi ítéletet az tud hozni, aki racionálisan mérlegeli a cselekvési indokokat. Az erkölcsi racionalizmusnak ebben a változatában az erkölcs előírásainak racionális igazolása csak akkor lehetséges, ha azokat bármely cselekvő a sajátjaként elfogadhatja, ez pedig előfeltételezi a cselekvők azonos nézőpontját. Ezt az azonosságot pedig csak a pártatlanság/személytelenség teszi lehetővé. (Sőt, ezek szerint azt is lehet állítani, mint ahogy Kant tette, hogy a pártatlanság az erkölcsi szabadság (autonómia) elengedhetetlen feltétele: csak akkor szabad az ember, ha el tud vonatkoztatni személyes (személyét érintő, partikuláris) meghatározottságaitól.)

Itt érdemes röviden kitérni az erkölcsi racionalizmus kérdésére. Vajon annak racionális felismerése, hogy mi az erkölcsileg helyes cselekedet, motiválja-e a cselekvőt arra, hogy azt meg is tegye? Az erkölcsi racionalisták szerint igen, éppúgy, ahogy egy helyes érv elfogadása maga után vonja a konklúzió elfogadását is. Szélsőséges racionalizmus: a racionális belátás mindig elegendő motivációt jelent a neki megfelelő cselekvésre (pl. Szókratész). Mérsékelt racionalizmus: a racionális belátásnak van motiváló ereje, még akkor is, ha adott esetben a cselekvő más indokok (motívumok) alapján cselekszik (*prima facie* erő). Ez azt implikálja, hogy a cselekvő személye függetleníthető mind a cselekvési indokoktól (hiszen választ köztük), mind pedig a cselekedettől (az erkölcstelen tett végrehajtása nem zárja ki, hogy a cselekvő tisztában legyen annak erkölcstelen voltával). Ha nem volna függetleníthető, mint ahogy nem az a gyermekek és örültek, illetve a kényszerbetegek esetében, akkor nem volna értelme az erkölcsi megítélésnek.⁸

Az ötödik tézis valamivel bővebb magyarázatot igényel. A tézis a morális individualizmust fogalmazza meg, amely több dolgot is magában foglal. Először is azt, hogy egyáltalán döntésről és cselekvésről értelmesen csak élő egyének vonatkozásában beszélhetünk (még ha metaforikusan szoktunk is cselekvést tulajdonítani élettelen dolgoknak, vagy közösségeknek); ugyanez a helyzet a

7 E tézis előfeltételezi, hogy a racionalitás kritériumai is univerzálisak, ám hogy ez valóban így van-e, nem a mi dolgunk eldönteni.

8 Huoranszki Ferenc: 'Mitől erkölcsös egy cselekedet?' 226-227. o. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme — az értelem szabadsága*. H.n. [Debrecen], Argumentum Kiadó, 2004, 221-235. o.

cselekvési indokokkal, a motívumokkal, az akarattal, a szándékkal, a vágygal, a céllal, stb. Másodsor, ebből következően, az erkölcsi megítélés és felelősség is csak az egyes egyének vonatkozásában értelmes: valamit jónak vagy rossznak, helyesnek vagy helytelennek csak közvetlenül vagy közvetve az egyénnek jó vagy rossz, az ő szempontjából helyes vagy helytelen.⁹ Harmadsor, erkölcsi szempontból nincs különbség és hierarchia az emberek között: mint erkölcsi érdekek hordozói, mint erkölcsi ítéletek alkotói és mint az erkölcsi megítélés alanyai az emberek egyenlők.

A morális individualizmus nem azt állítja, hogy közösségeknek, kollektív entitásoknak (család, egyesület, politikai közösség) egyáltalán nem tulajdoníthatunk erkölcsi értéket, vagy hogy értelmetlen volna valamilyen megszemélyesítés révén közösségek „cselekedeteiről”, illetve azok erkölcsi minőségéről beszélni. Azt azonban tartalmazza, hogy minden közösség egyénekből áll össze, ők azok, akik ténylegesen döntenek és cselekszenek, ők az elsődleges erkölcsi értékek hordozói, elsősorban ők az erkölcsi megítélés címzettjei, és a kollektív döntés, cselekvés és erkölcsi megítélés csak ezekből az egyéni döntésekből, cselekedetekből, individuális ítéletekből állhat össze valamilyen módon.

9 Itt mindenképpen ki kell térni a kollektív felelősség problémájára. Amikor arról beszélünk, hogy egy közösség minden tagja, éppen a közösséghez való tartozása folytán, felelős bizonyos cselekedetekért, akkor itt egy absztrakciót alkalmazunk. Egy bizonyos időben egyes emberek erkölcsstelen tettek elkövetésére vetemedtek, amelyek olyan súlyosak, hogy a többiek részéről nemcsak az ilyen tettektől való tartózkodás lett volna erkölcsi követelmény, hanem az elkövetésük megakadályozása is, és mivel ezt elmulasztották, ők is felelősek. Ezzel a közösség minden tagját elhelyezzük a két csoport valamelyikében, és tekintet nélkül a felelősség mértékének esetleges különbségére, mindenkit egyaránt felelősnek tekintünk. Az absztrakció természetesen leegyszerűsít, de még így sem fedí el azt, hogy még ha alaptalanul is, egyes egyének tetteinek vagy mulasztásainak következményeit terjesztjük ki másokra, valamint hogy a közösséghez való tartozás folytán is mindig az egyénnek tulajdonítjuk a felelősséget.

Partikularizmus

Az erkölcs partikuláris jellegének védelmezői (kommunitáriusok) általában maguk is elfogadják, hogy az erkölcs előírásai racionálisan igazolhatók, ám szerintük ehhez nincs szükség egy minden cselekvő számára azonos, személytelen nézőpontra. Sőt, kifejezetten azt állítják, hogy a racionális igazolás mindig csak egy adott, partikuláris közösségben lehetséges: erkölcsi előírások csak annyiban igazolhatók, amennyiben elválaszthatatlanok valamely közösség életformájától, hasznosak vagy konstruktívak ez utóbbi szempontjából. (Ezzel összefüggésben az univerzalizmusról is azt állítják, hogy az egy meghatározott történelmi korszak, a felvilágosodás és a modernitás eszméit tükrözi.) Ezt a nézetet három érveléssel lehet alátámasztani.

1. Az erkölcsnek, szemben a matematikával, lényegi sajátossága, hogy előírásait mindig valamilyen közösségen belül, annak egyedi életformáján, intézményein és tradícióin keresztül tanuljuk és sajátítjuk el. Ez a közösségi életforma pedig, bár természetesen sokban hasonlíthat más közösségekéhez, szükségképpen partikuláris. Az erkölcsiség elsajátítása eszerint inkább az anyanyelv tanulásához hasonlít: először nem az általános szabályokat tanuljuk meg, s alkalmazzuk azután azokat a konkrét helyzetekben, hanem inkább fordítva, az adott közösségi életformában előforduló szituációkban tanúsítandó, a közösség által elvárt magatartások sorozatából ismerjük fel az erkölcs általánosabb követelményeit. Ezek szerint egyáltalán nem mindegy, hogy hol, milyen életformában, milyen intézmények révén teszünk szert erkölcsi képességeinkre.

E sajátosságának hangsúlyozásával a partikularista álláspont hívei az erkölcsnek egy fontos aspektusára irányítják a figyelmet: a magatartási szabályok elsajátítására. Vegyük azonban észre, hogy az elsajátításnak ez a leírása csak a konvencionális gyakorlati szabályokat érinti. Annak megértése, amit korábban kritikai erkölcsnek neveztünk, nem ilyen. Azt éppen hogy olyan tudatosság jellemzi, mint ami a nyelv szintaxisának, a nyelvtani helyességnek a megtanulását. Így azt a jelenséget, amit az ember erkölcsi lényé válásának nevezünk, úgy kell jellemeznünk, mint ami magában foglalja a közösség konvencionális magatartásmintáinak elsajátítását, és a tőlük való távolságtartás, a rájuk vonatkozó kritikai reflexiót *egyaránt*. Erkölcsössé válni közösségben lehet, de az erkölcsi reflexió ettől még elvezethet univerzális érvényű gyakorlati indokok belátásához.

2. A partikularizmus következő állítása a következő. A közösség partikuláris életformáját, intézményeit, gyakorlatait nemcsak a tanulás, hanem az erkölcs racionális igazolása is feltételezi. Arról van szó, hogy a racionális igazolás mindig meghatározott javakhoz kötődik: valamilyen jónak, kívánatosnak, előnyösnek a fenntartása vagy elérése teszi elkerülhetetlenné bizonyos erkölcsi

követelmények rögzítését. Ám az, hogy mi jó, kívánatos, előnyös, mindig csak valamilyen közösségben telik meg tartalommal és jelentéssel. Azok az indokok, amelyek igazolják a konvencionális erkölcs fenntartását, átörökítését és kikényszerítését, maguk is konvenciókban (a kultúrában) gyökereznek.

Ezzel az állítással kapcsolatban az előbbihez hasonló érvet lehet megfogalmazni. Ha ez igaz is a konvencionális magatartásmintákra, a helyzet az, hogy még ezek között is vannak olyanok, amelyek igazolása lehet univerzális (objektív) is. Az erkölcsnek vannak olyan követelményei, van egy olyan „minimális tartalma”, ami minden közösségben és minden korban igazolható, amennyiben ez az igazolás az ember és világunk általános sajátosságain alapul. „[N]em az öngyilkosok klubjával foglalkozunk, hanem egy olyan társadalmi berendezkedéssel, ami a folyamatos létezését szolgálja. Azt szeretnénk tudni, vannak-e a társadalmi intézmények között olyanok, amiket haszonnal emelhetnénk az ész által felfedezhet természettörvények rangjára, s ha igen, ezek milyen viszonyban állnak az emberi joggal és erkölccsel. Ahhoz, hogy így – vagy másképp – felvessük az emberek együttélésének *helyes* módjával kapcsolatos kérdést, fel kell tételeznünk: általában véve az emberek célja, hogy hogy éljenek. Ettől a ponttól kezdve az érvelés már egyszerű. Ha átgondolunk bizonyos teljesen nyilvánvaló általánosításokat (tulajdonképpen közhelyeket) az emberi természetre és arra a világra vonatkozóan, amelyben az emberek élnek, akkor azt látjuk, hogy amíg ezek érvényesek, vannak bizonyos magatartási szabályok, amelyeknek minden társadalmi szervezetben meg kell lenniük, hogy az életképes legyen. E szabályok valójában minden olyan társadalom jogában és hagyományos erkölcsében megtalálhatók, ami már eljutott fejlődésének arra a pontjára, ahol e két szférát a társadalomirányítás különböző formáiként megkülönböztetik. E közös alkotóelemek mellett persze sok olyasmi is van a jogban és az erkölcsben egyaránt, ami csak egy meghatározott társadalomra jellemző, és ami önkényesnek vagy pusztán választás kérdésének tűnhet. Az egyetemesen elismert magatartási elveket, melyek az emberi lényekre és természetes környezetükre, illetve céljaikra vonatkozó elemi igazságokon alapulnak, a természetjog *minimális tartalmának* tekinthetjük.”¹⁰

Mind az előző, mind ez az érvelés azt mutatja, hogy az erkölcs univerzális és partikuláris felfogása számot ad az erkölcs bizonyos vonatkozásairól, ám nem ugyanazokról a vonásokról. Így ha szembeállítjuk őket, akkor valóban úgy tűnik, hogy állításaik összemérhetetlenek. Valójában azonban úgy áll a helyzet, hogy a partikularizmus melletti érvek annyiban érvényesek, amennyiben

10 H. L. A. Hart: *A jog fogalma*. Budapest, Osiris Kiadó, 1995, 223-224. o. Az említett elemi igazságokat Hart a következőkben foglalja össze: az ember sebezhetősége, megközelítő egyenlőség, korlátozott önzetlenség, a javak korlátozottsága, korlátozott értelem és akaratere. Lásd *uo.*, IX. 2. 'A természetjog minimális tartalma', 224-231. o. A természetjog tapasztalati megalapozására nézve lásd még Thomas Hobbes: *Leviatán*. Első rész, 14-15. szakasz. Budapest, Kossuth Kiadó, 1999, 171-197. o.; David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Harmadik könyv, II. rész, 2. szakasz. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006, 481-496. o.

a konvencionális erkölcsre vonatkoztatjuk őket, az univerzalizmus előfeltevéseit viszont a kritikai erkölcs tartománya támasztja alá. Ebből inkább az következik, hogy az erkölcs univerzális és partikuláris jellege nem kizárják egymást, hanem egyszerre kell számot adnia róluk egy komplex normatív etikának.

3. Végül említsük meg a partikularizmus harmadik tézisét. Közösségi lét nemcsak az erkölcsiség kialakulásához, illetve a cselekvés erkölcsi igazolásához nélkülözhetetlen, hanem a fennmaradásához is. Egy ember önmagában nem hozhat létre és nem tarthat fenn erkölcsöt, az erkölcs közösségi gyakorlat. Ez voltaképpen annak a régi belátásnak az újrafogalmazása, hogy az ember társas lény (*zoón politikón*). Közösség hiányában az egyénnek nincs jó oka erkölcsösnek lenni. Sőt, akkor sincs, ha a közösségen belül a többiek nem követelik meg az erkölcsös viselkedést. Akkor van értelme erkölcsi lénynek nevezni valakit, ha a többiek is annak tartják. Ezt pedig elsősorban azzal juttatják kifejezésre, hogy megkövetelik tőle az erkölcsös viselkedést, emlékeztetik erkölcsi kötelességeire, figyelmeztetik mulasztásaira.

A normatív etikák három alaptípusa

Az első előadáson a normatív etika kategóriájába soroltuk a tartalmi erkölcsi rendszereket. Most ezeket fogjuk osztályozni, és az egyes normatív etikai rendszereket jellemezni. A normatív etikákat *három alapvető típusba* soroljuk. E három típust két szempont szerint különböztetjük meg egymástól:

- mi tekintenek központi kategóriájuknak?
- miben jelölik meg az erkölcsi értékességet.¹¹

1.Következményelvű (konzekvencialista) etikák:

Azokat az erkölcsi felfogásokat soroljuk ide, amelyekben a cselekvés a *következményeinek* tulajdonítanak meghatározó jelentőséget. Erkölcsi értéket pedig a *jó tényállás* hordozza. A 'jó' meghatározásában eltérhetnek egymástól az elképzelések, de az közös bennük, hogy egy tett erkölcsi megítélése azon múlik, hogy mennyiben járul hozzá a jó tényállás megvalósulásához. Erkölcsös cselekvésnek az minősül, aminek az eredménye jó.

2.Kötelességelvű (deontologikus) etikák:

Kötelességelvűnek azokat a felfogásokat nevezzük, amelyek egy *kötelesség* vagy *kötelezettség* fennállása (vagy hiánya) alapján értékelik a cselekvést. Erkölcsi értéket nem a cselekvés végrehajtásától várható jó következménynek tulajdonítanak, hanem a helyes cselekvésnek, ami egy fennálló kötelesség (tudatos) teljesítésében áll. A kötelességelvű erkölcsi felfogásban az, hogy egy cselekvés következménye jó, jelenthet erkölcsi indokot a tett végrehajtására, de nem feltétlenül: erkölcsös cselekvésnek az minősül, ami *helyes*.

3.Erényetikák:

Az erényelméletek természetesen az *erény* fogalmára épülnek, jellegzetesen erénykatalógus, azaz erények felsorolásának és jellemzésének formáját öltik. Ezek a etikák elsősorban nem is az egyes cselekedetekhez kínálnak mércét, hanem sokkal inkább az *erényes lelki alkat* vagy jellem erkölcsi értékéről szólnak. Látószögüket nem annyira egyedi cselekvések, mint inkább az emberi élet egészére nyitják ki.

¹¹ A. C. Grayling (szerk.): *Filozófiai kalauz*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997, 592-593. o.

Az első két csoportba tartozó felfogások abban is különböznek egymástól, hogy a cselekvés mércéjét időben máshová, a cselekvés elé, illetve mögé helyezik. A következményelvű etikák a „jövőbe tekintenek”, azaz a cselekvés várható, előre látható eredményeitől teszik függővé az értékelést. A kötelességelvű etikák viszont azt a kérdést teszik fel, hogy fennállnak-e a cselekvés pillanatában olyan körülmények, amelyek meghatározott cselekvést kötelezővé tesznek, és eldöntésétől függően értékelnek. (A következményelvű etikák csak származékos kötelességeket ismernek el: ha kötelezőnek is neveznek egy cselekedetet, nem azért teszik, mert azt valamilyen jogosultság érvényesülése követeli meg, hanem azért, mert nagy valószínűséggel valamilyen kitüntetett tényálláshoz vezet.)

Az éreynelméletek pedig más síkon mozognak, mint az előző két csoportba tartozók. Az erény ugyanis nem zsinórmértéke a cselekvésnek (mint a jó következmények, vagy a kötelességek), hanem maga a cselekvés, pontosabban cselekvések sorozata. Az erényes ember (akit valamilyen erény példájának tekintünk), az az egyes cselekedeteiről olykor annak következményei alapján dönt, olykor pedig kötelességből cselekszik, és csak ritkán határozza meg tettét kizárólag az a kifejezett szándék, hogy erényesen cselekedjen. Bizonyos értelemben erényesnek lenni azt is magában foglalja, hogy tudjuk, mikor kell a következmények, és mikor a kötelességek szerinte cselekedni. Az egyes erényeknek ráadásul nincs is definíciójuk: az erényekről onnan tudunk, hogy ismerjük az erényes embereket, és tetteiket, és azokhoz hasonlítunk, vagy azoktól különböztetünk meg egy tettet, amikor azt meg akarjuk ítélni. Az erényes cselekvést tehát nem lehet *in abstracto* meghatározni, hanem csak példálózás útján felmutatni. Végül, az erényes jellem nem egyik pillanatról a másikra alakul ki, nem tanulás vagy szabályalkalmazás által válunk erényessé, hanem gyakorlással, egyedi tettek végrehajtásának és ítéletalkotások sorozatában. A gyakorlatban néha az erény szerint cselekszünk, néha pedig elvétjük, de mindenképpen csak bizonyos idő elteltével, bizonyos mértékű tapasztalat birtokában állíthatjuk magunkról és másokról egyaránt az erényességet (vagy annak hiányát). Ezzel szemben a következményelvű, illetve kötelességelvű etikák inkább a konkrét gyakorlati szituációt állítják a középpontba, mintsem a jellemet.

A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használata

A cselekvések etikai elemzését nagyban megkönnyíti annak a kérdésnek a felvetése és megválaszolása, hogy a gyakorlati ész használatát *milyen típusú szituációk* kényszerítik ki. A válasz arról fog szólni, hogy a különböző típusú gyakorlati szituációk meghatározott jellegű gyakorlati deliberációt igényelnek (pontosabban az indokok eltérő tartományainak a mérlegelését). Jürgen Habermas megkülönböztetését alapul véve három jellegzetes használati módot emelhetünk ki: a gyakorlati ész *pragmatikai, etikai és morális* használatát.¹²

A gyakorlati ész e három használati módjának megkülönböztetése abból indul ki, hogy a gyakorlati filozófia középpontjában álló kérdés („Mit tegyek?”) túlon túl általános. A kérdés ugyanis különböző dimenziókban, aspektusokban merül fel attól függően, hogy a *célszerűség*, vagy a *jó élet*, vagy az *igazságosság* szempontjaira tekintettel kell-e megválaszolnunk: „Mit tegyek, hogy a kívánt célt elérjem?”, „Mit tegyek, hogy a jó élet legyen a végeredmény?”, „Mit tegyek, hogy másokkal szemben igazságosan járjak el?” — ezek a kérdések különböző jellegű megfontolásokat igényelnek.

Vegyük szemügyre egyelőre az első kettőt. Az első esetében a meghatározott célok eléréséhez szükséges eszközök közötti racionális választás problémáját kell megoldani, míg a második kérdés éppen a helyes célok megválasztását állítja előtérbe. A különbségek feltérképezése előtt érdemes kiemelni egy hasonlóságot: mindkét kérdés esetében a racionális döntésnek vannak korlátai, a mérlegelés valamennyire mindkét esetben csak eleve meghatározott feltételek mellett zajlik. Az eszközök körét, amelyek közül a megfelelőt ki kell választanunk, az határozza meg, hogy mi az a cél, amit el akarunk érni, aminek a megvalósítására bizonyos eszközök (és nem mások) egyáltalán alkalmasak — itt a célok eleve adottak, nem képezik a mérlegelés tárgyát. Amikor pedig a célok megválasztásán iparkodunk, akkor tekintettel kell lennünk arra, hogy mire vagyunk képesek, mire irányulnak a hajlamaink, illetve, hogy melyek a jövőre vonatkozó (erős) preferenciáink, mi az, amit mindenképpen szeretnénk elérni az életünkben. Ezek a szempontok jelölik ki a célok racionális mérlegelésének kereteit.

Mindkét esetben a mérlegelés során az alternatívákat „ha ..., akkor ...”-típusú mondatokban foglaljuk össze („Ha a cél ez-és-ez, akkor ezt-és-ezt kell tennem.” „Ha hajlamaim és preferenciáim ezek-és-ezek, akkor ilyen-és-ilyen célokat érdemes magam elé tűznöm.”), ahol az előtag nem képezi a mérlegelés tárgyát: a döntés nem terjed ki a célokra (sem a hajlamokra, sem a

12 Jürgen Habermas: 'A gyakorlati ész pragmatika, etikai és morális használatáról.' In: *uő: Kommunikatív etika*. Miskolc, Egyetemi Kiadó, 1995, 271-284. o.

preferenciákra). Ezt a részleges meghatározottságot az okozza, hogy a kérdések egyaránt személyes (partikuláris) nézőpontból vetődnek fel.

Rátérve a különbségekre: az első kérdés megválaszolásakor a mérlegelés folyamatában empirikus információk (pl. költség-haszon arány) és ok-okozati összefüggések vizsgálatát és egymáshoz viszonyítását kell elvégeznünk — adott célok szempontjából. Ami itt eldöntésre vár, az az, hogy melyik alternatíva a leghatékonyabb, leginkább racionális a cél realizálása szempontjából. Az eszközök megválasztása tisztán racionális választás eredménye, így az, hogy a kiválasztott eszköz helyes-e, megengedhető-e az igénybe vétele, itt nem jön számításba (erről a kitűzött cél helyességének kell gondoskodnia, előre behatárolva a felhasználható eszközök körét¹³).

Az első kérdés tehát *pragmatikai nézőpontból* merül föl, és a *stratégiai cselekvés* problémáját veti fel. A cselekvés eldöntésekor más személyek (más érdekek) csak úgy jönnek számításba, mint a saját cselekvés végrehajtásának korlátozó feltételei, vagy mint a saját cél elérésének eszközei. A stratégiai cselekvés racionális önérdékkövetés, azon feltételezés mellett, hogy mindenki más is önérdékkövető módon cselekszik. A cselekvés racionalitásának egyetlen mércéje a sikeresség. (piac, közlekedés)

A második kérdés a helyes célok megválasztására vonatkozik. A helyes célok megválasztása a jó élet kérdésébe ágyazódik. Itt hajlamainkat, képességeinket, valamint alapvető nézeteinket és erős preferenciáinkat kell megfontolás tárgyává tennünk.¹⁴ Fel kell tárnunk egyrészt azt, kik vagyunk, másrészt pedig azt, hogy kik szeretnénk lenni: a feladat egy élettörténet leírása és egy jövőben megvalósítandó Én-eszmény megkonstruálása. Ez pedig nemcsak azt követeli meg, hogy a lehető legpontosabb leírást adjuk magunkról, hanem azt is, hogy kritikusan viszonyuljunk magunkhoz. Első körben tehát itt egy önértelmezési és önmegértési folyamatról van szó, ami a számomra való jó élet, az autentikus élet megfogalmazásáról szól („csalás nélkül szétnézni könnyedén”) – elmulasztásának vagy sikertelenségének következménye az öncsalás vagy egy elhibázott élet. Ugyanakkor nemcsak magunkat, személyiségünket kell itt számításba venni, hanem mindazokat a tradíciókat, életösszefüggéseket, másokhoz fűződő viszonyainkat, amelyekbe az életünk beágyazódik: amelyek befolyásolják jellemünket, és amelyekből mintákat merítünk a jövőre vonatkozó elképzeléseink kialakításához (ez még nem módosítja a perspektívánk személyes jellegét).

13 Itt persze nem lehet megkerülni a „piszkos kezek” dilemmáját: ha a helyes célok csak helytelen eszközök felhasználásával érhetők el.

14 „'Erős' preferenciáknak [...] azokat az értékeléseket nevezem, amelyek nemcsak véletlen diszpozíciókat és hajlamokat, hanem a személy önmagáról kialakított felfogását, életmódját, jellemét érintik; ezek a mindenkori önazonossággal összeszövöttek.” Habermas: *i.m.*, 273. o.

Ebben a második kérdésben jelenik meg az *etikai nézőpont*, amikor a saját élet céljára, értelmére kérdezzük rá. Ez a nézőpont is egocentrikus még: más személyek (életek) itt úgy jönnek számításba, mint akikkel közösen osztozom bizonyos életformákban, tradíciókban, társadalmi gyakorlatokban — hiszen az egyéni identitást nyilvánvalóan meghatározza a kollektív identitás is. Ugyanakkor nemcsak befolyásol, hanem ez teszi egyáltalán lehetővé is a saját magunkhoz való kritikus viszonyt, illetve azt, hogy potenciális életterveket kovácsoljunk magunk számára, amelyek közül választhatunk. A választás racionalitásának mércéje itt az önbecsülés.

A pragmatikai és az etikai kérdések különbsége jól látszik a stratégiai cselekvőnek és a törvénytisztelő állampolgárnak a törvényekre vonatkozó megfontolásain. Utóbbi feltétlen autoritást tulajdonít a hatályos jognak, és akkor is engedelmeskedik előírásainak, ha ez számára személyes hátrányokkal jár együtt. A stratégiai cselekvő viszont mérlegeli, hogy betartsa-e a törvényeket vagy sem, és döntésében meghatározó szerepet játszik az a szempont, hogy neki személyesen milyen előnyei és hátrányai származnak a döntésből.

