

2007 JÚL 05.

56655  
3 Fl 124

# ISKOLAKULTÚRA

pedagógusok szakmai-tudományos folyóirata

XVII. évfolyam 2007 március



# tanulmány

Jacques Derrida

Mit jelent a „tanítani” szó? 3

Orbán Jolán

Esélyt a humántudományoknak  
– Derrida tanári hitvallása 17

A jó élet lehetősége 23

Boros János

Mi az etika? 1. rész. 25

Wilhelm Vossenkuhl

A jó lehetősége 37

Hilary Putnam

Filozófia és élet 51

Richard Rorty

Csapdában Kant és Dewey között 62

Peter Singer

Éhség, bőség, és moralitás 73

Michael Walzer

Morális minimalizmus 84

Heller Ágnes

A rosszak, a rossz, a gyökeres rossz  
és a démoni 94

Otfried Höffe

A haszontalan hasznáról 104

Szolosányi Tibor

Racionalitás és etika 115

Borcsiczky Edit

„Filozófia mint problémamegoldás”  
és „a gyakorlat elsőbbsége” 124

Maróth Miklós

Erkölcsefilozófia az iszlámban 134

Szécsi Gábor

Etika és politikai kommunikáció 142

## szemle

Keserü József

Műveltség és nevelés 149

## kritika

Vajda Barnabás

A történelemoktatás elméleti dilemmái 152  
Kratochvíl, Viliam (2004): Modely na rozvíjanie  
kompetencií žiakov

Csőlle Anita

Nyelvtanulási motiváció  
Magyarországon 154  
Dörnyei Zoltán – Csizér Kata–  
Németh Nóra (2006): Motivation, Language  
Attitudes and Globalisation. A Hungarian perspective

## contents

156

ISKOLAVITÁIS  
2007/3



## Mit jelent a „tanítani” szó?

*Mintha a munka vége és célja [fin] a világ kezdeténél lett volna.  
Igen „mintha”, azt mondom „mintha...” (1, 2)*

Ugyanakkor javaslatom szerint a munka történelmén való gondolkodás kétségtelesen a „mint”-en, a „mint olyan”-on, a „minthá”-n és talán a virtuális politikáján való elmélkedés. Nem virtuális politika, hanem a virtuális politikája, a mondializáció kibernetikus terében vagy kibernetikus világában. Az egyetemi munka helyét és természetét érintő mutációk egyike a kommunikáció, a vita, a publikáció, az archiválás terének bizonyos delokalizáló virtualizálása. Struktúrájában nem abszolút új virtualizáció; mióta nyom van, bizonyos virtualizáció is történik; íme a dekonstrukció ábécéje. Mennyiségileg szokatlan a ritmus gyorsulása, egy ilyen virtualitás tökécsítésének bősége és hatalmai. Ezért kell újragondolni a lehetséges és a lehetetlen fogalmait. A virtualizáció technikájának ezen új „szakasza” (informatizáció, numerizáció, mondializáció, virtuálisan közvetlen olvashatóság, tele-munka), mint jól tudjuk, destabilizálja az egyetemi lakhelyet. Felforgatja topológiáját, nyugtalanítja helyszervezését, mezeinek és diszciplináris határainak területét ugyanúgy, mint vitahelyeit, harcmezejét, elméleti Kampfplatzát, battlefield-jét – és „campus”-ának közösségi struktúráját. Hol találjuk meg ma a „campus” közösségi helyét és társadalmi kapcsolatát, a számítógép, a tele-munka és a wwweb korában? A demokrácia gyakorlásának, akár az egyetem demokráciájának vajon ott van helye [avoir lieu], amit Mark Poster kollégám „CyberDemocracy”-nak nevez? (3) Érezzük jól, radikálisabban, hogy az, ami így felkavarodott, az esemény ezen topológiája, az egyedi megtörténés [l’avoir-lieu] tapasztalata.

Mit teszünk akkor, amikor azt mondjuk, „mintha”? Vegyük észre, hogy még nem mondtam, hogy „ez mintha a a munka vége és célja a világ kezdeténél lett volna”. Nem mondtam meg, hogy mi lehetett az, ami volt, és nem mondtam ezt főmondatban. Függőben hagytam, egy különös mellékmondatot magára hagytam, hogy megszakadjon („mintha a a munka vége és célja a világ kezdeténél lett volna”), mintha a „mintha” példáját egyedül akartam volna dolgoztatni, kontextuson kívül, hogy felkeltsem az önök figyelmét. Mit teszünk, amikor azt mondjuk „mintha”? Mit tesz egy „ha”? Úgy teszünk, *mintha* több olyan lehetőség közül legalább egyre válaszolnánk, amelyeket megpróbálok összeszámlálni – akár többet is egyszerre.

1. *Első lehetőség.* Ahhoz, hogy „minthá”-t mondjunk, teljesen átadjuk magunkat az önkénynek, az álomnak, a képzeletnek, a hipotézisnek, az utópiának? Mondandóm előadása során annak kimutatására készülök, hogy a válasz nem lehet ennyire egyszerű.

2. *Második lehetőség.* E „mintha” által lehetővé teszünk bizonyos típusú ítéleteket, mint például azokat a „reflektáló ítéleteket”, amelyekről Kant szabályosan azt mondta, hogy úgy működnek, „mintha” (*als ob*) az értelem az empirikus törvények változatosságának egységét tartalmazná és megértené, vagyis „mintha” „szerencsés, szándékunkra kedvező véletlenről lenne szó (*gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre*). (4) Ez utóbbi esetben, a kanti diskurzusból a „mintha” súlyossága, komolysága, redukálhatatlan szükségszerűsége a természet célszerűségét mondja ki, tehát egy olyan célszerűséget, melynek fogalma Kant szerint az egyik legszokatlanabb és a legnehezebben körülhatárolható. Mivel szerinte nem is a *természet*, nem is a *szabadság fogalma*. Ennélfogva ez a „mintha” – bár Kant okkal nem mondja ezt így ebben a kontextusban – egyfajta dekonstruktív fermentum, mivel bizonyos módon túllép azon a két

renden – a természet és a szabadság rendjén –, sőt majdnem diszkvalifikálja őket, amelyeket gyakran megkülönböztetnek és szembeállítanak. Ez a bizonyos „mintha” által megzavart ellentét az, ami minden alapvető fogalmunkat és ellentétüket szervezi, amelyekben az ember, az ember embersége sajátásaiban meghatározódik (*phüszisz/tekhné, phüszisz/nomosz*, a természet *szemben* az emberséggel és ebben az emberségben, amelylyel a humán szakok is foglalkoznak – mind ugyanazokban az ellentétekben –, megtalálhatjuk a társadalmiságot, a jogot, a történelmet, a politikát, a közösséget stb.). Kant azt is elmagyarázza összességében, hogy a „mintha” döntő szerepet játszik tapasztalatunk koherens szervezésében. Márpedig Kant meglehetősen komplex módon hajlott arra, hogy az oktatásban, a kultúrában és az ízlés kritikájában egyszerre igazolja és lehatárolja a humán szakok szerepét. (5) Erre emlékeztetett és ezt vizsgálta két barátom és kollégám, akik ma Kaliforniában élnek és akiknek sokkal tartozom, Sam Weber *Institution and Interpretation* (6) című több tekintetben is székfoglaló könyvében, amit én nagyra tartok, és *The Future of the Humanities* című figyelemreméltó cikkében, és Peggy Kamuf, aki kiváló *The Division of Literature, Or the University in Deconstruction* (7) című könyvében hatalmas nagylelkűséggel fordította le ismét azt, amit most az ő szavaival mondok ki és amely Kantnak ugyanazt a szövegét tárgyalja. Sam Weber és Peggy Kamuf döntő dolgokat mondanak, és felhívom erre figyelmüket, azzal kapcsolatban, ami a dekonstrukció, az egyetem és a humán szakok története között történik. Most ugyanazon telep más útvonalát, ugyanazon táj más pályáját szeretném átkutatni. És ha más is lesz itt útvonalam, kétségtelenül több kereszteződésben is keresztezni fogom lépteiket. Például a Kantra való hivatkozásban. Nincs semmi csodálkozni való azon, hogy a harmadik *Kritika* az Egyesült Államokban ilyen kitarással visszatér a humán szakokkal kapcsolatos intézményekről és szaktudományokról szóló, a professzionalizáció problémáival kapcsolatos vitákban. Kantnak egész sor javaslata van erről a témáról, nevezetesen a munkáról, a mesterségről és a művészetről, amely szabad vagy alkalmazott és bérezett, de a fakultások konfliktusáról is – amellyel már foglalkoztam *Economimesis* (8) és *Mochlos* (9) írásaimban. A Kant felszólítására való visszatérés kétségtelenül érzékeny pontokat érint az Egyesült Államokban, ahol vizsgálendő történeti indokok miatt a *Humanities* fogalmának sajátos története van és e századvégen olyan szemantikai energiával, konfliktussal terhelt jelenléttel és visszhanggal őrizi meg egy probléma alakzatát, amely soha nem volt meg vagy elveszett Európában, és kétségtelenül a világon mindenütt, ahol még nem uralkodik az amerikai kultúra. Ennek kétségtelenül egymáshoz kapcsolódó motívumai vannak, különösen egy olyan folyamatban lévő mondializáció effektusainak motívumai, amelyek mindig körvonalazhatatlanul és láthatóbban zajlanak az Egyesült Államok által, annak politikai, technikai-gazdasági és technikai-tudományos hatalma révén.

3. *Harmadik lehetőség.* Végül egy bizonyos „mintha” nem jelöli számtalan módon mindazoknak a tárgyakkak a struktúráját és létmódját, amelyek ahhoz az egyetemi tartományhoz tartoznak, amelyet humán szakoknak neveznek, a tegnap, a ma és a holnap humán szakjainak? Nem redukálnám most sietősen ezeket a „tárgyakat” fikciókká, szimulakrumokká vagy műalkotásokká, mintha már megbízható fogalommal rendelkeznének a fikcióról, a művészetről vagy a műről. De a köznapi tudatot követve, vajon nem mondhatjuk, hogy a „mintha” modalitása megfelelően látszik arra, amit *műveknek* [oeuvres] nevezünk, műalkotásoknak, szépművészeti alkotásoknak (festészet, szobrászat, mozi, zene, költészet, irodalom stb.), de bizonyos fokig és komplex rétegződés szerint minden diszkurzív idealitásnak, minden olyan szimbolikus és kulturális produkciónak, amelyek az egyetem, a humán szakok diszciplínáinak mezején határozhatók meg – és még a jogi diszciplínának és törvény-létrehozásnak, és még általában a tudományos tárgyak bizonyos struktúrájának?

Kantnak két „minthá”-ját idéztem már. Van még legalább egy harmadik is, amit nem írnék alá minden fenntartás nélkül. Úgy tűnik, Kant túlságosan bízik a *természet* és a *mű-*

vészet bizonyos ellentétében, még akkor is, amikor a „mintha” megingatja azt, mint a *természet* és a *szabadság* ellentéte. De két indok miatt emlékeztetek erre a megjegyzésre. Egyrészt sugallni szeretném, hogy amiről itt szó van, talán megváltoztatja a „mint” és a „mintha” kanti értelmét, státusát és kockázatát, ami finom áthelyeződés, de aminek a következményei számomra határtalannak látszanak; másrészt előkészülök arra, hogy idézek egy olyan „minthá”-t, amely azon műalkotások tapasztalata lényegi modalitását írja le, amely tágabb mértékben a klasszikus humán szakok mezejét határozza meg, amely fontos itt számunkra. Kant azt állítja, hogy „A szép művészet minden alkotásánál tudatában kell lennünk, hogy művészet, nem pedig természet; ám az alkotás formájában rejlő célszerűségnek mégis annyira szabadnak kell látszania az önkényes szabályok minden kényszerétől, mintha az alkotás a pusztá természet alkotása volna.” (10)

Ideiglenesen és távolról jelezve szándékomat, hipotéziseimet és hitvallásomat, felakartam hívni a figyelmüket erre a zavaró dologra, amit teszünk, amikor azt mondjuk „mintha” és arra a kapcsolatra, amivel ez a szimulakrumra hasonlító zavaró dolog rendelkezhet azokkal a kérdésekkel, amelyekkel foglalkozni kívánok, a szakma és a vallo-más, a feltétel nélküli egyetem – az ember és a humán szakok, a munka és az irodalom humanitása – összekapcsolt kérdéseivel.

Ugyanis látszólag lehetetlen dolgot szeretnék önökkel megkísérelni: a „minthá”-t össze szeretném kapcsolni az esemény gondolatával, tehát azon dolog gondolatával, amely *talán* érkezik, amelyről feltételezik, hogy *helyt kap*, amely megtalálja helyét – és ami itt például azáltal érkezik, amit munkának neveznek. Általában azt hiszik, hogy ahhoz, hogy megérkezzék, helytel rendelkez-zék valami, egy eseménynek meg kell szakítania a „mintha” rendjét, és hogy „helye” elég valóságos, hatékony és konkrét ahhoz, hogy a „mintha” minden logikáját cáfolja. Mi történik tehát, amikor maga a hely lesz virtuális, területi (tehát nemzeti) begyökerezettségtől megfosztott és amikor a „mintha” modalitásának lesz alávetve? Olyan eseményről beszélnék, amely anélkül, hogy holnap szükségszerűen megérkezne, lehet, ismétlem *lehet*, hogy eljön: eljön az egyetem által, *hogy* általa legyen és történjen, *hála* neki, *abban*, amit egyetemnek neveznek, feltéve, hogy még meg lehet határozni, feltéve, hogy valaha is azonosítani lehetett az egyetem *egy belsejét*, azaz a *szuverén egyetem saját lényegét*, és benne valamit, amit a „humán szakok” név alatt lehet még sajátosan azonosítani. Olyan egyetemre utalok tehát itt, amely az lenne, aminek mindig lennie kellett volna, vagy amit mindig képviselnie kellett volna, azaz elvéből és elvében intézményében szuverén módon önálló, feltétlenül szabad, beszédében, írásában, gondolkodásában szuverén. Olyan gondolkodásban, írásban, beszédben, amely nem csak a *tudás* archívuma vagy előállítására lenne, hanem távol minden utópikus semlegességtől, performatív mű lenne. És megkérdézzük magunktól, miért bizzuk e feltétlen szabadság elvét, aktív és militáns tiszteletét, működését par excellence inkább az új „humán szakokra”, mint más szaktudományi területre?

Miközben e kérdéseket kidolgozom – amelyek még valóságnak tartott virtuális vágyakhoz hasonlítanak, legjobb esetben alig komoly ígéreteknek – úgy tűnik hitvallást tesz-  
szek [professer *une foi*]. Olyan, mintha kiszolgáltatóm magam a hitvallásnak [profes-  
sion *de foi*]. Néhányan azt mondanák talán, hogy hangosan álmodom, miközben már ki-  
szolgáltatom magam a hitvallásnak. Feltéve, hogy tudjuk, mi a hitvallás, megkérdézhet-

---

*Mit jelent összességében a szó „tanítani” [professer]? Milyen kockázat rejlik még ebben a kérdésben annak számára, aki a holnap egyeteme és benne a humán szakok érdekében dolgozik, végzi mesterségét (professzionálisan, professzorán vagy sem)?*

---

jük, ki lenne felelős egy ilyen hitvallásért. Ki írná alá? Ki tanítaná [professer]? Nem merem megkérdezni, ki lenne a professzora, de talán meg kellene vizsgálnunk egy bizonyos örökséget, mindenesetre bizonyos szomszédságot az egyetemi szakma [profession], a professzori szakma jövője, a belőle levezethető tekintélyelv és a hitvallás között.

Mit jelent összességében a „tanítani” [professer] szó? Milyen kockázat rejlik még ebben a kérdésben annak számára, aki a holnap egyeteme és benne a humán szakok érdekében dolgozik, végzi mesterségét (professzionálisan, professzorosan vagy sem)?

Tanítani [professer], ez a latin eredetű szó (profiteor, *fessus sum, eri; pro et fateor*, ami annyit jelent, hogy beszélni, ahonnan jön a tanítómese [fable] és tehát egy bizonyos „mintha”), annyit jelent, franciául és angolul is, mint *nyiltn, nyilvánosság előtt kijelenteni*. Az angolban, amint az Oxfordi Angol Szótár (OED) írja, 1300 előtt csak vallásos érteleme van. „*To make one's profession*” tehát azt jelenti „*to take the vows of some religious order*.” A tanító kijelentése bizonyos módon *performatív* kijelentés. Úgy kötelez el, mint egy esküvel megerősített hitbeli aktus, egy eskü, egy tanúság, egy kinyilatkoztatás, egy igazolás vagy egy ígéret, egy elköteleződés. Tanítani azt jelenti, mint zálogot adni, mint felelősségünket elzálogosítani. „Tanítani” [*faire profession de*] annyit jelent, mint fennen kijelenteni, hogy mik vagyunk, mit hiszünk, mik akarunk lenni, felszólítva a másikat, hogy higgyen ennek a becsületszóra adott kijelentésnek. Hangsúlyozom az ígérve tanító kijelentés performatív értékét. Jól meg kell jegyezni, hogy a konstatív kijelentések és a tiszta tudás diszkurzusai az egyetemen és másutt nem nyilvánítják ki mint olyant szigorú értelemben a szakmát. Talán kinyilvánítják a „mesterséget” (hozzaértés, tudás, gyakorlati képesség), de nem a szigorú értelemben vett szakmát. A szakma diszkurzusa mindig valamilyen módon szabad hitvallás; a felelősségteli elköteleződésben túllép a technikai-tudományos tiszta tudáson. Tanítani annyit jelent, hogy elkötelezzük magunkat kijelentve, önmagunkat *valamire adva*, ígérve, hogy ezek azok vagyunk. *Grammaticum se professus*, mondja Cicero a *Tusculanes-ben* (2,12), vagyis grammatikusnak, a grammatika mesterének adjuk magunkat. Ez nem szükségszerűen ennek vagy annak, hozzáértő szakértőnek lenni, hanem megígérni, hogy tartjuk szavunkat. *Philosophiam profiteri*, azaz tanítani a filozófiát: nem csak filozófusok vagyunk, helyesen gyakoroljuk vagy tanítjuk a filozófiát, hanem nyilvános ígérettel elkötelezzük magunkat, a filozófiának szenteljük magunkat nyilvánosan, odaadjuk magunkat neki, hogy tanúskodjunk, tehát hogy harcoljunk érte. És ez számít itt, ez az ígéret, a felelősség elköteleződése, amely sem az elméletre, sem a gyakorlatra nem vezethető vissza. A tanítás mindig a performatív beszéd aktusából áll, még ha a tanított, továbbadott vagy gyakorolt tudás, tárgy, tartalom az elméleti vagy konstatív rendhez tartozik is. Mivel a tanítás aktusa beszédaktus és az általa létrehozott esemény csak a nyelvi ígérethöz, a tanítómeséhez, a meséléshez, a fikcióhoz, a „minthá”-hoz való közelségétől, ezért mindig félelmetes marad.

Mi a viszony a tanítás és a munkavégzés közt? Az egyetemen, a humán szakokban?

## II

Első mondatom óta, mióta beszélni kezdtem, úgy vettem föl a munkát, hogy azt mondtam, „Mintha a a munka vége és célja a világ kezdeténél lett volna.”

Mi a *munka*? Mikor és hol van a munka helye? Időhiány miatt azonnal jelezni kell, hogy nem tudok szigorú szemantikai analízist végezni. Emlékeztessünk legalább *két vonásra*, melyek érdeklik az egyetemet. A munka nem egyszerűen a cselekvés vagy a gyakorlat. Lehet cselekedni anélkül, hogy dolgoznánk, és nem biztos, hogy egy *praxis*, különösen egy elméleti gyakorlat, *stricto sensu* munka. És mindenekelőtt nem mindenki, aki munkát végez, tartja megfelelőnek a munkás nevet és státuszát. A munkát végző ágenst vagy alanyt, a cselekvőt nem mindig nevezzük *munkás-nak* (laborator), és az ígéről a főnévre áttérve az értelem is megváltozni látszik: A munkát végző munkája [travail]



nem mindig azonos egy „munkás” nehéz munkájával [*labeur*]. Így az egyetemen azok között, akik valamilyen módon feltehetőleg ott dolgoznak (tanárok, az igazgatás és az adminisztráció személyzete, a kutatók, a diákok) a diákokat mint olyanokat nem nevezik „dolgozóknak” amennyiben nem osztanak ki köztük fizetést (*merces*), mint árut a piacon, nem gyakorolnak mesterséget vagy szakmát. Az ösztöndíj nem elégséges. Az egyetemi hallgatónak sokat kell dolgoznia, de a piaci körülmények közt csak akkor kezelik mint egy *munkást*, ha valamilyen többletfeladatot vállal, például Amerikában *tanársegéd* [*teaching assistant*] lesz. Amennyiben tisztán és egyszerűen tanul, még ha sokat is dolgozik, a diákot nem tekintik *munkásnak*. Még ha, mint hangsúlyoztam, nem minden mesterség szakma, a munkás olyan valaki, akinek munkáját mesterségeként vagy szakmaként ismerik el a piacon. Mindez a társadalmi szemantika, mint tudják, hosszú társadalmi-ideológiai történelemben gyökerezik, amely legalább a keresztény középkorig megy vissza. Sokat lehet tehát úgy is dolgozni, hogy a társadalom nem ismer el munkásnak.

Egy másik különbségtétel egyre többet jelent számunkra, és ezért mostantól nagy figyelmet szentelek neki: lehet sokat dolgozni, és lehet *munkásként* sokat dolgozni, anélkül, hogy a munka hatását vagy eredményét (a cselekvés *opus*-át) „munkaként” ismernék el, most nem a termelő cselekvés, hanem a termék, a mű értelmében, ami a cselekvési idő után *marad*. Gyakran nehéz azoknak a nagyon nehéz munkáknak a termékeit azonosítani és tárgyiasítani, amelyeket a legnélkülözhetetlenebb és a legodaadóbb munkások végeznek, akikkel a legkevésbé bánik jól a társadalom és akik a legkevésbé láthatók (azok, akik megszabadítják a városokat a szemetüktől, például, vagy akik a légközlekedést irányítják, vagy azok, akik a közvetítéseket, az átviteleket biztosítják, akiknek csak virtuális nyomuk marad – és ez a mező hatalmas és növekvő). Vannak tehát munkások, akiknek munkája, termelő munkája nem ad helyt lényegi vagy tényleges termékeknek, hanem csak virtuális szellemeknek. De amikor a munka helyt ad aktuális vagy aktualizálható termékeknek, akkor be kell vezetni egy másik lényeges különbségtételt a termékek hatalmas változatossága és struktúrája közt, az anyagosság, a reprodukív eszmeiség, a használati és csereérték közt. E munkás tevékenység bizonyos termékeit használati vagy tárgyiasítható csereértéke alapján veszik, anélkül, hogy, mint gondolnák, a mű címén [*titre d'oeuvres*]. Más munkáknál úgy gondolják, hogy a *mű* nevét [*nom d'oeuvres*] tulajdonítják neki. Kisajátításuk, a szabad vagy a bérezett munkához, a szerző aláírásához és autoritásához, és a piachoz való viszonyuk strukturálisan és történetileg nagyon komplex, amit nem fogok itt vizsgálni. A *művek* első példái, ami eszünkbe jutnak, a műalkotások (vizuális, zenei vagy diszkurzív, egy festmény, egy koncert, egy költemény, egy regény), de kitágíthatjuk a mezőt addig, hogy a mű fogalmának titokzatosságát vizsgálva megpróbáljuk elkülöníteni az egyetemi, különösen a humán szakok munkájának sajátos típusát. A humán szakokban sajátosan is a művekkel foglalkoznak (diszkurzív vagy nem-diszkurzív, irodalmi vagy nem-irodalmi, kanonikus vagy nem-kanonikus műalkotásokkal). De elvileg az egyetemi hagyományban a művek tárgyalása olyan tudásból ered, ami nincs a művekben. Tanítani vagy professzornak lenni ebben a hagyományban – ami jelenleg változik – kétségtelenül a tudás létrehozása és megvalló tanítása volt, azaz ígéret, hogy olyan felelősséget veszünk magunkra, ami nem merül ki a tudás és a tanítás aktusában. De tanítani tudni és tudást tanítani, létrehozni tudni egy ismeretet, ez a vizsgált klasszikus-modern hagyományban nem művek létrehozása. Egy professzor mint olyan nem jegyez egy művet. A professzori tekintély nem egy mű szerzői tekintélye. Talán változik ez az utóbbi évtizedekben, azok gyakran felháborodott ellenállása és tiltakozása által, akik úgy vélik, hogy az írásban és a nyelvben meg tudják különböztetni a kritikát a létrehozástól, az olvasást az írástól, a professzort a szerzőtől, stb. A dekonstrukció kétségtelenül nem véletlenül van benne ebben a változásban. Ő maga a lényegi jelenség, sokkal összetettebb jeladás, mint ahogy azt becsmérői mondják és amivel számolnunk kell. Elvileg, ha bizonyos fogalmi különbségek kanonikus helyzetére hivatkozunk, és ha

bízunk a performatívumok és a konstatívumok közti erős és széles körben elfogadott különbségben, akkor mindebből a következőkre következtethetünk:

1. Nem minden munka (általában és a munkásé) szükségszerűen performatív, azaz hoz létre eseményt; nem produkál eseményt, nem magától, magában performatív, nincs benne abban az eseményben, amelyről beszél, még ha produktív is, még ha terméket is hagy maga után, ami vagy a műve, vagy sem.

2. Minden performatívum kétségtelenül létrehoz valamit, kieszközli egy esemény bekövetését, de az, amit így *tesz* [fait] és aminek *érkeztét* így *kieszközli* [fait ainsi arriver], nem szükségszerűen egy mű, és mindig autorizálni kell a „mintha” olyan konvencióival vagy konvencionális fikcióival, amelyeken az intézményes közösség alapul és amivel egyetért.

3. Napjainkban az egyetem hagyományos fogalmához tartozik, hogy önmagával azonos helynek tekintjük (nem helyettesíthető hely, gyökeret verve egy talajban, a helyek helyettesíthetőségét korlátozva a cyberspace-ben), olyan egyedüli helynek, amely csak egy olyan *tudás* azaz ismeret létrehozásának és tanításának ad helyt, amelynek kiejtési formája elvileg nem performatív, hanem elméleti és konstatív, még ha e tudás néha filozófiai, etikai, politikai, normatív, preskriptív, axiológiai természettel is bír; és még ha, még zavaróbb módon, e tudástárgyak struktúrája olyan fikcióstruktúra is, amely a „mintha” különös modalitásának engedelmeskedik (költemény, regény, általában műalkotás, de ugyanakkor mindaz a performatív kijelentés struktúrájában – például a jogi vagy alkotmányos típusú –, ami nem tartozik ennek realista vagy konstatív leírásához, hanem egy elfogadottnak feltételezett egyezmény által minősített „mintha” felőli esemény hozta létre).

Egy klasszikus egyetemen, kapott meghatározásának megfelelően tanulmányokat folytatnak, gyakorolják az általam felsorolt és a humán szakok tárgyát alkotó normatív, előíró, performatív és fikcionális lehetőségek *tudását*. De ez a tanulmányozás, ez a tudás, ez a tanítás, ez a *doktrína* az elméleti és konstatív renchez kell tartoznia. Egy doktrína *tanítási* aktusa talán performatív aktus, de maga a *doktrína* nem az. Ez egy olyan korlátozás, amelyről azt állítanám, hogy egyszerre *kell* megőrizni és megváltoztatni, nem dialektikus módon.

1. Ezt a korlátozást újra meg kell erősíteni, mivel a semleges elmélet annak a kritikus és több mint kritikus (dekonstruktív) feltétlenségnek az esélye, amelyről az egyetemen beszélünk és amelytől mindannyian függünk, deklaráljuk függésünket.

2. Ezt a korlátozást meg kell változtatni, miközben újra megerősítjük, mivel el kell fogadtatni és tanítani kell, hogy ez a feltétlen elmélet mindig maga feltételez egy performatív hitvallást, egy hitet, döntést, nyilvános elköteleződést, etikai-politikai felelősséget, stb. Ott található az egyetem feltétlen ellenállásának elve. Mondhatjuk, hogy az egyetem e klasszikus öndefiníciójának szempontjából nincs hely benne, nincs lényegi, belső, saját hely a nem-elméleti munka, a performatív típusú diskurzusok számára, sem a műnek [oeuvre] nevezett egyedi performatív aktusok számára, amelyek *ma* a humán szakok egyes helyein megjelennek. Az említett klasszikus önmeghatározás és önkorlátozás jellemezték korábban a humán szakok számára lefoglalt teret, még ahol e tudástermékek vagy tanított tudás *tartalmi, tárgyai és témái* filozófiai, morális, politikai, történeti, nyelvi, esztétikai, antropológiai, kulturális természettel rendelkeztek is, azaz azokon a mezőkön, ahol az értékeléseket, a normativitást, az előíró tapasztalatot esetenként konstitutívként fogadják el. A klasszikus hagyományban a humán szakok a tudásmezőt, néha a tudás létrehozásának mezejét határozzák meg, de anélkül, hogy bennfoglalnák az aláírt műveket, függetlenül attól, hogy ezek a művek műalkotások-e vagy sem. Újra idézném Kantot, hogy meghatározom azokat a klasszikus határokat, amelyeket a hagyományos humán szakok önmaguknak kijelölnek, amelyek megmutatják annak szükségszerűségét is. Kant itt inkább a szépművészetek „propedeutikáját” látja, semmint a művésze-

tek gyakorlását. A *propedeutika* az ő szava. A *Harmadik Kritika* pontossá teszi, hogy ez a pedagógiai előkészítés, az egyszerű bevezetés a művészetekbe ezen a ponton a tudás rendjéhez tartozik (annak tudása, ami *van* és nem azé, aminek *lennie kell*) és hogy nem fog „előírásokat” (*Vorschriften*) tartalmazni. A humán szakoknak (Humaniora) előkészítőknél kell lenniük anélkül, hogy előírnának; csak olyan ismereteket javasolnak, amelyek ráadásul előzetesek (Vorkenntnisse). És anélkül, hogy zavarba jönne, ebben a szövegben, a „humán szakok” szó hosszú és rétegzett történetéről való megfontolásokban, Kant csak azokról a tanulmányokról beszél, amelyek az emberek azon jogos kommunikációját és társasági voltát segíti elő, amely megadja az emberség általános értelmét (allgemeinen *Menschensinn*). Létezik tehát egy olyan kantianus elméletközpontúság és humanizmus is, amely a konstatív diskurzust és a „tudás” formáját tünteti ki. A humán szakok tudományok és azoknak is kell lenniük. Megpróbáltam elmondani e témával kapcsolatos fenntartásomat másutt, a *Mochlos*-ban, miközben üdvözöltem azt a logikát, amely *A fakultások konfliktusá-ban* működik. Ez az elméletközpontúság lehatárolja vagy megtiltja a professzor számára annak lehetőségét, hogy általában előíró vagy performatív kijelentéseket vagy műveket hozzon létre; ám ez engedi meg Kantnak azt is, hogy kivonja a filozófiai fakultást minden külső hatalom alól, nevezetesen az állam hatalma alól és feltétlen szabadságot biztosítson az igazság kimondására, hogy megítélje és következtetéseket vonjon le az igazság tárgyában, feltéve, hogy ezt az egyetemen *belül* teszi. Azt hiszem, ez utóbbi lehatárolást (nyilvánosan kimondani mindazt, amit igaznak hiszünk és amit kimondani kötelességünknek hiszünk, de csak az egyetemen *belül*) sem ténszerűen, sem jogilag soha nem tartották be és nem tartották tiszteletben. De a nyilvános cyberspace folyamatban lévő átalakulása és általános, nemzetállamok fölötti nyitottsága ezt a lehatárolást minden korábinál archaikusabbá teszi. És mégis fenntartom: újra meg kell erősítenünk, ki kell jelenítenünk, szünet nélkül tanítanunk kell az eszmét, hogy ezt az egyetemi típusú teret szimbolikusan védeni kell egyfajta abszolút immunitással, mintha belseje sérthetetlen lenne (*olyan ez, mint az önöknek adott hitvallás, amit az önök megítélésére bízok*) – még akkor is ezt kell tennünk, ha az egyetemi immunitás védelme (abban az értelemben, ahogy biológiai, diplomáciai vagy parlamentáris immunitásról beszélünk) soha nem tiszta, mindig veszélyes auto-immun folyamatokat indíthat el és nem akadályozhat meg bennünket, hogy az egyetemen kívülre forduljunk – utópikus visszautasítás nélkül. Az egyetem és par excellence a humán szakok e szabadságát vagy immunitását követelnünk és minden erőnkkel támogatnunk kell. Nem csak szóban és kijelentésekkel, de munkával, cselekvéssel és azzal, amit az események által teszünk megtörténné.

Ezen előzetes emlékeztetések és klasszikus meghatározások horizontján bizonyos kérdések merülnek föl. Legalább *két formájuk* van jelenleg, de kidolgozva őket módosulhatnak és sajátosabbá válhatnak.

---

*Egy klasszikus egyetemen, kapott meghatározásának megfelelően tanulmányokat folytatnak, gyakorolják az általam fölsorolt és a humán szakok tárgyát alkotó normatív, előíró, performatív és fikcionális lehetőségek tudását. De ez a tanulmányozás, ez a tudás, ez a tanítás, ez a doktrína az elméleti és konstatív rendhez kell hogy tartozzon. Egy doktrína tanítási aktusa talán performatív aktus, de maga a doktrína nem az. Ez egy olyan korlátozás, amelyről azt állítanám, hogy egyszerre kell megőrizni és megváltoztatni, nem dialektikus módon.*

---

1. Először, ha van ilyen, ha a klasszikus és modern egyetemi hagyományban (a 19. századi modellig) a normatív és preskriptív performativitásnak és *a fortiori* a művek létrehozásának, még a humán szakokon is, idegennek kell maradniuk az egyetemi munka te-repe és a tanítás számára, vagyis szigorú értelemben elméletük, tudományos vagy dok-trinális tételeik számára (*Lehre*), akkor mit jelent a tanítás? Mi a különbség a mesterség és a szakma közt? Továbbá minden szakma és a professzor szakmája közt? A mesterség-nek, a szakmának, a professzor szakmájának elismert autoritása különböző típusai közt?

2. Másodsor, történt valami ezzel a klasszikus-modern egyetemmel és humántudomá-nyaival? Valami történni fog vele, vagy ígéret van a törtézésre, ami felforgatja meghatá-rozásait, akár úgy, hogy ez a mutáció átalakítja az egyetem lényegét és benne a humán szakok jövőjét, akár úgy, hogy kimutatja a már történő szeizmikus mozgások által, hogy ez a lényeg soha nem felelt meg az egyébként annyira nyilvánvaló és kevésbé vitatható meghatározásainak? És még a kérdés, a „mit jelent 'tanítani' egy professzor számára?” a „fault line” lenne e folyamatban lévő vagy készülődő szeizmikus mozgás számára. Mi történik abban a pillanatban, mikor számításba vesszük nem csak a „szakma” perfor-matív erejét, de amikor elfogadjuk, hogy egy professzor „műveket” és nem csak ismere-teket és előismereteket hoz létre? Számunkra kikövezni az utat e sajátos performatív cse-lekvés típusának meghatározása felé, ami a tanítás aktusa, és később egy professzor, vé-gül a humán szakokon tanító professzor tanításának aktusa, folytatni kell a *cselekvés, csi-nálás, létrehozás, munkálkodás, a munka általában és a munkás munkája* közti külön-b-ségek vizsgálatát. Most nincs idő, hogy újra Kant néhány – a művészet és a természet, a *techné* és a *phüszisz*, mint a *tevés* (*facere*) és a *cselekvés* (*Handeln*), általában hatás (*wirken, agere*), vagy a termék (*Produkt*), a mű (*Werk, opus*) és a hatás (*Wirkung, effec-tus*) – fogalmi megkülönböztetésére emlékeztessék és azokat vizsgáljam. (11) Ugyaneb-ben a bekezdésben Kant különbséget tesz a művészet és a tudomány, a művészet és a mesterség (*Handwerke*), a szabad művészet (*freie*) és a bérművészet (*Lohnkunst*) közt. Térjünk vissza egy pillanatra kétértelmű kifejezéseimre: *a a munka vége és célja*. Jelöl-heti a megállást, a halált, a munkának nevezett cselekvésfogalmat. Jelölheti ugyanakkor a munka célszerűségét, célját, termékét vagy művét. Nem minden cselekvés, nem min-den aktivitás egyben munka is. A munka ugyanúgy nem redukálódik a cselekvési aktivi-tásra, mint a termelés termelékenységére, még ha gyakran össze is keverik ezeket a fogalmakat. Ma jobban tudjuk mint valaha, hogy a termelés növekedésével együtt járhat a munka csökkenése. A munka virtualizációja mindig, de különösen ma a végtelenségig bonyolulttá teheti a termelés és a munka közti ezen aránytalanságot. Léteznek olyan ak-tivitások és ráadásul olyan termelő aktivitások, amelyek nem munkák. Annak tapasztala-ta, amit *munkának* nevezünk egy bizonyos affektus passzivitását is jelöli; ez néha a szen-vedés, sőt egy büntetés által okozott szenvedés is lehet. A *munka* nem a *tripalium*, a kín-zás eszköze? A büntetés és az engesztelés szenvedéses alakzatát nem csak azért hangsú-lyozom, hogy igazat adjak a bibliai örökségnek („arcod veritékével eszed kenyeredet”). A munka ezen engesztelő dimenziójában még Kant is olyan egyetemes vonást lát, amely túllép a bibliai hagyományokon. (12) A munka engeszteléses értelmezését azért is hang-súlyozom, hogy tagoljam vagy legalábbis megvizsgáljam azon két jelenség *együttesét*, amelyet hajlok arra, hogy egyetlen kérdésben foglaljak össze: miért veszünk részt min-denütt a világban a bánat és az engesztelés eseményeiben (napjainkban a vallomások színházias mondializációjának vagyunk tanúi, melynek számtalan példáját hozhatnánk), másrészt a munka végéről szóló diszkurzusok minfenféle válfaja sokszorosításában?

A munka feltételez, leköt és elhelyez egy élő testet. Rögzített és azonosítható helyet je-löl ki neki még ott is, ahol „nem manuális”, „intellektuális” vagy „virtuális” munkáról van szó. A munka mint produktív aktivitás tehát feltételezi a passzivitás zónáját, a szen-vedést [*passion*]. Másrészt meg kell különböztetnünk általában a szociális munka, a mes-terség és a szakma közt. Nem minden munka szerveződik egy mesterség egysége vagy

egy hivatalosan elismert szakértelem szerint. Ami a „mesterségeket” illeti – még ott is, ahol e név alatt törvényes intézmények és testületek által egyesülnek –, nyelveinkben nem mindet hívják, nem mindet hívják könnyen szakmának, legalább is ott, ahol e nyelvek őrzik a latin emlékét. Még ha nem is lehetetlen, nem beszélünk egyszerűen a szezonális mezőgazdasági munkás, a plébános vagy a boxoló szakmájáról, miután az ő tudásuk, szakértelmük és tevékenységük nem feltételezi azt a laikus társadalom által elismert állandóságot és felelősséget, amit attól várnak, aki szakmáját gyakorolva szabadon kötelezi el magát egy feladat elvégzésére. Tehát könnyebben és par excellence beszélünk az orvos, az ügyvéd, a professzor szakmájáról, mintha a szakma inkább a szabad művészetekhez és nem a fizetett alkalmazottakhoz tartozva egy szabadon deklarált felelősségteljes elkötelezettséget foglalna magában, szinte eskü alatt: egyszerűen olyant, amelyet nyilvánosan hirdetnek [professée]. A „tanítás” [professer] szókészletében nem annyira a szakma vagy a professzor tekintélyét, feltételezett szakértelmét és biztosítását hangsúlyoznám, mint ismét az elköteleződést, a felelősség vállalását. Idő hiányában nem tudok foglalkozni a „szakma”, a „szakmásodás” [professionalisation] hosszú történetével, amely a jelenlegi szeizmikus mozgásokhoz vezet. Egy lényeges vonást azonban tartunk emlékezetben.

A szakma eszméje feltételezi, hogy nem is annyira a tudáson, mint a gyakorlati képességen és a szakértelmen túl tanúságtévő elköteleződés, szabadság, felesketett felelősség, esküvel vállalt hit kötelezi az alanyt, hogy számot adjon egy még meghatározandó instancia előtt. Végülis nem mindenki professzor, aki szakmáját gyakorolja.

Számba kell tehát vennünk a néha zavaros megkülönböztetéseket az olyan fogalmak közt, mint a munka, az aktivitás, a termelés, a mesterség, a szakma, a professzor, a professzor aki tudást oszt vagy doktrínát tanít és a professzor, aki mint olyan, alá is írhatja a műveket – aki talán már ezt teszi, vagy ezt fogja tenni.

### III

*Mintha* a a munka vége és célja a világ kezdeténél lett volna – mondtam az elején.

Azt mondom „mintha”: *mintha* a világ ott kezdődött volna, ahol a munka végződik, mintha a világ *mondializációjának* [mondialisation du monde] (mondhatnánk, a „the worldisation of the world”, amit „globalizációnak” neveznek) horizontja és eredete egyszerű lenne annak eltűnése, amit munkának nevezünk, ez a régi szó, annyi történeti értelemmel, *work, labor, travail*, stb., amelynek mindig az aktuális, hatékony, nem virtuális munka az értelme.

A „minthá”-val kezdve vagy tetteve a kezdést nem nyújtom egy lehetséges jövő fikcióját, nem is élesztek föl egy történeti vagy mítikus múltat, tehát egy kinyilatkoztatott eredetet. E „mintha” retorikája nem tartozik sem egy eljövendő utópia tudományos fantasztikus világához (munka nélküli világ, egy örök szabbatikus pihenés, tehát – mint Augustinus mondja *Az Isten városában* – egy este nélküli szombat „vég nélküli vége”, *in fine sine fine*-je), sem egy olyan poétika nosztalgijához, amely egy aranykor vagy egy földi paradicsom felé fordult a Genézis azon pillanatában, amikor a bűnbeesés előtt a munka még nem volt veritékes, sem az ember nehéz és mezei munkájában, sem az asszony szülésében. A „mintha” e két értelmezésében – tudományos fantasztikum vagy az ősrégi emléke – olyan lenne, *mintha* a világ kezdete eredetileg kizárná a munkát: *még nem* volt vagy *már nincs többé* munka. Olyan lenne ez, *mintha* a világ és a munka fogalma közt nem lenne eredeti harmónia, tehát adott összhang vagy lehetséges egyidejűség. Az eredeti bűn vezetett volna be a munkát a világba és a a munka vége és célja a vezeklés végső szakaszát jelentené. Ezen „mintha”-állítás logikai váza szerint a világ és a munka nem képesek együtt létezni. A világ vagy a munka közt kellene választani, pedig a köznapi tudat számára nehéz elképzelni egy munka nélküli világot vagy egy olyan munkát, amely nem a *világon*

vagy a *világban* lenne. A keresztény világ, a görög *kozmosz* fogalmának páli megtérítése, annyi más hozzákapcsolt jelentéssel, a munkát vezeklő jellegűvé teszi. Emlékeztettem röviddel ezelőtt, hogy a munka fogalma tele van értelemmel, történelemmel és kétértelműséggel, és hogy nehéz a jón és a rosszon túl elgondolni. Márpedig ha mindig egyidejűleg össze is kapcsolják a méltósággal, az étellel, a termeléssel, a történelemmel, a jóval, a szabadsággal, ettől nem ritkábban hordozza a rossz, a szenvedés, a kín, a bűn, a büntetés, a szolgaság többletjelentését. De a világ fogalma sem kevésbé homályos, a maga európai, görög, zsidó, keresztény, iszlám történetében, a tudomány, a filozófia és a hit között, ahogy gyakran visszaélészerűen azonosítják a világot a földdel, az emberi földdel, az itt lentel vagy az ottani égi világgal, a kozmoszsal vagy az univerzummal, stb. Heidegger projektje a *Sein und Zeit* után – más kérdés, hogy mennyire volt sikeres vagy sem – arra irányult, hogy a világot és a világban-benne-létet megszabadítsa görög és keresztény előfeltételeitől. Nehéz alapos előzetes vizsgálatok nélkül bízni a „világ” szóban, és különösen akkor, amikor a munkával együtt vagy nélküle akarjuk elgondolni, mely munka fogalma a csillagalakban megreped, egyrészt a technika aktivitása, *tevékenységei*, másrészt a passzivitás, az érzelmi hatások, az elszenvetés, a büntetés, a szenvedés mentén. Innen ered, hogy meghalljuk azt a „minthá”-t, amivel kezdtem: „mintha a a munka vége és célja a világ kezdeténél lett volna”. Mégegyszer, e mondatot franciául gondolom, és ennél fogva úgy veszem, hogy a francia szó a „globalizációra”, a „mondializáció”, amely súlyos történeti, nevezetesen keresztény szemantikával rendelkezik: mint mondtuk az előbb, a világ [monde] nem univerzum, nem a föld vagy a földi glóbusz, nem is a *kozmosz*.

Nem, az én felfogásom szerint ennek a „minthának” nem kellene egy tudományos-fantasztikus világ utópiájára vagy valószínűtlen jövőjére, vagy akár egy *in illo tempore-jellegű* ősrégi vagy mitológikus múlt álmára utalnia. Ez a „mintha” jelenleg két mai közhellyel számol, hogy próbára tegye azokat: egyrészt gyakran beszélnek a munka végétől és másrészt szintén gyakran beszélnek a világ „globalizációjáról”, mondializációjáról, a világ világivá válásáról, és a kettőt mindig összekapcsolják. A „a munka vége és célja” fogalmát mint bizonyára észrevették Jeremy Rifkin új és széles körben ismert könyvéből veszem, melynek címe *The End of Work; The Decline of Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. (13) Mint tudják, ez a könyv egyfajta igen elterjedt *doxát* gyűjt össze arról a témáról, amelyet Rifkin „a harmadik ipari forradalom”-nak nevez. Szerinte ez az ipari forradalom a „jót ugyanúgy tudja szolgálni, mint a rosszat”, „amikor az új információs és telekommunikációs technológiák képesek lesznek akár felszabadítani, akár destabilizálni a civilizációt” (14) Nem tudom, igaz-e, ahogy Rifkin mondja, hogy „a világ történetének új korszakába” lépünk: szerinte „egyre kevesebb munkásra lesz szükség ahhoz, hogy a bolygó lakosságának szükséges termékeket és szolgáltatásokat előállítsa”. „*A munka vége* című mű – teszi hozzá könyvére hivatkozva – a technikai innovációk és azon ökonomizmus iránt érdeklődik, amely egy munkások nélküli vagy majdnem munkások nélküli világ szélére sodor bennünket”. (15)

Mik lesznek ennek következményei az egyetem szempontjából? Feltéve, hogy ezek az állítások szó szerint „igazak”, egyet kell értenünk e szavak mindegyikének értelmében (vég, történelem, világ, munka, termelés, javak, stb.) Nincs itt lehetőségem, időm és nem is szándékozom ezt a könyvet, azt a súlyos és hatalmas problematikát közvetlenül tárgyalni, amely a világ és a munka fogalmait feldolgozza. Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e a Rifkinéhez hasonló típusú diskurzus előtételeit és következtetéseit, azt legalább el kell ismernünk (ez az a minimális konszenzus, amelyben osztoznék), hogy valójában valami súlyos dolog érkezik, érkezőben van vagy éppen megérkezik azzal, amit „munkának”, „tele-munkának”, virtuális munkának és „világnak” nevezünk – és annak a világban-benne-létével, akit még embernek nevezünk. Azt is el kell ismernünk, hogy ez nagyrészt egy olyan technológiai-tudományos mutációtól függ, amely a cybervilágban, az internet, az e-mail és a hordozható telefon világában a tele-munkát, a munka virtualizá-

cióját érinti, a tudás kommunikációjával egyidőben és minden összegyűjtéssel [mise *en commun*] és minden közösséggel [communauté], a hely, a hely birtoklása, a megtörténés, az esemény tapasztalatával egyidőben: annak a tapasztalatával, ami *érkezik*.

Az úgynevezett „munka vége” problematika kapcsán nem akarok állást foglalni, ez a téma egyébként megjelent Marx és Lenin egyes szövegeiben is. Ez utóbbi úgy vélte, hogy a munkanap progresszív csökkentésével együttjár az állam teljes eltűnéséhez vezető folyamat. (16) Rifkin abszolút mutációt lát a folyamatban lévő harmadik technikai forradalomban. Az első két forradalom, a gőz, a szén, az acél és a textil forradalma (a tizenkilencedik században), majd az elektromosság, az olaj és az autó forradalma (a huszadik században) nem érintették radikálisan a munka történetét. Mivel mindkettő felszabadított egy-egy területet, ahova a gép nem hatolt be és ahol az emberi, nem gépi, a gép által nem helyettesíthető munka még rendelkezésre állt. E két technikai forradalom után jön a mienk tehát, a harmadik, a cyberspace, a mikroinformatika és a robotika forradalma. Úgy tűnik, itt nem létezik az a negyedik zóna, ahol a munkanélkülieknek munkát lehetne adni. A gépek általi telítődés a munkás végét, tehát a munka bizonyos végét jelentené. Vége a *Der Arbeiter*-nek és korszakának, ahogy Jünger mondta. Rifkin könyve, *The End of Work*, továbbá külön helyet készít a tanároknak és általánosabban annak, amit a tudás területének nevez e mutációban. A múltban, amikor az új technológiák az egyes szektorokban helyettesítették a munkásokat, új területek jelentek meg, amelyek felszívták azokat a munkásokat, akik elvesztették munkájukat. De ma, amikor a mezőgazdaság, az ipar és a szolgáltatások milliókat tesznek munkanélkülivé a technikai fejlődés miatt, az egyetlen megmaradt munkás a „tudás” munkása lenne, az ipari, tudományos, technikai, informatikai, oktatási újítások elitje. (17) De ez szűk terület, nem tudja felszívni a munkanélküliek tömegét. Ez lesz korunk veszélyes sajátsága. Rifkin nem beszél a munkanélküli tanárokról és aspiránsokról, különösen a humán szakok területén. Nem szentel figyelmet a rengeteg, rész munkaidőben foglalkoztatott, alulfizetett és marginalizálódott egyetemi alkalmazott növekvő marginalizálódásának, ami a rugalmasságnak és a versenyképességnek nevezett valami nevében történik.

Nem foglalkozom azokkal az ellenvetésekkel, amelyeket ezekkel a diskurzusokkal általában, továbbá az úgynevezett „munka vége” és a „mondializáció” témájával szemben általában fel lehet hozni. Az egyébként szorosan összefüggő két esetben, ha alaposan vizsgálnom kellene, megpróbálnék különbséget tenni előzetes módon a határozott és alig

---

*A humanista olyan valaki a munka teológiájában, aki meghatározza a korszakot és aki kétségtelenül ma sem halott, elkezdi világvá tenni a munka idejét és a monasztikus idő használatát. Az idő, ami többé nem egyszerűen Isten adománya, számíthatóvá és eladhatóvá válik. A tizennegyedik század ikonográfiájában az óra esetenként a humanista jelzője – az óra, amit figyelni kell, és ami szigorúan figyelni a laikus munkást, ami én itt vagyok. Órákon keresztül szeretnék Önöknek az óráról beszélni, erről a megszámlálható tisztán fikcionális egységről, arról a „minthá”-ról, amely szabályozza, elrendezi és létrehozza az időt (a fikciót, amely alakít, de ami létre is hoz), a munkaidő az egyetemen és azon kívül, ahol minden, az előadás, a szeminárium, a konferencia az óra számlapja alapján számolódik.*

---

vitatható jelenségek közt, amelyeket e szavakhoz kapcsolunk, és aközött a használat közt, amelyeket e szavakhoz fogalom nélkül kapcsolnak. Valójában senki nem tagadja, hogy ebben a században történik valami a munkával, annak aktív vagy passzív formája valóságával és fogalmával. Ez a történet a technikai tudomány hatása, a virtualizációval, a tele-munka mondializáló dekolonializációjával. Ami megtörténik, jól jelez bizonyos irányokat a valós idejű, az adott helyre, a munkás testéhez lokalizált munka munkaidejének aszimptotikus redukciójában. Mindez hatással van az általunk örökölt klasszikus formájú munkára, a határok, a nemzetállamok relatív porozitása, a virtuális kommunikáció, az információ sebessége és kiterjedése új megtapasztalásában. Ez az evolúció bizonyos mondializáció irányába halad, visszautasíthatatlan és jól ismert. De ezek a jelenségek fejlődésükben részlegesen, heterogének és egyenlőtlenek; finom vizsgálatot követelnek és kétségtelenül új fogalmakat. Másrészt, eltérés van ezen nyilvánvaló jelek és a doxikus használat közt, mások ideológiai inflációt mondanának, retorikus és gyakran ködös tetszelgést, amelyekkel engedünk az olyan szavaknak, mint „a munka vége” és „mondializáció”. Ezt az eltérést nem ugorom át könnyedén és azt hiszem, komoly kritikát érdemelnek, akik ezt elfelejtik. Ugyanis hajlanak arra, hogy a világ egyes zónáit, népeit, nemzeteket, csoportjait, osztályait, egyéneit elfelejtsék, akik kizárt áldozatai a „munka vége” és a „mondializáció” mozgásának. Ezek az áldozatok szenvednek, mivel nincs munkájuk, amire szükségük lenne vagy mivel túl sokat dolgoznak az erőszakosan egyenlőtlen világpiacon cseréértékként megjelenő bérért. Ez a kapitalisztikus helyzet (ott, ahol a tőke lényegi szerepet játszik az aktuális és a virtuális közt) abszolút számokban sokkal tragikusabb, mint bármikor az emberiség történelmében volt. Ez talán soha nem volt meszezebb a „munka” és a „munka nélkül” mondializáló vagy mondializált homogenitásától, amelyre gyakran hivatkoznak. Az emberiség egyik nagy részének nincs munkája ott, ahol munkát, több munkát szeretne és egy másik résznek túl sok munkája van ott, ahol kevesebbet szeretne, vagyis elege van a piac által alacsonyan fizetett munkából. Ez a történet régen kezdődött. Összefonódott a „mesterség” és a „szakma” valódi és szemantikai történelmével. Rifkinnek élénken tudatában van a tragédia, amely szintén megnyithatta volna e „munkavéget”, amely nem abban az értelemben lenne szabbatikus vagy vasárnapi, ahogy Augustinus írta *Az Isten városa*-ban. De morális és politikai következtetéseiben, amikor meg akarja határozni a vállalandó felelősséget a „horizonton gyülekező technológiai viharok”, „a mondializáció és automatizáció új korszaka” kapcsán, újra rátalál – és azt hiszem, ez nem véletlen és nem is fogadható el további vizsgálat nélkül – a „testvériség”, a „nehezen automatizálható” erények, az „élet új értelme”, a harmadik szektor „feltámadása”, „az emberi lélek reneszánsza” keresztény nyelvére; a szeretet új formáit vizsgálja, például a jótékonykodás „megfizetése ‘virtuális fizetéssel’, a high-tech korszak termékeinek és szolgáltatásainak külön megadóztatása (mindez kizárólag arra, hogy a harmadik szektorban dolgozó szegények fizetését finanszírozzák)” (18) stb.

Ha lenne időm, hogy tovább folytassam a vizsgálatokat önökkel, akkor kétségtelenül amelletten lennék, hogy kollégám Jacques Le Goff munkái által ihletetten a munka idejéről értekezzünk. Az *Un autre Moyen Age* (Egy másik Középkor) könyve „Temps et travail” (Idő és munka) fejezetében kimutatja, hogy a tizennegyedik században hogyan követelték egymás mellett a munkaidő meghosszabbítását és csökkentését. (19) Már itt megvannak a munkajog és a munkához való jog előtételei, amint azok később beíródnak az emberi jogokba. A humanista alakja válasz a munka kérdésére. A humanista olyan valaki a munka teológiájában, aki meghatározza a korszakot és aki kétségtelenül ma sem halott, elkezd világivá tenni a munka idejét és a monasztikus idő használatát. Az idő, ami többé nem egyszerűen Isten adománya, számíthatóvá és eladhatóvá válik. A tizennegyedik század ikonográfiájában az óra esetenként a humanista jelzője (20) – az óra, amit figyelni kell, és ami szigorúan figyeli a laikus munkást, ami én itt vagyok. Órákon keresztül szeretnék Önöknek az óráról beszélni, erről a megszámlálható tisztán fikcionális



egységről, arról a „mintha”-ról, amely szabályozza, elrendezi és létrehozza az időt (a *fikciót*, amely *alakít*, de ami *létre is hoz*), a munkaidő az egyetemen és azon kívül, ahol minden, az előadás, a szeminárium, a konferencia az óra számlapja alapján számolódik.

Az „akadémiai negyedóra” maga is az óra szerint szabályozódik. A dekonstrukció szintén az óra megkérdőjelezése, az „óra” egységének krízisbe döntése. Nyomon kellett volna követnünk ezt a hármast felosztást a kilencedik-tizenegyedik század óta, amely a társadalmat három rendre, a klerikusok, a harcosok és a munkások (*oratores, bellatores, laboratores*) csoportjára osztotta; továbbá a mesterségek hierarchiáját [a nemesek vagy hitványok, engedélyezett vagy nem engedélyezett mesterségek, *negotia illicita, opera servilia*, megtiltja a vasárnapot (22)]. Le Goff kimutatja, hogy a munka világának egysége szemben az imádság világával és a háború világával, ha valaha létezett egyáltalán, nem tartott sokáig”. (23) „A mesterségek megvetése után a megvetés új határa alakul ki, amely az új osztályokon sőt a szakmákon belül halad.” (24) Bár úgy tűnik számomra, hogy nem különböztet a „mesterség” és a „szakma” közt (mint ahogy szerintem kellene), Le Goff leírja a folyamatot is, amely a tizenkettedik században a „munka teológiáját” eredményezi, és a hármast séma (*oratores, bellatores, laboratores*) „összetettebb” sémává alakulásához vezet, amely a gazdasági és társadalmi struktúrák differenciálódásával és a munka nagyobb megosztásával magyarázható. (25) A tizenkettedik és tizenharmadik században jelent meg az „iskolamester” fogalma, mint a *scolares* és a *magistri* hierarchiája, amely az egyetemek előjátéka lesz. Abélardnak választania kell a *litterae* és *arma* közt. A „*pompa militari gloriae*”-t feláldozza a „*studium litterarum*”-ért. Hajlok arra, hogy a szigorú értelemben vett professzori szakmát az elköteleződés e nagyon szimbolikus pillanatába helyezzem, amikor például, Abélard vállalja a felelősséget és a parancsra vagy a felszólításra azt válaszolja, „*tu eris magister in aeternum*”, (26) még akkor is, mint Le Goff kiemeli, ha szakmai útját katonai fogalmakkal írja le, fegyvertára a dialektika, a harcok pedig a *disputationes*. Gyakran ez a *filozófus* alakja és neve (27), a professzoré *mint* filozófusé, aki új helyzetben ajánlkozik. Az egyetem a filozófia kiváltságos helye felől gondolja el és mutatja be magát, a humán szakokban és azon kívül. Semmi meglepő nincs abban, ha Kant egyetemtervében ilyen kiváltságot tulajdonít a filozófiai karnak. Ha legalább is bizonyos mértékben a filozófia a dekonstrukció számára egyszerre hivatkozás, forrás és kiváltságos céltábla, az kétségtelenül részben ezzel az uralkodó hagyománnyal magyarázható. A tizenkettedik és tizenharmadik században az iskolai élet mesterséggé válik (*negotia scholaria*). A *pecunia-ról* és a *laus-ról* beszélnek, hogy meghatározzák azt, ami kiegyenlíti az új diákok és tudósok munkáját és kutatását. A fizetés és a dicsőség formálja köztük a gazdasági működést és a szakmai öntudatot.

E szegényes történeti utalások által azt szeretném sugallni, hogy a jövő humán szakjainak egyik feladata a végtelenségig az lesz, hogy saját történetüket ismerjék és gondolják, legalábbis azokban az irányokban, amelyeket megnyílni láttunk (a tanítás aktusa, a munka, a tudás és a tudásban való hit teológiája és története, az ember, a világ, a fikció, a performatív és a „mintha”, az irodalom és a mű stb. kérdése, és aztán mindazok a fogalmak, amelyeket taglaltunk). A jövő humán szakok ezen dekonstruktív feladata nem engedheti, hogy továbbra is az intézetek hagyományos határain belül maradjanak, amelyek ma statutumuk által a humán szakokról beszélnek. E jövő humán szakok át lépnek a diszciplináris határokon anélkül, hogy megszüntetnék minden egyes tudományág sajátosságát, amit gyakran meglehetősen zavaros módon interdiszciplinaritásnak neveznek, vagy abban, amit jobb híján egy másik fogalomba, a „*cultural studies*”-ba sűrítene. De jól el tudom képzelni, hogy a genetika, a természettudományok, az orvostudomány és a matematika tanszékei még munkájuk során is komolyan veszik azokat a kérdéseket, amelyeket felidéztem. Ez különösen igaz az orvostudományon kívül – és hogy még egyszer hivatkozzunk *A fakultások vitája* Kantjára – a jogi, a teológiai és a vallástudományi intézetekre.

## Jegyzet

(1) Részlet Jacques Derrida pécsi előadásából, melynek címe *L'université sans condition*, „A feltétel nélküli egyetem” (Pécsi Tudományegyetem, 2000. szeptember 18.). Az előadás eredetileg 1998-ban hangzott el a Stanford Egyetem *Presidential Lectures* sorozatában. Az előadás anyaga megjelent ugyanezen a címen, Paris, Galilée, 2001. Az előadás más részlete megjelent magyarul „A hivatás jövője avagy a feltétel nélküli egyetem” címmel, *Életünk* (2000) 9. 751–761. A fordítás az előadás kézírata alapján készült, melyet Jacques Derrida a magyar fordítás céljaira rendelkezésünkre bocsájtott.

(2) A francia „fin” egyaránt jelent „vég”-et és „cél”-t. Tekintettel arra, hogy e két fogalmat a francia nyelvben e szóban igen gyakran együtt értik, és Derrida is rájátszik erre a kettős jelentésre, a szövegben két szóval fordítjuk, kivéve azokat a helyeket, ahol a hagyományos munka végéről van szó a globalizáció korában. (*A fordítók*)

(3) Vö. Mark Poster kiadatlan cikkét, „CyberDemocracy: Internet and the Public Sphere”.

(4) Kant, I. (é.n.): *Az ítélőerő kritikája*. Ictus, Szeged. 98. *Kritik der Urtheilskraft*, Einleitung, IV és V, *Kantswerke*, Akademische Ausgabe, V. 181. (XXVI-1) és 184. (XXXIV).

(5) *Ibid.* 60.§

(6) University of Minnesota Press, 1987, 143.

(7) The University of Chicago Press, 1999.

(8) Jacques Derrida, „Economimesis”, Sylviane Agacinski, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat, *Mimesis des articulations*. Flammarion, Paris. 1975. 55–95.

(9) Derrida, Jacques (1990); Mochlos: l'oeil de l'université. *Du droit à la philosophie*, Galilée. 397–539.

(10) „An einem Producte der schönen Kunst muß man sich bewußt werden, daß es Kunst sei und nicht Natur; aber doch muß die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Product der bloßen Natur sei.” (§ 45, 306.), 232.

(11) *Harmadik Kritika*, 43. §, v.ö. szintén Derrida, „Economimesis”, 59.

(12) *A vallás a tiszta ész határain belül*. Második rész, Első szekció, C, 3. jegyzet.

(13) G. P. Putnam's Sons, New York. (1995) tr.fr. Pierre Rouve, La Découverte (1997)

(14) I.m. a bekezdés vége, francia fordításban 16.