Az etikai választás a cselekvő életformáját, jellemét érinti, a morális döntés pedig annak a közösségnek a „politikai moralitását”, „karakterét”, amelyben él, amelyen másokkal osztozik. Ennek jelentőségét mi sem mutatja jobban, mint hogy jobbra ezek a választások jelölik ki a majdani pragmatikai döntések zömének terét.

Végül vegyük szemügyre az igazságosság kérdését. Az igazságosság kérdése az együttélésre vonatkozó szabályok kialakítására vonatkozik. Olyan szabályok lefektetésére, amelyek alkalmasak arra, hogy rendezzék és feloldják az egymásnak ellentmondó érdekek és célok miatt szükségszerűen és mindig fölmerülő személyközi konfliktusokat — tehát azokat, amelyek abból fakadnak, hogy egy sor gyakorlati kérdést pragmatikai, illetve erkölcsi nézőpontból, egyes szám első személyű nézőpontból veszünk szemügyre és válaszolunk meg. A döntés szempontja emiatt itt, a morális nézőpontból, a kölcsönös jogokat és kötelezettségeket tartalmazó normák pártatlan kialakítása és alkalmazása, ami már megjeleníti minden érintett nézőpontját. Ehhez a mérlegelés során arra kell tekintettel lenni, hogy cselekvés maximája általánosítható (univerzalizálható) legyen, hogy egy általános törvény formáját ölthesse. Ezért van az, hogy az igazságosság kérdését többes szám első személyben tesszük fel („Mit tegyünk?”). Ahhoz, hogy minden érintett nézőpontjából elfogadható legyen a döntés, annak pártatlannak kell lennie: nem függhet az egyéni preferenciáktól (nem érdekkiegyenlítésről, kompromisszumról van szó), sem a saját jó életre vonatkozó személyes felfogásoktól, sem az adott szituációtól, körülményektől — azaz itt nincsenek eleve rögzített, nem mérlegelhető szempontok.

A gyakorlati ész etikai és morális használatának a különbsége tűnik ki a törekvés-erkölcs és a kötelesség-erkölcs megkülönböztetésében.¹⁵ A törekvés erkölcsének szabályai a jó életről szólnak: hogyan kell élni, milyen célokat érdemes magunk elé tűzni, mire érdemes az életben törekedni. A kötelesség erkölcsé körébe pedig azokat a szabályokat soroljuk, amelyek azt mondják meg, hogy törekvéseink során másokhoz (mások törekvéseihez) hogyan viszonyuljunk: mit tehetünk meg mások legitim törekvéseinek sérelme nélkül, és mit nem, mivel tartozunk másoknak, és mit követelhetünk meg tőlük.

Az etikai és a morális nézőpont közti különbség jól megvilágítható azzal is, ha összehasonlítjuk legfőbb maximáikat. Az etikai (de a pragmatikai nézőpont is) az *arany szabály* egocentrizmusában fejeződik ki: „Ne tégy olyat mással, amit nem akarsz, hogy veled tegyenek!” A morális perspektíva viszont a *kategorikus imperatívuszban* jelenik meg: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elvéként érvényesülhessen!”

A normatív etikáknak az előadás elején bemutatott osztályozása a gyakorlati észhasználat e három használati módját képezi le. A továbbiakban e három gyakorlati észhasználati módot, illetve normatív etikát illusztráló három különböző normatív erkölcselmélettel ismerkedünk meg: az arisztotelészi erénytannal, a haszonelvűséggel (utilitarizmus), és a kantiánus etikával.

15 Lon L. Fuller: *The Morality of Law*. New Haven & London, Yale University Press, 1964, 5-9. o.

3. előadás: Az erényről

Arisztotelész

Arisztotelész (i.e. 384-322) erénytana nem egy definitív elmélet az erényekről – sokkal inkább az athéni erényfelfogás artikulációja: racionális kifejtése az athéni polgár gondolkodásában és tetteiben kifejeződő erényfelfogásnak. Ez azt is jelenti, hogy az arisztotelészi erényelmélet annak a közösségi térnek, a városállamnak is a bemutatása, melyben ez az erényfelfogás megnyilvánul, és ami egyben lehetővé is teszi a megnyilvánulását, gyakorlását és elsajátítását.¹⁶ Ennyiben tehát nem is szakítható ki a kontextusából az elmélet. Ami miatt azonban mégis indokolt foglalkozni vele önmagában, az az, hogy a gyakorlati észhasználat egy sajátos változatát példázza. Mint a klasszikus gyakorlati filozófia, az arisztotelészi erényelmélet középpontjában is inkább az a kérdés áll, hogy „Hogyan kell élni (ahhoz, hogy emberhez méltó életet éljünk)?” Ennek az általános kérdésnek a megválaszolása pedig azt kívánja meg az egyes emberektől, hogy számot vessenek azzal, mi teszi értékessé az életet, mire érdemes törekedni és mire nem, és mi az, ami nélkülözhetetlen a jó élethez. Erre a kérdésre Arisztotelész rövid válasza az, hogy: az erény.

”Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valamilyen jóra irányul...” - kezdi Arisztotelész az erkölcsstanról szóló előadásait,¹⁷ és ebből a mondatból rögtön két fontos megállapítás is adódik. 1. Mind a cselekvés, mind a rá vonatkozó elméleti érdeklődés előfeltételezi annak legalább hozzávetőleges tudását, hogy mi a „jó”. Méghozzá nem pusztán az egyes jó dolgok, és feljük vezető törekvések ismeretét feltételezi, hanem leginkább annak tisztázását, amit nem valami más miatt, hanem önmagáért tartunk jónak – ez pedig a legfőbb jó. (Az ember számára való legfőbb jó meghatározása értelemszerűen nem nélkülözheti azt a szélesebb perspektívát, ami felöleli mind az ember természetére, mind pedig a városállam működésére vonatkozó átfogó ismereteket. Ezek az ismeretek jellegzetesen empirikusak, főként pszichológiai és szociológiai jellegűek; mint például az a megállapítás, hogy az embert társas lény (*zoón politikón*). Ennek a szélesebb perspektívának az ismertetésére azonban itt nincs mód.)

16 Ennek a fejezetnek a megírásában alapvetően Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában* (Budapest, Osiris Kiadó, 1999.) című művének XII. fejezetére támaszkodtam.

17 Arisztotelész: *Nikomachoszi etika*. Budapest, Európa Kiadó, 1987, 5. o. Jelent fejezet tekintetében lásd még különösen a VII. és VIII. könyvet.

2. A felütésből az is kitűnik, hogy az arisztotelészi erényfelfogás egy teleologikus, célelvű gondolkodásmódon alapul: a legfőbb jó minden egyéb törekvésnek a célja, minden egyéb törekvés valamilyen célra irányul. Az erényekről szóló fejtegetés tehát a célokra való hivatkozással kezdődnek. Ez a teleologikus, célelvű észjárás teszi lehetővé, hogy Arisztotelész számára ne okozzon gondot az, hogy a jóra, az erényekre, a cselekvésekre, stb. vonatkozó megállapításait az emberi természetre vonatkozó empirikus állításokkal összefüggésben adja elő, és hogy normatív következtetéseket vonjon le belőlük. (Az ilyen következtetés már csak azért is lehet problémamentes, mert ha kimondatlanul is, de előfeltételez egy egész teleologikus metafizikát, természetfilozófiát és pszichológiát.¹⁸)

Az ember számára való jó (az ember sajátos *telosza*) a boldogság, jó-lét (*eudaimónia*). Arról az állapotról van szó, ami nem egyszerűsíthető le sem az anyagi jólétre, sem a gyönyörök élvezetére, sem a megbecsültségre, amellet, hogy mindezeket természetesen magában foglalja. Ugyanakkor nem is olyasmiről van szó, aminek a megvalósítása csak rajtunk állna: az *eudaimónia* olyan tényezők fennállásától is függ, amelyek nem állnak a hatalmunk alatt (a balszerencse, a vak véletlen bármikor megghiúsíthatja). Szigorú értelemben csak azután lehet arról beszélni, hogy valaki megvalósította-e legfőbb jót, elérte-e élete során az *eudaimónia* állapotát, ha az élete már befejeződött, lezárult.

A boldogság (*eudaimónia*) valódi tartalma Arisztotelész szerint a lélek erény szerinti tevékenysége. Az erények azok a tulajdonságok, amelyek megléte képessé tesz a boldogság elérésére, hiányuk pedig megakadályozza az elérését. Az erény nem elégséges feltétele a boldogságnak, de feltétlenül szükséges feltétel. Továbbá olyan összetevője az emberi életnek, aminek a kialakítása csak rajtunk múlik. Fontos, hogy az erény nem egyszerű eszköz-célviszonyban van a boldogsággal. Az egyszerű cél-eszköz viszonyban az eszköz általában különböző célok megvalósulását szolgálhatja, egyazon cél pedig különböző eszközök igénybevételével is elérhető, továbbá az eszköz használatát és a cél megvalósulását időbeli egymásrakövetkezés jellemzi. Az erények gyakorlása és a jó-lét azonban nem választható el így egymástól. Az *eudaimónia* nem valósul meg erények nélkül, nincsenek alternatív eszközök az elérésére. Továbbá nem is különülnek egymástól: az erények gyakorlása nem valamiféle előkészület, hanem a jó élet állandó és központi összetevője.

18 A teleologikus gondolkodásnak az a sajátossága, hogy lehetővé teszi normatív következtetések levonását tényállításokból is, jól látható az olyan, úgynevezett funkcionális fogalmak vagy kategóriák esetében, mint pl. az óra, vagy a hajóskapitány. Azt a kérdést, hogy mitől jó egy óra, vagy mitől alkalmas egy hajóskapitány, normatív érvénnyel meg tudjuk válaszolni olyan tényekre való utalással, amelyek az óra funkcióját, vagy a hajóskapitány feladatait írják le.

Az erények ismeretéből, a jó tudásából nem következik szükségszerűen a jó/helyes/erényes cselekvés — szükséges még a helyes elhatározás is. Ez azt jelenti, hogy az erényes cselekvés ismerete nem teszi fölöslegessé a mérlegelést és a választást. Emiatt az erényes tett más, mint az, amikor esetlegesen, véletlenül cselekszünk jól (pl. természetes hajlamaink nyomán). Ha valaki csupán természetes hajlamai alapján cselekszik helyesen, attól ő még nem nevezhető erényesnek, mivel nem rendelkezik azokkal a képességekkel (eszközökkel), amelyekkel érzelmeit és vágyait szükség szerint rendezni tudná (nem képes arra, hogy alkalmasint ne ezek vezessék). Az erény ebben az összefüggésben nemcsak a helyes cselekvésre tesz képessé, hanem arra is, hogy a hajlamainkat (vágyainkat, természetes érzelmeinket) igazítsuk hozzá a helyes cselekvéshez. (Lásd az igazmondás: alapja lehet az attól való félelem, hogy a hazugság napvilágra kerül, aminek rossz következményei lehetnek ránk nézve; de lehet a hazugságtól magától, vagy a mások megtévesztésétől való viszolygás is – erénynek csak ebben az második esetben nevezhető.) Ezek a megfontolások rávilágítanak egy általános tanulságra: a helyes, erényes cselekvéseket nem az aktuális (esetleges) érzéseink igazolják – pont fordítva: az erény szolgál alapjául annak, hogy adott körülmények között melyek a megfelelő érzelmi reakciók.

Mi tehát pontosan az ész szerepe az erényes cselekvésben? Az erény Arisztotelész szerint valójában kétféle lehet: észbeli és jellembeli. Előbbiekre tanulás révén, utóbbiakra gyakorlással teszünk szert (észbeli erény pl. a bölcsesség, jellembeli pl. a bátorság). A kétféle erény természetesen szorosan összefügg: az előbb elmondottakból az következik, hogy a természetes képességeink (hajlamaink) csak akkor válnak erénnyé, ha megfelelően használjuk őket, a helyes észnek, azaz észbeli erényeinknek megfelelően. Az észbeli és a jellembeli erények közti összefüggés azonban fordítva is fennáll: utóbbiak nélkül az előbbiek erkölcsi értelemben értéktelenek. (Például az okosság – ami Arisztotelész szerint nem más, mint az képesség, hogy egy adott célhoz megtaláljuk a megfelelő eszközöket – jellembeli erények híján puszta agyafúrtsággá silányul.)

A helyes elhatározás, ami tehát nélkülözhetetlen az erényes cselekvéshez, nem merül ki abban, hogy esetenként tudjuk, mi a megfelelő lépés. A helyes elhatározás az erényes cselekedetek megtételére való hajlamot jelenti – lelki alkat, karakter (*hexisz*). Az ember lelki alkata vagy karaktere nem más, mint hajlamainak, indulatainak, érzéseinek, preferenciáinak, stb összessége. Az erényes lelki alkatot az jellemzi, hogy szívesen, örömmel, jó érzésekkel választunk és cselekszünk az erénynek megfelelően. Kétségtelen, hogy az erényes lelki alkat kialakítása nem megy egyik napról a másikra – ugyanakkor a lelki alkatunk alakulása is csak rajtunk múlik, úgyhogy a felelősséget is mi viseljük érte.

Az erényes lelki alkat teszi képessé az embert arra, hogy a különböző gyakorlati helyzetekben a helyes döntést hozza – hogy a „a helyes észnek megfelelően” (*kata tón orthón logón*) döntsön. Az erre való képesség az ítélőképesség (*phronészisz*) – ez teremt kapcsolatot az ismeretek, az észbeli erények, és a cselekvés, a jellembeli erények között. Az ítélőképesség révén azt tudjuk eldönteni, hogy a megfelelő dolgot, a megfelelő helyen és időben, a megfelelő módon tegyük. Az ítélőképesség és az erényes lelki alkat közötti összefüggés nagyon bensőséges. Ennek az összefüggésnek két oldala van. 1. Az erényes lelki alkat azáltal alakul ki, hogy folyamatosan gyakorlatoztatjuk ítélőképességünket, azaz rendszeresen döntéseket hozunk arról, hogy mit kell tenni (konkrétan), hogy milyen lépések vezetnek el a jó-lét eléréséhez (általában). Például az ítélőképesség fejlesztésének egyik alapvető módja az, hogy különbséget teszünk aktuális és privát céljaink – tehát a magunk számára való jó –, és a jó-lét, az *eudaimónia*, az emberhez méltó élet között. Ezek nem mindig fedik egymást – gyakran olyasmire tartunk igényt, ami nem is jár nekünk, és olyasmit is megteszünk valamiért, amit nem lenne szabad. Az erényes lelki alkat azonban nem abban áll, hogy az ilyen törekvésektől egyszer és mindenkorra megszabadulunk, hanem inkább abban, hogy tisztában vagyunk a kettő különbségével, tudjuk, hogy mikor nem cselekszünk erényesen, és törekszünk arra, hogy az ilyen eseteket minimalizáljuk.

2. Az ítélőképesség észhasználatot jelent, azaz a *phronészisz* észbeli erény: az ismereteinket az egyes esetekben való döntés során megfelelően, adekvát módon tudjuk alkalmazni (Ebből látszik, hogy a helyes észhasználat nélkül egyetlen jellembeli erény sem gyakorolható.) Fontos azonban hangsúlyozni, hogy az ítélőképesség nem merül ki a pusztán szabályalkalmazásban – mégoly részletes és racionális szabályrendszer (akár erkölcsi, akár jogi) sem mentesíti a cselekvő embert a mérlegelés és a döntés feladata alól. Ez azt jelenti, hogy az erények gyakorlását, az erényes lelki alkat kialakítását nem teszi fölöslegessé az, hogy rendelkezünk egy szabályrendszerrel, ami a közösségünkben a cselekvések mércéjeként szolgál: sem a konvencionális erkölcs, sem a jog nem oldja meg a cselekvés problémáját („Mit kell tennem itt és most?”). Ezt az alábbi összefüggések segítségével lehet bemutatni.

– Az erények és a szabályok szerepe egy közösségben eltérő jellegű. Ezt a különböző szerepet azáltal mutathatjuk meg, ha feltesszük azt a kérdést, hogy mi szükséges egy közös vállalkozás sikeréhez? A válasz az, hogy a tagok cselekedeteinek két különböző értékelési eljárására is szükség van. Egyfelől értékelni kell azokat a kiválóságokat, amelyek elősegítik a vállalkozás sikerét: ezekre utalunk akkor, amikor az erényekről beszélünk. Másfelől értékelni kell azokat a cselekményeket is, amelyek nem egyszerűen hátráltatják, hanem abszolút értelemben ellehetetlenítik a vállalkozás sikerét: erre valók a törvények. A törvények arisztotelészi értelemben abszolút tiltások, kötelezettségek, amelyeknek a körülményektől függetlenül engedelmeskedni kell,

és az engedetlenség büntetést kíván. (A törvény paradigmaticus példája Arisztotelész számára az, amit mi büntetőtörvényként ismerünk.) A törvényhez képest az erény nem kötelezettséget teremt, hanem egy cselekvés helyességét, megtételének kívánatosságát jelöli, aminek elmulasztása büntetést nem, legfeljebb rosszallást válthat ki. Másként megfogalmazva: az erények katalógusa azt írja le, hogy milyen cselekedetek révén vívhatunk ki magunknak megbecsülést egy adott közösségben, míg a törvények (és a törvényszegések) azokat a cselekvéseket definiálja, amelyek tűrheterlenek, amelyek a közösségből való kizárást érdemelnek.

– Az általános szabályok konkrét alkalmazása is megköveteli az ítélőképesség működtetését (ennek jól ismert példája a diszkrécio jelensége a jogban). A szabályok alkalmazása is feltételezi tehát a *phronésziszt*, és az erények gyakorlását. Amikor azt mondjuk, hogy igazságos döntés születik, akkor azon nem pusztán azt lehet érteni, hogy a döntés megfelel a törvénynek – már csak azért sem, mert bizonyos törvények megalkotása maga is lehet igazságos vagy igazságtalan. Az igazságosság egy szélesebb értelemben – és Arisztotelész számára az igazságosság erénye ebben áll – azt jelenti, hogy megadni mindenki számára azt, amit megérdemel. Annak, hogy ki mit érdemel, kinek mi jár (a javakból, az előnyökből és hátrányokból, a jogokból és a kötelezettségekből) jó esetben vannak racionális kritériumai, az érdemeket széles társadalmi egyetértés övezi – de hogy egy konkrét esetben ez mit jelent, azt el kell döntenie valakinek. Ha pedig nincs is egyetértés az érdemek tekintetében, akkor arról kell törvényt hozni – azaz ismét döntenie. A döntés pedig mindig mérlegelést, az ítélőképesség működtetését igényli.

– A helyes, erénynek megfelelő cselekvést megítélni csak többé vagy kevésbé lehet. Minden erényhez két vétek tartozik, minden erényt kétféleképpen lehet elvéteni: alulmúlni vagy túllőni a célon. Például a bátorságnak nemcsak a gyávaság az ellentéte, hanem a vakmerőség is. A nemes lelkű adakozásnak nemcsak a fukarság, hanem a pazarlás. A megfontoltságnak nemcsak a könnyelműség, hanem döntésképtelenség. Az, hogy mi számít véteknek, illetve erénynek, nem határozható meg általánosságban, a körülményektől függetlenül. Megtalálni a cselekvéseinkben a középhatárt (*mezotész*), az erényt, csak a konkrét körülményének mérlegelésével lehet – erre való az ítélőképesség, a *phronészisz*.

Ez a legutolsó összefüggés arra is rámutat, hogy az erény (akárcsak az erényes lelki alkat) csak gyakorlás eredményeként sajátítható el, ez pedig azt jelenti, hogy időnként hibázunk, elvétjük az erényt. Ahhoz, hogy tudjuk, mit követel meg az erény egy adott helyzetben, tudnunk kell azt is, hogy milyen az, amikor elvétjük a dolgot: amikor nem érjük el, illetve amikor túlzásba vesszük. A legerényesebb emberrel is előfordulhat, hogy elvétí az erényt – de minél gyakorlottabb valaki az erények terén, annál ritkábban fog megessni vele az ilyesmi.

Fontos egy figyelmeztetést fűzni az arisztotelészi erényelmélet tanulmányozásához. Az erények összefüggése és komplexitása előfeltételez egy olyan közösséget, ahol a jó élet kritériumai mindenki számára azonosak. A jó életre vonatkozó felfogásban mindenki egyaránt osztozik, és a (politikai) közösség egésze is a jó élet megvalósításának céljára irányul: e cél szempontjából lehet definiálni az erényeket és a vétkeket, és megalkotni a megfelelő szabályokat, törvényeket. A jó életre vonatkozó felfogásban való közös osztozásnak az alapesete egy speciális viszony: ez a barátság. A barátság Arisztotelész számára a jóról alkotott egyforma vélemény és a jóra való együttes törekvés – tehát elsősorban nem érzelem (kedvtelés) dolga, hanem egy bizonyos társadalmi (és politikai) kapcsolat. Az igazi barátság nem a privát szférába tartozik: azokban a viszonyokban, amelyek a kölcsönös előnyökön, és/vagy a kölcsönös örömeikön alapulnak, nem virágozik ki az erény. A jó politikai közösség polgáraitól állítható, hogy ebben az értelemben barátai egymásnak. A modern politikai közösségeket azonban éppen a jó élet felfogására vonatkozó nézetek pluralitása jellemzi, vagyis az, hogy a polgárok nem osztanak a közös jóra vonatkozóan egy felfogást. Ez arra kell figyelmeztessen bennünket, hogy az arisztotelészi erényelmélet nem ültethető át egy-az-egyben a mai viszonyok közé. Érdeemes ezért inkább úgy felfogni, mint ami csak arról szól, hogy az erény milyen szerepet tölt be az egyén tetteiben, gyakorlati megfontolásaiban, ítéleteiben.

Végül még egy megjegyzés. Az arisztotelészi etika az erények egységének felfogását tükrözi: nem lehetséges, hogy akár a jó egyén, akár a jó város életében konfliktus legyen. Az erények konfliktusa Arisztotelész szerint vagy jellemhiba, vagy a *polis* helytelen berendezésének következménye. A versengés, konfliktus (*agón*) Arisztotelésznél azért rossz dolog, mert veszedelmes következménye van: a *szátisz*, a közösség „lázás állapota” (legrosszabb esetben a polgárháború). Ugyanakkor kiiktatható ez a következmény az erények összehangolása és egységes hierarchiába rendezése révén, és a jó politikai intézményeknek kifejezetten feladatuk, hogy a polgárok erényes lelki alkatának kialakításához és az erények összehangolásához hozzájáruljanak. Ebben a tekintetben ismét csak nagyon különböznek a mai viszonyok attól, amit Arisztotelész tapasztalt. A modernitásban a versengés korántsem negatív, nem következik belőle egyenesen a kezelhetetlen konfliktus (a konfliktusok kezelhetők) – sőt, a modernitás viszonyai között, az életformák pluralitása következtében éppen annak vannak veszedelmes következményei – elsősorban az egyéni szabadságra nézve –, ha a politikai intézményeknek is feladatává tesszük a polgárok erényessé tételét.

A klasszikus és a modern gyakorlati filozófia szemléleti különbsége

A klasszikus gyakorlati filozófia azt az erkölcsi kérdést helyezte a középpontba, hogy mi számít az élet kitüntetett, leginkább értékes, megvalósításra érdemes formájának („hogyan kell élni?”). E kérdés megválaszolását előfeltételezi minden gyakorlati reflexió, ami a társadalom és a politika további kérdéseit érinti. Erre a kérdésre tekintettel lehet megválaszolni azt, hogy mi a szerepe például a családnak vagy a vallásnak az egyén életében, vagy hogy miként kell kialakítani a gazdasági környezetet, vagy hogyan kell berendezni és működtetni a nyilvános szférát jogi és politikai intézményekkel. Utóbbiak feladata, hogy a jó élet kitüntetett formájának megfelelő magatartást és cselekvést támogassák, hogy a jó életet élő polgárokat megvédjék, és hogy fenntartsák a jó élet megvalósításához szükséges társadalmi intézményeket és gyakorlatokat. A politikai intézmények és a jog szerepe ebben a perspektívában gyakorlati szempontból tehát kiemelkedő, teoretikus szempontból viszont másodlagos: a gyakorlati filozófia a jó élet és az emberi kiválóság kérdése körül forog. Mindez azon az előfeltevésen alapul, hogy a kiválóság, a jó élet, az állampolgári erények és az erkölcsi értékek tekintetében széleskörű, általános egyetértés uralkodik a társadalom tagjai között.¹⁹

Az újkor elején megváltozó helyzetet John Rawls nyomán „az ésszerű pluralizmus tényének” nevezhetjük.²⁰ A pluralizmus az életformák változatosságára, a jó életről alkotott felfogások különbözőségére és arra utal, hogy az egyéni életcélok meghatározása individuálissá vált. A jó életről vallott felfogása az embernek az arra vonatkozó elképzeléseit jelöli, hogy mi ad értelmet az életének, mitől lesz az tartalmas, mire kell törekednie és mit kell tennie ahhoz, hogy értékes legyen. De ez a pluralitás önmagában még nem újdonság. Attól válik igazán jelentőssé és megkerülhetetlenné, hogy a jó élet különböző felfogásai nem tekinthetők nyilvánvalóan ésszerűtlennek, hogy hiányoznak azok a kényszerítő erejű érvek és indokok, amelyek alapján bármely felfogást általános érvénnyel el lehetne utasítani, ki lehetne zárni a választható életformák közül, vagy amelyek alapján egy adott elképzelés híveit meg lehetne győzni nézeteik helytelenségéről. Éspedig pont azért hiányoznak ezek a végső érvek, mert a 'jó' fogalma elveszítette azt a közös jelentését, amit korábban mindenki egyaránt osztott.

Ilyen helyzetben a politikai intézmények és a jog kialakítására vonatkozó elképzelések kerülnek a gyakorlati filozófiai érdeklődés középpontjába. Ha ugyanis a jó életre vonatkozó kérdés

19 Nigel E. Simmonds: *Central Issues in Jurisprudence. Justice, Law and Rights.* (2nd ed.) London, Sweet & Maxwell, 2002, 6. o.

20 John Rawls: *Political Liberalism.* New York, Columbia University Press, 1996, 54. o.

az egyén magánügyévé válik, akkor a jog és a politikai intézmények feladata nem lehet többé az, hogy a kiválóságnak valamelyik, *per definitionem* partikuláris felfogását támogassák, hanem csak az, hogy olyan feltételeket körvonalazzanak, olyan kereteket rögzítsenek, amelyeken belül az egyének háborítatlanul elvégezhetik a nekik megfelelő életforma kiválasztását és törekedhetnek a megvalósítására. A feladat továbbra is az, hogy az állampolgárokat megvédjék, de immár nem azoktól, akik a közösen osztott jó életformát megkérdőjelezzik, hanem azoktól, akik saját elképzeléseiket akarják rákényszeríteni másokra. A politikai filozófia elsődlegessé válását jól jelzi, hogy a 'jó' fogalmánál fontosabbá válnak a 'jog', valamint az 'igazságosság' és az 'egyenlőség' fogalmai. Ezek érzékelhetően nem utalnak közvetlenül a kiválóság semmilyen felfogására, hanem inkább megengedik azok pluralitását. (A pluralizmussal való szembenézés alternatívája a felszámolására irányuló törekvés, ám a történelem nem egy esettel példázza, hogy ez még a legsúlyosabb áldozatok árán sem lehetséges.)

A megválaszolásra váró kérdés következő: lehetséges-e egyáltalán kialakítani, általánosan elfogadni és alkalmazni a pluralizmus körülményei között politikai intézmények és jogi szabályok olyan együttesét, amely éppen a pluralizmus és az azt lehetővé tevő magánszabadság fenntartása és megóvása érdekében nélkülözhetetlen? Vagy másképpen: A pluralizmus körülményei között mi a biztosítéka annak, hogy a szabályok és a politikai intézmények, vagy éppen az alkalmazásuk az igazságosság és az egyenlőség közös fogalmait célozzák, és nem valamely részleges, partikuláris, azaz szubjektív felfogását tükrözik?²¹ Ezekre a kérdésekre a modern gyakorlati filozófia különböző válaszokkal szolgál, a továbbiakban két markáns kísérletet veszünk szemügyre: David Hume és Immanuel Kant gyakorlati filozófiáját.

21 Simmonds: *i.m.*, 7. o.

4. előadás: A modern gyakorlati filozófia két rivális modellje: Hume és Kant

A modern gyakorlati filozófia problematikája és a fontosabb koncepciók viszonyrendszere sokféleképpen felvázolható. Úgy tűnik, számunkra az a legkedvezőbb, ha két koncepciót tekintünk alapvetőnek: *Hume és Kant* gyakorlati filozófiáját. Mindkettőnek óriási a hatása a mai gyakorlati filozófiára. Nem elsősorban az tette őket befolyásossá, ahogy megválaszolták a tartalmi erkölcsfilozófia kérdéseit, hanem inkább az, ahogy *a gyakorlati filozófia feladatát és lehetőségeit* megközelítették. Úgy is fel lehet fogni a dolgot, hogy ők a legnagyobb képviselői egy-egy meghatározó *erkölcsfilozófiai hagyománynak*. Hume annak a hagyománynak, amely az *erkölcsi érzések*, illetve az erkölcsi érzék fogalmaival operál, Kant pedig annak, amely az *észből* vezeti le az erkölcs alapvető elveit. Éppen ezért mindkettőjüknek meghatározó szerepe van a modern metaetikai koncepciók formálódásában. Hume ma is ihlető forrása egy sor *szubjektivistá* álláspontnak, az *objektivistá* erkölcsfilozófiák pedig gyakran ma is Kant nyomdokain járnak.

Bár a két gyakorlati filozófia megközelítésmódja élesen eltérő, van valami, amiben a két gyakorlati filozófia átfedést mutat: mind Hume, mind Kant elvetette az ún. *racionális intuicionizmust*. Bár Kant élesen bírálta Hume-ot (azt mondta róla, hogy gyakorlati filozófiáján „a tapasztalat söpredéke” uralkodott), abban biztos volt, hogy nem akart Hume-mal szemben a racionalis intuicionistákhoz csatlakozni. A racionalis intuicionizmus a kora újkori filozófia keretei között jött létre. Ez volt az egyik első átfogó gyakorlati filozófiai koncepció, amely az újkori filozófiából született, és széles körű befolyást gyakorolt. Legismertebb képviselőjének *Samuel Clarke*-ot tekinthetjük. Clarke azt gondolta, hogy a dolgok között *szükségszerű és örökérvényű viszonyok* állnak fenn, és hogy vannak olyan cselekvések, amelyek mintegy *‘illenek’* ezekhez a viszonyokhoz. A dolgok közötti viszonyok a dolgok természetéből adódnak, és ezt a természetet az emberi ész képes felismerni. Ennek nyomán pedig azt is képes meghatározni, hogy mely *cselekvések* illenek a dolgok közötti viszonyokhoz. Így például Isten és az emberek közötti viszonyhoz Istennek az a cselekvése illik, hogy az ártatlan embereket inkább boldoggá, mint boldogtalanná teszi. (Az ellenben, ha Isten az ártatlanokat nyomorulttá tenné, nem illene jól az emberekhez való viszonyához.) Ugyanehhez a viszonyhoz az illik az emberek oldaláról, hogy tisztelik és imádják Istenüket. A racionalis intuicionisták szerint a dolgok természete meghatároz egy olyan rendet, amely az ész számára felismerhetővé teszi a helyest és a helytelent. Ennek a rendnek a felismerése *tények felismerésén* alapul: a dolgok közötti viszonyok kérdése ugyanis

ténykérdés. Clarke és hívei felfogását azért nevezzük intuicionizmusnak, mert Clarke szerint az ‘illeszkedés’, amiről itt beszélünk, *definiálhatatlan erkölcsi viszony*: olyasmi, amit a dolgok természetére reflektáló értelem mintegy *intuitív módon* felismer. A helyes cselekvéshez a mércét tehát az ész képes megadni az ember számára.

Hume gyakorlati filozófiája és annak morálpszichológiai alapjai

Fentebb, amikor utalást tettünk Descartes és Spinoza gyakorlati filozófiai nézeteire, kitűnt, hogy az újkori filozófusok számára az erkölcsfilozófia kiindulópontját gyakran az képezi, hogy azonosítjuk az emberi *affekciókat* (öröm, harag, részvét, stb.), ezeket egyfajta értékelésnek vetjük alá, aztán rámutatunk, hogy hogyan lehet ezeket uralni — hogyan lehet a megfelelő affekciókat érvényesíteni, a nem megfelelőeket pedig elnyomni vagy kiiktatni. Mondhatjuk, hogy ennek a fajta gyakorlati filozófiának az alapja az erkölcsileg releváns emberi cselekvések *pszichológiai elemzése*: vagyis az, amit ma *morálpszichológiának* nevezünk. Hume ennek a morálpszichológiai megközelítésmódnak volt a legnagyobb alakja az újkori filozófiában. Gyakorlati filozófiája az emberi szenvedélyek egy sajátos tipológiáján, illetve működésük és összefüggéseik egy eredeti magyarázatán alapult.

Egyik főművében, az *Értekezés az emberi természetről* című monumentális munkában Hume azt állította, hogy ha elemzés alá vesszünk egy elismerten *gonosz* tettet, mondjuk a szándékos emberölést, és megnézzük, mi nyilvánul meg benne, akkor semmi mást nem találunk, mint szenvedélyeket, motívumokat, szándékokat, gondolatokat. Azt, hogy az adott cselekedetet *miért tartjuk gonosznak*, csak akkor érthetjük meg, ha feltárjuk azt a *pszichológiai mechanizmust*, amely bennünk magunkban ezt az ítéletet kíséri. Rá kell jönnünk, hogy az, ami miatt a cselekedetet gonosznak ítéljük, nem a cselekedetben, hanem *bennünk van*: abból ered, hogy a cselekedet *az erkölcsi helytelenítés érzését váltja ki belőlünk* (az ezzel járó szenvedélyekkel együtt). Az erkölcsi jelenségek megértéséhez tehát egy pszichológiai elemzésen (az erkölcsi ítéletet megfogalmazó személy pszichológiai reakcióinak elemzésén) keresztül vezet az út.

Ez úgy hangzik, mintha Hume nem is gyakorlati filozófusként közelített volna a cselekvés problematikájához. Ennek valóban vannak jelei az életművében. Egy helyen például megkülönböztette az *elméleti* és a *gyakorlati filozófiát*, és azt mondta, az elméleti filozófus úgy közelít az emberi természethez, hogy *csak megérteni akarja* azokat az elveket, amelyek irányítják a gondolkodást, működésbe hozzák az érzelmeket. Ezzel szemben a gyakorlati filozófus arra vállalkozik, hogy az erényeket *a legjobb fényben tüntesse fel*, felhasználva a költészet és az ékesszólás minden eszközét, hogy megragadja a képzeletünket és az érzéseinket. Ebben az összevetésben ő a saját tevékenységét *elméleti filozófiaként* jellemezte. Olyasvalamiként tehát, amit fentebb (a II. előadásban) leíró cselekvéseméletként jellemeztünk. Nem lehet, hogy itt talán nincs is gyakorlati filozófia abban az értelemben, ahogy erről eddig beszéltünk?

Nos, nem. Hume ugyanis meg volt győződve róla, hogy filozófiai elemzése nagyon is alkalmas rá, hogy *vonzalmat ébresszen az erény iránt*. Ha ugyanis alapos és pontos (elméleti)

elemzésnek vetjük alá azokat a pszichológiai és társadalmi mechanizmusokat, amelyekben az erkölcsi jelenségek megtestesülnek, akkor azt fogjuk látni, hogy az erények *remekül illenek az emberi természethez*. Egy ilyen elemzés nagyban megkönnyíti a ‘gyakorlati filozófus’ dolgát. Nem kell gyözködni bennünket az erények értékéről: elég, ha elmondja az igazságot az emberi természettel való kapcsolatukról. Hume magabiztos pillanataiban azt vallotta, hogy műveiben elvégezte a gyakorlati filozófus munkáját is.

Mint jeleztük, Hume gyakorlati filozófiájának kiindulópontja a racionális intuicionizmus kritikája. Ez a kritika minden bizonnyal *két gondolati alapmotívumra* épül. Az egyik *módszertani* természetű, a másik pedig azon alapul, hogy a racionális intuicionisták (illetve a különféle racionalisták) hibásan fogták fel az *ész szerepét* a cselekvésben: hibás volt a morálpszichológia, amit nézeteik előfeltételeztek.

Talán a módszertani érveléssel érdemes kezdeni. Nemcsak azért, mert igen rövid, hanem azért is, mert igen hatásos, és azóta is óriási befolyást gyakorol a gyakorlati filozófiai gondolkodásra. Hume felhívta a figyelmet arra, hogy az erkölcsfilozófusok rendre arról beszélnek, hogy *milyen* az emberi természet, és hogy ennek nyomán *milyen* az ember. Aztán egy ponton arról kezdenek beszélni, hogy az embernek *milyennek kell lennie*. Ám nem világos, hogy hogyan lehet végrehajtani ezt az átmenetet a leíró beszédmódról a normatív beszédmódra. Abból ugyanis, ami *van*, nemigen következik, mi az, aminek *lennie kell*.²² (Az átmenet problematikus jellege jól érzékeltethető mindennapi példákkal. Abból, hogy egy meghatározott helyen vagyok, még nem következik, hogy ott kell lennem: lehet, hogy valójában megtiltották nekem, hogy odamenjek. Abból pedig, hogy most valahol lennem kéne, még nem következik, hogy ott is vagyok.) Hume azt sugallja, hogy valamiféle gondolkodási hibát vétének azok, akiknél ellenőrizetlenül keveredik a leíró (‘van’) és a normatív (‘kell’) kifejezőmód.

Rögtön látszik, hogy a racionális intuicionisták igencsak kiszolgáltatottak ezzel az ellenvetéssel szemben. Náluk tényleg arról van szó, hogy a normatív szempontból releváns viszonyok felismerése ténykérdés. Komoly kérdésként vetődik fel, hogy hogyan képesek az általuk elfogadott tényállításokból az emberi cselekvésekre vonatkozó normatív következtetéseket levonni.

Hume érve olyannyira meggyőzőnek látszik, hogy a filozófusok nagy része azóta is a gyakorlati filozófiai érvelés egyik módszertani minimumfeltételének tekinti, hogy az ember ne következtessen leíró tételekből normatív tételekre. Innen ered Kant már említett megkülönböztetése is a *Sein* és a *Sollen* között, és szoros kapcsolat mutatható ki ‘Hume törvénye’ („a ‘van’-ból nem

²² Lásd David Hume: *Értekezés az emberi természetről*; Budapest: Gondolat, 1976, 641. o.

lehet a ‘kell’-re következtetni”) és egy lentebb kifejtésre kerülő konstrukció, a ‘naturalista hiba’ között is. Bár a tézist érték fontos kihívások (főleg az utóbbi évtizedekben), kevés filozófus gondolja, hogy Hume felismerése ne lenne valamilyen értelemben helytálló.

Többet tudunk meg azonban Hume gyakorlati filozófiájáról, ha a racionális intuicionisták ellen bevetett másik érvre összpontosítunk. Ez tárja fel ugyanis, hogy Hume hogyan használta morálpszichológiáját az általa elutasított nézetek elleni küzdelemben.

Hume a racionalista intuicionizmust úgy fogta fel, mint amely azt vallja, hogy minden értelmes lénynek kötelessége, hogy *az ész vezetése alá rendelje a cselekvését*. Ezzel a nézettel szemben hirdette azt a tézist, hogy *az ész önmagában soha nem lehet semmilyen cselekvés motívuma*, valamint hogy az ész önmagában sohasem állhat szemben egy *szenvedéllyel*, amely az akaratnak irányt szab. Ebből nem következik, hogy az észnek nincsen szerepe a cselekvés vezetésében, ám az igen, hogy ez a szerep másodlagos. Hume két vonatkozásban ismeri el az ész relevanciáját a cselekvésvezetésben: (1) az ész képes *az ideák között elvont kapcsolatokat felállítani* (például logikai összefüggéseket felfedezni), (2) az ész képes a tapasztalat alapján *ok-okozati kapcsolatokat felállítani tárgyak és események között*. Ennek alapján Hume azt állítja, hogy csak kétféleképpen fordulhat elő, hogy egy szenvedély ésszerűtlennek, vagyis az ész által korrigálhatónak bizonyul: (1) a szenvedély hamis meggyőződésen alapul (például félünk attól, ami bizonyíthatóan veszélytelen); (2) hibásan választjuk ki a célunkhoz vezető eszközöket.

Ez annyit tesz, hogy Hume szerint a cselekvési motívumok közvetlenül a *szenvedélyekből* (*passions*) fakadnak. A cselekvéshez célok kellenek, márpedig a célok a szenvedélyekből fakadnak. Alapvetően csak a szenvedélyek gyakorlatiak, nem pedig az ész belátásai. Az ész nem képes szembeszegülni a szenvedélyekkel: *egy szenvedélynek csak egy másik szenvedély lehet a riválisa* az akarat irányításában. Ezt fejezi ki Hume egyik legprovokatívabb tétele, mely szerint az ész nem más, mint „a szenvedélyek rabszolgája”, és nem is szabad másnak lennie. Hume azt gondolta, hogy ezt a tézist egy átütő filozófiai érv támogatja. A szenvedélyek *pszichológiai állapotok*, amelyek bizonyos feltételek között cselekvésre indítanak bennünket. Mint ilyenek, egyszerűen *nem állítanak semmit*. Az ész által felfedezett igazságok viszont *állítások*. Egy pszichológiai állapot és egy állítás között soha nem lehet valóságos ellentét. Ennek az álláspontnak a horderejét nagyon pontosan érzékelteti az a provokatív következtetés, amit maga Hume vont le belőle: nem mond ellent az észnek, hogy inkább akarjam a világ pusztulását, mint hogy egy karcolás essen az ujjamon; és nem mond ellent az észnek, hogy teljes pusztulásom árán akadályozzam meg, hogy a legkisebb sérelem is essen egy számomra idegen személyen.

Hume-nak érdekes magyarázata volt arra, hogy a racionalisták miért estek tévedésbe az emberi cselekvést illetően. Az ember hajlamos azt hinni, hogy a szenvedélyek mindig erőszakosak és felkavaróak (mint például a bosszúvágy). Ez azonban tévedés: vannak ‘nyugodt szenvedélyek’ is (mint a jóindulat, a kedvesség, az erkölcsi helyeslés), és ezek némelyike kifejezetten erős és átfogó befolyást gyakorol ránk. Az ilyen szenvedélyek képesek legyőzni, legalábbis az esetek nagy részében, az erőszakos szenvedélyeket. Nos, a racionalisták valójában a nyugodt szenvedélyek hatását keverik össze az ész közreműködésével a cselekvésben. Leginkább egy konkrét nyugodt szenvedélyt hajlamosak az ész tevékenységeként felfogni: azt, amelynek nyomán az ember általános érvénnyel *vonzódik a jóhoz, és viszolyog a rossztól.*

Hume igazságosság-elmélete

Hume módszertana és elemzési módja kiválóan szemléltethető gyakorlati filozófiája egyik központi eleme, az *igazságosságra* vonatkozó elmélete alapján. Ebben ugyanis példászerűen kapcsolódnak össze a gyakorlati tételek és a morálpeszichológiai felismerések. Érdeemes hát részletezni egy kicsit ezt az elméletet.

Hume szerint a társadalom működése szempontjából különleges szerepe van az igazságosságnak, ugyanakkor elméleti tisztázását eléggé nehézé teszi, hogy az igazságosság olyan erény, aminek a követése gyakran kifejezetten ellentétes a felismert önérdékekkel. (Az igazságosság gyakran arra készíti bennünket, hogy elfogadjuk, hogy valami, amire vágyunk, nem nekünk, hanem valaki másnak jár.) Ez már csak azért is érdekes nehézségeket vet fel, mert Hume egyik módszertani tétele, hogy „semmilyen cselekedet nem lehet erényes vagy erkölcsileg jó, ha csupán erkölcsös voltának tudata váltja ki, és nincs valami külön indítéka is természetünkben.” Ezért eleve elesik az a magyarázat, hogy közvetlenül a *kötelességtudat* indít bennünket arra, hogy igazságosan bánjunk másokkal. Hume fontos szerepet tulajdonított ugyan a kötelességtudatnak, de meggyőződése volt, hogy kell lennie valamilyen alapvetőbb érzésnek, illetve emberi reakciónak, amely az igazságos cselekedetekkel kapcsolatos kötelességtudat eredetére rámutat.

Érdeemes először is rámutatni, hogy Hume az igazságosság szabályain alapvetően a *tulajdonnal kapcsolatos szabályokat* értette (amelyek arra vonatkoznak, hogy a mások tulajdonát tiszteletben kell tartani, és a tulajdon csak meghatározott tranzakciók — mint például szerződés, ajándékozás, öröklés — révén kerülhet át igazságosan az egyik embertől a másikhoz). Ez annak tudható be, hogy Hume szerint háromféle jó dolgot mondhatunk a magunkénak: *a szellem belső elégedettségét, a test külső előnyeit és a tulajdon élvezetét*. Az elsőt nem lehet elvenni mástól, a másodikat el lehet ugyan venni (például azzal, hogy megsebesítik vagy megbetegítik), de ebből a másik embernek nem származik haszna. Ezért az emberek nincsenek igazán motiválva arra, hogy a jó dolgok első két változatában próbáljanak kárt tenni (még ha vannak is ez alól kivételek). A tulajdonunktól azonban úgy lehet megfosztani bennünket, hogy abból egy másik ember kifejezetten hasznot húzhat. Ennek tudható be, hogy a tulajdon biztonsága veti föl a legtöbb nehézséget a társadalom számára. (Ezért van az, hogy az emberek nyereségvágya jelenti a legnagyobb kihívást a társadalom számára.)

Nos, abból, hogy az igazságosság nem kapcsolódik közvetlenül, vagy valamilyen könnyen átlátható módon az emberi motívumokhoz (ellentétben például a gyerekekről való gondoskodással, amely azonnal jó érzést vált ki az emberből), Hume végső soron arra következtet, hogy az

igazságosság nem természetes, hanem *mesterséges erény*, amit az emberek bizonyos gyakorlati problémák megértése nyomán alakítottak ki, és *konvenciók* révén stabilizáltak. Ebből nem következik, hogy az igazságosság szabályai önkényesek lennének. Az ugyanis, aki megérti az emberi állapotot, hamar felismeri, hogy az emberek szükségszerűen alakítják ki az igazságosság konvencióit. Azok a konvenciók pedig, amelyek ténylegesen kialakultak (tehát a tulajdon védelmével és átruházásával kapcsolatos, általunk is ismert és megszokott szabályok), *gyakorlatilag a legjobbak*.

Hume-nak az igazságosság eredetéről szóló magyarázata abból indul ki, hogy a vágyak és a szükségletek kielégítése szempontjából az ember van *a legnehezebb helyzetben* az élőlények között. Vágyai megszámlálhatatlanok, ám kielégítésükre csak *szűkös erőforrások* állnak rendelkezésre. Mármost az ember a szűkösségnek ezen az állapotán csak a társadalom révén képes érdemben változtatni. Az egyes embernek önmagában nincs elég ereje, hogy bármilyen jelentős munkát véghezvigyen, egyetlen mesterségben sem válhat tökéletessé, és akár ereje, akár szerencséje hagyja el, elkerülhetetlenül romlás vár rá. *A társadalom mindhárom bajt orvosolja*. Az összefogás növeli az ember erejét, a foglalkozások megosztása (a munkamegosztás) gyarapítja képességeit, a kölcsönös segítség védelmet jelent a sorscsapásokkal szemben.

Az ember számára azonban hiába előnyös a társadalom, Hume szerint pusztán elmélkedés révén soha nem ismeri fel a jelzett előnyöket. Kell tehát egy olyan szükséglet, amelyek kielégítése során az ember megtapasztalja a társulás előnyeit. Ez a szükséglet a *nemek közötti vonzalom*, amelyből egy további kötelék is adódik: *az utódokról való gondoskodás*. Ennek nyomán lényegében minden ember esetében kialakul azoknak a köre, akiről szívesen gondoskodik, akiknek a jó sorsa fontos számára. Ez mindenki számára felismerhetővé teszi *a társulás előnyeit*. Ezzel persze még csak egy viszonylag szűk körre terjed ki az ösztönzés, hogy törődjünk mások javával (azok körére, akikhez kötődünk érzelmileg). A társadalmi kapcsolatokat viszont csak úgy lehet stabilizálni, ha ennél szélesebb körre terjed ki a morális szabályok érvénye. Mivel erre a bajra a nyers emberi természetben nem találunk megoldást, itt már *mesterséges intézkedésekre* van szükség, amelyek az emberi értelmén és ítélőképességen alapulnak. Az embereknek *megállapodásra* kell jutniuk abban, hogy *biztonságossá teszik a birtokolható javak élvezetét*. Ebből a megállapodásból ered aztán a *tulajdon*, a *jog* és a *kötelezettség* ideája. Vagyis ebből a megállapodásból ered az a konvenció, amiben megtestesül az igazságosság. Az igazságosság úgy is felfogható, mint egy *konvencionális szabályrendszer*, amelynek révén a méltányos bánásmód normáit kiterjesztjük mindenkire, aki a társadalomhoz tartozik.

Joggal merül fel a kérdés, hogy az a belátás, hogy a társadalom előnyös számunkra, elegendő-e ahhoz, hogy az igazságosság érvényesüljön, és ezzel lehetővé váljon a társadalom

fenntartása. Elvégre, mint láttuk, Hume számára nem elegendő egy cselekvés erkölcsös jellegének belátása: kell valamilyen pszichológiai motívum (*szenvedély*) is, ami az igazságosság tiszteletben tartására indítja az embert. Nos, fentebb már jeleztük, hogy Hume szerint a *nyereségvágy* az, ami a tulajdonra (ezen keresztül pedig az igazságosságra) a legnagyobb veszélyt jelenti. Azt is gondolta azonban, hogy a nyereségvágy képes bizonyos értelemben korlátozni önmagát. Az igazságosság szabályai ugyanis nem önmagában a nyereségvággal állnak ellentétben, hanem csak annak *féktelen és azonnali kiélésével*. Az emberek megtapasztalhatják, hogy ha sikerül felépíteni egy működő társadalmat (amelyben a tulajdon biztonságban van), akkor hosszú távon jobban gyarapodnak a javak is. Végző soron tehát az igazságosság erénye is összhangban van az ember *önérdekével* (önszeretetével).

Van azonban itt még egy problémahalmaz. Azt már láttuk, hogy miért áll az embereknek érdekében igazságosan cselekedni. De vajon miért kell ezekhez a cselekedetekhez az *erkölcsi erény*, az erkölcsi helyeslés ideáinak is kapcsolódniuk? A kérdés egy olyan problémát érint, amit az imént már jeleztünk. Az emberek felismerik ugyan a társulás előnyeit, de ezek az előnyök csak azok körében válnak igazán érzékelhetővé számukra, akikhez kötődnek érzelmileg. Ebben a körben az önérdek által is motivált törődés megmagyarázza a társulások belső stabilitását. De mi van a többiekkel? Órájuk is szükség van ahhoz, hogy a társadalom jól működjön. (Ebből is látszik, hogy Hume nem gondolta, hogy az emberek javíthatatlanul önzőek, noha nem tagadta, hogy az önzés az egyik legfontosabb sajátossága az emberi természetnek. Ezért akarta megmutatni, hogy tulajdon annak is előnyös, aki csak magára gondol.)