(15) Uo. 14.

(16) *Állam és forradalom*, ed. soc. 175.

(17) Bevezetés, francia fordítás 15.

(18) Vö. a könyv utolsó két oldalát, közvetlenül az Utószó előtt.

(19) 69–71. (a következő idézetek innen valók)

(20) Később hosszabban idézve, 78.

(21) Később hosszabban idézve, 78.

(22) 89.

(23) 102.

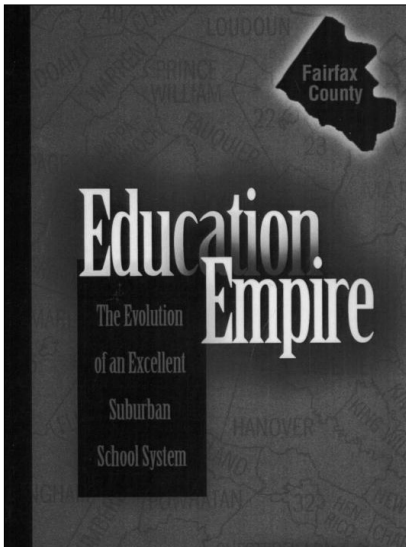
(24) 102.

(25) 165.

(26) 179.

(27) 181.

**Fordította Boros János és Orbán Jolán**



A SUNY Press könyveiből

## **Esélyt a humántudományoknak – Derrida tanári hitvallása**

*1998-ban a Stanford egyetemen, 2000 tavaszán Frankfurtban, 2000  
őszén pedig Pécsen hangzott el Derrida A szakma jövője avagy a  
feltétel nélküli egyetem (amely a 'Humanities'-nek hála holnap helyt  
kaphatna) című előadása. Szokatlan és meglepő cím ez Derridától,  
még akkor is, ha az utóbbi negyven évben hozzászoktatta híveit és  
ellenségeit ahhoz, hogy minden szövegével meglepetéseket produkál.  
Ez alkalommal éppen az a meglepő, hogy első látásra és első hallásra  
nincs benne semmi szokatlan és meglepő fordulat, hacsak az nem,  
hogy a filozófiában meghonosodott hangnemet, beszédmódot,  
írasmódot, a filozófia intézményét és az intézményesült filozófiát  
dekonstruáló Derrida most nyíltan, közvetlenül, sőt már-már  
programatikusan szakmáról beszél, egy feltétel nélküli egyetemről  
álmodik, javaslatokat dolgoz ki, hitvallást tesz.*

**M**aga Derrida is utal e helyzet fonákására, amikor a szöveg első mondatában a „mint” és a „mintha” kiemelésével kétértelművé teszi a mondat jelentését: „Ez itt kétségtelenül olyan lesz mint egy hitvallás: egy professzor hitvallása, aki úgy tesz mintha mégis arra kérné önöket, engedélyezzék neki, hogy hűtlen legyen szokásaihoz vagy elárulja azokat.” (1)

A professzornak talán igen, de Derridának mintha mégsem sikerülne hűtlennek lenni önmagához vagy elárulnia szokásait.

A hitvallás csak egyike a szöveg műfajainak. Derrida él a műfaj adta lehetőségekkel és akár a képeslapok hátoldalára írott szerelmes levelek („Envois”) (2), a lapaljra íródo fedélzeti napló („Journal de bord”) (3) vagy a vallomás („Circonfession”) (4) esetében ki is játssza azokat – így dekonstruálja a profession műfaji konvencióit és gyakorlatát.

A „deklaratív”, „száraz” és „telegrafikus” stílus csak egyike a szöveg stílusainak. Derrida él a francia nyelv adta lehetőségekkel, játszik a profession, profession de foi, professeur, professeur különböző jelentéseivel, a profession és a métier, a professeur és a travailleur, a professeur és a travailleur, az oeuvres és a produit, a sans condition és az inconditionelle közötti különbségekkel, ám e nyelvjáték több hangra, több nyelvre íródik még akkor is, ha a francia az az „egyetlen nyelv” (5), amelyen Derrida „négykezesei” megszólalnak.

A philosophiam profiteri csak egyike a szöveg szólamainak. Derrida él a filozófia kétezer éves története kínálta lehetőségekkel, rájátszik az „olyan mint” és a „mint olyan” filozófiai különbségére, a kantii als ob (comme si) fikcionáló erejére, a nietzschei vielleicht (peut-être) veszedelmességére, megidézi a bürögphárral filozofáló Szókratészt, a kalapáccsal filozofáló Nietzschét, sőt a timpanonnal filozofáló Derridát is, aki fülszövegeinél, lábjegyzeteinél, töltelekszavainál fogva veri dob(hártyá)ra a filozófiát, ám ez alkalommal nem a filozófia a tét, hanem az egyetem és a humántudományok.

A történeti metszet csak egyike a szöveg dimenzióinak. Derrida felhasználja a kortárs diszkussziók kínálta lehetőségeket, cselekvő résztvevője azoknak, „alkalmazza” és nem csak „említi” a „kollégák” szövegeit, akik gondolkodásra készítették – Le Goff,

Poster, Rifkin (6) —, és a „barátokét”, akiket gondolkodásra sarkallt – Samuel Weber, Peggy Kamuf. (7)

Derrida hitvallása így nem pusztán tézisek felsorakoztatása, hipotézisek felállítása, nem is csak „deklaratív”, de feltétel nélküli „elkötelezettség” a feltétel nélküli egyetem ügye mellett, még csak nem is pusztán az austini értelemben vett performatív aktus, hanem esemény. Egy olyan esemény, mely arra kötelez, hogy itt és most feltétlenül gondolkodjunk el a feltétel nélküli egyetem feltételein, arra figyelmeztet, hogy ez nem pusztán a tegnap és nem is csak a holnap, hanem a ma feladata, arra int, hogy ez a „több mint kritikai” munka a Humaniora, a Humanities, a Humanitás és a humaniorák művelőinek közös-felelőssége („co-responsabilité”). (8)

Derrida több olyan kérdést is érint előadásában, amelyek már a hatvanas évek óta foglalkoztatják, de amelyeknek az ezredforduló társadalmi-történeti-kulturális-gazdasági-politikai kontextusában más a tétje. Ezek közül három stratégiaileg meghatározó kérdés emelhető ki, így az egyetem és ezen belül a humán szakok szerepe, a munka jellegének és a humán szakokon folyó munka jellegének megváltozása, a performativitás és az esemény viszonyának értelmezése.

### Vissza a filozófiához! (9)

A hatvanas évektől gyakorolt derridai dekonstrukció céltáblája az intézményesült filozófia diskurzusa, a hetvenes években ez a dekonstrukció már egyre nyíltabban a filozófia intézményének kritikájaként működik, az 1968-as eseményeket előkészítő (10), de mindaddig inkább elméleti-filozófiai kritika 1975-ben válik politikai tetté, amikor Derrida elv-barátaival együtt nyíltan fellép a középiskolai filozófia oktatását célzó, de a filozófia egészét érintő Haby-Reform ellen és megalapítják a GREPH-csoportot (Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique – Kutató csoport a filozófia oktatásáról). (11) Georges Canguilhem „polemikus de lényegi” álláspontjával egyetértve a Greph tagjai abból indulnak ki, hogy „nem a filozófiának van szüksége védelmezőkre, abban az értelemben, hogy létjogosultsága saját ügye, hanem a filozófia oktatás védelmezésének lenne szüksége az oktatás kritikai filozófiájára.” (12) Ennek értelmében munkájukban a filozófia „saját ügyét” valamint az „oktatás kritikai filozófiájának” kérdését próbálják összekapcsolni. Így egyszerre legalább három szinten és három hangnemben harcolnak a filozófia és az oktatás kérdéséért, egyrészt kiáltványokkal, felszólításokkal próbálják mozgósítani a társadalmat, másrészt szervezeteket létrehozva próbálnak nyilvános fórumokat teremteni és hivatalos képviselőket állítani, harmadrészt pedig mindenki a maga szakterületén belül próbálja mindennapos munkájában képviselni a közös ügyet. Derrida mindhárom területen aktív, így tagja azoknak, akik 1979-ben létrehozzák az „États Généraux de la Philosophie” (A filozófia általános helyzete) „technikai és semleges” szervezetét, (13) 1983 október 10-én megalapítják a Collège International de Philosophie (Nemzetközi filozófiai kollégium) dekonstruktív intézményét (14), melynek első igazgatója maga Derrida, 1984 januárjától meglehetősen „sajátos intézményi” (15) feltételek között indítja a „Du droit à la philosophie” szeminárium-sorozatát, melynek anyagát 1990-ben könyvként is kiadja (16) és amely a cím kettős jelentésének megfelelően egyszerre érinti a filozófiához való jog és a jogtól a filozófiáig történő elmozdulás kérdését, 1989-ban pedig többek között Pierre Bourdieu-vel, Jacques Bouveresse-szel együtt részt vesz a „Commission de Philosophie et d'Épistémologie” (Filozófiai és Episztemológiai Bizottság) munkájában (17), melynek célja az oktatás tartalmának átgondolása.

„Vissza a filozófiához!” lehetne a jelszava ennek az időszaknak, mivel több szinten is megjelenik a „filozófiához való visszatérés” igénye, ám amint Derrida figyelmeztet rá, ez a „visszatérés” nem „visszaesés” jelent, még akkor sem, ha ennek is megvan a koc-

kázata, nem az „elfojtott visszatérését” jelenti, még akkor sem, ha az oktatás „technikai-politikai felfogása” miatt elnyomás fenyegeti a „túlságosan kritikusnak, negatívnak és terméketlennek tartott” filozófiát és a „humaniorákat” általában, nem a „metafizika végeről” szóló diskurzusok „eltörlését vagy figyelmen kívül hagyását” jelenti, még akkor sem, ha ezt a „véget” másként gondolja, hanem „egy új típusú viszonyt jelent a filozófiához” (18), egy „új, erőteljes és egyedi jelenség” feltűnését jelzi, amely „nagy mértékben túllépi az akadémiai határokat és mindazokat a hagyományos helyeket, amelyeket a filozófia és a kutatás számára fenntartottak (...)” (19)

Az utóbbi kétszáz évben Derrida értelmezése szerint a filozófiához való viszonyt „a filozófia hegemoniája/a filozófia halála” paradoxon irányította, és a berlini egyetem mintájára létrejött egyetemek intézményesítették. E paradoxon megkérdőjelezése így maga után vonja a nyugati egyetem alapmodelljének megkérdőjelezését is.

Derrida szerint e modell két szempontból is problematikus, egyrészt mivel „egy olyan állami-filozófiai alapra épített, amely a filozófiának egyfajta abszolút jogi autoritást ad (a fundamentális ontológia vagy az elméleti-gyakorlati terület egészének törvényt adó tiszta ész ítélőszéke)”, másrészt mivel ugyanakkor „elvileg megvonja tőle a legcsekélyebb effektív hatalmat is és a legkisebb lehetőséget sem adja meg az egyetemen kívüli közbelépésre (lásd ebből a szempontból Kant *A fakultások vitája* című példaértékű munkáját, és az egyetem rendeltetéséről szóló megannyi más filozófiai diskurzust). (20) Derrida mindkét esetben Kantra hivatkozik, nevezetesen Kant „példaértékű” szövegére *A fakultások vitájára*, amely értelmezésében mintegy előírja a nyugati egyetemek alapstruktúráját és megadja az egyetemről való beszéd alaphangját is. Kant időtálló és kemény vitapartnernek bizonyul Derrida számára akár a filozófiáról (21), akár az egyetemről (22), akár az esztétikáról (23), akár a „törvény előtt létről” (24), akár a kozmopolitizmusról (25), akár vendégszeretet etikájáról (26), akár egy „új típusú egyetemi felelősségről” (27) legyen szó. A „*Du droit à la philosophie*” kötet „Mochlos: L’oeuil de l’université” fejezete, de különösen a „Mochlos – ou le conflit des facultés” (28) alfejezet a Kant egyetemfelfogásával való szembe-sülés helye, amely már tartalmazza a Grep tapasztalatait, előrevetíti a Collège international de philosophie elképzeléseit és a „feltétel nélküli egyetem” gondolatát is.

---

*A feltétel nélküli egyetem felé tett első gyakorlati lépés a Collège International de Philosophie intézmény létrehozása. A Collège alapítóinak nem az volt a célja, hogy a már meglévő intézmények mellé még egy új intézményt hozzanak létre, hanem az, hogy egy „más”, egy „másként strukturált” intézményt alapítsanak, egy olyan „nyitott” és „sajátos” helyet teremtsenek meg a francia intellektuális élet színterén, mely a kísérletezésnek, a kutatásnak, a tanításnak, minden olyan vitának a helye lehet, amelyben minden aktuális intézmény képviselői részt vehetnek.*

---

### A feltétel nélküli egyetem felé

A feltétel nélküli egyetem felé tett első gyakorlati lépés a Collège International de Philosophie intézmény létrehozása. A Collège alapítóinak nem az volt a célja, hogy a már meglévő intézmények mellé még egy új intézményt hozzanak létre, hanem az, hogy egy „más”, egy „másként strukturált” intézményt alapítsanak, egy olyan „nyitott” és „sajátos” helyet teremtsenek meg a francia intellektuális élet színterén, mely „a kísérletezés-

nek, a kutatásnak, a tanításnak, minden olyan vitának a helye lehet, amelyben minden aktuális intézmény képviselői részt vehetnek.” (29)

Tíz évvel a Collège megalapítása után, a *L'autre nom du Collège* című szövegében Derrida ezt a másságot három olyan jellemzővel hozza összefüggésbe, melyek nélkül a Collège valóban nem lehetne más, mint egyike a létező intézményeknek – „plus public, plus universel, plus ouvert” – azaz „nyilvánosabb”, „egyetemesebb”, „nyitottabb”. (30) François Jullien, A kollégiumi bizottság elnöke, 1998-ban, a *Le Rapport Bleu* kiadásához írt előszavában pedig a következőképpen méltatja a Collège által jelentett hármast: „Diszciplináris nyitás, hogy szemtől-szembe kerülhessen egymással a filozófiai és a nem-filozófiai (...) szociális nyitás: hogy, a „filozófia ébredése”, ami annyira érezhető ma, a Collège-ben az elméleti munka igényességével találkozhatson; végül pedig nemzetközi nyitás: hogy elgondolhatóvá váljanak a filozófia transzkulturalitásának feltételei, még akkor is, ha a filozófia egy adott nyelven vagy egy sajátos műfajban íródik. A nyitás az ami a mobilitást is igényli: a Collège lenne a gondolkodás berendezkedésének és az akadémiizmusnak ellenálló filozófiai kísérletezések helye. Az a hely, ahol láthatóvá válik, nyilvánosan de nem médiatikusan, a filozófia diszkrét – és megújuló – munkája.” (31)

Derrida szövegéből három olyan szempontot emelhetünk ki, amely egy feltétel nélküli egyetem létrejöttének a feltételeként is szolgálhatna, még akkor is, ha Derrida semmi jelét nem adja az egyetemalapítási szándékának. Az egyik ilyen szempont a „heterofondation”, „heteroalapítás”, ami azt jelenti, hogy a Collège „félíg-privát félíg-publikus intézmény, mely sem privát sem publikus intézmény nem akar lenni (...)” (32) Derrida újra és újra hangsúlyozza, hogy a Collège létrejötté és működése során mindvégig arra törekedett, hogy megőrizze „független intézmény” státusát, még akkor is, „ha születésénél ott bábáskodott az állam” (33) Az államhoz való viszonyát éppen ezért egyfajta „diszszimetria jellemzi”, de Derrida a demokrácia elveire hivatkozva „józan” érveket sorakoztat fel amellett, hogy magának az államnak is érdeke egy ilyen „független intézmény” működése, amely a demokrácia garanciája is egyben: „Feltételezem, hogy az államnak elvileg (a demokrácia elveinek megfelelően) kötelezettségei vannak, egy olyan gondolkodási vagy megkérdőjelező területtel szemben, amely nem veti alá magát előre vagy teljesen (...) egy nyilvános intézmény által képviselt állami normáknak, akár saját állampolgárai, akár más országok állampolgárai foglalják is el ezt. Provokatívnak vagy szélsőségesnek lehetne tartani ezt az egyoldalú kötelezettséget, ezt a diszszimetrikus szerződést, amely úgy tűnik csak az egyik felet kötelezik. Nem, egy ilyen kötelezettség természetes módon megfelel, olyan feltételek között amit senkinek eszébe sem jut különlegesen minősíteni, a demokrácia eszméinek (...) és a demokratikus állam eszméjének. Amikor azt mondják például, anélkül hogy bárkit is meglepne, hogy az államnak garantálnia kell a véleményszabadságot és a szólásszabadságot, és ezt mindig új feltételek között kell megtennie, figyelembe véve a kommunikáció és az információ felgyorsult fejlődését stb. ez alatt azt értjük, hogy az államnak ezt a szabadságot ott is előnyben kell részesítenie, ahol sem joga sem eszközei nincsenek ezek kritikai hatásának ellenőrzésére. Az államnak nemcsak kötelessége, hanem érdeke is, egy előre nem ellenőrzött térnek – nevezetesen a kalandos kísérletezés terének – a megnyitása, amit előre felszabadított minden szerződés, azaz minden célszerűség alól.” (34)

A második szempont a Collège struktúrájára és az intézmény vezetési stílusára vonatkozik: „kezdettől fogva azt szerettük volna – hangsúlyozza Derrida –, ha nincs egyetlen elmozdíthatatlan és kiemelt pozíció sem, egyetlen életre szóló poszt sem és egyetlen végleges hierarchia sem. Ez volt a horizont, a Collège horizontalitása és kollegialitása.” (35) Ennek értelmében javasolta Derrida első elnökként például azt, hogy évenként váltsák az elnököt.

A harmadik szempont a „perspektívizmus” és a „performativitás”, ami részben a diszciplínák közötti hierarchikus viszony megbontását jelenti, részben pedig a kutatói és ok-

tatási munkának az összekapcsolását. A Collège egyik feladatának tekintette, hogy „bizonyos feltételek között ne csak a művészetről és mindenfajta technikáról szóló elméleti munkának adjon helyet, hanem a „kreatívnek” mondott kutatásoknak is. „Tekhné” és „poészis” ...azaz az elméleti tudás és tette készség, a „performancia képessége” ... egyaránt jellemzi ezt a munkát. (36) A performativitás az egyik leglényegesebb jegye a Collège-nek, hangoztatja Derrida, „soha egyetlen kutató és oktató intézmény esetében sem volt, mint olyan, ennyire meghatározó a performativitás, és ennek strukturális, filozófiai és politikai okai vannak.” (37)

Derrida nem állítja, hogy a Collège lenne vagy lehetne a feltétel nélküli egyetem példaértékű modellje, azt sem, hogy a Collège ma már több mint húsz éves működése valóban példaértékű volt, *A szakma jövője avagy a feltétel nélküli egyetem* című szövegében alig említi a Collège-t, ám ennek ellenére a Collège „mint filozófiai esemény és mint szociopolitikai esemény” (38) egy tetten ért lépés a „feltétel nélküli egyetem” felé, melyről tudjuk ugyan, hogy „még nem létezik”, de” léteznie kellene”, amiként azt is, hogy ha létezne, akkor „a civil ellenállás”, „a performatív munka „az esemény” helye lenne.

Ha létezne az ilyen egyetem, az a demokrácia performatív egyeteme és az egyetemes demokrácia performatív működésmódja lenne. Az eljövendő demokrácia és a feltétel nélküli egyetem ily módon szétválaszthatatlanul összekapcsolódik. A szabadság és az igazságosság „több mint kritikai” elgondolása a feltétel nélküli egyetemet az „eljövendő demokrácia” garanciájává teszi.

### Jegyzet

(1) Derrida, J.: *L'avenir de la profession ou L'université sans condition (grâce aux „Humanities”, ce qui pourrait avoir lieu demain)*. Előadás a Pécsi Tudományegyetemen 2000. szeptember 18-án. Kézirat. Az oldalszámokat a továbbiakban az idézetek mögötti zárójelben adom meg.

(2) J. Derrida (1980): *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Aubier-Flammarion. 7–273.

(3) J. Derrida (1986): „Survivre”. Parages, Galilée. 117–219.

(4) Derrida, Circonfession, Bennington, Derrida, Derrida, Seuil, 1991.

(5) Derrida, J.: *A másik egynyelvűsége*. Jelenkor, Pécs.

(6) Goff, J. Le (1999): *Un autre Moyen Age*. Quarto Gallimard. Poster, Mark (kiadatlan): „CyberDemocracy: Internet and the Public Sphere”. Rifkin, J. (1995): *The End of Work; The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. G.P. Putnam's Sons, New York.

(7) Weber, Samuel (1987): *Institution and Interpretation*. University of Minnesota Press. Uő. (1999): *The Future of Humanities*. Unisa, Johannesburg. Kamuf, Peggy (1997): *The Division of Literature, Or the University in Deconstruction*. The University of Chicago Press.

(8) A felelősség kérdéséhez ld. Derrida, Jacques (1990): *Mochlos, ou le conflit des facultés*. Du droit à la philosophie. Galilée, Paris. 397–438., különösen 405–409.

(9) A következő két fejezet rövidebb változata megjelent korábbi írásom részeként, Orbán Jolán (2005): „Parerga: Derrida Kant-olvasata”. *Világosság*, 2–3. 103–111. A jelzett rész a 108–110. oldalon található.

(10) A dekonstrukció szerepéhez az 1968-as eseményekben és a 68-as események szerepéhez a dekonstrukció (ön)értelmezésében ld. Ferry, Luc – Renaut, Alain (1988): *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Gallimard, Paris. Valamint Derrida, J. (1992): „Egy értekezés ideje: irásjele” *Pompeji*, 1. 111–112.

(11) Ehhez a kérdéshez ld. Derrida, (1990): „Appendice”, *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris. 146–153.

(12) Canguilhem, Georges (1975): *Nouvelle Critique*, 84. mai. 29. Idézi Derrida, „Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”, *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris. (1990) 44.

(13) Ehhez a kérdéshez ld. Derrida, 1990, „Philosophie des États Généraux”, „Appendice. Appel”, „Un tableau noir”, „Pour commencer”, „États Généraux de la philosophie (communiqué)”. *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris. 253–270., 271., 273., 273–278., 276–278., 278–282.

(14) Ehhez a kérdéshez ld. Derrida, „Titre (pour le Collège International de Philosophie) (1982)”, „Coups d'envoi (pour le Collège International de Philosophie) (1982)”, 551–577. 577–619., valamint Châtelet, François – Derrida, Jacques – Faye, Jean-Pierre – Lecourt, Dominique (1998): *Le Rapport bleu*. Les sources historique et théoriques du Collège International de philosophie. PUF, Paris.

(15) A „sajátos intézményi” körülmények arra vonatkoznak, hogy Derrida ezt a szemináriumot az École Normale Supérieure épületében mint az École Normale Supérieure immáron huszadik éve, maître-assistant“-ja, de már mint a Collège international de Philosophie igazgatója kezdi, és az École des Hautes Études en Science Sociales tanulmányi igazgató-

jaként végzi. Ehhez a kérdéshez ld. Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990. 9–11.

(16) Derrida, *Du droit à la philosophie*., 1990.

(17) Ehhez a kérdéshez ld. Jacques Derrida (1990): „Rapport de la Commission de Philosophie et d'Épistémologie“. *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris. 619–658.

(18) Derrida, 1990. 552., vagy Derrida, „Titre (pour le Collège International de Philosophie) (1982)“. Châtelet – Derrida – Faye – Lecourt, 1998, 20.

(19) Derrida, 1990. 552., vagy Derrida, „Titre (pour le Collège International de Philosophie) (1982)“. Châtelet – Derrida – Faye – Lecourt, 1998, 20.

(20) Derrida, 1990. 554., vagy Derrida, „Titre (pour le Collège International de Philosophie) (1982)“. Châtelet – Derrida – Faye – Lecourt, 1998, 21.

(21) Derrida, 1990. 397–539. Derrida, J. (1992): *A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről*. Gond. 2. 129–160. J. Derrida – I. Kant (1993): *Minden dolgok vége*. Századvég – Gond., Budapest.

(22) Derrida, 1990. 397–539.

(23) Derrida, „Parergon“, *La vérité en peinture*. Flammarion, 1979. 21–169. Magyarul részletek Derrida, J.: „Parergon“. Házas Nikoletta (2001, szerk.): *Változó művészetfogalom*. Kijárat, Budapest. 143–179. Derrida, J. (1975): „Economimesis“. Sylviane Agacinski, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat: *Mimesis des articulations*. Flammarion, Paris. 55–95.

(24) Derrida, J.: „Préjugés, devant la loi“. Derrida, J. – Descombes, V. – Kortian, G. – Lacoue-Labarthe P. – Lyotard, J.-F. – Nancy, J.-L. (1985): *La faculté de juger*. Minuit, Paris. 87–141.

(25) Derrida, Jacques (1997): *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Éditions Unesco, Verdier. Derrida, J. (2000): „Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!“ *Magyar Lettre internationale*, ősz. 77–81.

(26) Derrida, J. – Dufourmantelle, Anne (1997): *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy. Derrida, J. (1997): „Vendégszeretegyűlölet“, *Ki az anya?* Jelenkor, Pécs. 59–93.

(27) Derrida, „Mochlos, ou le conflit des facultés“. 1990, 397–438., különösen 405–409.

(28) Derrida, 1990, 397–439. 397–539.

(29) Derrida, „Titre (pour le Collège International de Philosophie) (1982)“, 1990, 552., vagy Derrida, „Titre (pour le Collège International de Philosophie) (1982)“. Châtelet – Derrida – Faye – Lecourt, 1998, 20.

(30) Derrida, „L'autre nom du Collège“, Châtelet – Derrida – Faye – Lecourt, 1998, 208.

(31) Jullien, François: Préface. Châtelet – Derrida – Faye – Lecourt, 1998, XI.

(32) Derrida, „L'autre nom du Collège“. Châtelet – Derrida – Faye – Lecourt, 1998, 208., 213.

(33) Derrida, im. 210.

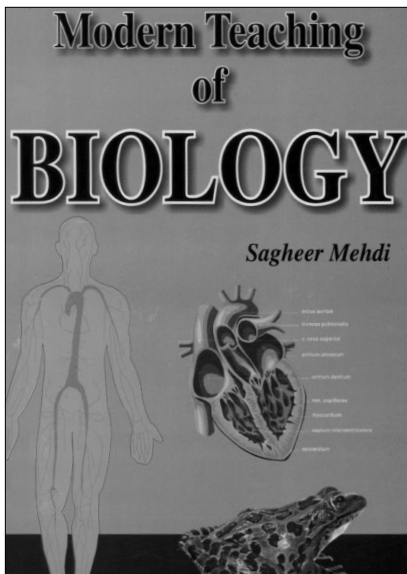
(34) Derrida, im. 216.

(35) Derrida, im. 212.

(36) Derrida, „Titre (pour le Collège International de Philosophie) (1982)“. 1990, 566.

(37) Derrida, im. 1990, 567.

(38) Derrida, „L'autre nom du Collège“, Châtelet – Derrida – Faye – Lecourt, 1998, 217.



Az Annol Publications könyveiből



# A jó élet lehetősége

## *Etika a huszonegyedik században*

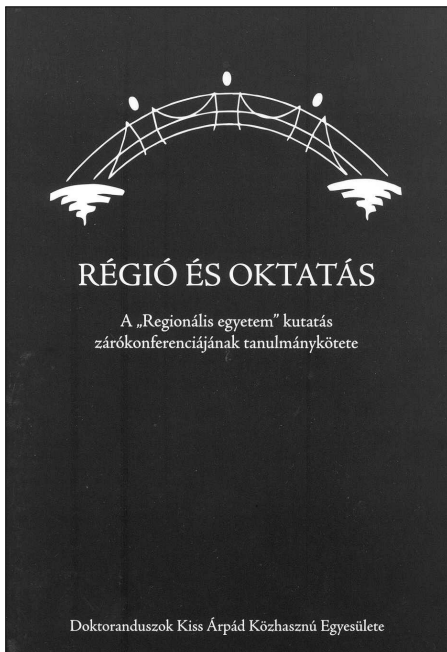
**A**mikor az Iskolakultúra főszerkesztője etikai összeállítást kért tőlünk, számtalan ötletünk támadt. Úgy gondoltuk, fölépíthetnénk például a szövegek egymásra következését egyfajta „axiomatikus” módszerrel, az egyszerű fogalmak magyarázatával kezdve, majd egyre átfogóbb összefüggésekre mutatva, elérkezhetnénk az etika valamilye mai épületéhez. Egy másik verzió az etikatörténet áttekintése lenne, egy harmadik pedig a kortárs égető etikai problémák ismertetése és az álláspontok vizsgálata. Végül egy további változat mellett döntöttünk. Az etikának nincs egyetlen rendszere, és fogalmi valójában egészen egyszerűek, melyeket mindenki megért. Az etikatörténet bár igazán izgalmas terület, inkább egyetemi tankönyvbe kívánkozik. A kortárs égető problémák ismertetése, igen, ez talán sokakat érdekelne, ám akkor elmaradna néhány „elméleti” és tágabb, kultúrtörténeti összefüggés – ám ez utóbbi kettő együtt, gondoltuk, talán érdeklődésre tarthat számot. Aztán olyan megoldást választottunk, melyben mindből van egy kicsi, és egy diákkori kérdésünkre is választ kínál.

Már egyetemista korunkban fölítettük a kérdést, hogy miért olyan unalmasak az etika előadások, és miért érdekel oly keveseket. A felnövekvő generációk egyre kevésbé veszik át kritikátlanul korábbi korok gondolkodási és etikai rendszereit, különösen azokat, melyek szabályokban fölépítve akarják elmagyarázni, hogy mi a jó, és miért kell jónak lenni. Ugyanakkor az etikai alapállások, az emberek, a kollégák, barátaink, a közéleti szereplők morális attitűdje munkahelyen, családban, a médiában, közlekedési eszközökön napi beszédtema. Ha távollévő ismerősünk vagy közismert személy moralitásáról hallunk társaságban beszélni, azonnal érdeklődést tanúsítunk, és a társalgás felélénkül. Mintha nagyon is érdekelne mások és a magunk moralitása, miközben egyáltalán nem érdekelnek az erről szóló teóriák. Lehet, hogy ha érdekesen adnánk elő az etikát, vagyis érdekeinknek megfelelően érzékeltetnék, hogy közvetlenül rólunk, minden egyes tudatos cselekedetünkről, és a magunk, közösségünk, sőt – bár nagy szavaknak látszanak, de talán a szövegek végigolvasása után világossá válik az összefüggésük – az emberiség jövőjéről van szó, akkor érdeklődést váltana ki?

Az etikát Kant tette modernné, aki azt állította, hogy az etika nem előre gyártott szabályok gyűjteménye, hanem gondolkodás saját cselekedeteinken. Ha nem úgy fogunk hozzá az etikához, hogy „ez meg ez a jó”, „ezt kell követni”, hanem egyszerűen azt állítjuk, hogy mindannyiunknak cselekednie kell, és tudjuk, hogy választhatunk cselekvési lehetőségek közt, továbbá e választásban mindig szerepet játszik, hogy mely cselekvést tartjuk jónak, jobbnak vagy kevésbé jónak, akkor már az etikánál vagyunk. Nem a rendszernél, hanem az etikai gondolkodásnál. Kant óta az etika töprengés azon, hogy melyik cselekvést válasszam, mi a jó, szabadságomat hogyan használjam. Ha az etikát tehát megpróbáljuk úgy bemutatni, mint kortárs nagy gondolkodók töprengéseit arról, hogy napjainkban mi tekinthető jónak, mi a jó élet vagy mit kell tennünk, akkor talán a szövegek érdeklődést válthatnak ki. Arról nem is beszélve, hogy az utóbbi évtizedekben az etika az általános figyelem középpontjába került, Vizi E. Szilveszter, a Magyar Tudományos Akadémia elnöke egy előadásában egyenesen azt állította, a huszonegyedik század az etika százada lesz. A tudomány halad előre, és egyre többet tud a világban tenni. De vajon meg szabad-e tennie, amit meg tud tenni? Erre már a tudósok nem mint tudósok válaszolnak, hanem másokkal együtt; a társadalomban élő emberek, a politikusok, a tudósok együtt válaszolhatnak fölteve a kérdést, milyen világot akarunk és mik vagy kik akarunk lenni, hogyan lesz jó az életünk. Hogy ez a töprengés izgalmas, felelősségünket kihívó, akár drámai is lehet, azt reméljük, az itt következő szövegek némelyike kellően érzékeltetni fogja.

A közreadott írásokban találhatunk összefoglalót a huszadik századi etikáról, a kortárs etikai irányzatokról és az etika jelenlegi helyzetéről, a demokráciáról mint etikára alapozott társadalmi együttélési módról, az etikai alapfogalmakról, a harmadik felvilágosodásról, az etika hasznosságáról, a jó és a rossz fogalmáról, a jó élet lehetőségéről, néhány kortárs szerző álláspontjáról, felelősségünkről egy szenvedésektől és rossztól sújtott világban, a cselekvés elméletéről, az iszlám erkölcsfilozófiájáról, a politika erkölcséről, a minden embert összekötő morális minimumról. Összeállításunkkal nem kívánjuk egy általánosan elfogadható etikai rendszer illúzióját kelteni. De az elgondolkodtató, egyéni életünk vezetéséhez és közös jó életünk meghatározásához kapcsolódó írásokkal talán hozzájárulhatunk az etikai diskussziók további élénküléséhez.

*Boros János – Orbán Jolán*



*A Doktoranduszok Kiss Árpád Közhasznú  
Egyesülete könyveiből*

# Mi az etika?

## *Bevezetés a kortárs etikai diszkussziókba, 1. rész*

*A huszadik század utolsó évtizedeiben különös élénkséggel vitatkoztak etikai kérdésekről, és úgy tűnik, a viták nem csak, hogy nem jutottak nyugvópontra, de napjainkban is újabb és újabb témák kerülnek terítékre. Ráadásul, az etikai viták áttörték a nagy nyugati egyetemek szemináriumainak elefántcsont-falait, és a filozófusok mellett természettudósok, közgazdászok, orvosok, biológusok, politikusok is késztetést éreznek, hogy szélesebb körben megvitassák, mely cselekvés helyes, mely helytelen, meddig szabad elmenni bizonyos cselekvésfajtákkal, és hol kell kijelölni határokat.*

**A** viták fő előidézője, hogy a modern technika és technológia eredményeként megváltozott környezetben az emberi cselekvések korábban ismeretlen új határokhoz érkeztek. Meddig tart az élet, hol kezdődik a halál, mikortól ember az embrió, a környezet milyen károsítása engedhető meg, beavatkozhatunk-e és ha igen, meddig, a géntechnológiával az élővilág mélystruktúrájába? Jogunk van éppen időszerű céljaink érdekében tetszőleges mértékben átalakítani a természetet? A géntechnológiával a biológiai szerkezetek bármilyen átalakítása lehetséges, és ezért meg is engedhető? Az új orvosi gyógymódok és technológiák révén az emberi élet jelentősen meghosszabbítható, ám mit teszünk egy magatehetetlen, gyógyíthatatlan beteggel, akinek élete meghosszabbításával csak reménytelen szenvedéseit nyújtjuk meg? Az abortusz emberi élet elpusztítása, avagy az anya szabadságának védelme? Mely társadalmi berendezkedés igazságos, és miért? Eljuthatunk egy helyi kultúráktól független ideális társadalmi berendezkedés globális elfogadásához, avagy minden kultúra és nyelv más-más társadalmi berendezkedést involvál? Exportálható-e a világ minden országába a nyugati kultúra-, társadalom- és etikafejlődés csúcspontjának tartott, a társadalmi igazságosságra alapozott demokratikus berendezkedés?

Mindezekre a kérdésekre itt természetesen nem válaszolhatunk. Ahhoz azonban, hogy az iskolákban olyan generációk fölnövekvését segítsük elő, melyek fogalmi és gyakorlati értelemben megfelelően tudnak bánni ezekkel a kérdésekkel, szükségünk van arra, hogy etikai fogalmi készletünket kiszélesítsük és főként, a fogalmakat egyrészt hagyományos jelentésüknek megfelelően, másrészt viszont kreatívan és jövőbe mutatóan, akár óvatos jelentésátalakulások indukálásával tudjuk használni. Ezt próbálja szolgálni ez az írás, amely, ha szabad így fogalmazni, rövidnél rövidebb bevezető a kortárs etikai diszkussziókba.

### **A huszadik századi etika**

Az etika fő kérdései: „Mit tegyek?” és „Hogyan éljek?”. A huszadik századi etika két fő területe a metaetika és a normatív etika. A „meta” előtag „valamiről”-t jelent, a metalingvisztika a nyelvészet, a metahistória a történelem diszciplínáját vizsgáló tudományág. A metaetika művelői a moralitás természetét és a morális fogalmak jelentését vizsgálják. Nem azt kérdezik, vajon a lopás jó-e vagy sem, hanem azt, valós-e a különbség a jó és a rossz közt, és megpróbálják kideríteni, mit jelent, ha egy cselekvést helyesnek vagy helytelennek tartanak. A normaetika képviselői feltételezik, hogy van különbség a jó és

a rossz között, és felteszik a kérdést, hogy mely cselekedetek jók vagy rosszak. A klaszszikus etika és modern képviselői szerint mindig az igazságosság elvei alapján kell cselekednünk, függetlenül attól, hogy ez a cselekvő vagy a cselekvésben érintettek boldogságára vezet-e. A modern utilitarianizmus szerint a helyes cselekvés elve, hogy a cselekvés a lehető legtöbb embernek a lehető legnagyobb boldogságot eredményezze.

A huszadik századi etikában értelmezési viták zajlottak többek közt az etikai kijelentések igazságáról, a szubjektivizmusról, a realizmusról és a konvencionálisizmusról. Az „igazság” és a „vélemény” az ismeretelméletben jól elkülönített fogalom, az egyik fő kérdés az volt, hogy miként jelennek ezek meg az etikában. Nyilvánvalóan különbség van a két állítás közt, hogy „Az Alpokban négyezer méternél magasabb csúcsok vannak.”, és hogy „Sok ember úgy hiszi, hogy az Alpokban négyezer méternél magasabb csúcsok vannak”. Az első az emberek véleményétől független tény megállapítása, a második pedig sok ember hitéről szól. A kérdés az volt, hogy ez a megkülönböztetés érvényes-e az etikára. Sokféle vélemény lehet arról, hogy egy adott cselekvés helyes vagy sem. De van olyan tényállás, hogy a cselekvés valójában jó vagy rossz? Ezzel együtt fölmerül a kérdés, „Léteznek etikai igazságok?” továbbá, „Ha léteznek, mi teszi az etikai igazságokat igazgá?”.

---

*Kant ismerte föl, hogy etikusnak lenni annyi, mint a helyes cselekvést keresni minden egyes konkrét helyzetben. Jó egyedül a jó akarat, mondja, és a jó akarat mint gyakorlati ész, mérleget a cselekvési alternatívákat, hogy kiválassza a legjobb cselekvést. A legjobb cselekvést pedig az általa „kategorikus imperatívusznek” nevezett elv segítségével találhatjuk meg, mely szerint mindig úgy kell cselekednünk, mintha cselekvésünk új világot teremtene, mely világnak saját cselekvésünk elve szükségszerű törvényévé válna.*

---

### Kortárs etikai irányzatok

A modern etika legtöbb irányzatára igaz, hogy nem az előre megadott és megkövetelt jócselekedet-szabályok listáját nyújtja, nem kőtáblába, papiruszokba, szent könyvekbe, egyházi- vagy pártkátékba vésett cselekvési útmutató, hanem aktív, közösségi gondolkodás arról, hogy mi a „jó”, mit tekintünk közösen olyan értéknek, amely szerint cselekednünk kell. Az etika, mint a normák, a helyes cselekvések vagy a „jó” tudománya, nem zárt, hanem folyamatosan változik. Részesei vagyunk annak a nagy etikai projektumnak, ami a neves kortárs morálfilozófus, Kitcher szerint hozzávetőleg ötvenezer éve kezdődött az emberi közösségekben, és ami napjainkban is tart. Kant ismerte föl, hogy etikusnak lenni annyi, mint a helyes cselekvést keresni minden egyes konkrét helyzetben.

Jó egyedül a jó akarat, mondja, és a jó akarat mint gyakorlati ész, mérleget a cselekvési alternatívákat, hogy kiválassza a legjobb cselekvést. A legjobb cselekvést pedig az általa „kategorikus imperatívusznek” nevezett elv segítségével találhatjuk meg, mely szerint mindig úgy kell cselekednünk, mintha cselekvésünk új világot teremtene, mely világnak saját cselekvésünk elve szükségszerű törvényévé válna. Ha szeretnénk egy ilyen világban élni, akkor a cselekvésünk jó. Ez más szóval azt is jelenti, hogy akkor cselekedjünk egy bizonyos módon sok lehetőség közül, ha szeretnénk, ha velünk is minden hasonló helyzetben mindig mindenki így cselekedjék. Ehhez az etikához a racionális gondolkodáson kívül beleérző képesség is kell, hiszen a cselekvőnek a cselekvésre vonatkozó döntése előtt bele kell tudnia élni magát a cselekedetei által érintettek helyzetébe, ez pedig különösen akkor, ha nagy az életkorbeli, kulturális, földrajzi és egyéb távolság a cselekvő és az érintett közt, igen nehéz lehet, és bizonyos esetekben akár a cselekvőtől

olyan lemondásokat vagy áldozatokat várhat el, melyre a cselekvés által érintett személy távolléte esetében nem is tudja kényszeríteni vagy cselekvési elvárását kifejezni.

A modern etika valójában a jó cselekvés elvén való gondolkodás, és hogy ez nem egyszerű feladat, azt jelzi a sokféle mai etikai irányzat. Modernnek természetesen csak a procedurális etikák nevezhetők, azok, melyek a korunkban fölvetődött kérdésekre a mai korban kívánnak válaszolni, és nem régi könyvekből próbálják mintegy „kiolvasni”, hogy mi a helyes. A különféle kortárs etikai irányzatokat az alapján különítik el, hogy milyen nézetet képviselnek az etika eredetéről és megalapozási lehetőségéről. Miközben etikai gondolkodók egyetértenek abban, hogy a helyes vagy jó cselekvés elvét csak közös gondolkodással találhatjuk meg, a „jó” fogalom státusáról, eredetéről és szerepéről igen eltérhetnek a vélemények. A metaetika és a normatív etika legfontosabb kérdéseit és pozícióit vizsgáljuk meg a következőkben. (1)

### **Metaetika**

A metaetika alapvetően azt a kérdést teszi föl, hogy mi a természetük a morális állításoknak, honnan ered az etika. A beszélgetésekben, cselekvésről való gondolkodásban és a társadalmi törvényalkotásban miért van inkább etika, és miért nem inkább hanyagolják ezeket a kérdéseket, és egyáltalán milyen alapon mondhatjuk egy cselekvésről, hogy „jó”. A legjelentősebb metaetikai irányzatok a kulturális relativizmus, a szubjektivizmus, a szupernaturalizmus, az intuicionizmus, az emotivizmus, a preskriptivizmus. A metaetikai álláspont alapvetően befolyásolja, mintegy módszertant adva, hogy milyen normatív etikai álláspontot alakítunk ki.

### ***Kulturális relativizmus***

A kulturális relativizmus képviselői szerint az etikai elvek abba a kultúrába ágyazottak, amelyben az emberek élnek, és ettől a kultúrától nem elválaszthatók. A különféle kultúrákban élő embereknek eltérőek lehetnek az etikai elveik, vagyis mást és mást tarthatnak jónak vagy helyesnek. A moralitás szerintük a társadalom kulturális terméke. A kulturális relativista hivatkozik arra, hogy régi társadalmakban például megengedték az újszülöttek vagy az idősek megölését, vagy „kitételét”, azaz morálisnak tartottak olyan cselekedeteket, amelyeket a mai társadalom nem enged meg. A kulturális relativista azt tartja jónak, amit a társadalom nagy része annak tart.

Az „abszolút” vagy kultúra-független „jó” képviselőinek azt mondja a kulturális relativista, hogy az „abszolutista” a saját kultúra összefüggéseit tekinti minden más kultúra tagjai számára is érvényesnek. Ezt a felfogást kulturális kolonializmusként vagy kulturális imperializmusként bélyegzi meg. A relativista szerint nem tudunk saját kultúránkból „kiugrani”, minden megnyilvánulásunk, gondolkodásunk, kommunikációnk és cselekvésünk saját társadalmunk és kultúránk által kondicionált és kódolt. Ennek megfelelően ha egy másik kultúra normáit értékeljük, akkor is saját normáink és nem az övék szerint tesszük azt, mintegy ráerőltetve egy másik kultúrára azt, ami nem oda, hanem a mi kultúránkhoz tartozik. Kísérletet tehetünk más kultúrák megértésére, például kulturális antropológiai tanulmányok és tanulmányutak segítségével, és ezáltal türelmet gyakorolhatunk a másképp gondolkodók és érzők iránt. A kulturális relativisták önmagukat a türelmesség, a tolerancia képviselőiként tartják számon.

A kulturális relativizmus felfogása azzal a következtetéssel írható le, hogy „ha valamit elfogad a társadalom, akkor az jó”. A kulturális relativizmussal szemben azt az érvet hozzák föl, hogy e gondolkodásmód keretei közt nem értelmezhető a morális fejlődés. Amikor egy diktatúrára épülő társadalomban valaki a demokrácia mellett száll síkra, akkor a kulturális relativista szerint a „rossz” mellett lép föl. Ez az ellenvetés azonban gondolati „rövidzárlat”, ugyanis a kultúra szélesebb és tágabb összefüggés, mint egy társadalmi

rendszer. A nyugati kultúrát alapértékeiben egységesnek lehet tekinteni, és ez lenne a morálisan meghatározó összefüggés, nem az egyes országok államformája. Ez utóbbiak éppen a nyugati kultúra legjobb értékei segítségével kritizálhatók. Ilyen tágan értve a kulturális relativizmust, az képes valamennyi szubkultúra morálját értékelni és megérteni, és nem lesz diverzitás-ellenes, homofób vagy rasszista.

### *Szubjektivizmus*

Az etikai szubjektivizmus képviselői szerint különböző vélemények lehetnek arról, hogy mi helyes és mi nem. Egy cselekvés lehet helyes vagy helytelen, de nem mondhatjuk rá, hogy „igaz”. Hume megkülönböztette a „vánt”-t és a „kell”-t, ahol a „kell”-t kifejező kijelentésekről nem mondhatjuk, hogy igazak. A szubjektivizmus képviselői nem a kultúrából, hanem a saját érzésből vagy érzékből vezet le, hogy mi a jó és mi a rossz. A szubjektivista a kulturális meghatározottsággal szemben a szabadságot és az egyéni döntés jelentőségét hangsúlyozza. A társadalom saját értékítéleteit közvetíti, mely különösen a nevelésben hatékony, de a felnőtt ember feladata, hogy saját morális érzékére hagyatkozva maga döntse el, mit fogad el az átadott értékekből. A szubjektivista szerint nincsenek „objektív” morális értékek, mert nem tudjuk megmutatni, „hol” vannak. A morális értékek létmódja az ember saját érzése egy adott cselekvés vagy cselekvésmód kapcsán. Nincs olyan, hogy „jó cselekedet”, csak konkrét cselekedetek vannak, amelyeket valamilyen okból jónak érzünk, vagy sem.

A morális szubjektivizmus alapozó érve, hogy „szeretem x-et, tehát x jó”. Ez a felfogás lehetetlenné teszi, hogy az etikáról tartalmi értelemben általános módon beszéljünk, a „szeretem” fogalma ugyanis ízléstől, irracionális preferenciáktól függ, és könnyen adódhat olyan helyzet, hogy egy cselekvéssel kapcsolatban mindenki mást szeret vagy szeretne, vagyis nem tudnának megegyezni a cselekvés morális értékességében vagy értéktelenségében. Ráadásul a morális szubjektivizmus nem tud számot adni olyan alapértékekről, melyek minden kultúra alapjai. Például a másik ember tisztelete, a másik ember hozzánk hasonlóan értékes voltának elfogadása, minden csoport-szolidaritás mint etikai alapelv elutasítása és a fajelmélet fenntartás nélküli elutasítása, olyan elvek, melyek minden emberi együttélés alapvető összetevőit alkotják. Léteznek olyan princípiumok, melyek nem lehetnek sem diszkusziók, sem egyéni kedv és érzelem kérdései, és ezen elvek elfogadása és követése könnyen vezethet a cselekvő egyén saját érdekeinek, érzéseinek és érzelmeinek háttérbe szorítására. A szubjektivista elmélet nehézségekbe ütközik a morális nevelés kapcsán is, hiszen lehetetlenség a gyermekeket és a fiatalokat azzal tanítani morálra, hogy tedd, ami jól esik, és az egyben helyes, jó és etikus is.

A morális szubjektivizmusban középponti szerep jut a szabadságnak, de nem kapunk választ a kérdésre, hogyan vegyük komolyan felelősségünket. Az érzések követése alapvető, de nincs eljárás mód arra, hogyan fejlesszünk ki „morális érzéseket”. Nem kapunk megoldást arra a problémára sem, hogy milyen morális elvek segítségével lehet kezelni azt a helyzetet, amikor mindenki saját közvetlen jó érzését követi, és anarchia, észszerűtlen összevisszaság alakul ki mind a saját, mind a közösség és a társadalom életében. Ha mindig eszem, amikor valamit kívánok, rövidesen jelentős súlyfelesleggel fogok rendelkezni, ha csak akkor tanulok, amikor kedvem van, rövidesen a gyenge tanulók közé tartozom, ha csak akkor dolgozom, amikor jól esik, fölkapik az állam, ha megfontolás nélkül kimondom véleményemet, ahogy éppen jól esik, hamarosan kerülni fognak az emberek, és elidegenedem saját közösségemben.

Mindezekre az ellenvetésekre és nehézségekre próbál meg válaszolni az „idealista szubjektivista”, aki azt állítja, morális döntéseknél az érzelmeket is figyelembe kell venni, de az észre is hallgatni kell. Szerinte inkább azt kellene kérdeznünk, hogy éreznénk magunkat, ha racionális mérlegeléssel lennénk morálisak. A racionális mérlegelés két fő

tényezője, hogy a cselekvéssel kapcsolatban a lehető legjobb informáltságra kell törekednünk, és lehetőleg pártatlannak kell lennünk. A legjobb informáltság kritériumait persze nem tudjuk megadni, a teljes jól informáltság feltétele a mindentudás lenne, amivel senki nem rendelkezik. A „pártatlanság” fogalmát a szubjektivizmus alapállásából nem lehet kellőképpen megvilágítani. Azt jelentené, hogy a hozzánk közelállóknak ugyanazzal a mércével mérnénk, mint az ismeretlenekek?

Morálisan helyes szeretni, azaz kívánni valamit egy adott helyzetben és pillanatban, és „jó” „érezünk” alakulna ki, ha teljesen racionálisként tudnánk dönteni. Például valaki a pillanatnyi kellemesség-érzés érdekében nagyobb mennyiségű alkoholt iszik, kábítószer szed, vagy dohányzik: ez a szeretés, kívánás pillanatnyi alkalmá. Ezzel szemben jót érzünk és jól érezzük magunkat, ha a pillanatnyi cselekvésünkkel szembehelyezzük az észszerű mérlegelést: a túlzott ivás erőszakoskodáshoz, hangoskodáshoz, balesethez, akár nem kívánt terhességhez vezethet, és ha rendszeres, akkor az egészséget is károsítja. A mértékletesség egyrészt részesíthet az élvezeti szerek által előidézett kellemes érzésben, azok negatív következményei nélkül, ráadásul a racionális döntés és józanság következményeként „jó” érzéssel is tölthet el bennünket.

### *Szupernaturalizmus*

A szupernaturalista vagy természetfölötti etika Isten akaratára hivatkozva úgy ével, hogy „x azért jó, mert Isten így akarja vagy így parancsolja”. Hivatkozási alap a tízparancsolat (Exodus 20, Deuteronomium 5), illetve Jézus szavai, hogy a parancsok lényege Isten és az embertárs szeretete, mint önmagunk szeretete (Máté 22.37–40) valamint hogy úgy bánjunk másokkal, ahogy mi is szeretnénk, hogy bánnának velünk (Máté 7.12.). A szupernaturalista a bibliára, az Istenben való hitre hivatkozik, továbbá arra, hogy a morált, amely felelős személyekre nézve „objektív” kötelező, csak Isten alapozhatja meg. Ez utóbbira azt az érvet hozza föl, hogy személynek nem adhat parancsot valami, ami nem személy, önmagunknak nem adhatunk parancsot, a társadalom pedig nem rendelkezik azzal a tekintéllyel, hogy megmondja, mi a jó és mi a rossz. Ha morált akarunk, ha etikusak akarunk lenni, és ha másoktól is moralitást várunk el, akkor a személyes Istenre kell hivatkoznunk. A szupernaturalista szerint Isten akaratát a bibliából, az egyházak tanításából, imádsággal vagy gondolkodással tudhatjuk meg.

A szupernaturalizmus képviselője szerint Isten nélkül nem lehetséges a morál, nem tud azonban magyarázattal szolgálni arra, hogyan lehetséges, hogy léteznek Istenben nem hívő morális emberek, továbbá a morálfilozófia számos jelentős képviselője is következtetlen. Meg kell jegyeznünk, hogy a szupernaturalizmust még a teológusok sem tartják érvényesnek szigorú értelemben. William Ockhamot (kb. 1288–1348), a szupernaturalizmus radikális képviselőjét a középkorban az egyház eretneknek bélyegezte. A Szókratész által először fölített filozófiai kérdés a szupernaturalizmussal kapcsolatban az, hogy „valami azért jó, mert Isten parancsolja, avagy Isten azért parancsolja, mert jó?”. Ha a jóság Isten önkényétől függene, akkor föltehetnénk a kérdést, vajon a gyűlölet jó lehetne-e, ha Isten parancsolná. Nyilvánvalóan abszurd lenne ez a feltételezés, de egyébként semmiféle vallás isten-képével nem lenne összeegyeztethető, mint ahogy a világ teremtőjének fogalmával sem, aki nem teremthetett a gyűlöletre alapozott világot, hiszen az ilyen nem maradna fenn.

### *Intuicionizmus*

A huszadik századi etika George Edward Moore (1873–1958) a Cambridge-i Egyetem tanárának *Principia Ethica* (Etikai elvek, 1903) (2) című művével kezdődik. Szerinte a „jó” egyszerű, vizsgálhatatlan tulajdonság, a jó jelenlétét észlelni tudjuk a dolgokban, anélkül, hogy egyszerűbb fogalmakra vezetnénk vissza. Azt állította, hogy bármely defi-

níciós javaslatról kimutatható, hogy a definiáló kifejezés nem mindig és nem minden esetben helyettesíthető be a „jó” fogalmába. Miután a „jó” nem meghatározható, nem tudunk nem-morális premisszákból morálisakra jutni. Hume törvényeként is ismert, hogy a „van”-ból nem tudjuk a „kell”-et levezetni.

Követői, az etikai intuicionisták szerint a jó és a rossz tények teljesen függetlenek attól, hogy mit gondolunk vagy érzünk. A „jó” meghatározhatatlan, miközben léteznek objektív morális igazságok. Az alapvető morális igazságok önmaguktól evidensek az érett emberi értelem számára, ezért azokat alapvető morális meglátásaink, „intuícióink” közül kell kiválasztani.

A morális intuicionizmust híveit gyakran hozzák párhuzamba a matematika intuicionista felfogásával. Lényeges különbség azonban, hogy míg a matematika fogalmai pontosak, világosak, addig az etikai ritkán azok. A gyakorlati élet fogalmai (vágyak, hitek, cselekvések) nem határozhatók meg matematikai pontossággal. Ennek megfelelően az intuicionizmus igen nehezen vitatható, hiszen csak azonos szavakkal kifejezett intuíciókkal rendelkezők tudnak részt venni a vitákban, miközben az még a szavak azonossága esetén sem biztosítható, hogy ugyanarról a szemléletről beszélnek. Maguk az intuicionisták is vitatják, hogy melyek az önmaguktól evidens morális elvek. Egyesek a kötelesség elvét, mások a kötelességre vonatkozó szabályok együttesét tartják annak.

Annak ellenére, hogy igen nagy hatása volt, napjainkban megcsappant az irányzat híveinek száma, mert nem tudtak meggyőzően válaszolni arra az ellenérvre, hogy a jóság nem lehet dolgok tulajdonsága, és hogy nem tudjuk mindenki számára elfogadható módon megadni a jó érzékelésének vagy észlelésének módját.

*Az etikai realizmus védelmezői szerint léteznek etikai tények, melyek igazak, függetlenül attól, hogy ki hogyan vélekedik. Ha a család rossz, akkor nem azért van így, mert bárki, én, te, ő, így véljük. Az etikai konvencionizmus képviselői szerint pedig léteznek etikai igazságok, ezek azonban nem a társadalomtól független létezők, hanem azokat valaki igaznak jelentette ki, például Isten, a társadalom vagy az egyén.*

### Emotivizmus

Az emotivizmus szerint „az 'x jó' érzelmi felkiáltás és annyit jelent, 'hurrá x-nek'”. Az „x rossz” kifejezés pedig annyit jelent, hogy „fuj x”. Miután a morális ítéletek felkiáltások, nem lehetnek igazak vagy hamisak. Beszélgethetünk morális indokokról, de nem az alapvető elvekről. A Bécsi Kör filozófiai

mozgalma képviselte az emotivizmust az etikában. Az irányzat képviselői kizárólag az érzéki adatokra épített kijelentéseket fogadták el mint lehetségesen igazakat, következtetésképpen az etikai kijelentések szerepe az érzelmek kifejezésére és cselekvések ajánlására redukálódik. A Bécsi Kör emotivizmusa kiindulási alapjainál problematikus, hiszen maga az alapelv nem vizsgálható ugyanezen alapelv szerint, a „csak az empiria számít” alapozó elv maga nem alapozható meg empirikusan.

Az irányzat rendszeres kifejtése Charles Stevenson *Ethics and Language* (Etika és nyelv, 1944) (3) művében olvasható. Az emotivisták azt a kijelentést használják ki, hogy „nem minden kijelentés igaz vagy hamis”. Például „ne tedd ezt” vagy „hajrá!” nem tényállítások, hanem cselekvési utasítások, vagy cselekvési beállítódások kifejeződései. Az etikai kifejezések ilyen természetűek. Ha valaki azt mondja, „hazudni rossz”, akkor valószínűleg azt állítja, hogy „ne hazudj!”. Érthetővé kívánták tenni, hogy miért tartanak örökké az etikai disputák. Ezek ugyanis szerintük olyanok, mint a vendéglő-választás. Teljes mértékben egyetérthetünk az összes ismert vendéglő leírásában és értékelésében, a társasá-



gunkban mégis lehet, hogy egyesek a magyaros, mások pedig a kínai vagy az olasz vendéglőt választanák. Teljesen egyetérthetünk a tényekben, és mégis eltérhet véleményünk, hogy mit szeretnénk, vagy mit akarunk, hogy megtörténjen. Az emotívizmus azonban nem tudta meghatározni a gondolkodó ész helyét az etikában. Ha valaki azt kérdezi, miért válasszam az egyik cselekvést a másik helyett, akkor racionális módon érvelni kell, és nem lehet szubjektív vonzódásokkal válaszolni. Az emotívizmus képviselője csak az érzelmi-pszichológiai ráhatás eszközével rendelkezik, ami oda vezetne, hogy egy cselekvésről való meggyőzésben bármely, a kívánt beállítódást előidéző tény elfogadható lenne.

### **Preskriptívizmus**

Richard Mervyn Hare (1919-2002) az oxfordi egyetem tanára az „egyetemes előírás-tanát” (universal prescriptivism) javasolja, és *The Language of Morals* (1952) (4) művében állítja, az emotivistáknak igazuk volt abban, hogy a morális nyelv előíró és nem leíró. De nem látták meg a „helyes” és a „kell” lényeges logikai tulajdonságait. Amikor ugyanis ezeket a szavakat használjuk, kimondatlanul is egyetemes elvek mellett köteleződünk el. Ha azt mondjuk valakinek, hogy ne csaljon, akkor „a csalás rossz” egyetemes elve mellett köteleződünk el. A következő esetekben mindez már köt bennünket ahhoz, hogy bármely csalást rossznak tartsuk. Ha nem ezt tesszük, következetlenek vagyunk és a gondolkodás alap-törvényét sértjük meg. Hare szerint ez a logikai tulajdonság a morális ítélet „egyetemesíthetősége” (universalizability). A tétel kifejezi, hogy ugyanazon elveket kell alkalmaznunk a saját esetünkben, mint másokéban. A nehézség ezzel az elmélettel, hogy nem adott megfelelő feltételeket, hogy mely konkrét cselekvési elv egyetemesíthető, és mely nem, és ezzel szabad utat hagyott az értelmetlen vagy „rossz” elvek egyetemesíthetőségnek. Nem tudott mit kezdeni azzal a nyilvánvalóan morális értelemben nem egyetemesíthető állítással, hogy „rossz dolog holdfényben körtefa körül sétálni”. A megoldást John Dewey adta, aki szerint minden etika eleve a demokratikus társadalmi gyakorlatok összességéből származhat, ahol mindenki javát kell keresni. Kurt Baier *The Moral Point of View* (1958) könyvében hangsúlyozza, hogy a társadalmi és etikai vitáknak ezt az elvet kell szem előtt tartania, és csak így tudjuk eldönteni, hogy mi helyes és mi nem. Árt vagy sem az embereknek, ha holdfénynél körtefa körül sétálnak? Ha a válasz a társadalom legtöbb tagja számára közömbös, akkor a kérdésnek semmi köze a moralitáshoz.

Az etikai realizmus védelmezői szerint léteznek etikai tények, melyek igazak, függetlenül attól, hogy ki hogyan vélekedik. Ha a csalás rossz, akkor nem azért van így, mert bárki, én, te, ő, így véljük. Az etikai konvencionálizmus képviselői szerint pedig léteznek etikai igazságok, ezek azonban nem a társadalomtól független létezők, hanem azokat valaki igaznak jelentette ki, például Isten, a társadalom vagy az egyén.

### **Normatív etika**

A normatív etika szabályokat keres és ad meg arról, hogy melyek a morális értelemben helyes, azaz jó cselekedetek és melyek nem azok. A helyes cselekvési elvekről való döntés befolyásolja, hogy rendszeresen hogyan cselekszünk, és hogyan élünk, vagyis milyen morális karaktert választunk és alakítunk ki. Minden cselekvés rendelkezik intencionális, időbeli és térbeli kiindulóponttal, ám közvetlenül csak időbeli és térbeli végponttal. Azt jelenti mindez, hogy a cselekvéseket tekinthetjük aszimmetrikusan, ahol a kiindulás súlyosabb, és az intenció, a szándék döntő. Ebben az esetben azt vizsgáljuk, hogy a cselekvés milyen normák alapján jön létre, és ezekhez a normákhoz hogyan viszonyul a cselekvő. Erről az alapállásról ugyan elveket fektethetünk le, ám konkrétan egyetlen cselekedetet sem tudunk teljesen megítélni, mert nem láthatunk bele a másik ember fejébe. Ezt a típusú, aszimmetrikus etikai pozíciót deontologikus (szabálykövető) vagy nem-

konzekvencialista etikának nevezzük, mely a cselekvést önmagában tartja jónak vagy rossznak. A másik etikai irányzat szimmetrikus, vagyis nem foglalja a belső hozzáállással, az intencióval, hanem pusztán a cselekvés idő- és térszerkezetét vizsgálva azt tárgyalja, hogy bizonyos fajta cselekvéseknek milyen hatásai vannak az érintett szélesebb emberi közösségre, és a jóságot annak függvényében állapítja meg, hogy jók-e a cselekvés következményei. Az ilyen típusú a konzekvencialista etika, melyben nincsenek önmagukban jó cselekedetek, pusztán cselekedetek jó vagy rossz következményei vannak. Ez utóbbi irányzat előnye, hogy nem hagy teret olyan nehezen meghatározható összefüggéseknek, mint a cselekvő szándéka, intencionalitása, és ezzel a konkrét cselekvéseket is a társadalmi kommunikáció számára morálisan vitathatóvá és megítélhetővé teszi.