Hume azt gondolta, hogy az igazságosság működését nem magyarázza meg önmagában az, hogy az önérdek motivál bennünket arra, hogy törődjünk a számunkra fontos emberek javával. Az igazságos vagy éppen igazságtalan cselekedetek gyakran annyira *távolról érintik az érdekeinket*, vagy éppen a számunkra fontos emberek érdekeit, hogy az önérdek nem lehet az alapja az erkölcsi reakcióinknak. Gyakran igen nehéz felismerni bármilyen érdekeltséget, ha nem minket, hanem valaki mást ér igazságtalanság. Mégis, az emberekből az ilyen esetek is *erkölcsi reakciókat* váltanak ki: tiltakoznak az igazságtalanság miatt. Lennie kell tehát még egy érzésnek, ami közreműködik az igazságosság mechanizmusának működésében. Nos, ez az érzés a *szimpátia* (együttérzés). A szimpátia alapja az, hogy az embereknek sajátos a pszichológiai alkata: *fogékonyak egymás érzéseire*, könnyen azonosulnak mások szenvedéseivel, a magukévá teszik mások rossz érzéseit. A szimpátia nyilvánul meg akkor, amikor véteknél nevezünk minden olyan cselekedetet, amelynek látványa rossz érzést vált ki belőlünk, és erénynek minden olyan cselekedetet, amely elégedettséget vált ki belőlünk. A szimpátia teszi lehetővé, hogy az igazságosság mechanizmusának működését kiterjesszük a felismert érdekeltségek határain túlra. „Tehát eredetileg az önérdek indítására

alakítjuk ki az igazságosságnak a rendszerét, de annak, hogy ez az erény erkölcsi helyeslést vált ki belőlünk, a közérdek iránti szimpátiánk a forrása.”

Mindez talán jelzi, hogy a szimpátia milyen fontos szerepet játszik Hume erkölcsfilozófiájában. Ami azt illeti, Hume olyannyira alapvetőnek tekintette, hogy a szimpátia fogalma segítségével ragadta meg magának az *erkölcsi ítéletnek* a jellegzetességeit is. A szimpátia a lelke annak az erkölcsi érzéknek, amelynek segítségével erkölcsi ítéleteket fogalmazunk meg. Hume-nál ugyanis az erkölcsi ítélet *a helyeslés, illetve a helytelenítés érzésén* alapul. Egy olyan érzésen, amit akkor érzünk, ha valakinek a jellemvonásait ‘általános nézőpontból’ ítéljük meg. Ekkor nem a saját érdekeink szempontjából tekintünk az adott cselekvésre: ítéletünket az érintett személy, illetve a hozzá kötődő személyek (barátok, családtagok, szomszédok) iránt érzett szimpátia vezérli. (Az sem mellékes, hogy ilyenkor aszerint ítéljük meg valaki tulajdonságait, hogy azoknak melyek az általában jellemző hatásaik.)

Talán kiérezhető ebből, hogy Hume milyen nagyhatású filozófiai koncepciót hozott létre. Hume örökségének elemei több filozófiai irányzatban is fellelhetőek. Először is ő az igazodási pontja azoknak a megközelítéseknek, amelyek az erkölcsi jelenségeket morálpszichológiai alapon magyarázzák, vagy amelyek a társadalmi együttélés feltételeiből vezetnek le és igazolják az erkölcsi erényeket vagy normákat. Azzal, hogy az igazságosságot konvenciókra vezette vissza, ő lett az atyja az *erkölcsi konvencionalizmus* modern formáinak (az antik konvencionalizmus egészen más jellegű volt). Legalább ilyen fontos, hogy Hume az egyik legfontosabb alakja annak a hagyománynak, amely az erkölcsi ítéleteket erkölcsi érzések kifejeződésének tekinti. Az *erkölcsi szubjektivizmus* modern formái szinte kivétel nélkül ebből indulnak ki. Azzal pedig, hogy elemzéseinek középpontjába az önérdékét követő embert állította, fontos előfutára lett az *utilitarizmusnak* is.

Kant gyakorlati filozófiája: a tiszta gyakorlati ész és a jó akarat

Kant gyakorlati filozófiájának módszere és szemléletmódja élesen különbözik a Hume-étól. Hume, mint láttuk, elsősorban morálszichológiát művelt, bár abban is biztos volt, hogy ez egyszersmind a legjobb fajta gyakorlati filozófia lesz. Kant viszont biztos volt abban, hogy az emberi természetre vonatkozó elemzések nem jutnak el a gyakorlati filozófiai problematika lényegéhez. Kant inkább azt próbálta feltárni, hogy az erkölcsi ítéleteink *mit előfeltételeznek*. Ez azt jelenti, hogy a maga módján a *transzcendentális módszert* alkalmazta a gyakorlati filozófiájában, elvégre a transzcendentális módszer jellemzője az, hogy az ismereteket vagy az ítéleteket az előfeltételeikre vezetjük vissza.

Kant gyakorlati filozófiájának jellegzetességeit a legjobban talán az tárja fel, ahogy a filozófia rendszeréről gondolkodott. Érdeemes ide visszanyúlni. Kant egy hármas felosztásból indult ki: *logika, fizika, etika*. A megismerést kétfélének gondolta: *formális* (ami nem vesz szemügyre semmilyen tárgyat) és *materiális* (ami szemügyre vesz valamilyen tárgyat). A formális megismerés bontakozik ki a logikában (amely a gondolkodás szabályaival foglalkozik, és nem törődik a gondolkodás tárgyaival), a materiális pedig a fizikában és az etikában. A materiális megismerés mindig tárgyának törvényeit igyekszik feltárni. A fizika tehát a természet törvényeivel foglalkozik, az etika pedig a szabadság törvényeivel.

A materiális megismerés mindkét változata kapcsolatban áll a *tapasztalattal*. Ez azonban nem jelenti azt, hogy mind fizikának, mind az etikának *empirikusnak* kell lennie. A materiális megismerés ugyanis lehet *tiszta* (azaz *racionális*) is. A fizikának és az etikának tehát egyaránt van *empirikus és tiszta* (racionális) változata. A racionalis etika tárgya a *tiszta* (tehát minden empirikus mozzanattól független) *gyakorlati ész* lehetőségeinek feltárása. A kétféle etika (empirikus és racionalis) nem mellérendeltségi viszonyban áll egymással: *a racionalis etika alapvetőbb*, mert ez tárja fel az empirikus etika transzcendentális feltételeit is.

Ebből már látszik, hogy Kant miért utasítja el Hume megközelítésmódját. Hume ugyanis, ennek a felosztásnak a szempontjából, az *empirikus etika* művelője volt. Sok mindent feltárt azokból a tapasztalatilag megismerhető pszichológiai mechanizmusokból, amelyek az emberi cselekvéssel összekapcsolódnak, de a tiszta gyakorlati észet nem ragadta meg. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Kant egy platformra helyezkedett volna azokkal, akik előtte a racionalista filozófia keretei között próbáltak racionalis filozófiai etikát művelni. Ebből a szempontból Christian Wolff lehetett volna a példa Kant számára. Ám ő Wolff felfogását is elutasította, mert szerinte az

elfogadhatatlanul keveri az empirikus és a racionális etika mozzanatait. Kant tisztában volt azzal, hogy teljesen új utakon jár a gyakorlati filozófiában.

Kant kiindulópontja szempontjából az a legfontosabb kérdés, hogy *mi is ez a tiszta gyakorlati ész*. Az olyan empirikusok, mint Hume, joggal vethetik fel a kérdést, hogy nem valamiféle fogalmi fantazmagóriával van-e itt dolgunk. Ha komoly vizsgálatnak vetjük alá az embert, találunk benne mindenféle érzéseket, hajlamokat és gondolatokat, de olyan ‘tiszta gyakorlati ész,’ amiről Kant beszél, aligha. Miért gondolja Kant, hogy ilyesvalaminek mégis kell lennie. Nos, Kant voltaképpen abból indult ki, hogy az erkölcsi gondolkodásnak (az erkölcsi ítéletalkotás gyakorlatának) és az erkölcsi fogalmainknak van néhány olyan vonatkozása, amelyről nem lehet számot adni anélkül, hogy feltételeznénk a tiszta gyakorlati ész létezését. Két érvet érdemes itt röviden felidézni. Az egyik az, hogy az *erkölcsi parancs* (‘ne hazudj!’) és a belőle fakadó *erkölcsi kötelesség* csakis *abszolút* lehet. (Vagyis nem lehet feltételhez kötött. Ha egy kötelesség feltételhez kötött, akkor ki lehet bújni alóla, és nincs igazi kötőereje.) Ha viszont ez a helyzet, akkor az erkölcsi parancsoknak nem lehet empirikus alapja. Nem eredhetnek az emberi természetből és a világ körülményeiből (mert akkor feltétesek lennének: a körülmények változásaival vagy az emberi természet módosulásával megváltoznának, és nem lennének többé abszolút érvényűek). *Valódi kötelesség csak a tiszta ész fogalmain alapulhat*. A tapasztaláson alapuló előírás (amit az empirikus etika képes feltárni) lehet gyakorlati szabály, de soha nem lehet *erkölcsi törvény*.

Kant másik érve lényegesen érdekesebb és hatásosabb. Az erkölcsi ítéleteket olyan *reflexivitas* jellemzi, amiről az empirikus megközelítés nem képes számot adni. Az emberi szabadság megnyilvánulása az, hogy az ember *választva cselekszik*. Képes választani a különböző cselekvési lehetőségek között, és képes választani azok között a vágyak között is, amelyek alapján cselekszik. Ez a választási képesség *fölötte áll az empirikus vágyaknak és hajlamoknak*, mert az ember akár úgy is képes cselekedni, hogy elutasítja az összes vágyat, amely hatással van rá. Ez komoly kihívás Hume felfogásával szemben, amelynek, mint láttuk, az egyik alaptétele az volt, hogy cselekvésre csak szenvedélyek indíthatnak bennünket. Kant pozícióját jól érzékeltethetővé teszi egy példa, amivel ő maga él (bár nem Hume-ot kritizálja vele). Könnyen elképzelhetünk egy embert, aki olyan rossz kedélyállapotban van, hogy teljesen érzéketlen mások szenvedése iránt (nem motiválja őt az, amit Hume szimpátiának nevez). Ekkor az illető semmi hajlamot nem érez rá, hogy segítsen másokon. Ám ekkor is *képes akarni, hogy jót tegyen másokkal*, és képes a jó cselekedeteket értékesként elgondolni. Ez pedig arra utal, hogy az embert nem csak empirikus motívumok mozgatják: *létezik tiszta gyakorlati ész*, és az is képes az embert cselekvésre indítani.

Kant ezzel visszatér ahhoz a Hume által hevesen bírált nézethez, hogy önmagában az *ész is indíthat bennünket cselekvésekre*. Tehát megpróbálja újrafogalmazni az *etikai racionalizmus álláspontját*. A tiszta gyakorlati ész úgy kerül kapcsolatba a cselekvéssel, hogy kialakít egy bizonyos fajta akaratot. A gyakorlati ész megnyilvánulása a *jó akarat*. A tiszta gyakorlati ész arra tesz bennünket képessé, hogy kialakítsuk magunkban ezt a bizonyos jó akaratot.

Kant egyik legmarkánsabb (és legmeglepőbb) nézete volt, hogy *egyedül a jó akarat feltétlenül jó*. Minden más jó dolog csak feltételesen, viszonylagosan jó. A jó adottságok, a megfelelő vérmérséklet, a megfelelő jellem mind válhat rossz dolgok forrásává. A 'szerencse adományai' pedig, mint a gazdagság és a hatalom, csak akkor maradnak jók, ha a jó akarat megfelelő irányt szab a felhasználásuknak. Még a *boldogság* sem feltétlenül jó, mert előfordul, hogy valaki érdemtelenül tesz rá szert. Érdemes ezt úgy megfogalmazni, hogy Kant szerint minden jónak tartott dologgal kapcsolatban feltehetjük a kérdést, hogy *valóban jó-e*, valóban kiérdemelték-e azok, akik rendelkeznek vele. Egyedül a jó akarat az, amivel kapcsolatban ez a kérdés értelmét veszti.

Már ebből is látszik, hogy a jó akarat furcsa konstrukció. Még furcsábbnak hat, ha azt is leszögezzük, Kant szerint a jó akarat értéke *nem függ semmiféle eredménytől*. (Akkor is értékes, ha semmit nem tudunk megtenni, amit diktál.) És persze olyan akaratról van szó, amely bizonyos cselekvésekre indíthat bennünket, ám eközben nincsen kötve semmihez, ami empirikus. Ez rendkívül meglepő elképzelés, ami első ránézésre kifejezetten pszichológiai abszurditásnak tűnik. A jó akarat minden hajlam fölé emel engem: de hogyan akarhatok bármit is, ha minden hajlam fölé emelkedtem? Ha nincs hajlamom semmire, akkor ugyan miért cselekednék?

Nos, a jó akarat Kant szerint arra irányul, hogy az ember valamilyen *törvény* alapján (és csak arra tekintettel) cselekedjen. Itt érdemes jelezni, hogy a jó akarat működése szorosan összefügg a *kötelesség* fogalmával. *A kötelesség Kantnál valamely cselekedetnek a törvény tiszteletéből fakadó szükségszerűsége*. De vajon miért lenne magasabb rendű dolog a törvény, mint bármely hajlam alapján cselekedni? Nos, Kant azt gondolta, hogy a különbség a *tiszteletben* rejlik. A hajlamot ugyanis nem lehet tisztelni, a törvényt viszont lehet. Ezért a jó akarat működése csakis kötelesség felismerésén alapulhat, és csak arra irányulhat, hogy kifejezetten kötelességből cselekedjünk — elvégre a kötelesség az, ami tisztán a törvény tiszteletéből fakad.

Ez eléggé furcsának tűnik. Ugyan miért ne lehetne bizonyos hajlamokat tisztelni? Ahhoz, hogy megértsük Kant álláspontját, egy kicsit szélesebb összefüggésbe kell helyezni az imént vázolt tételeket.

Az autonómia és a kategorikus imperatívusz

Először is vissza kell utalnunk arra a sajátos módra, ahogy Kant az emberi szabadságot megragadta az első kritikában (*A tiszta ész kritikája*). Fentebb láttuk, hogy Kantnak úgy sikerült megmentenie a szabadságot, ezen keresztül pedig az akaratot, a kötelességet (a „kellést”), a felelősséget, vagyis általában az emberi cselekvés erkölcsi dimenzióját, hogy elszakította azt a jelenségvilággént felfogott természettől. Azt mondta, hogy az ember két világ polgára: létezésének van egy olyan dimenziója, amely nem tartozik a jelenségek szférájába. Ezzel eleve elutasította a *naturalisztikus* morálfilozófia lehetőségét (tehát egy olyan elmélet lehetőségét, amely az ember erkölcsi képességeire és kötelességeire a természeti törvényekből vagy az emberi természet empirikus mozzanataiból próbál következtetni). A szabadság az emberi létezés egy olyan dimenziójában jelenik meg nála, amit *a természeti törvények nem tartanak az uralmuk alatt*. Ha ebben a szférában vannak törvények, akkor azokat az ember önmaga számára szabja meg. Ezt úgy fejezi ki Kant, hogy az erkölcs szférájában az ember *autonóm*. (Az autonómia szó azt jelenti, hogy valaki önmagának ad törvényt.) Ha van erkölcsi törvény, akkor abból származnak, hogy *az ember, racionális lényként, általános szabályok alá rendeli saját cselekedeteit*.

A szabadság kifejeződése tehát az autonómia. Ebben nyilvánul meg az ember, mint olyan lény, aki szabad működésre képes ésszel rendelkezik. Ez az autonómia azonban nem érvényesül, ha az ember hagyja magát a hajlamok által vezetni. Amikor az ember úgy használja a gyakorlati ésszt (úgy formál akaratot), hogy valamilyen vágyat vagy hajlamot akar kielégíteni vele, akkor egy bizonyos értelemben *feladja az autonómiáját*. Nem autonóm lesz, hanem *heteronóm*. Ebből érthető meg Kantnak az a furcsa állítása, hogy a hajlamot nem lehet tisztelni.

De mit tehet az ember, hogy cselekvése az autonómia kifejeződése legyen? Úgy kell használnia a gyakorlati ésszt, hogy az a jó akaratban fejeződjön ki, azaz fölülemelkedjen mindenféle vágyon és hajlamon. Ez jelenik meg akkor, ha a cselekvést kizárólag *a kötelesség, vagyis a törvény tisztelete vezérli*. Éspedig éppen azért, mert az erkölcsi törvény nem idegen a jó akarattól: éppen ebből az akaratból származik. Ahogy Kant mondja: „ha autonóm az akarat, törvény önmaga számára.”

A különbség az autonómia és heteronómia között jól jellemezhető az alábbi megkülönböztetéssel. Amikor az ember heteronóm módon cselekszik, mindig azért tesz meg valamit, mert valami mást is akar. Például azért nem hazudik, mert fontos neki, hogy továbbra is becsületes embernek tartsák a többiek. Amikor viszont az ember autonóm módon cselekszik, akkor

a cselekvésnek nincs ilyen külsődleges célja. Az autonóm ember azt mondja, „Nem szabad hazudnom, még akkor sem, ha nem lenne benne semmi szégyenletes.”

Lássuk most valamivel részletesebben, hogy hogyan cselekszik az, aki autonóm. Mint láttuk, az erkölcsi cselekvés területén az ember nincsen a természeti törvények alá vetve, de ez nem jelenti azt, hogy tetszőlegesen alakíthatja cselekvésének vezérelveit. Kant feltételezi, hogy az ember, mivel racionális lény, képes olyan törvényeket felismerni, amelyeket objektív érvénnyel alkalmazhat önmagára.

A kiindulópontot az képezi, hogy a racionális ember nem ötletszerűen, hanem elvek szerint cselekszik. Amit keresnünk kell, az az elvek meghatározásának helyes módja. Kant három alapvető kategóriával operál: a *maximával*, az *imperatívusszal* és a *törvénnyel*.²³ A törvényt, amiről itt szó van, különböző helyeken nevezi gyakorlati törvénynek és erkölcsi törvénynek is. A maxima *szubjektív alaptétel*, amelyet az ember életcéljaihoz vagy morális meggyőződéséhez mérten maga elé tűz (például „minden erőmet arra összpontosítom, hogy vagyonos és sikeres legyek”, „semmilyen sérelmet nem tűrök el bosszúállás nélkül”). Fontos, hogy minden cselekvésnek van maximája, pontosabban minden egyes cselekvést felfoghatunk úgy, mint ami egy maxima alkalmazása. (Ha például rendszeresen időt szakítok a sportolásra, ez lehet annak a maximának az alkalmazása, hogy „az egészségem megőrzése érdekében sportolnom kell.”)

Léteznek emellett olyan *gyakorlati szabályok*, amelyeknek objektív az érvénye, vagyis minden eszes lény felismerheti a bennük rejlő szükségszerűséget. Ezek imperatívuszok (parancsolatok). Az imperatívuszoknak két fajtája van. Az egyik a *hipotetikus*, amely objektív *feltételeket* tartalmaz, amelyek felismerése segít a maximák kiválasztásában. Például objektív érvényűnek érezzük azt a hipotetikus állítást, hogy „ha nem gondoskodom előre öreg napjaimról, akkor nyomorúságos végnapjaim lesznek,” mert ostobaságnak tűnne ezzel szemben ahhoz ragaszkodni, hogy „akkor élek öreg koromban anyagi biztonságban, ha fiatalon mindenemet elpazarlom.” Jól látszik ebből, hogy a hipotetikus imperatívuszok a *heteronóm gyakorlati okoskodás* jellemzői. A hipotetikus imperatívusz ugyanis mindig tételez valamit, amit akarunk (például nyugodt, harmonikus öregkor), és aminek az érdekében meg kell tennünk valamit (például tartózkodni az esztelen pazarlástól).

Az autonóm erkölcsi cselekvő tehát nem a hipotetikus imperatívuszokat használja vezérfonalként. Számára az imperatívuszok másik fajtája meghatározó, a *kategorikus imperatívusz*. A kategorikus imperatívusz csak az akarat meghatározására van tekintettel, vagyis csak az

23 Lásd Immanuel Kant: ‘A gyakorlati ész kritikája.’ In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája.* (Ford.: Berényi G.) Budapest: Gondolat Kiadó, 1991, 123-125. o.

autonómia szempontjaira. A kategorikus imperatívuszt nevezzük *gyakorlati (máshol erkölcs) törvénynek*. Efféle törvényből csak egy van, noha Kant többféleképpen is megfogalmazza. A legegyszerűbb, és számunkra talán legtanulságosabb megfogalmazás így szól: „cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen.”²⁴

A gyakorlati törvény – ebben a megfogalmazásban – egyfajta módszertani útmutatás, amelynek segítségével feltárhatjuk azokat a maximákat, amelyek összhangban állnak az autonómiával (és ezért helyesek). Arra hív fel, hogy a cselekvést eszünk próbájának vessük alá.²⁵ Ez úgy néz ki, hogy ha valamilyen cselekedetre gondolunk, akkor ehhez hozzá kell rendelnünk azt a *maximát*, amelynek az alkalmazása lehet. Például ha el akarunk lopni valamit, akkor ez a maxima az lehet, hogy „szabadon ellophatod, amit akarsz,” vagy talán „szabadon ellophatod, amire szükséged van.” A következő lépésben aztán azt kell elgondolnunk, mi történne, ha ezt a maximát általános törvénnyé emelnénk, mindenki számára előírnánk. Mi lenne tehát, ha általános norma lenne, hogy „mindenki szabadon ellophatja, amit akar”? *Akarhatnám*, hogy egy ilyen szabály érvényesüljön? A lopás esetében a módszer alkalmazása arra a belátásra vezet, hogy egy ilyen törvény mellett megszűnne a tulajdon, és senkinek nem lenne módja rá, hogy szabadon rendelkezzen munkájának eredményével. Ezt pedig nyilvánvalóan nem akarhatom. Egyébként nyilvánvaló, hogy még a tolvaj sem ezt akarja, hiszen amit ellopott, azzal ő is biztonságban akar rendelkezni. Ha ilyen következményre vezet a gondolatkísérlet, akkor ennek Kant szerint meg kell győznie bennünket arról, hogy a kiindulópontot képező cselekvés helytelen, és kötelességünk az ellenkezőjét cselekedni – esetünkben tehát tartózkodni a lopástól.

Ebből talán világossá vált, hogy mit jelent Kant meggyőződése, hogy létezik tiszta gyakorlati ész, és hogy önmagában is elegendő az akarat meghatározásához, hajlamainktól és természetes vágyainktól függetlenül. Az is világossá válhatott, hogy a jó akarat akkor jelenik meg, amikor az akarat törvény saját maga számára, tehát amikor a kategorikus imperatívusz által meghatározott vezérfonalat követi az ember a cselekvésében. Ám az talán kevésbé világos, hogy Kant hogyan gondolkodott saját erkölcsfilozófiája lehetséges hatásairól. Az nyilvánvaló, hogy nem megjavítani akarta vele az embereket. Nem akarta megtanítani számukra, mi a helyes és a helytelen. Még az sem tekinthető a koncepció igazi céljának, hogy szilárd alapra állítsa az olyan erkölcsi parancsokat (mint például ‘ne lopj!’). Úgy tűnik, Kant inkább azt szerette volna tisztázni számunkra, hogy az erkölcsi törvény hogyan gyökerezik *a szabad működésre képes emberi észben*. Úgy vélte ugyanis,

24 Uo. 138. o.

25 Lásd Immanuel Kant: ‘Az erkölcsök metafizikája.’ In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*. (Ford.: Berényi G.) Budapest: Gondolat Kiadó, 1991, 319. o.

hogy ennek teljes tudatosítása arra indít majd bennünket, hogy ezt a törvényt követve cselekedjünk, mert rájövünk, hogy *emberi mivoltunk (eszes lényünk) méltósága* így jut a leginkább érvényre. Ezt érdekes módon támasztja alá Kantnak még egy érdekes gondolata. Kant azt gondolta, hogy annak, hogy az emberek eszes lényekként lettek megalkotva, nem lehet az az értelme, hogy az emberek *alkalmassá váljanak a boldogságra*. Ha a boldogság lett volna a cél, akkor ezt a természet sokkal könnyebben elérhette volna más eszközökkel: például a megfelelő ösztönök kialakításával. Ezért inkább azt kell gondolnunk, hogy az ember eszes mivoltának az az értelme, hogy *az ember képes a jó akaratot megtestesíteni magában*.

Fontos felhívni a figyelmet arra, hogy Kant erkölcsfilozófiája úgy is felfogható, mint amely azt tárja fel, hogy melyek azok az elvek, amelyek alapján az ideálisan racionális cselekvő cselekedne. (Akihez aztán a nem ideális cselekvők mérhetik magukat.) Ennek a cselekvőnek a viselkedését nem úgy kell elképzelnünk, hogy semmi hatást nem gyakorolnak rá a természetes hajlamok (merthogy ő is a természeti világhoz tartozik). Inkább az a helyzet, hogy csak akkor követi őket, ha nem kerülnek ellentétbe a jó akarat elveivel. Kant nem tagadta, hogy a vágyainknak van pszichológiai ereje, de azt gondolta, hogy az ideálisan racionális cselekvő képes szinkronba hozni egymással a vágyait és a gyakorlati ész elveit. Ha így értelmezzük Kantot, akkor álláspontja egy kicsit talán pszichológiai szempontból is meggyőzőbbnek tűnik.