### Kötelességetika

Nem-konzekvencializmusnak is nevezik a kötelesség etikát vagy deontologikus etikát (görögül deón, kötelesség), mely a cselekvés egészét tekintve aszimmetrikusan, a cselekvő kötelessége és szándéka felől közelíti meg a morális jó kérdését és kevésbé törődik a következményekkel. Bizonyos fajta cselekvések önmagukban rosszak, függetlenül következményeiktől.

Szabálykövető etikának is nevezik ezt az irányzatot, mivel az etikai kijelentések formája szerinti cselekvésre törekvést és a hozzá kapcsolódó kötelesség-vállalást tekinti a jó cselekedetek mércéjének. A következmények helyett a cselekvés formája, elvek szerinti tartalma és a hozzá kapcsolódó szándék számít. Képviselői azt állítják, hogy cselekedeteink következményének csak nagyon kis részével tudunk számolni, az ezzel való számolás ugyanakkor része az etikai kijelentések jósága feltételének.

A kötelesség etika hagyományos és széles körben ismert formája a tízparancsolat, mely felsorolja az Isten, (1., 2., 3.), a család (4., 6.), általában az emberek (5., 7., 8.) és önmagunk (9. 10.) iránti kötelességeinket. E klasszikus parancsok és értelmezéseik általában figyelmen kívül hagyják az emberek közti társadalmi, pszichológiai, kulturális különbségeket, és nem ismernek kivételeket. Bár az utolsó két parancsolat a cselekvő személy intencionalitására vonatkozik, alapvetően nem veszi figyelembe a cselekvőt.

Az ésszerű gondolkodásból kiinduló újkori kötelességetika megalkotója Immanuel Kant (1724–1804), aki szerint morális csak szabad ember lehet, aki maga dönti el, hogy mit cselekszik, és ezért a tettéért a felelősséget is vállalja. A szabadság azonban feltételezi, hogy nem más határozza meg az akaratot, hanem maga a cselekvő. Ha külső szabályokat, akár a tízparancsolatot is a cselekvő elé állítjuk, mint kötelezőt, azzal megsértjük autonómiáját, és cselekvése legfeljebb a törvénynek megfelelő (legális) lesz, de nem a törvényből eredő (morális). Ezért csak a szabad cselekvőből kiindulva mondhatjuk meg, hogy mi az etikus. Kant híres tétele, hogy csak a jó akarat jó, vagyis az a racionalitás, amely mindent megtesz azért, hogy kiderítse, mi is a jó egy adott cselekvési helyzetben. Az adott cselekvési helyzet konkrét cselekvési lehetőségeket kínál, és e konkrét cselekvéseknek konkrét egyedi elvük van, a szerint a forma szerint, hogy „ha A helyzet áll fenn, és B-t akarod, akkor x-et kell tenned”. E konkrét elv valamennyi cselekvés elve. Ha azt akarjuk tudni, hogy cselekvési elvünk etikailag jó-e, akkor általánosítanunk kell ezt az elvet, és meg kell kérdeznünk, vajon ha cselekvési elvünk egyetemes törvényként jelenik meg, akkor is akarni tudjuk-e? Ha válaszunk igenlő, akkor morális a cselekvés, amelyre senki nem kényszerít bennünket kívülről, hiszen mi magunk látjuk be. Bár cselekedhettünk ezek után is rosszul, ám ekkor szabadságunkban állt, hogy ne legyünk morálisak. Ha viszont az általunk fölismert elv szerint cselekszünk, akkor vagyunk valójában erkölcsösek. Kant a kategorikus imperatívusszal (feltétlen felszólítás) foglalja össze elvét, mely szerint „Cselekedj azon maxima (egyedi cselekvési szabály) szerint, amely által ugyanakkor akarni is tudod, hogy az általános törvénné váljon”.

Példán bemutatva Kant etikáját, ha egy fuldoklót látok a vízben, kimenthetem, vagy hagyhatom odaveszni. A mentés konkrét cselekvésének szerkezete, hogy a fuldoklás helyzete (A) áll fönn, meg akarom menteni az embert (B), ezért vízbe kell ugranom, vagy mentőt kell hoznom, vagy be kell dobnom a mentőövet stb. (x). A cselekvési elv egyetemes formája, hogy „mindig mindenki segít a rászoruló”. Ha szeretném ezt a törvényt egyetemesként, akkor morálisan helyes az embert kimenteni. Ha nem tartom helyesnek ezt az egyetemes törvényt, akkor viszont önellentmondásba keveredek, és irracionális leszek: mindannyian, én magam is rászoruló vagyok életem számos alkalmával (például születésemkor), és ha ezen elv helyett az a szembenálló elv érvényesül, hogy „soha senki nem segít a rászoruló”, akkor az emberiség nem is létezne (hiszen valamennyi cselekvő meghalna). Nem morálisnak lenni tehát egyetemes létezési és ételvellel áll szemben, mint Kant számos példán bemutatja.

A kötelességetika huszadik századi egyik jelentős képviselője W. D. Ross, aki a „kötelesség első látásra” elvével azt állítja, hogy alapvető morális értékeink első látásra azok. Nem csak a következmények számítanak, hanem a cselekvés önmagában, amit teszünk. Ross hét első-látás-kötelességet fogalmazott meg. 1. Az ígéretet meg kell tartani (hűség). 2. Az okozott kárt jóvá kell tenni (jóvátétel). 3. A neked jótévedőknek tőled telhetően viszonzod jótéteményeiket (hála). 4. Ne járulj hozzá az öröm és boldogság olyan eloszlásához, amely nem felel meg az érdemeknek (igazságosság). 5. Tégy jót másokkal (jótékonyosság). 6. Javítsd erényedet és tudásodat (önjavítás). 7. Ne árts másoknak (az ártás elkerülése).

Ha kötelességeink konfliktusba kerülnek, az erősebbet kell követni. Ha megígérem barátainak, hogy elmegyek velük kirándulni, de gyermekem hirtelen megbetegszik és gondozásomra szorul, akkor megszegem ígéretemet, és gyermekem mellett maradok. Egyedi esetekben – és az etikában valójában minden eset egyedi – mindig kétoldalú értelmezésre van szükség. Egyrészt magát a fennálló körülményeket, cselekvési helyzetet kell elemezni, és ennek értelmezések eltérők lehetnek a vélemények. Másrészt a kötelességet is értelmezni kell, hogy alkalmazható-e a helyzetre. Ráadásul a cselekvők és a cselekvést elszenvedők eltérő pszichológiai alkatúak lehetnek, tehát mást-mást jelenthet számukra a boldogság, mint ahogy az érdemek sem mérhetők minden további nélkül, nem beszélve arról, hogy nem is mindig ismerhetők föl a maguk teljes (akár pozitív, akár negatív értelmű) volumenében. Ross mellett, hogy a kötelességetika képviselője, intuicionista, a morális kötelességeket mintegy szemléljük és felismerjük. Érvényes rá az intuicionizmus kritikája: eltérő intuíciók esetén nehézkes vagy lehetetlen a közvetítés.

### Konzekvencializmus

Az etikai konzekvencializmus képviselői szerint akkor vagyunk etikusak, ha cselekvéseinket úgy tervezzük, hogy a lehető legnagyobb jót eredményezze, vagyis a lehető legtöbb ember számára legyenek jók a következmények. A konzekvencializmusnak annyi fajtája van, ahány fajta jót és ahány fajta jótéteményben részesülő egyént vagy csoportot feltételezünk. Amennyiben a javakat saját magunk számára maximalizáljuk, akkor az egoizmus képviselői vagyunk, ha pedig mindenki számára, akkor utilitaristák vagyunk. Ha a jó következményeket csak az öröm, gyönyör és fájdalom fogalmaival közelítjük meg, akkor a hedonizmus mellett kötelezzük el magunkat, ha pedig a javak sokféleségét elfogadjuk, akkor pluralisták vagyunk. Az egoizmus elméletként következetesen (konzekvensen) nem képviselhető, mivel általános formában azt mondja ki, hogy bárki mindig saját javainak maximalizálásával törődjön, akár mások kárán is (például az „enyemen”). Senki nem akarhat egy olyan törvényt, melyben mindenki a saját javát keresve mindenki másnak kárt okozhat, természetesen a törvény képviselőjének is. A hedonizmus esetében kérdés, hogy lehetséges-e a boldogságot, a gyönyört mérni, és elméletek alapjává

tenni. A gyönyörök vagy javak természetesen nem csak testiek, hanem a barátságot, a tudást, a könyvek ismeretét, a zene élvezetét szintén ide lehet sorolni.

A klasszikus utilitarianizmus képviselői szerint azt kell tennünk, ami az örömet, a gyönyört, a boldogságot és a megelégedettséget maximalizálja a fájdalommal és a szenvedéssel szemben mindenki számára, akit cselekvésünk érint. Az utilitarizmus eljárása szerint először tisztáznunk kell a lehetséges cselekvési alternatívákat, majd meg kell vizsgálnunk, hogy az egyes alternatívák következményei közt mennyi öröm, boldogság vagy

---

*A dekonstrukció – ez a demokrácia, állította Jacques Derrida, mondván, „demokratának lenni azt jelenti, hogy cselekvés közben elismerjük, soha nem élünk eléggé demokratikus társadalomban”. A társadalmi beszélgetésben való részvétel az autonómia, a szabadság aktivizálódása, mely intenzív belül maradás a szöveg anyagából folyamatosan épülő, részeiben újra meg újra lebomló, majd újra-konstruálódó demokráciában. Derrida hangsúlyozta az etika és a filozófia művelésének szerepét a demokrácia számára: sikra szállt a középkorai filozófia-oktatás mellett, önálló felsőoktatási programot hozott létre (Collège International de Philosophie), amely mind szervezésében mind oktatásában a dekonstrukciót, a demokráciát próbálja meg közvetíteni és elsajátíttatni.*

---

szenvetés és fájdalom várható, és mindez mennyi embert érint. Az utilitarista azt az alternatívát választja, mely a legtöbb embernek a legtöbb boldogságot okozza. Az utilitarista mérlegelés különösen jól alkalmazható akkor, amikor javak vagy morális értékek versengenek. Például, ha egy gyilkos házamban áldozatát keresi, akkor vagy hazudok neki, és letagadom, hogy a házamban van, vagy elmondom neki az igazat, és egy ember halálát okozom. Ebben az esetben nyilvánvaló, hogy a következményeket veszem figyelembe, és az igazmondás parancsát felülírja az élet védelmének törvénye.

Az utilitarizmussal szemben is súlyos ellenérvet hozhatók föl. Miután mindenkinek más a jó, egyrészt nehéz megállapítani, hogy milyen tettek jelentenének nagyobb boldogságot minél több embernek. Talán egyedül a társadalmi igazságosság és jólét az, amit mindenki nagyobb jónak fogad el ezek ellentétével szemben. Ezen értékekre működik is az utilitarizmus. Ám a sajátosabb értékek és boldogság-fajták esetében problematikussá válik. Súlyos ellenvetés az utilitarizmussal szemben, hogy nem számos válfajában nem védi az individuumot, a nagyobb közös jó érdekében hajlandó szimbolikusan vagy morálisan individuumokat föláldozni. Az utilitarizmus finomított formája a szabály-utilitarizmus, amely a következményeket pluralisztikusan elemzi, különféle javakat, eredményeket, tudásfajtákat, örömeiket figyelembe véve, és tiszteletben tartva az életet és a szabadságot.

Ilyen kérdésekről vitatkoznak angolszász morálfilozófusok az utolsó másfél évszázadban. Tartalmi kérdéseket egyedül az utilitarizmus kapcsán vetettek föl, de általánosan elfogadták, hogy a filozófia nyelvi és fogalmi elemzés, és ne avatkozzon bele a szaktudományok munkáiba. A filozófia nem a dolgokkal, hanem a róluk való beszéddel foglalkozott. A morálfilozófusoknak ez ugyan behatárolta a tevékenységi körét, de megelégedéssel töltötte el őket, hogy nem állt fönn a veszély, hogy összetévesztik őket bármely egyház prédikátorával. P. H. Novell Smith szerint a filozófus „nem plébániai pap vagy a Polgárok Egyetemes Nagynénije”.

### Narratív etika

A narratív etika nemzetközi szinten kiemelkedő képviselője Heller Ágnes. Deskriptív etikája nem szabályokat keres és nem is akarja megalapozni az etikát. A morálfilozófiát elbeszélésnek tartja, ahol egyetemes szabályokra való hivatkozás nélkül karekterek történeteit meséljük saját és közösségeink okulására. Heller Ágnes szerint „kizárólag a gyakorlati tudás, az etika, a morális bölcsesség az, amit örökül kell hagynunk”. (5) Utódaink számára nem az lesz a fontos, hogy mit tudunk, hiszen a releváns tudás állandóan változik, hanem, hogy milyen etikai alapállást képviseltünk, és hogyan tanítottuk meg őket élni. Szabályszerűségként a kategorikus imperatívuszt fogadja el, mellyel a tetteket és a morális karaktereket vizsgálni lehet. A narratív etikában jelentős szerepet játszik az irodalmi alakok karakterének vizsgálata, és ezzel tagolt példatárat is nyújt az inkább elméleti fejtegetések számára. A narratív etika szószólója a kortárs pragmatizmus kiemelkedő alakja, Richard Rorty is. Szerinte az etika feladata az lenne, hogy keresse az irodalmi alkotásokból és karakterekből való morális tanulás lehetőségét. A narratív etikának igen nagy hatása van a társadalom- és humántudományokban.

### Dekonstruktív etika

Jacques Derrida (1930–2004) francia filozófus alakította ki a dekonstrukció filozófiáját, mely sajátos etikai gondolkodásmód. (6) A dekonstrukció alapvetően a gondolkodás szabadságát és folyamatos újraalakulását jelenti. Derrida halálakor a francia köztársasági elnök találóan fejezte ki e gondolkodásmód kreatív etikai jellegét, mondván „a minden gondolkodás gyökerénél otlévő szabad mozgást kereste”. A dekonstrukció minden racionális (érthető, koherens, nyelvben megfogalmazott) szerkezet újraalkotására törekszik: lebontva, szétszedve a struktúrákat sajátos értelem-előtti állapotból alkotja újra az értelmet, az érthetőséget és a megértést. Nincsenek egyelvű struktúrák, nincs abszolút kezdet: minden folyamatos aktivitás.

A gondolkodás feladata a társadalmi-politikai és kulturális struktúrák fölszabadtása annak tudatosításával, hogy ezek az emberi nyelv folyamatos és egyetlen elvre visszavezethetetlen mozgásának megnyilvánulásai. Ekkor „a nyelv elárasztja az egyetemes problematika mezejét; ez az a pillanat, amikor a középpont vagy eredet távollétében minden diskurzussá válik” – fogalmazza meg Derrida a demokrácia visszavezethetetlen diszkurzív dinamikáját, mely minden egyes polgárát mint saját létezésének feltételét szólítja föl az egyetemes „szövegszerű” világba való belépésre. A demokrácia a széleskörű beszélgetés fóruma, nincs demokrácia fórum nélkül.

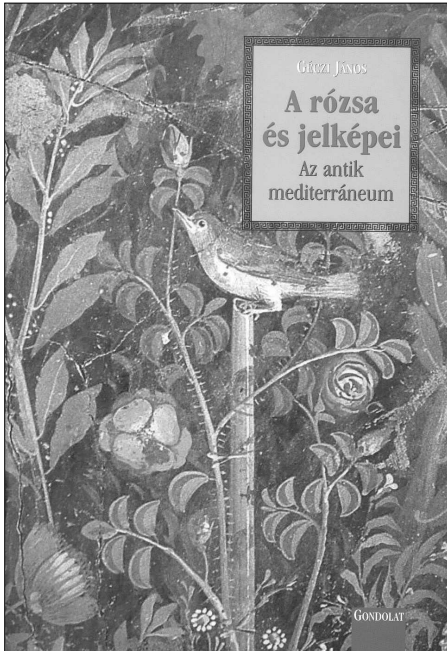
A dekonstrukció – ez a demokrácia, állította Jacques Derrida, mondván, „demokratának lenni azt jelenti, hogy cselekvés közben elismerjük, soha nem élünk eléggé demokratikus társadalomban”. (7) A társadalmi beszélgetésben való részvétel az autonómia, a szabadság aktivizálódása, mely intenzív belül maradás a szöveg anyagából folyamatosan épülő, részeiben újra meg újra lebomló, majd újrakonstruálódó demokráciában. Derrida hangsúlyozta az etika és a filozófia művelésének szerepét a demokrácia számára: sikra szállt a középiskolai filozófiaoktatás mellett, önálló felsőoktatási programot hozott létre (Collège International de Philosophie), amely mind szervezetében, mind oktatásában a dekonstrukciót, a demokráciát próbálja meg közvetíteni és elsajátíttatni. Kantot idézve és folytatva állíthatjuk, a dekonstrukció az a bátorság, hogy saját eszünket használjuk, eszünkön is túllépve, azt is újraalkotva.

*(A tanulmány második részét a következő számunkban közöljük.)*

## Jegyzet

(1) Az etikai irányzatok ismertetésében támaszkodtam H. J. Gensler (1998): *Ethics. A Contemporary Introduction* (Routledge, London and New York), valamint W. K. Frankena (1963): *Ethics* (Englewood Cliffs, Prentice-Hall.) művére.  
 (2) Számos kiadás, pl. G. E. Moore (1988): *Principia Ethica*. Prometheus Books, Buffalo, NY.  
 (3) Ch. Stevenson (1944): *Ethics and Language*. Yale University Press, New Haven.

(4) R. M. Hare, (1952): *The Language of Morals*. Oxford University Press.  
 (5) Heller Á. (1996): *Morálfilozófia*. Cserépfalvi, Budapest. 7.  
 (6) Vö. pl. Orbán Jolán (1993): „In-differentia-ethica. A dekonstrukció etikája”. *Literatura*, 2. 149–163.  
 Derrida filozófiájáról általában Orbán J. (1994): *Derrida írás-fordulata*. Jelenkor, Pécs.  
 (7) *Le Monde*, (2004) október 10.



A Gondolat Kiadó könyveiből

# A jó lehetősége

## *Etika a 21. században*

*„Etika” – gyakran használt szó. Használatának gyakorisága újabb keletű, amit a szón értünk, viszont nem. Az etikában arról van szó, mit kellene tenniük az embereknek, hogy egy rosszal teli világban jól cselekedjenek. (1)*

**T**énylegesen magától értetődőbbnek, igen, természetesebbnek tűnik a rossz, amely az embereket boldogtalanná teszi, életüket veszélyezteti és amitől szenvednek, mint a jó, amit az embereknek tenniük kell, vagy amit tenni is tudnak. A rossz egy részét maguk az emberek okozzák, más részét nem; némely rosszat az emberek fel tudnak számolni, másokhoz viszont egész társadalmak politikai erőfeszítése kell, és vannak olyanok, amelyek nagyságuk miatt az egész emberiség ügyei. Függetlenül attól, hogy ki mennyiben részesedik a szegénységben, az éhségben és a betegségben, a jogtalanságban és az erőszakban, a bizonytalanságban és a munka, a gondoskodás vagy a képzés hiányában, az embereknek csökkenteniük kell ezeket a rosszakat, vagy teljesen fel kell számolni őket, mégpedig abban a mértékben, amennyiben az egyes ember a saját lehetőségeivel abban a helyzetben van, hogy ezt megtegye. Az etika nem képes közvetlenül a rosszat megszüntetni, de annak csökkentésében, hátráltatásában vagy felszámolásában hatni tud, amennyiben megpróbálkozik annak tisztázásával, a jó hogyan lehetséges az emberek jó közös életének formájában. Miközben ezeket a kérdéseket tisztázza, az etika az emberi cselekvésnek irányt tud adni, amely azt a célt szolgálja, hogy az életfeltételeket javítsa és lehetővé tegye, amit nem csak elvontan lehet „jó életnek” nevezni.

Az újabb időkben az etikai kérdéseket mind gyakrabban vitatják meg nyilvánosan. Sok ember felismeri e kérdések jelentőségét, anélkül, hogy emiatt tudatában lennének, hogy a válaszadásban az etikának milyen szerepe van. Ritkán válik világossá, hogy az etikai ítéletek eltérnek a világnézeti állásponttól, a tetszőleges személyes véleményétől vagy az ízlésítélettől. A bizonytalanság a tekintetben, hogy mi az etika és mire képes, nemigen segíti az etikai kérdések tisztázását. (...)

### **Etika, erkölcs, morál**

„Etika” – idegen és műszó. Hangzása alapján a görög „ethos” szóra utal, amely jelenségeiben azt jelzi, hogy mi a szokás, tehát azt, hogy mit értünk erkölcsökön (latinul mores). (2) Az etika szó, ahogy ezt ma alkalmazzuk, nem egyetlen meghatározott eredetű kapcsolódik, és ezért ideális műszó. Nem csak a szó jelentése változott az idők során, hanem a problémák is, amelyet az „etika” szó alatt megragadunk. Ahogy nem lehet másképp, az emberek problémáival együtt változik. Az etikának nem csak története van, maga is változik. Ma nagyon is rokon az antik kor etikájával, már a jó élet kérdése is mutatja ezt, még akkor is, ha ez konkrétan más életet jelent. Problémáival és módszereivel az etika a mai gondolkodásnak elkötelezett.

Minden ilyen jellegű vizsgálat társadalmi és kulturális térben történik és már csak ezért is összefügg az erkölcsökkel, amelyek ebben a térben uralkodnak. Az „erkölcs” [Sitte] szónak ma régies hangzása van. Még Max Weber (3) és Emile Durkheim (4) tág értelem-

ben használták a kifejezést, amely a társadalmi cselekvés valamennyi normatív eredetét, formáját, rendjét és szabályát átfogta. Én is hasonlóan tág értelemben használom a szót, mivel nincs jobb egy normatív hatékony, és kulturálisan meghatározott keret számára, amelyben az emberek akarva akaratlanul mozognak. Ebben a térben sok norma és szabály érvényes, amely nem igényel különösebb megalapozást, és az emberek cselekvésük által informálisan vagy közvetlenül elismerik. Legfontosabb gyökerei vallás, hagyomány, nyelv, etnikai eredet és regionális különösségek. Az erkölcsi szabályok ugyanúgy meghatározzák a vallásos életet, mint a társadalmi és politikai kommunikációt és viselkedést, de azt is, ami a jog értelmében jó erkölcsöket jelent. A legtöbb ilyen szabálynak egyidejűleg több gyökere van, és összekötik a különféle nyelvi, vallási, etnikai és regionális hagyományokat és kultúrákat. Nemcsak az együttélés formáit határozzák meg, például a ruházkodást, hanem mindennek előtt azt a módot, ahogy az emberek beszélnek, gondolkodnak és ítélnek. Az erkölcsi törvények attól függetlenül érvényesek, hogy egyes emberek elfogadják, gyakorolják, ismerik, félreértik vagy sem. Az ateista ugyanúgy él velük, mint a hívő, az idegen ugyanúgy, mint a helyben született. Az erkölcsi szabályok kódexe az emberek viselkedését ugyanolyan erősen, kikerülhetetlenül és tudattalanul meghatározza, mint nyelvük grammatikája azt, ahogy beszélnek. Az erkölcs szabályai, akárcsak a nyelvtané, akkor válnak tudatossá az emberek számára, amikor megsértik azokat.

*A kérdéseknek közös kérdéseként kell felismerhetőnek lenniük, egyébként egyáltalán nem lenne lehetséges, hogy megállapítsák és alapjaiban felülvizsgálják a versengő módszerekből eredő eltéréseket ítéleteikben, és az alternatív válaszokkal kapcsolatos egyet nem értésüket.*

Sok erkölcsi szabályt azonban az emberek tudatosan követnek. Az erkölcsi szabályok ebben az esetben nem másként érvényesek, mint ha önkéntelenül, szándék nélkül és reflektálatlanul követik őket. Az erkölcsi szabályok érvényessége – függetlenül attól, hogy tudatosak vagy sem – annyit jelent, hogy követésük mintegy az ember testével válik azonossá, és nem csak a külső magatartást, hanem a gondolkodást és az ítéletet, és ezzel a szemléleteket és a képzeteket is meghatározzák. Ezek a szemléletek legtöbbször önkéntelen, különösebb gondolkodás nélkül jelen lévő, a cselekvésben közvetlenül hatékony ítéletek és alapbeállítódások. Amíg az

erkölcsök szabályait nem sértik meg, aligha kérdőjelezi meg valaki az erkölcsileg meghatározott szemléleteket.

Értelmetlen lenne erkölcsi szabályok érvényességére utalni, ha az etikai ítéletek számára jelentéktelenek lennének. Minden etika erkölcsöt feltételez, de nem kell minden erkölcsi szokást etikailag igazolni. Mégis, az etikában és az erkölcsben sok közös van, mivel az etikai ítéletek is a helyes és a hamis, a jó és a rossz szemléletein alapulnak. Ezeknek a szemléleteknek azonban nem kellene az erkölcshez hasonlóan önkéntelenül és meggondolatlanul az etikai ítéletekbe átmenni, különösen akkor nem, ha az erkölcsből származnak. Az etikát nem szabad az érvényes és uralkodó erkölcsöknek egyszerűen alárendelni vagy akár alávetni. (...)

### **Az etika és a jog önállósága az erkölcsről**

Az erkölcs az etika feltétele, mivel az etika az erkölcsből ered. Az etika azonban önálló és emancipálódott az erkölcsről. Az emancipációs folyamatban, ahogy Axel Honneth írja (5), az erkölcs leértékelődött. Egy idő óta a viszonyok megfordulását vissza akarják állítani. Nincs értelme az etika erkölcsi eredetét tagadni, mivel a kettő egymással össze van kötve. Az erkölcs feltétele olyan eltérő normatív építményeknek, mint az



etika és a jog, melyeknek megvan a saját fogalmi és módszertani alapja. Az erkölcs azonban nem mindig lehet az etika és a jog feltétele, például akkor nem, amikor eltúri az erőszakot és az önkényt. Az erkölcs csak akkor lehet az etika és a jog feltétele, ha ennek a független normatív építménynek a fejlődését elindítja és támogatja. Ez történeti értelemben ugyanúgy érvényes a görög polisz és a római köztársaság, mint a kereszténység esetében. Még akkor is, amikor az etika az erkölctől önállósodott, kapcsolatban marad vele, mivel az erkölcs az etikának nem maga által megalapozott, általában nem megalapozható érvényességi feltételeket nyújt. Enélkül azonban az etikai és jogi szabályok és elvek elismerése a különféle kultúrában élő emberek számára nem lehetséges, sőt el sem gondolható. Az etikának és a jognak az erkölcsben közös érvényességi feltételei és előfeltételei vannak. Az etika és a jog ugyanakkor a maguk fogalmi alapjaikkal módszertanilag önállóan fejlődhetnek. Egymásnak kölcsönösen alapokként szolgálhatnak.

Gyakran bizonytalanság uralkodik az „etika” és a „morál” fogalmainak alkalmazásakor. E szavak alkalmazási módjára nincsenek általánosan kötelező előírások. A „morál” szót mint átfogó, nyílt és nem rögzített jelölést használom, kapocsként az etika és az erkölcs azon részei közt, amelyek annak közvetlen előfeltételét képezik. (6) A „morál” így az emberi viselkedés egész normatív meghatározott terét jelenti. (...) Napjainkban olyan kifejezéseket használnak, mint „alkalmazott etika”, vagy az „etika” szót használják az orvostudomány, a jogtudomány, a biológia, a politika, a gazdaság stb. területein. Ha ezeken a területeken egyáltalán etikáról van szó, akkor a kérdések eredete tartalmukon felismerhető, és nem kell külön címkéssel felruházni őket, amelyek azt a hamis benyomást kelthetik, mintha itt másfajta etikáról lenne szó.

### A jó és a jó élet

Az etika minden kérdését két egymással összefüggő kérdés kíséri, mi a jó és hogyan lehetséges a jót a jó élet formájában megvalósítani. Megfontolásaival és javaslataival az etika erre a két kérdésre akar válaszolni. Az etikát az egyes ember életével kötik össze, és így közvetlenül az emberi társadalommal. Az embereknek nem kell tudatában lenniük ezeknek az elvont és általános kérdéseknek. Ugyanakkor minden egyes ember könnyen megbizonyosodhat, hogy végső soron mindig ezekről a kérdésekről van szó, amikor számára és élete számára fontos kérdések kerülnek elő. Konkrétan az egyes embernek az lehet a problémája, hogy mit tegyen az életével, milyen munkát végezzen, többet, vagy kevesebbet tegyen más emberekért, inkább mások vagy a saját érdekét kövesse. Bárhogy válaszol is ezekre a kérdésekre, meg lesz győződve, hogy egyes válaszok jobbak másoknál. Válasza nem lesz etikailag minden esetben helyes, még ha ő azt is gondolja. Amit az egyik jónak tart, az a másik számára gyakran rossz, legalább is kevésbé jó. A kérdés, hogyan lehetséges a jót megvalósítani, minden egyes ember életében jelentőséggel bír. E jelentőség etikailag nyitott, talán vitatott, sőt kérdőjeles is. Az etika feladata, hogy világosságot teremtsen, és különböztessen aközött, ami helyesnek tűnik, és ami helyes.

A probléma, amely az egyes ember számára jelentkezik a jó kérdésével, először csak külső formájában, de nem szükségszerűen tartalmában egyezik meg az etika problémájával. Azért van ez így, mert az egyes embereknél és az etikában a kérdés feltételei nem szükségszerűen ugyanazok. Különbségek gyakran előfordulnak annak megítélésében, hogy mit értünk ténylegesen a „jó”-n. Az etika ítéleteiben feltételezi valamennyi ember igazolt érdekét. Éppen ezeket az értékeket nem ismerik el mindig az egyes emberek, és nem is osztoznak bennük, annak ellenére, hogy el kellene ismerniük, és osztozniuk kellene. Ugyanakkor minden egyes ember különösebb fáradság nélkül felismerheti, hogy annak értékelésében való minden eltérés ellenére, hogy mi jó vagy rossz, általánosan értjük, hogy mit lehet egyáltalán „jónak” és „rossznak” nevezni. Mindig lehet – a közös megértés próbájaként – a jóra és a rosszra példákat találni, amelyeket mindenki el tud fo-

gadni. Mivel létezik annak közös megértése, amit ezekkel az érték kifejezésekkel gondolunk, létezhet annak megítélésében is egyetértés, hogy mi tekinthető mindenkor jónak vagy rossznak. A közös megértés közös ítéleteket tesz lehetővé. A „lehetővé tesz” fogalom van itt a hangsúly, mert nem lehet azzal számolni, hogy az emberek valaha általánosan egyet fognak érteni a jóról és a rosszról alkotott ítéletekben.

### Az etika módszere

Konkrétan ez azt jelenti, hogy az etika válaszait a kérdésre, hogy mi a jó, és hogyan lehetséges a jó élet minden ember számára, legalább is minden ember meg tudja érteni. Ennek során teljesen szabadok, hogy az etika válaszait e kérdésre elfogadják, vagy saját válaszokat keressenek. Minden személynek megvan ez a szabadsága, függetlenül attól, hogy hivatásosan etikai kérdésekkel foglalkozik, vagy sem. Így az etikában magában sem csak egyetlen válasz van a kérdésekre, hanem több. A problémák megoldására szabadon választhatunk módszereket és elveket, melyeknek az etika kérdéseinek lehető legjobb megválaszolását kell szolgálniuk. Ez az érdek közös mindenki számára, aki etikát művel, és kötelezi őket, értelmesen, felelősen, érthetően és önkritikusan érvelni. A versengő módszerek különbségei ezért nem mindig csapódnak le a konkrét ítéletekben. Azok, akik etikát művelnek, megfontolásait, fogalmaikat, érveiket és ítéleteiket meghatározott, általános standardok szerint kötelesek érthetővé és átláthatóvá tenni. Csak így számíthatnak fáradozásaik során megértésre és egyetértésre, hogy a jó mivoltára és a jó élet lehetőségére vonatkozó kérdéseiket megválaszolják. Ezeknek a kérdéseknek közös kérdésekként kell felismerhetőnek lenniük, egyébként egyáltalán nem lenne lehetséges, hogy megállapítsák és alapjaiban felülvizsgálják a versengő módszerekből eredő eltéréseket ítéleteikben, és az alternatív válaszokkal kapcsolatos egyet nem értésüket.

### Hogyan lehetséges a jó

A kérdés, hogy mi a jó (...) abba a kérdésbe torkollik, hogyan lehetséges a jó élet, mivel a két kérdést nem lehet elválasztani. A két kérdést abban a kérdésben foglalhatjuk össze, hogy hogyan lehetséges a jó. Ebben az elvont formában a kérdést félre lehet érteni, mintha csak arról lenne szó, hogy egy elméleti kérdést érthetővé tegyünk. Ténylegesen a lehetőség tisztázása az első lépés a jó élet gyakorlati megvalósítása felé. A kérdés, hogyan lehetséges a jó, ugyan tartalmazza, hogy miről van szó az etikában és hogyan kapcsolható össze az etika minden egyes ember életével. De semmi esetre sem az a kérdés, amellyel valamennyi etikai megfontolás kezdődik. Ahogy az egyes ember sem kérdezi meg elsőként valamely nehéz élethelyzetben, hogyan tudja a jót megvalósítani, az etikával foglalkozó sem teszi fel munkája elején ezt az elvont kérdést. Ezek sokkal inkább kísérik kérdéseit, és megfontolásai során valamilyen formában szerepet játszanak, amikor arról van szó, hogy a sok egyedi megfontolást egy egészben foglalja össze. Annak tisztázása ugyanis, hogy az egyes ítéletek hogyan köthetők össze egy egészben, maga is kötelesség, mégpedig több indok következtében. Ez egyszerre gyakorlati és elméleti kötelesség, és nevezük a konzisztencia és a koherencia kötelességének. Az első elméleti természetű és az elmentmondásmentes érvelésre kötelez bennünket, az utóbbi erre épít és gyakorlati értelemben értelmes, ésszerű összefüggést teremt az etikai kérdések és válaszok közt.

### Koherencia és konzisztencia

A koherencia kötelezettségének etikai alapja van, mert sem egyedi ítélet, sem egyedi cselekvés nem lehet jó, ha egészében tekintve nem jó. Azonban mi ez az egész? Egy mindig többé-kevésbé pontos, elméletileg tervezett képzet, amely egyetlen előttünk lévő,

empirikusan körülzárt tárgynak sem felel meg. Vagy egy individuális élet vagy a társadalmi élet egészéről van szó, vagy sok életforma összességéről vagy akár az egész emberiségről. Sok ilyen egész van, amelyek vagy illenek egymáshoz és egymásba skatulyáztak – mint ahogy erre utaltunk – vagy egymás mellett állnak és valamilyen szempontból egymással konfliktusba kerülnek. Egy ember életének egésze egyébként is mindig más ember életének egésze mellett áll, és minden individuális élet egy társadalom mellett és egy társadalomban áll fenn. Még ha ezek az egészek egymással versengenek vagy egymással ellentétben állnak is, mégis kapcsolódnak egymáshoz, még ha csak a versengés és az ellentét által is. Pontosan véve még akkor is egymásba skatulyázódnak egy egészben az individuális életek és a társadalmi életformák, ha egymáshoz konfliktusokkal kapcsolódnak.

Az egészek egymásba skatulyázottságát vagy orosz babák mintájára képzelhetjük el, amikor is a kisebbek maradék nélkül a nagyobbba beleférnek – s ekkor az összefüggés konfliktusmentes –, vagy úgy képzeljük el őket, mint régi itáliai városokat, melyek évszázadokon át úgy növekedtek, hogy a családok birtoka egyes házakon is keresztül húzódik. Ekkor a tulajdonviszonyokban különbségek vannak, viszont a külső épület szerkezetében egységes. Az eltérő tulajdoni viszonyok ellentétekhez vezethetnek, melyeket kívülről nem feltétlenül lehet észrevenni. Az egység és a lehetséges ellentétek ilyen összekapcsolódása realiztikus képzetet nyújthat arról a sokféleképpen tagolt egészről, ami az etika tárgyát képezi. Soha nem konfliktusmentes, hanem mindig konfliktusokkal telített egészről van szó, legrosszabb esetben olyan egészről, amely konfliktusok által megkérdőjelezett és részben elpusztult. Ha az etika elkötelezett érvei konzisztenciája és tételei koherenciája iránt, akkor ez azt jelenti, hogy konfliktusokkal telített egészek számára alakít ki ítéleteket, amelyek ugyanakkor mégsem lehetnek ellentmondásosak.

### **Az etika konfliktustudomány**

Negatíve mondva, ez azt jelenti, hogy az etikának a konfliktusokat – amelyek az élet és az életformák sokféle egészei közt fennállnak – ítéleteiben nem szabad egyszerűen leképeznie vagy visszatükröznie. Ellenkezőleg, meg kell megmutatnia, hogyan lehet feloldani a konfliktusokat, ha egyáltalán feloldhatók. Az etika éppen ebben az értelemben konfliktustudomány (...). Az etika mindenfajta megoldható és megoldhatatlan normatív konfliktustudománya. Az etika mint konfliktustudomány célja, hogy feltárja, a sokrétű konfliktusok ellenére, miként lehetséges a jó élet egy társadalmi egészben. A koherenciára való kötelezettség tehát nem a harmonizálás kötelezettsége ott, ahol nem lehetséges a harmónia.

A jó élet nem az ellentétek harmonizálásával, hanem a konfliktusok megoldásával lehetséges. Még ott is, ahol a konfliktusok etikai érvek segítségével nem oldhatók meg, vannak jó és rossz „megoldások”. A megoldásoknak gyakorlatilag koherenseknek kellene lenniük. Ez azt jelenti, hogy még etikailag megoldhatatlan konfliktusok között is lehetővé kell tenniük a jó életet. (...) A jó a jó élet alakjában lehetséges, ha a konfliktusok megoldásai gyakorlatilag koherensek; és gyakorlatilag koherensek, ha az emberek jó élete akkor is lehetséges, ha a konfliktusokat nem lehet megoldani. Az etikai ítéletek gyakorlati koherenciájának fogalmával hallgatólagosan feltételezem, hogy az emberek annyira józanok, hogy érdeküknek tartják az ellentmondások megoldását. Csak ezen feltétel mellett lehet a gyakorlati koherencia fogalmát a „miként lehetséges a jó?” kérdésre adott absztrakt válasznak, vagy a válasz eszméjének tartani. A továbbiakban minden attól függ, hogy az etika mint konfliktustudomány miként alkalmas arra, hogy a jó lehetőségét még az etikailag megoldhatatlan konfliktusokban is ténylegesen elgondolhatóvá tegye. Ha erre alkalmas, akkor a konfliktusokat nem oldja meg ugyan, de legalább hozzájárul enyhítésükhöz.

Az etika olyan konfliktusokkal foglalkozik, amelyekben nem csak ellentétes vagy nem összeegyeztethető meggyőződésekről van szó, hanem különféle javakról és rájuk irányu-

ló igényekről is. Olyan javak ezek, melyek a világnézet által meghatározott meggyőződés-  
sektől és értéképzetektől az anyagi értékekig terjednek, tehát pl. a vallási hittartalmaktól  
az anyagi javak birtoklásáig. E konfliktusokat nem csak ezek a javak maguk hozzák létre,  
hanem legtöbbször azok a jogos vagy jogtalan igények is, amelyeket az emberek támasz-  
tanak. Ezek az igények ismét javak, ahogy a jogigény vagy egy birtoklás jó. Egy ház tu-  
lajdonlására irányuló jogi igény például ugyanúgy jó, mint maga a ház. A házak ugyan  
nem képesek egymással konfliktusba kerülni, ellenben a rájuk való igények igen.

Az etika ritkán vesz részt abban, hogy egyes személyek birtoklási igénye közti kon-  
fliktusokat megoldja. Ez a jog és az jogszolgáltatás ügye. Az etika olyan javak közti kon-  
fliktusokban illetékes, amelyek hasonló eredetűek és amelyeknél a szűkösség vagy bizo-  
nyos javakhoz való korlátozott hozzáférés játszik szerepet. De morális konfliktus nem ke-  
letkezik egyedül e javak szűkössége vagy a korlátozott hozzáférés miatt, hanem csak az-  
által, hogy legalább emberek bizonyos tömege megalapozottan korlátlan és azonos igényt  
jelent be rájuk. A szervátültető medicina területéről ismerünk példákat. Például egyre több  
ember szenved veseelégtelenségben, ám csak korlátozott számban áll rendelkezésre átül-  
tethető szerv. Minden betegnek ugyanaz az etikai igénye van a segítségre. Etikai az a kon-  
fliktus, amely úgy keletkezik, hogy minden beteg igényli a segítséget, de az átültethető  
szervek száma korlátozott. Az etika nem tud változtatni a rendelkezésre álló szervek szű-  
kösségén, még csak azt sem tudja megmon-

dani, kit illet az átültethető szerv, mégis segít-  
het az igazságos elosztásban. (...)

*Minden beteg igényli a segítsé-  
get, de az átültethető szervek  
száma korlátozott. Az etika nem  
tud változtatni a rendelkezésre  
álló szervek szűkösségén, még  
csak azt sem tudja megmonda-  
ni, kit illet az átültethető szerv,  
mégis segíthet az igazságos  
elosztásban.*

Ahhoz, hogy felderítsük, hogyan lehetsé-  
ges a jó, ki kell találnunk, az imént leírt faj-  
tájú konfliktusok hogyan oldhatók meg,  
vagy hogyan kezelhetők. A szűkös javakra  
támasztott igények közti konfliktusok meg-  
oldása azt jelenti, hogy konkrétan felismer-  
jük, hogyan lehet ezeket a maguk részéről is  
különböző, sőt ellentétes fajtájú javakat egy  
egészbe illeszteni. Az emberi élet és az élet  
védelme maguk is azokhoz a javakhoz tar-  
toznak, amelyek az emberek ellentétes igé-  
nyei miatt egymással konfliktusba kerülhet-

nek, és amelyeket egy egészbe kell beilleszteni. Nem csak az etika, de a jogszolgáltatás  
is foglalkozik legalább is bizonyos területeken a konfliktusok megoldásával. Így vonat-  
kozik például a jogszolgáltatás a jog keretei közt, túl az egyedi konfliktuson, a jogi egész-  
re, tehát minden ebbe a körbe tartozó igényre, a hozzátartozó erkölcsi térre és általában  
a jogra és annak érvényességére. (...) A gyakorlati koherenciára vonatkozó etikai köte-  
lesség tehát azt a kötelességet is tartalmazza, hogy a mindenkorai individuális javak meg-  
ítélésekor az összes többi ember igényét akkor is figyelembe vegyék, ha az igények kö-  
zötti konfliktusok maradéktalanul nem oldhatók meg. Ha a lehetséges megoldásokról eti-  
kai módon gondolkodunk, akkor pl. nem csak két vagy három vesebetegről és versengő  
igényeikről beszélhetünk, hanem mindenki másról, akiknek szüksége van átültethető  
szervre, még ha a szűkösség miatt éppen nem is lehet igényüket kielégíteni.

Ebben az esetben tudjuk, ki érintett, gyakran azonban nem tudjuk. Vagy olyanok, akik  
ismertek – mint egy transzplantációs központ körzetében élő vesebetegek –, vagy olya-  
nok, akiket nem ismerünk, akiknek ugyanakkor hasonló igényeit feltételezzük, mint ami-  
lyent magunknak tulajdonítunk. Az etika ugyan formába önti az emberiség igényeit, mint  
például az emberi jogokat, de nem tud abból kiindulni, hogy ezzel minden egyes ember  
igényei tisztázottak lennének. Az általánosságoknak két fajtája van, egyrészt az, amelyben  
a „minden ember” individuális különbség nélkül mindenkire vonatkozik; és az, amely-

ben a „mind” egyenként vonatkozik az emberekre egy adott halmazban. (...) Az általánosság e második fajtája lehetővé teszi, hogy mindenkiről beszéljünk bizonyos igények vagy tulajdonságok szerint. Ennél az általánosságnál tudjuk, kik a másiak, mivel bizonyos kritériumok szerint azonosítani tudjuk őket. Például beszélhetünk bizonyos betegségekben szenvedőkről. Ilyen kiválasztási kritériumok nélkül az emberiség mindig az egyedi önértelmezés elvont általánosítása marad. Hasonlóan elvont és megragadhatatlan marad aztán az egész, amelybe az etikai ítéleteket bele kellene foglalni. Ezen absztrakt általánosságokon keresztül mint az emberiség igényeit a saját etikai igényeket könnyen és feltűnés nélkül deklarálni lehet. Az ellentéteket vagy konfliktusokat a saját és a mások igényei közt ily módon könnyen át lehet játszani. (...)

Eddig arról volt szó, hogy a gyakorlati koherenciát mint az ítéletek egészbe történő belefoglalásának etikai köteleességét magyarázzuk. Az egész kérdése elméleti köteleesség, mert az etikai ítéleteket ellentmondásmentesen kellene képezni és annak, amit követelnek, lehetőség szerint ellentmondásmentes összefüggést kellene képeznie. Ez megfelel annak, amit a konzisztencia köteleességének nevezünk. Az elméleti konzisztencia a praktikus koherencia alapja. Ha az etikai ítéleteket nem ellentmondásmentesen képezik, nem állhatnak koherens összefüggésben, és ha ennek a racionális követelménynek nem felelnek meg, nem lesznek olyanok, melyhez egyetértéssel csatlakozni lehet. A konzisztencia elméleti és a koherencia gyakorlati kötelezettsége nélkül az etikai ítéletek nem támaszthatnak igényt az objektivitásra. (...)

### **Etika az egész szerint**

A konzisztencia elméleti köteleességére való tekintettel az a kérdés lesz probléma, hogy mely egész áttekinthető az ítéletek összefoglalásánál. Mivel ezen összefoglalás során kognitív igényről van szó, az egésznek mindig ismertnek és megítélhetőnek kell lennie. Az egyedi etikai ítéletek és a bennük követelt cselekvések az elméleti konzisztencia-követelmény kereteiben ezért csak akkor érvényesek etikailag igazoltként, ha ezek egy egészben vannak, amely – mint a vesebetegek esetében – átlátható. Mi egy átlátható egész túl ezeken az eseteken, amelyet ráadásul jóként igazolhatunk? Senki nem képes saját életét átlátni, annak megbízható megítéléséről nem is beszélve, hogy egészében mi jó és mi rossz neki. Mindig a saját élet képzetét tudjuk képezni a mindenkor aktuális, jelenkori perspektívából. Minél idősebb egy személy, annál inkább át tudja tekinteni életét, mégsem létezik számára élete összefoglaló látványa. Még az érett, tapasztalt, idősebb személy is mindenkori szemszögéből ítéli meg életét. Nincs másként ez az etikában sem. Ami a jelenlegi nézőpontból összességében nézve jónak ítéltető, azt igazoltnak tartjuk. Ezzel nem az emberi jogokhoz hasonló etikai követelményekre gondolunk, hanem konkrét tapasztalatokra, amelyek összességében az ember életét irányítják és befolyásolják. Az emberi jogok ugyan más elvi etikai követelményekkel együtt papíron teljes egészet alkotnak. Ellentmondásmentes összefüggésük azonban elméletileg és a konkrét fejlődésekre és konfliktusokra való tekintet nélkül tisztázható. Ennek megfelelően az emberi jogok igazolhatók ellentmondásmentes elvek és szabályok elméleti egészeként. Az etikai elvek és szabályok ellentmondásmentes egésze azon kérdés számára, hogyan gondolható el a jó lehetősége, egészen biztos szükséges feltétel, e lehetőségnek a jó életben való megvalósításához azonban egyáltalán nem elégséges feltétel. Egy elmélet keretein belül ellentmondásmentes szabályok önmagukban nem oldják meg az etikai konfliktusokat.

### **Ítéletek és cselekvések**

A gyakorlati egész és ennek gyakorlati koherenciája nem általános szabályokból és elvekből, hanem ítéletekből és cselekvésekből áll. Ha például arról a kérdésről van szó,

melyik partner- és foglalkozás-választás jó és melyik rossz az életem szempontjából, ahhoz, hogy egyáltalán ítélni tudjak, eljövendő életemet kell elképzelnem. De az is lehet, hogy ilyen fontos döntéseket túlságosan sok gondolkodás nélkül hozok, és egyszerűen beléjük csúszok. Tegyük föl mégis mint ideális esetet, hogy életdöntéseimet tényleg érett megfontolások után hozom és ennek során eljövendő életemet tényleg elképzelem. Ez a képzet aztán abból áll össze, amit már tudok és amit akarok, abból, hogy milyen tapasztalataim voltak, és milyen céljaim vannak, milyen foglalkozási esélyeket számolok ki magamnak és mit tennék a legszívesebben. Ezen háttér előtt, tehát egy elképzelt egészben, amely messze a jövőbe nyúlik, képezem ítéletemet. Hasonlóan van az etikában. Elképzelünk magunknak – a tudott összefüggések, és a minden embernek kívánt, jó célok háttére előtt – egy egészet, ami a jelenlegi nézetből jó, és ami messze a jövőbe nyúlik. Ebben az egészben kell minden egyes ítéletnek jóként igazolhatónak lennie.

A válasz a kérdésre, hogyan lehetséges a jó, etikai ítéletekből áll össze, amelyeket egészszé kell összefoglalni. Ezen a módon kell felismerhetőnek lennie, hogyan lehetséges a jó élet, és hogyan valósítható meg. Az egésznek ez a tervezete kevert karakterrel rendelkezik. Egyrészt tényekből áll, mint például a vesebetegek száma, az átültethető szervek szűkössége, az eddigi transzplantációk tapasztalatai, a betegek, akik más betegségektől szenvednek, és az egészséges társadalom. Másrészt az egész a jövőbe nyúlik, és a lehető legjobb képzetekből áll, amelyeket róla alkotunk, nem csak az átültethető szervek fogadójából, hanem a saját társadalomból, talán más társadalmakból is. Végül is nem csak a lehető legtöbb vesebeteget kellene megmenteni a korai haláltól. A többi ember, és nem csak a betegek, igényeit is figyelembe kell venni. Mindenkinek együtt kell jól élni.

### Bizonytalansági tényezők az etikai ítéletekben

Már ebből a leírásból is világos, hogy az egészek, amelyekbe az etikai ítéleteket bele kell foglalni, mindig korlátolt, bizonytalanságokkal terhelt nagysággal rendelkeznek. A bizonytalanság onnan ered, hogy sok mindent egyáltalán nem, bizonyos dolgokat hiányosan, és nagyon sok mindent részlegesen ismerünk. Az egészek nagysága továbbá azért lehatárolt, mert attól függ, amit ténylegesen tudunk, amire következtetünk belőle, és amilyen sejtéseink vannak a jövőről. Elméletileg mindezeknél az egészeknél nem egy fajtájú dolgok halmazairól van szó, amelyek befolyásolják ítéleteinket. Egyrészt felülvizsgálható tények, másrészt sejtések, amelyek többé-kevésbé messze a jövőbe nyúlnak és többé-kevésbé jól megalapozottak. A tényeket feltételes módban kötjük össze – ha-akkor mondatokban – sejtésekkel, amikor pl. arról ítélünk, egy konfliktus megoldásakor mi lenne a jó megoldás. E keverékek mintája olyan formájú mondatok, mint „Ha a probléma  $s$  és erre  $a$  egy megoldás, akkor tudásunk szerint  $a$ -t kellene tenni.” De ennek az ítéletnek ( $a$ -t kellene tenni) lehetőség szerint megbízhatónak kell lennie és legjobb tudásunk szerint igaznak, továbbá egyéb hasonló feltételes kijelentésekkel összefüggő módon egészszé kell összeállnia. Az ítéletnek ( $a$ -t kellene tenni) minden  $(x, y, \dots)$  problémához és  $(b, c, \dots)$  megoldáshoz illenie kellene, amely  $x$ -szel összefügg. Hogy  $a$  a legjobb megoldás, ezt az ismert tények alapján jó alappal sejtjük. De hogy ez a megoldás minden más ezzel a problémával rokon megoldáshoz illik, legjobb szándékunk mellett sem tudhatjuk. Hogy az  $x$  probléma legjobb megoldása  $a$ , igaz mindahhoz viszonyítva, amit a problémáról és a lehetséges megoldásokról tudunk. Hosszú távon megbízható, igaz ítéleteinkhez arról, hogy  $a$  új problémák kontextusában hogyan ítéltető meg, nem állnak rendelkezésünkre tények. Először meg kell mutatkozni, mennyire jó  $a$  az új kontextusban. Az egész, amelybe  $a$  megoldást integrálni kell, csak körvonalaiiban ismerhető föl és tények és sejtések, igaz és valószínű állítások keverékéből áll. (...)

## Elmélet és gyakorlat

A konzisztencia elméleti és a koherencia gyakorlati kötelessége egymástól elválaszthatatlan. Az elméleti oldalra igaz, hogy az ítéletek konzisztenciája elsődleges, ezért azt lehetne gondolni, hogy az elméletit el lehet választani a gyakorlatitól és külön lehet tárgyalni. Mivel azonban az etikai ítéletek közti ellentmondás csak ritkán felismerhető azon, hogy az egyik ítélet a másik tagadása, (7) nem is lehet arról szó, hogy a konzisztenciát formális ellentmondások kizárásával érjük el. Még összeegyeztethetetlennek tűnő szabályok, mint „jó a saját érdeket követni” és „jó mások érdekeit követni” sem szükségszerűen ellentmondásosak. Akkor nem ellentmondásosak, amikor a konkrét cselekvésmódok, amelyek ezekkel a szabályokkal összekötöttek, egymással összeegyeztethetőek. (8) Ez nem zárja ki, hogy az önérdek és a mindenki vagy más érdeke ténylegesen gyakran összeegyeztethetetlen. Etikai ítéletek közti ellentmondások (...) csak konkrét ítéletek és nem általános szabályok segítségével ismerhetők föl; ahogy a szabályok csak ritka esetben állnak egymással közvetlenül ellentmondásban. Akkor konkrétak az ítéletek, ha arra az eredményre jutnak, hogy bizonyos cselekvések megengedettek vagy nem megengedettek, parancsoltak vagy tiltottak. Ha egy és ugyanazon cselekvés az ítélet szerint egyszerre megengedett és nem megengedett, parancsolt és tiltott, akkor az etikai ítélet ellentmondásos. Ez világossá válik az embrionális összejtekén végzett kutatások példáján. Az etikai ítéletek közti ellentmondás olyan értékelésektől függ, melyek az igaz és hamis ítéletek megkülönböztetését megalapozzák. Az etikai ítéleteknek kevert karaktere van, mert elméleti igényeik szerint érték-feltételezésektől függenek. Az etikai ítéletek ellentmondásosak csak egyidejűleg elméleti és gyakorlati értelemben lehetnek. Ezért nem lehet elválasztani a koherencia gyakorlati kötelezettségét a konzisztencia elméleti kötelezettségétől. Egmással szétválaszthatatlanul összefüggenek.

## Feltáratlan kognitív alapok

Ha az etikai ítéletek közti ellentmondások össze nem egyeztethető érték-feltételezésekre [Wertannahmen] vezethetők vissza, és nem nem-etikai tényekről alkotott igaz és hamis feltételezésekre, akkor az objektivitás igénye – melynek a koherencia követelményét kellene teljesítenie –, úgy tűnik, feltáratlan kognitív alapokon nyugszik. Látni fogjuk, hogy az értékelések összeegyeztethetlensége, amely az etikai ítéletképzés alapját képezi, az ítéletek objektivitását nem veszélyezteti közvetlenül. Elsősorban azért, mert az objektív ítéletek igényei minden elgondolható ítélet-tartományban – tehát nem csak az etikában – értékeléseket előfeltételeznek. Az igaz és hamis feltételezések közti megkülönböztetést mindenütt értékelések kísérik. A tiszta kognitív összefüggésekben is, az említett megkülönböztetés is olyan érték-feltételezéseken alapul, amelyek például a tudományos mérési eljárásokban szereplő, relevánsnak tartott értékek kiválasztásába belefolyanak. Ennek ellenére az ilyen érték-feltételezések és az etikaiak közt (...) alapvető ellentétek vannak.

Nyilvánvaló, hogy azok az érték-feltételezések, amelyek az etikai ítéletek alapjait képezik, maguk nem etikai ítéletek által generáltak, hanem más az eredetük. Ezek az érték-feltételezések vagy érték-meggyőződések a maguk részéről problematikus módon, de ennek ellenére pótolhatatlanul képezik etikai ítéletek alapját. Így látható, hogy azon feltételezéseknek legalább egy része, amelyek az etikai ítélelésben szerepet játszanak, bár jelentősen befolyásolják az etikát, bizonyos módon hozzá tartoznak, de saját érték-tulajdonítása feltételeként. Az ilyen érték-meggyőződések az etikában jelentős szerepet játszanak, egyébként nem létezhetne az, amit „morális véleményeltérésnek” nevezünk. (...) Az etikának befolyása van ezekre az érték-feltételezésekre, de szüksége van ennek során mindig erkölcsi érték-meggyőződésekre, amelyeket ő maga sem generálni, sem pótolni

nem tud. Az etika függése az előzetes erkölcsi érték-feltételezésektől jól példázható az emberi élet védelmének kérdésével. Itt az etikai véleményeltérés azért lesz annyira nyilvánvaló, mert nem rendelkezünk sem etikai, sem orvosi kritériumokkal annak a kérdésnek a tisztázásához, hogy az élet védelme mely időpontban kezdődjön, és mikor fejeződik be. Az érték-feltételezéseket – amelyek megengedik, hogy bizonyos időpontokat rögzítsünk, és ezeket aztán jogilag kötelezővé tegyük – etikai, orvosi és jogi érvelések alpozzák meg. Ezek vallási, általános világnézeti és kulturális természetűek, kifejezik személeteinket és érzeinket, és csak korlátozottan befolyásolhatók az említett érvelésekkel. Még ha az etikai ítéletek némelyikével nem is értünk egyet, összességében nem tudunk lemondani róluk.

A morális véleményeltérés nem az egyetlen ellentmondás, amivel az etika szembesül. (...) Az egyes etikai ítéletek összefoglalása egy egészben egy sor konfliktust eredményez, melyek nem mind megoldhatók. Mégsem tudjuk megkerülni, hogy magunknak egy jó egészet képzeljünk el, melyben valamennyi ítéletünk igazolható. Nem tudunk és nem szabad az etikában látszólag arra a szerény álláspontra helyezkedni és arra korlátozódnia, hogy minden egyes ítéletet egy nagyobb egészre való tekintet nélkül igazoljunk. Ugyanis az egyes ítéletek igazolása olyan feltételeket igényel, amelyeket minden hasonló fajta ítéletben hasonló kontextusban figyelembe kell venni. Ezek a feltételek nem semlegesek a kontextusra, tehát nem csak formálisak. Az ezzel kapcsolatos nehézségeket a „szituációs etika” címszó alatt tárgyaljuk. (...)

*Az etikának figyelembe kell vennie, milyen szabadságokra tudják magukat az emberek képesíteni és meg kell kérdeznie, mindezek során mi támogatja és mi korlátozza őket, hogy a szabadsággal tényleg éljenek. A szabadságra való képesség ugyanaz, mint a morálra való képesség.*

### **Etika és a jövő**

(...) A kérdés, hogyan lehetséges a jó és hogyan lehet az ember jó életében megvalósítani, konfliktusokhoz vezet, amelyek alapvetően a jóról alkotott eltérő feltevésekből erednek. Ezért, mint már láttuk, az etikai ítéleteket mindig áttekinthető egészbe foglalhatók be. Megbízhatónak kell lennie annak az ítéletnek, hogy mi lehet egy probléma érvényesen jó megoldása. Ugyanakkor minden megoldást – mint láttuk – beárnyékol, hogy

csupán megalapozottnak hisszük, de valóban nem tudhatjuk, melyik a legjobb megoldás. Ezért megkerülhetetlen a kérdés, mit jelent „jó” és „a jó”. Minden ítéletben, hogy valami jó, a jó egy mértékét alkalmazzuk, amely esztétikai, technikai-funkcionális vagy etikai természetű lehet. Ha etikai természetű, akkor sajátos viszonya van a jövőhöz. Az etikai jó mértéke időben nem korlátozódik a jelenre. Egy döntés és ítélet csak akkor lehetnek jók etikai értelemben, ha nem csak most, hanem a jövőben is igazoltként érvényesek lehetnek. Ha valaki pl. most gondolkozik, milyen életet vezessen, akkor úgy alkalmazza a jó mértékét, hogy az a többé-kevésbé távoli jövőbe ér.

E jövőhöz való viszony az ítélet számára azt a nehéz kérdést veti fel, hogy miként lehetséges a jót megvalósítani. Ez azért áll elő, mert az egész, amihez az ítélet illik, és amihez hozzá kell járulnia, csak részben átlátható és – ameddig ítélni tudunk – soha nem áll teljesen rendelkezésünkre. Ezzel a problémával nem csak az etikában találkozunk, hanem például játékokban is, amelyek – másként, mint az emberi élet – rögzített szabályokhoz igazodnak. Hogy a legközelebbi játékszer a legjobb az egész játék szempontjából, csak sejtethetjük. Egy probléma legjobb megoldására hozott etikai ítélet esetén is ismerünk rögzített szabályokat. Ugyanakkor a további, az emberi együttélés által kialakított feltételek sajnos sokkal kevésbé világosak, mint a játéknál. Mi lehet a jó mértéke, ha a jó rész-



ben a jövőben van? Annak mértéke, hogy a mostani ítélet jó, csak a sejtett, megelőlegezett egészben lehet. Miért nem elégséges az eddigi mértéket venni, és azt, ami most jónak tűnik, az elővételezett egészre vetett pillantás nélkül megérteni? Bizonyos módon éppen ezt tesszük. De önbecsapás lenne, ha vakon az eddigi mérték jövőbeli érvényességére hagyatkoznánk. Mivel azonban az ítélő a mindenkori egészet most képzelel el, azzal kell számolnia, hogy nem csak saját ítélete, hanem mértéke is hamisnak bizonyul. Nem lehet biztos saját ítéletének minőségében. (9)

Éppen ez az említett nehézség, mely abból ered, hogy valójában csak az egész minősége lehet a részek minőségének mértéke. Ha azonban az egész minősége vagy jósága jó-részt csak elővételezhető vagy sejthető, az egyetlen ítélet hatása az egészre bizonytalan. A bizonytalanság oka, hogy az ítélet kettős módon viszonylagos. Egyrészt viszonylagos, ahogy minden rész viszonylagos az egészhez képest, másrészt viszonylagos, mert az egészet csak elővételezhetjük és a jövőben minőségileg másként jelenhet meg, mint most. Ezért egy ítélet, amely a jelenlegi perspektívából jónak tűnik, rossznak is bizonyulhat, vagy fordítva, egy lehetőség, amely most rossznak látszik, később jónak igazolódhat. A jó és a rossz megítélése szabályainak ennek során a legkisebb mértékben sem kell megváltozniuk. Itt ismét megmutatkozik, hogy a szabályok konzisztenciája nem döntő valójában az etikai ítéletek gyakorlati koherenciájára.