5. előadás: Modern erkölcsfilozófiák: kantianizmus

A modern gyakorlati filozófiára, különösen az elmúlt mintegy negyven évben, a *kantianizmus* is igen erős hatást gyakorolt. Itt azonban a 'kantianizmust' egy meglehetősen leszűkített értelemben kell használnunk: csak *Kant gyakorlati filozófiájának továbbélését* jelezzük vele. Ezt azért fontos leszögezni, mert a kanti filozófiának több reneszánsza is volt a filozófus halála óta eltelt időben. A 19-20. század fordulóján például igen jelentős szerepet játszott a '*neokantianizmus*' nevű irányzat a kontinentális Európában, ám abban főként Kant ismeretelmélete és metafizikája élt tovább. Különösen fontos szerepet játszottak Kant filozófiai módszertani elképzelései a 20. század első felének (német nyelvű) jogelméletében is: volt tehát *jogelméleti neokantianizmus* is. Kant gyakorlati filozófiájának az az újrafelfedezése azonban, amiről most beszélünk, csak a 20. század második felében, az angolszász filozófiában történt meg, nem függetlenül az utilitarizmussal szembeni kritikáktól.

Ezek az újabb kanti ihletésű gyakorlati filozófiák a gyakorlati ész morális használatáról szólnak. A kantianus erkölcsfilozófiák azokra a gyakorlati problémákra reagálnak, amelyek a cselekvőket az erkölcsi vagy politikai közösség tagjaként érintik (ezért van az, hogy jellemzően összekapcsolódnak egy politikai filozófiával is): ezek a konfliktusok abból erednek, hogy az egyéni cselekvők különböző vallási, filozófiai, politikai, erkölcsi nézeteket vallanak magukénak, eltérően gondolkodnak a jó életről és az értékes egyéni, illetve közösségi célokról. Ilyen helyzetben pedig egyenlő cselekvőkből álló működőképes közösség ésszerű együttműködési szabályainak kialakítása a tét. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a kantianus gyakorlati filozófiák a kötelesség erkölcsét állítják középpontba, mivel elismerik, hogy törekvés-erkölcsből több is lehet egy közösségben, és a belőlük származó versengő kívánalmak konfliktusokat okozhatnak a tagok között. Olyan kérdésekről van tehát szó, amelyek mindenkit érintenek, így békés és méltányos kezelésük minden cselekvőnek egyforma érdeke. Rendezésük egyetértést igényel, mégpedig olyat, amelyben mindenki szempontjai (törekvései) egyenlő súllyal estek latba.

John Rawls

John Rawls (1921-2002) elsősorban a politikai filozófia területén fejtette ki tevékenységét, de mégis őt kell a kantiánus erkölcsfilozófia legnagyobb alakjának tekintenünk a 20. század második felében. A kantiánus megközelítés persze fellelhető más jelentős szerzőknél is: például *Richard Hare*-nél, *Alan Gewirth*-nél, vagy a jogelméletből is ismert *Ronald Dworkin*-nél. Rawls kifejezetten az utilitarizmussal szemben, az utilitarizmus átfogó kritikájára alapozta a maga kantiánus gyakorlati filozófiáját. Jelentősége nem kis részben abból fakad, hogy fordulatot hozott az angolszász filozófiában annak megmutatásával, hogy egy kantiánus szemléletű gyakorlati filozófia életképes alternatívája lehet az utilitarizmusnak.

Rawls gyakorlati filozófiájának lényege abban ragadható meg, hogy rámutatott a 'helyes' fogalmának önálló jelentőségére, sőt, *elsődlegességére a 'jóval' szemben*. A 'jó' Rawls-nál is, akárcsak Kantnál, azt jelenti, ami *valakinek* (a saját törekvéseire tekintettel) *jó*. Ám Rawls nem gondolta, hogy az, ha egy cselekvés olyan eredményre vezet, ami jó valakinek, önmagában elég volna ahhoz, hogy helyesnek tartsuk a cselekvés végrehajtását. Ragaszkodott ahhoz, hogy vannak olyan cselekvések, amelyek hiába előnyösek számunkra, nem szabad végrehajtanunk őket, ha *nem felelnek meg a helyesség mércéjének*. Mármost Rawls éppen itt, a helyesség mércéjének megragadásánál nyúlt vissza Kanthoz. Kant szerint minden embert *öncélnak* kell tekinteni, mert minden ember egy sajátos erkölcsi minőség hordozója. Senkivel sem szabad mások pusztá eszközeként bánni (vagyis senkit sem szabad manipulálni). Rawls számára voltaképpen ez határozza meg a *helyesség mércéjét*. A számunkra való jó megvalósításának az szab határt, hogy másokat tiszteletben kell tartanunk. Egy cselekedet csak akkor bír erkölcsi minőséggel, ha végrehajtása közben tekintettel voltak arra is, hogy nem lehet bármit megtenni másokkal.

Az a sajátos erkölcsi minőség, ami kizárja, hogy bárkit is eszköznek tekintsünk saját céljaink szolgálatában, a személy két erkölcsi képességén alapul: az igazságosság iránti érzék, és a jó életre vonatkozó felfogás megalkotásának képessége. „Az igazságosság iránti érzék az a képességük, hogy megértsék és alkalmazzák az igazságosságnak a társadalmi együttműködés méltányos feltételeit megszabó közös [*public*] felfogását, s ezzel összhangban cselekedjenek. A jóról alkotott felfogás megalkotásának képessége az a képesség, amelynek révén kialakítják, átformálják és racionálisan követik a nekik racionálisan előnyös dolgokról, azaz saját javukról alkotott felfogásukat.”²⁶ E két tulajdonság alapján a polgárokat szabad (autonóm) és egyenlő

26 John Rawls: 'A méltányosságként értett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet'. In: *Modern politikai filozófia*. (szerk. Huoranszki Ferenc) Budapest, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 1998, 183. o.

személyekként írja le Rawls, a társadalmat pedig az ilyen személyek együttélési kereteként értelmezi.

Hogyan képes megalapozni a gyakorlati ész azt a követelményt, hogy korlátozások alá vonjuk magunkat, amikor a számunkra való jó megvalósítására törekszünk? A válasz valahogy úgy kezdődik a kantianus erkölcsfilozófiákban, hogy *a számunkra való jónak nincsen eleve elsőbbsége a mások számára való jóval szemben*. Mivel pedig a számunkra való jó és a mások számára való jó között gyakran állnak elő összeütközések (például amikor többen törekednek valamire, amit csak az egyikük kaphat meg), szükségünk van elvekre, amelyek tisztázzák, hogyan törekedhetünk a számunkra való jó megvalósítására anélkül, hogy a másik számára való jót semmibe vennénk. A helyesség éppenséggel ezeket az elveket foglalja magába: azokat az elveket, amelyek *méltányos rendet teremtenek az egyének és a csoportok törekvései között, hogy megvalósítsák a számukra való jót*.

De hogyan állapítsuk meg azokat az elveket, amelyek tartalommal töltik meg a helyesség mércéjét? Nos, Rawls ebben a tekintetben *a szerződéselméleti hagyomány* érvelési stratégiájához tért vissza — bár természetesen sok tekintetben alaposan átalakította a szerződéselméleti érvelés jellegét. A klasszikus szerződéselméletekben (Hobbes, Locke, Rousseau) az elemzés egy ún. *természeti állapot* megrajzolásából indult ki. Ez láthatóvá teszi az ember sajátos antropológiai jellegzetességeit, és megalapozza annak magyarázatát, hogy az embereknek miért van szükségük politikai intézmények létrehozására (miért jobb a politikailag szervezett társadalomban élni, mint a természeti állapotban). Rawls maga is támaszkodott elméletében az *'eredeti helyzet'* konstrukciójára, ám ő ebben az összefüggésben inkább azokat a feltételeket foglalta össze, amelyek mellett értelmes emberek *ésszerű egyetértést tudnak kialakítani a helyesség (igazságosság) elveire vonatkozóan*. Azt az állapotot modellezte az eredeti helyzettel, amelyben az emberek *a cselekvéseket vezérlő, közös elvek megállapítása előtt vannak*. Ebben az állapotban csak úgy tudnak gyakorlati elveket igazolni, ha *egyetértésre jutnak bizonyos normatív igényekről*. Az ilyen elvek válhatnak aztán *közös elvekké* számukra, amelyekre társadalmi kapcsolataikat, és persze politikai intézményeiket is alapozhatják. Az elvekben való egyetértés csak úgy érhető el, ha a felek kerülnek a vitás vallási, filozófiai, erkölcsi nézetek terebélyes területére. Azért kell ezeket zárójelbe tenni az igazságosság elveinek tisztázásakor, mert az egyet nem értés körülményei között nincs mód az ilyen vitás kérdések végleges és mindenki számára megnyugtató eldöntésére, ugyanakkor a cselekvők szempontjából ezek túl fontos kérdések ahhoz, hogy más módon, például a jogi kényszer tekintélyelvű, paternalista, moralista, stb. alkalmazásával döntsék el őket.

Nagy jelentősége van itt annak, hogy az igazságosság elvei (amelyek tartalommal töltik meg a helyesség fogalmát), egy olyan eljárásban kerülnek megállapításra, amelyhez *mindenki*

hozzájárulhat, amelyben *mindenki egyetértése számít*. Ez biztosítja ugyanis, hogy mindenki szempontjai megfelelő súlyt kapnak, mindenki megkapja azt a tiszteletet, amit személyének erkölcsi méltósága megkövetel. Ez a feltétel elégíti ki a döntés objektív igazolásának igényét minden érintett számára.

Rawls persze nem gondolta, hogy az emberek valaha is ebben az eredeti helyzetben voltak, vagy hogy egy ilyen eredeti helyzetbe kellene visszavonulniuk ahhoz, hogy a megfelelő gyakorlati elveket meg tudják állapítani. Azt azonban annál inkább gondolta, hogy amikor azt kell felmérnünk, melyek a helyes erkölcsi vagy politikai elvek, akkor azt kell fontolóra vennünk, hogy melyek azok a normatív igények, amelyek az imént vázolt eljárásban is elfogadtathatóak *lennének*. Csak az ilyen elvekről gondolhatjuk, hogy a megfelelő módon határozzák meg, hogy az embereknek a helyesség milyen mércéihez kell igazodniuk, amikor az egyéni céljaik (a számukra való jó) magvalósítására tesznek kísérletet. Ilyen elvek határozzák meg azt, hogy melyek azok a törekvések, amelyek anélkül is megvalósíthatóak, hogy másokkal igazságtalanul bánnának.

Fontos leszögezni, hogy a kantiánus megközelítés általában követi Kant antinaturalizmusát, vagyis azt a nézetet, hogy az erkölcs tartalmi elveit nem a természet határozza meg az ember számára, hanem az ember maga hozza létre őket észbeli képességeire támaszkodva. A közösség és intézményei (szabályai) értelmes cselekvők választásainak és gyakorlatainak eredményei, vagyis a szabályokat a cselekvők maguk alakítják ki a maguk számára, súlyukat pedig az ő egyetértésük biztosítja. Mindenféle előzetesen adott vagy tételezett erkölcsi törvényre való hivatkozás helyett a konstruktivizmus az emberi rációra (a gyakorlati észre) bízta a szabályok kialakításának feladatát. A konstruktivizmus Rawls gyakorlati filozófiájára is jellemző: maga is azt gondolta, hogy az emberek maguk hozzák létre az erkölcsi elveket. Ezért soroljuk elméletét az *etikai konstruktivizmus* kategóriája alá, és ezért jellemezte ő maga úgy a pozícióját, amint amelyre egyfajta *kantiánus konstruktivizmus* jellemző.

Jürgen Habermas

A gyakorlati filozófia problémája, mint korábban már említettük, a cselekvés problémája körül forog. A gyakorlati, ezen belül pedig az erkölcsi probléma filozófiai megoldása tehát ahhoz kötődik, ahogyan az emberek a cselekvéseiket *kommunikálják* — ahogy bizonyos cselekvésekről beszámolnak, ahogy igazolni vagy éppen bírálni próbálják cselekvéseiket. Lehetséges tehát egy olyan gyakorlati filozófiai megközelítés, amely a cselekvésnek ezt a kommunikatív dimenzióját állítja a középpontba. *Karl-Otto Apel* tekinthető egy olyan filozófiai kezdeményezés kidolgozójának, amely a gyakorlati filozófiai problémákat úgy próbálja megoldani, hogy elemzi azt a módot, ahogyan az emberek a cselekvéseiket kommunikálják. *Apel* ezt *transzcendentális pragmatikának* nevezte el, de igazán ismertté akkor vált, amikor csatlakozott a koncepcióhoz *Jürgen Habermas* (1929-), és egy némileg módosított formában, *diskurzusetika* néven a saját elméleti építményének részévé tette. Ennek az elképzelésnek a kiindulópontja is a személy erkölcsi státusza, az egyén autonómiája és racionális volta, ezért aztán kifejezetten kötődik a kantiánizmushoz.

A diskurzusetikát megalapozó összefüggés abban áll, hogy *a cselekvések kommunikálása során be kell tartanunk bizonyos nyelvi szabályokat*. A nyelvben rejlő normatív kötöttségek azonban nemcsak arra vonatkoznak, hogy hogyan kell egymáshoz fűznünk a szavakat, hanem arra is, hogy *a beszédhelyzet milyen viselkedést követel meg tőlünk*: vannak közöttük *pragmatikai szabályok* is. Olyasmire kell gondolnunk, hogy amikor egy érvelési helyzetbe bocsátkozunk, akkor fel kell vállalnunk, hogy a másik fél előtt megpróbáljuk érvekkel igazolni a cselekedeteinket, *nem próbáljuk manipulálni*, és nem alkalmazunk vele szemben erőszakot (elfogadjuk, hogy egyetértése csakis *kényszermentes* lehet). Sőt, azt is fel kell vállalnunk, hogy a másik felet magunkkal *egyenlőként* kezeljük: el kell fogadnunk, hogy az ő érvei is ugyanúgy számítanak, mint a mi érveink, az ellenvetéseit nem utasíthatjuk el indokok nélkül, stb. (Ha mindezt nem vállaljuk fel, akkor nem válhatunk az érvelési helyzet részeseivé.) A beszédhelyzetek olyan pragmatikai szabályokat kényszerítenek ránk, amelyek *univerzális érvényűek*, és amelyek bizonyos *erkölcsi tartalommal* bírnak. Ez pedig felveti a lehetőséget, hogy a pragmatikai szabályokat erkölcsi elvek megalapozására használjuk fel.

Azt persze nem mondhatjuk, hogy a nyelv pragmatikai szabályai kész formában tartalmazzák egy univerzális etika elveit. Szükségünk van egy alkalmas eljárásra, amely a nyelv pragmatikai szabályainak alkalmazásától elvezet bennünket a helyes erkölcsi elvek megállapításához. Habermas ebben az összefüggésben azt javasolja, hogy úgy alapozzunk meg

gyakorlati tételeket (vagy ahogy ő fogalmaz, *normákat*), hogy a fentebb említetthez hasonló, *kényszermentes beszédsszituációkat (diskurzusokat) modellezzünk*. Az olyan normák ugyanis, amelyeket a pragmatikai szabályok betartása mellett fogadunk el, sajátos igazolással rendelkeznek. Amibe egy *kényszermentes, racionális diskurzusban minden érintett beleegyezne*, azt senki nem kifogásolhatja: azt mindenkinek igazoltnak kell tekintenie. Ezt a gondolatot fejezi ki az ún. *diskurzus-elv* Habermasnál. Innen már csak egy lépés az *erkölcsi normák* megalapozása. Ezt Habermas a diskurzus-elv egyik specifikus alkalmazása, az *egyetemesítési elv* segítségével oldja meg. Az egyetemesítési elv szerint az lehet érvényes erkölcsi norma, amely *ha általános követésre találna, annak következményeihez és mellékhatásaihoz egy résztvevő (cselekvő) minden személy (tehát minden ember) érdekeit figyelembe véve adhatná kényszermentes beleegyezését*. (Fontos megjegyezni, hogy az egyetemesítési elv a diskurzus-elvnek nem az egyetlen specifikációja. Ilyen specifikáció a *demokrácia-elv* is, amely azt határozza meg, hogy a diskurzus-elvet milyen feltételek között lehet felhasználni jogi törvények megalapozására.)

Ebből talán már látszik, hogy Habermas elmélete a modern erkölcsfilozófiában miért a kantiánusok táborához tartozik. Habermas egyetemesítési elve voltaképpen nem más, mint a kanti *kategorikus imperatívusz* egy újragondolt és más összefüggésben bevezetett változata. (Ezt maga Habermas is kihangsúlyozta.) Az is látszik, hogy komoly hasonlóságok vannak Habermas és Rawls nézetei között. Habermas diskurzus-elvének éppúgy a kényszermentes egyetértés a kulcsmozzanata, mint annak az eljárásnak, amelynek segítségével Rawls az igazságosság elveit próbálja megalapozni az 'eredeti helyzetben'. (Habermas ugyan sokat vitázott Rawls-szal, de kihangsúlyozta, hogy vitájuk „családon belüli vita”.)

Fontos látnunk a diskurzusetikának azt a sajátosságát, hogy az nem alapul a jó semmilyen tartalmi felfogásán. Habermas nem feltételezi, hogy vannak eleve helyes erkölcsi elvek, amelyekhez az embereknek igazodniuk kell. Az elvek helyességének itt csak egy eljárási kritériuma adott: bármely elv vagy norma helyes, ha kényszermentes, racionális vitában kiküzdött egyetértés alakulhat ki körülötte. A konkrét normák tartalmi meghatározása az érintettek között kibontakozó diskurzusra marad. Ezért a filozófusnak, ha meg akarja mutatni, hogy bizonyos erkölcsi normák helyesek, nem elég amellet érvelnie, hogy ő meggyőzőnek találja őket: neki is bele kell mennie a normával kapcsolatos diskurzív szituáció értelmezésébe, és azt kell megmutatnia, hogy a megfelelő körülmények között mások is elfogadnák az adott normát. Ez pedig arra szorítja azt, aki valamilyen gyakorlati filozófiai álláspontot képvisel, hogy eleve egy érvelő attitűdöt vegyen fel: ne elégedjen meg alapvető meggyőződéseinek rögzítésével, és ne tekintse véglegesnek a gyakorlati problémákra adott válaszokat. Álljon készen gyakorlati alaptételeink felülvizsgálatára, mert releváns ellenvetések bármikor felbukkanhatnak. Habermas álláspontjának ez a dinamikus

mozzanata különösen jól érvényesül a koncepció politikai filozófiai alkalmazásakor. Habermas azt mondja nekünk, hogy a törvények folytonosan felülvizsgálhatóak azok részéről, akikre vonatkoznak, mert mindig lehet értelmes vitát kezdeményezni a törvények igazolhatóságáról.

6. előadás: Modern erkölcsfilozófiák: utilitarizmus

A konzekvencialista gyakorlati filozófiák a gyakorlati ész pragmatikai használatát ragadják meg. A következményelvű gyakorlati filozófiák legismertebbike az utilitarizmus, a haszonelvűség. Elnevezése onnan ered, hogy legalapvetőbb kategóriája ennek az elméletnek a 'hasznosság'. E fogalommal jellemzi az utilitarizmus a cselekvést, és erkölcsileg helyesnek azt ítéli, amely hasznos, azaz valamilyen 'jó tényálláshoz' vezet. A 'jó tényállás' az, amikor a cselekvés hasznai, eredményei meghaladják a költségeit.

Jeremy Bentham

Az *utilitarizmus* a felvilágosodás korában alakult ki, de igazi kibontakozása a 19. században következett be. Ekkor vált az egyik legjelentősebb gyakorlati filozófiai irányzattá, amelynek ma is rengeteg híve van. Kidolgozója egy jó módú angol jogász és politikus, *Jeremy Bentham* (1748-1832) volt. Bentham úgy gondolta, hogy a gyakorlati filozófia problémái alapvetően abból származnak, hogy a *gyakorlati (erkölcsi) ítéleteknek nincs világos értékelési mércéjük*. Nem igazán tudjuk, hogy egy gyakorlati ítéletet mikor kell elfogadnunk, és mikor kell elutasítanunk. Az empirikus tudományok ebből a szempontból jóval jobb helyzetben vannak. Éppen azért képesek a látványos haladásra, mert megállapításaik egyértelműen megítélhetők az *igaz/hamis* értékpár segítségével. (Az igaz/hamis értékelésre támaszkodva könnyen el lehet dönteni, hogy melyik állítást kell elfogadnunk, és melyiket kell elvetnünk.) Ilyen egyszerű és jól kezelhető mércére volna hát szükség az emberi cselekvésekre vonatkozóan is.

Bentham úgy gondolta, ő felfedezte ezt a bizonyos mércét, vagy az ő szavaival élve, az *'akarati logikáját'*. „A természet az emberi nemet két szuverén úr — a fájdalom és az élvezet — kormányzata alá helyezte. Egyedül az ő dolguk kijelölni, mit kell tennünk, csakúgy, mint meghatározni, hogy mit fogunk tenni. Egyfelől a helyes és a helytelen mértéke, másfelől az okok és okozatok láncolata az ő trónjukhoz van erősítve.”²⁷ A cselekvések 'természetes' mércéje tehát az, hogy *fájdalmat vagy élvezetet* okoznak. Erre tekintettel határozta meg Bentham gyakorlati filozófiájának alapfogalmát: a *hasznosságot*. „Hasznosságon bármely tárgy azon tulajdonságát értjük, miáltal az jótéteményt, előnyt, élvezetet, jót vagy boldogságot (mindez jelen esetben egyre

²⁷ Jeremy Bentham: 'Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe'. In: *Brit moralisták a XVIII. században*. (Szerk.: Márkus György) Budapest, Gondolat Kiadó, 1977, I. fejezet, I., 680. o.

megy) létrehozni hajlamos [...]”²⁸ Mivel a hasznosság fogalma mércét ad a cselekvések értékeléséhez, megfogalmazhatóvá tesz egy gyakorlati elvet. Ez a *hasznosság elve*: „mely mindazoknak a legnagyobb boldogságát, kiknek érdeke szóban forog, jelöli meg az emberi cselekvés helyes és helyénvaló, és egyedül helyes és helyénvaló, és egyetemlegesen kívánatos céljaként: az emberi cselekvés céljaiként minden helyzetben, különösen a kormányhatalmat gyakorló köztisztviselő vagy az ilyen köztisztviselők gyülekezetének esetén.”²⁹ Fontos leszögezni, hogy a hasznosság elve itt nem egyszerűen az *egyik* gyakorlati elv. Benthamnek meggyőződése volt, hogy végső soron az összes gyakorlati szempont visszavezethető *egyetlen alapvető gyakorlati elvre*, és hogy a hasznosság elvének kidolgozásával éppen erre talált rá. Végső soron az határozza meg minden gyakorlati ítélet elfogadhatóságát, hogy mennyire áll összhangban a hasznosság követelményeivel.

A hasznosság elvének alapját képező elgondolás David Hume gyakorlati filozófiájában gyökerezik, ahol az erkölcsi ítéletek egyfajta *erkölcsi érzületre* támaszkodnak; ez pedig nem más, mint „hogy valamit örömtelinek vagy fájdalmasnak érzünk”.³⁰ Hume-nál és Bentham-nél azonban ez az érzület korántsem szubjektív: az erkölcsi ítéletek végeredményben nem pusztán a saját szubjektív érzéseinkre vagy érzékünkre hivatkoznak. Az erkölcsi érzék magában az *emberi természetben* gyökerezik. Amikor Hume és Bentham az erkölcs forrásait akarták feltárni, az emberi természetre mutattak rá. Ennek alapján pedig lehetségesnek tartották, hogy *univerzális érvénnyel bíró elveket* szögezzenek le, amelyek megalapozzák a gyakorlati ítéletek *helyességigényét*.³¹

Bentham kifejezetten elutasította azt az álláspontot, hogy az erkölcsi ítélet egyszerűen egy cselekedet *puszta helyeslésén vagy helytelenítésén* (tehát a cselekvés által kiváltott szubjektív érzéseken) alapul. Számára az volt a legfontosabb, hogy a gyakorlati ítéletek és döntések tekintetében elkerülje a szubjektivizmust. A szubjektivizmus ellenszere természetesen csak olyan valóban objektív mérce lehet, ami könnyedén megkülönböztethető a cselekvéshez fűződő, akár negatív, akár pozitív érzéseinktől. Ebből a szempontból még az is másodlagos, hogy a hasznosság-e az egyetlen elv, ami ilyen mérceként szolgálhatna.³² A lényeg, hogy a helyeslés és a helytelenítés még nem kimerítő vagy konklúzív érv egy cselekvés vagy intézmény, ítélet vagy döntés mellett vagy ellen. A gyakorlati, különösen pedig a nyilvános érvelésben ugyanis Bentham szerint nagyon

28 Bentham: *Bevezetés...*, I. fejezet, III., 682. o.

29 Bentham: *Bevezetés...*, I. fejezet, I., 680. o., 1. lj.

30 Hume: *i.m.*, 641. o. Lásd még a III. könyv, I. rész, 2. szakaszt.

31 Mindez persze nem jelenti azt, hogy Bentham ugyanarra a módszertani alapra helyezkedett, mint Hume. Fontos megjegyezni, hogy Bentham nem tett logikai természetű különbséget ‘magyarázat’ és ‘előírás’, ‘tényállítások’ és ‘normatív’ állítások között. Így aztán gyakorlati filozófiája igencsak sebezhető egy olyan kritikával szemben, amely a *normatív és a leíró beszéd összekeverését* veti a szemére. (Nem véletlen, hogy amikor G. E. Moore kifejtette a naturalista hibával kapcsolatos álláspontját, eléggé egyértelműen Bentham volt kritikájának első számú céltáblája.)