### A jó állhatatlansága

Az éppen leírt nehézség megfelel annak, amit úgy nevezek: a jó állhatatlansága. (...) Akkor lehet a jó állhatatlan, ha jövőbe nyúló ítéletek mértékéül szolgál. Ebben az esetben az, amit most jónak tartanak, a jövőben rossznak bizonyulhat. Mivel most kell itélnünk, és ezt a lehetőséget nem tudjuk kizárni, ezért válhat a jó állhatatlan mértékké. A nem szándékolt mellékhatások példát jelentenek erre az állhatatlanságra. Nagyon nehéz kérdés az is, hogy miképpen értendő a jó, mint egyes ítéleteknek a jövőbe érő egészbe történő beillesztésének mértéke. A gyakorlati koherencia kötelességét követő etika nem kerülheti meg ezt a problémát.

E kérdések háttere előtt és azon tény figyelembevételével, hogy az etikának olyan előfeltételei vannak, amelyeket nem maga fejleszt ki, amelyek azonban számára sokféle problémát jelentenek, el kell búcsúznunk a hosszú ideig ápolt képzettől, hogy az etikát erkölcsi előfeltételektől függetlenül, minden szempontból autonóm módon művelhetjük. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy fel lehetne vagy szabadna adni az etika azon különös módszertani és tartalmi igényeit, amelyeket a felvilágosodás és különösen Kant etikája óta kifejlesztettek. Mint az emberi tudás minden más formájának, az etikának is változást előidéző története van. Ezeket a változásokat kell felismernünk.

Az erkölcsi előfeltételek és a jövőbe nyúló igények közt az etikának objektív ítéleteket és megoldásokat kell kifejlesztenie, amelyeknek problémák és megoldások egészébe kell betagozódniuk. Csak ezen a módon képes a kérdést komolyan venni, hogyan lehetséges a jó, és hogyan lehet azt egy jó életben megvalósítani. Hogy közben azokat az erkölcsi feltételeket, amelyek közt az emberek élnek, nem hagyhatja figyelmen kívül, már azért is nyilvánvaló, mert csak emberek lehetnek azok, akik jó életet tudnak megvalósítani. Valóságtól elrugaszkodott és értelmetlen lenne, ha az etika ezeket a feltételeket a jó lehetőségének kérdésénél egyszerűen háttérbe szorítaná. Az emberek életfeltételeit még a külső béke idejében is sok baj és veszteség nehezíti. Ezeket a bajokat talán nem csak, talán nem elsősorban, de mégis visszavezethetjük a kulturálisan meghatározott erkölcsi-ségre is. Legalább is a jó vagy rossz életfeltételek nem választhatók el az embereket alakító erkölcsöktől és kultúráktól. Ott, ahol az emberek életfeltételei minden kétséget kizáróan fenségesen jók lennének, az etikai kérdés, hogyan lehetséges a jó élet és hogyan lehet megvalósítani, fölösleges lenne. Az etikát ugyan még mindig lehetne az emberi ön-

megértés tudományaként művelni, de nem lenne több gyakorlati feladata. Ilyen feltételek mellett az erkölcs megfelelő módon kínálhatná azt, amit az értékigényekben be kell töltenie. Ezt a helyzetet azonban sehol nem lehet fölismerni. Ezért az emberi élet bajai az erkölcsi életviszonyok veszteségeire és ellentmondásaira utalnak. Ha az erkölcs maga veszteséges és ellentmondásos, ugyanakkor az etikát megalapozza, akkor alapjai nem lehetnek minden kétség fölött fenségesek. Ha ez így van, és nem tudja magát alapjairól egyszerűen leválasztani (...), az etika viszonya az erkölcshez csak nehéz és konfliktusokban gazdag lehet. Ezek a konfliktusok morális egyet nem értékekben képeződnek le, etikai ítéletek közt áthidalhatatlannak tűnő ellentétben. (10)

Hamis lenne azonban feltételezni, hogy csak erkölcsi alapokon lehetséges morális egyet nem értés. Stephan Sellmaier utalt arra, hogy létezik tisztán etikai alapokból eredő morális egyet nem értés is, össze nem illő etikai elméletek eredményeként. (11) Ebben az esetben az egyet-nem-értők kölcsönösen elfogadják egymást, és ennek megfelelően képesek egymásnak érvelni. Ha azonban az egyet nem értés erkölcsi ellentétekre és világnézeti ellentmondásokra vezethető vissza, akkor a pártok nem fogadják el egymást kölcsönösen. Ennek megfelelően nem is kerülnek egymással beszélgetésbe lehetséges megoldásokról. Tehát az egyet nem értés eredetétől függ, hogy feloldható-e vagy sem, és hogy egyáltalán értelmes és szükséges-e feloldani. Ezen kívül példákat lehet említeni, amelyek megmutatják, hogy létezik etikai egyet nem értés, amely pusztán látszólag erkölcsi vagy világnézeti ellentmondásokon nyugszik. Ha az ellentmondások látszólagos ellentmondásoknak bizonyulnak, akkor az egyet nem értés legalább is formálisan feloldható. Ilyen esetekben a morális egyet nem értés erkölcsi alapjai maguk is kérdésesek, mint ez a nők körülmetélésének példáján nyilvánvaló (...). Általánosan azonban az etika számára csak kevés lehetőség nyitott, hogy erkölcsi alapokat megkérdőjelezzon. Mégis etikai köteleesség még akkor is elgondolkodni a morális egyetértéssel való foglalkozáson, ha nincsenek etikai megoldások. Mert ha még nincs is ezen fajta egyet nem értés számára etikai megoldás, az egyet nem értés alapját képező meggyőződések politikailag vagy jogilag érvényesítik magukat. Ezek a meggyőződések a maguk részéről nagy jelentőséggel bírnak a kérdés számára, hogyan lehetséges a jó.

### A szabadság mint az etika sarokköve

Minden etika azon fordul meg, hogy mit nevezünk „emberi szabadságnak”. Végül is mindig, amikor embereknek felelősséget tulajdonítunk, feltételezzük, hogy szabadok voltak megtenni, amit tettek. Ugyanígy abból indulunk ki, hogy szabadok azon ítéleteikben, hogy mit tartanak jónak és mit akarnak tenni. Nem tudhatnánk, miről van szó, ha emberek számára az emberi szabadságot nem feltételezve tulajdonítanánk nekik a jó megértését és annak megítélési képességét, hogy mindenkor mi jó és mi rossz. Jelentőség nélküli lenne minden tulajdonítás és minden követelmény, ami az emberi cselekvés etikai megítélésére vonatkozna. Hasonlóan jelentőség nélküli lenne, mint ha azt mondanánk, a vonat egy olyan helységben álljon meg, ahova nem vezetnek sínek. A sínhálózat képében beszélve, csak akkor van értelme az emberi cselekvés számára célt előírni, ha az emberek maguk képesek lefektetni a síneket, melyek a célhoz vezetnek. (...)

Az etika azonban az emberi szabadságot nem csak feltételezi, hanem kínálnia kell a lehetőséget, hogy a vele összefüggő problémákat feltárják. E lehetőségek nélkül, amelyek túl mennek a jelenkori szabadságon, a kérdés, hogyan lehetséges a jó, nem lenne igazán értelmes. A jó lehetőségei a szabadság lehetőségeivel nőnek vagy csökkennek. (...) Ezért alapvető kérdés, hogy miként gondolható el az emberi szabadság. A szabadság konkrétan nem gondolható szabadságok nélkül, amelyeket az emberek igénybe tudnak venni, és amelyekre képesek. Ennek megfelelően az etikának figyelembe kell vennie, milyen szabadságokra tudják magukat az emberek képesíteni és meg kell kérdeznie, mindezek so-

rán mi támogatja és mi korlátozza őket, hogy a szabadsággal tényleg éljenek. A szabadságra való képesség ugyanaz, mint a morálra való képesség. (...)

### A jó élet biztosítása a politika kötelessége

A kérdés, hogyan lehetséges a jó (...) nem csak az etikai konfliktusok megoldásakor, a gyakorlati koherenciára történő elvont utalással válaszolható meg. Bár e megfontolások szerint világos, hogy a jó nem lehet konfliktusmentes az egyetlen, egyedi megoldásokat tartalmazó egészben. Ez elsősorban nem az egész áttekinthetlenségén múlik, hanem a jó emberi megértésén és emberi ítélőképességünk korlátozottságán. Mégis el tudunk képzelni megoldási útvonalakat, amelyek segítenek, hogy a jó életet a társadalomban megvalósítsuk. Képzetet szolgáltatnak nekünk arról, hogy a jó részhalmozai, az egyedi javak egészbe foglalhatók. Ezen összefoglalás eredménye méltó lenne a „jó élet” elnevezésre. Végül az emberek jó élete az egyik legjobb indok, hogy etikát műveljünk és ezen a módon a jó élethez legalább elméletben hozzájáruljunk. Egészen biztos, hogy az etika csak szerény mértékben tud ennek a feladatnak megfelelni. Ennek alapja ismét a jó sajátos karaktere. Sokféle jóból áll, melyek anyagi és nem anyagi természettel rendelkeznek. Az etika illetékessége elér odáig, hogy különböző javak viszonyait és keverési arányukat meghatározott példák segítségével vizsgálja. De ahhoz nem elég, hogy a jó élet tökéletes receptjét kifejlessze. Egyébként a jó élet biztosítása a politika kötelessége.

Az „etika módszertani alapproblémájának” nevezem a jelzett problémát, amellyel javaknak a jó élethez szükséges egyesítésekor találkozunk. (...) Két okból keletkezik ez. Egyrészt szűkös minden, a jó életet lehetővé tevő, egy egészbe foglalható jó. A probléma keletkezésének második oka, hogy konfliktusok etikailag igazolt megoldásainak arról kell döntenünk, mely normatív igények – az élet védelme, képzés, belső és külső biz-

---

*Az etika illetékessége elér odáig, hogy különböző javak viszonyait és keverési arányukat meghatározott példák segítségével vizsgálja. De ahhoz nem elég, hogy a jó élet tökéletes receptjét kifejlessze. Egyébként a jó élet biztosítása a politika kötelessége.*

---

tonság, munka, egészség stb. –, mely mennyiségi javakkal – például a pénz – vannak összekötve. Hogyan lehetséges viszont ez a döntés, ha nem tudjuk pontosan, milyen viszonyban vannak egymással e javak minőségi és mennyiségi részei? A konfliktus megoldása végül egy ítélet, amely szabályozza egy szűkös jó elosztását. Az etika módszertani problémájának leírásához példaként többek közt a bértárgyalásokat és a nyugdíjfejlődést szokták fölhozni. Természetesen nem akarok a probléma leírásánál megmaradni, hanem megoldáshoz vezető utakat fogok javasolni. Egy olyan módszert fogok bemutatni, amely lehetővé teszi, hogy a szűkös javak elosztásában a konfliktusokat megoldjuk és e javakat egy egészbe bennfoglaljuk. Ezt a módszert „maxima-módszernek” nevezem. (...) Azt a feladatot kell megoldania, hogy a társadalom rendelkezésére álló eszközöket úgy osszák el, hogy minden, a tagok jó életéhez nélkülözhetetlen jót biztosítsanak. Ezen az alapon minden ember abban a helyzetben kell, hogy legyen, hogy saját jó életével foglalkozzon.

A maxima-módszer összeköti a kérdést, hogyan lehetséges a jó élet, a kérdéssel, hogyan lehet ezt egy társadalomban megvalósítani. Az első kérdésről a másodikra való átmenet során az etikával foglalkozók az illetékességet – elméletben – átadják a politikai cselekvőknek. A kérdések, hogy mi a jó és hogyan lehetséges a jó élet, az etika kérdései. Általában azok válaszolják meg, akik az etikával mint gyakorlati tudománnyal foglalkoznak. A kérdést, hogyan lehet egy jó életet megvalósítani, még fölteszik, de nem ők válaszolják meg.

Az erre illetékes cselekvők a politikusok. Ők – legalább is a parlamenti democráciákban – választásokkal legitimált cselekvők, akik a javak elosztásáról döntenek. Igazságosságuk azon múlik, vajon a javak és terhek elosztása lehetséges-e a társadalomban úgy, hogy tagjai saját erőfeszítéssel és a siker reményében jó életet képesek legyenek élni.

*Boros János fordítása*

### Jegyzet

(1) A szöveg Wilhelm Vossenkuhl (2006): *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München, C. H. Beck, könyvének előszava és bevezetője (9–32.) Közvetlenül a könyv fejezeteire utaló részeket kihagytam és ezt zárójellel – (...) – jelöltem. Az alcímeket hozzáadtam, de elhagytam az „Előszó” és a „Bevezetés” címeiket. A két részt csillaggal – \* – választottam el egymástól. (A fordító.)

(2) Arisztotelész elmagyarázza a *Nikomakhoszi etikában* (II 1 1103a), hogy az etikai erény (ethiké areté) megszokással (ethos) elsajátítható és innen van a neve. „Etika” kifejezésünk nem közvetlenül az *ethos*-ból (szokás) vagy az *ethos*-ból (jellem) származik, hanem az *ethiké*-ből. Arisztotelész mint a *ethica* jelöl egy eszmefuttatást a morálról (Politika 1295a36), és a sztoikusok az *ethikon*-nal egy filozófiai diszciplínát jelöltek. Ernst Tugendhat utal az „etika” szó „sajátos eredetére”, amelynek nincs köze ahhoz, amit mi értünk etika alatt (*Vorlesungen über Ethik*. Suhrkamp, Frankfurt. 2. Auflage, [1994], 34k.)

(3) Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. Aufl. Hrsg. V. J. Winkelmann, Mohr (Siebeck), Tübingen. 14kk.

(4) Durkheim, Emile (1991): *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, hrsg. H.-P. Müller, Frankfurt, Suhrkamp, .

(5) Axel Honneth (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt. Kap. 9.

(6) Kizárom az olyan szokásokat, mint az etikett, a divat, a táplálkozási és más életszokások, melyek nem tartoznak az etika közvetlen feltételei közé.

(7) A minta szerint, hogy a és nem-a.

(8) Nem ritka példa, hogy önérdékből adót takarítanak meg adományozással, ami viszont a közjó javára válik.

(9) Nem foglalkozom azzal az elméleti konfliktussal, amely itt árnyékszerűen azok közt megjelenik, akik deontologikusan és akik konzekvencialista módon gondolkodnak, mivel szerintem ez látszólagos konfliktus. A konzekvencialista etikák egy cselekvés értékét következményei szerint ítélik meg, a deontologikus etikák kizárják az ilyen következményekre irányuló megfontolásokat és akkor ítélnék egy viselkedést helyesnek, ha olyan parancsokat követ, amelyek önmagukban jók. Ám a jó mértéke nélkül sem a parancsokat nem lehet megalapozni, sem a cselekvések következményeit megítélni. Az egyiket nem lehet a másikra visszavezetni.

(10) Különösen világosan mutatkozik meg az erkölcsiség kereteit fölrobbantó ellentét, Sophokles *Antigoné*-jében, ahol Antigoné ugyanúgy alávetve látja magát a polisz törvényének, hogy Haimónt temetetlenül hagyja, mint ahogy az isteni törvénynek is, hogy a testvérét eltemesse – anélkül, hogy bármelyik törvény hatályon kívül lenne helyezve.

(11) Stephan Sellmaier (2004): *Ethik der Konflikte. Über den moralisch angemessenen Umgang mit ethischem Dissens und moralischen Dilemmata*. Manuskript, München. Kap. 1.2. (Megjelenés előtt: Suhrkamp Verlag, Frankfurt – a fordító)

## Filozófia és élet

### *A harmadik felvilágosodás*

*Egy harmadik „felvilágosodásról” szeretnék beszélni, amely még nem történt meg, vagy legalább is még nem történt meg teljesen, de amely remélem, megtörténe majd, és amiért érdemes küzdeni. Inkább, mint bármely más gondolkodó az elmúlt században, úgy vélem, hogy e felvilágosodásnak (pragmatikus felvilágosodásnak fogom ezt nevezni) John Dewey a legjobb filozófusa. (1)*

**P**latón jól ismert dialógusa Szókratész és Euthüphrón beszélgetésével kezdődik, aki, mint kiderül, bírósági tárgyalásra megy. (2) Szókratész természetesen megkérdezi, „És neked, Euthüphrón. Mondd hát, miféle pöröd van? Vádlott vagy benne, vagy vádló?” Euthüphrón válaszol.

„EUTHÜPHRÓN: Vádló.

SZÓKRATÉSZ: És kit vettél célba a váddal?

EUTHÜPHRÓN: Olyasvalakit, akinek célbavételéért eszelősnek tarthatnak.

SZÓKRATÉSZ: Micsoda? Tán repül, akit megcéloztál?

EUTHÜPHRÓN: Ugyancsak bajos volna repülnie, mert felettebb élemedett aggastyán.

SZÓKRATÉSZ: Ki az hát?

EUTHÜPHRÓN: Az apám.

SZÓKRATÉSZ: A tulajdon apád, jóember?

EUTHÜPHRÓN: Az bizony.

SZÓKRATÉSZ: És mivel vádolsz, miről szól a feljelentés?

EUTHÜPHRÓN: Gyilkosságról, Szókratészom.

SZÓKRATÉSZ: Héraklészre! Bizony nem látják tisztán az emberek, mi a helyes e tekintetben. Mert nem hinném, hogy bármelyik jöttment helyesen cselekedhet, csupán az, aki már kellőképpen előrehaladt a bölcsességben.

EUTHÜPHRÓN: Persze hogy kellőképpen, Zeusz a tanúm, Szókratészom.”

Önmagának gratulál, majd Euthüphrón így folytatja: „A megölt ember egyébként nap-szamosom volt, és amikor Naxoszon műveltük a földet, ott dolgozott nálunk. Szóval egyszer ittan megdühödött egyik szolgánkra, s agyonverte; mire apám kezét-lábát összekötözve egy árokba dobatta, azután ide küldött egy embert, hogy kérdezze meg az előjárót, mitévő legyen. Közben a megkötözöttel egyáltalán nem törődött, és semmibe vette, mint afféle gyilkost, aki ha meghalna is, nem nagy baj; s így is történt”. (3)

És így Euthüphrón magára vállalta, hogy apját gyilkossággal vádolja. Ráadásul, Euthüphrón biztos abban, hogy így kívánja a „jámorság”.

Szókratész azonnal megnyitja a dialógus filozófiai cselekményét, mondván: „És te Euthüphrón, Zeuszra! Azt hiszed, olyan tökéletesen értesz az isteni törvényekhez, hogy s mint vannak, és a jámborsághoz meg az istentelenséghez, hogy – ha mindez így történt, ahogy mondod – nem félsz, hogy amikor vádat emelsz apád ellen, nem művelsz-e istentelen dolgot?” A válasz: „Bizony semmirekellő ember volnék, Szókratészom, és semmiben sem különbözne Euthüphrón a többi embertől, ha nem tudnék minden efféle tökéletesen.”

A beszélgetés folyamán Szókratész hamarosan megkérdezi Euthüphrón: „Mondd meg tehát, mit nevezel jámbor dolognak és mit istentelennek!”, és Euthüphrón azt válaszolja: „Nos hát megmondom: az jámbor dolog, amit én teszek most, hogy aki vétkezik, akár

gyilkossággal, akár szentségtöréssel, vagy más efféle bűnt követ el, azt följelenti az ember, még ha történetesen az apja vagy az anyja, vagy bárki más volna is, és ha nem jelenti föl, az istentelenség”. Aztán „nagyszerű bizonyítékot” hoz állítására, nevezetesen, hogy Zeust tartják „a legjobb és legigazságosabb istennek”, és ő is megkötözte apját, Kronoszt, mivel „igazságtalanul lenyelte a fiait”.

Erre azt válaszolja Szókratész: „Vajon nem épp ez-e az, Euthüphrónom, amiért beváldoltak engem, hogy rosszallom, ha valaki ilyeneket mesél az istenekről? Azt hiszem, ezek miatt fogja valaki azt mondani, hogy vétkezem. Most viszont, ha te is így vélekedsz mindezekről, aki jól értesz az effélékhez, kénytelenek leszünk, úgy látszik, ugyancsak egyetérteni. Mert mit is szólhatnánk mi, akik magunk is beismerjük, hogy semmit sem tudunk róluk? No de mondd meg nekem, a Barátság istenére kérlek, te igazán azt hiszed, hogy ez mind így csakugyan megtörtént?”

\*

Hosszú ideig úgy tűnt nekem, különféle módokon, hogy Platónnak ez a rövid dialógusa (beleértve a híres kérdést, amely a középpontjában áll, vajon a cselekvések azért jámborak-e, mivel az istenek tapsolnak nekik, vagy vajon az istenek tapsolnak, mivel azok jámborak) miniatúráként csodálatosan példázza a Nyugat filozófiai tradíciójának kezdetét, ahogy mi ismerjük azt. Észrevehetjük, hogy ebben a dialógusban Szókratész nem tesz úgy, mintha lenne válasza a jámborság természetének nehéz kérdésére. Inkább azt állítja, hogy nem elegendő válasz a kérdésre, ha megadjuk a hagyományosan jámbornak és istentelennek tartott cselekedetek listáját – és egészen biztosan nem elégséges válasz, ha a kinyilatkoztatás görög analogonjára, az istenekről szóló történetekre hivatkozunk.

A filozófia ebben a dialógusban azt képviseli, amit reflektív transzcendenciának nevezek, azaz egy lépést hátralepünk egyrészt a konvencionális véleményről, másrészt a kinyilatkoztatás tekintélyétől és megkérdézzük, „miért?” Ahogy már itt is látjuk, a filozófia két törekvést köt össze, törekvést az igazságosságra és a kritikus gondolkodásra. Természetesen, Euthüphrón a maga módján igazságosságot keres; igen, meg van győződve, hogy senki nem tudja nála jobban, hogy mit követel az igazságosság. Euthüphrón viszont abban hibázik, hogy nem kapcsolja össze az igazságosság törekvését a kritikus és független gondolkodás gyakorlataival, amely nélkül az igazságosság keresése oly könnyen lehet – ahogy ez Euthüphrón esetében történik – a fanatizmus álcája.

\*

Ha megengedik, lélegzetvételnélküli szünet nélkül kétezer évet ugrok, a 17–18. századba, és sajátosan abba a jelenségbe, amit a történészek „felvilágosodásnak” neveznek. Egy olyan fejlődést látunk, hogy az igazságosság kutatását összekapcsolják a reflektív transzcendencia, az „egy lépést hátra” gyakorlataival. Átfogóan kifejezve, a felvilágosodást két nagy erő jellemezte.

Az egyik erő Hobbes és Locke új filozófiájának befolyása Angliában, és Rousseau, valamint a kontinentális racionalizmus hatása, amelyek a társadalom sajátosan fontos új elméletében, a „társadalmi szerződés” elméletében, és a „természetes jogok” új beszédmódjában manifesztálódtak. Mindkét eszme – a társadalmi szerződés elméletek, habár nagyon eltérnek a tizenhetedik és tizennyolcadik századi verzióktól, és a ma „emberi jogoknak” nevezett természetes jogok – továbbra is fontos a mai politikaelméleti vitákban. (4) De függetlenül a részletektől és függetlenül még a kérdéstől is, hogyan értsük a társadalmi szerződés elméletet, mondhatjuk, hogy a társadalmi szerződés elgondolás maradó hatása – melyet ma hajlunk olyan nyilvánvalósággal elfogadni, hogy elfelejtjük, mennyire új ez az eszme – annak széleskörű elfogadása, hogy a kormányok végső elemzésben a kormányzottak egyetértéséből nyerik legitimitásukat. A természetes jogok felvilágosodás kori eszméjének tartós hatása annak az elgondolásnak a fennmaradása, hogy

minden emberi lénynek rendelkeznie kell bizonyos erők – vagy ahogy Amartya Sen nevezte őket, „képességek” (beleértve azokat a képességeket, amelyek szükségesek, hogy valaki a demokratikus politikában az autonóm polgár szerepét játszassa) (5) – kifejlesztésének lehetőségével.

A felvilágosodásra jellemző második nagy erő az új tudomány volt, mely alatt a newtoni fizikát értem. A fizika nagy sikerei lenyűgözték a széles közönséget, még ha ez a közönség nem is volt képes (ahogy ma is így vagyunk legtöbben) követni az új tudomány matematikai és más technikai összefüggéseit. Mint Crane Brinton megjegyezte (6) „A Newton tisztelő hölgyek és urak kétségtelenül nem voltak képesek megérteni a *Principiát*; ha néhányan a divat szerint otthon kísérleteztek is, nem volt igazán kidolgozott tudományos módszerük. Ugyanakkor a tudomány számukra élő, növekvő nyilvánvalóság volt arra, hogy emberi lények, a maguk „természetes” gondolkodó képességüket nyilvánvaló és tanítható módon használva, nem csak azt tudták megérteni, hogy vannak a dolgok ténylegesen a világegyetemben, hanem azt is meg tudták érteni, hogy milyenek is valójában az emberi lények, és összehozva a természetről és az emberi természetről szerzett tudásukat, boldogabb és jobb életet tudtak élni.” Bármennyire is pontatlanok ezek az eszmék (és egészen biztos nagy számú nagyon különböző értelmezést engednek meg), amint azt Brinton is megjegyzi. (7) „Nyilvánvalóan nagyon sajátos, gyakran nagyon sikeres reformmozgalmak indultak el közvetlenül a felvilágosodás gondolkodóitól. Beccaria műve, *On Crimes and Punishments* segített Benthamnek, hogy elgondolkodjon a jog reformjáról, és a kettő együtt, sok más egyéssel, humánus reformokat ihlettek a büntető jogban és a börtönökben, és ugyanígy hatásos reformokhoz vezettek a polgári jogban mindenütt a nyugati világban.”

Ha összehasonlítjuk a 17–18. századi felvilágosodást (felvilágosodást nagy „F”-fel), a korábbi platóni felvilágosodással, nem nehéz észrevenni a hasonlóságokat és különbségeket. A hasonlóságok oldalán ugyanaz a törekvés a reflektív transzcendenciára, az elfogadott nézetek és intézmények kritizálására és radikális reformokra való készség. Ha radikális reformok javaslatára való készséget említek Platónnál, akkor nem csak az *Álalam* mint egész nagy vázlatára gondolok, hanem olyasmikre, mint például Platón kritikájára a nők született alacsonyabb rendűségéről. (8) Szókratész azt az ellenvetést vizsgálja, hogy „az asszony természete ... más, mint a férfié; most viszont azt állítjuk, hogy a különböző természeteknek ugyanazt a munkát kell végezniük.” Az általam idézett diszkusszió Szókratész megjegyzésével kezdődik, hogy „Hej Glaukón, különös ereje van ám az ellentmondás művészetének!”

---

*Dewey igazából nem nagyon szerette az „ész” kifejezést (és biztos, hogy nem szerette nagybetűvel írva). Inkább az intelligenencia problémákra való alkalmazásáról beszélt, és a terminológiai váltás a hagyományos filozófia erős kritikájának szimp-tómája. Az „ész” hagyományos értelemben mindenképp fölötte olyan képesség volt, amellyel az emberi lények feltételezhetően változatlan igazságok valamely halmazára juthattak.*

---

„SZÓKRATÉSZ: Hej Glaukón, különös ereje van ám az ellentmondás művészetének!

GLAUKÓN: Hogyhogy?

SZÓKRATÉSZ: Hát úgy, hogy – szerintem – sokan még akaratlanul is belesznek: azt hiszik, hogy ők nem feleselnek, hanem komoly eszmecesterét folytatnak; igen, mert képtelenek rá, hogy egy kijelentést szempontként elemezve vizsgáljanak; ehelyett pusztán szavakon indulnak el, s csak a felállított tétel cáfolatára vetik magukat, holott így csak feleselnek, nem pedig eszmecesterét folytatnak.

**SZÓKRATÉSZ:** Ezt a tételünket – a különböző természeteknek nem szabad ugyanazon foglalkozásokat juttatnunk – túlságos bátorsággal, szinte feleselve, szó szerinti értelemben erőszakoljuk, pedig még egyáltalán meg sem vizsgáltuk, hogy a más és az ugyanazon természetet milyen szempontból s mire vonatkozóan határoztuk meg akkor, mikor a más természetnek más, ugyanannak a természetnek pedig ugyanazt a foglalkozást jelöltük ki. ... Csakhogy ilyenformán azt is megtehetnénk, hogy föltesszük magunknak a kérdést, vajon ugyanaz a természete van-e a kopasz embernek, mint a dús hajúnak, s nem éppen ellenkező-e; s ha aztán megállapodunk abban, hogy valóban ellenkező, akkor – ha a kopaszok véletlenül lábbelikészítéssel foglalkoznak – ettől eltiltjuk a dús hajúakat, ha meg a dús hajúak foglalkoznak ezzel, eltiltjuk tőle amazokat.

**GLAUKÓN:** Ezt bizony még nem vizsgáltuk meg.

**SZÓKRATÉSZ:** S nem azért volna-e nevetséges, mert eredetileg nem általánosságban alkalmaztuk az ugyanazon és a más természet kifejezést, hanem a különbözőség és a hasonlóság szempontjának magukat a foglalkozásokat vettük? Például azt mondtuk, hogy az orvosos lelkületű férfiak és nőnek ugyanaz a természete. Nem gondolod?

**GLAUKÓN:** De igen.

**SZÓKRATÉSZ:** Az orvosnak ellenben más, mint az építésznek?

**GLAUKÓN:** Feltétlenül.

**SZÓKRATÉSZ:** Mármint, ha a férfi és a női nem valami mesterség vagy egyéb foglalkozás tekintetében mutatkoznék különbözőnek, valóban azt mondanánk, hogy mindegyiknek a neki megfelelőt kell juttatnunk; de ha csupán abban mutatkoznak különbözőeknek, hogy a nőstény szül, a him pedig nemz, ezzel még nem látjuk jobban bizonyítottnak azt, hogy az asszony – abból a szempontból, amiről beszélünk – különbözik a férfitől; tehát ennek ellenére is úgy fogunk gondolkozni, hogy az öröknek ugyanazt a munkát kell végezniük, mint az asszonyaiknak.” (9)

A platóni és a 17–18. századi felvilágosodás közti hasonlóságok azonban tovább terjednek: ugyanaz a lelkesedés az új tudomány iránt (Platón esetében az euklidészi geometria iránti lelkesedés hasonló szerepet játszott, mint amit a newtoni fizika az újkori felvilágosodás esetében); és ugyanúgy visszautasítják, hogy etikai és politikafilozófiai kérdéseket vallási szövegekre és/vagy mítoszokra hivatkozva döntsenek el. Ugyanakkor van egy nagy különbség is.

Platón számára anakronisztikus a kérdés, „mi legitimál egy államot”; a „legitimáció” nem görög fogalom. (A görög kérdés, hogy mi tesz igazságossá egy államot.) De ha Platón nézeteit e kérdésre adott válasz prokrusztész ágyába kényszerítjük, azt kell mondanunk, hogy Platón számára ideálisan az legitimál egy államot, ha olyan osztály uralkodik benne (melynek tagjai véletlenül filozófusok), akiknek egyedül van megbízható képességük, hogy a Jó természetét megállapítsák – amely a görög gondolkodásban mindenek fölött az emberi lények számára elgondolható legjobb életet jelentette –, azzal a ténnyel együtt, hogy az állam többi összetevője megfelelően működik a filozófus-vezetők irányítása alatt. A legitimáció (vagy inkább „igazságosság”) a működő meritokrácia jelenlététől függ. (10)

\*

Most egy harmadik „felvilágosodásról” szeretnék beszélni; amely még nem történt meg, vagy legalább is még nem történt meg teljesen, de amely remélem, megtörténik majd, és amiért érdemes küzdeni. Inkább, mint bármely más gondolkodó az elmúlt században, úgy vélem, hogy e felvilágosodásnak (pragmatikus felvilágosodásnak fogom ezt nevezni) John Dewey a legjobb filozófusa. (11)

Mint az előző két felvilágosodás, a pragmatikus felvilágosodás értékeli a reflektív transzcendenciát, vagy Dewey kifejezését használva, a kritícizmus kritícizmusa. (12) (*Human Nature and Conduct* művében Dewey a „kritícizmus kritícizmusa” egyenlővé tette a filozófiával, és nem csak azt értette rajta, hogy a hagyományból kapott eszméket kritizáljuk, de egy felsőbb szintű kritícizmusra is gondolt, az „egy lépést hátra” kritícizmusra, mellyel az eszmekritika megszokott módját kritizáljuk, kritícizmusunk módjának kritícizmusára.) Mint az előző két felvilágosodás, a pragmatikus felvilágosodás szándéka szerint nem-konformista, és radikális reform mellett száll síkra. A 18. századi felvilágosodáshoz hasonlóan, visszautasítja az ideális demokrácia platóni meritokratikus mo-



delljét; e modell ellen kevesen léptek föl határozottabban, mint Dewey: „A történelem azt mutatja, hogy voltak jószándékú despoták, akik másoknak is jót akartak. Nem volt sikerük, kivéve, ha közvetett módon, a rossz helyre került emberek életfeltételeinek megváltoztatására tettek erőfeszítést. Ugyanez az elv érvényes azokra a reformerekre és filantrópusokra, akik úgy akarnak jót tenni másokkal, hogy passzivitásban hagyják a támogatottakat. A közös jót előmozdító erőfeszítésekben van egy belső tragédia, amely megakadályozza, hogy az eredmény jó vagy közös legyen – nem jó, mivel a támogatottak aktív növekedése az ára, nem közös, mivel nem vesznek részt az eredmény létrehozásában.” (13) Ugyanakkor, a pragmatikus felvilágosodás nem pusztán a 17–18. századi felvilágosodás folytatása, bár nyilván épít a felvilágosodásban rejlő demokratikus vonulatra. Westbrook „tanácskozó demokráciának” nevezte azt, amit Dewey szeretne, és a kifejezés találó. (14) De víziója arról, hogy miként kellene egy mérlegelő demokráciának működnie, nem a tizenhatalmadik századból való. A különbséget könnyebben megérthetjük, ha először a felvilágosodás másik tulajdonságáról beszélek, az ész értékeléséről, amely különböző formákban jelent meg Platónnál és a felvilágosodásban.

Dewey igazából nem nagyon szerette az „ész” kifejezést (és biztos, hogy nem szeretett nagybetűvel írva). Inkább az intelligencia problémákra való alkalmazásáról beszélt, és a terminológiai váltás a hagyományos filozófia erős kritikájának szimptomája. Az „ész” hagyományos értelemben mindenképp föltött olyan képesség volt, amellyel az emberi lények feltételezhetően változatlan igazságok valamely halmazára juthattak. Igaz, hogy ezt a felfogást már az empirikusok bírálták, de az ész empirikus kritikáját Dewey súlyosan hibáztatta. Meglehető módon Dewey a hagyományos empirizmust a maga módján ugyanannyira apriorinak tartja, mint a hagyományos racionalizmust.

A hagyományos racionalizmus képviselői szerint közismerten a tudományos magyarázatok általános formáját a priori ismerhetjük: ismerjük a geometria és Descartes szerint a mechanika alapvető elveit is (Kant ráadásul megpróbálkozott Newton tömegvonzás-elméletének „transzcendentális dedukciójával” is). (15) De az empirizmus szerint a tudományos és minden empirikus adat általános formája tudható a priori. Még ha nem is ezt mondják a sok szövegünkben, amit leírtak. Locke-tól, Berkeley-n és Hume-on keresztül Ernst Machig, az empirikusok azt tartották, hogy minden empirikus adat „érzetekből” áll, mint ami fogalom nélküli adott, amelyhez viszonyítva a vélelmezett tudásállításokat ellenőrizni lehet. Már William James azt vetette ez ellen, hogy mivel az érzéki tapasztalatnak fogalmi és nem-fogalmi tulajdonságai vannak, hiábavaló minden olyan kísérlet, hogy a tapasztalatot részekre bontsuk. „Az érzékelés és a felfogó eszme [apperceptive idea] oly intim módon egybeolvadt (egy „megjelenített és elismert anyagi tárgyban”), hogy nem lehet többé megmondani, hol kezdődik az egyik, és hol végződik a másik. Meg lehet mondani viszont, ezeken az utóbbi időkben bemutatott ravasz körbenforgó panorámákon, hogy hol kapcsolódik a valóságos előtér a festett vászonnal.” (16) Dewey úgy folytatja a James által kezdett gondolati vonalat, hangsúlyozza, hogy új megfigyelési fogalmakat létrehozva, új adatokat is „intézményesítünk”. A modern fizika (és természetesen nem csak a fizika) gazdagon megerősítette ezt a tételt. Egy tudós beszélhet arról, hogy megfigyelte, miként ütközik a proton az atommaggal, vagy megfigyelt egy vírust az elektromikroszkóp alatt, vagy megfigyelte a fekete lyukakat. Ám sem a lehetséges magyarázatok formája, sem a lehetséges adatok formája nem rögzíthető előre, egyszer és mindenkorra.

A pragmatizmust általában (és nem csak a deweyánus pragmatizmust) fallibilistaként és antiszeptikusként szokták jellemezni, míg a hagyományos empirizmust a pragmatikusok úgy látják, hogy oszcillál aközött, hogy túlzottan szkeptikus, vagy nem eléggé fallibilista.

Dewey gyakran szólít föl a társadalmi problémák empirikus, politika felé tájékozódó vizsgálatára, de fontos tudatosítanunk, hogy az a társadalomtudományos kutatás, amit

Dewey szeretett volna, az embereket szolgáló társadalomtudomány, mivel éppen az emberek tudják legjobban, hogy mikor és hol szorít a cipő.

John Dewey előtt Mill és Comte voltak azok a legismertebb empirikus gondolkodók, akik a társadalom problémáit tudományos kutatással akarták megközelíteni. De Comte víziója visszatért a meritokráciához. Comte a tudósok, tudományos értelmiségiek kezébe akarta adni a társadalmi problémákat, és ezzel alkalmazhatóvá vált rá Dewey kritikája a „jóakarató despotáról”.

Úgy látszódhat, hogy ezt a kritikát nem lehet Millre alkalmazni, aki Dewey-hoz hasonlóan értékelte az aktív részvételt a demokratikus folyamat minden vonatkozásában. De ami a társadalomtudományi tudásnak a társadalmi problémákra való alkalmazását illeti, Mill az egyéni pszichológia tudományának tökéletesítését sürgette, remélve, hogy abból – folytatva a klasszikus empirizmusra jellemző metodológiai individualizmus hagyományát – levezethetjük a társadalmi törvényeket (a szociológia remélt pszichológiai redukciója útján), amelyeket aztán sajátos társadalmi problémákra alkalmazhatunk. Ma legtöbbször ezt félresiklott fantáziának tartanánk. Dewey szerint, akkoriban, a felvilágosodás filozófusai két hibába estek: vagy úgy jártak el, hogy bizonyos döntő ponton a priori módon, másszóval dogmatikusan próbálták meg a gondolkodást vezetni; vagy (főleg, ha empirikusok voltak) az érzéki pszichológia képzeletbeli tudományát vázolták fel, ahelyett, hogy megpróbálták volna valódi társadalmi folyamatokból valódi tudományos ismereteket nyerni. (17) Dewey-t gyakran vádolták, hogy „tudományos”. Nem csak igazságtalan a kritika (bárki tudhatja ezt, aki olvasta *Art as Experience* vagy *Human Nature and Conduct* című írásait), de elhibázza azt, hogy lássa, Dewey egyolyan társadalmi gondolkodás hosszú hagyománya ellen lép föl, amely nem becslüli a társadalmi problémák komoly empirikus kutatását. Még a kapitalista fejlődés „törvényeinek” felfedezését magának tulajdonító Karl Marx sem állt ellen a kísértésnek, hogy *A tőke* harmadik kötetében a priori bizonyítékát adja, hogy a kapitalizmusnak össze kell omolnia állítólagos belső ellentmondásai miatt. (18)

\*

Áttérek a 17–18. századi felvilágosodás és a pragmatikus felvilágosodás közti második – és hasonlóan fontos – különbségre. Idézett írásában Brinton azt állítja, „a filozófiatörténet két nagy témája vált sajátosan fontossá azáltal, hogy a felvilágosodás művelt közönsége magáévá fogadta”. (19) A második „téma”, amelyet először vizsgálok, „a természettudományok növekvő korabeli presztízse”, és a figyelemre méltó mód, ahogy ez a presztízsz visszaverődött abban a növekvő hitben, hogy az ész erejével megoldhatók az emberi problémák. De az első téma Brinton leírásában az, hogy a „társadalmi szerződéselmélet Hobbes, Locke és Rousseau általi politikafilozófiai fejlődése széles körben ismertté vált, Európában és Amerikában is a mindennapi politikai viták tárgya lett, akár csak a ’természetes jogok’ fogalma”.

Bár Brinton csak a Hobbes-Locke-Rousseau vonalat említi, gyakran észrevették, hogy a társadalmi szerződés képe bár rejtetten, de Kant gondolkodásában is megjelenik. De – és az „atomisztikus individualizmus” vádját ezért hozták föl a társadalmi szerződés elméletet képviselők ellen – a „társadalmi szerződés” képe feltételezi, hogy létezhetnek teljesen morális lények, Kant értelmében, akik olyan elvek alapján kívánják vezetetni magukat, amelyeket minden olyan hasonló lény el tudna fogadni – vegyük észre, hogy ez az értelem épül be abba, amit „reflektív transzcendenciának” nevezek –, akinek szüksége van indokokra, hogy miért kellene neki magának közösséget formálni. Az emberi lényt úgy fogják föl, mintha teljesen értelmes lény lenne, amely ráadásul a Kanti modellben teljesen ép morális személy, mielőtt belépne a társadalomba. Ezt a gondolkodási módot már a 19. században megkérdőjelezte Hegel.

Talán jellemző, hogy Dewey filozófiai pályafutását hegelianusként kezdte. Dewey számára Hegelhez hasonlóan eleve közösségi lények vagyunk. Még „gondolatkísérletként” is teljesen fantasztikus az elgondolás, hogy lények, amelyek nem tartoznak közösséghez, rendelkezhetnek az „elv” eszméjével, vagy sajátos motívummal, hogy eszmék vezéreljék őket. Másrészt, a Hume-hoz és Benthamhoz hasonló empirikusoktól eltérően, Dewey nem gondolja, hogy a morális közösség pusztán a szimpátia érzése által jön létre. Dewey véleményét azért kell ebben a témában figyelembe venni, mivel létezik ma egy egész gondolkodási iskola, vagy inkább a zavarodottság iskolája, amelyet „evolúciós pszichológiának” neveznek – korábban „szociobiológiának” titulálták –, és amely szereti azt állítani, hogy morális életünk evolúciós magyarázatát adta, holott nem adott mást, mint néhány spekulációt a szimpatikus érzések és társadalmi ösztönök fejlődéséről. A különbözőről nem találhatunk világosabb leírást, mint Dewey következő, 1908-ban írt szavai:

„A szimpátia természetes ösztön, mely egyénenként más-más mértékben van meg. Becses eszköz a társadalmi belátás és a társadalmiasított affekció érdekében; de önmagában és önmagától ugyanolyan helyzetű, mint bármely természetes képesség. Szentimentalitáshoz vagy önzéshez vezethet; az egyén visszariadhat a nyomorúság jeleneteitől az általuk okozott szenvedés miatt, vagy jovialis barátokat kereshet a tőlük kapott szimpatikus örömeikért. Vagy szimpátiája révén mások javáért dolgozhat, de megfontolás és gondolkodás hiányában tudatlan lehet az azal kapcsolatban, hogy mi az ő valódi javuk és nagy kárt is okozhat. ... Az ösztönös szimpátia részlegesen kapcsolódhat a hasonló vérmérsékletűekhez vagy a közvetlen mellette élőkhöz oly módon, hogy mások költségére támogatja őket és határozott igazságtalanságot idézhet elő azoknak, akik a kedvelt körön kívül vannak.” (*Ethics*, 271-272.)

Nem szükséges állítani, hogy Dewey nem a szimpátiát mint olyant támadja. A szimpátia átalakulását sürgeti. Arisztotelészhez hasonlóan, hisz abban, hogy annak indokai, hogy etikusak legyünk, nem láthatóak nem-etikai vagy etika-előtti álláspontokról; az embert nevelni kell az etikai életre, és ez a nevelés felteveli, hogy valami már közösségben van; nem olyasmi, ami létrehozza a közösséget.

Dewey egyetértene Kanttal, hogy a személy, akinek impulzusait ezen a módon átalakították, a deweyánus morális személy, mások céljait nem pusztán eszköznek tekinti. Szimpátiája nem verseng más impulzusaival, hanem azokkal együttműködik. Inkább a „mi”, semmint egyszerűen az „én” fogalmában gondolkodik. Így engedelmeskedik Kant kategorikus imperatívuszának „Célok Birodalma” formulájához (az ember[is]séget a másokban mindig célként és ne pusztán eszközként tekintsd). De Dewey a morális motivációról másként vélekedik, mint Kant. Kant számára a „morális törvénynek” való engedelmisségben rejlő „méltóság” a motívum (ami végső soron az önmagának törvényt adó „méltóság”, amelyet minden racionális lény adhat magának, az „autonómia” méltósága.) Dewey számára nincs elválasztott és nincs egyedül transzcendens morális motiváció, amelyet fel kell tételeznünk, hanem csak a mi pluralisztikus és különböző, de morálisan átalakított érdekeink és törekvéseink vannak. A kanti „ész/hajlam” dualizmust a kezdetektől visszautasítja. De ez a következő témánkhoz vezet.

*Egy tudós beszélhet arról, hogy megfigyelte, miként ütközik a proton az atommaggal, vagy megfigyelt egy vírust az elektromikroszkóp alatt, vagy megfigyelte a fekete lyukakat. Ám sem a lehetséges magyarázatok formája, sem a lehetséges adatok formája nem rögzíthető előre, egyszer és mindenkorra. Az etika illetékessége elér odáig, hogy különböző javak viszonyait és keverési arányukat meghatározott példák segítségével vizsgálja. De ahhoz nem elég, hogy a jó élet tökéletes receptjét kifejlessze. Egyébként a jó élet biztosítása a politika kötelessége.*

A felvilágosodásra, vagy a felvilágosodás nagy részére, mint említettem, jellemző volt a tény, hogy a politikai közösségek vagy „államok” legitimitációját a kormányzottak egyetértésére alapozta. Egészen biztos, hogy Dewey (vagy James, vagy Mead, vagy bármelyik klasszikus pragmatikus) nem vitatná az eszmét, hogy a legitím államnak szüksége van a kormányzottak egyetértésére. De mint jeleztük, a felvilágosodás a kormányzottak egyetértésének eszméjét a társadalmi szerződésből kiemelkedő társadalom modelljéből vagy gondolat kísérletéből vezette le. Valójában a társadalmiságot és a moralitást a szerződés törvényének idealizált képéből, a tulajdon törvényéből vezette le. (20) Mint említettem, Dewey Hegelhez hasonlóan ezt nevésségesnek tartja. De akkor hogyan igazolja a morált Dewey?

Itt, a tanácskozó demokráciáról alkotott képe igazolásakor jön össze Dewey két érdeke – a demokrácia és a kutatás elmélete. (21) Hogy miként történik ez, komplikált történet, melyről Ruth Anna Putnam írt külön, és velem együtt is. (22) Szerencsére e hosszú történetről írt saját verziómat gyönyörűen összefoglalta egy szimpatizáló (de kritikától nem mentes) írásában Robert Westbrook. (23) Íme Westbrook összefoglalója „Putnam beszámolójáról Dewey logikai érvéről” (meg kell jegyezmem, hogy én ezt ismeretelméleti érvnek neveztem, tudva, hogy az „ismeretelmélet” Dewey számára nem kívánatos fogalom. Ez ugyanakkor „logikai” érv, Dewey kitágított logika-fogalma szerint, melyben mint említettem, a logika a kutatás elmélete):

„Putnam beszámolójának Dewey logikai érvéről három eleme van, melyek mindegyike az előzőre épít az érvelés folyamán. Először, Dewey Peirce-et követve azt tartotta, hogy emberi lények rögzített hitkekhez – vagy ahogy Dewey nevezni szerette őket, 'garantált kijelentésekhez' – hozzáértő kutatók közösségének (melynek legjobb példái a modern tudományos közösség) módszerei, gyakorlatai és értékei révén jutottak. E közösségek kutatásait részleges kételyek hatására kezdték meg, kételyre indokot nem adó, garantált kijelentések kontextusában. És a részleges kételyeket a garantált állítások mellé helyezték, mivel, mint minden garantált kijelentés, nem biztosak, hanem fallibilisztikusak és felülvizsgálhatók voltak, ami új kételyeket ébresztett garantáltságuk iránt. Putnam azt állítja, hogy annak elismerése, hogy 'valaki egyszerre lehet fallibilista és antiszeptikus, az amerikai pragmatizmus kiemelkedő belátása'. Dewey logikája a kutatás kutatása volt, azon kutatási közösségek módszereinek, gyakorlatainak és értékeinek vizsgálata, amelyek a leginkább generáltak garantált kijelentéseket.

Másodsor, Dewey kiterjesztette a kutatás körét a gyakorlati és a morális ítéletekre is. Ez az elmozdulás különösen is jelentős, mivel így alkalmazza a kutatást értékkel terhelt „problemátikus helyzetek-re”, és ez teszi alkalmassá arra, hogy a társadalmi és politikai közösségek ügyeit is vizsgálja. Putnam kiemeli, Dewey úgy vélte, hogy 'elsajátítottunk valamit arról, hogy miként kutassunk általában, és ami általában intelligens kutatásokra alkalmazható, az sajátosan etikai kutatásokra is alkalmazható.'

Végül, Dewey azzal érvelt, hogy a kutatási közösségnek demokratikusnak kellene lennie, (ebben az esetben) nem etikai, hanem Putnam fogalmaival, „kognitív” alapokon. Ez annyit jelent, hogy a kutatás minőségét befolyásolja egyrészt annak mértéke, hogy az adott közösségben mennyire vannak jelen potenciálisan hozzáértő résztvevők, másrészt a gyakorlatot irányító normák demokratikus vagy nem-demokratikus jellege. Itt Putnam felhasználja Dewey érvét a *The Public and its Problems* (1927) című művéből, mely szerint ne elégedjünk meg a társadalmi problémák elitisztikus kutatásával, hanem vonjuk be a közös politika csinálásába a szélesebb közönséget [public]. Dewey úgy érvelt, hogy az ilyen politika, a közönség részvétele nélkül, nem tudna a társadalom közös szükségleteivel és érdekeivel foglalkozni, mivel azokat a szükségleteket és érdekeket csak a közönség ismeri. És ezeket a szükségleteket és érdekeket nem lehet megtudni demokratikus 'konzultációk és beszélgetések nélkül, amelyek feltárják a társadalmi szükségleteket és zavarokat'. Ennélfogva Dewey szerint 'a szakértők olyan osztálya, amely annyira eltávolodott a közös érdekektől, hogy magánjellegű érdekekkel és magánjellegű tudással rendelkező osztállyá vált, már nem rendelkezik társadalmi ügyekben tudással.' Az elit kormányzás így kognitíve gyengítő hatású.

A hatékony kutatás nem csak azt követeli, hogy a kutatók közössége benne legyen a társadalomban, de azt is, hogy gyakorlata demokratikus legyen. Dewey számára, Putnam hangsúlyozza, 'a gondolkodás és a beszéd szabadságaként felfogott alapvető demokratikus intézmények iránti szükséglet következik általában a tudományos eljárás követelményéből: az információk akadálytalan folyásából és a hipotézisek felállításának és kritizálásának szabadságából.' Bármely területen, a tudományban is, a sikeres kutatás részben a demokratikus 'diskurzus-etikán' alapul, amely a kutatók közösségének együttműködését alakítja ... Dewey helyesen ismerte föl, hogy a kutatásba ágyazott demokratikus értékek 'regulatív eszmék'. Nem volt vak arra a korrupcióra, amely a kutatást még a tudományban is érintette. Szerinte a demokratikus normák nélkül a kutatás kudarcra van ítélve.” (24)

Jegyezzük meg, hogy Dewey nem próbálja meg igazolni, hogy a társadalomban vagy az etikai életben áll, sem transzcendens motívumra sem hivatkozik, mint Kant, sem bevallottam képzeletbeli „társadalmi szerződésre”. Dewey számára nem az a probléma, hogy közösségek létét igazoljuk, vagy hogy megmutassa, hogy az embereknek mások érdekeit sajátjukká kellene tenniük; az igazolandó probléma az az állítás, hogy a morálisan tisztességes közösségeknek demokratikusan kellene szerveződniük. Ezt Dewey nem szerződéses törvényre hivatkozva teszi, hanem inkább közös és megosztott érdekünkre hivatkozik, hogy szembesüljünk és foglalkozzunk azokkal az etikai és gyakorlati problémákkal, amelyek elkerülhetetlenül minden közösségekben inkább értelmesen, mint értelmetlenül jelentkeznek. De van még egy másik különbség Dewey és – nem csak a felvilágosodás, de – az egész etika- vagy morálfilozófia-koncepció közt, amely a legtöbb filozófus gondolkodását uralta, és napjainkig uralja.

Nem tudok jobb módot, hogy jelezsem, milyen a hagyományból kapott koncepció, mint hogy néhány bekezdést olvasok John Rawls nagyszerű előadásaiból a morálfilozófia történetéről. E mű elején, a „Modern morálfilozófia problémája” részben olvashatjuk:

„A morálfilozófia hagyományáról itt mint hagyományok családjáról gondolkodom, olyanokéről, mint a természetes jog és a morális érzék iskolák hagyományai vagy a morális érzék és az utilitarianizmus hagyományai. E hagyományokat az általuk használt közösen értett szótár és terminológia teszi egyetlen bennfoglaló hagyomány részévé. Ráadásul, egymás következtetéseire és érveire válaszolnak vagy ellenkeznek egymással, úgy, hogy egymásra hatások részben olyan megfontolt diszkussziók, amelyek további fejlődéshez vezetnek.

(...) Észre kellene vennünk, hogy a korszak írók többé kevésbé megegyeznek, hogy valójában mi van helyesen vagy helytelenül, mi jó vagy rossz. Nem különböznek a moralitás tartalmában, de abban igen, hogy mik a jogok, köteleességek, tartozások és hasonlók első elvei. [A tizenkilencedik században és a tizenkilencedik század első felében] senki nem kételkedett abban, hogy a tulajdont tisztelni kell, mind-egyik elfogadta a hűség, az ígéret, a szerződések, az igazságosság, a jótékony, a szeretet és sok hasonló erőit. A probléma számukra nem a moralitás tartalma, hanem alapja volt; hogy tudnánk megismerni, és hogy motiválódhatnánk, hogy az alapján cselekedjünk. Egyedi morális kérdéseket azért vizsgálunk, hogy megvilágítsák ezeket az ügyeket. Shaftsbury, Butler és Hutcheson egyfajta választ adtak, a racionalisták, Clarke, Price és Reid egy másikat, Leibniz és Crusius ismét másikat.” (25)

A Rawls által leírt hagyományban, amelyhez ő maga oly jelentősen hozzájárult, a morálfilozófia olyan ismert etikai fogalmakat tartalmazó ítéletekkel foglalkozik, mint helyes, helytelen, igazságos, igazságtalan, jó, rossz, köteleesség, tartozás és a többi. Természetesen, többé nem az a helyzet, hogy minden morálfilozófus azt állítaná, hogy a tulajdont tisztelni kellene. Bár egyetlen általam ismert morálfilozófus sem állítja, hogy a tulajdont soha nem kellene tisztelni. A híres vita néhány évtizede Rawls és Robert Nozick közt, és előtte a szocialista gondolkodás felemelkedése a tizenkilencedik században, illesztve, hogy a tulajdonjogot és a szerződések végrehajtását többé nem fogadják el általában, mint feltétlenül érvényeset; abban a mértékben, amennyiben a tulajdonjogok és a szerződés végrehajtási jogai legitimek, és abban a mértékben, amennyiben ezeken a jogokon más társadalmi érdekeknek megfelelően túl lehet legitim módon lépni. Ezek központi témák, melyek megosztják a „jogot”, liberálist és konzervatívot, minden nyugati demokráciában – ugyanakkor még mindig igaz, hogy a filozófiai tanszékeken „etikát” oktató morálfilozófusok, továbbra is tanítják „az igazságosság, a jótékony, a szeretet és sok hasonló erőit”. Még fontosabb, hogy a morálfilozófiát még mindig úgy tekintik, mint amelyik dönt a különböző ismert hagyományok közt – napjainkban a kantianizmus és az utilitarianizmus még mindig a viták előterében állnak –, és a morálfilozófiáról még mindig úgy vélekednek, mint amely előre jelezhető fajtájú érveket szolgáltat, melyekben néhány ismert elvont etikai fogalom található. Semmi sem lehetne meszebb Dewey etika-fogalmától (vagy Jamesétől, vagy tehetnének hozzá, azoktól a Wittgenstein tanítványokétól, akik etikáról írtak, de ez egy másik előadás témája.) (26) Dewey számára az etika nem egy „filozófiának” nevezett szakterület kis szövege, és nem

feltételezhető, hogy problémáit bármely rögzített szótárban meg lehetne fogalmazni, vagy bármely rögzített „izmus”-gyűjteményben meg lehetne világítani. Dewey számára, ahogy James számára is, a filozófia nem professzionális tudományág, és nem is kellene, hogy az legyen, hanem valami olyan, amelyben minden gondolkodó emberi lény elkötelezi magát abban a mértékben, amennyiben a „kritika kritikáját” gyakorolja. Az etika kérdése legalább annyira széles, mint az ebben az értelemben vett filozófia viszonya az élethez. Minden emberi probléma, amennyiben érinti közös vagy egyedi jólétünket, „etikai” – de ugyanakkor esztétikai vagy logikai, vagy tudományos vagy bármi más is lehet; és ha megoldjuk a problémát, annyira rossz dolog-e, ha a végén nem tudjuk megmondani, vajon – a fogalom elfogadott értelmében – „etikai probléma” volt-e? A logikáról úgy gondolkodni, ahogy Dewey tette, mint a kutatás elmélete és nem a matematika egy ága, ahogy (gyakran) tanítják a filozófia tanszékeken és az etikáról úgy gondolkodni, mint a kutatás viszonya az élethez – úgy, hogy ugyanazt a könyvet, Dewey *Logic* című művét egy bizonyos módon logika szövegnek tekintik (vagy episztemológiának, még ha Dewey nem is szerette ezt a szót), más módon pedig társadalometikának –, úgy vélem, a helyes, sőt az egyetlen út, hogy felnyissuk az etika egész témáját, hogy friss levegőt engedjünk be, és ez lényeges része annak, amit „pragmatikus felvilágosodásnak” neveztem.

\*

Tudom, sok olyan gondolkodó van, aki számára előadásom a három felvilágosodásról naivnak tűnik. „Posztstrukturalisták”, pozitivisták és sokan mások szörnyülködve fognak kiabálni. De azért választottam ezt a beszédmódot, mert világossá akarom tenni, hogy jóvátehetetlenül hiszek a haladásban, bár természetesen nem egy buta tizenkilencedik századi értelemben, hogy az előrehaladás az etikában vagy a társadalmi harmóniában elkerülhetetlen. „Haladás” ebben az értelemben csak az eszkatológia szekuláris változata. De én a haladás lehetőségében hiszek. Hogy Habermas kijelentését használjuk, amely bizonyosan tetszett volna Dewey-nak, hiszek abban, hogy a történelemben volt tanulási folyamat, és hogy ez a jövőben is folytatódik. Fejlődésnek látom azt, hogy az előadás elején Szókratész és Euthüprón esetében idézett gondolkodásmód típusa megjelenik a történelmi színpadon. Az ideális állam Platón által védett meritokratikus nézetének esetenkénti visszautasítását nem véletlennek tartom, hanem az emberi tapasztalat és a tapasztalaton való gondolkodás eredményének. Úgy látom a tizennyolcadik században kezdődő nagy demokrácia-kísérleteket, valamint a felvilágosodás eszméit, mint további tanulási folyamatot; és úgy látom Dewey fallibilizmusát, a fallibilisztikus kutatás és a demokrácia összekapcsolását, továbbá az etika rekonceptualizálását, szabályok és formulák helyébe helyett, mint kutatási tervezet, mint ennek a tanulási folyamatnak a kiterjesztését.

### Jegyzet

(1) Az előadás a Pécsi Tudományegyetemen 2003. május 6-án „Philosophy and life” címmel hangzott el.  
 (2) Platón (1984): „Euthüprón”, *Platón összes művei*. I–III. Európa. Budapest. I. 97–136. Fordította Kerényi Grácia.  
 (3) Platón i.m. 3e-4d, 102–104.  
 (4) John Rawls munkássága jelentősen befolyásolta ezt a fejlődést.  
 (5) Sen a „képességekre épített megközelítését” egy sor publikációban fejlesztette ki, melyek olyan korábbi írásaira nyúlnak vissza, mint *Commodities and Capabilities* (Amsterdam, North Holland, 1985) és *Ethics and Economics* (Oxford, Blackwell, 1987). Jelentős újabb munkája ebben a témában *Development as Freedom* (New York, Random House, [1999])

(6) C. Brinton, „Enlightenment”, *The Encyclopedia of Philosophy* (Nes York: Crowell, Collier and McMillan, 1967), vol. 2. 519.

(7) Uo.

(8) *Állam*, V. 454.

(9) Platón azt mondja, az általános (férfi) görög felfogásnak megfelelően, hogy „az egyik nem (a férfiak) a másikat úgyszólván minden téren sokkal felülmúlja” (V. 455.) de közvetlen ezután az engedmény után, hangsúlyozza, „nincs olyan foglalkozás az állami életben, ami nőnek való volna, csak azért, mert nő, s férfinak való, csak azért, mert férfi, hanem a természet adta alkalmasság mindkét nemben egyformán van elosztva, s a nő – természeténél fogva – éppúgy kiveszi részét minden foglalkozásból, mint a férfi,

csak éppen hogy a nő mindenben gyengébb, mint a férfi.”

(10) Szemben a marxista kritikusokkal, ugyanakkor, ez nem kizsákmányoló társadalom Marx értelmében, mivel alig van vagy nincs társadalmi többletermék. Valójában Platón ideális állama sok szempontból olyan, mint a Ghandi féle ashram.

(11) Dewey filozófiájához magyar nyelvű bevezetés olvasható: Boros J. (2000): *Pragmatikus filozófia*. Jelenkor, Pécs. Boros J. (1998): *A demokrácia filozófiája*. Jelenkor, Pécs. könyvekben. (A ford.)

(12) Dewey (1998): *Experience and Nature*, in *The Essential Dewey*. ed. L. A. Hickman and T. M. Alexander, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, vol. I. 86.

(13) Dewey – Tufts (1932): *Ethics*. New York, Henry Holtr, III. 385. (Ezt a részt Dewey írta.)

(14) Westbrook, Robert B. (1991): *John Dewey and American Democracy*. Cornell University Press, Ithaca, NY.

(15) M. Friedman (1992): *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press, Ch. IV., Cambridge, MA.

(16) James, W. (1994): *Essays in Radical Empiricism*. F. Bowers és U. Skrupskelis (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Ma. 16.

(17) Ruth Anna Putnam és én magam amellett érvelünk, hogy Dewey *Logic* műve – amely, ahogy alcíme jelzi, a *kutatás* általános elmélete, és nem az, amit ma a filozófusok „logikának” neveznek – Mill *Logic* művére válasz és annak cáfolata; és hogy mindkét mű fő kérdése, „Mi a társadalmi problémák kutatásának helyes módszere?”. Ld. R. A. Putnam and H. Putnam, „Epistemology as Hypothesis”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXVI. No. 4. (Fall 1990), 407–434. Megtalálható könyvemben, (1994) *Words and Life*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. *Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis* címen.

(18) Természetesen a „haszon csökkenő megtérülési rátája” bizonyítékára utalok. Fel lehet hozni, hogy a bizonyíték nem *teljesen* a priori; Marxnak szüksége

van a „tőke növekvő szerves összetétele” empirikus feltételezésére. De egyetlen *evidenciával* sem támogatja ezt a feltételezést.

(19) Brinton, i.m. 519.

(20) Rawls védelmezi a társadalmi szerződés modellt *Az igazságosság elmélete* (fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997) művében, és ezt az ellenvetést úgy próbálja elhárítani, hogy a „méltányosság” [fairness] eszméjéből vezeti le a modelt. Az ilyen tisztán fogalmi védelem számomra nem konzisztens azzal, hogy Rawls visszautasítja a „fogalmi elemzést” a morálfilozófiában. A „kölesönös egyensúlyról” szóló beszéd gyanúsnak tűnik, mint a kecske és a káposzta megmaradásának vágya.

(21) Azt hiszem, hogy a két fogalom, a „demokrácia” és a „kutatás szerepe a politikai életben” eredő fogalma, akár csak a filozófus szerepe ebben a vizsgálódásban, megtalálható James esszéjében „The Moral Philosopher and the Moral Life” (összegyűjtve a *The Will to Believe and Other Essays* című kötetben). Vizsgálom James nézeteit, és viszonyát igazságélméletéhez, írásomban, „Philosophie als umgestaltende Tätigkeiten; William James über Moralphilosophie”, Mike Sandbothe (2000, ed.): *Die Renaissance des Pragmatismus*. Velbruuck Wissenschaft, Weilerswist.

(22) Például, két közös írásunkban a *Words in Life* kötetben, az én „A Reconsideration of Deweyan Democracy” szövegemben, a *Renewing Philosophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992) kötetben, és „Pragmatism and Moral Philosophy” írásomban a *Words and Life* kötetben.

(23) „Pragmatism and Democracy: Reconstructing the Logic of Dewey's Faith”, Dickstein, Morris (1998, ed.): *The Revival of Pragmatism*. Duke University Press, Durham, London.

(24) Im. 131–132.

(25) Rawls, John (2006): *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA. 8–11.

(26) Például Cora Diamond, Philippa Foot, Elizabeth Anscombe.

**Boros János és Orbán Jolán fordítása**

# Csapidában Kant és Dewey között

## *A morálfilozófia jelenlegi helyzete*

*A filozófia tanárainak mostanában egyre nehezebb elmagyarázni egyetemi kollégáiknak és a társadalomnak, mit is tesznek azért, hogy megkeressék betevő falatjukat. Minél specializáltabbá és professzionizáltabbá válik a diszciplína, az egyetemi élet többi része vagy a nagyközönség annál kevésbé vesz róla tudomást. Ma már az a veszély fenyeget, hogy egyáltalán nem is veszik észre, hogy a klasszika filológiához hasonlóan egyszerűen bájos túlélőnek tartják. (1)*

**E** probléma kisebb a morálfilozófia esetében, amely a mai filozófiának a leginkább látható és általánosan érthető fajtája. De a morálfilozófia is nehéz helyzetben van. A filozófusoknak azt kell állítaniuk, hogy morális kérdésekben képesek mélyebbre látni, mint a legtöbb ember. Nem világos azonban, hogy képzésükben mi az, ami feljogosítja őket erre az állításra. Azok, akik a filozófia ezen területén írták doktori dolgozatukat, aligha mondhatják, hogy több tapasztalatuk lenne a nehéz erkölcsi döntéseket illetően mint másoknak. De mit is állíthatnak pontosan?

Peter Singer huszonöt évvel ezelőtt a *The New York Times Magazine*-ban megjelent sokat vitatott cikkében válaszolt erre a kérdésre. A cikk *A filozófusok visszatértek a munkához* címet viselte.

Singer azt gondolta magáról, olyan örömhírt hoz, mely felvidítja a nagyközönség szívéét. A filozófusok, állította Singer, jó ideje eltévedtek a nyelvi analízisnek nevezett vadonban, de most, hogy a filozófiában a hatalmi egyensúly Oxfordból a Harvard-Princeton tengely irányába mozdult, sokkal jobban fognak menni a dolgok. A filozófusok valamikor úgy vélték, hogy a morális ítéletek az érzelmek nem vitatható kifejezései, de most észhez tértek. Másokkal együtt azt hiszik, hogy vannak jó és rossz érvek az alternatívák közti morális választásokra. Most, hogy értékelni kezdték ezt a tényt, folytatja Singer, tanácsos odafigyelni a morálfilozófusoknak olyan vitás kérdésekkel kapcsolatos nézeteire, mint például az abortusz.

Singer azt állítja, „nem vonhatunk le érvényes következtetéseket arra, hogy mit kell tennünk, abból a leírásból, amit a legtöbb ember, arról ad, amit tennünk kell”. Mert „ha van józanul megalapozott moráleméletünk, fel kell készülnünk arra, hogy elfogadjuk következményeit, még akkor is, ha ezek arra köteleznek bennünket, hogy a legfontosabb kérdésekben megváltoztassuk nézeteinket. Szerencsére – folytatja –, a filozófust képzése kiváló szakértővé teszi a tények megállapításában és a téveszmék leleplezésében. Hiszen tanulmányozta a morális fogalmak természetét és a morális érvek logikáját. Nézeiteit szemináriumokon, konferenciákon és folyóiratokban tesztelték kollégái. De a legfontosabb mindenekfelett az, hogy van elég ideje arra, hogy a morál kérdéseire reflektáljon és azokat megvitassa, mivel ez nem csak hobbi, hanem a foglalkozása is, ami mindig nagyobb elkötelezettséget jelent.” Singer azzal fejezi be a cikket, hogy a filozófia jelenlegi alakulásában a legösztönzőbb és potenciálisan a legtermékenyebb lépés az, ha a filozófusok az etikai megfontolások azon területeire lépnek, ahonnan kizárták magukat.

Amikor huszonöt évvel ezelőtt olvastam ezt a cikket, feszengtem zavaromban. Singernek a filozófiaprofesszorok szerepéről vallott nézeteiben az arrogancia és a nagy-



ratörös meglepett. Ma ezt a cikket újraolvasva szintén ugyanez a reakció, és ez a reakció akkor is, amikor kollégáimnak azokat a kijelentéseit olvasom, melyek szerint a filozófusokat írásaik világossága és szigora teszi kiváltságossá.

Mindig azt kérdezem magamtól, kihez képest világosabban és szigorúbban? A neurologusokhoz? A klasszika filológusokhoz? A gazdaságtörténészekhez? A cégvezetőkhez? Az ügyvédekhez? A mérnökökhöz? A teológusokhoz? Vagy ha nem ezekhez, akkor kihez képest? A közönséges, a tanulatlan tömegekhez képest? Talán, de ez pusztán a tanuláshoz pénzzel és idővel rendelkezők, illetve azok közötti különbség, akiknek nem volt pénzük és idejük tanulni, és nem az egyik vagy másik diszciplína közötti. Csak remélhetem, hogy azon más tanszékeken dolgozó kollégáim közül, akik olvasták Singer és a hasonszörűek cikkeit, senki nem fog tőlem részleteket követelni azzal kapcsolatban, hogy a filozófia szakos diákok hogyan tesznek szert másoknál nagyobb hatalomra a morális fogalmak és a morális érvek logikája fölött. Magam úgy látom, egy fogalom megragadása csak annyi, mint tudni, hogyan fogjunk perbe egy szót. Csak akkor fogjuk fel az izotópia szót, ha tudjuk, miként beszélhetünk a fizikai-kémiáról, a manierizmus fogalmát pedig akkor, ha tudjuk, miként beszélhetünk az európai festészet történetéről. De a „jó”, a „kell” és a „felelősség” fogalmak nem technikai fogalmak, és nem világos, hogy milyen speciális képzés vértézhet fel bennünket arra, hogy ezeket a közönséges emberek-nél jobban megragadjuk.

Ismét zavarba jövök, amikor Singer kifejezését olvasom „a morális érvek logikájáról”. A „logika” szónak egyetlen olyan értelmét sem tudom elgondolni, amelyben a helyes cselekvés melletti érveknek más lenne a logikája, mint a pályaválasztásra, a házvásárlás kérdéseire, a házasságkötésre vagy a politikai szavazásra vonatkozó érveknek. Nem arra gondolok, hogy szűk látókörűek legyünk ezekben a dolgokban. Egyetérték azzal, hogy a széles olvasottsággal rendelkező emberek gyakran jobbak a morális választásokban, mint a kevésbé tanultak, és következésképpen kisebb képzelőerővel rendelkezők. A morálfilozófusok általában, ha nem is mindig, nagy olvasottságú emberek. De nem hiszem, hogy Singer és mások, akik egyetértenek a morálfilozófia társadalmi értékéről való fejtegetéseivel, meggyőznének bennünket arról, hogy a filozófiában való jártasság inkább sajátosan képessé tesz valakit, hogy jobban megragadja a morális fogalmakat, mint például az antropológiában, a nemzetközi politika történetében vagy az európai irodalom történetében való jártasság. Csodálom sok olyan kollégámat, akik a morálfilozófiára specializálódtak, és sokuk könyvét örömmel és haszonnal olvasom. De soha még csak nem is álmodnék arról, hogy olyant állítsak róluk, mint Singer.

\*

Más választ szeretnék adni arra, hogy mi az, amivel a morálfilozófusok másokkal szemben rendelkeznek. Válaszom az, hogy különösen jól ismerik és sajátosságosan hajlandók komolyan venni Immanuel Kant nézeteit. E filozófiatörténetben Kant mindenki másnál nagyobb mértékben járult hozzá ahhoz, hogy súlyt és elfogadottságot kapjanak olyan fogalmak, mint „a morális fogalmak természete” és „a morális érv logikája”. Azt állította ugyanis, hogy hatalmas és áthidalhatatlan különbség van a két terület, az okosság és a moralitás területe közt. Ha valaki egyetért vele ezzel kapcsolatban, mint sok morálfilozófus napjainkig, akkor arra ítéltetik, hogy úgy vélje, lehetséges a morális fogalmak tanulmányozásának hivatásos specializációja. Ha valaki nem olvasta Kantot, vagy ha valakiben *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* inkább visszatetszést váltott ki, vagy vihogásra ingerelte, akkor annak ez a lehetőség valószínűleg erőltetettnek tűnik.

Magam úgy olvasom a filozófiatörténetet, hogy Kant átmeneti alak – olyan, aki segített abban, hogy a moralitást Isten parancsaként fogjuk föl, de sajnos megtartotta azt a rossz eszmét, hogy a moralitás feltétlen köteleességéig ügye. Mint a felvilágosodás más nagy gondolkodói, meg akart szabadulni attól az eszmétől, hogy a papok morális szakér-

tők lennének, és azt a demokratikus elvet akarta felállítani, hogy minden embernek megvan a maga forrása arra, hogy morális döntéseket hozzon. De úgy vélte, hogy e források egy feltétlen elv – a kategorikus imperatívusz – birtoklásából álltak, amely képessé tesz bennünket, hogy eldöntsük, miként oldjuk meg a morális dilemmákat. Ezt az imperatívuszt a „tisztza gyakorlati ész”-nek nevezett sajátos képesség termékének tekintette, egy olyan képességének, amelynek eredményeit a tapasztalat nem érintette.

Nietzsche azt mondta, hogy vérszag és korbács lebegnek Kant kategorikus imperatívusza fölött. Kedvenc kortárs morálfilozófusom, Annette Baier ugyanezt a rossz szagot érzékeli. Baier szerint a feltétlenség kanti fogalmai olyan autoritárius, patriarchális, vallási tradícióból származnak, amelyet megújítása helyett el kellene vetni – azzal a nyílt-szívűséggel, amelyet Hume javasolt. Ha Hume tanácsát követtük volna, akkor abba kellett volna hagynunk a feltétlen kötelességekről szóló beszédet akkor, amikor elvesztettük félelmünket a poszt-mortem büntetésben. Amikor már nem hittünk abban, hogy ha Isten nem létezik, akkor minden meg lenne engedve, akkor a moralitás-okosság megkülönböztetést is félre kellett volna tennünk. A törvényadó nevéként nem kellett volna „Isten” helyére az „Ész” helyettesíteni.

Kortárs morálfilozófusok gyakran mondják, hogy Kantnak azt a lélegzetelállító felfedezést, azt az életbevágóan fontos eszmét köszönhetjük, amelyet a morális autonómia eszméjének nevezünk.

*A filozófusok a maguk elavult platóni trükkjeiket használják: megpróbálják rövidre zárni a következményekkel való számolást azáltal, hogy valami stabilra és állandóra hivatkoznak, amelynek tekintélyét nem lehet empirikus vizsgálatnak alávetni.*

De azt hiszem, hogy amikor Kantnak hiszünk, kétértelműen használjuk a fogalmat. Mindenki úgy véli, hogy az autonómia, mint a külső kényszerektől való szabadság, valami előkelő dolog. Senki nem szereti sem az emberi, sem az isteni türannusokat. De viszonylag kevés ember ért egyet Kant olyan elkötelezettjeivel mint Christine Korsgaard.

\*

Christine Korsgaard talán a legkiválóbb és egészen bizonyosan a legelkötelezettebb kantiánus morálfilozófus. Úgy véli, hogy

Kantnak igaza volt, hogy tényleg van sajátos „morálisnak” nevezett „motiváció, és ha létezik ilyen, akkor az csak autonóm lehet.” (Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, 23.) Ebben az utóbbi értelemben az autonómia nagyon sajátos, nagyon technikai fogalom – olyan, amelyet ugyanúgy meg kell tanulni, mint ahogy más technikai fogalmat megtanulunk, kialakítva saját utunkat a különös kanti nyelvjátékba.

Olyan nyelvi játék ez, amelyet tudnunk kell játszani ahhoz, hogy doktori fokozatot kapjunk a morálfilozófiában, de ugyanakkor olyan, amellyel sokan soha nem találkoznak, akik életükben sokat gondolkoznak jón és rosszon. A kortárs angol nyelvű morálfilozófia elfogad egy olyan diskurzust, amelyben nem kérdőjelezi meg a „sajátosan morális motiváció” eszméjét, mint ahogy elfogadják azt is, hogy a „moralitás” eszméje egy olyan misztikus entitás neve, amely intenzív tanulmányokat követel. Kant olvasása jó út arra, hogy bevezetést nyerjünk ebbe a beszédmódba. Az én filozófus hősömmek, John Deweynek az olvasása jó út arra, hogy megtaláljuk a kivezető utat ebből a beszédmódból.

Dewey abban bízott, hogy egyre kevesebb ember fogja Kant morális beszédmódját vonzónak találni. Dewey úgy vélte, rossz ötlet volt, hogy a moralitást elválasztották az okosságtól, és különösen rossz elgondolás volt, hogy a morális imperatívuszoknak más lenne a forrásuk, mint az okosság tanácsainak. Úgy vélte, hogy Kant emberképét soha nem lehet kibékíteni Darwinnak az ember eredetéről szóló naturalisztikus felfogásával. Dewey úgy érvelt, hogy egy poszt-darwini nézet szerint ahogy nem lehet éles törés az

empirikus és a nem-empirikus tudás közt, ugyanúgy nem lehet éles törés empirikus és nem-empirikus morális megfontolások vagy tények és értékek közt. Minden kutatás – az etikában ugyanúgy, mint a fizikában, a politikában ugyanúgy, mint a logikában – hiteink és vágyaink hálózatának újrászövése oly módon, hogy önmagunknak boldogabb, gazdagabb és szabadabb életet biztosítunk. Minden ítéletünk kísérleti és kített a tévedésnek.

Dewey úgy látta a dolgokat, hogy az empirikus és a nem-empirikus közti törés a platóni anyagi, nem-anyagi megkülönböztetés maradványa és ennél fogva az isteni és az emberi közti teológiai-metafizikai különbségtétel maradványa. Dewey szerint a „dualizmusoknak ezt a melegágyát” el kellene söpörni, és vele együtt Platón és Kantot is.

Úgy vélem, a kortárs morálfilozófia csapdába esett Kant és Dewey közt, mivel a leg-  
több mai filozófus naturalista, aki nem akar semmi olyat mondani, ami ne lenne könnyen kibékíthető azzal a darwini nézettel, hogy hogyan kerültünk ide. De a darwinisták nem szerethetik a kanti eszmét, hogy van olyasmi, mint sajátosan morális fogalom vagy a morális érvelés megkülönböztetett logikája, és hogy lenne olyan, mint sajátos morális motiváció.

Annak elsajátítása, hogy miként játsszuk azt a nyelvi játékot, amelyben az autonómia kanti fogalma otthonra lel, azt jelenti, hogy komolyan vesszük Kant barokk képességpszichológiáját. Mert e fogalom ügyes kezeléséhez először fel kell törni a személyt úgy, hogy megkülönböztetjük a törvényadót a törvény-fogadó pszichológiai elemektől. Dewey sok energiát szánt arra, hogy segítsen megszabadulnunk ettől a megkülönböztetéstől, és általában sikeres volt.

Az „észnek” nevezett törvényadó képesség eszméje szerintem kétfajta ember számára érdekes még. Az elsők a mazochisták, akik ki akarnak tartani a bűn értelme mellett, miközben továbbra is élvezik a tiszta, jól megvilágított, teljesen mechanizált newtoni világ-egyetemet. Másfajta az olyan morálfilozófia-professzorok, akiknek a munkaköri leírása feltételezi a moralitás és az okosság közti világos megkülönböztetést, és ezáltal gyanakvóak Dewey kísérleteire, amely el akarja törölni ezt a különbségtételt. Úgy vélem, Dewey helyes úton haladt, amikor azt írta: „Kant teljesen önkényesen választotta el a tiszteletet mint az egyetlen morális érzelmet a többi, patológusként fölfogott érzelemtől ... És meg lehet kérdezni, vajon ez az érzés, ahogy Kant kezeli, a morális érzés legnagyobb és végső formája-e – vajon nem átmeneti-e a szeretethez... (J. Dewey, „Outlines of a Critical theory of Ethics”, 195, *Early Works*, vol. 3.) Harmincas éveiben, amikor még T. H. Green követője volt, Dewey úgy látta, hogy Hegel éppen úgy lépett túl Kanton, ahogy az Újszövetség lépett túl az Ószövetségen – azáltal, hogy a törvényt és a prófétákat a szeretettel helyettesítette. Dewey olvasatában Hegel és Krisztus a rituális tisztaság rögeszmeszerű vágyán léptek túl (vagy ahogy Kant nevezte, azon szükségleten, hogy a moralitást a pusztán empirikus minden nyomától megtisztítsuk). Még Dewey hegelianizmusa utáni korszakában sem ingadozott soha abban a törekvésében, hogy a morálfilozófiát megszabadítsa a Kanttól örökölt dualizmustól. Másik kedvelt kortárs morálfilozófusom J. B. Schneewind oly módon tiszteli és értékeli Kantot, ahogy ezt Baier és én nem tesszük. De több tanulmányában megpróbált Kant legrosszabb részeitől távolságot tartani, [mint például az 1968-ban írt *Moral Knowledge and Moral Principles* című írásában. Ott azt javasolja, hogy vessük el azt az ötletet, hogy a morálfilozófusoknak kötelességük, hogy teljesen kontextusmentes morális elveket szolgáltatssanak abban az értelemben, hogy azokat „minden helyzetben alkalmazni lehetne”. (*Revisions*, 116.) Úgy érvel emellett, hogy „Abból a tényből, hogy a konfliktusok megoldásában egy elv felsőbb, nem következik, hogy minden kontextusban felsőbb. Ha feltételeznénk, hogy ez mégis következik, akkor azt is feltételeznénk, hogy minden olyan döntés és szabály, amelyben egy boldog fiatal házaspár egyetért, a válóperes bíróságok tekintélyétől függene, miután a bíróságé a végső szó mindazokban a kérdésekben, amelyeket nem tudnak más eszközökkel megoldani. ... Az érvekkel alátámasztott elvek olyanok, mintha nem a mindennapi hasz-

náltra szánt morális járóbeteg-rendelések lennének, melyeknek csak szükséghelyzetben van precedencia-értékük, de nem az események rendes folyásában.” (*Revisions*, 117) 1968-as tanulmányában Schneewind nem erősíti meg kifejezetten a „csak szükséghelyzetben” kifejezést, de összhangban van vele mindaz, amit a későbbi években mondott. Ennélfogva Korsgaardnak a morális elvek feltétlenségét hangsúlyozó álláspontjával szemben megjegyzi: „Közös feltételezéseink és egyetértéseink komplex kontextusába ágyazott megfontolásaink során lehet, hogy nincs gyakorlati szükség érvek keresésére mindaddig, amíg teljesítjük Korsgaard követelményeit [a követelményt, hogy az igazolás következetes legyen]. Az igazolásokra vonatkozó szkepticizmus nem alakul ki természetesen ezekben a kontextusokban. ... A filozófiai szkepticizmus arra vezetne bennünket, hogy soha nem hagyatkozhatunk olyan premisszákra, amelyek esetleg kétesek. De Korsgaardnak igazolnia kellene ezt a felfogást azért, hogy elindítson bennünket azon regressziós érvelésben, amely elvezeti ahhoz az elvhez, amelyet egyetlen szabad cselekvő sem tudna megkérdőjelezni. (*Korsgaard and the unconditional in morality*, 46.)

Schneewind folytatja azt állítva, hogy szükséghelyzetekben, amikor megvan az okunk, hogy néhány eddig megkérdőjelezetlen morális közhelyt kritizáljunk, vagy amikor teljesen új problémákkal szembesülünk, vagy olyan emberekkel tárgyalunk vagy találkozunk, akiknek moralitása és kultúrája ismeretlen számunkra, akkor pontosan a kanti formulákra [a kategorikus imperatívuszra] van szükségünk.” (46.) Hasznos lehet, ha megkérdőjezzük magunktól, vajon más emberi lényeket csak eszközként használunk-e. De megjegyzi, hogy az utilitárius elv is hasznos lehetne. Megkérdőjelehetnénk azt is, hogy mely döntés fogja az emberi boldogságot növelni, azaz több örömet és kevesebb szenvedést okozni. Schneewind azt állítja, hogy „mindkét elv korlátlanul általános és ez alkalmassá teszi őket hogy segítsenek megfontolt egyeszésre jutnunk olyan képes helyzetekben, amikor „vaskosabb” vagy más sajtóságos érvek többé nem érvényesek.” (47.)

Bár Schneewind elismeri, hogy Kant sürgősségi-ellátása jobb Millénél, úgy tűnik nem sokat törődik a Kant-Mill különbséggel. Annette Baierhez hasonlóan nyíltan bosszankodik, hogy ez a különbség milyen lelkesedést vált ki a mai morálfilozófusok körében, bosszankodik, hogy konzekvencialista és nem-konzekvencialista etika közti különbség ennyire megszállta a morálfilozófusok tudatát [amely mindmáig uralja az etikát. (101.) Ha Schneewind újabb etikátörténetét *The Invention of Autonomy*-t olvassuk, az az érzésünk támad, hogy Schneewind kedvenc tizenharmadik századi morálfilozófusa nem Kant, hanem Diderot, akiről azt írja: „Keress az igazságossággal összekötött boldogságot ebben az életben; ha ez morális elv, Diderot biztosan támogatná.” (IA, 468.)]

Véleményem az, hogy senkinek sem kellene sokat törnie a fejét, mely sürgősségi-ellátást hívja föl vészhelyzetben [és hogy a Schneewind által Diderot szájába adott elv az, ami rendelkezésünkre áll, és amire szükségünk van a Mill és Kant kibékítéséhez vezető úton.]

Egyetértek Baierrel, amikor azt állítja, hogy a bevezető etikakurzusokban nem kellene továbbra is azt mondanunk a diákoknak, hogy az elvek nagyon fontosak, és ha nem kötelezik el magukat valamelyik sürgősségi ellátás mellett, akkor intellektuálisan felelőtlenek. Így Schneewind – olvasatomban – azt mondja, hogy a választás, melyik céggel kötünk szerződést, kevésbé fontos, mint annak tudatosítása, hogy a morális elvek pusztán korábbi megfontolásaink összegzései, intuíciónk és gyakorlataink emlékei. Ilyen vékony és absztrakt emlékeztetők segíthetnek, amikor vaskosabb és konkrétabb megfontolásaink cserben hagynak bennünket a szomszédokkal való vitában. Nem szolgáltatnak algoritmusokat, csak olyan irányítást, amelyet az absztrakció tud nyújtani.

Schneewind azzal fejezte be 1968-as írását, hogy azt állította, nem kellene összetévesztenünk a döntést, hogy bizonyos morális elvek nagyszámú morális tapasztalatot összegeznek „annak feltételezésével, hogy bizonyos elvek belső természetük miatt alapvetőek”. (*Revisions*, 126.) Jó Deweyánusként Schneewind nem veszi komolyan a „belső természet” fogalmát. Deweyt idézi, hogy „a moralitásban az, ami tudományos,

nem alapvető elv, vagy elvek, hanem az tartalmának és módszereinek általános struktúrája.” (*Revisions*, 120.) Mindezt úgy is mondhatjuk, hogy egy a kantival szembenálló Deweyánus szemlélet szerint a fizikát, az etikát és a logikát nem axiomatizálhatóságuk teszi racionálissá, hanem, hogy valamennyi – Wilfrid Sellars szavaival – „olyan önjavító vállalkozás, amely minden állítást veszélybe sodor, de nem egyszerre.” (*Science, Perception and Reality*, 170.)

\*

Ha azt állítjuk, hogy a morális elveknek nincs belső szemléletük, azzal azt hangsúlyozzuk, hogy nincs megkülönböztetett forrásuk. Ugyanúgy erednek a környezettel való interakcióinkból, mint a bolygók mozgására, az etikett kódexeire, az epikus költeményekre és valamennyi nyelvi viselkedésmintára vonatkozó hipotéziseink. Ezek azért jók, mert jó következményekhez vezetnek, és nem azért, mert sajátos kapcsolatban állnak a világgal vagy az emberi tudattal. A deweyánusok számára ugyanis a forrásokról és az elvekről, az *Ursprüngliches*ről és a *ta archiáról* való kérdések annak jelei, hogy a filozófusok a maguk elavult platóni trükkjeiket használják: megpróbálják rövidre zárni a következményekkel való számolást azért, hogy valami stabilra és állandóra hivatkoznak, amelynek tekintélyét nem lehet empirikus vizsgálatnak alávetni.

Amikor az olyan kantiánus reakciók, mint Husserl és Russell győzedelmeskednek az olyan hegelianus historicistákon, mint Green és Dewey, a filozófiaprofesszorok újrakezdik a nem-empirikus vonalakat meghúzni a tudomány és a köznapi tudat, a moralitás és okosság közt. Az előbbi vállalkozás jelentős szerepet játszott abban, amit ma „analitikus filozófiának” nevezünk és amit ma szkeptikusan szemlélnek olyan poszt-kuhniánus, hegelianizált, kortárs tudományfilozófusok, mint Ian Hacking, Arthur Fine és Bruno Latour. Ezek az írók hangsúlyozzák, hogy csak olyan szociológiai különbségek vannak tudomány és nem-tudomány közt, amelyek magyarázhatók olyan fogalmakkal, mint szakértői kultúra, a diszciplináris mátrixba való bevezetés és hasonlók. Ám nincsenek metafizikai vagy módszertani különbségek. Semmi olyanról nem szól a tudományfilozófia, ami elkülöníthető volna a tudomány történetétől és szociológiájától.

Úgy vélem, hogy ezt a poszt-kuhniánus alapállást üdvözölte volna Dewey, aki számára a „tudományos módszer” többet jelentett Peirce rendelkezésénél, hogy szemléletünk maradjon kísérleti és nyílt, hogy ne zárjuk el a kutatás útját. Ha általánosan elfogadják Arthur Fine állítását, hogy „a tudomány nem különleges”, akkor többé nem létezik a mindent átfogó „tudományfilozófia”, annak ellenére, hogy maradhatnak igen termékeny kutatási területek, amelyeket „a kvantummechanika filozófiájának” vagy „az evolúciós biológia filozófiájának” neveznek. [(V.ö. Arthur Fine: *The view from nowhere in particular*; Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1998, és Rorty, *Arthur Fine and non-representationalist philosophy*, megjelenés előtt a Fine tiszteletére kiadott kötetben.)]

Valami hasonló történhet, ha úgy pszichologizáljuk a moralitás-okosság megkülönböztetést, ahogy a kuhniánusok szociologizálták a tudomány-köznapi tudat különbségtételét. Így tehetnénk azt állítva, hogy a moralitást az okosságtól nem a források különböztetik meg, hanem csak az azon ügyek közti pszichológiai különbségek, amelyek érintik és amelyek nem érintik azt, amit Korsgaard „gyakorlati azonosságnak” nevez – ami annak érzése, hogy inkább meghalnánk, semmint megtennénk valamit. A releváns különbség nem a fajtától függ, hanem a fontosság érzésfokától, mint ahogy a tudomány és a nem-tudomány közti különbség a specializáció és a professzionalizáció különbségének foka.

Miután érzésünk, hogy kik vagyunk és miért érdemes meghalnunk, nyilvánvalóan történeti és kulturális tényezőktől függ, ennek a vonalnak a követése ismét elvezetne Kanttól Hegelig és esetleg Dewey naturalizált baloldali hegelianizmusáig. Egy deweyánus filozófiai léggömbben az olyan tudományág mint „az alkotmányos jog filozófiája” vagy „a csökkent fe-

lelősség filozófiája” vagy „a szexuális kapcsolatok filozófiája” virágozhat, de ugyanúgy senki nem érezne szükségét egy olyan mindent átfogó tudományágnak, amelyet „morálfilozófiának” neveznek, mint ahogy nem látnák értelmét általában a „tudományfilozófiának”. Ahogy a „tudományosságot” nem lehet kutatni, úgy nem lehet a „moralitást” sem.

Ugyanakkor megvan annak az oka, hogy miért állunk ellene a javaslatnak, hogy a moralitás-okosság pusztán az individuális pszichológia ügye, miért gondoljuk, hogy a moralitás egyaránt sajátos és titokzatos, és hogy a filozófusoknak tudniuk kell valamit ennek belső természetéről mondani. Különösnek gondoljuk, mivel úgy véljük, hogy a „Miért legyenek morális?” jó kérdés, szemben a „Miért legyenek tudományos?” kérdéssel. Ez azért van, mert a „morális”-on azt értjük, hogy „van gyakorlati identitásunk”. Úgy véljük, hogy kell lenniük embereknek, akik meg tudják mutatni, hogy miért állunk a helyes oldalon – miért vagyunk mi, illedelmes, toleráns, jószívű liberálisok többek, mint csak a legújabb társadalmi-gazdasági fejlődés szimptomái, miért vagyunk különösek.

Most a huszadik század befejezésével nincs szükségünk többé tudományfilozófiára, mivel nem kell bennünket gyözködni a tudománnyal kapcsolatban. Megvagyunk a hit nélkül, hogy a tudományosság fontos természeti fajta, mivel a tudomány nincs többé vesztélyben. A tudományfilozófia – hagyományos formájában olyan érv, amely szerint a tudományos és csak a tudományos módszer tudja feltárni nekünk, hogy miként vannak

dolgok valójában és igazából – fontosnak tűnt azokban a napokban, amikor IX. Piusz anatómia alá helyezte a modern civilizációt. De miután a vallás és a tudomány közti feszültség fokozatosan megszűnt magára vonni az értelmiségiek figyelmét, úgy látszott, a tudományfilozófia pusztán eggyel több olyan teáskanna, melyben akadémiai viharokat lehet kavarni. Napjainkban a tudományfilozófia csak akkor vonja magára a figyelmet, amikor például fundamentalista prédikátorok újra megtámadják Darwint, vagy ha a szociobiológusok megpróbálják azokat a tanítóhivatalokat elfoglalni, amelyeket korábban a teológusok birtokoltak.

*Úgy véljük, hogy kell lenniük embereknek, akik meg tudják mutatni, hogy miért állunk a helyes oldalon – miért vagyunk mi, illedelmes, toleráns, jószívű liberálisok többek, mint csak a legújabb társadalmi-gazdasági fejlődés szimptomái, miért vagyunk különösek.*

Ezzel szemben a morálfilozófia még mindig nélkülözhetetlennek tűnik, mivel állandó feszültség van a felvilágosodás moralitása és a primitív, barbár, kizáró moralitások közt, amelyek azokra a kultúrákra és népekre jellemzőek, amelyek nem élvezhették azt a biztonságot és gazdagságot, amelyet a tolerancia, a pluralizmus, a fajtakeveredés, a demokratikus kormány jelent, és amelyek nem ismerhettek bennünket. Ennél fogva az egyetemen kívüliek hajlanak arra az érzésre, hogy ez talán egy olyan terület, amely biztosítja a filozófiaprofesszorok megélhetését – olyan bizalom ez, amelyet nem éreznek az analitikus filozófusok iránt, akik továbbra is a metafizikát és az ismeretelméletet tekintik a „központi eszméknek”.

Ez a jóindulat talán nem éli túl az etikai bevezető kurzust, de a relativizmustól féltő hallgatók továbbra is közönségei lesznek olyan könyveknek, amelyek elmondják nekik, mint Kant, hogy a moralitásnak saját forrása van – olyasmire kapcsolódik, ami nem esetleges és történetileg nem is helyezhető el. E könyvek egyik legújabbja Korsgaard *The Sources of Normativity* (SN) című könyve – a legutolsó kísérlet, hogy egyidejűleg rekonstruáljuk a moralitás-okosság falat, amelyet Dewey megpróbált lerombolni és bizonyítani, hogy a mi oldalunknak van igaza. Korsgaard azt mondja Schneewindnek és a többi feltétlenség-kritikusnak, „Mindazoknak, akik a beágyazottság, a pragmatizmus és a kontextualizmus hívei, akik hangsúlyozzák, hogy az igazolásoknak valahol véget kell

érniük, Kant azt válaszolná, hogy az igazolások csak akkor végződhetnek, ha van a saját akarataknak törvénye, amelyet mindenki számára akarni tudunk, mivel az igazolásoknak véget kell érnie velünk, önmagunkkal – saját tudatunk diktátumával. És ebben Kant oldalán állok.” (*Motivation, Metaphysics and the value of the self: a reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind*”. 66.)

Korsgaard számára a tudatunknak olyan struktúrája van, amelyet a transzcendentális filozófia fel tud tártani. E struktúra feltárásával a filozófia transzcendentális érvet tud szolgáltatni a felvilágosodás igazságára (SN, 123.) – olyan érvet, amely még a kellően elgondolkodó náciakat és a maffiózókat is meggyőzi. Korsgaard számára reflektívnek lenni annyi, mint hogy valaki tudata szabadon dolgozik és feltárja saját léte következményeit, ahelyett, hogy a szenvedélyek és az előítéletek elragadnák.

\*

Dewey egyetértett a késői Wittgensteinnel, hogy nem kellene összekevernünk a források iránti kérdéseket – amelyeket a kauzális magyarázatra való felszólításként kellene felfogni – az igazolások kérdéseivel. Ez az a keveredés, amelyet Dewey és Sellars diagnosztizáltak az empirikus ismeretelméletben. De a keveredés persze közös az empirikusoknál, a platonistáknál és a kantianusoknál. Abból a kísérletből áll, hogy a lelket vagy a tudatot olyan képességekre osszák föl, mint „ész”, „érzékek”, „ézelmek”, „akarat” és hasonlók és aztán azzal igazolják a vitatott állítást, hogy bírja az egyedül releváns képesség támogatását. Az empirikusok úgy érvelnek, hogy miután az érzékek a világra nyíló ablakaink, csak ezek tudják elárulni, hogy milyen a világ. A platonisták és a kantianusok azt állítják, hogy miután az elszabadított vágy a morális rossz forrása, csak valami a vágytól egészen különböző lehet a morális helyesség forrása.

Korsgaard Kanthoz hasonló boldogsággal és öntudatlansággal mulat a képességpszichológián. Azt mondja például, hogy a „gondolkodó én a cselekvő énhez törvényes tekintéllyel viszonyul” (SN, 165.) és valószínűleg azt mondaná, hogy a szenvedélyes én által követelt minden tekintély törvénytelen. Azt állítja, hogy „morális lényekként való azonosságunk – mint olyan embereké, akik önmagukat emberi lényként értékelik – részlegesebb gyakorlati azonosságaink mögött áll” (SN, 121.) Ott áll úgy mond szülői, szeretői, üzletemberi, hazafiúi, maffiózó, professzori vagy náci azonosságom mögött és arra vár, hogy reflexióval feltárjam. Hogy valaki milyen hatalmasnak érzi magát, Korsgaard szerint attól függ, hogy „a reflexiónak mennyi fényét kapcsoljuk föl”. (SN, 257.)

Korsgaard gondolkodásában a vizuális metaforák ugyanolyan középpontiak, mint Platonnál, de ezek a metaforák anatómiák azoknak, akik Deweyt követik abban, hogy az ént én-újraszövő és javító hit- és vágyhálózatnak, homeosztatiszikus mechanizmusnak tekintik. Hogy minden (fizikai, logikai és etikai) kutatást a homeosztázis, az időleges reflektív egyensúly ilyen keresésének tekintsünk, földre kell tennünk a legitimáló képességek és általánosabban a források keresését. Az „ész” nem inkább forrása a fogalmaknak és az ítéleteknek, mint az „érzéki tapasztalat” vagy a „Fizikai Valóság”, mivel a legitimáló fogalom vagy tétel egész, eredet felől meghatározott eszméje rossz.

Wittgenstein olvasói, akik hozzászórtak ahhoz, hogy az „X fogalma” szinonim az „X szó használata” kifejezéssel, gyanakodva fogadhatják Korsgaard követelményét, hogy a filozófusok tárják föl nekünk a morális fogalmak forrását. Számukra történeti érdekességű az a kérdés „mi a forrása azon fogalmak normatív használatának, amelyeket a morális megfontolásokban alkalmazunk?”. A Schneewindéhez, Charles Tayloréhoz és Alasdair MacIntyre-éhoz hasonló morális reflexiótörténeteket – inkább mint Korsgaard könyvét – megfelelő válaszként fogják fölfogni e kérdésre.

A wittgensteiniánusok különösen is gyanakodni fognak, amikor Korsgaard felteszi a kérdést, „Honnan vesszük ezeket az eszméket, amelyek felülmúlják a tapasztalati világot és megkérdőjelezni látszanak azt, miközben ítéletet alkotnak, a világot nem megfelelő-

nek tartva és megállapítják, hogy nem az, aminek lennie kellene?”. Korsgaard azt állítja, világos, hogy ezen eszméket nem a tapasztalatból kapjuk. De az eszmék tapasztalatból való nyerésének fogalma, úgy fest, visszahozza az empirizmus összes dogmáját és az ósdi locke-i építőkocka-elméletet a nyelvtanulásról. Ugyanaz igaz a feltételezésről, hogy megkülönböztethetők a leíró és a normatív eszmék, ahol az előbbi a tapasztalatból, az utóbbi pedig kevésbé nyilvánvaló forrásból származik.

Wittgensteiniánusok úgy vélik, hogy az aktuálison túllépő eszméket ugyanonnan kapjuk, mint az aktuálist lehatárolókat – azoktól az emberektől, akik megtanítottak az eszméket formáló szavak használatára. Ebből a perspektívából a kérdésnek, „mik a normativitás forrásai?”, nincs nagyobb jelentősége mint annak a kérdésnek, hogy „mik a tényt-szerűség forrásai?”. A norma ugyanis csak bizonyos fajta belülről látott tény – az emberek tetteiről szóló tény.

Tegyük föl, hogy az én közösségem megveti azt az embert, aki A-t tesz. Közösségemmel való azonosságom mondatja velem, hogy „Mi [vagy a „mifajta emberek” vagy „az általam tisztelt emberek”] nem tesszük A-t.” Ha ezt mondom, első személyben beszélek és egy normáról szólok. Ha távolabbról tekintek közösségemre, mint antropológus vagy eszmetörténész, és azt mondom: „Ezek az emberek inkább meghalának, mint hogy A-t tegyék”, akkor tényről beszélek. A norma forrása úgymond az, hogy internalizálom aényt. Vagy, ha akarjuk, a tény forrása a norma externalizálása.

[Valami ilyesmiről beszélt Sellars, amikor a tény és érték kapcsolatáról beszélt és a morális szempontról. Sellars és Dewey számára az előbbi viszony kellő magyarázatot kapott azáltal, hogy kimutattuk a viszonyt aközött, hogy „A pápuai fiatalemberek kötelességüknek érezték a fejedádatot” és „Mi mindannyian, pápuai fiatalemberek szegyenkeznénk, ha nem vadásznánk fejekre”. Ez a visszaható névmás teszi a nagy különbséget és ez az egyetlen különbség. (Ld. Sellars, *Science and Metaphysics*, 7. fejezet).]

Korsgaard maga közel kerül ehhez a nézethez, amikor azt állítja, hogy a normativitás forrásairól szóló kérdésre adott válasznak „mély értelemben arra a felszólításra kell válaszolnia, hogy minek érezzük magunkat, milyen azonosságérzékünk van”. (SN 17.) Folytatva azt mondja, hogy „a normatív kérdésre adott sikeres válasz” egyik feltétele, hogy „meg kell mutatnia, hogy bizonyos esetekben rossz dolgot tenni ugyanolyan rossz vagy rosszabb, mint a halál”. Majd hozzát teszi: „az egyetlen dolog, ami ugyanolyan rossz vagy rosszabb lehetne mint a halál, olyan valami, ami felér a halállal – hogy nem vagyunk magunk többé.”

Dewey teljesen egyetérthetne ezzel, de azt gondolná, egyszer ha megtaláltuk, akkor mindent tudunk, amit tudhatunk a normativitás forrásáról. Így a deweyánusok sajnálkoznak Korsgaard vélekedésén, hogy többet is fel lehetne találni, és hogy csak további felfedezés teszi majd képessé a filozófusokat, hogy egy olyan cselekvő személy kihívására válaszoljanak, aki nehéz morális helyzetben megkérdezi: „Miért kell ezt tennem?”. Korsgaard szerint „egy olyan cselekvő, aki kételkedik abban, vajon tényleg meg kell-e tennie amit a moralitás parancsol, kételkedik abban, hogy tényleg olyan rossz dolog-e morálisan rossznak lenni”. De csak akkor vesszük a kérdést, „Miért legyen morális?”, komolyan, ha jónak tartjuk a választ, „Mivel nem tudnál együttélni önmagaddal, ha immoralis lennél”. De miért nem lenne ez elég? Szerintem csak azért, mivel aki kételkedik abban, hogy morálisnak kellene lenni, már afelé halad, hogy önmagának olyan új azonosságot tákoljon, amely nem kötelezi arra, hogy azt tegye, amire korábbi azonossága kötelezte, vagy ne tegye, amit korábbi azonossága szörnyűségnek tartott volna.

Huck Finn például fél, hogy nem tudna önmagával élni, ha nem segítene Jimnek viszatérni a rabszolgaságba. De összeszedi magát és megpróbálja. Ezt valószínűleg nem akarná, ha egyáltalán nem tudna elképzelni egy olyan új gyakorlati azonosságot, amely megengedi, hogy a barátság felszabadítson a törvényes és szokványos kötelezettségek alól, és amelyre Huck hivatkozna, amikor azt magyarázná Szent Péternek, hogy végül is



miért nem kell tolvajként a pokolra mennie. Hasonlóan egy doktor, aki úgy véli, inkább meghalna mint hogy megöljön egy magzatot, hirtelen új gyakorlati azonosságot kellene létrehoznia a maga számára, amikor kiderül, egy elkeseredett megerőszakolt áldozat egyetlen reményéről van szó.

Szókratész csak azért tudta hihetővé tenni tételét, hogy senki nem követ el tudatosan rosszat, mivel legtöbbször megvan Huck vagy képzeletbeli doktorom képessége, hogy olyan új azonosságot kapjunk össze magunknak, amely alkalmazkodik a körülményekhez. Legtöbbször már meg is tettük ezt. Védőbeszédében Szókratész elmagyarázza, hogy új azonosságot talált ki a maga számára és hogy inkább meghalna, semmint a bírái értelmezése szerint legyen „morális” – vagyis olyan ember, amilyenné őt és bírait nevelésük alakítani próbálta. Ez az azonosság talán a neurotikus perverzitás racionalizálásának tűnhetett, amiként Huck új megtalált azonossága is a morális gyengeség racionalizációjának tűnhetett a helyi seriffnek, akinek Jimet vissza kellett szereznie, vagy a doktor újonnan feltalált azonossága a papnak.

Korsgaard úgy véli, hogy létezik egy kritérium, amelynek a segítségével megkülönböztethetjük a racionalizációt a morális fejlődés tényétől. A deweyánusok úgy vélik, csak az a kritérium létezik, hogy tudjuk-e Huck és Szókratész új gyakorlati azonosságát a sajátunkkal egyeztetni. Úgy is mondhatjuk, hogy csak a történelem ítélete létezik – azé a történelemé, amely hozzánk, a mi mai gyakorlati azonosságunkhoz vezetett. Hogy parafrázáljuk a régi példabeszédet az árulásról, Huck és Szókratész azonosságai virágoztak, és ma már senki nem merné őket a gyengeség vagy a perverzitás racionalizációinak nevezni.

Az én konstrukcióm szerint a kérdés, „Miért kellene morálisnak lennem?” tipikusan bevezető a „Milyen moralitással kellene rendelkeznem?” kérdéséhez. Ez utóbbi kérdés pedig azon kérdés más formája, hogy „Továbbra is úgy gondolkodjam bizonyos cselekvésekről, mint amelyek annyira rosszak vagy rosszabbak mint a halál?” Ez természetesen meglehetősen különbözik Korsgaard kantianus konstrukciójától. Ő úgy véli, hogy ezt a kérdést nem azáltal kell megválaszolnunk, hogy a különböző közösségek és azonosságok viszonylagos vonzerejét tekintjük, hanem annak segítségével, ami azon történeti esetlegességektől függetlenül létezik, amely a közösségeket és azonosságokat létrehozta.

A kérdés, hogy „Miért legyek morális?”, csak akkor veendő komolyan, ha az alternatív moralitás plauzibilisként kezd hangzani. De az alternatív jelöltek tüzetes átvizsgálása nem a filozófia feladata, legalább is nem azon filozófiáé, amely arra törekszik, hogy többet mondjon számunkra a „valós” és a „morális” fogalmakról.

\*

Úgy látom, szinte soha nem tesszük azt, amit Singer szerint tennünk kellene: visszautasítani a minket fölnevelő közösség morális nézeteit azért, mivel „jól megalapozott morális elméletet” találtunk – kivéve ha egy ilyen elmélet olyan átfogó általános elvekből való levezetésből áll, amely intuitíve szembeötlő. Inkább, ha egy elvet megfelelőnek találunk, és rájövünk, hogy elfogadása útjaink megváltoztatásához vezetne, megpróbálunk a John Rawls által „reflektív egyensúlynak” nevezett valamire jutni. Vagyis előre-hátra haladunk a javasolt elv és régi intuíciónk közt és megpróbálunk olyan lehetséges morális azonosságot fabrikálni, amely mindkettőnek valamiféle igazságot szolgáltat. Ez bennfoglal olyan képzelődést is, hogy milyen lenne országunk, ha megváltoztatná haladásirányát, és milyenekké válnánk e reformált közösség tagjaiként. A trükköt az elképzelt helyzetek és közösségek részletes összehasonlítása teszi, és nem az elvekből eredő érvek. Az általános elvek meghatározása néha hasznos, de csak mint az ilyen alternatívák elképzelt eredményeinek összegzésére szolgáló eszköz.

Singer és sok más kortárs morálfilozófus, úgy fest, azt képzeletben, hogy valaki el tudná dönteni, hogy túllép az abortuszt mindenáron elutasító magatartásán, vagy úgy dönt, hogy segít megváltoztatni a törvényeket úgy, hogy az abortusz főbűnné váljék, azért, mert

valamely olyan nagy általános elv plauzibilitása mélyen megérintete, amely valamelyik döntésre készíti. De a morális fejlődés vagy visszafejlődés nem így történik. Nem így változtatják meg az emberek gyakorlati azonosságukat, azon érzéküket, hogy mi az, ami miatt inkább meghalának, semmint hogy megtegyék.

Az olvasott, gondolkodó és szabadidővel rendelkező emberek előnye – amikor a helyes döntések megtalálásáról van szó – az, hogy képzeletgazdagabbak, és nem az, hogy racionálisabbak. Előnyük, hogy többféle és nem csak egy vagy két lehetséges morális azonosság tudatában vannak. Az ilyen emberek képesek arra, hogy sokféle ember öltözékébe képzeljék magukat – Huckéba, mielőtt eldöntötte, hogy nem szolgáltatja vissza Jimet és Huckéba utána, Szókratész és Szókratész vádlói, Krisztus és Pilátus, Kant és Dewey, homéroszi hősök és keresztény aszkéták figurájába. A morálfilozófusok megfontolásra érdemes morális azonosságokat szolgáltattak nekünk, történészek és életrajzírók másokat, regényírók megint másokat.

*A morálfilozófusok nagyon hasznosak voltak az újabb orvosi technológiák előrehaladása által keletkezett témák tárgyalásában, mint egyéb, a közösségi politikai vitákban fontos kérdésekben. Nagyon tiszteletreméltó tagjai az akadémiának és a társadalomnak, akiknek nem kell jobban zavarba jönniük, amikor a körben való helyüket feszegetik, mint az antropológusoknak, a történészeknek, a teológusoknak vagy a költőknek. Csak akkor kell gyanakodva tekintenünk a morálfilozófusokra, ha felülnek magas, kantiánus lovaikra.*

Amint sok elképzelhető individuális gyakorlati azonosság létezik, ugyanúgy sok közösségi gyakorlati azonosság is van. A gondolkodó és olvasott emberek azért olvasnak történelmet, antropológiát és történeti regényeket, hogy megértsék, milyen lenne, ha lojális és nem kérdező tagjai lennének egy olyan közösségnek, amelyet primitívnek tartunk. Tudományos-fantasztikus regényeket olvasnak, hogy megértsék, milyen lenne olyan közösségekben élni, amelyek fejlettebbek a sajátunkénál. Nem azért olvassák a morálfilozófusokat, hogy rögzített érveket kapjanak, hogy racionálisabbak, világosabbak vagy szigorúbbak legyenek, hanem hogy megfelelő eszközöket találjanak, hogy összefoglalják a különböző elképzelésekre adott különböző reakcióikat.

Hadd fejezzem be azzal, hogy visszatérek a kiinduló kérdéshez, melyre szerintem Peter Singer és mások rossz választ adnak. Úgy látom, hogy a morálfilozófia specialistáinak nem úgy kellene magukra gondolniuk, mint akiknek a többiekénél jobb érveik vagy világosabb gondolataik vannak, hanem mint

olyan emberekre, akik sok időt töltöttek olyan kérdésekről való beszéddel, amelyek megzavarják az embereket, akik nehéz cselekvési döntések előtt állnak. A morálfilozófusok nagyon hasznosak voltak az újabb orvosi technológiák előrehaladása által keletkezett témák tárgyalásában, mint egyéb, a közösségi politikai vitákban fontos kérdésekben. Nagyon tiszteletreméltó tagjai az akadémiának és a társadalomnak, akiknek nem kell jobban zavarba jönniük, amikor a körben való helyüket feszegetik, mint az antropológusoknak, a történészeknek, a teológusoknak vagy a költőknek. Csak akkor kell gyanakodva tekintenünk a morálfilozófusokra, ha felülnek magas, kantiánus lovaikra.

### Jegyzet

(1) A Pécsi Tudományegyetemen 2000 május 31-én elhangzott előadás, Richard Rorty díszdoktorrá avatásának alkalmából. A fordítás a szerző kézírata alapján készült.

tásának alkalmából. A fordítás a szerző kézírata alapján készült.

**Boros János és Orbán Jolán fordítása**

## Éhség, bőség, és moralitás

*A morális ügyek – morális fogalmi sémánk – kezelési módját meg kell változtatni, és ezzel azt az életmódot, amelyet ma magától értetődőnek fogadnak el társadalmunkban. (1)*

**A** mikor ezt írom, 1971 novemberében, emberek halnak meg Bangladesben, élelem, hajlék vagy orvosi ellátás hiányában. Az ottani szenvedés és halál, semmilyen végzetserű értelemben sem elkerülhetetlen. Állandó szegénység, egy ciklon, és egy polgárháború több mint kilenc millió ember nyomorúságát idézte elő. Ennek ellenére a gazdagabb országok számára nem lenne megerőltetés, hogy megfelelő segítséget nyújtsanak abban, hogy a szenvedést jelentősen csökkentsék. Emberek döntései és cselekvései meg tudják akadályozni ezt a fajta szenvedést. Sajnos az emberek nem hozták meg ezeket a döntéseket. Egyéni szinten, néhány kivételtől eltekintve, nem válaszoltak észrevehető módon erre a helyzetre. Általában nem adtak jelentős összegeket a segélyt nyújtó alapítványoknak; nem írtak parlamenti képviselőknek, hogy nagyobb kormánytámogatást sürgessenek; nem tüntettek az utcákon, nem tartottak szimbolikus éhség-sztrájkot, nem adtak semmi használhatót a menekültek lényegi szükségleteinek kielégítésére. Egyetlen kormány sem adott olyan komoly segítséget, amely a néhány napon túli életfenntartást lehetővé tette volna. Nagy-Britannia például többet adott, mint más országok, eddig 14,75 millió fontot. Összehasonlításképpen, Nagy-Britannia kiadásai a közös angol-francia Concorde repülőgép-tervben már túllépik a 275 millió fontot, és a jelenlegi becslések szerint el fogják érni a 440 millió fontot. Ez annyit jelent, hogy a brit kormány a hangsebességnél gyorsabb közlekedést harmincszor többre értékeli, mint kilenc millió menekült életét. Ausztrália is jól áll a Bangladeszt segítő klubjában. Ennek ellenére Ausztrália segítsége kevesebb, mint az új sydney-i operaház építési költségei. A teljes összeg, amit eddig a rendelkezésükre álló forrásokból adtak, jelenleg 65 millió fonton áll. A menekültek életben tartása a becslések szerint évente 464 millió fontba kerülne. A legtöbb menekült több mint hat hónapja indiai táborokban van. A Világbank szerint Indiának még ebben az évben minimum 300 millió font segítségre lenne szüksége más országoktól. Nyilvánvaló, hogy ez a segítség nem fog megérkezni. Indiának el kell döntenie, hogy hagyja éhen halni a menekülteket vagy pedig saját fejlesztési költségeiből szabadít föl, ami annyit jelent, hogy a saját országában élők közül fognak többen éhen halni. (2)

Ez a jelenlegi helyzet Bangladesben. Nagyságán kívül nem egyedi minket érdeklő helyzet. A bengáliai szükségállapot csak az utolsó és a leginkább akut a súlyos szükség-helyzetek közt, melyek a világ különféle részein előálltak, természetes vagy ember által előidézett okok miatt. Sok része van a világnak, ahol emberek meghalnak alultápláltság miatt, és az élelemhiány független bármilyen fajta szükségállapottól. Bangladeszt azért választom példának, mert mai ügy, és mivel a probléma mérete következtében széles körben ismertté vált. Sem egyének, sem a kormányok nem állíthatják, hogy nem tudták, mi történik ott.

Mik az ilyen helyzetek morális tartalmai? A következőkben amellet érvelek, hogy nem igazolható az a mód, ahogy emberek, a viszonylagos jólétet biztosító országokban élve, a bengáliaihoz hasonló helyzetre reagálnak. Igen, azt állítom, a morális ügyek – morális fogalmi sémánk – kezelési módját meg kell változtatni, és ezzel azt az életmódot, amelyet ma magától értetődőnek fogadnak el társadalmunkban.

Emellett érvelve természetesen nem állítom, hogy morálisan semleges volnék. Remélem, ha valaki elfogadja morális pozícióm érveit, feltételezéseit, elfogadja következtetésemet is.

Azzal a feltételezéssel kezdem, hogy az élelmiszerhiányból, a hajléktalanságból és az orvosi kezelés hiányából eredő szenvedés és halál rossz. Úgy gondolom, a legtöbb ember egyetért ezzel, még ha ugyanerre a nézetre más úton jut is el. Emellett a nézet mellett nem fogok érvelni. Az emberek a legkülönbözőbb furcsa véleményeket képviselhetik, és talán némelyikből nem következne, hogy az éhhalál önmagában rossz. Nehéz, talán lehetetlen ilyen álláspontokat megcáfolni, de a rövidség kedvéért feltételezésemet elfogadottnak tartom. Akik ezzel nem értenek egyet, nem szükséges, hogy tovább olvassanak.

Következő állításom ez: amennyiben hatalmunkban áll, hogy valami rossz megtörténést megakadályozzunk, anélkül, hogy ezzel valami morálisan összevethető fontosságút föl kellene áldoznunk, akkor morálisan meg kell tennünk. Az „anélkül, hogy ezzel valami morálisan összevethető fontosságút föl kellene áldoznunk” kifejezésen azt értem, hogy anélkül, hogy valami hasonló rossz megtörténtét okoznánk, vagy valami olyat tennénk, ami magában rossz, vagy nem segítenénk elő valami morálisan jót, amely összevethető jelentőségében azzal a rossz dologgal, amelyet meg tudunk akadályozni. Ez az elv ugyanolyan vitathatatlanak tűnik, mint az előbbi. Csak azt követeli tőlünk, hogy megakadályozzuk a rosszat és elősegítsük a jót, és csak akkor követeli ezt tőlünk, ha morális szempontból valami összehasonlíthatóan fontosat nem kell feláldoznunk. Ami a bengáliai szükségállapotra vonatkozó érveket illeti, ezt az állítást úgy is minősíthetném, hogy: ha hatalmunkban áll valami nagyon rossz megtörténtének megakadályozása anélkül, hogy valami morálisan jelentőset feláldoznánk, akkor morálisan meg kellene tennünk. Ezen elv alkalmazása a következő lenne: ha egy sekély tavacska mellett megyek el, és látom, hogy egy gyermek fuldokol benne, be kell gázolnom, és ki kell húznom a gyermeket. Ez azt is jelenti, hogy a ruhám sáros lesz, de ennek nincs jelentősége, mivel a gyermek halála feltehetően nagyon rossz dolog lenne.

Az itt állított elv látszólagos vitathatatlansága azonban csalóka. Ha ugyanis eszerint cselekednénk, még módosított formában is, életünk, társadalmunk és világunk alapvetően megváltozna. Az elv ugyanis először is nem veszi figyelembe a közelséget vagy távolságot. Nem tesz morális különbséget, hogy a személy, akinek segíték, a szomszéd gyermeke három méterre tőlem, vagy egy bengáliai gyermek, tizenötezer kilométerre, akinek a nevét soha nem fogom megtudni. Másodszor, az elv nem tesz különbséget azon esetek közt, amikor én vagyok az egyetlen személy, aki tudna valamit tenni, és olyan esetek közt, amikor csak egy vagyok a milliók közt ebben a helyzetben.

Nem hiszem, hogy sokat kellene mondanom a távolság-közelség figyelembe vétele elutasításának védelmében. A tény, hogy egy személy fizikailag közel van hozzánk, annyira, hogy fizikai kontaktusban vagyunk vele, valószínűbbé teheti, hogy *fogunk* neki segíteni, de ez nem jelenti azt, hogy inkább neki *kell* segítenünk, mint a messzebb lakóknak. Ha a pártatlanság, az egyetemesíthetőség, az egyenlőség elvét vagy hasonlót elfogadunk, nem tudunk valakivel szemben pusztán azért diszkriminációt alkalmazni, mivel távol van tőlünk (vagy mi vagyunk messze tőle). El kell ismernünk, lehetséges, hogy jobban meg tudjuk ítélni, mit kell tennünk, hogyan segítsünk valakin, aki közel van hozzánk, és talán a szükségesnek ítélt segítséget is könnyebben megadjuk. Ha ez lenne az eset, ez indok lenne, hogy először a hozzánk közelieken segítsünk. Ez lehetett egykor az igazolás, hogy inkább a saját városunk szegényeivel törődtünk, mint az éhség áldozataival Indiában. A pillanatszerű kommunikációval és a gyors közlekedéssel kedvezőtlenül alakult a helyzet azok számára, akik szeretik morális felelősségüket korlátok közt tartani. Morális szempontból a világ „globális faluvá” fejlődése fontos, bár még fel nem ismert különbséget hozott morális helyzetünk számára. Szakértő megfigyelők és ellenőrök, akiket az éhség ellen küzdő szervezetek küldtek ki, vagy állandóan az éhséggel sújtott vidékeken tartózkod-

kodnak, segítségünket közvetlenül a bengáliai menekültekhez tudják juttatni, majdnem olyan hatékonysággal, ahogy ezt mi saját lakótömbünkben tudnánk tenni. Ennélfogva, úgy tűnik, nem lenne igazolható a földrajzi alapú diszkrimináció.

Szükségesebbnek tűnhet elvem második összetevőjének védelme – a tény, hogy a bengáliai menekültekhez való viszonyában sok millió más ember van hasonló helyzetben, mint én, nem teszi a helyzetet alapvetően mássá ahhoz a helyzethez képest, amelyben akkor találok magam, amikor én vagyok az egyetlen ember, aki valamit tenni tud egy nagyon rossz esemény bekövetkezése ellen. Természetesen elismerem, hogy pszichológiailag különbözik a két eset; nem téve semmit, kevésbé érezzük magunkat vétkesnek, ha hozzánk hasonló helyzetben lévő másokra mutathatunk, akik szintén semmit sem tettek. De ez nem jelent valódi különbséget morális kötelességeinkben. (3) Azon kellene gondolkodnom, hogy kevésbé vagyok köteles kihúzni a fuldokló gyermeket a tavacsából, ha körbenézve másokat látok, akik nincsenek messzebb, mint én, és akik miközben észrevették a gyermeket, nem csinálnak semmit? Csak fel kell tenni ezt a kérdést, hogy lássuk azon nézet abszurditását, hogy a számok csökkentik a kötelességet. Ez a nézet ideális kifogás a cselekvés elmulasztására; sajnos a legtöbb nagy rossz – szegénység, túlnépesedés, környezetszennyezés – olyan probléma, amelyben szinte mindenki egyenlően érintett.

Azt a nézetet, hogy a számok ténylegesen különbséget eredményeznek, plauzibilissé lehet tenni, ha így mondjuk: ha mindenki, aki hozzám hasonló helyzetben van, adna öt fontot a Bengáliai Segélyező Alapítványba, akkor elég lenne, hogy élelmet, hajlékot és orvosi ellátást adjunk a menekülteknek; nincs indok, miért adjak többet, mint bárki más hozzám hasonló körülmények közt élő, ennélfogva nem kötelességem öt fontnál többet adni. Ebben az érvelésben minden előtétel igaz, és az érv hibátlannak tűnik. Akár meg is győzhet bennünket, hacsak nem vesszük észre, hogy hipotetikus előtételen alapul, miközben a következtetést nem hipotetikusán állítjuk. Az érv hibátlan lenne, ha a következtetés így hangzana: ha az én helyzetemben lévők közül mindenki adna öt fontot, akkor nem lenne kötelességem, hogy többet adjak, mint öt fontot. Ha így állítanánk a következtetést, akkor nyilvánvaló lenne, hogy nincs köze ahhoz a helyzethez, amelyben nem az történik, hogy mindenki más ad öt fontot. Persze, ez a tényleges helyzet. Többé-kevésbé biztos, hogy nem mindenki ad öt fontot, aki hozzám hasonló helyzetben van. Tehát nem lesz elég az összeg, hogy élelmet, hajlékot és orvosi ellátást nyújtson. Ennélfogva, ha ötnél több fontot adnék, több szenvedést akadályoznék meg, mint ha csak öt fontot adok.