32 Bentham: *Bevezetés...*, 5. lányszöveg, 695. o.

fontos megkülönböztetni két dolgot: a motívumot és az indokot.³³ A motívumok, mint például az elismerés vagy a helytelenítés, csupán arra adhatnak magyarázatot, hogy miért inkább ezt tettük, s nem azt, hogy miért döntöttünk inkább így, mint úgy. A motívumok azok a tények, amelyek a cselekedetek kiváltó okaiként megjelölhetők. Arra a kérdésre azonban, hogy miért *helyes* ezt tenni, és nem azt, hogy miért *kell* így dönteni, s nem úgy, csak indokok, mégpedig kellő igazolóerővel bíró indokok alapján tudunk válaszolni. A gyakorlati indokoknak a tényektől (motívumoktól) való megkülönböztetése teszi lehetővé, hogy számot adjunk a cselekvési szabadságról, illetve hogy igazolási igényt támasszunk a cselekvőkkel szemben. Objektív mércére azért van szükség, hogy az indokok igazolóerejét tudjuk mérni. Erre a motívumok nem alkalmasak. Az ilyen objektív mérce szerepének betöltését szánja Bentham a hasznosság elvének. (A cselekvés motívumainak, illetve a cselekvési indokoknak a megkülönböztetése mutatja a legjobban, hogy a tényeken alapuló elemzés miért nem elegendő a gyakorlati ész szempontjából.)

Benthamre, amikor gyakorlati filozófiai kérdéseket próbált megoldani, igen jellemző volt *a különböző fogalmak azonosítása*: az, hogy bizonyos értelemben ‘egy kalap alá vette’ őket. Jól látható ez az imént idézett meghatározásban is, amely szinte azonos értelemben használja a ‘jó’, a ‘boldogság’, az ‘élvezet’, az ‘előny’ és a ‘haszon’ kifejezéseket.³⁴ Az, hogy a ‘jót’ azonosítja a ‘kellemes’, a ‘hasznos’, az ‘előnyös’ fogalmaival, elsősorban azt a célt szolgálja Benthamnál, hogy az erkölcsi megítélés mércéje valamilyen *empirikus, tényszerűen megragadható szempont* legyen. Ez szükségképpen azzal jár, hogy az utilitarizmus egyfajta *naturalizmus* formáját ölti. Talán még ennél is fontosabb, hogy a haszonelvű észjárás (illetve igazolás és érvelés) a cselekvés megítélése szempontjából azok *következményeire* helyezi a hangsúlyt. Ezért mondjuk, hogy az utilitarizmus a *konzekvencialista* gyakorlati filozófiák közé tartozik. A cselekvés erkölcsi minőségét kizárólag annak várható (empirikus) következményeiből vezeti le — még részben sem a múlttra vonatkozó tényekből. Például ha valaki ígéretet tesz, akkor az utilitárius szerint annak betartása nem azért helyes, mert önmagában véve az ígéret múltbeli ténye ehhez elég erős cselekvési indokot képez, hanem azért, mert az ígértező ezen a módon kerülheti el a szószegéssel esetlegesen együtt járó hátrányokat (például mások bizalmának elvesztését). Ennek a megközelítésnek a vonzereje részben abból fakad, hogy a konzekvencializmus ezen a módon *objektivista* gyakorlati filozófiai álláspontra alakítható: a várható következmények mérlegelése objektív mércét kínál cselekedeteink

33 Bentham: *Bevezetés...*, II. fejezet, XIX., 699-700. o.

34 A félreértések elkerülése végett jegyezzük meg, hogy az utilitarizmusban ezek a fogalmak sohasem pusztán anyagi vagy fizikai gyönyörökre utalnak.

megítéléséhez. (Az ugyanis objektív tények kérdése, hogy egy cselekedetből milyen következmények származtak.)

Bizonyos értelemben az objektív értékelés lehetőségét szolgálja az is, hogy az utilitarizmus *monista értékelméletet* képvisel, vagyis *egyetlen szempontra koncentrálva* ítéli meg a cselekvés következményeit: kizárólag a cselekvés *hasznossága* érdekli. Minden egyéb elvnek, értéknek csak annyiban tulajdonít jelentőséget, amennyiben hozzájárulnak a jólét növeléséhez. A többi elv esetleges konfliktusát, mondjuk az egyenlőség és a gazdasági hatékonyság közöttit is ehhez képest ítéli meg, és nem feltétlenül törekszik azok összehangolására, vagy egyensúlyba hozására. Monista továbbá abból a szempontból is, hogy a hasznosság elve egyetlen egyszerű célt tűz a cselekvők elé: a jólét maximalizálását. Emögött pedig háttérbe szorulnak az egyenlőség vagy a szolidaritás követelményei.

A különböző kifejezések azonosítására való hajlam összefüggésében külön ki kell térni arra, hogy Bentham *nem tesz különbséget a 'jó' és a 'helyes' fogalma között*. Az olyan szavak, mint a 'kell', a 'helyes' és a 'helytelen', szerinte csak annyiban bírnak jelentéssel, amennyiben a hasznosság princípiumával való megegyezés vagy meg nem egyezés értelmében tudjuk használni őket.³⁵ Ám ez könnyen vezethet elméleti nehézségekhez, hiszen úgy tűnik, a 'jó' és a 'helyes' megkülönböztetése elengedhetetlen ahhoz, hogy számot tudjunk adni a mindennapi erkölcsi tapasztalat (és diskurzus) egy fontos aspektusáról. Ez azokban az egyáltalán nem ritka esetekben nyilvánul meg, amikor egy cselekedet vitathatatlanul jó, előnyös számunkra, (egyéni) hasznunk származik belőle, ám belátjuk, mégsem volna helyes megtenni; vagy éppen arra jövünk rá, hogy egy cselekedetet akkor is helyes végrehajtani, ha semmi előnyünk sem származik belőle — annak ellenére is meg kell tenni, hogy azt egyáltalán nem tartjuk magunkra nézve jónak. Az előbbi lehetőség példaként gondoljunk el egy olyan szituációt, amikor egy készülő merényletet csak úgy lehetne elhárítani, ha kínzással információt csikarunk ki azokból, akik tudnak a szörnyű tervről; az utóbbi lehetőség példaként pedig azt az esetet érdemes figyelembe venni, amikor a politikus részéről az igazság bevallása, a hazugságtól való tartózkodás a biztos választási vereséget vonja maga után. Az ilyen és ezekhez hasonló eseteket csak akkor tudjuk értelmesen megvitatni és erkölcsi szempontból megítélni, ha *megkülönböztetjük a tettek helyességét és jóságát*. E különbség homályban maradása ezért az utilitarizmus az egyik legkritikusabb pontjának bizonyult.

Amint láttuk, Bentham célja az volt, hogy megmutassa, van a cselekvéseknek objektív, mindenki számára vitathatatlan mércéje. Ehhez azonban a hasznosságnak a cselekvések valamilyen *empirikus, mérhető tulajdonságává* kellett válnia. Ezt szolgálja az, hogy a különböző értékelő

35 Bentham: *Bevezetés...*, I. fejezet, X., 683-684. o.

fogalmakat Bentham azonos, és a lehető *legáltalánosabb értelemben* használja, mert ekkor nem kötődnek a 'hasznosság' semmilyen partikuláris, egyedi *felfogáshoz*. Ebből persze származnak bizonyos előnyök: a hasznosság elve valójában olyan elvont, hogy az utilitárius elméletnek nem okozhat gondot az emberek *egyéni preferenciáinak* változatossága. Még ha az egyes preferenciák szembe is kerülnek egymással, az elv, úgy tűnik, ésszerű támpontot kínál a rangsorolásukhoz. A különböző erkölcsi felfogások ennek az elméletnek a nézőpontjából egyszerűen csak különböző *preferenciákat* jelenítenek meg. A 'jó' fogalmának tehát nincs független jelentése, nem utal valamiféle legfőbb jóra, vagy olyasvalamire, ami mindenki számára jó. 'Jó' bármi lehet, ami *egy preferencia kielégítését* jelenti, vagy ahhoz vezet. Az utilitarizmus olyan, morálisan semleges (semlegesített) fogalmakat használ a gyakorlati döntések mércéiként, melyek segítségével a különböző erkölcsi felfogások összemérhetővé válnak. Így egyetlen felfogás sincs eleve sem kitüntetve, sem elnyomva: pusztán az alapján teszünk köztük különbséget, hogy mekkora haszonnal járnak.

Ebből azonban adódik egy további elméleti probléma. A fogalom jelentésének ez a leszűkítése figyelmen kívül hagyja azt, hogy *a hasznok (élvezetek) nem pusztán mennyiségi szempontból különbözhetnek egymástól, hanem minőségi szempontból is*. Más szóval, az elméletnek gondot okoz az a köznapi tapasztalat, hogy *különböző típusú gyönyörök és fájdalmak lehetségesek, amelyek nem feltétlenül mérhetők össze egymással*. (Például hogyan lehetne összevetni azt az örömet, amit egy szimfónia meghallgatása vált ki, azzal, amit egy korsó sör elfogyasztása?) Bentham legjelentősebb követője, *John Stuart Mill* (1806-1873) éppen ennek a nehézségnek a kiküszöbölése érdekében próbálkozott meg azzal, hogy különbséget tegyen *alacsonyabb és magasabb rendű gyönyörök között*. A filozofálásból származó gyönyört például magasabb rendűnek tartotta, mint a játék okozta élvezetet. Ám a nehézségen végső soron neki sem sikerült úrrá lennie. Egyrészt azért, mert krónikusan vitatható maradt, hogy mi alapján sorolunk valamit a gyönyörök egyik vagy másik osztályába (Mill ebben a tekintetben nem volt túl meggyőző). Másrészt azért, mert még ha sikerrel is járna a gyönyörök osztályozásának megalapozása, nem lenne okunk feltételezni, hogy az egyik vagy másik osztályba tartozó gyönyörök között nem maradhatnak további minőségi különbségek. Az sem mellékes, hogy a gyönyörök és fájdalmak osztályozása nem lehetséges pusztán a hasznosság elve alapján. Mill kísérlete tehát jó eséllyel Bentham monista értékelméletének újragondolásához vezet, márpedig eredetileg jórészt abból fakadt az utilitarizmus vonzereje, hogy azt ígérte, képes egyetlen értékelési szempontra alapozni az összes helytálló gyakorlati ítéletet. (Csak egy ilyen értékelési szempont lehetne méltó párja az igaz/hamis értékelésnek.) Mill után *Henry Sidgwick* (1828-1900) tett kísérletet rá, hogy szisztematikus elemzés alá vonja az utilitarizmus problematikáját. Végül azonban rákényszerült annak

beismerésére, hogy *az örömök és fájdalmak annyira heterogének, annyira polimorf jellegűek, hogy nem lehet őket egyetlen fajtára redukálni. Az, hogy ki mit él át úgy, mint ami gyönyört vagy fájdalmat vált ki, racionálisan megalapozhatatlan szubjektív átélés vagy választás, egyéni intuíció eredménye.*

Összhaszon

Meg kell persze jegyezni, hogy sokan gondolják, az utilitarizmus talán képes sikeresen kezelni ezt a problémát, ha végső soron nem az egyén, hanem a *közösség hasznosságának* (az *'összhasznosságnak'*) az előmozdítását helyezi a középpontba. (Ez nem is áll távol Bentham eredeti elképzeléseitől, hiszen ő többnyire a politikai cselekvés mércéjeként alkalmazta a hasznosság elvét. Reformjavaslatai — például híres-hírhedt börtönreform-tervezete — az összhasznosság szempontján alapultak.) Csakhogy ebben elméleti keretben nincs más lehetőség, mint hogy az összhasznosságot az egyéni hasznok összegeként értelmezzük. Így aztán nem egykönnyen szabadulhatunk meg az egyéni hasznosság elméleti tisztázásának problémájától. Továbbra is szükség volna arra, hogy elmondhassuk, a hasznok minden esetben (az egyéni esetekben is) összemérhetőek.

Az *összhaszon* fogalma felvet egy további nehézséget is, amelyre igen sok kritikus alapozta anti-utilitárius érveit. Az utilitarizmus, amikor számba veszi az összhasznosságot, nemigen képes érzékeltetni az *egyéni hasznosság szintjén kirajzolódó egyenlőtlenségeket*. Az *összhaszon* fogalma könnyen elrejtetheti akár a kiáltó egyenlőtlenségeket is az előnyök elosztása terén. Könnyen belátható, hogy a hasznosság egy meghatározott összege előállhat úgy is, hogy néhány ember egyéni haszna messze kiemelkedik, de úgy is, hogy a hasznok egyenlően oszlanak meg. Gondoljunk arra, hogy $2+2+2+2+2$ ugyanúgy 10, mint $1+1+1+1+6$, vagy akár $0+0+0+0+10$. Tehát akkor is elmondhatjuk, hogy egy vállalkozásból 10 egységnyi (mondjuk tízezer dollárnyi) *összhaszon* keletkezett a közösség oldalán, ha abból mindenki egyenlően részesedett, de akkor is, egyvalaki vitte el a haszon nagy részét, vagy akár az egész hasznot. Azt is sokan felvetették, hogy az utilitarizmus elvileg nem zárja ki a lehetőséget, hogy a közösség egyes tagjait pusztán eszközként használják. Elvileg elképzelhetünk olyan esetet, amikor az *összhasznosság* akkor növekszik, ha egyeseket arra kényszerítünk, hogy másokat szolgáljanak (akár rabszolgaként). Az, hogy őket kíméletlenül kihasználják, és egy szenvedéssel teli életre kárhoztatják, nem okvetlenül válik érzékelhetővé az *összhasznosság* szintjén, hiszen mások kiélvezik az ő munkájuk gyümölcseit — szenvedésüket 'ellensúlyozza' mások kényelmes élete. Hiba lenne azt mondani, hogy az utilitarizmusnak nincs módja rá, hogy elkerülje ezeket a nyugtalanító következményeket, ám azt leszögezhetjük, hogy az elméletnek komoly gondot okoz az *egyéni méltóság* iránti tisztelet megalapozása.

Éppen e nyugtalanító következmények miatt érdemes hangsúlyozni, hogy az utilitarizmus azért jellegzetesen *individualisztikus* gyakorlati filozófiai tanítás. Attól ilyen, hogy az egyéni jólét

(*well-being*) növelését teszi meg a cselekvés általános céljának, illetve a cselekvések, törvények és intézmények megítélésénél az egyének életére gyakorolt hatásukat vizsgálja. Az egyéb társadalmi célokat, mint például az igazságosságot, az egyenlőséget, vagy a politikai identitás megerősítését, nem önmagukban tekinti értékesnek, hanem csak annyiban, amennyiben hozzájárulnak az egyéni jólét növeléséhez. „A közösség fiktív *test*, amely az egyes személyekből tevődik össze, kiket úgy tekintünk, mint akik mintegy annak *tagjait* alkotják. Miben áll akkor tehát a közösség érdeke? — azon külön-külön tagok érdekének összegéből, akikből összetevődik.”³⁶ És még hozzáteszi: „Hiábavaló a közösség érdekéről beszélni, ha meg nem értjük, mi az egyén érdeke.”³⁷

Bár az utilitarizmus születésétől fogva a viták keresztüzében állt, és mindig voltak olyanok, akik ádáz harcot folytattak ellene (Dosztojevszkij például az utilitarizmus elleni kiállásként írta meg egyik legfontosabb regényét, a *Bűn és bűnhődés*), nincs okunk meglepődni azon, hogy az elmélet megőrizte az életerejét, és újra meg újra követőkre talált. A következményelvű okoskodás mindennapi és általános ismérve a cselekvésnek. Talán nem túlzás azt állítani, hogy tetteink (és ítéleteink) túlnyomó részét csak a várható következmények, a hasznok (előnyök) és a költségek (hátrányok) mérlegelése határozza meg. Továbbá minden gyakorlati szituációban legalábbis releváns lehet a várható, biztos vagy bizonytalan eredmény megfontolása. Az utilitarizmus vonzerejét az adja, hogy nagyon jól lehet olyan összefüggésekben alkalmazni, ahol a bizonyos rögzített célokhoz mért sikeresség a cselekvés mércéje. A cselekvésnek azt a módozatát, amely efféle rögzített célokhoz igazodik, amelyek kizárólag konzekvencialista indokon alapulnak (tehát a pragmatikai indok a perdöntő), gyakran nevezik *stratégiai cselekvésnek*. Jó példa erre az összes *játék*, amelyet rögzített játékszabályok keretei között, nyereségyért vagy győzelemért játszanak (mint egy pókerjátzmában). Ilyenkor egyértelmű, hogy mi minősül előnynek, és az is, hogy a játékosoknak egy konzekvencialista észjárás kell követniük: az alapján kell választaniuk a lehetséges cselekvések között, hogy melyik vezet győzelemhez (nyereséghez), illetve vereséghez (veszteséghez). Az utilitarizmus által javasolt észjárás ezért igen eredményesnek bizonyulhat az úgynevezett *játékelméleti szituációkban*. Ezért mutat szemléleti rokonságot az utilitarizmussal a *racióális döntések elmélete*, amely a játékelméleti szituációkat modellezi. De jó példa a stratégiai cselekvésre a *piac szférája* is, ahol egy bizonyos értelemben mindenki ugyanarra törekszik: minél nagyobb *profitra*, azaz minél több pénzben mért nyereségre. Itt valóban elmondhatjuk, hogy az az egyes cselekvések közös mércéje, hogy mennyire képesek *maximalizálni bizonyos javakat*. Éppen

36 Jeremy Bentham: 'Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe'. In: *Brit moralisták a XVIII. században*. (Szerk.: Márkus György) Budapest, Gondolat Kiadó, 1977, I. fejezet, IV., 682. o.

37 Bentham: *Bevezetés...*, I. fejezet, V., 682. o.

ezért az utilitarizmus tartós hatást gyakorolt a *közgazdasági elméletekre*. (Ami azt illeti, valójában innen áramlik vissza újra meg újra a gyakorlati filozófia különböző területeire.) Mindez az utilitarizmusra nézve azzal jár, hogy meg kell húznia azokat a határvonalakat, amelyeken belül kielégíthető érvényesség-igényt támaszt.

A stratégiai cselekvés során az emberi természetnek egy fontos antropológiai sajátossága mutatkozik meg. Mégpedig az, hogy az ember önérdékkövető lény, cselekedeteit elsősorban saját, privát céljainak megvalósítása vezérli.³⁸ Korántsem arról van szó, hogy egyszerűen önző lényként írjuk le az embert. Hanem arról, hogy az embert korlátozott önzetlenség jellemzi: se nem ördög, se nem angyal, hanem gyarló halandó. A korlátozott altruizmus tézise szerint az ember maga dönti el, mi jó neki, és mi nem, így alapvetően a saját indokai szerint, privát céljai érdekében cselekszik, figyelmen kívül hagyva mások érdekeit. Ez természetesen nem zárja ki, hogy alkalomadtán kitüntetett jelentőséget tulajdonítson mások érdekeinek és céljainak, különösen azokénak, akik közel állnak hozzá. Vagy hogy olyan érdekeket és célokat vegyen figyelembe, amelyek közömbösek a számára, vagy nincs hozzájuk köze. Még azt is megengedi ez a tézis, hogy az igazságosságot vagy a közjót tekintse bizonyos tettei meghatározójának. Ugyanakkor nem zárja ki azt sem, hogy ezek ellenében is a saját szempontjaira legyen tekintettel. Az a tény, hogy az ember e két véglet között valahol félúton található, egyszerre teszi lehetővé és egyben szükségessé, hogy cselekvésének megpróbáljunk racionális határokat szabni. Egyfelől, ha korlátlanul önző volna, elég kilátástalan vállalkozás volna gyakorlati szabályokat (például jogot) keresni és rögzíteni a cselekvés terén.³⁹ Másfelől, ha korlátlanul önzetlen lenne, akkor meg egyszerűen szükségtelen volna ilyen vállalkozásba fogni. „A dolgok azonban úgy állnak, hogy az emberi önzetlenség korlátozott és csak időnként érvényesül, az erőszakos törekvések pedig elég gyakoriak ahhoz, hogy ha nem lépnek fel velük szemben, végzetesek legyenek a társadalmi életre nézve.”⁴⁰

Ennek az antropológiai tézisnek a középpontba állítása miatt nagy a csábítás, hogy az utilitarizmust a gyakorlati filozófia alapjának tekintsük. Általános normatív etikai elméletként az utilitarizmus a következő értelmezését adja az erkölcsi szabályoknak: az erkölcs a gyakorlatban, a cselekvésben betöltött szerepe folytán elviselhetőbbé, kiszámíthatóbbá, összességében pedig kellemesebbé teszi az életet, mert nagyban megkönnyíti a cselekvések koordinációját. Az erkölcsi szabályok éppenséggel nem nélkülözhetetlenek, de az igazolja őket, hogy betartásuk nagyban

38 Lásd H. L. A. Hart: *A jog fogalma*. Budapest, Osiris Kiadó, 1995, 227. o., és David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. III. könyv, II. rész, 2. szakasz. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006, 482-483. o.

39 A gyakorlati szabályokkal való cselekvésvezérlés és -igazolás hatékonysága nagymértékben függ a cselekvés pszichológiájáról és/vagy kémiájáról való ismeretektől. Tehát a jogkövetkezmények kialakításakor nem feltétlenül kell eltekinteni attól, hogy az ember nem mindig pragmatikai döntést hoz: a szankció súlya és elkerülhetetlensége alkalmas a cselekvés motívumainak (pl. félelmek) befolyásolására, és ennek megfelelően a cselekvés vezérlésére.

40 Hart: *A jog fogalma*, 227. o.

megnöveli a jólétet az erkölcs nélküli (amorális) állapothoz képest. E magyarázat képes számot adni arról is, hogy az emberi cselekvés látszólag össze nem tartozó erkölcsi mintái, mint például az őszinteség követelménye és a károkozás tilalma, hogyan kapcsolódnak össze.

Plauzibilitása és vonzereje ellenére persze ez egy erősen vitatható álláspont. Először is rá lehet mutatni arra, hogy túlzottan leegyszerűsítő azt gondolni, hogy a társadalmi állapot előnyei kimerülnek a jólét puszta maximalizálásában. Az erkölcsi értékek pluralitása éppenséggel ellentmond a haszonelvű észjárás egyoldalúságának. Itt elsősorban olyan értékekre kell gondolni, amelyek a törekvés erkölcséhez tartoznak, mint például a bátorság, nagylelkűség, tolerancia, stb. Továbbá az sem feltétlenül igaz, hogy még ha az erkölcsnek ténylegesen az is a feladata, hogy hozzájáruljon az emberi jóléthez, akkor abból miért éppen a jólét *maximalizálása*, aggregációja következik. Miért nem mondjuk a jólét *egyenlő eloszlása*? Végül lehet érvelni amellett is, hogy eleve hibás úgy gondolni az erkölcsre, mintha annak valamilyen speciális funkciója volna, amit be kell töltenie. Lehet mondjuk azt is gondolni, hogy az autonóm élet perspektíváját kínálja az ember számára, s ebből a szempontból korántsem merítik ki az olyan fogalmak, mint a 'jólét' vagy a 'haszon'.

Tett- és szabály-utilitarizmus

Ezek az ellenvetések elég erős bírálatokat tesznek lehetővé az utilitarizmussal univerzalitásigényével szemben. Érdemes ezért számot vetni azzal, hogy talán nem is a gyakorlati filozófia általános alapjaként, hanem kizárólag politikai filozófiaként kell felfognunk az utilitarizmust.⁴¹ A haszonelvű hagyomány ugyanis ezt az értelmezést is lehetővé teszi. Amennyiben kizárólag politikai filozófiai tanításként értelmezzük az utilitarizmust, tehát nem a cselekvésre vonatkozó általános útmutatásként, hanem csak a nyilvános döntések meghozatalának kritériumaként és mércéjeként, akkor két sajátossága ötlik szembe. Először is azzal kecsegtet, hogy a politikai döntések ténykérdésekké formálhatók, kizárólag objektív és vitathatatlan tények összevetésével meghozhatók. Természetesen úgy, hogy a választási alternatívákat kizárólag empirikus következményeik szempontjából teszteljük és számszerűsítjük a várható költségeket és hasznokat. Másrészt a döntések haszonelvű igazolása jól számot tud adni a konkuráló érdekek egyenlő számbavételéről: a költségek és hasznok mérlegelése semleges az érdekek szempontjából, a pontosság pedig éppen azt az igényt támasztja a döntéshozókkal szemben, hogy minden érdeket egyenlő súllyal és egyenlő figyelemmel vegyenek számításba.⁴²

Természetesen akkor is támadható a haszonelvű álláspont, ha hatókörét a politikai cselekvésre szűkítjük. Erős érvek szólhatnak amellett, hogy az egyenlőség követelményét nem a haszonelvű mérlegelés elégíti ki adekvát módon, hanem mondjuk az egyéni jogok kiterjesztése és védelme. Mindazonáltal ebben a formájában védhetőbb az utilitarizmus, mint általános gyakorlati filozófiaként, és gyengeségeinek, illetve háttérbe szorulásának éppen az lehet a legfőbb oka, hogy sokan és sokáig az erkölcs univerzális magyarázóelveként mutatták föl. Ettől maga Bentham sem ment.

Ha meg akarjuk érteni, hogy miként is különbözik az utilitarizmus e kétféle felfogása (etika vagy politikai filozófia), akkor érdemes bevezetni azt a megkülönböztetést, amit a *tett- és a szabály-utilitarizmus* között tehetünk.⁴³ Amennyiben erkölcseleméletnek tekintjük, a haszonelvűség az egyéni cselekvés mércéjét kívánja meghatározni. A haszon maximalizálásának követelményét minden egyes cselekvéssel szembeállítja, és minden egyes cselekvéssel szemben a haszon maximalizálásának követelményét állítja. Nevezzük ezt a kiinduló álláspontot *tett-utilitarizmusnak*.

41 Simmonds: *i.m.*, 19-21. o.

42 Természetesen akkor is támadható a haszonelvű álláspont, ha hatókörét a politikai cselekvésre szűkítjük. Erős érvek szólhatnak amellett, hogy az egyenlőség követelményét nem a haszonelvű mérlegelés elégíti ki adekvát módon, hanem mondjuk az egyéni jogok kiterjesztése és védelme. Ebben a tekintetben az utilitarizmus klasszikus bírálatát John Rawls adja: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris Kiadó, 1997, különösen I. fejezet, 5-6. §, 43-56. o.

43 Simmonds: *i.m.*, 35-40. o.

Az elején abból indultunk ki, hogy az utilitarizmus konzekvencialista filozófia, hiszen a cselekvések hasznossága csak a következmények mérlegelése alapján állapítható meg. Ám amennyiben minden cselekvőtől csak azt követeljük, hogy a saját hasznai maximalizálására törekedjen, akkor könnyen szembekerülhetünk az eredeti intencionokkal. Nézzünk erre két példát!

Ígéretet téve valakinek, kötelezettséget vállalok egy jövőbeli cselekvés megtételére. A körülmények alakulása folytán azonban a cselekvés végrehajtása előtt közvetlenül azzal szembesülök, hogy az számomra meglehetősen terhes volna, áldozattal járna, s nemhogy örömet okozna, de inkább fájdalommal és szenvedéssel járna. Jó utilitárius módjára, a haszonmaximalizáció követelménye és a következmények mérlegelése alapján úgy fogok tehát dönteni, hogy nem teljesítem az ígéretemet. Ám könnyen belátható, hogy ilyen helyzet nagyon gyakran előállhat, aminek az lesz a következménye, hogy az ígéreteimet csak elvétve fogom betartani, s ezzel hosszú távon magamra haragítom a többieket. Sőt, valószínűleg azok is így fognak okoskodni, akik nekem tesznek ígéretet, a megszegésével pedig nekem okoznak kárt. Bárhogy is legyen, a hasznok nem lesznek akkorák, mint amekkorák az ígéretetek általános megtartása mellett lehetnének. Az ígéretetek, és a hozzájuk fűződő várakozások fontos szerepet töltenek be a társadalmi életben, hovatovább elengedhetetlenek ahhoz, hogy a társadalmi méretekben tekintett hasznok minél nagyobbak legyenek. S az, hogy milyen hatékony a társadalmi kooperáció, és mekkora az összhaszon, meghatározó az egyéni hasznosság tekintetében is.

Egy másik példában képzeljünk el egy szép parkot, zöldellő pázsittal. Az összhaszon akkor a legnagyobb, ha a pázsit zöldje mindenkinek gyönyörködteti a szemét. Ennek természetesen az a feltétele, hogy az emberek ne járkaljanak a fűvön. Tegyük föl, hogy arra járok, és gyorsabban haladnék, ha nem kéne a járdán maradvam megkerülnöm a parkot, hanem átvághatnék a gyepen. Egy idő után, mérlegelvén az esetleges következményeket, arra jutok, hogy számottevő előnyökkel járna, ha keresztülmennék a fűvön, a károk pedig szinte nem is mérhetők (néhány letaposott fűszál, melyek másnapra kiegyenesednek), úgyhogy konzekvencialista megfontolásaim nyomán rálépek a fűre. Amikor arra járok, soha senki nincs a parkban, aki látván, mit teszek, följelentene, vagy éppenséggel követné a példámat. Ám hasonló körülmények között a hasonlóan gondolkodó cselekvők mind erre a következtetésre jutnának, s ha már sokan járnak a pázsiton, akkor az hamar kikopna, elveszítené eredeti szépségét, és végeredményben ez mindenki számára észrevehető károkkal járna.

A példák azt mutatják, az egyedi haszonelvű cselekmények összeadódva, hosszútávú következményeiket tekintve, éppen nem a hasznosságot növelik. Vagyis általános cselekvéseméletként a tett-utilitarizmus nem állja meg a helyét, mert nem tud számot adni a cselekvések lényegileg társadalmi természetéről. A tett-utilitarizmuson az sem segít, ha az egyéni

cselekvőktől megköveteljük, hogy döntéseik során ne csupán a saját hasznukkal törődjenek, hanem mérlegeljék cselekedeteik szélesebb társadalmi hatásait, és mindig legyenek figyelemmel az elérhető legnagyobb és legtöbb haszonra. Bentham mindenesetre ezen az állásponton volt: szerinte a hasznosság princípiumának híve az, aki minden cselekvést annyiban helyesel vagy helytelenít, amennyiben az növeli vagy csökkenti a közösség boldogságát.⁴⁴ Ez a követelmény azonban legfeljebb a törvényhozókkal (pontosabban a nyilvánosság szférájában fellépőkkel) szemben állja meg a helyét. Ha ugyanis mindenkire kiterjesztenénk, akkor azzal feladnánk azt az antropológiai előfeltevést, hogy az ember alapvetően önérdék-követő lény, akit korlátozott altruizmus jellemez, és arra a tényellentétes feltevésre támaszkodnánk, hogy az emberek egyrészt akarják, másrészt képesek is figyelembe venni cselekedeteik általános következményeit, és minden érintett érdekeit.

Ezen a ponton segíthet az, ha a konzekvencialista észjárást csupán a gyakorlati észhasználat *egyik* módjának tekintjük. Ekkor nagyon is elképzelhető, hogy nem általános cselekvéseméletként kell interpretálnunk az utilitarizmust, hanem szabályelméletként, vagyis olyan útmutatásként, ami a politikai döntéshozóknak kíván szempontot kínálni az összhaszon növelése tekintetében. A *szabály-utilitarizmus* szerint a hasznosság szempontját nem közvetlenül a cselekvések során kell érvényesíteni, hanem azokat olyan szabályokhoz kell igazítani, amelyeknek az igazolása az, hogy a hasznosság szempontját juttatják érvényre.⁴⁵

Hadd pontosítsam, miről is van szó! Egy szabály igazolását meg kell különböztetnünk azoknak a cselekvéseknek az igazolásától, amelyek a szabály hatálya alá tartoznak. Az előbbi esetben az igazolás alanya a törvényhozó, az utóbbi esetben pedig a szabály címzettjei.

Ha csak azokat a szabályokat kellene betartani, amelyek közvetlenül igazolhatók a hasznosság elvével, akkor a szabály-utilitarizmus nem volna sokkal pontosabb útmutatója az egyéni cselekvéseknek, mert meghagyná az egyéni mérlegelés körében annak eldöntését, hogy egy adott szabály, vagy a szabály alkalmazása az adott esetben vajon valóban előmozdítja-e a hasznosságot. Ezt a csapdát elkerülhetjük azzal, hogy minden szabályt kötelezővé teszünk, és megköveteljük az engedelmisséget még azokban az esetekben is, amikor betartásuk nem jár haszonnal. Ha például vannak olyan szabályok, amelyek előírják az ígérek és a szerződések betartásának kötelezettségét, vagy mindenkinek megtiltják a füre lépést, akkor azok korlátozzák ugyan az egyéni hasznok maximalizálását, de egyúttal lehetővé teszik az összhaszon növekedését. Az egyéni hasznok korlátozása az ára a társadalmi hasznok emelkedésének. Ám ebben az esetben a szabály alkalmazását már nem feltétlenül a hasznossága igazolja. Legfeljebb azt az igen általános érvet

44 Bentham: *Bevezetés...*, I. fejezet, IX., 683. o.

45 Vö. John Rawls: 'Kétfajta szabályfogalom', 372. o. In: *Tények és értékek*. (szerk. Lónyai Mária) Budapest, Gondolat Kiadó, 1981, 364-416. o

vethetjük be, hogy a szabályok léte, a cselekedeteknek szabályok révén történő koordinálása bizonyos mértékig mindig előnyösebb, mint a szabályok hiánya. Ekkor az utilitarizmust olyan politikai elméletként tekinthetjük, amely arra szolgál, hogy olyan szabályrendszer, intézményeket és gyakorlatokat alakítsunk ki, még hozzá elsősorban a törvényhozás révén, amelyeket az igazolna, hogy általános elfogadásuk és alkalmazásuk garantálná az össztársadalmi méretekben vett hasznok növekedését.

A szabály-utilitarizmus azonban veszélyes következményekkel is terhes. Felvethetjük ugyanis, hogy az összhaszon szempontjából az a társadalom volna a legelőnyösebb, amelyiket néhány felvilágosult utilitárius kormányoz, a kormányzottak pedig a lehető legkevesebbet okoskodnak, csupán követik az előírásokat. Az egyszerűség kedvéért tegyük fel, hogy a kormányzók valóban jóindulatúak és minden döntésükben az összhaszon maximalizálását tartják szem előtt, sohasem helyezve előtérbe a saját érdekeiket. Könnyen elképzelhető, hogy a társadalmi előnyök és az egyéni hasznok ebben az esetben lennének a legmagasabbak, és a kormányzottak ekkor lennének a legboldogabbak. Csakhogy ha a boldogságnak és a hasznoknak ilyen kizárólagos szerepet tulajdonítunk a kormányzat működésében, akkor ez azt jelenti, hogy az egyéni autonómiának, az egyénnek mint erkölcsi lénynek, a jó életre vonatkozó individuális felfogásoknak nem tulajdonítunk önértéket. Ezzel az utilitarizmus tarthatatlanná válna az ésszerű pluralizmus körülményei között.

A racionális döntések elmélete⁴⁶

A racionális döntések elmélete nem általános cselekvésemélet, mert csak bizonyos típusú racionális cselekvések elemzésére szolgál. Amikor ugyanis racionális döntésről beszélünk, akkor ez a 'racionalitás' többféle is lehet. Ezt példázza az a megkülönböztetés, amit korábban a gyakorlati ész különböző használati módjai között tettünk. A morális észhasználat perspektívájából az a döntés racionális, ami bírja (vagy elvben bírhatja) minden érintett beleegyezését; az etikai ész szempontjából (célok választása esetén) az a döntés racionális, ami nem ássa alá a személy önbecsülését; a pragmatikai ész számára pedig a racionális döntés nem más, mint a leghatékonyabb eszköz kiválasztása. Ez utóbbit instrumentális racionalitásnak nevezzük. *Instrumentálisan racionális* az a mérlegelés, mely során meghatározott körülmények (célok) elérésének, megvalósításának alternatív eszközeit mérlegeljük úgy, hogy felhasználásuk költségeit, illetve előnyös és hátrányos hatásait és mellékhatásait hasonlítjuk össze.⁴⁷ Röviden, az instrumentális racionalitás önérdékkövető és következményelvű. A racionális döntések elméletének tárgya az a cselekvés, ami ebben az értelemben instrumentális.

A racionális döntések elmélete azzal a feltevéssel él, hogy a pragmatikai (instrumentális) mérlegelés célja az optimalizálás, a lehető legjobb döntés meghozatala.⁴⁸ Az optimalizáló döntési szituációnak három eleme van: 1. az alternatívák halmaza; 2. az alternatívák rangsorolásának kritériuma (amit az elérendő célhoz igazodik); 3. a szituáció oksági szerkezete (a cél-eszköz viszony). Ez utóbbi tényezőhöz tartozik az összes empirikus információ az egyes alternatívák megvalósítási költségeiről, a megvalósítást korlátozó feltételekről, valamint a kívánatos és a nemkívánatos következményekről. Ezekről függ például az is, hogy a döntést a bizonyosság, a kockázat vagy a bizonytalanság körülményei között kell-e meghozni.

A racionális döntések elmélete a kollektív, többszereplős döntési szituációkkal foglalkozik, amelyekben a döntéseket befolyásolják mások döntései, amikor az egyes döntések optimális kimenetele mások várható döntésétől függ. Ilyen esetben a cselekvőnek mérlegelnie kell a többiek várható döntéseit, és tekintettel kell lennie arra is, hogy a többiek mire számítanak az ő részéről. Az ilyen típusú helyzeteket nevezik *stratégiai játszmának*. A stratégiai játszmában a lehető legjobb

46 Magyar nyelvű áttekintésként lásd *A racionális döntések elmélete*. (Vál.: Csontos László) Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1998. Ennek a résznek a megírásában is e kötet előszavára támaszkodtam: Szente Zoltán: 'A racionális döntések elméletén nyugvó társadalomtudomány', *i.m.*, 7-25. o.

47 Az instrumentális racionalitással Max Weber például szembeállítja az értékracionalitást, ahol a mérlegelés nem következményelvű és önérdékkövető, hanem egy előzetesen létező normához méri a cselekvést.

48 Ezzel tudatosan figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a pragmatikai döntések a valóságban gyakran nem optimálisak (tekintettel a teljeskörű informáltság költséges voltára, valamint az ember korlátozott kognitív képességeire). Emiatt a racionális döntések elmélete nem is leíró elmélet.

döntések együttesét *Pareto-optimum*nak hívjuk: azt az állapotot írjuk le vele, amelyben nem lehetséges olyan változtatás (másmilyen döntés), ami úgy javítana legalább egyvalaki helyzetén, hogy közben senki másnak a helyzete ne romoljon. A *Pareto-optimális változtatás* pedig az, amikor egy alternatív döntés javítana legalább egyvalaki helyzetén, anélkül, hogy bárkién is rontana.

A stratégiai játszmának több változata is modellezhető. Ha a szituáció körülményei minden résztvevő számára lehetővé teszik az optimális döntést, akkor *kooperatív játékról* beszélünk. A kooperációt lehetővé tevő, illetve ösztönző körülmény például a döntések együttes kialakításának lehetősége, az ígéretek érvényesíthetősége, az érdekekről folytatott alku újrakezdésének esélye, stb. A nem-kooperatív játékok lehetnek *zéró összegűek* és *változó összegűek*. A zéró összegű játékok azok, amelyeket „győzelemre játszanak”: a győztes nyeresége megegyezik a többiek veszteségével, a veszteség pedig mindig valaki más nyeresége. Ezek tehát tisztán konfliktusos játékok, ilyen a sakk vagy a póker. A változó összegű játékok esetében a résztvevők döntési stratégiája befolyásolja a nyeremények nagyságát és/vagy megoszlását. A változó összegű játékok között találunk olyat, amelyben a feleket tisztán a koordináció igénye motiválja, mint például a közlekedés rendjének kialakításába. De itt találjuk azokat a helyzeteket is, amelyekben a koordináció és a konfliktus egyaránt megjelenik a résztvevők döntéseiben. Ez utóbbi szituációkat nevezzük „fogolydilemmának”.

A fogolydilemma-típusú szituáció kerettörténete a következő: A rendőrség letartóztat két embert fegyveres rablás gyanújával. A felügyelő külön helyiségben hallgatja ki őket, és mindkettőnek alkut ajánl: ha mindketten vallanak, enyhített büntetésre számíthatnak (mondjuk öt év börtön); ha csak az egyik vall, a másik nem, akkor a vallomást tevő teljes büntetésre számíthat (mondjuk tíz év), a másik viszont arra, hogy futni hagyják; ha pedig egyik sem vall, akkor mindkettőjüket csak valamilyen kisebb súlyú bűncselekményért el fogják felelősségre vonni (mondjuk tiltott fegyverviselésért, amiért egy év jár).

A fogolydilemma *n*-szereplős játék (az egyszerűség kedvéért két szereplőt feltételezünk: Tessió és Clemenza). A rendelkezésre álló információk szimmetrikusan oszlanak meg a résztvevők között (mindenki ugyanabban a döntési szituációban van, és mindenki ugyanazokkal az ismeretekkel rendelkezik a többiek helyzetéről). A felek két döntési stratégia között választhatnak: (D) dezertálnak (vallanak) vagy (K) kooperálnak (nem vallanak). A lehetséges döntési stratégiák esetén a kimenetek a következőképpen alakulnak:

	Clemenza_(D)	Clemenza_(K)
Tessio_(D)	-5, -5	0, -10
Tessio_(K)	-10, 0	-1, -1

A felek számára a kölcsönösen kooperatív stratégia volna a legelőnyösebb – az egyoldalú kooperáció viszont a lehető legrosszabb kimenet. Ezért ésszerűbb (minden résztvevő számára) a dezertálást választani: a domináns stratégia szerint (ez a játék megoldása) bárhogy is döntsön a másik, jobban járok, ha dezertálok. Így elkerülhető ugyan a legrosszabb végeredmény, de ki van zárva a legoptimálisabb is: a racionális döntés Pareto-szuboptimális eredményre vezet!

Az ilyen játékelméleti szituációk segítségével jól feltérképezhető a pragmatikai deliberáció szerkezete: mind az észjárás sajátosságai, mind pedig a racionalitásának korlátozott mivolta. Utóbbi azért lényeges, mert megnyitja az utat az olyan megoldások felé, amelyek segítségével elérhető az optimális eredmény. A fogolydilemmát például kizárja az a lehetőség, ha létezik valamilyen előzetes szabály, ami a szereplők magatartását vezérli. Tegyük fel, a gyanúsítottak Don Corleone hű emberei, akik azt az utasítást kapták, hogy letartóztatásuk esetén semmi szín alatt sem tehetnek vallomást. Ha tartják magukat az előíráshoz, akkor a szituáció kimenetele az ő szempontjukból optimális lesz.

7. előadás: Erkölcsi érvelés

Az erkölcsi érvelés a gyakorlati deliberáció egyik esete: erkölcsi szempontból megítélünk egy cselekvést, és ezt az ítéletünket indokokkal támasztjuk alá. Emlékszünk, a gyakorlati ítélet formája a következő: „*x* cselekvés *m* minősítést érdemel, mert *i* indok emellett szól”. („Helyesen tetted, hogy nem álltál meg, mert időben oda kell érnünk.”) A gyakorlati filozófiai kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy hogyan lehet ítéleteinket *racionálisan* alátámasztani, igazolni, és elkerülni az önkényességet a cselekvésben és az ítéletalkotásban: hogyan lehet olyan gyakorlati indokokkal ellátni a cselekvést/ítéletet, hogy az mások számára is elfogadható legyen, és ne csak bennünket elégítsenek ki az indokaink.

Az erkölcsi érvelésben a gyakorlati indokok között kitüntetett helye van annak, amit a személy *erkölcsi pozíciójának* nevezünk.⁴⁹ Ezzel a fogalommal a személy erkölcsi meggyőződéseinek, ítéleteinek rendszerére utalunk, ami egy bizonyos normatív pozíció (meggyőzések, ítéletek, elvek rendszere). Az erkölcsi pozíció nem egyszerűen a cselekvő jellemének vagy nézeteinek a leírása (pl. az általa kifejezetten helyesnek tartott erkölcsi ítéletek listája), hanem azok olyan állapotára utal, ami nem akármilyen körülmények között jön létre. Egy cselekvésnek, ítéletnek, meggyőződésnek csak akkor van erkölcsi minősége, ha az ítéletalkotásnak általánosan kedvező körülmények között jött létre. Ezek a „kedvező körülmények” azok, amelyek az erkölcsi ítéletalkotás formális követelményeiként mérceként szolgálnak a döntés/ítélet erkölcsisége, erkölcsi minősége számára. Különböző emberek erkölcsi pozíciói különböznek – ezt nevezzük világnézeti sokféleségnek, vagy Rawls nyomán az ésszerű pluralizmus tényének –, de csak akkor tarthatnak igényt arra, hogy mások is erkölcsinek tartsák a nézeteiket, és ennek megfelelő tiszteletet tanúsítsanak iránta, ha maguk is komolyan veszik az erkölcsi ítéletalkotáshoz szükséges körülményeket.

Az erkölcsi ítéletalkotás vagy érvelés, röviden a deliberáció formális feltételei, amelyekről az alábbiakban szó lesz, nem az egyedi, partikuláris normatív meggyőzésekre (az egyes emberek által elfoglalt erkölcsi pozíciókra) vonatkoznak. Az erkölcsi deliberáció *formális* feltételei nem tartalmi követelményeket támasztanak az egyes, partikuláris erkölcsi nézetekkel, meggyőzésekkel szemben szemben: olyan körülmények számításba vételét követelik meg, amelyeket bárkinek, aki erkölcsi jellegűnek állítja a saját nézetét, ítéletét, figyelembe kell vennie – ha e feltételeket nem vesszük számításba, akkor azzal könnyen alááshatjuk álláspontunk, pozíciónk erkölcsi minőségét a vitapartnereink előtt. Az alábbi feltételek tehát tartalmuktól függetlenül

49 Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977, 248-253. o.

minden erkölcsinek nevezett ítélettel szemben fennállnak. (Egy terminológiai megjegyzés: Ebben a fejezetben az erkölcsi minőség, az 'erkölcsiség' kérdését vizsgáljuk. Az 'erkölcsösség' fogalmát a tényleges erkölcsi vitákban és ítékezésben használjuk, akkor, amikor tartalmi erkölcsi indokok alapján hozunk döntést. Ilyenkor *erkölcsös* az, ami megfelel az ítélező személy által is osztott tartalmi erkölcsi elveknek, és *erkölcstelen* az, ami azoktól eltér, vagy azokat sérti. Az erkölcsi deliberáció formális feltételeinek figyelmen kívül hagyása nem azt jelenti, hogy emberünk erkölcstelen, a fenti értelemben, hanem azt, hogy nézetei nem-erkölcsiek. De ettől még lehet vele beszélgetni.)

Az ítéletalkotás negatív feltételei

A megfontolt ítéletalkotásnak kedvező körülmények azok, amelyek között jó, azaz racionális, mások számára is elfogadható indokok szolgáltatnak alapot az ítélethez. Ahhoz, hogy ennek lehetősége ne vesszen el, minimálisan arra van szükség, hogy az adott szituációban releváns indokokat, és ne másokat vegyünk számításba (ez magában foglalja nemcsak gyakorlati megfontolásoknak, hanem episztémikus indokoknak: ténybeli ismereteknek, ok-okozati összefüggéseknek, cél-eszköz viszonyoknak, stb. számításba vételét is). Az ítéletalkotást azonban bizonyos körülmények befolyásolhatják: az irreleváns körülmények fennállása akár érvénytelenítheti is az ítélet erkölcsi érvényét. Azokat a körülményeket, amelyek aláássák egy álláspont erkölcsi minőségét (és melyek egyébként olykor számításba is jönnek indokként) *az erkölcsi ítéletalkotás negatív feltételeinek* nevezhetjük. A negatív feltételeknek tehát hiányozniuk kell, amikor erkölcsi ítéletről vagy pozícióról beszélünk.

Ilyen negatív feltételek:

- az előítéletes gondolkodás;
- az érzelmi felindulás (Az erkölcsi alapállás igazolja az érzelmeket, és nem fordítva. Ellenkező esetben az erkölcsöt az éppen aktuális érzéseinktől és azok intenzitásától tennénk függővé.)
- a racionalizálás;
- mások véleményének kritikátlan megismétlése (konformizmus, manipuláció);
- az önérdek (az a tény, hogy az ember olykor hajlamos a saját érdekeit előnyben részesíteni még a fair ítélet rovására is; hajlamos arra, hogy ha hasznot remél, akkor annak megfelelően ítéljen).

Ha egy erkölcsi ítélet elfogadását a racionális indokok helyett ilyen „idólumok”, ködképek (Bacon) támasztják alá, akkor az ilyen ítéletet (illetve annak megfogalmazóját) ki lehet utasítani az erkölcsi vita terepéről. Ha egy gyakorlati ítéletet kizárólag a fenti okok valamelyike támogat, akkor az nem rendelkezik erkölcsi minőséggel – mivel még vitába sem lehet vele szállni, racionálisnak sem lehet tekinteni (márpedig az erkölcsi vita racionális vállalkozás: egymás meggyőzésének céljával bocsátkoznak bele a felek). Fontos: a gyakorlati ítélet önkényes vagy racionális minősége tehát nem attól függ, hogy egyébként az ítélet tartalmával egyetértünk-e vagy sem. Az egyetértés/egyet nem értés kérdése akkor kerül terítékre, amikor álláspontunkat megtisztítjuk a negatív feltételektől.

Mindebből az következik, hogy ha egy ítélet elfogadásának vannak jó (teoretikus és gyakorlati) indokai, akkor az egyúttal azt is jelenti, hogy a fenti körülmények egyike sem áll fenn: annak tisztázása ugyanis, hogy az ítélet nem a fenti körülmények valamelyikén alapul, egyúttal azt jelenti, hogy vitapartnerünk számot ad ítéletének elfogadható indokairól. Ilyenkor az ítélet *prima facie* racionális, mondhatni, nem légbőlkapott, hanem valóban az illető erkölcsi pozíciójából fakad; ítélete nem szenved a fenti hibákban, tehát megfontoltnak tekinthető. Ebben az esetben, még ha nem is értünk egyet az illető ítéletével, akkor is toleráljuk az erkölcsi alapállását. Például azzal, hogy vitába szállunk vele.

Vitatkozni inentől két irányban lehet: vitathatjuk azoknak a teoretikus megfontolásoknak az igazságértékét, esetleg súlyát, amelyekre az ítélet elfogadása támaszkodik, de támadhatjuk azokat a gyakorlati elveket vagy háttérelméletet is, amelyeken a konkrét gyakorlati ítélet alapul. Most ezt az utóbbi irányt térképezzük fel (a teoretikus indokok relevanciája az adott kérdéstől függ).

Az ítéletalkotás pozitív feltételei

Amikor azt állítjuk, hogy egy gyakorlati ítélet megfontolt, valakinek az erkölcsi pozíciójából fakad, akkor ez azt is jelenti, hogy az ítéletet mögöttes elvek, háttérigazolások valamilyen készlete támogat (pl. ilyen a hívő keresztény hivatkozása a Bibliára). Az erkölcsi alapállás tehát indokolást/igazolást feltételez: az különbözteti meg az átgondolatlan ítéletektől, hogy *megindokolható* (még ha ezt a személy aktuálisan/ténylegesen nem is teszi meg, az erkölcsi alapállás olyasmi, amit legalább elvben megfelelően indokolni lehet.) Amennyiben megindokolható, annyiban alkalmas arra, hogy további releváns indokokat fejtsünk ki: akár olyanokat, amelyek ellentétes álláspontot, eltérő gyakorlati ítéletet támasztanak alá, akár olyanokat, amelyek további igazolással szolgálnak.