Azt lehetne gondolni, hogy ennek az érvelésnek abszurd következménye van. Miután úgy fest, hogy valószínűleg nagyon kevés ember fog adni nagyobb összegeket, az következik, hogy nekem és a hozzám hasonló körülmények közt élőknek annyit kellene adni, amennyi lehetséges, tehát legalább annyit, amennyinél többet adva szenvedést okoznánk magunknak és hozzátartozóinknak – talán még ezen a ponton túl is, a határig elmenve, amikor ha többet adunk, önmagunknak és hozzátartozóinknak akkora szenvedést okoznánk, amilyent meg kívánunk előzni Bengáliában. Ha mindenki ezt tenné ugyanakkor, akkor több összejönne, mint amennyi szükséges a menekültek megsegítésére, és az áldozat egy része szükségtelen lenne. Tehát, ha mindenki azt teszi, amit tennie kellene, az eredmény nem lesz olyan jó, mintha mindenki kicsit kevesebbet tett volna, mint amennyit tennie kell, vagy ha csak egyesek mindent megtesznek, amit tenniük kellene.

A paradoxon azért keletkezik itt, mert feltételezzük, hogy a kérdéses cselekvések – pénzt küldeni a segélyező alapítványoknak – többé-kevésbé egyidejűleg történnek, és váratlanok. Ugyanis, ha elvárható, hogy mindenki hozzájárul valamennyivel az ügyhöz, akkor világos, hogy az egyes emberek nem kötelesek annyit adni, amennyit akkor lennének kötelesek adni, ha mások sem adtak volna. És ha nem mindenki cselekszik egyszerre, akkor akik később adnak, tudni fogják, mennyi kell még, és nem lesz kötelességük többet adni, mint hogy a szükséges összeg összejöjjön. Ezt állítva nem tagadjuk az elvet, hogy az emberek ugyanabban a helyzetben ugyanazokkal a kötelességekkel rendelkeznek, de

arra utalunk, hogy a tény, hogy mások adtak, vagy várhatóan adnak, releváns összefüggés: a később adók számára tudott, hogy sokan mások adnak, és akik korábban adnak, még nincsenek ebben a helyzetben. Tehát az elv általam bemutatott látszólagos paradox következménye csak akkor állhat elő, ha az emberek tévednek a tényleges helyzetről – vagyis ha azt gondolják, ők adnak, amikor mások nem, pedig ők akkor adnak, amikor mások is. Annak az eredménye, hogy mindenki azt teszi, amit tennie kellene, nem lehet rosszabb, mint annak az eredménye, hogy mindenki kevesebbet tesz, mint amennyit kellene tennie, ami pedig annak az eredménye, hogy mindenki azt teszi, amit ésszerűen hisz, hogy feltehetően tennie kell.

Ha érvem eddig rendben van, akkor sem távolságunk a megelőzhető rossztól, sem a hozzánk e rosszhoz képest hasonló helyzetben lévő emberek száma nem csökkenti kötelességünket, hogy enyhítsük vagy megelőzzük a rosszat. Ezért elfogadottnak tekintem a korábban állított elvet. Mint már mondtam, csak módosított formájában kell állítanom: ha hatalmunkban áll, hogy valami nagyon rossz történést megakadályozzuk, anélkül, hogy valami más morálisan jelentőset fel kellene áldoznunk, akkor azt morálisan meg kellene tennünk.

Az érv eredménye, hogy morális kategóriáink a fejük tetején állnak. A kötelesség és a

---

*A pillanatszerű kommunikációval és a gyors közlekedéssel kedvezőtlenül alakult a helyzet azok számára, akik szeretik morális felelősségüket korlátok közt tartani. Morális szempontból a világ „globális faluvá” fejlődése fontos, bár még fel nem ismert különbséget hozott morális helyzetünk számára.*

---

szerepet közti hagyományos megkülönböztető vonalat nem lehet meghúzni, legalább is nem ott, ahol ezt normálisan meghúzzuk. Ha pénzt adunk a Bengáliai Segélyező Alapítványba, azt társadalmunkban az irgalmasság [charity] aktusának tekintik. A pénzügyítő szervezeteket irgalmasság-alapítványoknak [charities] nevezik. Ezek a szervezetek így is tekintik magukat – ha csekket küldünk nekik, megköszönik a „nagylelkűséget”. Mivel a pénzzadást az irgalmasság cselekedetének tekintik, nem gondolják, hogy bármi rossz lenne abban, ha valaki nem ad. Az irgalmas embert dicsérhetjük, de aki nem irgalmas, azt nem ítélik el. Az emberek egyáltalán nem szégyenkeznek vagy érzik bűnösnek magukat,

ha új ruhát vagy új autót vesznek, ahelyett, hogy az éhezés megszüntetését támogatnák. (Sőt, ez az alternatíva eszükbe sem jut.) A dolgok ilyen felfogása nem igazolható. Ha új ruhát veszünk, nem azért, hogy melegen tartsuk magunkat, hanem, hogy „jólöltözöttek legyünk”, akkor semmiféle fontos szükségletet nem elégítünk ki. Semmi jelentőséget nem áldoznánk föl, ha továbbra is régi ruháinkat viselnénk, és a pénzt az éhezés megszüntetésére adnánk. Ezzel megelőznénk más emberek éhhalálát. A korábban mondottakból következik, hogy a pénzt tovább kellene adnunk, ahelyett, hogy olyan ruhákat vennénk, amelyekre nincs szükségünk, hogy melegen tartsuk magunkat. Az ilyen cselekedet nem irgalmas, vagy nagylelkű. Nem is az a fajta cselekedet, amelyet filozófusok vagy teológusok „kötelezettségen felülinek” [supererogatory] neveznek – olyan cselekedet, amit jó lenne megtenni, de nem rossz nem megtenni. Ellenkezőleg, a pénzt tovább kellene adnunk, és rossz, ha nem tesszük ezt.

Nem mintha nem léteznének az irgalmasság cselekedetei, vagy hogy nincsenek olyan cselekedetek, amelyeket jó lenne megtenni, de nem rossz, ha nem tesszük meg. Lehetséges lenne a kötelesség és irgalmasság közti vonalat másutt meghúzni. Amellett érvelek itt, hogy nem támogatható a választóvonal meghúzásának jelenlegi módja, amely az irgalmasság cselekedetének tartja, ha egy ember – mint legtöbbször a „fejlett országokban” – bőségben él, és pénzt ad, hogy valaki mást megmentsen az éhhaláltól. Érvemen túlmu-

tat annak vizsgálata, vajon a választóvonalat újra kellene húzni, vagy teljesen el kellene vetni. Sok más módja lehetne a választóvonal meghúzásának – például, valaki úgy dönthetne, hogy jó dolog más embereket olyan boldoggá tenni, amennyire csak lehet, de nem rossz, ha nem ezt teszi.

A morális fogalmi séma itt javasolt felülvizsgálatának korlátozott természete ellenére, tekintettel a bőség és az éhség napjainkban való mértékére, a felülvizsgálatnak radikális következményei lennének. Ezek további ellenvetésekhez vezethetnek, melyek eltérnek az eddig vizsgáltaktól. Ezek közül kettőt fogok tárgyalni.

Az általam fölvetett nézőponttal szembeni egyik ellenvetés egyszerűen az lehet, hogy ez morális sémánk túlságosan drasztikus revíziója. Az emberek általában nem úgy ítélnék, ahogy szerintem kellene nekik. Az emberek csak azokat ítélik el, akik valamilyen morális normát megsértenek, mint például ha valaki elveszi más tulajdonát. Nem ítélik el azokat, akik luxusban élve semmit nem tagadnak meg maguktól, ahelyett, hogy adakoznának az éhség megszüntetéséért. De mivel nem azzal foglalkozom, hogy morálisan semleges módon leírjam, ahogy az emberek morálisan ítélnék, ezért az emberek tényleges ítélesei módjának semmi köze következtetésem érvényességéhez. Következtetésem a korábban kidolgozott elvből következik, és ha az elvet nem vetjük el, vagy nem mutatjuk ki, hogy az érvek rosszak, akkor úgy vélem, a következtetésnek érvényesnek kell lennie, bármennyire különösnek tűnik is. Mégis érdekes lehet, hogy megfontoljuk, társadalmunk és a legtöbb társadalom, miért ítél másként, mint ahogy javaslatom szerint ítélnie kéne. Jól ismert cikkében J. O. Urmson azt állítja, hogy a kötelesség imperatívuszai, melyekből tudhatjuk, hogy mit tegyünk – és amelyek különböznek attól, hogy mit lenne jó tenni, de nem lenne rossz nem tenni –, úgy működnek, hogy megtiltják a társadalmi együttélés szempontjából türhetetlen viselkedést. (4) Ez talán elmagyarázza a kötelesség és az irgalmasság cselekedetei közötti jelenlegi felosztás eredetét és fennmaradását. A morális beállítódásokat a társadalom szükségletei alakítják, és nem kétséges, a társadalomnak szüksége van emberekre, akik a társadalmi létet elviselhetővé tevő szabályokat kutatják. Egy sajátos társadalom szemszögéből lényeges, hogy megakadályozzák az ölést, a lopást és hasonlókat tiltó normák megsértését. Meglehetősen lényegtelen ugyanakkor, hogy saját társadalmunkon kívüli embereknek segítsünk.

Ha ez a kötelesség és a túlbuzgóság közötti közös megkülönböztetésünk magyarázata is, még akkor sem igazolása annak. A morális szempont megköveteli, hogy saját társadalmunk érdekein túl tekintsünk. Korábban, ahogy már említettem, nem volt lehetséges, ma viszont igen. Morális szempontból, a társadalmunkon kívüli milliók megmentése az éhhaláltól olyan norma, amelyet társadalmunkban legalább olyan kényszerítőnek kell tartani, mint a magántulajdon védelmét.

Egyes szerzők, köztük Sidgwick és Urmson, úgy érveltek, hogy szükségünk van a hétköznapi ember képességein nem túlságosan túllépő alapvető morális kódra, egyébként a morális kód teljesítésével általános összeomlás járna együtt. Durván mondva, ez az érv azt állítja, hogy ha azt mondjuk az embereknek, ne öljenek és minden fölösleget adjanak át az éhezés megszüntetésére, egyiket sem fogják teljesíteni, miközben ha azt mondjuk nekik, hogy ne öljenek, és jó, ha adakoznak az éhség megszüntetéséért, ám az sem rossz, ha nem tesznek így, legalább nem fognak ölni. Az a kérdés, hogy a megkövetelt viselkedés és aközött, ami jó, de nem megkövetelt, hol húzzuk meg a vonalat úgy, hogy a legjobb eredményt kapjuk. Empirikus kérdésnek tűnik, habár nagyon nehéz. A Sidgwick-Urmson-féle érvelés elégtelenül méri föl a morális standardok hatását döntéseinkre. Ha egy társadalomban, amelyben egy gazdag ember, aki jövedelme öt százalékát az éhség megszüntetésére adja, kiemelkedően nagylelkűnek számít, akkor nem meglepő, ha abszolút nem tartják realizistikusnak a javaslatot, hogy bevételünk felét mindannyiunknak tovább kellene adnunk. Egy társadalomban, amely szerint senkinek sem kellene többet birtokolnia, mint amennyi elég neki, miközben másoknak a szükségleteiknél is kevesebb

jut, ez a javaslat szüklátóköri tünhet. Hogy egy ember mit képes megtenni és valószínűleg mit tesz, azt, úgy gondolom, nagyon erősen befolyásolja az, amit az emberek körülötte tesznek és elvárják tőle, hogy tegye. Mindenesetre, nagyon távolinak tűnik a lehetőség, hogy a morális viselkedés összeomlik, ha terjesztjük az eszmét, hogy sokkal többet kellene tennünk az éhség megszüntetésére. Ha széles körű éhínséget akadályozhatunk meg, akkor megéri kockáztatni. Végül is azt kellene hangsúlyozni, hogy ezek a megfontolások csak arra vonatkoznak, hogy mit kellene másoktól megkövetelnünk, és nem azt, hogy nekünk mit kellene tennünk.

A kötelesség és irgalmasság közt általában elterjedt megkülönböztetés elleni támadásomra hozott második ellenvetés ugyanaz, melyet időről időre az utilitarizmus ellen is fölhoznak. Az utilitarista elmélet bizonyos formáiból következik, hogy morálisan mindannyiunknak teljes erőnkkel azon kellene dolgoznunk, hogy a boldogság túlsúlyát növeljük a nyomorúsággal szemben. Az általam itt fölvetett álláspont nem fog minden körülmények közt erre a következtetésre vezetni, mert érvem nem lenne alkalmazható, ha nem lennének olyan rossz helyzetek, amelyeket meg tudnánk akadályozni valami összevethető morális fontosságú föláladozása nélkül. A világ sok helyén adott feltételek mellett ugyanakkor következik érvemből, hogy morálisan teljes erőnkkel kellene dolgoznunk, hogy megszüntessük az éhségből és más katasztrófákból eredő nagy szenvedést. Természetesen lehet hivatkozni enyhítő körülményekre – például, hogy ha túldolgozzuk magunkat, akkor kevésbé leszünk hatékonyak, mint egyébként. Mégis, ha minden megfontolást figyelembe vettünk, megmarad a következtetés: annyi szenvedést kellene megakadályoznunk, amennyit csak tudunk anélkül, hogy valami morális fontosságban összevethetőt feláladoznánk. Vonakodhatunk szembesülni ezzel a konklúzióval. Nem látom be mégsem, miért kellene az általam képviselt nézőpont kritikájaként fölfogni, ahelyett, hogy hétköznapi viselkedési standardjaink kritikájaként látnánk. Mivel bizonyos fokig minden ember önérdékét követi, valószínűleg csak nagyon kevesek fogják mindazt megtenni közülünk, amit meg kellene tenni. De aligha lenne becsületes, ha ezt a nyilvánvalóságot úgy vennénk, hogy nem az a helyzet, hogy meg kellene tenni.

Még mindig azt lehet gondolni, hogy következtetésem vadul kiesnek a szokásos vonalvezetésből, és ezért mindig is azt gondolták, hogy biztos valahol valami baj van az érveléssel. Azért, hogy megmutassam, következtetésem – bár bizonyosan ellene vannak a kortárs nyugati morális standardoknak – más időkben és más helyeken nem látszottak volna annyira rendkívülieknek, szeretnék hivatkozni egy olyan szerzőre, akit általában nem tartanak szélsőséges radikálisnak, Aquinói Tamásra.

Az isteni gondviselés által kialakított természetes rend szerint az anyagi javak az emberi szükségletek [needs] kielégítését szolgálják. Ennek megfelelően a tulajdon elosztása és megszerzése, amely az emberi törvényből ered, nem kell, hogy megakadályozza az ember szükségének [necessity] e javakból történő kielégítését. Ugyanígy, amivel az ember bőséggel rendelkezik, azzal a természetes jog alapján tartozik a szegények létfenntartásáért. Mint Ambrosius mondja, és ezt megtalálhatjuk a *Decretum Gratianiban* is (5): „A megmaradt kenyér az éhesé; az elzárt ruha a meztelené; a földbe ázott pénz pedig a nincstelen megváltása és szabadsága.” (6)

Néhány összefüggést szeretnék megvizsgálni, inkább gyakorlatit mint filozófiai, amelyek relevánsak az elért morális következtetés alkalmazására. Ezek az összefüggések nem annak az eszmének jelentenek kihívást, hogy mindent meg kell tennünk az éhhalál megakadályozására, hanem annak, hogy jelentős pénz átadása lenne a legjobb eszköz e cél elérésére.

Gyakran mondják, hogy a tengeren túli segítségnyújtás a kormány felelőssége, és hogy nem kellene adakozni magánjelleggel irgalmassági szervezeteknek. Azt állítják, ha magánjelleggel adunk, akkor lehetővé tesszük a kormánynak és a társadalom hozzájárulástól tartózkodó tagjainak, hogy ne vállalják felelősségüket.



Úgy tűnik, ez az érv feltételezi, hogy minél több ember ad magánjelleggel éhezés elleni alapítványoknak, annál kevésbé lesz valószínű, hogy a kormány vállalja az ilyen jellegű segítség felelősségét. Ezt az állítást népszerűsítői nem támasztják alá, és számomra nem tűnik plauzibilisnek. Az ellenkező nézet – hogy ha senki nem ad önként, a kormány fel fogja tételezni, hogy polgárai nem érdeklődnek az éhezés megszüntetése iránt és nem szeretnék a segítségadás kényszerhelyzetét – inkább plauzibilis. Mindenesetre, hacsak nincs annak határozott valószínűsége, hogy az adás visszautasítása elősegíti a határozott kormánysegítséget, azok az emberek, akik visszautasítják az önkéntes részvételt, egyben visszautasítják azt is, hogy bizonyos mértékben megakadályozzák a szenvedést anélkül, hogy visszautasításuk bármilyen kézzelfogható hasznos következményére rá tudnának mutatni. Így a bizonyítás terhe a segítséget visszautasítókon van, hogy megmutassák, visszautasításuk hogyan fogja elősegíteni a kormány cselekvését.

Természetesen nem akarom vitatni, hogy a bőségben élő nemzetek kormányainak sokkal több igazi, feltétlen segítséget kellene adniuk, mint amennyit most adnak. Egyetértek azzal is, hogy magánjelleggel adni nem elég, és hogy küzdenünk kellene aktívan a nyilvános és a magánjellegű éhség elleni küzdelem teljesen új standardjaiért. Igen, szimpatizálnék azokkal, akik azt állítják, hogy a küzdelem fontosabb, mint hogy magunk adjunk, ugyanakkor kétlem, hogy túlságosan hatékony lenne, ha valaki olyat prédikál, amit maga nem tesz. Sajnos sok ember számára a „kormányfelelősség” eszméje indok a nem adásra, ami úgy tűnik, szintén nem von maga után semmiféle politikai cselekvést.

További, erősebb indok, hogy ne adjunk az éhezés elleni alapítványoknak, az, hogy amíg nincs hatékony népesedés-ellenőrzés, az éhezés csökkentése pusztán elhalasztja az éhhalált. Ha megmentjük most a bengáliai menekülteket, mások, talán e menekültek gyermekei fognak néhány év múlva az éhhalállal szembesülni. Az állítás alátámasztására gyakran hivatkoznak a jól ismert tényekre a népességrobbanásról és a termelés viszonylagosan korlátozott mértékéről.

Ez az összefüggés, mint az előző, a most bekövetkező szenvedés csökkentése elleni érv, egy a jövőben bekövetkezőkre vonatkozó hitre támaszkodva; mégis, az előzőtől eltérően jó érvet lehet e hit mellett fölhozni. Nem fogok ezzel részletesen foglalkozni. Elfogadom, hogy a Föld nem fog tudni eltartani egy, a mai arányokban növekvő népességet. Ez egészen biztosan fölveti a problémát mindenki számára, aki fontosnak tartja az éhség megelőzését. Ugyanakkor el lehet fogadni az érvet a következtetés nélkül, hogy ez bárkit feloldozna az éhezés megelőzésének kötelessége alól. Azt a következtetést kellene levonni, hogy az éhezés legjobb megelőző eszköze hosszú távon a népesedés szabályozása. A korábban elért nézőpont szerint mindent meg kell tennünk, hogy elősegítsük a népesedés szabályozását (hacsak valaki nem úgy véli, hogy a népesedés szabályozása minden formája önmagában rossz, vagy kimutathatóan rossz következményekhez vezet). Mivel léteznek sajátos népesedés-szabályozó szervezetek, sokan inkább azt támogatnák, semmint az éhség megelőzésének inkább ortodox módszereit.

Az elért következtetéshez felhozható harmadik összefüggés azzal kapcsolatos, hogy mennyit kellene mindannyiunknak továbbadni. Egy lehetőség, amelyet már említettem, hogy addig kellene adnunk, amíg elérjük a marginális hasznosságot – addig a szintig, amikor többet adva ugyanannyi szenvedést okoznánk magunknak vagy a tőlünk függőknek, mint amennyit enyhítenénk adományunkkal. Ez természetesen azt jelentené, hogy a bengáliai menekült anyagi szintje közelébe redukálnánk magunkat. Emlékeznünk kell, hogy korábban a rossz történések megelőzése elvének erős és mérsékelt változatát mutatam be. Az erős változat azt követelte tőlünk, hogy előzzük meg a rossz dolgok történést, kivéve, ha így téve feláldoznánk valami összevethetően morális jelentőségűt. Ez úgy tűnik, azt követeli tőlünk, hogy magunkat a marginális hasznosság szintjére redukáljuk. Azt is meg kell mondanom, hogy számomra az erős változat látszik helyesnek. Javasoltam egy mérsékelt változatot is – hogy meg kellene előznünk rossz történéseket, hacsak ezáltal nem

kellene feláldoznunk valami morálisan jelentőset –, csak hogy megmutassam, még e biztosan tagadhatatlan elv miatt is nagy életmód-változásokra lenne szükség. A mérsékelt elv szerint nem következik, hogy önmagunkat a marginális hasznosság szintjére kellene redukálnunk, mivel azt tarthatnánk, hogy önmagunk és családjunk e szintre redukálása jelentős romlást idézne elő. Hogy ez így van-e, nem fogom tárgyalni, mivel, mint mondtam, nem látok jó indokot, hogy az elv mérsékelt változatát részesítsem előnyben az erőssel szemben. Még ha mérsékelt formájában fogadnánk is el az elvet, világosnak kellene lennie, hogy eleget kellene továbbadnunk ahhoz, hogy a fogyasztói társadalom – amelyben az emberek apróságokat vásárolnak, ahelyett, hogy az éhség enyhítésére adakoznának – lelassulna vagy talán teljesen eltűnne. Számos indok van, hogy ez miért lenne önmagában kívánatos. A gazdasági növekedés értékét és szükségességét nemcsak a konzervacionisták, hanem közgazdászok is megkérdőjelezzik. (7) Nem kétséges, szintén, hogy a fogyasztói társadalomnak torzító hatása volt tagjai céljaira. De ha csak tisztán a tengeren túli segítség szempontjából tekintünk az ügyre, kell lennie egy határnak, ameddig tudatosan lelassíthatnánk gazdaságunkat; mert előfordulhat, hogy továbbadnánk, mondjuk Nemzeti Össztermékünk negyven százalékát, és ezzel annyira lelassítanánk gazdaságunkat, hogy abszolút értékben kevesebb mint huszonöt százalékát adnánk tovább egy jóval nagyobb GDP-nek, amellyel rendelkez-nénk, ha hozzájárulásunkat e kisebb százalékhoz igazítanánk.

Csak azon fajta tényező jelölésére emlitem ezt, amelyet figyelembe kellene venni egy ideál kidolgozásához. Mivel a nyugati társadalmak általában a GDP egy százalékát tartják elfogadhatónak a tengeren túli segítségre, a kérdés teljesen akadémiai. Azt a kérdést sem érinti, hogy egy egyénnek mennyit kellene adnia egy olyan társadalomban, amelyben kevesen adnak jelentősebb összegeket.

---

*„A megmaradt kenyér az éhesé;  
az elzárt ruha a meztelené; a  
földbe ázott pénz pedig a nincs-  
telen megváltása és  
szabadsága.”*

---

\*

Időnként azt mondják, bár ritkábban, mint régebben, hogy a filozófusoknak nincs sajátos szerepük a közügyekben, miután a legtöbb közös téma elsősorban tények meghatá-

rozásától függ. Azt mondják, hogy a tények vonatkozásában a filozófusoknak mint olyanoknak nincs sajátos szaktudásuk, és így lehetséges volt a filozófia olyan művelése, hogy egyetlen nézőpont mellett sem köteleztük el magunkat nagyobb közös témákban. Kétségtelenül vannak témái a társadalompolitikának és a külpolitikának, amelyekről tényleg el lehet mondani, hogy szükség van a tények valódi szakértői meghatározására, mielőtt álláspontot választunk vagy cselekszünk, de az éhség kérdése egészen biztos nem ezek közé tartozik. A szenvedés létezésének tényei minden vita fölöttiek. Úgy vélem, azt sem vitatják, hogy tehetünk valamit ez ügyben, az éhség enyhítésének ortodox módszereivel vagy a népesség szabályozásával, vagy mindkettővel. Ez ennél fogva olyan téma, amelyről a filozófusok kompetensen véleményt mondhatnak. A témával mindenki találkozik, akinek több pénze van, mint amennyire szüksége van önmaga és hozzátartozói támogatására, vagy aki valamilyen módon politikailag cselekedni tud. Ezekbe a kategóriákba kell tartoznia gyakorlatilag minden tanárnak és diáknak a nyugati világ iskoláiban és egyetemén. Ha a filozófia olyan témákkal foglalkozik, amelyek relevánsak a tanárok és a diákok számára is, akkor ez olyan téma, amelyet filozófusoknak kellene tárgyalniuk.

A tárgyalás azonban mégsem elég. Mi az érdekes abban, hogy a filozófiát a közügyekhez (és személyes ügyekhez) viszonyítjuk, ha nem vesszük komolyan következtetéseinket? Ezen a szinten következtetéseink komolyan vétele azt jelenti, hogy szerintük cselekszünk. A filozófus nem fogja könnyebbnek találni, mint bárki más, hogy megváltoztassa beállítódásait és életmódját abban a mértékben, hogy, ha igazam van, mindent megtegyen, amit tennünk kellene. Legalább el lehet kezdeni. Az így tevő filozófusnak föl kell

áldoznia a fogyasztói társadalom néhány jótéteményét, de kompenzációt talál egy olyan életmód kielégítő voltában, amelyben elmélet és gyakorlat, ha még nincs is harmóniában, de legalább találkozik.

### Utóirat

A bangladesi válság, amely egykor e cikk írására ösztökélt, ma már csak történeti érdekességű, de a világméretű élelmiszer-válság még komolyabb. Az Egyesült Államok nagy gabonatartalékai eltűntek. A megnőtt olajárak megdrágították a fertőtlenítőket és az energiákat a fejlődő országokban, és nehezzé tették számukra, hogy több élelmiszert állítsanak elő. Ugyanakkor népességük folyamatosan növekedett. Szerencsére, amikor ezt írom, sehol nincs nagyobb éhezés a földön, de a szegény emberek továbbra is éhen halnak számos országban, és az alultápláltság továbbra is nagyon széles körű. Ennélfogva a segítség ugyanúgy szükséges, mint amikor a szöveget írtam, és biztosak lehetünk, hogy ha elmarad, akkor újabb nagy éhínségek lesznek.

A szegénység és a bőség közti ellentét, amelyről írtam, szintén olyan nagy, mint akkoriban. Igaz, a bőségben élő nemzetek a recessziók után talán nem annyira virágzóak, mint 1971-ben. De a szegényebb nemzetek legalább annyit szenvedtek a recessziótól, mivel kisebb segítséget kaptak más országok kormányaitól (mivel a kormányok, ha csökkenteni kívánják kiadásukat, a külföldi segítségnyújtást feláldozható tételnek tartják, ahelyett, hogy a védelmi kiadásokat vagy az állami építkezési programokat állítanák le), miközben növekedett az élelmiszerek és minden egyéb szükséges dolog ára. Mindenesetre, ha összehasonlítjuk a bőségben élő és a szegény nemzetek közti különbséget, az egész recesszió csekély volt, a bőségben élő legszegényebb nemzetek továbbra is összehasonlíthatatlanul jobban élnek, mint a szegények közt a legszegényebbek.

Így a segítség problémája mind személyes, mind kormány szinten ugyanolyan nagy, mint 1971-ben volt, és nem változtatnám meg az akkori alapvető érvet.

Ugyanakkor néhány dolgot inkább hangsúlyoznék, ha újraírnám a cikket, és ezek közül a legfontosabb a népesedési probléma. Továbbra is úgy vélem, hogy a nézet, mely szerint az éhség enyhítése csak késlelteti az éhhalált, hacsak valamit nem tesznek a népesség növekedésének lefékezéséért, nem a segítség elleni érv, hanem csak a szükséges segítség *típusa* elleni érv. Akik osztják ezt a nézetet, ugyanúgy kötelesek az éhhalál megakadályozására adakozni, mint akik nem; a különbség az, hogy szerintük a népesedés megfékezésében nyújtott szisztematikus segítség hosszú távon hasznosabb mód az éhhalál megakadályozására. Ma nagyobb teret adnék a népesedés problémájának; mivel most úgy gondolom, hogy komoly okunk van azt mondani, hogy amelyik ország visszautasítja a népesedés növekedésének lassítását, annak nem kellene segítséget nyújtanunk. Ez természetesen nagyon drasztikus lépés, és a választás szörnyű; de ha valamennyi rendelkezésünkre álló információ szenvedélyektől mentes vizsgálata után arra a következtetésre jutunk, hogy népesedés-ellenőrzés nélkül hosszú távon nem fogjuk megelőzni az éhséget vagy más katasztrófákat, akkor sokkal humánusabb lenne hosszú távon azoknak az országoknak segíteni, amelyek felkészültek, hogy megfelelő intézkedéseket hozzanak a népesedés ellenőrzésére, és humánusabb lenne a segítségpolitikát kényszerítő eszközként használni, hogy más országok hasonló lépéseket tegyenek.

Azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy ilyen politika valójában kísérlet egy független nemzet kényszerítésére. De mivel nem vagyunk kötelesek segítséget adni, hacsak nem valószínű, hogy segítségünk hatékonyan fogja csökkenteni az éhhalált vagy az alultápláltságot, nem is kötelességünk olyan országoknak segíteni, amelyek nem tesznek erőfeszítéseket, hogy csökkentsék a katasztrófához vezető népességnövekedést. Nem erőltetjük egyetlen nemzetre sem, hogy elfogadja segítségünket, egyszerűen világossá tesszük, hogy nem adunk oda segítséget, ahol a népességnövekedés visszafogása nem lesz hatékony – ezért ez nem is tekinthető kényszernek.

Azt is világossá kellene tennem, hogy a népességnövekedést csökkentő segítség nem csak abból áll, hogy elősegítjük a fogamzásgátlók elosztását és a sterilizálást. Szükséges az is, hogy olyan feltételeket teremtsünk, melyek közt az emberek nem akarnak olyan sok gyermeket. Ez egyebek mellett azt is magában foglalja, hogy nagyobb gazdasági biztonságot nyújtunk nekik, különösen idős korukban, hogy ne legyen szükségük a nagy család ellátó biztonságára. Ennélfogva a népességnövekedés csökkentése és az éhhalál megszüntetése nem két különböző segítség; átfedik egymást, és az utóbbi gyakran az előbbi eszköze. A bőségben élő kötelessége, azt hiszem, hogy mind a kettőt tegye. Szerencsére ma a segítségnyújtás területén dolgozók közül sokan tudatában vannak ennek, beleértve a magánjellegű kezdeményezéseket is.

A másik téma, amelyet kicsit másként kellene tárgyalnom, hogy érvem természetesen alkalmazható a fejlesztéssel összekapcsolt segítségre, különösen a mezőgazdasági fejlesztésre, akár csak a közvetlen éhség-megszüntetésre. Igen, úgy vélem, hogy az előző általában a jobb hosszú távú beruházás. Annak ellenére, hogy ez volt a nézetem a cikk írásának idején, a tény, hogy az éhínség helyzetéből indultam ki, amikor a közvetlen élelmiszer-szállítás szükséges, egyes olvasóimat arra a feltételezésre vezette, hogy érvem csak a közvetlen élelmiszer-adásra érvényes és nem a segítségnyújtás más típusaira. Ez félreértés. Nézetem az, hogy a segítségnek a leghatékonyabbnak kell lennie, bármilyen típusú legyen is.

Az eredeti írást filozófiai jelleggel is sokan tárgyalták, ami segített tisztázni a témákat és azokat a területeket, ahol az érven tovább kell dolgozni. John Arthur *Rights and the Duty to Bring Aid* című (Jogok és a segítségnyújtás kötelessége) írásában kimutatta, hogy a „morális jelentőség” [*moral significance*] fogalmáról többet kellene mondani. A probléma az, hogy e fogalom kidolgozásához egy teljes etikai elméletre lenne szükség; és miközben én magam hajlok az utilitáriánus nézet felé, az *Éhség, bőség és moralitás* című írásomban olyan érvet kívántam kidolgozni, amelyet nem csak utilitáriánusok fogadnak el, hanem bárki, aki az érv kezdeti feltételeit elfogadja, és amelyet úgy véltem, hogy sokan el fognak fogadni. Ezért próbáltam megkerülni, hogy teljes etikai elméletet hozzak létre, lehetővé téve olvasóimnak, hogy – bizonyos határok közt – saját változatukkal töltsék föl, hogy mi morálisan jelentős, és aztán lássák, mik a morális következmények. Ez a taktika elég jól működik azokkal, akik készek egyetérteni abban, hogy olyasmik, mint például a divatos öltözködés, nem igazán bírnak morális jelentőséggel; de Arthurnak igaz van, hogy az emberek ellenkező nézőpontot is fölvehetnek anélkül, hogy nyilvánvalóan irracionálisak lennének. Ennélfogva nem fogadom el Arthur állítását, hogy a gyenge elvből a jótékonyaságnak kevés vagy semmi kötelessége nem következik, mivel az elv így is jelentős jótékonyasági kötelességet von maga után azok számára, akik – mint szerintem a legtöbb nem-filozófus és még az elővigyázatlan filozófusok is – elismerik, hogy jelentős összegeket költenek olyan dolgokra, amelyeknek saját standardjaik szerint nincs morális jelentősége. De egyetértek, hogy a gyenge elv mégis túl gyenge, mivel túlságosan könnyűvé teszi, hogy elkerüljék a jótékonyaság kötelezettségét.

Másrészt, úgy gondolom, az erős elv megállja a helyét, akár úgy, hogy a morális jelentőséget utilitáriánus vonalak szerint dolgozzuk ki, akár hagyjuk az egyedi olvasókat, hogy meghozzák a maguk komoly ítéletét. Mindkét esetben érvelnék Arthur nézete ellen, hogy morálisan jogosultak vagyunk saját érdekeinknek és céljainknak nagyobb súlyt tulajdonítani, egyszerűen azért, mert a mieink. Ez a nézet szerintem ellene van a morálfilozófusok által napjainkban széles körben osztott nézetnek, miszerint a pártatlanság vagy univerzalizálhatóság bizonyos elemei benne foglaltnak a morális ítélet fogalmában. (E nézet különféle formáinak tárgyalását és annak kimutatását, hogy milyen mértékben egyeznek egymással, ld. R. M. Hare: *Rules of War and Moral Reasoning*, Philosophy & Public Affairs vol. 1. no. 2, 1972. írásában.) Normális körülmények közt bizonyosan mindenkinek jó lenne, ha elismernék, hogy minden egyes ember elsősorban saját életéért felelős

és csak másodlagosan másokért. Ez ugyanakkor nem morális végső princípium, hanem másodlagos elv, amely abból a megfontolásból ered, hogy a társadalom miként tudja legjobban intézni ügyeit, adván az emberek korlátozott altruizmusa. Úgy vélem, hogy ezeket a másodlagos elveket elsöpri az emberek éhhalálának rendkívüli rossz volta.

### Jegyzet

(1) Singer, P. (Spring, 1972): „Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, 1. 229–243.

(2) Van egy harmadik lehetőség, India háborúba lépése, hogy a menekültek visszatérhessenek földjeikre. E cikk írása után India ezt választotta. Már nem az a helyzet, amit itt leírtam, de ez nem érinti érvemet, amint a következő bekezdés utal erre.

(3) Annak megfelelően, ahogy filozófusok használják a fogalmat, „kötelességet” kellene írnom a „kellene” helyett, például „az a kötelességem, hogy” [obligation] nem jelent többet vagy kevesebbet, hogy „ezt kellene tennem” [ought]. Ez a használat megfelel a „kellene” definíciójának, amelyet a rövidebb oxfordi angol szótár, *Shorter Oxford English Dictionary* a szónak ad: „az általános ige, mely kötelességet fejez ki”. Nem hiszem, hogy bármi lényeges függene attól, hogy hogyan használjuk a kifejezést. Azokat a mondatokat, melyeket „kötelesség”-gel írok, a „kellene”-vel is lehetne írni és viszont.

(4) Urmson, J. O. (1958): „Saints and Heroes”. In Melden, Abraham I. (szerk.): *Essays in Moral Philosophy*. University of Washington Press, Seattle. 214. Hasonló, de jelentősen eltérő nézethez ld. Sidgwick, H. (1907): *The Methods of Ethics*. Dover Press, London. 220-221, 492-493.

(5) *Decretum Gratiani* vagy *Concordia discordantium canonum* a tizenkettedik században írt kánon-

jog-gyűjtemény. A hat jogi szövegből álló *Corpus Iuris Canonici* első része. A katolikus egyház törvénykönyve volt 1917-ig, amikor fölváltotta a *Codex Iuris Canonici*. (A fordító) „The Decretum Gratiani or *Concordia discordantium canonum* (sometimes mistakenly called the *Concordantia discordantium canonum* by non-specialists) is a collection of Canon law compiled and written in the twelfth century as a legal textbook by a jurist (perhaps) named Gratian. It forms the first part of the collection of six legal texts, which became known as the *Corpus Iuris Canonici* and which retained legal force in the Roman Catholic Church up until Pentecost Sunday, May 27, 1917, when the a revised Code of Canon Law (*Codex iuris canonici*) was promulgated by Pope Benedict XV. (The Code became binding throughout the Western Church the Pentecost Sunday of the following year, 19 May 1918.)”

(6) Aquinas, Thomas (1948): *Summa Theologica*. II-II, Question 66, Article 7. In d’Entreves, A. P. (szerk.): *Aquinas, Selected Political Writings*. Basil Blackwell, Oxford. 171.

(7) Ld. például Galbraith, John Kenneth (1967): *The New Industrial State*. Houghton-Mifflin, Boston és Mishan, E. J. (1967): *The Costs of Economic Growth*. Prager, New York.

**Boros János és Orbán Jolán fordítása**

## Morális minimalizmus

*Morális fogalmaknak minimális és maximális jelentésük van; általában vékony és vaskos értelmezéseiket adhatjuk, és a két értelmezés különböző kontextusokban felel meg s különböző célokat szolgál. (1)*

Felidéztek egy képet (a televízió híradójában látott filmrészletre gondolok, a csodálatos 1989-es év vége felé), amely e gondolatmenet aktuális kiinduló pontja, elméleti alkalma. Prága utcáin menetelő emberek képe; feliratokat visznek, van, amelyiken egyszerűen csak az áll, hogy „Igazság” vagy „Igazságosság”. Ahogy a képet láttam, azonnal tudtam, hogy mit jelentenek a jelek – és mindenki, aki látta, így volt ezzel. Egyúttal fel- és elismertem azokat az értékeket, amelyeket a menetelők védtek – és így volt ezzel (majdnem) mindenki. Vajon létezik a politika nyelvében bármilyen újabb keletű beszámoló, bármilyen posztmodern beszámoló, amely meg tudja magyarázni ezt a megértést és elismerést? Hogyan tudtam behatolni ilyen gyorsan egy távoli tüntetés nyelvjátékába vagy hatalmi játékába, és hogy tudtam olyan fenntartás nélkül csatlakozni hozzá? A menetelők kultúrájának nagy részét nem ismertem; olyan tapasztalatokra válszoltak, amelyekkel én nem szembesültem. És mégis egészen jól éreztem volna magam köztük. Ugyanezeket a feliratokat én is hordhattam volna.

E könnyű barátságosság és egyetértés okainak valószínűleg ugyanannyi köze volt ahhoz, amit a menetelők gondoltak, mint ahhoz, amire nem gondoltak. Nem az igazság koherencia-, konszenzus- vagy korrespondencia-elmélete védelmében tüntettek. Talán ezekről az elméletekről eltérő volt a felfogásuk; még valószínűbb, hogy nem nagyon törődtek ezekkel. Az igazság semmiféle elmélete nem volt itt érdekes. A menetelésnek semmi köze nem volt az ismeretelmélethez. Vagy talán inkább a menetelők ismeretelméleti elkötelezettsége annyira elemi volt, hogy azt bármely elmélettel ki tudták volna fejteni – annak kivételével, amely tagadja az „igaz” állítások lehetőségét. A menetelők igaz állításokat vártak politikai vezetőiktől; hinni akarták azt, amit az újságokban olvastak; nem akarták, hogy tovább hazudjanak nekik.

Hasonlóképp, Prága e polgárai nem az utilitárius egyenlőség vagy Rawls különbség-elve, vagy bármely érdemes, kiváló vagy nevezetes filozófiai elmélet mellett tüntettek. Nem is az olyan gyökeres igazságosság történeti látomása mozgatta őket, mint például a huszita radikalizmusé. Ha sarokba szorították volna őket, kétségtelenül különféle elosztási programok mellett érveltek volna; különféleképpen írták volna le az igazságos társadalmat; különbözőféle jutalmak és büntetések mellett szálltak volna síkra; a történelem és a kultúra különféle leírásaihoz csatlakoztak volna. Ugyanakkor meglehetősen egyszerű volt az, amit a felirataikon látható „igazságosságon” értek: az önkényes letartóztatások végét, egyenlő és pártatlan igazságszolgáltatást, a párt-elit privilégiumainak és kiváltságainak elvetését – közös, színeiben gazdag igazságosságot.

\*

Morális fogalmaknak minimális és maximális jelentésük van; általában vékony és vaskos értelmezéseiket adhatjuk, és a két értelmezés különböző kontextusokban felel meg s különböző célokat szolgál. Persze nem arról van szó, hogy az embereknek két moralitás lenne a fejükben, az igazságosság kétfajta megértése, például az egyik olyan lenne, amely érvényes a prágai tüntetéshez hasonló helyzetekben és a másik, amelyet az adó-

zásról és a jóléti politikáról folytatott vitákban alkalmazunk. Úgy lehetne érvelni, hogy a tüntetés a külföldi támogatás megszerzésére irányul; a viták pedig otthoni igazságokra és helyi értékekre támaszkodnak; innen ered a szingazdagságra való hagyatkozás az első esetben és a magasabban kultivált, mélyebben gyökerező igazságosság-változatokra a másodikban. De a megkülönböztetés nem így működik. Sokkal inkább úgy, hogy a minimalista jelentések beágyazottak a maximális moralitásba, amelyet ugyanaz az idióma fejez ki, és amely ugyanazon (történeti/kulturális/vallási/politikai) irányultság része. A minimalizmus megszabadult beágyazottságától, és a vékonyság különböző fokaiban függetlenül jelenik meg, kizárólag a személyes vagy társadalmi válság vagy a politikai konfrontáció folyamán – mint a cseh esetben, a kommunista önkényuralommal együtt. Mivel legtöbbször érezzük, hogy mi is az önkényuralom, és miért rossz, a tüntetők szavai vízváltoztóként hatottak. Függetlenül attól, hogy milyen sajátos jelentésük van a cseh nyelvben; széles körben, talán univerzálisan érthetővé váltak. Ha nem értenék mindannyian, hogy mi az önkényuralom, akkor nem lenne lehetséges a megértés. Ugyanakkor a szavaknak további jelentésük van a tüntetők számára, amelyeket vitatni fognak maguk között, de amelyek távolról nézve érthetetlenek lehetnek. Másként hangzanak Prágában, mint ahogy fordításaik hangzanak, mondjuk, Párizsban vagy New Yorkban.

A relativizmus és az univerzalizmus melletti kortárs érvelések valószínűleg úgy értelmezhetők helyesen, hogy az említett rezonanciák kiterjedéséről és legitimitásáról szólnak. A moralitás eszméje milyen különbségeket fedhet le? A kérdés olyan értelmezését javaslom, mely bennfoglalja a prágai menetelők tapasztalatát. Világos, hogy jeleiket lobogtatva nem voltak relativisták: szerintem egészen helyesen úgy vélték, hogy a világon mindenkinek támogatnia kell ügyüket – mindenkinek csatlakoznia kellene hozzájuk az „igazság” és „igazságosság” védelmében (a jeleket idézem és üzenetükkel kapcsolatban egyáltalán nem akarok ironikus vagy szkeptikus lenni). De amikor áttérnek a cseh és szlovák egészségügyi vagy oktatási rendszer reformjára, vagy az ország együtt maradásán vagy kettéválásán vitatkoznak, akkor nem univerzalisták: arra fognak törekedni, ami a legjobb nekik, ami legjobban megfelel történelmüknek és kultúrájuknak, és nem fogják elvárni, hogy mi mindannyian támogassuk vagy ismétlegessük döntéseiket. (2)

Úgy vélem, hogy ez a dualizmus minden moralitás belső tulajdonsága. A filozófusok gyakran az univerzális elvek (vékony) halmazaként írják le azt, amit (vaskosan) alkalmaznak a történeti körülményekhez. A múltban a különféle kultúrákban különbözőképpen kidolgozott mag-moralitásról beszéltem. (3) A kidolgozás szerintem jobb fogalom, mint az adaptáció, mivel kevésbé körülményektől és kényszerektől függő, szabadabban kreatív folyamatot feltételez, amelyet elméleti és gyakorlati megfontolások egyaránt irányítanak. Sokkal jobban megfelel az antropológia és a komparatív történettudomány által feltárt különbségeknek. De mindkét leírás hibásan feltételezi, hogy a moralitás fejlőd-

---

*Természetesen az „igazsággal” és az „igazságossággal” kapcsolatos minimalizmus teszi lehetővé, hogy csatlakozzunk a prágai tüntetőkhez. De ha a cseh kommunizmust oly módon kritizáljuk, hogy alternatívát javasolunk, akkor pillanatok alatt túl lépünk a minimumon, tudván, hogy mondanivalónk egy részének pozitív visszhangja lesz Prágában (vagy Prága egyes részeiben), más részének viszont nem. Az önkény kritizálása során én valószínűleg védeném a társadalmi demokrácia értékeit, de ezek egyáltalán nem az önkényellenes politika egyetemes értékei.*

---

désének kiindulópontja minden esetben ugyanaz. Az emberek mindenütt ugyanazokkal a közös eszmékkel vagy elvekkel vagy ezek csoportjaival kezdik, amelyeket aztán különféle módokon dolgoznak ki. Vékonyan kezdik, mely vaskosodik az idővel, mintegy összhangban a növekedés vagy érés intuíciónjával. De ez az intuíciónk itt nem megfelelő. A moralitás a kezdetektől fogva vaskos, kulturálisan bennfoglalt, teljesen megfontoláson alapuló és csak sajátos esetekben nyilvánul meg vékonyan, amikor a morális nyelvet sajátos célokra használják.

Tekintsük továbbá az igazságosság eszméjét, amely szerintem minden emberi társadalomban megjelenik. Maga az eszme, egy szó vagy szavak halmaza amely nevet ad neki, intézmények és gyakorlatok, amelyek állítólag megvalósítják, példászerűen megjelenítik az igazságosságot, létrehozzák vagy érvényesítik azt. Amikor azt olvassuk a *Deuteronomiumban*, hogy „Egyes egyedül az igazságra törekedj”, minden nehézség nélkül egyetértünk; beleillesztjük saját fejlett igazságosság-értelmezésünkbe (...), amely vezeteti vagy amelyről elismerjük, hogy vezetnie kellene politikai és törvényes törekvéseinket. (4) De ha valakinek vaskos leírást kellene adnia arról, hogy mit is gondolhatott ténylegesen a deuteronomista – tehát ha valaki a szöveg szoros olvasatát adná vagy rekonstruálná a történeti összefüggést –, akkor már nem lenne olyan könnyű egyetértésünk. Sokkal inkább szeretnénk akkor egy az egyetértésnél komplexebb, differenciáltabb vagy igényesebb választ. Vagy a leírás annyira távoli és idegen lenne, hogy nem érintene meg bennünket (miközben továbbra is az „igazságosság” leírásaként ismernénk el). Ismét, amikor Izajás próféta igazságtalanként ítéli el a „szegények arcának pozdorjává törését”, semmiféle komplexitást nem mutat: ez egyszerűen igazságtalan. (5) Tudjuk, hogy így van akkor is, ha nem tudjuk ugyanezzel a bizonyossággal és egyetértéssel, hogy hogyan kellene igazságosan bánni a szegényekkel. A gyakorlatok és intézmények olyan maximalista értelmezése, amelyet Izajás kritikája valószínűleg feltételez, sokunknak azt a kérdést tenné föl, vajon az igazságosság tényleg ilyesmit követelhetne-e.

Bármi legyen az igazságosság elméletének eredete, bármi legyen is a különböző társadalmakban az igazságosság melletti érvelés kiindulópontja, azok az emberek, akik az igazságosságról gondolkodnak és beszélgetnek, általában túljutnak az ismerős terepen és igencsak hasonló területre fognak jutni – mint például a politikai önkény vagy a szegények elnyomása. Az, hogy minderről mit mondanak, része lesz beszélgetéseiknek, de bizonyos szempontjaik – talán az, amit tagadnak, az erőszak visszautasítása („a szegények kizsákmányolása”) – közvetlenül érthetőek lesznek azok számára is, akik egyébként semmit sem tudnak sajátos beszélgetési témáikról. Bárki is odafigyel, valamit biztos föl fog ismerni. E felismerések összességét nevezem minimális moralitásnak.

Hangsúlyozni szeretném (bár talán már nyilvánvaló), hogy ez a „minimalizmus” nem olyan moralitást ír le, amely lényegileg alacsonyabb rendű vagy érzelmileg sekélyes. Az ellenkezője inkább igaz: a csontjainkhoz közeli moralitás ez. Nem sok minden fontosabb, mint a minimálisan felfogott „igazság” vagy az „igazságosság”. Ha tagadják, szenvedélyes kitartással ismétéljük az egymással szembeni minimális követelményt. A morális beszélyben a vékonyság és az intenzitás együtt járnak, míg a vaskossággal minősítés, kompromisszum, komplexitás és hiányzó egyetértés jár.

\*

Sok filozófus számára (mind az anglo-amerikai, mind a kontinentális tradícióban) a minimális moralitás egy kicsit több, mint a további munkára való meghívás. A morálfilozófiát általában olyan kettős vállalkozásnak tartják, amely először megalapozza a minimalizmust, és másodsor erre a megalapozásra kiterjedtebb struktúrát épít. Feltételezem, hogy a cél egyetlen többé-kevésbé teljes elmélet arról, hogy mit kellene tennünk és hogyan kellene élnünk, olyan elmélet, amely a sajátos társadalmak és kultúrák eltérő körülményeire alkalmazható. Az egyediség keresése valószínűleg túlhatározott a nyugati fi-



lozófiában, de sajátosabban hat rá itt a morális minimum egyedisége vagy legalább is az „igazsághoz” és az „igazságossághoz” hasonló minimalista értékekre vonatkozó általános egyetértés ténye. Ha mindebben, úgy fest, könnyen egyetértünk, miért ne keressünk átfogóbb, még ha nehezebb egyetértést is?

Mintegy harminc évvel ezelőtt amerikai festők, akik egyben festészet-teoretikusok is voltak, úgynevezett Minimális Művészetre törekedtek. (6) A nagybetűk olyan kiáltványból származnak, amely „objektív és kifejezéstelen” művészeti formát követelt. Nem egészen értem, hogy e szavak a festészetre alkalmazva mit jelentenek, de jól megragadnak egy, a moralitással kapcsolatos minimalista nézetet. Morális szabályra alkalmazva azt jelentik, hogy a szabály nem szolgál sajátos érdeket, nem fejez ki semmiféle sajátos kultúrát, az emberek viselkedését egyetemesen előnyös és világosan korrekt módon szabályozza. A szabály nem hordoz személyes vagy társadalmi jegyet. (Nem tudom, jegyzeték-e szerzők a Minimális Művészetet.) Bár időnként határozottabban egyes személyekhez kötötték, nem vált soha senki tulajdonává. Sajátos időben és helyen dolgozták ugyan ki, mégsem hordozza eredetének jegyeit. Ez a morális minimalizmus elfogadott filozófiai nézete: mindenki moralitása, mivel nem sajátosan valakié; a szubjektív érdeket vagy a kulturális kifejezést elkerülték vagy kivágták. És ha sikeresek vagyunk e moralitás megértésében, akkor képesnek kell lennünk, hogy teljesen objektív és kifejezés nélküli kódot hozzunk létre – egyfajta morális eszperantót.

De ez a remény torzszülemény, mivel a minimalizmus sem nem objektív, sem nem kifejezés nélküli. Újra meg újra partikularista és helyileg jelentős, közvetlenül összekapcsolt az itt és itt, adott időben és térben létrehozott maximális moralitással. Ennélfogva amikor a prágai tüntetőket látjuk, elsősorban nem (és talán soha sem) az „igazság” és „igazságosság” elvont kifejezéseit erősítjük. Inkább fölismerjük az alkalmat; képzeletben csatlakozunk a tüntetéshez; támogatásunk inkább együttérző, semmint távolságtartó és elméleti. Mi sem szeretnénk, ha hazudnának nekünk; mi is emlékszünk történetekre önkényről és elnyomásról, vagy hallottunk róla. Tudjuk, mit jelentenek a cseh jelek, miközben az „igazsághoz” és az „igazságossághoz” hozzáadjuk saját értelmezéseinket; saját kultúránkon belül teljes jelentésükben kifejlesztjük őket. Így mikor lélekben a prágai emberekkel menetelünk, valójában saját tüntetésünkön veszünk részt. (Ez talán nyilvánvalónak tűnik a jelen esetben, hiszen Prága kulturálisan közeli hely. Képzelnék el egy tüntetést az „igazság” vagy az „igazságosság” mellett Rangoonban vagy Pekingben.)

Együttérzően menetelünk a szorult helyzetben lévő emberekkel, bárkik legyenek is; és ilyenkor mi magunk tüntetünk. Ez a dualista metafora ragadja meg saját morális valóságunkat. Nem kellene elmenekülnünk a dualizmusból, mivel megfelel annak, amit én szívesen nevezek bármely emberi társadalom szükségszerű karakterének: egyetemes, mivel emberi, és sajátos, mivel társadalom. Mint már erről korábban írtam, a filozófusok általában a melléknevet a főnév fölé rendelik, de ennek hatása egyetlen társadalomban sem érvényesül, hacsak nem olyan nagy áron (a kényszer és az uniformitás árán), amit mindenütt túl nagynek találnának az emberek. Ennek elismerése egyszerre minimalizmust és maximalizmust követel, vékonyat és vastagot, egyetemes és relativista moralitást. Javaslom a sajátos helyen való élet értékének általános megértését, nevezetesen a saját hely, otthon vagy haza fogalmát. A társadalmak szükségszerűen sajátosak, mivel tagjai vannak és emlékezetük, nemcsak saját, hanem közös életük emlékezetével rendelkező tagjai. Ezzel szemben az emberiségnek tagjai ugyan vannak, de nincs emlékezete, ennélfogva nincs történelme és nincs kultúrája, nincsenek szokásai, családi életmódjai, fesztiváljai, nincs a társadalmi javak közös megértése. Emberi dolog ilyenekkel rendelkezni, de nincs egyetlen módja, ahogy ezekkel rendelkezhetünk. Ugyanakkor a különböző társadalmak tagjai, mivel emberi lények, elismerhetik egymás különböző útjait, válaszolhatnak egymás segélykiáltására, tanulhatnak egymástól és (néha) menetelhetnek is egymás fölvonulásain.

Miért nem elég ez? Gondoljunk az izraeliek kivonulására Egyiptomból, az anabasisra, Mohamed hedzsrájára, az amerikai honfoglalók átkelésére az Atlanti-óceánon, a búrok honfoglalására, a kínai kommunisták hosszú menetelésére, a prágai tüntetésekre: össze kell mindezt foglalnunk egyetlen nagy fölvonulásba? Semmit nem nyerhetünk ebből az összefoglalásból, mivel e menetelések fő értéke a menetelők sajátos tapasztalatában rejlik. Csak ideiglenesen tudnak egymáshoz csatlakozni; nincs okunk feltételezni, hogy ugyanabba az irányba mennének. Az állítás, hogy ugyanabba az irányba kell menniük, mivel csak egyetlen irány létezik, amerre jószívű (vagy ideológiailag korrekt) emberek menetelhetnek – ahogy Milan Kundera *A lét elviselhetetlen könnyűsége* című művében írja –, a baloldali giccs példája. (7) Ugyanakkor a filozófiai nagyképűség példája is. De nem illeszkedik morális tapasztalatunkhoz.

\*

Mégis lehetséges, hogy lényegileg feltárjuk a morális minimumot. Semmi rosszat nem látok az erre irányuló erőfeszítésben mindaddig, amíg úgy tekintjük, hogy ez a mi vaszkos moralitásunk szükségszerű kifejeződése. Az eszperantó nyelv morális megfelelője valószínűleg lehetetlen – vagy inkább, ahogy az eszperantó sokkal közelebb van az európai nyelvekhez mint a többihez, úgy a minimalizmus, ha minimális moralitásként fejezzük ki, belekényszerül az egyik maximális moralitás idiómájába és tájékozódási irányába. Nincs semleges (nem kifejező) morális nyelv. Értékeink és elköteleződéseink közül mégis ki tudjuk ragadni azokat, amelyek számunkra lehetővé teszik, hogy mégis együtt meneteljünk a prágaiakkal. A hasonló esetek listáját állíthatjuk föl (otthon is) és katalogizálhatjuk válaszainkat és megpróbálhatjuk megállapítani, hogy mi a közös az esetekben és a válaszokban. Talán az erőfeszítések eredménye a szabványok halmaza lesz, amelyekhez minden társadalom tarthatja magát – tiltó parancsok, valószínűleg a gyilkosság, a csalás, a kínzás, az elnyomás és az önkény elleni szabályok. Nekünk, késő huszadik századi amerikaiaknak és európaiaknak ezek a szabványok valószínűleg a jogok nyelvén fejeződnek ki, amely saját morális maximalizmusunk nyelve. De ez nem rossz módja annak, hogy azokról a sértésekről és rossz dolgokról beszéljünk, amelyekkel szemben mindenkit védeni kell, és feltételezem, hogy ez lefordítható.

Hiányos az a moralitás, amely nem teszi lehetővé ezt a fajta beszédet, amelynek képviselői nem tudnának válaszolni más emberek szenvedésére és elnyomására, vagy (időnként) nem tudnának mások felvonulásában részt venni. Egy társadalom vagy politikai rezsim (mint a cseh kommunistáké), amely megsértette a minimális szabványokat, fogyasztó társadalom. Ebben az értelemben a minimalizmus kritikai perspektívát bocsát rendelkezésünkre. De újra hangsúlyozom, a morális minimum nem szabad moralitás. Egszerűen kijelöli a sajátos vaszkos vagy maximális moralitások újra meg újra megközelített tulajdonságait. Ennél fogva hajlok a kételyre, hogy ha más társadalmakat kritizálunk, akkor pusztán a minimális szabványokat alkalmazzuk; legalábbis, hogy csak ennyit tehetünk. Természetesen az „igazsággal” és az „igazságossággal” kapcsolatos minimalizmus teszi lehetővé, hogy csatlakozzunk a prágai tüntetőkhöz. De ha a cseh kommunizmust oly módon kritizáljuk, hogy alternatívát javasolunk, akkor pillanatok alatt túllépünk a minimumon, tudván, hogy mondanivalónk egy részének pozitív visszhangja lesz Prágában (vagy Prága egyes részeiben), más részének viszont nem. Az önkény kritizálása során én valószínűleg védeném a társadalmi demokrácia értékeit, de ezek egyáltalán nem az önkényellenes politika egyetemes értékei. Az önkény más kritikái meg fogják ismételni érvelésem egy részét, míg más részeiről nem vesznek tudomást, vagy elutasítják azt. De nem látok filozófiai indokot, hogy szétválasszam a részeket (lehetnek persze politikai vagy megfontolásból eredő indokaim).

A kritika szükségszerűen valamelyik vaszkos moralitás nyelvén fogalmazódik meg. Hamis az a remény, hogy a megalapozott és kiterjesztett minimalizmus az egyetemes kriti-

ka alapja lehet. A minimalizmus bizonyos korlátozott, bár fontos és erőt adó szolidaritást szolgál, nem pedig egy teljes, egyetemes doktrínát. Szóval, egy darabig együtt menetlünk, aztán visszatérünk saját felvonulásunkhoz. A morális minimum eszméje mindezen mozzanatokban szerepet játszik, nem csak az elsóban. Segítségével érthetővé válik, hogy miért jövünk össze; ugyanakkor garantálja elváltásunkat. Vékonyágával igazolja visszatérésünket saját vaskosságunkhoz. Az a moralitás, amelybe a morális minimum beágyazott, és amelytől csak időlegesen lehet elvonatkoztatni, az egyetlen olyan teljes moralitás, amivel rendelkezhetünk. Bizonyos értelemben a minimumnak meg kell lennie, a maradék szabad. Csatlakoznunk kell a prágai tüntetőkhöz, de ha ezt megtettük, szabadok vagyunk abban, hogy tágabb morális értelmezésünk mellett érveljünk. Van egy menetelés, és van sok (vagy, sok menetelés van és időnként egy van).

\*

Itt a morális minimalizmus egy kortárs válfaját kell elemezni, amely azt állítja, hogy tiszteletben tartja az egyest és a sokat, de valójában nem teszi ezt. Napjainkban népszerű, hogy a minimumról procedurális fogalmakban gondolkozzanak – a beszély vagy a döntés vékony moralitása irányítja a szubsztantív és vaskos moralitás valamennyi sajátos termékét. Eszerint a minimalizmus szolgáltatja a különféle morális maximumok generatív szabályait. A mindannyiunk által osztott vagy elvárhatóan osztott kisszámú eszme vezet bennünket, amikor összetett kultúrákat hozunk létre, amelyeket nem osztunk meg, és amelyeket nem is szükséges megosztanunk – és így ezek magyarázzák és igazolják a létrehozást. Mint Jürgen Habermas kritikai elméletében, általában ezek a közös eszmék demokratikus eljárást követelnek – valójában képzett résztvevők radikális demokráciáját követelik, olyan emberekét, akik vég nélkül érvelnek például az igazságosság alapvető kérdéseiről. (8) A minimális moralitás azokból az elköteleződési szabályokból áll, amelyek minden beszélőt kötnek; a maximalizmus érveik soha nem befejezett végeredménye.

---

*Amikor felnőtt demokraták azt képzelik, hogy a diszkurzív elköteleződés szabályai a moralitás minden fajtájának generatív szabályai, akkor hasonlítanak egy tölgyfához, amely beszélni tud és bátorítást kapott, hogy beszéljen szabadon, és ünnepélyesen kijelenti, hogy a makk legyen az egész erdő magja és forrása.*

---

E nagyszerű elméletnek két baja van. Mindenekelőtt a procedurális minimumról kiderül, hogy inkább több, mint minimális. Mivel az elköteleződés szabályai arra valók, hogy biztosítsák, a beszélők szabadok és egyenlők, hogy megszabadítsák őket az uralomtól, az alárendeléstől, a szervilitástól, a félelemtől és a belenyugvástól. Másképp, azt mondják, nem tudnánk tiszteletben tartani érveiket és döntéseiket. De ha egyszer meghatároztuk az ilyen fajta szabályokat, a beszélőknek kevés lényegi témájuk lehet, amivel kapcsolatban érvelhetnek vagy döntéseket hozhatnak. A társadalmi struktúra, a politikai berendezkedés, az elosztás szabályai meglehetősen adottak; csak helyi igazításokra van lehetőség. A vékony moralitás már nagyon vaskos – egy teljesen tisztességes liberális vagy társadalmi demokratikus vaskossággal. Az elköteleződés szabályai ténszerűen életmódot alkotnak. Miért ne lenne így? Az egymás egyenlőségét elismerő emberek követelik a szabad beszéd jogát és gyakorolják a tolerancia és a kölcsönös tisztelet erényeit, és nem a filozófus tudatából pattannak ki, ahogy Athéné Zeusz fejéből. Történelmi képződmények; úgy mond, sok generáció munkája van bennük; olyan társadalomban élnek, amely „megfelel” kvalitásaiknak és amely támogatja, erősíti és reprodukálja azokat az embereket, akik hasonlítanak rájuk. Már azelőtt maximalisták, mielőtt megkezdnék szabályok által irányított beszélgetéseiket.