Az indokolhatóság implikálja az erkölcsi pozíció pozitív feltételeit: az *őszinteség* és a *következetesség* elvét. A következetesség elve azt kívánja meg, hogy kiküszöböljük azokat az esetleges ellentmondásokat, amelyek a megfontolt gyakorlati ítéleteink, a háttérükben meghúzódó általános elvek, valamint az ítéletek és az elvek elfogadására vonatkozó teoretikus megfontolások/indokok között mutatkoznak. Ez a követelmény a normatív erkölcselméleteknek abból a sajátosságából akad, hogy ésszerűként mutassák fel a cselekvést (és a cselekvés igazolását). Akinek az ítéletei, elvei és az elfogadásukra vonatkozó indokai között rendezetlenség mutatkozik, nem állíthatja, hogy erkölcsi pozíciója ésszerű, ha nem törekszik az összhang kialakítására. Azt a törekvést, amely során a cselekvő összehangolja ítéleteit, azok igazolását, és az alapjukul szolgáló vélekedéseit, az 'átgondolás egyensúlyának' (*reflective equilibrium*) nevezzük.⁵⁰ Az át-gondolás egyensúlya egy ideális állapot, amelyben nincsenek ellentmondások a cselekvő erkölcsi alapállásában. Ideális, mert a tökéletes koherencia az általános gyakorlati elvek és az egyedi ítéleteink között egy nem-ideális világban nem érhető el. Inkább olyasmi, amire csak csak törekedni lehet rá, ám törekedni kell is (mert egyébként az erkölcsi pozíciónk racionalitását kockáztatjuk).

Az át-gondolás egyensúlya azt kívánja meg, hogy ítéleteinket az elvek, az elveket pedig az ítéletek szemszögéből gondoljuk át és vizsgáljuk felül, és folytassuk ezt mindaddig, amíg el nem érjük az ítéleteink és az elveink közötti lehető legteljesebb összhangot. Kiindulásként rögzítsük azokat az elveket és szabályokat, amelyek mellett szívesen elkötelezzük magunkat, vagy amelyekben egyetértünk. Azután vegyük szemügyre, hogy ezekből milyen egyedi gyakorlati ítéletek következnek. Mivel az elvek és a szabályok általánosak, nagyon sokféle egyedi ítélet igazolhatnak. Ezek között lesznek olyanok, amelyeket szintén elfogadunk, de valószínűleg lesznek

50 A módszer legismertebb kifejtése John Rawls-tól származik: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris, 1997, 40-41. és 70-78. o. Áttekintésére lásd: <http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>

olyanok is, amelyeket már nem szívesen tennénk a magunkévá. Ezen a ponton ez utóbbi ítéleteket kell felülvizsgálni: vajon valóban elfogadhatatlanok-e. Előfordulhat, hogy némelyik valóban elfogadhatatlannak bizonyul. Sőt, az is könnyen lehet, hogy találunk olyan további ítéleteket, amelyek éppen ellentétesek az előbb rögzített elvekkel, ám ennek ellenére is az előbbiekhöz ragaszkodunk inkább. Ekkor viszont vissza kell fordulni az elvek készletéhez. Innentől kezdve azok az ítéleteink lesznek az átgondolás rögzített tényezői, amelyek mellett kitartottunk, és az elveket és a szabályokat vizsgáljuk felül: némelyiket elvetjük, újakat veszünk fel, módosításokkal vagy kivételekkel látjuk el őket – azaz finomítunk rajtuk. Ez a fázis addig tart, amíg ki nem alakítjuk a rögzített ítéletek legjobb igazolását. Ha már nem tudjuk tovább finomítani, akkor megint az egyedi ítéletek felé fordulunk: mi következik az elvekből rájuk nézve... Ezt az oda-vissza tartó felülvizsgálatot folytassuk mindaddig, amíg tudunk finomítani az elveken, illetve változtatni az ítéleteinken, és az utóbbiak legjobb igazolását az előbbiekből biztosítják.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a következetesség feltételét másképpen is ki lehet elégíteni. Nem szükségszerű ugyanis, hogy az elveket és az ítéleteket egymáson finomítsuk. Könnyen elképzelhető, hogy valaki úgy ragaszkodik világnézeté fundamentumaihoz, hogy azokat semmilyen körülmények között nem hajlandó feladni — még akkor sem, ha azokból olyan gyakorlati ítéletek következnek bizonyos esetekben, amelyeket nem szívesen vallana a magáénak, Ám ha elveit nem hajlandó feladni, akkor csak az ítéletein változtathat: akár tetszik, akár nem, azokat kell meghoznia, amelyek az elvekből következnek. Ezt teszi a hívő, aki nem válhat meg hitétől csak azért, mert a belőle fakadó gyakorlati ítéletekkel személy szerint történetesen nem ért egyet. Az elvek és az ítéletek közötti összhang kialakításának ezt a módját nevezzük fundacionalistának.

(Lehetséges egy harmadik eset is: amikor valaki csak az ítéleteihez ragaszkodik, és amikor szükséges, igyekszik kialakítani vagy megtalálni az azokat leginkább alátámasztó elveket. Ennek a módozatnak a sikere azonban nehezen képzelhető el: az általános elvek bármelyikéből ugyanis könnyen következhetnek olyan ítéletek is, amelyekkel emberünk már nem feltétlenül értene egyet.)

Végül az őszinteségi feltételről annyit jegyezzünk meg, hogy annak az összhang kialakítása során kell teljesülnie. Amíg ragaszkodunk valamely elvhez vagy ítélethez, hogy ahhoz igazítsuk erkölcsi pozíciónk egyéb elemeit, addig semmit sem zárhatunk ki, ami vele összeegyeztethető, még ha ennek következtében olyan ítéletet vagy elvet kell is magunkévá tennünk, ami egyébként nem volna szimpatikus.

8. előadás: Jog és erkölcs

A jog és az erkölcs kapcsolata nem redukálható egyetlen kérdésre: inkább kapcsolatrendszeréről van szó, a viszonyok sokrétűségéről, avagy a viszony eltérő dimenzióiról. Herbert Hart négy különböző természetű, eltérő súlyú, s ezért eltérő mérlegelést igénylő kérdést választ szét:⁵¹

1. Hogyan alakult és alakul az erkölcs és a jog történeti viszonya, avagy közrejátszik-e az erkölcs a jog változásában?
2. A jog fogalmi meghatározásának, konceptuális elemzésének vajon kell-e tartalmaznia valamilyen erkölcsre vonatkozó utalást, avagy valamilyen morális kritérium híján van-e egyáltalán értelme a „jog”, „jogrendszer” kifejezések használatának?
3. Van-e létjogosultsága a jog erkölcsi bírálatának akkor, amikor egy formálisan érvényes jogszabály olyasmit követel, amit az erkölcs nem enged meg? Ha igen, az erkölcsi kritikának milyen típusai lehetségesek?
4. Megengedhető-e erkölcsileg a közös erkölcs jogi kikényszerítése, avagy meddig mehet el a jog a közösségben általánosan elfogadott erkölcsi mércék és kívánalmak fenntartásában?

A jog és az erkölcs közötti kapcsolatok e többretegűségéből az következik, hogy bármit is mondunk e kapcsolat valamely vonatkozásáról, az nem fogja maga után vonni, meghatározni az egyéb vonatkozások tekintetében elfoglalt álláspontunkat.

A jog és az erkölcs közötti viszonyok tisztázását azzal kezdjük, hogy rámutatunk arra: az „erkölcs” fogalmát nem mindig ugyanabban az értelemben használjuk – akkor sem, amikor a joghoz való viszonyra kérdezzük rá. *Konvencionális erkölcsnek* nevezzük egy közösség ténylegesen elfogadott, követett és megkövetelt cselekvési mércéinek, magatartásmintáinak összességét. Ez az, amit az ember közösségi lényvé válása során elsajátít. Ez az, amit a deskriptív etika képes feltárni. Ehhez képest *kritikai erkölcsnek* nevezzük azon általános erkölcsi elvek csoportját, amelyek nevében képesek vagyunk bírálat alá vetni, kritizálni, egyáltalán megítélni valamely közösség (lett legyen az a sajátunk) konvencionális erkölcsiségét.⁵² A kritikai erkölcs az, ami a normatív etikák tárgya. A megkülönböztetés jelentősége a következő. A konvencionális erkölcs elsajátítása képessé tesz arra, hogy közösségünkbe zökkenőmentesen beilleszkedjünk, és ott különösebb súrlódások nélkül működjünk. Ám ha csupán ennyiből állna az erkölcs, akkor annak lehetne nevezni bármilyen szokást, konvenciót, ami hosszú fennállása folytán már a közösség összetartó erejévé vált, még akkor is, ha történetesen olyan szokásokról van szó, mint az emberáldozat, a cselekvőképtelenek lemészárlása, vagy éppen a szinesbőrűek rabszolgasága.

51 H. L. A. Hart: *Jog, szabadság, erkölcs*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 15-17. o.

52 H. L. A. Hart: *Jog, szabadság, erkölcs*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 31. o.

Ahhoz, hogy az ilyen konvenciókat meg tudjuk különböztetni az erkölctől, és erkölcstelennek tudjuk őket bélyegezni, szükség van a konvencionális jellegű erkölctől eltérő jellegű, nem az adott közösség életformájához kötődő, nem abban gyökerező kritikai elvekre. Ezek hiányában semmilyen konvenciót, végső soron a mindenkori fennálló viszonyokat soha nem lehetne kritikai vizsgálat alá vonni.

Jogosultság – kötelezettség

Milyen viszonyban állhatnak a kötelességek a jogokkal? Leggyakrabban talán abban az értelemben használjuk a jogok és a kötelezettségek fogalmait, hogy közöttük *korrelatív viszonyt* feltételezünk: egy jogosultságnak megfeleltethető valaki más kötelessége, és fordítva. (A korrelativitás nem azonos a jogok és kötelezettségek egyensúlyára vonatkozó követelménnyel. Utóbbi egy normatív igény, ami arra vonatkozik, hogy aki jogokkal rendelkezik, azt „ugyanannyi” kötelesség is terhelje. Ehhez képest a korrelativitás-tézis azt mondja ki, hogy ha A-nak van egy joga, akkor B-nek kell legyen egy kötelessége.)

Visszatérve a jogok és kötelezettségek korrelációjának kérdéséhez, a fogalmaknak ez az együttjárása nem szükségszerű. Mivel a jogok és kötelezettségek fogalmai többjelentésűek, két kiegészítéssel kell élni a korrelativitás kapcsán:⁵³ 1. nem minden jognak feleltethető meg vele korrelatív kötelesség; 2. nem minden kötelességnek feleltethető meg vele korrelatív jog.

1. Jog – szabadság: Azt, hogy „jogom van hozzá”, „jogomban áll ezt tenni”, mondhatom például abban az értelemben is, hogy szabadon megtehetek valamit én is, mint bárki más. Az életnek azokon a területein beszélhetek a jogomról mint szabadságról, ahol a másokkal való versengést senki sem kifogásolja: ilyen terület mindenekelőtt a szabad (kényszer- és korlátozásmentes) piaci verseny. Az üzleti élet szereplőinek az a joga, hogy a siker érdekében mások elé lépjenek, nem jár együtt a többi szereplőnek azzal a kötelességével, hogy ezt engedje, és tartózkodjon a „joggyakorlás” megakadályozásától. „[M]indenkinek biztosan *szabadságában áll* kielégíteni azokat a vágyait, a kényszertől való tartózkodás kötelezettségével összhangban, amelyek nem irányulnak mások kényszerítésére vagy megkárosítására, noha vágyaik kielégítése ténylegesen, a javak szűkösségének betudhatóan előidézheti, hogy mások vágyai ne teljesülhessenek.”⁵⁴

2. Jogosult – haszonélvező: Bizonyos „kötelességeimről” beszélhetek akkor is, ha nincs, aki számon kérje rajtam azok teljesítését. Például nem értelmetlen azt mondanom, hogy az állatokkal, vagy az elhunytakkal, vagy a születendő gyermekemmel kapcsolatban nem viselkedhetek akárhogyan, tehát fennállnak velük szemben kötelességeim. De ekkor csak azt feltételezem, hogy a kötelességeim teljesítése nekik jó (valamilyen értelemben), azt azonban már nem, hogy ezzel együtt őket (kikényszeríthető) jogok is megilletnék. Egy kötelezettség jogosultja és a teljesítés

53 Valójában e foglamak négy értelmét lehet azonosítani, lásd Wesley N. Hohfeld:

54 H. L. A. Hart: 'Vannak-e természetes jogok?', 12. o., 2. végjegyzet. In: *Fundamentum* (2002) 2., 5-12. o.

haszonélvezője ugyanis nem feltétlenül esik egybe még akkor sem, ha történetesen mindkettő személy.⁵⁵

A jog erkölcsi bírálatának egyik esete az, amikor előírásai olyan magatartást követelnek (vagy tiltanak), amit az erkölcs nem enged meg (vagy kötelezővé tesz). Ennek az összeütközésnek a tisztázásához járul hozzá annak taglalása, hogy milyen értelemben kötelez az egyik és a másik: *mi jellemzi a jogi és az erkölcsi kötelezettséget?*⁵⁶

A kiindulópontot most nem az erkölcsi kötelezettség ontológiai és/vagy episztemológiai státuszáról alkotott vitatott kritikai nézetek képezik, hanem annak leírása, hogy a létező társadalmakban milyen vonások jellemzik a rendszerint „erkölcsinek” tekintett követelményeket. Azokat az erkölcsi követelményeket, amelyeket egy társadalomban ténylegesen követnek és széles körben osztanak, *konvencionális erkölcsnek* nevezzük.

A konvencionális erkölcs egyes szabályait vagy elveit illetően mindig lehetségesek viták, még szűkebb közösségekben is: egyesek valóban erkölcsinek tartják őket, mások nem; vagy hosszú időn át erkölcsinek tekintett követelmények elhalványulnak. De az erkölcsnek még azok az előírásai is igen sokfélék, amelyeket mindenki valóban „az” erkölcs részének tekint: vonatkozhatnak mindenkire, vagy csak egy csoportra (pl. a férfiakra); a folyamatosan előforduló magatartásokra, vagy csak bizonyos körülmények között (pl. nyilvános helyen) végzett tevékenységekre; némelyik megállapodáson alapul és ugyanígy meg is szüntethető (p. ígéret), míg mások ilyenektől függetlenül köteleznek (pl. a segítségnyújtás kötelessége); némelyiknek a megsértése ellenséges reakciókat vált ki a többiekből, mások esetleg csak figyelmeztetéssel járnak együtt; vannak olyanok, amelyek bizonyos társadalmi szerepekhez kötődnek (pl. közszereplőkhöz), és olyanok is, amelyek teljesítése mindenkitől elvárható.

Azok a közösségek, amelyek jogrendszert is kifejlesztettek és fenntartanak (társadalmak), konvencionális erkölcsi előírásaik legfontosabb elemét a joghoz hasonlóan a *jogok és kötelezettségek* terminusaival jellemzik. A jog és az erkölcs közös fogalmi készlete bizonyos hasonlóságokon alapul, ugyanakkor megenged lényeges különbségeket is. Az erkölcsi kötelezettség az alábbi vonásokban hasonlít a jogi kötelezettséghez:

1. kötelező jellegük független azok jóváhagyásától vagy beleegyezésétől, akikre vonatkoznak, és komoly társadalmi nyomás támogatja a betartásukat;

55 *Uo.*, 7. o.

56 Az alábbiakban H. L. A. Hart: *A jog fogalma* (Budapest, Osiris Kiadó, 1995.) című könyvének VIII. fejezetét követem.

2. teljesítésük a társadalmi életben való részvétel minimális követelménye, nem kívánnak különleges erőfeszítéseket vagy kiválóságot, így külön dicséret sem jár értük;

3. többnyire állandóan fennálló vagy visszatérő helyzetekhez kapcsolódik, nem különleges alkalmakhoz vagy tevékenységekhez;

4. a magatartást irányítására szolgáló minden szabályrendszerben (így a jogban és az erkölcsben egyaránt) megtaláljuk azokat az előírásokat is, amelyek nélkülözhetetlenek a közösség fennmaradásához (mint például amelyek korlátozzák vagy tiltják a személyek vagy dolgok elleni alkalmazását, illetve amelyek megkövetelik a jóhiszeműséget és tisztességet, a *fair play*-t).

Az erkölcsi kötelezettségeknek azonban vannak olyan sajátosságaik, amelyek megkülönböztetik őket mind a jogiaktól, mind a társadalmi előírások egyéb változataitól:

Fontosság: Az erkölcsi szabályok fontosságát az mutatja, hogy az érvényben tartásukhoz fűződő érdekek többféle módon is megnyilvánulnak. 1. Először is abban a tényben, hogy a közösség akkor is fenntartja őket, ha erős szenvedélyek hatnak ellenük, vagy ha korlátozzák a magánérdekek érvényesülését. 2. Másodszor abban a társadalmi nyomásban, amit egyfelől az egyes esetekben való betartásuk érdekében fejtenek ki, másfelől meg azért, hogy az erkölcsi mintákat magától értetődőként mutassák fel a tagok számára. 3. Harmadszor abban a közös vélekedésben, hogy ha megváltoznának a szóban forgó követelmények, az jelentős, messzire ható és előnytelen változásokkal járna az egyének életében és a társadalom formájában.

A szándékos változtatással szembeni védettség: A társadalmi erkölcsnek ez a sajátossága a konvencionális jellegéből fakad: nem egy meghatározott emberi döntés vagy megállapodás teremti meg és tartja fenn egy magatartási minta erkölcsi jellegét, hanem az a hosszú időn át fennálló, széles körben osztott meggyőződés, hogy a szóban forgó minta „erkölcsi” követelményt fogalmaz meg. Ettől világosan különbözik a jogi kötelezettségnek a tételezett jellege, ami éppen abban áll, hogy bizonyos (autoritatív) döntések hozzák létre és szüntetik meg (a jogi kötelezettség mindaddig fennáll, amíg hatályon kívül nem helyezik, tekintet nélkül arra, hogy a címzettek milyen módon viszonyulnak hozzá). Az erkölcsi kötelezettségek mindazonáltal változhatnak, és ténylegesen változnak is, és ebben a folyamatban egyedi, akár törvényhozói vagy bírói döntések is szerepet játszhatnak, de olyan ok-okozati viszony, mint a jogi kötelezettségek esetében, semmi esetre sem állítható.

Az erkölcsi vétségek akaratlagos jellege: Az erkölcsi felelősség eszméje mindig tartalmazza a mentesülés lehetőségét: aki bizonyítja, hogy nem szándékosan sértette meg erkölcsi kötelezettségét, és mindet megtett annak elkerülése érdekében, az mentesül az erkölcsi rosszallás alól. A 'mentség' fogalmát a jog felelősségi rendszere is ismerheti (a modern jogrendszerek ismerik is), ám a jogi felelősség eszméjének nem mondanak ellent az objektív felelősség intézményei. Azt

az erkölcsi rendszert viszont, amelyik nem biztosítja a mentesülés lehetőségét, éppen emiatt nem is tekintjük 'erkölcsinek'. (Jegyezzük meg, hogy a mentség nem azonos a cselekvés igazolásával: ha mentesül is valaki az erkölcsi felelősségre vonás alól, az még nem jelenti azt, hogy a szóban forgó kötelezettség ne sérült volna.)

Az erkölcsi nyomás sajátos formája: Az erkölcsi kötelezettségek fenntartására irányuló törekvés nem merül ki a hátrányos következményekkel való fenyegetésben. Amikor valakit erkölcsi kötelezettségeire figyelmeztetünk, jobbra arra hívjuk fel a figyelmét, hogy létezik az adott kötelezettséget előíró szabály, és az iránta tanúsítandó tiszteletre emlékeztetjük. A jogi kötelezettségek esetében viszont a legtöbbször a szankcióra kell hivatkozni ahhoz, hogy a teljesítést kikényszerítsük.

Az összevetés lezárásaképpen jegyezzük meg, hogy a kötelezettségek nem merítik ki az erkölcs egészét, annak további részeit képezik az erkölcsi eszmények (amelyeknek nem az átlagember, hanem a szent és a hős tesz eleget; pl. önfeláldozás), valamint a kritikai erkölcsi elvek (amelyek azon a feltevésen alapulnak, hogy minden erkölcsi rendszernek ésszerűnek és általánosnak kell lennie).

Az erkölcs jogi kikényszerítése

A közerkölcs nem más, mint amit korábban konvencionális erkölcsnek nevezünk. *Jogi moralizmus*nak nevezzük azt az álláspontot, mely szerint a jogi kötelezettségnek (egyebek mellett) az is jó (elégéses) indoka, hogy a segítségével megelőzhető (visszaszorítható) a konvencionális erkölcs előírásaival ellentétes cselekedetek. Röviden, a társadalomnak joga van akár a jog eszközeivel is megóvni saját közerkölcsét. A közerkölcs sérelme (a közerkölccsel ellentétes tettek hatása) olyan kár, ami ellensúlyozza azt, amit a kényszer, a kötelezettség okoz a cselekvőnek.

A moralizmusnak több változata is elképzelhető. Egyrészt megfogalmazható, hogy mindaz, ami fennáll, önmagában érdemes a védelemre – a közerkölcs pedig természetesen olyasvalami, ami régóta létezik. Mivel régóta együtt létezik a közösséggel, a konvencionális erkölcsiség olyasvalami, amiben a közösség sajátos „karaktere” fejeződik ki (hasonlóképpen a nyelvhez vagy a kultúrához). Változása vagy sérelme a közösség lényegi természetének, egyedi sajátosságainak a megváltozását vagy sérelmét idézi elő. Ez az indok konzervatív jelleget kölcsönöz a moralizmusnak.

Egy másik változat szerint a közerkölcs sérelme mindenképpen káros, méghozzá a közösség léte, fennállása szempontjából. Az előzőhöz képest ez egy radikálisabb változat, mert nem egyszerűen azt állítja, hogy a közösség sajátos karaktere forog kockán, hanem azt, hogy a létezése. Ezt a változatot fogalmazza meg az ún. *szétesés-tézis*: a közerkölcs sérelme jogi védelem híján a társadalom széteséséhez vezet. A szétesés-tézis természetesen csak akkor állja meg a helyét, ha hívei alaposan alátámasztják. A tézisben megfogalmazott állítás az, hogy szükségszerű, ok-okozati kapcsolat van a közerkölccsel ellentétes cselekedetek általánossá válása, elterjedése, és a társadalmi integráció felbomlása között. Másként fogalmazva, a közerkölcs sérelme szükséges és elégéses feltétele a közösség szétesésének. A tézis nyilvánvalóan csak akkor tartható, ha ennek az összefüggésnek a fennállását empirikusan, történeti és szociológiai tényekkel bebizonyítjuk.

Bárhogy fogjuk is fel a moralizmust, szembe kell néznünk a közerkölcs azonosításának problémájával. A közerkölcs tartalmának meghatározását (a hozzá tartozó cselekvési indokok azonosítását) ugyanis az erkölcsi, világnézeti pluralizmus és az individualizmus körülményei között kell elvégezni, ám ilyen feltételek között egyáltalán nem ésszerű azt feltételezni, hogy egy társadalom egyetlen erkölcsi kódexszel rendelkezik. Inkább az tűnik valószínűnek, hogy a modern társadalmakban több rivális erkölcsi felfogás létezik egymás mellett, amelyek között legfeljebb átfedések léteznek (de még ez az átfedés is kérdéses lehet, gondoljunk csak a különböző kultúrákhoz tartozó országlakosok közötti konfliktusokra).

Mindenesetre érdemesnek tűnik azért bevezetni pár megkülönböztetést, hogy legalább világosabb képet kapjunk arról, hogy mi is lehet az a bizonyos „közerkölcs”, amire a moralisták gondolnak. Egy társadalom konvencionális erkölcsiségének legalább három rétegét lehet elkülöníteni. Az első, legfontosabb réteget nevezhetjük az erkölcs legbensőbb magjának (minimális tartalmának). Olyan előírásokat sorolhatunk ide, amelyek elengedhetetlenek a békés társas együttélés megvalósulásához: például a testi erőszak korlátozását, az ígéretek és a szerződések betartásának a kötelezettségét, a tulajdon és a birtok védelmét, stb. Ezek jogi védelmének igazolhatóságát senki sem vitatja, és minden közösség konvencionális erkölcsiségében és minden jogrendszerben megtalálhatók. (Lásd Arisztotelésznél a törvények tábláját: az erények táblája azokat a cselekedeteket tartalmazza, amelyek révén megbecsülés vívható ki, míg a törvényszegések táblája azokat, amelyek tűrhetetlenek, még a legkiválóbbak részéről is.)

A konvencionális erkölcsiség második rétege lehet az, ami valóban szorosan össze van fonódva, be van épülve a társadalom mindennapjaiba, ami átjárja a személyközi viszonyok sokaságát, és amelynek a változása valóban mélyreható változásokat idézne elő a közösség életformájában, ám amelyek nem konstitutívak a közösség léte szempontjából. Ezek tehát különböző társadalmakban különbözőek lehetnek. A legjobb példa talán a monogám házasság intézménye a nyugati vagy keresztény társadalmakban – más társadalmak nem élnek a monogámia követelményével. Valószínűleg az ilyen és ehhez hasonló szabályok azok, amikre a jogi moralizmus hívei gondolnak, amikor a jogi védelmüket követelik. A konvencionális erkölcsnek ezt a réteget nevezhetjük „közerkölcsnek”, és ennek tartományát kellene első lépésben azonosítanunk. (A harmadik részhez azok az előírások sorolhatók, amelyek nem kötődnek szorosan a közösség életformájához, így azok változása nem is érinti súlyosan a társadalmat.)

Az azonosítást azonban igencsak megnehezíti az a korábban említett körülmény, hogy a konvencionális erkölcs egyfelől magában foglal kötelezettségeket, másrészt eszményeket. Az erkölcsi kötelezettségek pedig nem korlátozódnak a „minimális tartalomra”, hanem találkozunk velük a kérdéses második rétegben is (pl. a házasságtörés tilalma). (Ugyanakkor itt kell számot adnunk az erkölcsi eszményekről is, amelyek megvalósítására senkit sem lehet kényszeríteni, hiszen nem olyan cselekvéseket körvonalaznak, amelyek teljesítése bárkitől elvárható volna.)