A második nehézség talán csak megerősíti az elsőt. Az elköteleződés szabályai nyilván összefoglalják, hogy kezdetkor szabályok vannak, és aztán elköteleződések. A minimalizmus megelőzi a maximalizmust; eleinte vékonyak voltunk, de megvaskosodtunk. Már tárgyaltam ezt a nézetet; most a diskurzus- és döntésemélet példájával könnyebben megérthetjük problémáit. Mivel az e teóriák által előírt minimális moralitást egyszerűen a kortárs demokratikus kultúrából vonták ki és nincs is ettől messze. Ha nem létezne ilyen kultúra, akkor a minimális moralitás ezen sajátos változata még csak nem is lenne érthető számunkra. A maximalizmus ténylegesen megelőzi a minimalizmust. De nem valamely sajátos maximum az egyedüli forrása a morális minimumnak, nem beszélve a többi maximumról. Amikor felnőtt demokraták azt képzelik, hogy a diszkurzív elköteleződés szabályai a moralitás minden fajtájának generatív szabályai, akkor hasonlítanak egy tölgyfához, amely beszélni tud és bátorítást kapott, hogy beszéljen szabadon, és ünnepélyesen kijelenti, hogy a makk legyen az egész erdő magja és forrása.

De ez legalább is bizonyos nagylelkűséget sugall. Talán az a tölgy jobb analógia, amelyik elismerve az erdei különbségek teljes skáláját, minden más fa kivágása mellett érvel, mert azok törvénytelenek, mivel nem makként indultak. Így (bizonyos) proceduralista filozófusok minden olyan moralitás visszautasítása mellett érvelnek, amelyet nem az ő eljárásaik hoztak létre vagy amelyet azok nem is tudnának létrehozni. (9) A morális minimalizmusnak ugyanakkor kritikai funkciója van. Ha viszont egy (a sajátunk) kivételével minden maximumot kizárunk, akkor ezt az egyet azonnal alkalmazhatjuk kritikai standardunkként: akkor viszont minek foglalkozunk egyáltalán a minimalizmussal? Ha csak nem tudunk azonosítani egy semleges kiindulópontot, ahonnan sok különböző és lehetőség szerint legitim morális kultúra fejlődhet, akkor nem tudjuk megalkotni a proceduralista minimumot. De nincs is ilyen kiindulópont. A moralitások nem rendelkeznek közös kezdettel; az ezeket kidolgozó emberek nem hasonlatosak a versenyzőkhöz, akiknek szintén közös szabályaik és közös céljaik vannak, amelyek közül egyik sem a kulturális kidolgozás kevéssé szervezett munkájában játszik részszerepet.

Sokkal szerényebb proceduralizmust sürget újabban Stuart Hampshire (*Innocence and Experience* című könyvében), aki védi a „minimális procedurális igazságosság vékony fogalmát... a pusztá tisztességesség feltételeit”. (10) Hampshire hajlik arra, hogy e feltételeket a politikai megfontolások közös (ahogy mondja, „fajunkra jellemző”) tapasztalattal azonosítsa. Arra törekszik, hogy ebből a tapasztalatból gyakorlati szabály- vagy megértéshalmazt vezessen le, amely megvédheti az embereket a kegyetlenségtől és az elnyomástól. Az „igazságért” és az „igazságosságért” érvel, mindig minimalista stílusban: éppen eleget vesz mindkettőből ahhoz, hogy az igazságról és az igazságosságról szóló tágabb érv továbbhaladhasson. A tágabb érvnek nincs szükségszerű formája; sok különböző forma (nem csak a demokratikusak) felel meg a pusztá tisztességesség követelményeinek. Hampshire-t nem érdekli, hogy olyan ideális eljárásokat találjon fel vagy vezessen le, amelyek vezetnek az érvelést és formát, törvényességet adnak eredményeinek. Az eredmények helyesek vagy helytelenek, jók vagy rosszak lehetnek egy inkább helyi vagy sajátos értelemben. Az a fontos, hogy tirannikus kényszer vagy polgárháború nélkül érjék el. Ezt hasznos útnak tartom, ahhoz hogy eljussunk a morális minimalizmus lényegéhez; ugyanakkor talán még fontosabb, a huszadik századi politikai tapasztalathoz jobban hozzáigazított út. Mégis kitananék amellet, hogy nem ez az egyetlen út.

A proceduralizmus rokonszenves, mivel állítólagosan (legalábbis Hampshire esetében) megenged eltérő eredményeket. Ugyanakkor meg is fordíthatjuk az érvet, elismérhetjük a történelmi folyamatok nagy eltéréseit és hasonló vagy egymást átfedő eredményeket kereshetünk: a közös dolgokat pedig a különbség végpontjára helyezhetjük. Egészen biztos, hogy gyakran úgy hozzuk össze a morális minimumot, hogy elvonatkoztatunk a sok országban és kultúrában összegzett társadalmi gyakorlatról (inkább, mint az összegzés folyamatától). A kormány gyakorlata például a kormányzóknak a kormányzot-

takkal szembeni felelősségéről szóló eszméket hozza magával, a háború gyakorlata pedig a harcolók közti harc, a nem-harcolók és a polgári lakosság kizárásának eszméit. A kereskedelem gyakorlata a becsületesség, a tisztességes üzlet és a család fogalmait vonja maga után. Mindezek az eszmék az idő legnagyobb részében kétségtelenül hatástalannak, vagy csak magas szinten kidolgozott kulturális rendszerekben működnek, amelyekben minden összetevő gyakorlat határozottan különböző formát kap. Mégis az eszmék elérhetők minimalista használatra, amikor erre alkalom kínálkozik.

\*

Vizsgáljunk meg most egy olyan helyzetet, amely napjainkban gyakran megjelenik a hírekben: amikor szorult helyzetben lévő embereket gyilkosság és elnyomás fenyegeti, akkor a velük érzett szolidaritás nemcsak menetelést, hanem harcot is követelhet tőlünk, érdeklükben való katonai beavatkozást. Kétségtelen, soha nem szabad sietnünk harcolni; másutt érveltem amellett, hogy lehetőleg határozottan tartózkodjunk más országok felé irányuló intervenciótól. (11) Es minimalista fogalmakkal leírható bármely morális szabály sem tudja igazolni az erő használatát. Inkább az a kötelességünk, hogy felszólaljunk az „igazságért”, semmint, hogy harcoljunk érte. Az „igazságosságot” is jobban szolgálja „külsősök” morális támogatása, semmint kényszerítő intervenció. Azt is mondhatjuk, hogy ez a morális minimalizmus jellemzője. Ugyanakkor vannak idők, amikor morálisan igazolt, hogy fegyvereket küldünk a határon túlra – és egyedül a minimalizmus (ultra-minimalizmus?) határozza meg az időt és jelöli ki határait.

Tehát ha nem is az „igazság” és az „igazságosság”, de az „élet” és a „szabadság” oldalán interveniálunk (mondjuk tömeggyilkosságok és szolgasorba döntés ellen). Feltételezzük, hogy azok az emberek, akiknek segítünk, tényleg akarják a segítséget. Lehetnek érvek amellett, hogy visszatartsuk magunkat, de ezek közt biztos nincs az, hogy azt hisszük, ezek az emberek inkább vállalják, hogy legyilkolják vagy szolgaságba döntik őket. Igen, vannak dolgok, amelyeket mi elnyomóaknak tartunk, de mások nem. A megfontolás maximális moralitásunk része, és nem tud számunkra indokot szolgáltatni a katonai beavatkozásra. Nem tudjuk az embereket besorozni, hogy a mi felvonulásunkon meneteljenek. De a minimalizmus (bizonyos) vélelmezett alkalmakat támogat, ugyanúgy a politikában, mint a magánéletben. Például erőt alkalmazunk, hogy megakadályozzuk egy személy öngyilkosságát, anélkül, hogy tudnánk, kicsoda ő és honnan származik. Talán megvannak az indokai, hogy öngyilkosságot kövessen el, és ezt támogatja az ő maximális moralitása, amelyet morális közössége is támogat. Még így is, az „élet” alapvető érték és védelme a szolidaritás aktusa. És ha az indokai iránti tiszteletből föladjuk a hathatós védelmet, akkor még kritizálhatjuk azt a morális kultúrát, amely azokat az indokokat szolgáltatja: nem kellőképpen figyelmes, mondhatnánk, az élet értéke iránt.

\*

A minimális moralitás nagyon fontos, a kritika és a szolidaritás miatt is. De nem tudja helyettesíteni a vaskosan fölfogott értékeket vagy azok védelmét. A társadalmi demokrácia, a piaci szabadság, a morális laissez-faire, a köztársasági erény, a közéleti tisztesség valamely eszméje vagy a jó élet – ezeket saját fogalmaik szerint kell megvédeni. Alátámasztásukra hozott érveink valószínűleg magukban foglalják a morális minimumot, de nem folytonosak vele, nem belőle levezetettek, és nem is belőlük következnek. Ha helyesen, becsületesen akarjuk ezen érveinket megfogalmazni, akkor világosan kell látnunk státusukat: a *mieink*, és amíg meg nem győztük a többieket, addig nem mindenkiéi. Ezzel szemben a minimalizmus kevésbé meggyőzés eredménye, mint inkább különböző teljesen fejlett morális kultúra főszereplőinek kölcsönös elismerése. Olyan elvekből és szabályokból áll, amelyeket különböző időkben és helyeken javítottak, és amelyeket hasonlóknak tartanak, még ha különféle megfogalmazásokban fejezik is ki őket és a világ kü-

lönböző történeteit és verzióit tükrözik is vissza. Nem kívánom itt a javítások és a különbségek okait vizsgálni (az elsőnek inkább naturalisztikus, míg a másodiknak inkább kulturális okai vannak). Elégséges, ha ezen elvek és szabályok kettős hatását hangsúlyozzuk. A kontextusban, napra nap, élesen elkülönülő perspektívákat nyújtanak; távolból, a krízis és a konfrontáció pillanataiban közös vonásaik látszanak.

Hangsúlyozom, hogy éppen ezt a (részleges) közös vonást kell elismerni, és nem más kultúrák teljes morális jelentőségét. A legtöbb ember általában a másikat kontextusában nem értékek hordozójának tekinti; a legtöbben nem pluralisták. A kulturális pluralizmus maximalista eszme, egy vaskosan fejlett liberális politika eredménye. A minimalizmus kevesebbtől függ: legegyszerűbben, talán azon a tényen, hogy nem csak társaink, hanem idegenek viselkedésével kapcsolatban is morális elvárásaink vannak. Nekik szintén olyan elvárásai vannak, amelyek a sajátjuk mellett a mienkre is vonatkozik. Bár különbözők a történeteink, közösek a tapasztalataink és néha közösek a válaszaink, és ezekből alakítjuk ki a morális minimumot. Rosszul épített és rozoga ügy – sietősen összerakott, mint a prágai tüntetés föliratai.

A minimalizmus ennek megfelelően – eltérően Orwell szobrától – megszabadult az alaktalan kötől. Valójában nem tudunk a köről; az elkészült szoborral kezdjük; maximalista a stílusban, régi, sok kéz faragta. Aztán a válság pillanataiban, gyorsan megépítünk egy elvont változatot, gyufaszál figurát, vázlatot, amely csak távolról utal az eredeti összetettségére. Egyetlen aspektusra helyezzük a hangsúlyt, mely közvetlen (gyakran polemikus) céljainknak megfelel és széles körben felismerhető. Ilyenkor inkább a közös elenség érzékelése egyesít bennünket semmint a közös kultúra iránti elkötelezettség. Nem mind ugyanazt a szobrot birtokoljuk vagy szeretjük, de megértjük az elvonatkoztatást. Történeti konjunktúra terméke, és nem egy filozófiai „kezdetben vala” eredménye.

A minimalizmus nem megalapozó: nem arról van szó, hogy különféle csoportok felismernék, hogy mindannyian ugyanazon végső értékek iránt elkötelezettek. A prágai tüntetők támogatói közt, hogy egyszerű példát említsünk, keresztény fundamentalisták is voltak, akik számára a szekuláris „igazság” és „igazságosság” nem a legfontosabb dolgok. De ők is tudják ünnepelni a hazugság rendszerének bukását. Elég gyakran, ami az egyik csoport számára a legmélyebb (például a személyes üdvösség vagy Isten ismerete), mások számára keveset jelent – ennek megfelelően az első csoport számára nehéz megérteni, hogy a második csoport tagjai hogyan lehetségesek morális lényként. Állandóan meglepődünk mások jóságán, mint például a régi Izrael rabbijai az „igazságos pogányokon” vagy a jezsuita misszionáriusok az istentelen kínaiakon vagy a hidegháborús amerikaiak a kommunista disszidenseken. Ezekkel a másokkal osztunk bizonyos értékeket, beleértve fontos értékeket, melyekért időnként menetelni kell (és néha harcolni). De a minimum nem a maximum megalapozása, hanem csak egy darabja. A minimalizmus értéke az általa lehetővé tett találkozás, amelynek egyben produktuma is. De ezek a találkozások, legalább is most, nem maradnak fenn olyan mértékben, hogy vaskos morálitást hozzanak létre. A minimalizmus teret hagy a vaskosságnak máshol; igen, máshol feltételezi a vaskosságot. Ha nem volt meg a saját menetelésünk, akkor nem tudnánk „menetelni” Prágában. Egyáltalán nem értenénk az „igazságot” és az „igazságosságot”.

### Jegyzet

(1) Walzer, M. (1994): „Moral Minimalism”. *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame. 1–20. A szöveg a könyv első fejezetének teljes fordítása. Két (...) zárójellel jelzett kihagyás van a szövegben, mindkettő a könyv más fejezeteire utal.

(2) Az elválaszra vonatkozó érvelés minimalista és univerzalista, amennyiben az önmeghatározás elvére

hivatkozik (...). De bármilyen együttműködési megállapodást is dolgoznak ki az új államok részére, ez nyilvánvalóan inkább sajtóságos megfontolásoktól fog függeni.

(3) Walzer, Michael (1987): *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 23–25.

(4) Deuteronomium, 16.20

(5) Izajás 3.15

(6) Harold Osborne (1981, ed.): *On Minimal Art, The Oxford Companion to Twentieth-Century Art*. Oxford University Press, Oxford. 375–377.

(7) Milan Kundera: *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Európa, Budapest. IV. rész: „A nagy menetelés”.

(8) Habermas, Jürgen (1990): *Moral Consciousness and Communicative Action*. MIT Press, Cambridge.

Mass. Benhabib, Seyla (1986): *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, New York. 8. fejezet.

(9) Úgy vélem, hogy erről szól Bruce Ackerman könyve, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1980.

(10) Hampshire, Stuart (1989): *Innocence and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, különösen 72–78.

(11) *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, 6. fejezet.

**Boros János fordítása**



*Az Iskolakultúra könyveiből*

New York, New School for Social Research,  
Department of Philosophy – Eötvös Loránd  
Tudományegyetem, BTK, Esztétika Tanszék

## A rosszak, a rossz, a gyökeres rossz és a démoni

*Mivel magunk mögött hagytuk a metafizikai gondolkodást, a jót vagy rosszat nem kívánjuk szubsztanciaként vagy annak hiányaként felfogni. Ehelyett inkább megpróbáljuk annak a vasútvonalnak a legfőbb állomásait végigjárni, amely az abszolút jótól a gyökeres rosszig halad. (1)*

A filozófiai hagyomány rendszerint különbséget tesz természeti rossz (illetve természeti rosszak, többes számban) és morális rossz (egyes számban) között. A természet annyiban hozhat rosszat az emberre, amennyiben az ember maga is természet. A betegség, a földrengés, az árvíz közülünk sokakat sújtó természeti rosszak; a halál viszont mindannyiunkat utoléri. Az emberek azonban ritkán elégedtek meg azzal, hogy a természeti rosszat vak természeti erőknek nyilvánítsák. Vak erőket nem lehet megérteni, márpedig az emberek érteni vágyanak, és ezt a vágyukat azzal akarják kielégíteni, hogy más embereket hibáztatnak a természeti katasztrófákért. Ellenségeik sötét üzelmeinek, boszorkányságnak vagy átoknak tulajdonítják őket. Más esetben egy bűnözőnek vagy egy bűnösnek, aki mialatt közöttük bujkált, mint Oidipusz, pestissel mérgezte meg az egész várost.

A zsidó/keresztény vallásokban ez a probléma még összetettebbé vált. Amikor Isten megteremtette a világot, mindennap azt mondta, hogy ez jó. Hogyan egyeztethető össze egy jó világegyetem olyan természeti katasztrófákkal, mint amilyen a betegség, az éhínség vagy éppen a meddőség? De még ha ezek megtorlások is lennének a rosszcselkedetekért, egy igazságos Isten hogy engedheti meg, hogy a természeti rosszak a tisztességes és a tisztességtelen embereket egyaránt sújtsák? A válaszok hatalmas tárházából én most csak kettőt említek meg, melyeket Leibniz vetett fel. Először: a világegyetem nem kizárólag az emberek számára teremtett, hanem minden élőlény számára, és ami az ember számára egyfajta természeti rossz, az még mindig előnyös lehet más teremtett lényeknek. Másodsor: mi nem ismerjük az isteni szándékot, rejtve marad számunkra – csak egy szegletét látjuk a szöttesnek, nem pedig az egészet.

A felvilágosodás véget vetett az efféle spekulációknak. A természeti erőket akkortól kezdték vak, természeti rosszaknak tekinteni, esetleges, de mindazonáltal a természet törvényeinek engedelmeskedő történéseknek. Voltaire és a többiek a lisszaboni földrengés után kimondták a teodícea végét. De nem az emberi felelősségre vonatkozó kérdés végét. A kérdés többé nem az, hogy egy ördögi szem, varázslat, átok vagy éppen bűn hozza-e ránk a természeti rosszat, hanem az, hogy ezek a természeti rosszak megelőzhető-e emberi előrelátással, hogy vádolhatunk-e személyeket vagy intézményeket közönyösséggel, a törődés hiányával. Például járványok esetében a védőoltás hiánya vagy a kutak tisztításának elmulasztása erősen hozzájárult a természeti rossz hatóerejéhez. A kockán forgó morális kérdés többé már nem az, hogy mit tettünk, hanem hogy mit nem tettünk meg. A mulasztás miatt bekövetkezett természeti rosszért való emberi felelősség kérdésében a lélek vizsgálata annál erőteljesebbé vált, minél több eszköz állt volna rendelkezésre a természeti rossz hatóerejének csillapításához. A cunami vagy a Katerina hurrikán esetében a mai napig feltesszük magunknak ezeket a kérdéseket.



Bármilyen magyarázatot vagy értelmezést adjunk is, nehéz választóvonalat húzni a természeti és a morális rossz közé. Habár kétségkívül nem minden esetben, de a morális rossz gyakran jár együtt a természeti rosszal. Igaz, a természeti halál nem a morális rossz miatt következik be, és még az idő előtti halált sem akadályozhatja meg minden esetben az emberi törődés és előrelátás. A testi szenvedést főleg nem a morális rossz okozza, és nem is kerülhető el a jóssággal. Mégis, számos morálisan rossz cselekedet okoz természeti rosszat egy vagy több embernek.

A halál természeti rossz. A gyilkosság: morális rossz által okozott természeti rossz. Az ember megsebesülhet, ha leesik a fáról, de akkor is, ha erősen megütik. Ha egy apa nem hívja ki a beteg gyermekéhez az orvost, aki meg tudná őt gyógyítani, és a gyerek végül meghal, az apa morálisan is bűnös. Persze ez más mértékben számít bűnnek, mint a gyilkosság.

Habár az új, poszt-felvilágosult megközelítés a hangsúlyt a természeti rossz megelőzésének elmulasztására helyezi, a rosszról még mindig a hagyományos metafizikai értelmezéssel összhangban beszél. E a hagyomány szerint – amely Plótinostól ered és a keresztény filozófiában széles körben elterjedt – nincs rossz a világban. A rossz – beleértve a morális rosszat – hiány, a jó hiánya, nemléte.

Mivel magunk mögött hagytuk a metafizikai gondolkodást, a jót vagy rosszat nem kívánjuk szubsztanciaként vagy annak hiányaként felfogni. Ehelyett inkább megpróbáljuk annak a vasútvonalnak a legfőbb állomásait végigjárni, amely az abszolút jótól a gyökeres rosszig halad.

Kirándulásunkat kezdjük az abszolút jó állomásánál, hogy aztán tovább haladjunk egészen a végállomásig, amit gyökeres rossznak is nevezhetünk. Nagyjából félúton már hajlamosak lennénk elfogadni a hagyományos konklúziót. Addig a pontig a rossznak valóban azzal a fajtájával találkozánk, amelyik a jó hiányaként írható le. Ha nem is úgy, mint a jó teljes hiánya, de mint részleges hiánya, mint a jó hiánya bizonyos egyedi esetekben.

Hamarosan azt is el fogjuk ismerni, hogy a kiindulópontunk – nevezetesen az abszolút jó – ritka, és hogy ez a ritka jelenség értelmezhetetlen. Az abszolút jósság talán egy zsenit vagy – vallási kifejezéssel – isteni áldást követelne. Még ha az abszolút jót nem is érthetjük meg, de az első állomás lényegét le tudjuk írni, amely még mindig igen közel áll az abszolút jóhoz, habár nem abszolút. Ezen az állomáson tisztességes, becsületes embereket találunk, akik inkább elszenvedik az igazságtalanságot vagy a rosszat, mintsem hogy ők ártsanak másoknak, de akik abban az esetben nem áldozzák fel magukat, ha távolmaradásukkal senkit sem sértenek. Ezeknek a tisztességes embereknek jóra irányuló diszpozíciójuk van, és bánkódni fognak, ha nem sikerül megütniük karakterük mércéjét.

Vasútvonalunk következő állomása az átlagos jellemeket gyűjti egy csokorba, akik tudják, mi a jó, mégsem teszik, mert szenvedélyük vagy önérdékük vezérli őket. Az ilyen karaktereket hívta Kant rossznak, mégpedig gyökeresen rossznak, mert ők azok, akik megfordítják a mozgatórugók sorrendjét, azáltal, hogy az önszeretet maximáját fölébe helyezik a kategorikus imperatívusz által megszabottnak. Ez a fajta „rossz”, legalábbis az én elképzelésem szerint, még mindig csak a jósság hiánya. Hogyha a Kant által „gyökeresen rossznak” nevezett férfiak és nők megkaphatnának bármit, amit akarnak, csak

---

*Az erkölcstelen észjárású emberek nem feltétlenül gyökeresen rosszak is egyben, sőt olykor még csak nem is rossz karakterek. Ők maguk esetleg nem is erkölcstelen észjárásúak, csupán kísérleteznek azok logikájával. Érveléseik felfoghatók szellemes megjegyzéseként, paradoxonokként, filozófiai kihívásokként vagy provokációkként, de komolyan is vehetik ezeket, és a gyakorlatban is követhetik őket.*

---

éppen sikeresek és gazdagok nem lehetnének, miközben megmaradnának jónak, biztosan azt választanák, hogy jók maradnak. De sajnos kivételeket kell tenniük, hiszen csak egyszer élünk.

Azokat a karaktereket, akiket a következő állomáson találunk, már nem írnám le negatív kifejezésekkel. Ők nem pusztán a jó hiányát mutatják. Ennek az állomásnak a lakói nem tudják a jót a rossztól megkülönböztetni, és így nagyrészt nincsenek tudatában, ha valami morálisan elítélendőt tettek. Nincsenek tudatában, mivel nem törődnek vele. Sokan közülük brutálisak, szadista hajlamokkal, akik élvezetet találnak más emberek kínzásában, mások hideg cinikusok, akik szeretnek macska-egér játékot játszani, de mindannyian saját szórakozásukra és saját előnyük érdekében használják fel a többi embert. Úgy beszélnek róluk, mint „rossz” karakterekről, mégpedig egy egyszerű okból. Az ő karakterük éppen ellentét a becsületes emberek karakterének. Csak becsületes karakterű személyként diszpozicionált valaki arra, hogy jót tegyen, tehát a rossz emberek karakterének arra van diszpozíciója, hogy rosszat tegyen, annak ellenére, hogy éppenséggel valami jót is tehetne. Ha racionálisan, a tapasztalat alapján azt várhatjuk egy embertől, hogy – különböző helyzetekben – kárt fog okozni más embereknek azért, hogy ezzel saját érdekeit vagy élvezetét szolgálja, akkor ezt az embert leírhatjuk úgy, mint rossz, gonosz karaktert. De még ha rossz karakter is, akkor is karakter – diszpozíció arra, hogy az illető rosszat tegyen. A karakter rossz mivolta már nem írható le egyszerűen a jó hiányaként.

Erőszakos bűntényeket semmiképp sem csak rossz karakterek követhetnek el, de a rossz karakterek hajlanak rá, hogy megtegyék, mivel nem tudják megkülönböztetni a jót a rossztól. Néhány közülük érdekből vagy élvezetből gyilkol, mások kínzás-függőek, köztük azokkal, akik az úgynevezett „szeretteiket” kínozzák, megint mások erőszakot alkalmaznak, hogy megalázzanak, megszegyenítsenek másokat. Sade márki novellái hemzsegek az ilyen figuráktól.

Mivel az abszolút jótól a gyökeres rossz felé tartó vasutas kirándulásra közvetlen azután hívtam meg a kedves olvasót, hogy a morális rosszat mint a természeti rossz forrását vizsgáltam, talán azt a hamis benyomást keltem, hogy a morális rossz nem okoz mást, csak természeti rosszat. Ez hibás következtetés. Még akkor is, ha a sérelem a testet éri, egy rossz tett egyidejűleg sérti a pszichét, a lelket is. A megalázás, a kegyetlenség mindenképp súlyosbítja a testi sértést, de lehet nagyobb mértékű is, és végül rosszat okozhatunk bármilyen testi sértés nélkül is. Gondoljunk csak a fiatal David Copperfieldre. Az érzéketlenség másokkal szemben, a mások pusztá jelenlétének, vagy szükségleteinek, vágyainak figyelmen kívül hagyása, a kegyetlenség sokkal mélyebben megsebezhet egy embert, mintha megütnék vagy pofon vágnák. Igaz, még egy becsületes ember is megsértheti egy másik ember lelkét, de mivel neki jóra irányuló diszpozíciója van, ő gondoskodik róla, hogy megjegyezze a rossz cselekedetet, és hogy bocsánatot kérjen. A Kant tipológiájában „rossznak” minősülő karakter ezzel nem fog törődni, ő jobbára, habár nem mindig, racionalizálni és igazolni fogja azt, hogy ő nem érintett az ügyben. És amennyiben a fent leírt rossz karakter érintett az ügyben, mivel arra diszpozicionált, hogy rosszat tegyen, reménytelen lenne megkülönböztetni, hogy ő testileg vagy lelkileg akar-e fájdalmat okozni. Hadd illusztráljam a morális karaktert a négy Karamazov testvérrel. Aljosa jó, karaktere arra irányul, hogy jót tegyen, még akkor is, ha esetleg meg tud bántani másokat, Sztavrogin, az apagyilkos rossz, az ő karaktere, csakúgy mint az apjáé, arra hajlamos, hogy rosszat tegyen, míg Dimitrij és Iván a rossz „kantianus” típusai, azaz diszpozíciójukat illetően egyáltalán nem rosszak, de – fagyos vagy éppen forró – szenvedélyeik vezérlik őket.

Rossz raktereket mindannyian elég jól ismerünk. Találkoztunk a „kantianus” típusal, vagyis azzal, aki megfordítja a mozgatórugók sorrendjét. Olyan karaktereket is ismerünk, akiknek rosszra irányuló diszpozíciójuk van. Ha szerencsések vagyunk, és életünk során még nem akadtunk össze ez utóbbi típusal, regényekből és drámákból ismerhetjük őket.

Mindenki olvasta a Tom Jonest, így ismerjük Blifilt, ahogyan ismerjük a gonosz törpét Thomas Mann-nál a *József és testvéreiből*, vagy Don Johnt, a herceg törvénytelen öccsét Shakespeare-nél a *Sok hűhó semmiértből*. A karakterükből fakad, hogy rosszat tesznek, ez karakterük diszpozíciója.

A gonosz karakterek, mint tudjuk, arra törekszenek, hogy kárt okozzanak másoknak, destruktív szenvedélyek (mint például gyűlölet, féltékenység, irigység, vágy) vagy érdekek vezérlik őket. A mesékben a pusztító elpusztul, vagy legalábbis meghiúsulnak a tervei. De a sikertelen rossz karakterek még vereség esetén sem veszítik el rossz diszpozíciójukat. Gondoljunk Jágóra vagy Tartuffe-re.

A rossz karakterek ábrázolására szakosodott regényfajták a detektívregények, illetve a thrillerek. A detektívregények, thrillerek elemző jellegű esetek, melyekben valaki idő előtti halálát egy olyan személy tette okozza, akinek karaktere rossz, vagy legalábbis hiányzik belőle a jóság. A thrillerek szereplői három különböző indítatásból ölnék: szenvedély, érdek, illetve kényszer. A szenvedélyből fakadó bűncselekményeket néha olyan figurák követik el, akiknek nincs diszpozíciójuk a rosszra, mint például Othello. Az ilyen és hasonló karakterek lényegiek egy drámában, de nem különösebben érdekes szereplői a thrillereknek, mivel általában feladják magukat, vagy megbüntetik magukat, csakúgy mint Othello tette. Egy nyomozónak nyomoznia kell, történetének gyilkosokra van szüksége, akik lelepleződnek. Ez a nyomozás menete, függetlenül attól, hogy a szenvedélyből elkövetett bűncselekményeket rossz karakterek követték el, vagy olyanok, akiknek nincs jóra irányuló diszpozíciójuk.

Agatha Christie regényeiben majdnem minden gyilkosságot az érdek motivál, mindekelőtt az anyagi érdek, a többi néhányat pedig a bosszú, ellenben Ruth Rendell regényeiben a kényszer, a pszichológiai kényszer is a fő indokok között szerepel. Hozzátenném, hogy a pszichológiai kényszer egy rossz karaktert nem alakít át nem-rossz karakterré, mivel bármik legyenek is az okok vagy az indokok, a bűncselekmény mindig a karakter diszpozíciójából fakad.

A detektív regények megbízható forrásul szolgálnak ahhoz, hogy információt szerezzünk a végső rosszra készen álló karakterről. A gyilkosok különbözőek, és olykor igen csak felkeltik az olvasó érdeklődését. Nem csak a szokásos „ki tette?” értelemben, hanem elméjüket és lelküket illetően is. Ők nem papírmásé figurák. Különböző jó dolgokat is tesznek, talán még szerethetnek is. Az olvasókat gyakran illetik azzal a kritikával, hogy jobban érdekli őket a rossz, mint a jó. Ez félrevezető. A jóság gyökereit nem lehet megérteni, de a jócselekedeteket könnyedén meg lehet. Nem kérdezhetjük meg, miért jó Cordélia, habár azt értjük, hogy ő jó, de megkérdezhetjük, hogy mi tette gonosszá a két nővérét, habár időbe telik ráébredni, milyen gonoszak is valójában. Mivel a jóság nem „érdekes”, csak gyönyörű.

De még ha az ilyen típusú rossz karakterek érdekesek lehetnek is (nem mindegyik az), mégsem vonzanak bennünket. A regény vagy dráma többi szereplőjét sem vonzzák. A közönséges gyilkos gonoszság valójában nem vonzó. Az ember eltűnődhet rajta, miért tette, vagy hogy miként jut el valaki odáig, hogy képes legyen megtenni. Érezhetünk egyfajta elragadtatást a tett „miért”-jét illetően, de a tettet illetően aligha.

A Kant által leírt fajtájú „rosszat”, amely rossz nem más, mint a jó hiánya, és amelyik ritkán megy el a határokig, szintén ismerjük élettapasztalatainkból. A regények és a színdarabok tele vannak vele. A komédiák a féltékeny férjek, irigy szakemberek, zsupori apák, korrupció politikusok kiapadhatatlan forrásai, akik nem rosszak, de erejüket és tekintélyüket kihasználva többek között rossz dolgokat is tesznek. Ők nem vonzóak, inkább megvetésre méltóak. Egy gonosz személy, aki egyben komikus is, rendszerint nem lehet vonzó a néző vagy az olvasó számára.

De vannak piti kis gazemberek, akik nem komikusak, és akiknek van vonzerejük. Bizonyos regények, mint például Jane Austen alkotásai, tele vannak olyan lelkiismeretellen

fiatalemberek portréival, akik lányokat csábítanak el és hozományra vadásznak. Ők általában jelentéktelen alakok, de képesek arra, hogy büntudatot érezzenek (ha vereséget szenvedtek) vagy éppen arra, hogy módszereiken változtassanak, ha tisztességes eszközökkel is elérhetik azt, amire vágnak. Ha vonzóak, akkor nem gonoszságuk teszi őket azzá, hanem az, hogy gonoszságukat ügyesen leplezik. Kiváló tehetségük lehet a hízelgéshez, a hiszékeny emberek rászedéséhez, nagyszerű hipokriták.

Hadd foglaljam össze az eddigi eredményeinket. Sem a jót nélkülöző diszpozíciójú, sem pedig a gonosz diszpozíciójú karakterek nem vonzóak általában véve. Ha mégis azok, az nem gonoszságuk minőségének tudható be, hanem annak, hogy gonoszságukat bizonyos időre leplezni tudják.

De a gyökeres rossz vonzó, vagy legalábbis vonzó lehet. Vonzó, mert démoni. Vagy tömörebben fogalmazva: gyökeres rossznak fogom hívni azt a fajta rosszat, amelyik démoni, vagy démoni lehet. Mivel vonzó. A vonzó, a démoni rosszat gyökeres rossznak hívom. De mitől gyökeres ez a rossz, attól, hogy vonzó, vagy attól, hogy démoni?

A gyökeres rossznak, mint mindennek, története van. Kezdetben nem emberi alakokban ábrázolták. A zsarnokokat, despotákat gonoszaknak tekintették, de nem démoninak. Az első démonok szörnyek voltak, akik betegséget terjesztettek, gyilkos hajlamaikat pedig minden nap szüzek vérével elégitették ki. A perzsa Arimán isten, a gonosz teremtő manicheus képe, de a mi Ördögünk is az ilyenfajta szörnyek leszármazottja. Platón volt talán az első, aki az általunk „gyökeresnek” nevezett rosszat mint kizárólag emberi karaktert írta le, a zsarnoki lélek tárgyalásakor *Az állam* IX. könyvében. Platón a mai napig példát mutat nekünk a gyökeres rossz megértéséhez.

A rossz karakter, azaz a karakter rossz diszpozíciója gyökeresnek mondható, ha esetében egyfelől az ész, másfelől pedig a szenvedélyek, vágyak együttműködnek.

Vannak erkölcstelen vágyakkal, pusztító szenvedélyekkel rendelkező emberek, és ha ezek a vágyak és szenvedélyek alakítják ki a karakterüket, akkor az a karakter rossznak mondható. De nem gyökeresen rossznak. Ők nem tudnak őszinte híveket toborozni, nem csikarnak ki csodálatot, gonoszságuk nem vált ki függőséget és nem is vonzó. Ez nem démonikus, hanem állatias. Mint Caliban Shakespeare *Viharában*. Feldühödött állapotban gyilkolnak, vérre és hullákra vágnak, nőket rabolnak minden megkülönböztetés nélkül, de előbb vagy utóbb elérkezik a pillanat, amikor megcsömörlenek a pusztításban, és nem tudják tovább folytatni. Bandába gyűlve ezek az állatias és általában egyúttal ostoba teremtmények emberek százait ölhetik meg, de sosem gyilkolnának le egy egész népet, de még egy egész várost sem.

Vannak erkölcstelen észjárású emberek, akik felsőbbrendűnek tekintik magukat embertársaiknál azáltal, hogy rossz maximákat fogalmaznak meg. A maxima egy személy döntéseit és tetteit vezérlő elv. Maximáinkat rendszerint a környezetünkből merítjük, még akkor is, ha ezek a maximák nincsenek egyértelműen rögzítve. De sok közülük egyértelműen rögzített, mint hogy ne hazudjunk, ne hagyjuk cserben barátainkat, ne bántunk szándékosan másokat, viszonzzuk mások jótetteit és barátságosságát, segítsünk a rászorulókon, és így tovább. Olykor rossz maximákat is felveszünk, olyanokat, mint hogy kövessük egyéni érdekeinket, mert különben ostobának és életképtelennek fognak tartani bennünket. Vagy hogy ne bízunk meg senkiben, mert ezt mások gyengeségünk jelének tartják majd, stb. De rossz maximáink általában nem állnak szemben a jó maximákkal, hanem inkább azok elkerülésére ösztönöznek.

Mindazonáltal azok a maximák rosszak, amelyek vagy megfordítják a morálisan jó maximát, vagy amelyek szerint teljesen mindegy, hogy az embert A vagy nem A vezérli, például a „ne ölj” vagy az „ölj” esetében, mivel teljesen mindegy, hogy ölsz-e vagy sem. Mindegy, mert a gyilkosság tilalma pusztán csak egy szokás, a természetnek semmi köze hozzá, és bolond, aki törődik egy olyan mesterséges és történelmi alapelvvel, amely az ő érdekeit és élvezetét hátráltatja. A cinikus felveti, hogy egy okos ember inkább a

gyilkosságot támogató maximát fogadná el, mint azt, amelyik tiltja a gyilkosságot. Ilyen és ehhez hasonló érveket előszeretettel hangoztatnak az olyan dialógus- vagy regényszerplők, mint amilyen Rameau, Diderot *Rameau unokaöccse* című dialógusában, vagy a szabadgondolkodók Sade regényeiben, vagy Vautrin Balzac *Emberi színjátékában*.

Az erkölcstelen észjárású emberek nem feltétlenül gyökeresen rosszak is egyben, sőt, olykor még csak nem is rossz karakterek. Ők maguk esetleg nem is erkölcstelen észjárásúak, csupán kísérleteznek azok logikájával. Érveléseik felfoghatók szellemes megjegyzésekként, paradoxonokként, filozófiai kihívásokként vagy provokációkként, de komolyan is vehetik ezeket, és a gyakorlatban is követhetik őket. Ilyen szereplő Platónnál mind Traszümakhosz, mind pedig Kalliklész. Meg kell hogy ismételjem: az erkölcstelen észjárású emberek, illetve azok, akik az ő elgondolásaikkal kísérleteznek, általában úgy tekintenek magukra, mint akik felette állnak az ostoba, őrjítő tömegnek és azok kísértet-erényeinek.

A példák különböző dolgokat mondanak nekünk. Sem Kalliklész, sem pedig Traszümakhosz nem gyökeresen rossz karakterek. Traszümakhosz zsarnok volt, és elképzeltető, hogy az alapelvei szerint cselekedett, de nem találunk rá utalást, hogy valóban így tett volna. Nem tudunk semmit Kalliklészről, Platón talán csak az érvelés kedvéért találta őt ki. Rameau unokaöccse biztosan nem egy gyökeresen rossz karakter, sőt még csak nem is rossz. Valójában a légynek sem tudna ártani, kivéve saját magát. Semmilyen jelét nem találjuk annak, hogy bármelyikük is karizmatikus vagy démonikus volna.

De a mi a helyzet Comte de Bressackal Sade *Justine*-jében, vagy Balzac Vautrinjával? Vagy mi a helyzet Shakespeare III. Richárdjával, Edmundjával, Machbethjével, vagy Molière Tartuffe-jével?

Ezeknek a karaktereknek az a „különlegessége”, hogy egyesítik magukban a rossz két fentebb tárgyalt aspektusát, nevezetesen az erkölcstelen szenvedélyeket és az erkölcstelen észjárást.

Csak ha a rossz maximák egyesülnek az ösztönök alvilágának rosszával, akkor fogunk összetalálkozni a jelenséggel, amit igazoltan hívhatunk gyökeres rossznak. A két elfajzás – vagyis a lélek elfajzásának és az elme elfajzásának – kombinációja nem túl gyakori. A gyökeresen rossz karakter éppolyan makacsul ragaszkodik a gonosz maximáihoz, mint amilyen makacsul a jó emberek ragaszkodnak a magukéhoz. Ez a rossz maximákhoz való szigorú engedelmesség a gyökeresen rossz embereket a kiválóság idegen tollaival ékesítheti fel. Továbbá a tízparancsolat maximáit megfordító maximáik a lázadás egy aktusaként foghatók fel, lázadásként az isteni rend ellen, lázadásként a gyenge és szolgáló emberi faj ellen. A gyökeresen rossz karakterek harcosok. De egyúttal megalkuvók is. Alapelveik, ha következetesen követik őket, gazdagságot és hatalmat, erőt és rajongást ígérnek számukra. Szünetük, vágyaik arra indítják őket, hogy elveiket átültessék a gyakorlatba. Ez a fajta rossz démonikus, mert vonzó, mert a kiválóság idegen tollai a valódi kiválóság látszatát keltik, mert a rossz elvek megszabadítják követőiket az erények terhétől azzal, hogy a vétkeket úgy gyakoroltatják, mintha erények volnának.

Valójában, a hamis kiválósággal együtt járhat egyfajta igazi kiválóság. Mivel az ilyen karakterek mindent kockára tesznek, és még akkor is állhatatosak maradnak, ha már ve-

---

*A gyökeres rossz modern alakjai nem Istent és az Ő parancsolatait vonják kétségbe, valami mást tesznek. Isten helyébe lépnek. „A zsidó kérdés végső megoldása”, vagy „az árja faj rendeltetése”, csakúgy, mint a kapitalizmus eltörlése, a liberalizmus eltagosása, a kommunizmus egész világra kiterjedő győzelme, ezek többek, mint maximák, ezek elméleti beállítódások minden lehetséges maxima számára.*

---

reséget szenvedtek, ezzel olyan következetességet mutatnak, amely felül emeli őket a hétköznapi „többé-kevésbé” játékaik kicsinyességén. Ez az oka annak, hogy – legalábbis a modern idők megelőzően – tragikus alakokként is ábrázolhatták őket. Ennek ellenére, kiválóságuk hamis, mivel vonzerejük csupán addig érvényesül, ameddig a gyökeresen rossz karakter közelebb és közelebb kerül az abszolút hatalom gyakorlásához, illetve ha már birtokában van az abszolút hatalomnak. A démonikus vonzereje különböző érzelmekből tevődik össze, többek között a szeretetből és a félelemből. Miután vereséget szenvedtek, vonzerejük elenyészik. És azok, akik imádták őt, már nem egészen értik magukat. A csalódás, a követők elpártolása persze megtörténhet a gonosz figura bukása előtt is. Ahelyett, hogy szeretnék és félnék őket, átkozzák és félik őket.

Minden gyökeresen rossz karakter olyan gazember, aki különbözik a többi gazembertől. Shakespeare hármát ábrázolt, III. Richárdot, Edmundot és Macbethet, de egyvalami mindannyiukban közös. III. Richárd elhatározta, hogy gazember lesz, és gazember is maradt, főleg miután ellenállt a jó egy röpke kísértésének. Macbeth, aki azt mondta, hogy „szép a rút és rút a szép”, ennek megfelőn élt és halt is meg. Edmund egy egész „természettörvény”-elméletet dolgozott ki, amely aztán vezérelvül szolgált cselekedeteiben. Az ilyen vagy hasonló „természettörvény”-elméletek szolgálnak maximálisan vagy legalábbis filozófiai igazolásként Bressac (a *Justine*-ben) vagy Vautrin (Balzacnál) számára. Ezen karakterek mindegyikét lelkének legmélyebb bugyra vezérli. A hideg racionalitású, számító III. Richárdot, az álszentet és a színészt a bosszú vágya és szenvedélye fűti, Macbethet a törtetés szenvedélye és annak vágya, hogy bebizonyítsa férfiasságát. Edmund lelke úgyszintén ég a bosszúvágytól, az erő-, és a hírnév utáni vágytól, valamint fivére és apja iránt érzett gyűlöletétől. Comte de Bressac „szadista”, aki élvezetét leli a kínzásban, akit szexuálisan tüzel a kegyetlenség, és akinek pénzsóvársága is kielégíthetetlen. Vautrin egy közönséges bűnöző, aki miután kiszökött a börtönből, hiú ígéretekkel áltat becsvágyó fiatalembereket, mint saját törekvéseinek eszközeit. Mindegyikük gyilkos.

Mostanra világossá vált, hogy habár minden gyökeresen rossz karakter különböző, sok dologban megegyeznek. Mindenekelőtt abban, hogy a rossz maximák és lelkük legmélyének együttműködése az, ami démoni erejük valódi forrását adja. Shakespeare esetében III. Richárd és Edmund démon, a szó legszorosabb értelmében. Richárd elnyeri Anna szerelmét, akinek férjét ő ölte meg, Reganben és Gonerilben végzetes szexuális vonzalom ébred Edmund iránt, és készek ölni vagy meghalni is érte. Csupán Macbeth nem démonikus ebben az értelemben, talán mert lelkének pokla az, ami irányítja a vezérelvét, és nem fordítva. Justine beleszeret a gonosz Bressacba, és fiatal emberek sora esik áldozatul Vautrin bűbájának, akitől aztán mindannyian félnék, néhányan pedig engedelmeskednek is neki.

Bressac esete a gyökeres rosszat nem a politika, hanem a magánszféra színpadára helyezi. Molière démoni Tartuffe-je szintén hasonló eset. Tartuffe nem pusztán képmutató. Démonikus hatása olyan erőteljes, hogy Mme Pernelle nem akar hinni a szemének, mikor az feltárul előtte. Molière Tartuffe-je komédia, de nem azért, mert az anti-hős alul marad a józan eszű és jóakarató emberekkel szemben, hanem mert a szerző egyfajta „deus ex machinát” vet be. Minden olyan dráma közül, amely a gyökeres rosszat ábrázolja, Balzac *Emberi színjátékának* karakterei a legpesszimistábbak: Vautrin, a démoni gyilkos végül a rendőrség szakácsa lesz. Ez politikai állásfoglalás.

Ellenben Shakespeare-nél minden démoni figura elbukik, és bukásával elveszti személyes varázsát. Ez egyszerre politikai és morális állásfoglalás. Shakespeare III. Richárdját játszották Hitlerként, majd néhány évvel később Sztálinként a magyar Nemzeti Színházban. Mindkettő beleillett a szerepbe, és a közönség tapsolt. E korai Shakespeare-dráma politikai éle az, hogy egy olyan despotikus rezsimet ábrázol, amely nagyon hasonlít a totalitáriushoz. Amit látunk, az nem csak a működésben lévő démoni rossz, hanem az a teljes erőgépezet, amit annak működése épített fel és tart féken, valamint láthatjuk a meg-

büvölt követőket is, akik egyéni szenvedélyeik, vágyaik és érdekeik által vezérelve kicsiny tükörképeivé váltak a csúcson trónoló gyökeres rossznak.

Itt búcsút intünk az irodalomnak.

A huszadik századig két történelmi vagy kvázi történelmi személyiség élt a zsidó-keresztény hagyomány embereinek emlékezetében a gyökeres rossz szimbólumaként. Haman, Eszter Könyvből, és Néro császár. Haman célja a zsidó nép kiirtása, indítéka pedig a bosszú volt. De mint tudjuk, tervét Eszter királyné közbelépése miatt nem tudta kivitelezni. Ezek a fontos elbeszélések megmutatják nekünk, hogy ha valaki tömegmészárlásra készül, és indítékaiban a rossz szenvedélyek a rossz maximákkal párosulnak, akkor gyökeresen rossznak fogják bélyegezni, még akkor is, ha a következmények végül elmaradnak. Néro története teljesen más. Néro nagystílű gyilkos volt, mivel – mint római császár – megvolt hozzá a hatalma, hogy gyilkoljon. Maximája szerint (amint Suetonius-tól tudjuk) mindent meg lehet tenni, amit az embernek hatalmában áll megtenni. Néro örömet lelte abban, hogy keresztényeket ölt, hogy meggyilkolta feleségét és anyját, hogy felgyújtotta Rómát. De Hitler és Sztálin után Néro csak egy jelentéktelen kis zsarnoknak tűnik.

Itt kell bevezetnünk a rossz harmadik fogalmát, amit a rossz történelmi fogalmának fogok hívni. Ez új fogalom, mert új jelenséget ír le.

A történelmi rossz fogalma ártatlanságban született, Hegel *A szellem fenomenológiájában*. A modern világot, a moralitásnak nevezett világot vizsgálva Hegel egy új szociális és politikai rend feltűnéséről beszél. Később a rossz történelmi szerepét tárgyalja. Milyen típusú rossz járhatott a fejében? Egy felforgató fogalom, egy felforgató idea megtestesülése. A felforgató tettek végrehajtója, aki nagyra becsüli a jó és a rossz néhány hagyományos értelmezését. Az új világrend megtestesülése veszélyes, mérgező ördög a régi rend védelmezőinek szemében. De ha ez utóbbi kép makacsul benne marad az új rend demonizációjában, ha a régi rend hívei az újjal szemben megkeményítik szívüket, a helyzet megfordul: a régi világ védelmezői fogják a rossz szerepét játszani. Hegel művében a történetnek jó vége lesz, mert a régi és az új rend erői kibékülnek, és egy új etikai rend jön létre, amely tagadja és egyúttal megerősíti a régi rend értékeit. A Rossz, amely *A szellem fenomenológiájában* a felforgató szerepét játssza, Napóleon, akit nagy lelkesedéssel üdvözölnek, de aki a régi rend erőinek szemében maga a megtestesült ördög.

A „történelmi rossz” hasonló szerepet játszott mindenhol, ahol a bigottak a kiváltságait és előjogaikat fenyegető új burzsoá fiatalságot átkozták. Ez volt az az idő, amikor a gonoszság jól megérdemelt vonzerőt váltott ki. Ez a jelenség biztosan nem volt teljesen új, gondoljunk csak Robin Hoodra vagy Drake kapitányra. De ők gyakorlati lázadók voltak, nem pedig elvi lázadók, nem ideológiai elkötelezettek. A modern lázadók ideológiai elkötelezettek is voltak, és ez csak újabb ok volt a „megkeményített szívüknek” ahhoz, hogy gyűlöljék őket, mint minden rossz gyökerét. Schiller drámái tele vannak ilyen ideológiai rajongókkal, szabadságharcosokkal, individualistákkal, csakúgy, mint Ibsen drámái, különösen a *Nóra*, valamint G.B. Shaw számos színjátéka, például *Az ördög cimborája* vagy *A doktor dilemmája*.

A huszadik század totalitárius diktátorai a történelmi rossz szerepét játszották, habár ők a gyökeres rossz démonjai voltak, a történelmi rossz jelmezébe bújva. Jól megállták a helyüket forradalmárként, az új világrend előfutáiraiként, habár ugyanahhoz a világrendhez tartoztak, mint ellenfeleik, nevezetesen a modern világhoz, egyetlen különbséggel: tagadtak mindenfajta szabadságot. Ez az oka annak, hogy ebben az esetben nem volt dialektika, nem jöhetett semmilyen kibékülés, mivel egyetlen etikai erő sem békülhet ki a gyökeres rosszal.

A huszadik század totalitárius diktátorai által okozott „természeti rossz” olyan hatalmas arányú volt, hogy ott a számok már lényegtelené váltak. Hogy húsz millió vagy harminc millió férfit és nőt gyilkoltak meg, lényegtelen. Azt, hogy hány millióan haltak meg koncentrációs táborokban, gettóknak, nem lehet megszámolni. Az a szám, amelyik

többé már nem szám, végtelen. És ehhez még hozzá kell adni a morális sérelmeket, az emberi lelkekbe ültetett gyűlöletet és félelmet, a traumákat, a morális mércék elvesztését, az örületet, és ezzel még mindig nem ért véget a bűncselekmények, valamint azok rövid távú vagy hosszú távú következményeinek felsorolása.

Hitler és Sztálin nem voltak szörnyek, ők pusztán vérszomjas vadállatok voltak. A gyökeres rossz prototípusai voltak, mivel az összes jellemző vonását bemutatták ennek a karaktertípusnak. Saját maximáik szerint cselekedtek, és ezek a maximák rosszak voltak. A düh, a gyűlölet és a bosszúvágy hajtotta őket. Maximáik és indulataik egymást támogatták. Karizmatikusok voltak. A követők jóval szélesebb hálózatát irányították, mint amekkorát hasonló alakok valaha is irányítottak. Hatalmas tömegek üdvözölték őket isteneikként és követték őket a halálba. Saját tükörképüket teremtetették meg, és nem csak a saját államukban, ahol egyesült a szeretet és a félelem. Milliók voltak Hitler és Sztálin árnyékában, és ebből a fajtából még a mai napig sok létezik.

De miért a huszadik században? Miért játszotta a gyökeres rossz a huszadik század Európájában évtizedekig az első hegedűs szerepét, ahogyan azelőtt soha?

Könyvtárakat tölthetnék meg olyan könyvekkel, amelyek a totalitárius diktatúra felbuklásának és időszakos sikerének történelmi feltételeit vizsgálják. E tanulmány keretei között nem tudok kitérni ennek tárgyalására. Mindössze tömören szeretnék rámutatni egy általam már korábban említett dologra. A történelmi rossznak még azt megelőzően kellett volna megjelennie, hogy a gyökeres rossz történelmi jelmezbe bújhatott volna.

A modern és a hagyományos (például a Shakespeare-i) gyökeres rossz közötti különbség nem a lélek mélyén keresendő, hanem a maximákban. Ezek a maximák nem egyszerűen az erény maximáinak ellentétei, nem a természet egyneműségéhez tértek vissza, és nem is a moralitás mesterséges karakterére utalnak. Ideológiai maximák. Nagyszabású elgondolások a világ megváltoztatására, arra, hogy az egész világból egy másikat csináljunk. Ez a vízió nem egyéni, hanem az egész bolygóra kiterjed. Vagyis, a gyökeres rossz modern alakjai nem Istent és az Ő parancsolatait vonják kétségbe, valami mást tesznek. Isten helyébe lépnek. „A zsidó kérdés végső megoldása”, vagy „az árja faj rendeltetése”, csakúgy, mint a kapitalizmus eltörlése, a liberalizmus eltaposása, a kommunizmus egész világra kiterjedő győzelme, ezek többek, mint maximák, ezek elméleti beállítódások minden lehetséges maxima számára. Minden maximának az ideológiára kell utalnia, és az ideológia ennek megfelelően fog maximákat előállítani. Többek között az „ölj” maximát is. Nem csak azt, hogy a gyilkosság közömbös a természet szempontjából, nem csak azt, hogy ölj kedvtelésből és érdekből, nem, valami mást és többet: öl, mert zsidókat, idegen osztályba tartozókat stb. gyilkolni érényes, ez az, ami valóban jó, mert a jót szolgálja. Az embernek fel kell áldoznia az empátiát, a szimpátiát, értelmének széles látókörét, minden emberit az idológia által elgondolt végső cél oltárán.

Mindezzel eleget is mondtunk volna Hitlerről és Sztálinról, mint végső démonokról, de mindez okot adhat az óvatosságra is. Jól ismert, hogy Hannah Arendt az ellenkező irányban gondolkodott. Ő a rossz banalitásával foglalkozott. A rossz banalitásáról beszélve Arendt semmiképp sem becsülte alá a rossz hatóerejét. Nem a rossz cselekedet szörnyűségét tagadta, hanem e rossz parancsnokainak démoni karakterét. Ezt a következtetést akkor vont le, miután látta Eichmann-t a vádlottak padján Jeruzsálem törvényszéke előtt a halálos ítéletére várni. Arendt érvelésében van egy aspektus, amit közelebbről is érdemes megvizsgálnunk. A múlt gyökeresen rossz karakterei kétségbe vonták Istent vagy az éppen akkor fennálló világrendet, vagy mindkettőt. A Másik helyébe léptek, az Ördögébe, a kihívóéba, és éppen ezért voltak ördögiek. Hitler és Sztálin azonban olyan világban éltek, ahol (Nietzschével szólva) Isten halott volt, meggyilkolta egy olyan világ, amelyik nélküle is tovább tudott haladni. Pogányok voltak mint Hitler, vagy ateisták mint Sztálin, és ez az oka annak, hogy nem lehettek démonikusak. Eddig a pontig Arendtnek igaza van. Ezek a démonok a hamis nagyszerűségéből élnek. Hamis nagyszerűségüket erejük elvesztésével egyidejűleg veszítik el.



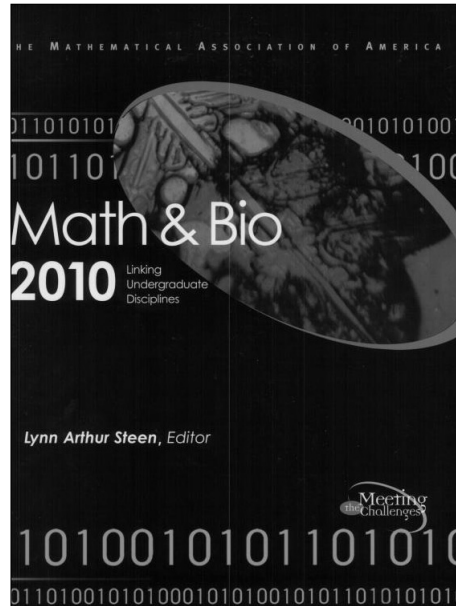
Mégis, folytatnám, mindez nem teszi a gyökeres rossz modern figuráit „banálissá”. A gyökeres rossz soha nem banális, abból az egyszerű okból, hogy nem egy hétköznapi eset. Igaz, a modern démonok csak hatalmi helyzetben élnek teljes virágzásukat, de felismerhetjük őket „in statu nascendi” (éppen születőben) is, és ha az ember azt hiszi, hogy éppolyan banálisak, mint bárki más, akinek rossz hajlamai vagy rossz diszpozíciója van, akkor az az ember elszalasztja a lehetőséget, hogy leleplezze és megakadályozza működésüket, mielőtt még túl késő lenne.

A politika színpadán, csakúgy, mint a magánélet színpadán a leleplezés a reflexióból következik. A reflexió megkülönböztetést vagy különbségtételt jelent. Nem minden rossz gyökeres rossz, nem minden ideológia szolgál diszpozícióként minden fajta rossz számára, a jószág hiánya nem rossz, sem a politikai-, sem a magánszférában. A különbségtétel hiánya fanatizmushoz, a gyökeres rossz leleplezésének fontosságát tagadni pedig tehetetlenséghez vezet. Az embernek igyekeznie kell megtalálnia a középutat egyfelől a fanatizmus – amely rendszerint valamiféle fundamentalizmussal párosul –, másfelől pedig a kényelmes tehetetlenség – amely rendszerint valamiféle relativizmussal párosul – között. Ez nem kis feladat.

### Jegyzet

(1) Eredeti angol kézirat címe: „On evils, evil, radical evil and the demonic”

*Borcsiczky Edit fordítása*



*A Mathematical Association of America könyveiből*

## A haszontalan hasznáról

### *A filozófia jelentőségéről az ökonomizálódás korszakában*

*Egyik huszadik századi haszontalan kortársunk, az egzisztenciafilozófus Albert Camus, életrajzában az általános iskola dicséretét zengi, mivel az „a gyermek számára még a felnőttnél is fontosabb éhséget, a felfedezés éhségét ébresztette föl és táplálta”. Több mint két évezreddel korábban, a „Filozófus”, Arisztotelész az egyedi tapasztalatot a következő antropológiai kifejezéssel fogalmazza meg: „Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physe”. (Minden ember természeténél fogva a tudásra tör.) (1)*

**A**ki ma a filozófia hasznára kérdez, meg kell határoznia a „ma” fogalmát. Diagnózisom szerint ezt négy tényező alkotja, melyek közül az írás alcíme egy tényezőt, az ökonomizálódást említi. Az első tényezővel szorosan összefügg a második, a globalizáció. Eszerint kialakulóban van egy globális közös civilizációs keret, amely azonban pusztá keretként meghagyja a különbség jogát. Ez a jog a mi szélességi körünkön mintegy felhasználja a harmadik tényezőt, a közös Európa kialakulását. Az első három tényező okaihoz tartozik végül a negyedik tényező, hogy a tudomány által befolyásolt társadalomban élünk. E négy szempont (globalizáció, ökonomizáció, közös Európa és tudományossá válás) figyelembe vételével kérdezzünk a haszontalan hasznára, a filozófia értékére.

Sem Camus, sem Arisztotelész nem kötik a felfedezés vágyát haszonhoz. Az Athéntól Algirig, több mint két évezreden átnyúló megegyezés olyan üzenetet tartalmaz, amelyet a filozófia közvetít első tényezőnknek, a globalizáció korának: a különbségek mellett nem szabad nem észrevennünk azt, ami összeköt. Egyébként Huntington téves, a kultúrák összeütközéséről szóló diagnózisának leszünk áldozatai, amely ráadásul politikailag veszélyes is. Valójában léteznek kultúrákon átívelő közös értékek, melyek megértéséhez a filozófia különleges szakértelmet bocsájt rendelkezésre. Amit gyakran elmarasztalnak, előnynek bizonyul: a filozófia az általános elméleteként közös értékeket hangsúlyoz, itt egy kultúráközi és korszakokon át érvényes elemet, amely az ember emberlétéhez, tehát a humanitáshoz tartozik. A második üzenet, az ökonomizálódás korszaka felé: ez az elem a haszon nélküli tudásvágy.

Az igazolás nem egy elavult metafizika segítségével történik, hanem empirikusan. Mellesken rámutat, hogy a nagy filozófia tapasztalattal átítatott. Arisztotelész hivatkozik az érzéki tapasztalat iránti szeretetre. Ezt mind az öt érzékről elmondhatjuk, és a társadalomkutatás könnyedén igazolja. A fejlődépszichológia ugyanúgy kimutatja az egyed kezdetéről, mint az etnológia a faj történetének kezdetéről, hogy az ember elég gyakran a tudást tisztán mint olyant, minden szükséglettől és hasznosságtól függetlenül keresi.

Ma, az Európai Unió bővítésének idején feltevődik a kérdés, vajon mi is köti össze Európát. A filozófia nem az egyedüli, de egyik, ami e kérdésre válaszolni tud. Európának kétségtelenül féktelen üzleti- és kereskedelmi szellem a sajátja, amely legalább is Nyugat-Európában egy korábban ismeretlen és ma szinte világszerte irigyelt jólétet eredményezett. A filozófia a jólétet értékeli, hiszen megmentette az országokat az éhség átkától,

és a kényszertől, hogy a túlélés érdekében kivándoroljanak. És az Európai Unió vonzásának okai közül nem a legkisebb a jólétben való részesedés reménye. A jólétnél természetesen fontosabb az elnyomással és a megfigyeléssel, a korrupt hivatalokkal és az elfogult bírókkal szembeni védelem, röviden, a jogállami demokrácia. A jólétről az antik kor óta tudja a filozófia, hogy strukturálisan pusztán köztes cél, de nem végcél. Szívesen élünk jólétben, de nem a jólétért. Az elgondolható végcélok közé tartozik viszont az, ami Európa számára nem kevésbé fontos: a felfedező- és feltalálókévd, és ezek meghajtó ereje, a kíváncsiság, amely nem tér ki a gazdaság kényszerei elől. Miért alapítanak Magyarországon Collegium Budapestet, és Romániában New Europe Colleg-et? Egy lehetséges válasz szerint a Ceaucescu féle zsarnokok olyan szellemi ürességet hagytak maguk után, olyan kulturális vákuumot, amelyet tartalommal és étellel kell telíteni, és e folyamat számára kiemelkedő szerepet játszik az egyetlen felekezethez és valláshoz sem kötődő instancia, a filozófia.

Ennek következtében érthetetlen a Németországban kialakult helyzet: miközben egyre több diák érkezik filozófiai- és bölcsészkarainkra az új EU-országokból és az egész világról, miközben még Kínából is jönnek hozzánk Kantot és Arisztotelészt tanulni, egyetempolitikussaink Európa eszméjéből jelentős részeket kitörölnek. Az egyetemi képzés és kutatás szerintük csak akkor érdemes támogatásra, ha piacképes; az egyetemi presztízst egyre inkább az jelenti, hogy mennyi külső forrást tud szerezni. Akár tarthatnánk ezt a pályázó- és menedzserkompetenciát egy további szakértelemnek, amivel még a filozófiaprofesszoroknak is rendelkezniük kell. Valójában ez akadályozza, hogy tényleges feladatukat végezzék. Ha eredeti kutatási teljesítmény helyett publikációkkal bizonyítható menedzserkompetenciát várnak el, az a végzetes következmény adódik, hogy kreatív önálló kutatók pusztán ötletadókká és külső források megszerzésének főtítkáraivá mutálnak.

Ebben a helyzetben filozófusok nem önérdemből szólnak a haszontalan hasznosságáról. Ellenérveim abban a tételben foglalhatók össze, hogy a bölcsész tudományok, elsősorban is a filozófia, nélkülözhetetlenek a demokratikus közösségi élet és a globális világ számára. Mivel általánosan érvényes érveket keresek, filozófusként beszélek. Tehát nemcsak a filozófiáról és hasznosságáról fogok szólni, hanem magam is egy kicsit filozófiát fogok művelni, következésképpen a filozófia hasznát fogom bemutatni.

Széles körben elterjedt egy diagnózisból és terápiából álló vélemény, hogy évszázadokon keresztül a filozófia volt a vezető tudomány, majd Keplerrel és Newtonnal a fizika, az élet építőelemeinek felfedezése óta viszont a biotudományok. Újabban azonban egyetlen egy tudomány sem uralkodik, hanem csak a technika, a könyvelés, melyet a hasznat hozó menedzsment technikájává nemesítettek.

A gazdaság ezen uralma, sőt zsarnoksága ellen a tudományoknak szolidárisaknak kellene lenniük és közösen kellene felszólalniuk. A felvilágosodott zsarnokok természetesen a *divide et impera* elvét követik. Ebben az értelemben a pusztán gazdasági vagy gazda-

---

*Az egyetemi presztízst egyre inkább az jelenti, hogy mennyi külső forrást tud szerezni. Akár tarthatnánk ezt a pályázó- és menedzserkompetenciát egy további szakértelemnek, amivel még a filozófiaprofesszoroknak is rendelkezniük kell. Valójában ez akadályozza, hogy tényleges feladatukat végezzék. Ha eredeti kutatási teljesítmény helyett publikációkkal bizonyítható menedzserkompetenciát várnak el, az a végzetes következmény adódik, hogy kreatív önálló kutatók pusztán ötletadókká és külső források megszerzésének főtítkáraivá mutálnak.*

---

ságszerű gondolkodás elkülöníti a hasznot hozó és hasznos tudományokat a haszonra képtelen, haszontalan tudományoktól. És mivel irtózik a pontos észleléstől, eldurvítja a tudományok világát. Alapvetően két tartományt lát: a hasznot hozó természettudományokat, valamint a filozófia és a bölcsész tudományok haszonra képtelen világát.

Ha a tényleges alkalmazási lehetőségeket és végül a megtérülést nézzük, akkor nem szabadna általában a természettudományokat támogatni, a filozófiát és a bölcsész tudományokat viszont elhanyagolni. A sinológia például, és a sokarcú orientalisztika segítenek, hogy megértsük azokat a kultúrákat, amelyekkel együtt kell – és együtt akarunk – élni. Ez a megértés nélkülözhetetlen a média, a vállalkozók számára és nem utolsó sorban a politikusoknak, hogy megkíméljenek bennünket költséges pénzügyi és politikai döntésektől. Ezzel szemben a speciális relativitáselmélet átütő felfedezése csak nagyon kis hasznot ígér, az általános relativitáselmélet pedig egyáltalán semennyit sem. És a csillagászok egyre jobb távcsövei talán segítenek a „természet” és a világegyetem kezdeteit kikémlélni, és az egyre nagyobb energiaigényű gyorsítók talán segítenek egyre kisebb „részcskéket”, illetve „húrokat” felfedezni. De ezeknek semmiféle gazdasági haszna nincsen. Még a fúziós reaktor is, amely az emberiség teljes energiaproblémáját megoldaná, ugyanúgy vízió, mint sok egyéb természettudományos ígélet. Ennek ellenére inkább bíznak a politikusok ezekben a meglehetősen utópikus víziókban, mint a nem-utópikus filozófiában. És ha összehasonlítjuk e kutatások költségeit a filozófiáéval, akkor ezek a haszontól igen távoli természettudományos kutatások „végtelenül drágának” látszanak.

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy sok politikus jogot, sok bankár és gazdasági vezető közgazdaságtant tanult, tehát olyan tárgyakat, amelyek a természettudományok felől a megvetett bölcsész tudományokhoz tartoznak. Ezekben azonban szükség van a jogfilozófiára és a gazdaságetikára, mint filozófiai ágakra. Az úgynevezett társadalmi vagy generációk közti igazságosságról folytatott belpolitikai viták vagy a globális igazságosságról folytatott fejlődéspolitikai és külpolitikai viták nem folytathatók komolyan a filozófia fogalmai és érvei nélkül.

Innen az én igencsak provokatív ellentételem: a gazdasági rövidzárlattal szemben, amely a globalizációt a pénzügyi, áru- és szolgáltatási piacokra szűkíti, ennek a korszaknak nem kevesebb, hanem inkább több filozófiára van szüksége. Az úgynevezett réalpolitikusok számára ez a tézis túlságosan magabiztosnak tűnhet. Ha azonban elszakadunk a jelenkor háttér-ideológiájától és ehelyett megnyílunk a valóságnak, megbizonyosodhatunk. Először egy közbevetett megjegyzés: környezetvédő kultúránk minden életképes fajtát véd, egészen a *platycleis albopunctata* és a *metrioptera bicolor*, tehát a nyugati és a kétszínű szöcske számára. Az intellektuális ökokultúra minimuma lenne a filozófiát a fajtavédelemre tekintettel óvni.

Hogy azonban a filozófia a természetvédelemhez hasonlóan nehogy a rövidebbet húzza a gazdasággal való vitájában, erősebb érveket keresünk. A filozófiai – és a szolidaritás miatt szélesebb körben – a bölcsész tanulmányok során nem csak egyszerűen bizonyos tényeket ismerünk meg. Technai-t, angolul arts-ot tanulunk, tehát képességeket és módszereket, sőt tartásokat, úgy, hogy a képzés valójában beleélés is. Megváltozik a beállítódás a társadalmi és kulturális világ, és nem utolsó sorban önmagunk felé. Különösen a filozófia közvetíti nagyon korán azt, amit Arisztotelésznél a „képzett” és „általánosan képzett” jelent. Ez nem konkrét ismeretek készlete, amely ma egyébként is gyorsan elavul, hanem általános szempontok birtoklása, amelyekkel akkor tudunk megfelelően élni, amikor újfajta tényekkel találkozunk. Képzett például az, aki az ellentmondás elvét – alapvető gondolkodási elv – nem magasabb elvekből akarja levezetni, vagy aki egy dologtól idegen érveket el tud különíteni a dologban fontos érvektől, és ma, aki a gazdaság és a természettudományok értékeit és határait meg tudja becsülni.

Öt egymásba kapcsolódó kompetenciát látok. A sor rendszeres módon egymásra következően észlelési- és emlékezeti kultúrával kezdődik, ítélőkultúrával folytatódik,

amely a felvilágosodásban éri el tetőpontját; az emlékezeti kultúrában anamnetikus igazság alakul ki, mely hozzájárul a tájékozódási és fogalmi vitákhoz, beleértve a felvilágosodásról való felvilágosodáshoz. Ráadásul mindezekben a lépcsőkön kreativitás és eredetiség is szerepet játszik, a felfedezési kedv és szerkesztési szerencse.

A filozófia és a bölcsész tudományok által gondozott tudásvágy rendszeresen nézve szó szerint érzékennyé tétellel kezdődik: a művészettudományok megtanítanak színeket, formákat és anyagokat látni, a zenetudományok pedig dallamokat, ritmusokat és ezek kompozícióját hallani. És a filozófia egyfajta szellemi észleléssel kezdődik, a képességgel, hogy összetett szövegeket olvassunk. Természetesen nem egyszerű látásról, hallásról és olvasásról van itt szó. Az észlelést világos és pontos megfigyeléssé alakítja; összekapcsolja a fantázia és a képzelőerő kultúrájával, és a megfejtés azon művészetévé alakítja, amely a tárgyat beszédre bírja.

Tekintsünk egy jellemző mesterművet, a modern államfilozófia alapító iratának, Hobbes *Leviathanjának* címmetszetét. Megelégszünk a felső felével. Itt egy város és hegyek mögött, melyeken néhány falu látható, hatalmas emberi alak emelkedik ki. Az államot jelképezi, amely Hobbes szerint hatalmas, mesterséges ember. Ha figyelmesebben megnézzük, láthatjuk, hogy teste számtalan kis emberből áll össze: annak képe, hogy az embereket a mindenható állam védi, és fel is szívja őket. Hogy a koronázott uralkodó arcvonásaiban nem teljesen tér el Thomas Hobbes-tól, a nagy filozófusok jogos öntudatát jelzi. Marx szerint a filozófusok „a világot csak különböző módon értelmezték, a jövőben meg kell változtatniuk”. Valójában ezt a célt követi a politikai filozófia Platón és Arisztotelész óta. A valódi filozófia természetesen nem keresi a túlságosan gyors politikai cselekvést, hanem a fogalmakon való munkára összpontosít.

Maradjunk az észlelésnél: Hobbes uralkodója kezében tartja a kardot, mint az állami hatalom szimbólumát, valamint a püspöki botot, mint az egyházi-vallási döntési jog szimbólumát. És a megművelt, konfliktusmentes táj a kettős hatalom értelmére utal, amire a politikai filozófia az ökonomizálódó korszakot emlékezteti: gazdasági vagy politikai alakban a hatalom végső soron eszköz, tehát valami, ami mást szolgál; annak kell használnia, ami bizonyos öncéllal rendelkezik, paradox módon megfogalmazva, ami haszon nélkül hasznos. Hobbesnál a hatalom felelős a békéért és a jólétért, amely nemcsak gazdasági, hanem kulturális is.

A filozófia csak azért üdvözli a globalizáció korát, mert ő maga a bölcsész tudományokkal karöltve az egész emberiség kulturális gazdagságát jeleníti meg. Fennállhat itt ott sajátos eurocentrizmus vagy még gyakrabban Amerika-centrizmus is, ezekben a tudományokban egyszerűen gyakorolják e kultúr imperializmusnak való ellentmondást. Ugyanis valamennyi kultúra és korszak társadalmi és kulturális tárgyait kutatják, hatalmas mennyiségű tanút föltárva; szövegeket, képeket, épületeket, városi berendezéseket, zenét, táncot, szokást, erkölcsöket, jogi törvényeket, intézményeket és struktúrákat – mindeközben a tudás második fokát, az emlékeztést szolgálva. Mint látni fogjuk, természetesen nem azon a katasztrofális módon teszik ezt, hogy historizálva a hagyományokat megőrizték, vagy akár a múzeumokat a fejlődés kompenzációjaként dicsőítették.

Mint néha fölvetik, a filozófia a világkultúra kis részére vonatkozik. Ez az ellentét nem teljesen jogtalan, de nem is jogos minden további nélkül. Platónat ugyanis feltehetően egyiptomi tanok befolyásolták; a középkorban pedig, ebben a sok évszázadon keresztül tartó korszakban, keresztény, iszlám és zsidó filozófusok folytattak párbeszédet; a nagy német, felvilágosodás kori filozófusok, Leibniz és Wolff érdeklődtek a kínai gondolkodásmód iránt, amelyet ma már sok egyetemen kutatnak. Az általam írt rövid filozófiatörténet pedig „természetesen” tekint Kína és India felé. (2) A filozófia nagy előnye nem utolsósorban az, hogy nem kulturális különösségre, hanem csak az általános emberi észre és az általános emberi tapasztalatokra hivatkozik. Még ha a világ egy területén különösen gyorsan és széles körben fejlődött is, alapvetően nyitott az egész világ számára.

Térjünk vissza a második ismeretelméleti kompetenciához: Amennyiben az emlékezetet szolgáljuk, nem elégszünk meg az egyszerű formával. Egyrészt begyakorlunk egy, a globalizáció korában magasan fejlett képességet, a más kultúrákkal való szimpátiát és empátiát. Módszeresen megtanuljuk, hogy „beleéljük” magunkat idegen gondolkodási- beszéd- és cselekvésmintákba. Másrészt az emlékezethez gyakran olyan előítéletek kapcsolódnak, melyek nem felelnek meg a tárgynak. Ezek javításával a filozófia és a bölcsésztudományok – harmadik kompetenciafok – a felvilágosodáshoz járul hozzá. Ahelyett, hogy idegen véleményekre hagyatkoznánk, a szövegeket magukat olvassuk. Ennek során olyan érvelő világgosságot, nyelvi pontosságot és módszertani gondosságot tanulhatunk meg, amelynek nem kell szégyenkeznie a természettudományokkal való összevetéstől. Ugyanakkor saját véleményét is kialakítunk, és a politikai vezetés gyakran megkérdőjelezhető ígéretei vagy a megfontolatlan kritika ellenében kritikus ítélőerőt gyakorlunk be.

Mit jelent azonban itt a kritika? A magukat kritikainak nevező elméletek a kifejezést olyan sikeresen foglalták le maguknak, hogy sok kortársunk nem ismeri föl a többértelműséget. Itt ismét filozófiára van szükség. Nem csak az kritikus, aki Marx követőjeként vagy más módon Nietzsche-től az emancipáció mellett kötelezi el magát, vagy aki, mint az úgynevezett globalizáció- és ökonomizáció-kritikusok, az ezekkel együttjáró fejlődést támogatják [attackieren]. E mellett a negatív, kompromittáló vagy emancipációs kritika mellett létezik a jobboldali hegeliánusoktól ismert pozitív, állító és apologetikus kritika. Eredetileg „kritika” azt jelenti, ami az intelligens feuilleton-ban tovább él. Ez a harmadik képesség, a különböztetés és megítélés képessége, tehát a bírói kompetencia, amelyet ítélő kritikának nevezek. Olyan szerény filozófusok, mint Kant, példaadóan gyakorolták ezt a kritikát. És így megtanuljuk a filozófiában, amire korunknak elsősorban szüksége van: sem a globalizáció és ökonomizáció pusztá apológiájára, sem az egyszerű ellentmondásra, hanem inkább pro és kontra érvek pártatlan keresésére, és az ehhez kapcsolódó bírói mérlegelésre – éppen az ítélő kritikára.

A globális világ számára további teljesítmény és szintén felvilágosodás-jellege van annak, ami képzésnek [Bildung] és emancipációnak is nevezhető. Mivel a filozófia végül csak az általános emberi észre és az általános emberi tapasztalatra hivatkozik, segít – és ezt könnyebben teszi, mint akár még egy felvilágosodott vallás is – abban, hogy megszabaduljunk attól a parochiális látókörtől, amelyben felnövekszünk. Ez a felvilágosodás örömteli politikai mellékhatásokat ígér. Amennyiben a filozófiai képzés nemcsak egy keskeny képzett réteg számára lesz elérhető, hanem az emberek nagy része számára, és nemcsak a nyugati, hanem a muzulmán, hinduista és konfucianus, továbbá a deklaráltan ateista országokban is, akkor olyan sikerben lehet részünk, amilyent a humanizmus korszakából ismerünk. Megszabadulunk a saját kultúra szűklátókörű felfogásától, és a megszabadulás folyamán létrejönnek a ma oly fontos beállítódások, a nyitottság és a tolerancia.

Miközben a nagypolitika hosszabb lélegzetű, az újabb, üzemgazdász-mentalitás által alakított politika egyre nyugtalanabb. A filozófia és a bölcsészstudományok azt tanítják, hogy a közös tanulási folyamatnak időre van szüksége. A neveléstudomány megerősíti, amit közös tapasztalatunk tanít, hogy az egyedek fejlődési folyamata sok éven át tart. Mivel társadalmak és kultúrák lassabban tanulnak, évtizedekkel, generációkkal kell itt számolni. Platón barlanghasonlatát kiegészítve mondhatjuk, az első és legfontosabb lépés a metanoia, a nézőpont gyökeres megváltozása.

Még a pusztá merkantilista gondolkodás is inkább a képzésbe ruház be, mint például fegyverekbe, mivel a költség-eredmény viszony általában sokkal előnyösebb ott. Ismert, hogy Pororszország a Napóleon elleni vereség után elsősorban a képzésbe ruházott be, és ezzel nem csak egy hamarosan világhírű tanítás és kutatás alapkövét tette le, hanem virágzó ipart is megalapozott. Másik példa, másik kultúrtérből a teheráni Nagy Iszlám Enciklopédia Intézet. Alapítója – aki sok éven át börtönben ült – Irán fejlődését nem annyi-

ra a gazdaságtól, mint a kultúrától várja, és ezért saját kezdeményezéssel és sok évig támogatás nélkül, megalapította az ország legnagyobb bölcsésztudományi intézetét.

A szellemtörténet például emlékezteti a muzulmánokat, hogy Mohamed prófétájuk elsősorban nem a zsidóság és a kereszténység ellen, hanem az arab többistenhit ellen irányult, és saját véleménye szerint ő képviselt először tiszta egyistenhitet. Továbbá segít, hogy belássák, Mohamed a keresztény háromságtant jogtalanul tartotta egyistenhit-ellenesnek. Feltárja azokat az okokat, amelyek sok muzulmán országban a vallás, állam és társadalom uralkodó összefonódása mögött rejlenek, hogy azok részben a keleti szokásokon alapulnak, részben pedig a korabeli Bizánctól tanulták. És a filozófiatörténet emlékeztetbe idézi azt a mohamedanizmuson belüli, és vallásokon átívelő felvilágosodást, amely három évszázadon keresztül tartott. Itt a filozófia saját lényege felől mint a határokat, elsősorban a vallási határokat átlépő instancia jelenik meg. A filozófia természetéből adódóan az egész emberiség ügyvédje. Ennek az ügyvédnek a jelenlegi teljesítménye az, hogy mint kritikai hermeneutika képessé tesz, hogy elválasszuk a Koránban a valóban vallási részeket a társadalmi és kulturális lerakódásoktól.

Ez a néhány példa mutatja, hogy a filozófia és a bölcsésztudományok segítenek a kulturális és epochális egocentrizmus meghaladásában. Amennyiben tekintetünket más kultúráknak és korszakoknak megnyitják, három fajta megértést tanítanak. Tanítják a másik megértését a maga másságában, önmagában és a másikban a közös megértését, továbbá az ellentét révén az önmaga jobb megértését.

Nem az egyes tudományok, hanem a bölcsésztudományok összessége hoz létre olyan átfogó emlékeztet, hogy, negyedszer, az emlékeztetkultúra összekapcsolódik az emlékeztet pártatlanságával és az anamnetikus igazságossággal. A bölcsésztudományok főként ott dicsérhetik magukat, ahol nem esnek a gyakori hibába, hogy a saját kultúrában elsősorban a pozitív, a nem szeretett szomszédnál viszont a negatív teljesítményeket tartják emlékeztetben. Példa a filozófia történetéből: a görög filozófia nagy részét a Nyugat nem közvetlenül Athéntól vagy Rómától tanulja, hanem az iszlám kulturális téren keresztül, amelynek a görög filozófiát szír keresztények közvetítették.

Az anamnetikus igazságossághoz tartozik egyfajta „megdőbbenés-rezisztencia”, nevezetesen a képesség, hogy ne döbbenjünk meg minden újítástól, állítólagos forradalmi változástól. Az anamnetikus igazságosság a globalizáció korszakában korábbi globalizációkra emlékeztet. Emlékeztetünkbe idézi, hogy a filozófia és a tudományok, az orvostudomány és a technika az antik kor óta terjednek a világban; hogy sok közös elem van a „világvallásokban”; hogy már a hellenisztikus korban létrejön közelítőleg egy világkereskedelmi terület világpiacon árakkal és ráadásul világkereskedelmi központokkal, mint Alexandria, és hogy a klasszikus arany valuta idejében, tehát 1887 és 1914 közt, a fejlett országok globális kereskedelme majdnem a mai szinten állt. Arra is emlékeztetni kell, hogy népszövetség már az irokézeknél is megjelent, és hogy a nemzeteken belüli és a nemzetek fölötti együttélés modelljei már a görög és római antik korban is megtalálhatók.

Természetesen nem arról van szó, hogy különbség nélkül minden kulturális tanúra emlékezzünk. A filozófiatörténet jogosan emeli ki elsősorban azokat a tanúkat, amelyekkel megéri a hosszabb foglalkozás. E cél érdekében az ítélőképesség minőségi tudattal bővíül. A lehetőség szerint objektív értékítéletet szubjektív önkényként lejárato kísérlet el-

---

*Szükség van a jogfilozófiára és a gazdaságetikára, mint filozófiai ágakra. Az úgynevezett társadalmi vagy generációk közti igazságosságról folytatott belpolitikai viták vagy a globális igazságosságról folytatott fejlődéspolitikai és külpolitikai viták nem folytathatók komolyan a filozófia fogalmai és érvei nélkül.*

---

len az a körülmény szól, hogy például Arisztotelész nagyra értékelésében nem csak a muzulmán al-Farabi és a keresztény Aquinói Tamás értenek egyet, hanem sok száz iszlám, keresztény és zsidó gondolkodó, és a világ további részeiről származó szakemberek. A példaszerűség konszenzusképesnek mutatkozik, különösen, ha nem dogmatikusan és kizárólagosan állítják, tehát nem úgy, hogy „Arisztotelész Platón helyett” vagy „Arisztotelész Kant helyett”.

A filozófia nagy műveiben a kiemelkedő minőséget nem csak távolságtartás nélkül csodáljuk. Gyakran az a további tényező társul, hogy a tartalom az embereket, a magas előadói művészet révén, egzisztenciálisan is képes felizgatni. Nagy morál- és jogfilozófusok nem kínálnak egyszerű recepteket; alapvető feladatokat vezetnek föl, kidolgozzák a bennük rejlő nehézségeket, és csak azután keresnek – általában a szkeptikus ellenvetésekkel való vita után – konstruktív megoldást.

Az egzisztenciális dimenzióval eljutunk az ötödik fokra, a tájékozódó és értelmezési vitákhoz. Egyes esetekben a nagy művek még a felszólítást is tartalmazzák, „meg kell változtatnod az életedet”. Mivel ez az üzenet nem mindig kézenfekvő, ismét a bölcsész-tudományokra van szükség. Miközben a filozófia feltárja a saját kultúra és az idegen társadalmak fejlődését, miközben felkutatja a részben speciális, részben a filozófia által általános emberinek tartott kooperációhoz vagy konfliktushoz vezető hajtóerőket, és miközben kifejleszti filozófiai etikaként vagy politikai etikaként a morálisan jó cselekvés és a jogi-morális értelemben jó közösségi létezmód kritériumait, a filozófia és a bölcsész-tudományok olyan táplálékhoz juttatnak, melyek az egész életen keresztül tartanak.

Egy csak félig alapos történelemismeret például megakadályozhatta volna az áldatlan tévedést, hogy a demokráciát Irakban viszonylag ugyanolyan egyszerűen be lehet vezetni, mint a háború utáni Németországban vagy Ausztriában. Ezekben az országokban ugyanis mindenek ellenére létezett a jogállami és demokratikus hagyomány, a pluralizmus és a világnézeti tolerancia tapasztalatával, ráadásul polgári társadalom és liberális-felvilágosodott filozófia és irodalom, mely a közös európai kultúrában gyökerezett. Ezek a tényezők ugyan nem voltak annyira megerősödve, hogy megakadályozták volna a Hitler-rezsimet, de a háború után jól lehetett hozzájuk csatlakozni.

Maradjunk filozófiai és nem-filozófiai példáink keverékénél. Válasszunk egy görög tragédiát, Aiszkülosz *Oresteiáját*. Nála megismerhetjük a globális világ számára legnagyobb veszélyt, a szenvedélytől hajtott, és ezért gyakran mértéktelen készséget az erőszakra, amelyet nyilvánosan korlátozni kell, olyan alternatív lehetőségekkel, mint a magánjog, a nyilvános büntető törvényszék, vagy ma az egész világra kiterjedő büntető törvényszék. De nem belülről, a szenvedélyekből kiindulva lehet vége az erőszaknak, hanem csak kívülről: Athéna, a gyakorlati-politikai bölcsesség istennője, új intézményt alapít, az Areopagot, Athén büntető törvényszékét. Az alapítás következménye átfogó, nemcsak gazdasági, hanem kulturális felvirágzás. A büntető törvényszék igazolására azonban nem az irodalom, hanem a filozófia – itt a jog- és államfilozófia – illetékes. Hangjának más témák esetében is nagy súlya van a nyilvánosság előtt. Az úgynevezett humanitárius intervenciókról, vagy a Törökország Európai Unióba történő belépéséről folytatott vitákat nemcsak politikai és jogi, hanem egész lényeges értelemben filozófiai módon is kell folytatni.

Filozófusok is kimutatják, például Arisztotelész a *Retorikában*, Hobbes a *Leviathanban* és Kant az *Antropológiában*, mely szenvedélyek rejlenek az emberekből. A tisztelet-, az uralkodás- vagy a birtoklásvágy olyan szenvedélyek, melyek valamennyi kultúra és valamennyi korszak irodalmi szövegeiben és dalaiban megtalálhatók. Ezzel a filozófia három dolgot tanít a globális világnak, nevezetesen, hogy bizonyos szenvedélyek kultúra- és korszak-indifferens módon érvényesek, hogy emiatt ugyanígy kultúra- és korszaktól függetlenül érvényes választ, jelen esetben nyilvános megítélhetőséget kell keresni és hogy a válasz – hogy ne csak értelmileg, hanem érzelmileg is elismerjék – megfelelő tapasztalatokat igényel. Egy másik tragédia, Aiszkülosz *Agamemnonja* a



szükséges tanulási folyamatot a pathei mathos, „szenvedés által tanulni” formulában foglalja össze (177. vers, v.ö. 250. vers és k.). Más módon megmutatja ezt Arisztotelész erénytana. Ellentétben az értelmiségi félreértéssel, az ember számára döntő tanulás éppen nem elsősorban értelmi.

A filozófia másik teljesítménye az ítélőképesség gazdagítása azzal a képességgel, hogy szembeszálljunk kulturális és korszakos előítéletekkel. A megfelelő ideológiakritikai potenciál nem csak a kritikai elméletnél található meg. Megtalálható már például a szofisták morálkritikájában, az európai moralistákon keresztül egészen Nietzscheig. Az ideológiakritika további példái a filozófia-, társadalom- és művészettörténet azon részei, melyek szembeszállnak a „sötét középkor” tartós előítéletével. Valójában sokarcúan izgalmas korszak volt, intellektuálisan, társadalmilag, jogilag – a művészetben, építészetben mindenképpen. Ebben a korszakban a kereszténység, az iszlám és a zsidóság együtt vizsgálják, hogyan békíthető ki az isteni kinyilatkoztatás a természetes ésszel. Ezzel sikeres kultúráközi és vallásközi beszélgetés példáját adják. Ekkor alakul ki a kutatás és tanítás ma – és remélhetőleg a jövőben is – érvényes egységének példája, az egyetem. Ezen kívül a filológiai és történeti módszer szigorúsága felszabadítja az immunizáló erőket az ideológiai nagy programokkal, például a neomarxizmussal szemben.

A tudományok melletti olyan védőbeszéd, amely haszonnal, ráadásul piacképességgel érvel, már alávetette magát ezeknek, mint alapvető kritériumoknak. Hogy a merkantilizálódás politikai imperatívuszának ne hajoljanak meg, a filozófia és a bölcsész tudományok először is a nem-merkantil teljesítmények széles tablóját nyújtják. Ennek ellenére nem kell félniük a hiányzó merkantilitás vádjától. Jó érvei a képzés és a kutatás jelentősen kisebb költségeire való utalással kezdődnek. A pénzügyminiszterek csak örülhetnek a diákok és a professzorok, valamint a kutatási eszközök alacsony egy főre eső forrásigényével (laboratóriumok helyett könyvek, és több tucat munkatárs helyett néhány).

Továbbá a filozófia és a bölcsész tudományok a gazdaságosság rövidlátó értelmezésének is ellentmond. Hagyjuk el egyszer a szövegek birodalmát és utaljunk olyan építményekre, mint az egyiptomi piramisok vagy a görög templomok, vagy az európai és Európán-túli paloták és istenházak, továbbá a világ nagy parkjai. Egyiküket sem rövidtávú haszon vagy a puszta túlélés érdekében hozták létre. Éppen azért élték túl az évszázadokat, és éppen merkantil fogalmakban, nevezetesen a turizmus által, generációról generációra nagy nyereséget állítanak elő. A nevezett műveket viszont fel kell tárnai, részben fizikai értelemben, amennyiben kiássák vagy restaurálják őket, részben intellektuális értelemben művészeti kalauzok és katalógusok által. Hogy mindkét feladat mögött a bölcsész tudományok munkája van, tudja a nyilvánosság, és élvezi is. És mivel filozófiát régóta mindenütt tanítanak, Wittgenstein és a Bécsi Kör is viszik e város hírért szerte a világban. Végso soron örülnek a kiadók, ha könyveiket külföldön eladhatják. Heidegger kiadott könyveinek egy harmada például Japánban talál vevőt.

További négy érveléssel fogadhatják a bölcsész tudományok a politikai-gazdasági igazolási kényszert. Az első kettő örömteli mellékhatásokban áll, amely szemben áll a Huntington által korán bejelentett kultúráközi harccal, és mivel átfogóan és mélyen fognak neki a dolognak, hosszú távú sikert ígérnek. Egyrészt a filozófia és a bölcsész tudományok a másik és a más megértésében az idegennel szembeni toleranciát segítik elő. Másrészt az általánosan emberi ész – összekötve a kritikai hermeneutikát a történeti felvilágosodással – megkönnyíti, hogy a különböző vallások állíthatják a maguk vallási, mindenestre csak vallási igazságigényüket, és ennek ellenére békében együtt képesek élni a pluralisztikus világtársadalomban.

Már ezért, a békés egymás mellett éléshez való hozzájárulása miatt, a megfelelő képzés nem csak polgári jog, hanem éppen úgy polgári kötelesség is. Minden közösségnek nem csak lehetővé kell tennie, de el is kell várnia ezt a képzést polgáraitól, valamint természetesen politikusaiktól és gazdasági vezetőitől is. A világtársadalomnak ugyanúgy ez a

feladata minden közösséggel, kultúrával és vallással szemben: az egyénektől a csoportokon keresztül a nagy közösségekig mindenkinek késznek kell lennie, hogy az imperiális öntüértékelésre való hajlamot földadja és betagozódjon a mások és a másik legalább jogi elismerésében álló együttélésbe.

Harmadik örömteli mellékhatás, hogy a csökkenő munkaidő és a nyugdíjban töltött évek számának emelkedésével növekedett az életalakítás azon idejének hossza, amely nincs a fizetés megszerzésének kényszeréhez kötve. Ebből és az emberek magas képzési színvonalából adódik, hogy növekszik az igény a filozófiai és egyéb bölcsészettudományi kínálatok iránt. Ezek nem csak minőségileg, de mennyiségileg is könnyedén versenyeznek az úgynevezett szabadidő-parkokkal. A múzeumokra és a kiállításokra hatalmas tömegek áramlanak, a kulturális utazások népszerűségnek örvendenek, és a nyugdíjasok számára nyitandó egyetemi iránti igény egyre nyilvánvalóbb. A gazdasági központtá válásért vívott globális versengésben nem szabad alábecsülni a kulturális infrastruktúra szerepét. Múzeumaiknak, színházaiknak, zenéjüknek és előadóművészetüknek köszönhetően Közép-Európában egy sereg nagyváros virágzik, ami a bölcsészettudományok intenzív támogató munkája nélkül elgondolhatatlan lenne. Nem utolsó sorban gyakran világhírű kutatási teljesítményeket szállítanak – a növekvő tanítási kötelezettség, csökkenő infrastruktúra és állandó irányítási reformok ellenére. Néhány amerikai bestseller-professzor port kavarhat olyan kétes tézisekkel, mint a történelem vége vagy a kultúrák harca, az olyan világszerte ismert és tárgyalt szerzők, mint Jacques Derrida és Umberto Eco, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas és Niklas Luhmann Európából származnak. E szerzők közt feltűnően sok a filozófus.

A saját nézőpont viszonylagosítása és mások másként való elismerése mellett a diákok olyan további fontos dolgokat tanulnak, mint csapatszellem, kommunikációs képesség és interdiszciplináris gondolkodás. Nem lep meg ezért az eredmény, filozófusokat és bölcsészeket nem csak a klasszikus foglalkozási ágakban - iskolákban és főiskolákon - találunk, továbbá kiadóknál, újságoknál, rádió- és televízió állomásoknál, vagy a továbbképzésben. Megtaláljuk őket a vállalati tanácsadásban és esetenként még a vállalati vezetésben is.

Ha a most előtérbe került élettudományokra tekintünk, további érveket találunk. Az orvosi etikának például olyan konjunktúrája van, hogy bármely gazdasági miniszter megirigyelhetné. Míg ugyanis konjunktúra-ingadozásokkal kell számolnia, az orvosi etika iránti igény állandóan növekszik. Az éppen aktuális témák változnak ugyan, az állandó, szinte torlódó fejlődés azonban újabb és újabb problémákról gondoskodik. Emlékszünk, a szervátültetésekkel, különösen a szívatültetésekkel (az ehhez szükséges donorszervek miatt) azt a kérdést tárgyalták, pontosan mikor tekinthető egy ember halottnak. Az agyhalál és a szervátültetés fogalmai ekkor kapcsolódtak össze. Később az öröklődési anyag (DNS) alapelemeivel kapcsolatos kísérletekről volt szó, továbbá az *in-vitro-megtermékenyítésekről*, és az első lombikbébikről, ismét később a növényeken és állatokon alkalmazott géntechnikáról. Napjainkban pedig a prenatális diagnosztikáról vitatkoznak, az embriók kutatásra való használatáról, amit terapeutikus klónozásnak is neveznek, mindeközben elsősorban a kérdéstről, hogy mikor kezdődik az emberi élet. Mindemellett, de egyáltalán nem mellékesen az orvosi etikának olyan állandó témái vannak, mint a terhesség-megszakítás, a meghalónak nyújtott segítség vagy a készülék-orvoslás kérdései. Nem utolsósorban az a kérdés is fölmerül, hogy mennyibe kerülhet összességében az egészségügy. Ennek következtében az orvosi etika széles körben már évtizedek óta növekvően fontos szerepet játszik mind egyetemi, mind politikai értelemben.

Mivel a kérdéseknek egzisztenciális súlyuk van – hiszen mégis csak az emberi élet kezdetéről és végéről, az egészségről, a betegségről, szenvedésről és halálról van szó –, az orvosi etika fellendülése több, mint egy viszonylag új szaktudomány tartós konjunktúrája. Egy működő demokráciában a megfelelő nyilvános vitában tükröződik fennmara-

dó konjunktúrája. Egy szekuláris, multikonfeszionális és újabban többfajta vallást magában foglaló államban az ilyen vita alapjában csak filozófiai lehet.

Pusztán etikaként a filozófia senkit sem érdekel. Ugyanakkor nemcsak mint alkalmazott etikát, hanem mint annak megalapozását, mint alapvető etikát használják, és az alkalmazásnál nemcsak mint orvosi etikát, hanem mint technika-etikát, gazdasági etikát és sok témával mint politikai etikát művelnek. További, másfajta feladat, hogy a maguk kutatáspolitikai hatalma miatt bizonyos agykutatók értelmezési felségjogot igényelnek még olyan témákban is, mint az akaratszabadság. Sokak szerint viszont a filozófia sokféle emlékezet- és érvelési segítséget tud itt nyújtani. A filozófiailag képzett tudós úgy kritizálja a felfogást, hogy az agy egyfajta központi számítógép, amely egy hajó kapitányaként, a cselekvést szuverén módon irányítja, hogy azt állítja, a „homunkulus-nézet” ugyan felbukkan Descartes-nál, de természetesen nem középponti helyen. Legkésebb azonban Kant és más módon az analitikus tudatfilozófia által ezt a nézetet meghaladottnak tartják. A kognitív tudósok ezért jogosan keresik a beszélgetést a filozófusokkal, mint ahogy ezt teszik más módon a matematikai és fizikai alap kutatások vezetői is.

Az „akaratszabadság” témája számára – amely oly mélyen behatol önmagunkról alkotott felfogásunkba és együttélésünk alapjaiba – szükséges az, ami egyes természettudósoknak magától értetődő: filozófiai alap kutatás. Viszonylag széles témakört érint, nevezetesen a kauzalitás kérdéseit és annak határait, továbbá az emberi tudat „természetét”, a test-lélek illetve test-szellem problémát, továbbá a filozófiai cselekvésméletet, a beszámíthatóságot, a felelősséget és a jogi személy filozófiáját, talán a lelkiismeret és a rossz filozófiáját, és nem utolsósorban a büntetőjog filozófiáját. És aki ezt a széles panorámát szemé előtt tartja, csak csodálkozhat azon az intellektuális könnyelműségen, amellyel egyes agykutatók az akarat szabadságát az emberi tévedések múzeumába kívánják száműzni.

Az eddig említett érvek ugyan súlyosak, de még távolról sem teljesek – ugyanis a fogalom széles értelmében instrumentalizálnak. Az „artes liberales” eredeti cím – melyet az angol nyelvterületen még megőriznek „liberal studies”, szabad tanulmányok néven – mást jelent. Az eddigi érvek közül sokat a „liberális” első politikai jelentésében foglalthatunk össze: a filozófia és a bölcsész tudományok módszereik felől ellentmondanak a dogmatikus és tekintélyelvű gondolkodásnak; és ahelyett, hogy a saját kultúrára vagy korszakra rögzülnének, kulturális nyitottságot és toleranciát segítenek elő. A „liberális” második jelentése a studium generale-ban és a nyugdíjas egyetemeken jelenik meg abban, hogy a programok nyitva állnak olyan személyek számára, akiknek nincs munkakényszerük, akik a részvételért nem kapnak pénzt, és akik ezt nem is a hivatásbeli előkészületre használják.

Harmadik, tartalmi értelemben azonban első jelentésében, a „liberális”-ban a filozófia emlékezteti Európát saját görög gyökereire. Arisztotelésznél eleutheros azt jelenti, hogy szabad, aki az életét nem engedi megrövidíteni funkcionális kapcsolatok cseréjére, hanem azt sokkal inkább önmagáért éli. Az ezzel jelzett feladat talán ráadásul a legfontosabb. Egyetlen értelmes filozófus sem állítja, hogy megválaszolja a mai értelmi- és tájé-

---

*A bölcsész tudományok főként ott dicsérhetik magukat, ahol nem esnek a gyakori hibába, hogy a saját kultúrában elsősorban a pozitív, a nem szeretett szomszédnál viszont a negatív teljesítményeket tartják emlékezetben. Példa a filozófia történetéből: a görög filozófia nagy részét a Nyugat nem közvetlenül Athéntól vagy Rómától tanulja, hanem az iszlám kulturális téren keresztül, amelynek a görög filozófiát szír keresztények közvetítették.*

---

kozódási kérdéseket, azt sem, hogy a válasza kizárólagosan illetékes volna, még akkor sem, ha kompetenciája jelentős. Amennyiben a megfelelő kérdésekkel részben közvetlenül, részben közvetetten foglalkozik, segít a módszertani tisztázásban, azon túl pedig érveléssel megalapozott ajánlatokat tesz.

Vonjunk mérleget. A filozófia és a bölcsész tudományok érthetővé teszik a saját és az idegen kultúra eredetét. Gondolkodási-, érzelmi és cselekvésmódokat tárnak föl, továbbá felfedik az együttműködés és a vetélkedés meghajtó erőit. Az etika és a politikai filozófia a személyes és a politikai gyakorlat számára kínálnak érvelési mintákat. És a filozófia összessége sok tudományos tárgy és nyilvános vita számára nyújtja a szükséges alapokat. Elsősorban azonban a filozófia és a bölcsész tudományok olyan dolgok iránt szentibilizálnak, amelyek miatt érdemesnek tarthatjuk, hogy megszülettünk, és amelyek mellett, akár lemondások árán is, érdemes elköteleződnünk, melyek olyan lényegesek, mint az irodalom és a zene, a képzőművészet, az építészet és nem utolsósorban az önálló kritikus gondolkodás, a filozófia.

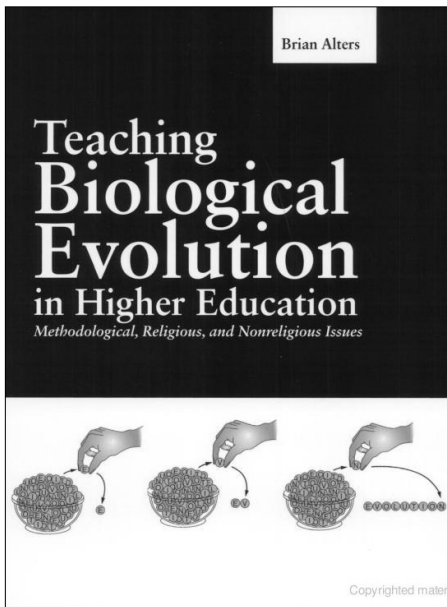
### Jegyzet

(1) Eredeti megjelenés, „Vom Nutzen des Nutzlosen. Zur Bedeutung der Philosophie im Zeitalter der Ökonomisierung” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (2005) Berlin. 53. 5. 667–678. A szöveg a szerző által a Bécsi Egyetem (Universität Wien) Filozófiai és Neveléstudományi karán, 2005. május 30.-án tartott előadás szerkesztett változata. Elhangzott a

Pécsi Tudományegyetemen, 2007. február 1-én. Ez a szöveg párhuzamosan megjelenik a *Magyar Tudomány* ehavi, 2007 márciusi számában is.

(2) Vö. Höffe, O. (2001): *Kleine Geschichte der Philosophie*. München. Zsebkönyvként 2005.

**Boros János fordítása**



*A Jones and Bartlett Publishers könyveiből*

## Racionalitás és etika

*Az időszámításunk előtti hatodik században – vagyis Buddha és Lao-ce tevékenységével egy időben – olyan emberek jelentek meg és kezdtek el tanítani az ókori Görögország különböző területein, akiknek a beszédmódja radikálisan eltért az akkoriban megszokottól.*

*Ha félreteszünk minden tartalmi vonatkozást, a különböző közvetítéseken keresztül ránk maradt dokumentumokból annyi akkor is világosan kiderül, hogy az önkifejezésnek és a kommunikációnak egy teljesen új stílusát honosították meg ezek az emberek, akiket egyébként hagyományosan Szókratész előtti (preszókratikus) filozófusoknak szokás nevezni.*

**A**kár Hérakleitosz aforisztikus tömörségű „töredékeit”, akár Parmenidész klasszikus, hexameteres formában megírt tankölteményét vesszük alapul, akár valamilyen más preszókratikus dokumentumot, egy sajátosság mindegyik írásban szembevetendő: a logikai szövegszerkesztés. A különböző típusú logikai kötőszavaknak (feltételező, következtető, magyarázó, ellentmondást kifejező stb.) ugyanis nemcsak a szövegterjedelemben mért mennyisége szembevetően magas a preszókratikus írásokban, hanem különleges az a szerep is, amellyel ezek rendelkeznek, hiszen a szerzők éppen ezeknek a kötőszavaknak a használatával igyekeznek egy újfajta tekintélyt, „súlyt” adni a szavaiknak. Ahogy előrehaladunk a preszókratika időszakában, úgy válik ez a fajta tekintélyforrás egyre inkább uralkodóvá; az időszámításunk előtti ötödik század közepére már egyértelmű, hogy egy-egy gondolatot, vélekedést elsősorban nem az ruház fel jelentőséggel, hogy ki, kire hivatkozva és hogyan mondja, hanem az, hogy milyen érvek hozhatóak fel mellette, és milyen ellenérvek hozhatóak fel a lehetséges ellenvéleményekkel szemben.

A szakirodalomban a preszókratikus filozófusok tevékenységét, és magát azt a kulturális paradigmaváltást, ami ezzel összefüggésben i.e. 600 és i.e. 440 között Görögországban lejajlott, úgy szokták aposztrofálni, mint átmenetet a mítosz és a logosz között. Ez a megkülönböztetés arra utal, hogy ez volt az az időszak, amikor egy, a legfőbb kulturális információkat mitikus elbeszélésekben megfogalmazó és továbbörökítő társadalom áttért egy újfajta információ-kezelési és továbbörökítési eljárásra, nevezetesen a következtetéseken alapuló gondolatmenetek használatára. Természetesen ez nem jelentette a mítoszok jelentőségének hirtelen háttérbeszorulását, hanem sokkal inkább azt, hogy a kommunikációnak és a kulturális áthagyományozásnak egy újfajta stílusa terjedt el, legalább olyan mértékű társadalmi elismertséget, legitimitást szerezve, mint amilyennel akkoriban az évezredek hagyományokkal rendelkező mitikus beszédmód bírt. Ugyanakkor a hatástörténetét figyelembe véve mégiscsak kulturális paradigmaváltás zajlott le, hiszen a nyelvi viselkedésnek ez az újonnan kialakult formája, amit racionális vagy logikus gondolkodásnak is nevezhetünk, a következő évezredek folyamán messze a legnagyobb társadalmi tekintélyt vívta ki magának.

A racionalitás történetének e tömör ismertetése máris két olyan tényre összpontosíthatja figyelmünket, amelyek közvetlenül kapcsolódnak etikai jellegű problémákhoz is. A racionalitás története egyfelől rávilágít arra, hogy a racionalitás – legyen annak bármilyen státusza egy társadalomban – a nyelvi viselkedésnek (és a nyelvhasználatnak) csak egy lehetséges formája. Amikor egy beszélgetés célja például az, hogy a benne részt vevők

minél hívebben kifejezhessék érzéseiket és hangulataikat, ezáltal minél hatékonyabban és összetettebben érzékeltetve egymással azokat az érzelmi és hangulati állapotokat, amelyekkel rendelkeznek, akkor olyan nyelvi viselkedéssel, vagy idegen szóval élve, diskurzussal találkozunk, ami teljesen eltér a racionális diskurzustól. Ezt a triviális tényt azért fontos hangsúlyozni, mert bármely nem racionális diskurzussal kapcsolatban az „irracionalis” jelzőt pejoratív, elítélő értelemben használni minden esetben jogtalan normakiterjesztést jelent, hiszen a racionális nyelvi viselkedés normái nem kérhetőek számon a nem racionális diskurzusoktól, amelyek saját normákkal rendelkeznek. Mivel az „irracionalis” jelző mára már lényegileg pejoratív kifejezéssé vált, ezért ezzel alkalmatlanná is vált a nem racionális diskurzusok leírására, és így használata többnyire csak arra utal, hogy használója nincs tisztában azzal, hogy mit is érthetünk racionalitáson.

A másik tény, amely világosan kirajzolódik a racionalitás történetének vizsgálatából,

*A morális megfontolások teljesen újszerű taglalását tette lehetővé a racionális diskurzus önálló megjelenése. Szókratésznek köszönhetjük, hogy megkezdődött ennek a lehetőségnek a maximális kiaknázása, hiszen Szókratész volt az első, aki nem csak, hogy az etikai kérdéseket tekintette a legfontosabb filozófiai kérdéseknek, de kifejezetten vallotta azt is, hogy a racionális válaszok megtalálásával egyben a morális problémák megoldására is képesek leszünk. A filozófia szókratészi fordulata után az etikai reflexiók meg is kapták a kellően rangos helyüket a racionális diskurzuson belül.*

az, hogy annak megítélése, hogy valaki racionálisan gondolkodik-e, nem függ mindazoknak az állításoknak a tartalmától, amelyeket az adott személy tesz. Még ha Zénónnak, a mozgás létezése ellen zseniálisan érvelő preszókratikus filozófusnak a nézeteit nem is fogadjuk el, azt nem vonhatjuk kétségbe, hogy érvei rendkívül találóak és logikusak. A racionális diskurzus tárgya ráadásul bármi lehet; nem csak tudományos tételek, de etikai, teológiai vagy egyenesen misztikusnak nevezhető állítások is. Ezért van, hogy bármilyen abszurdnak tűnjön is egy kijelentés adott kulturális szöveggörnyezetben, ez önmagában nem nyújt jogosultságot arra, hogy azt, aki ilyen kijelentést tesz, ne tekintsük a racionális diskurzus résztvevőjének.

A racionális vagy logikus nyelvi viselkedés történetét vizsgálva arra a kérdésre is könnyen választ kapunk, hogy mi is akkor az, ami a legmeghatározóbb, lényegi jellemzője a racionalitásnak. Stílusosan ez tagadhatatlanul a logikai szövegszerkesztés, vagyis a logikai kötőszavak (pl.: „tehát”, „mert”, „ennek ellenére” stb.) domináns használata az egyszerű mondatoknál összetettebb nyelvi

struktúrák létrehozása során. A logikai szövegszerkesztés ugyanakkor egy speciális eljárás megfogalmazására alkalmas nyelvi eszköz – egy olyan eljárására, amely mind az érvelési gyakorlatnak (amely állításaink racionális tekintélyét teremti meg), mind pedig a racionális információ-kezelésnek (például a tapasztalataink tudományos feldolgozásának) egyaránt az alapját képezi. Ez a speciális eljárás a következtetés, amelynek során valamely állítás igazságát más állítások igazsága alapján állapítjuk meg. A racionális diskurzus tehát olyan nyelvi viselkedés, amelynek a legfőbb jellemzője a következtetések használata. Egy példával érdemes ezt illusztrálni: az a mondat, hogy „minden ember rendelkezik vesével, XY viszont ember, tehát XY rendelkezik vesével” olyan logikai szövegszerkesztéssel megalkotott összetett mondat, amelynek a „viszont-tehát” szerkezete ez esetben egy formálisan is érvényes következtetést (szillogizmus) fogalmaz meg. Ez a mondat jól alkalmazható érvelés során, amikor például valaki azt az állítását kívánja alá-

támasztani, hogy „XY rendelkezik vesével”. Ez a mondat ugyanakkor egy információkezelési folyamat részeként is szerepelhet, amikor is úgy jut valaki ahhoz az információhoz, hogy XY rendelkezik vesével, hogy a meglévő információi (minden ember rendelkezik vesével és XY ember) alapján levonja ezt a következtetést.

A racionális nyelvi viselkedés célja sok minden lehet; van, amikor a megismerés, van, amikor a gondolatok minél szabatosabb kifejtése, a jobb megértés, és van, amikor valamilyen konkrét probléma megoldása végett gondolkodik, beszél vagy ír valaki úgy, hogy állításait következtetési szerkezetekbe, azaz gondolatmenetekbe tagolja. Ami bizonyos, bármilyen célból legyen is valaki résztvevője a racionális diskurzusnak, részvételét a következtetések használata biztosítja. Ezt talán a legjobban a „tudás” fogalmának manapság leginkább elfogadott meghatározása támasztja alá; e definíció szerint ugyanis a tudás igazolt és igaz vélekedés, hit (ez a meghatározás legelőször Platónnál jelenik meg). Ami ebben a meghatározásban lényeges, az, hogy e szerint egyáltalán nem rendelkezünk racionális tudással azokban az esetekben, amikor pusztán igazak a gondolataink, állításaink. Ahhoz ugyanis, hogy a racionális diskurzus résztvevőjeként tudással rendelkezhesünk, több kell; igaz állításainknak igazoltaknak is kell lenniük, vagyis ezen állítások igazságát következtetések segítségével kell megállapítanunk. Egy plasztikus példával érdemes ezt is illusztrálni: ha pusztán azt állítom, hogy „süt a nap”, akkor, még ha a konkrét helyzetben igazat is állítok, racionális értelemben mégsem *tudom*, hogy süt a nap. Ha viszont például az alábbi következtetés konklúziójaként állítom, hogy „süt a nap”, akkor – amennyiben tényleg süt a nap – erről racionálisan értékelhető tudással is rendelkezem:

- látom, érzékelem hogy süt a nap;
- nincs tudomásom olyan tényezőkről, amelyek arra utalnának, hogy érzéki csalódás okozza ezt az élményt;
- az érzékelési élményeim kellően szabályszerűek és rendezettek, tehát alapos indokaim vannak arra, hogy feltételezzem, nem álmodom;
- mások is jelezték, hogy azt tapasztalják, hogy süt a nap, tehát alapos indokaim vannak arra, hogy feltételezzem, nem hallucinálok;

Konklúzió: süt a nap.

\*

Az etikai reflexióhoz, a morális problémák felvetéséhez, és úgy általában az élet legkülönbözőbb helyzeteinek etikai megközelítéséhez nem szükséges a racionális információ-feldolgozás és kommunikáció alkalmazása. Az etikai kérdések minden bizonnyal egyidősek az emberiséggel, és ha egyedül csak az ószövegségi tízparancsolatot vesszük figyelembe, akkor is világos, hogy a morális reflexió éppen olyan lényeges részét képezte az emberi életnek a racionális diskurzus széleskörű társadalmi elterjedése előtt, mint amilyen lényeges részét képezi mind a mai napig. Ugyanakkor a morális megfontolások teljesen újszerű taglalását tette lehetővé a racionális diskurzus önálló megjelenése. Szókratésznek köszönhetjük, hogy megkezdődött ennek a lehetőségnek a maximális kiaknázása, hiszen Szókratész volt az első, aki nem csak, hogy az etikai kérdéseket tekintette a legfontosabb filozófiai kérdéseknek, de kifejezetten vallotta azt is, hogy a racionális válaszok megtalálásával egyben a morális problémák megoldására is képesek leszünk. A filozófia szókratészi fordulata után az etikai reflexiók meg is kapták a kellően rangos helyüket a racionális diskurzuson belül, amit mi sem jelez jobban, minthogy az etika a filozófia egyik alapvető és önálló tárgyerületévé vált.

Etikainak ugyanakkor nagyon sokféle kérdést tekinthetünk; a helyes viselkedésre és életvitelre, az erényes, jó ember tulajdonságaira, az egyéni boldogságra, illetve az ideális társadalmi berendezkedésre irányuló kérdések mind besorolhatóak az etikai kérdések közé. A mindennapjaink során leggyakrabban felmerülő etikai kérdések egyike azonban kétségkívül az, hogy „mit kell tennem ahhoz, hogy morálisan helyesen cselekedjek?” E

kérdésre adható válaszok nem csak azt befolyásolják, hogy miként alakítjuk viselkedésünket, hanem azt is, hogy miként fogjuk megítélni mások viselkedését, ami viszont társadalmi szinten már nem pusztán etikai, hanem jogalkotási és jogalkalmazási következményekhez is vezet. Nem véletlen, hogy számos ókori etikától kezdve a kanti etikan keresztül a modern szaketikáig a legtöbb etikai vizsgálódásnak ez a kérdés alkotta és alkotja a centrális érdeklődési területét. A következőkben egy olyan analógiát fogok bemutatni, amely a racionális önreflexió és a helyes cselekvésre vonatkozó etikai elméletek jelenkori, legalapvetőbb belátásai között áll fenn.

A racionális nyelvi viselkedés lényegi jellemzője, mint láttuk, a következtetések használata. A racionális diskurzus ugyanakkor önreflektív diskurzus, hiszen már a preszókratikus filozófusok tevékenységétől kezdve jelen van benne az a módszertani önreflexió, amely mind a mai napig nélkülözhetetlen eleme a racionális információ-kezelésnek és kommunikációnak. Mivel a racionalitás a következtetések megfelelő használatán alapszik, ezért a racionális módszertani önreflexió leglényegesebb részét a következtetések elmélete kell, hogy képezze. Mi az, hogy következtetés, mi különbözteti meg a következtetések helyes használatát a helytelenektől, milyen alaptípusai vannak a következtetéseknek? – ezek azok a kérdések, amelyek már Arisztotelész logikai vizsgálódásai óta foglalkoztatják azokat, akik a racionális nyelvi viselkedés alapjai felől érdeklődnek. Van azonban történeti érdekessége is annak, ahogyan a következtetésekre vonatkozó elméletek kialakultak; azt a következtetéstípust, amely a mindennapi ismeretszerzés és a racionális elméletalkotás szempontjából egyaránt a legnagyobb jelentőséggel bíró következtetéstípus, pusztán a huszadik század elején „fedezték fel”, és pusztán az elmúlt évtizedekben került az érdeklődés homlokterébe. Ahhoz, hogy jobban megérthessük ennek a következtetéstípusnak a jelentőségét, érdemes a következtetések elméletébe vázlatos bepillantást nyerni.

Ami már a filozófia kezdetekor világossá vált, az, hogy az érzéki tapasztalatok alapján kialakított tudás bizonytalan ismeret, vagy – ahogyan azt már a preszókratikus Parmenidész megfogalmazta – pusztán valószínű ismeret. Ez azt jelenti, hogy amikor a tapasztalataink alapján vonunk le következtetéseket, akkor olyan következtetési eljárásokkal dolgozunk, amelyek nem vezetnek szükségszerűen, és így minden esetben helyes eredményre, még akkor sem, ha a következtetéseink kiinduló állításai, azaz premisszái egyébként igazak. Hiába igaz például az, tegyük fel, hogy eddig minden egyes alkalommal, amikor valaki látott egy hattyút, akkor az a hattyú fehér volt, ettől még nem biztos, hogy igaz lesz az ebből levonható általánosító következtetés eredménye is, vagyis nem biztos, hogy igaz lesz az az állítás, hogy „minden hattyú fehér” (lehet ugyanis, hogy még nem láttunk minden hattyút, vagy lehet, hogy bekövetkezik egy mutáció, ami miatt később találunk fekete hattyúkat is).

Ezzel szemben – és ez szintén már a filozófia kezdetekor világossá vált – léteznek biztos következtetések, vagyis olyan következtetések, amelyeknek a konklúziója, a premisszáik igazsága esetén, szükségszerűen igaz. Például, ha azt állítom, hogy „minden ember rendelkezik vesével és XY ember”, akkor ebből biztosan következik, hogy „XY rendelkezik vesével”, azaz amennyiben ennek a következtetésnek a premisszái igazak, akkor biztosak lehetünk benne, hogy a konklúziója is igaz. Az ilyen biztos következtetésekről aztán kiderült, hogy a legtöbbjük valamilyen általánosítható, és így formalizálható sémát követ. Az előbbi példamondatban például a kifejezések leg többjét nyugodtan behelyettesíthetjük más, azonos nyelvtani kategóriába eső kifejezésekkel, maga a következtetés érvényes marad:

Minden ember rendelkezik vesével.

XY ember.

XY rendelkezik vesével.



Minden emlősállat képes szabályozni a testhőmérsékletét.  
Blöki, a kutyám emlősállat.  
Blöki, a kutyám képes szabályozni a testhőmérsékletét.

Minden páros szám osztható kettővel.  
Az 1088 páros szám.  
Az 1088 osztható kettővel.

Az ilyen és ehhez hasonló biztos következtetési eljárások, mivel általános sémákat követnek, vagyis érvényességük nem függ a bennük található szavak legtöbbször konkrét jelentésétől, formalizálhatóak, és a logika elsődleges feladata éppen az, hogy ezt a formalizálást elvégezze.

Az általános következtetési sémákat követő és biztos következtetési eljárások alkotják a következtetések egyik fő típusát, amit dedukciónak szokás nevezni. A deduktív következtetések premisszái között a legtöbb esetben találunk olyan kijelentéseket, amelyek nem valamilyen egyedi tárgyra, személyre vagy helyzetre vonatkoznak, hanem amelyek általános kijelentések (pl.: „minden ember rendelkezik vesével”). A deduktív következtetéseknek ráadásul többnyire az összes premisszája általános kijelentés, ami miatt a dedukciót szokás úgy kezelni, mint olyan következtetési eljárástípust, amelynek a segítségével az általános ismeretek felől haladhatunk a kevésbé általános ismeretek felé a tudásunk kialakítása során.

Ezzel szemben, amennyiben a tudásunk kialakítása folyamán kizárólag a közvetlen tapasztalatra hagyatkozunk, akkor olyan következtetéseket használunk, amelyeknek a premisszái kizárólag egyedi tárgyakra, személyekre vagy helyzetekre vonatkozó kijelentések, hiszen a közvetlen tapasztalat mindig pusztán egyedi (partikuláris) dolgokról nyújt információt. Az ilyen, kizárólag a közvetlen tapasztalatra épülő következtetéseket induciónak hívjuk, és mint láttuk, az induktív következtetések nem biztos következtetési eljárások, vagyis ezek esetében a premisszáik igazsága nem szavatolja bizonyosan a konklúzió igazságát. Az induciónak két típusát különíthetjük el: az induktív általánosítást és az úgynevezett induktív projekciót. Az első esetben a véges számú tapasztalatainkat általánosítjuk, a másik esetben a véges számú tapasztalataink alapján valamilyen jövőre vonatkozó előrejelzést teszünk. Ha például eddig minden megfigyelt hattyú fehér volt, akkor ebből levonhatjuk azt a következtetést, hogy „minden hattyú fehér”, de mindenféle általánosítás nélkül is tehetünk előrejelzéseket a jövőre nézve, és például állíthatjuk azt, hogy „a következő megfigyelt hattyú fehér lesz”.

Az induktív következtetések bizonytalansága miatt a szó szigorú értelmében lehetetlen bármilyen általános kijelentést tapasztalati úton bizonyítani, ami számos ismeretelméleti és tudományfilozófiai problémát vet fel. Ezekre a problémákra a huszadik században nagyon érdekes megoldások születtek, amelyek – számos tudománytörténeti és tudományozóciológiai vizsgálódással együtt – nagymértékben módosították azt a naiv képet, amely a természettudományok működéséről és fejlődéséről élt, és sokszor még ma is él a köztudatban. Ami azonban a racionális módszertani önreflexió szempontjából a huszadik században igazi fordulatot hozott, az annak kimutatása volt, hogy nem csak az elméletek igazolása során van jelentős szerepe a következtetések használatának, hanem az új elméletek kialakítása során is, vagyis – szakkifejezéssel élve –, nem pusztán az igazolás, de a felfedezés kontextusában is. Az indukciónak és a dedukciónak kettőssége ugyanis kifejezetten az igazolás problémája szempontjából szembetűnő, hiszen állításainkat, elméleteinket valamiképpen alátámasztani végső soron vagy a tapasztalatra hivatkozva, vagy széleskörűen elfogadható elvekre, axiómákra hivatkozva, vagy pedig e kettőt kombinálva lehet. Természetesen ez a nagyon egyszerű kép maga is sokat differenciálódott, de ami a lényegesebb, az, hogy kiderült, létezik egy harmadik következtetési típus is, aminek

ugyan az igazolási eljárásokban kisebb a jelentősége, annál nagyobb viszont az új ismeretek szerzése és az új elméletek kialakítása során. Charles Sanders Peirce, amerikai pragmatikus filozófus volt az első, aki erre felhívta a figyelmet, és ő nevezte el ezt a harmadik következtetési eljárástípust abdukciónak. Peirce szerint az abdukció az a hiányzó láncszem, amelynek a megértése – az indukció és a dedukció ismerete mellett – szükséges ahhoz, hogy a természettudományos megismerést, mint következtetések használatát, rekonstruálni tudjuk.

Noha Peirce már a több, mint száz éve kifejtette meglátásait az abdukcióról, csak az utóbbi húsz-harminc évben került az abdukció kérdése az érdeklődés középpontjába, ami elsősorban azoknak a számítógép programozó szakembereknek volt köszönhető, akik felfigyeltek az abdukció jelentőségére a mindennapi gyakorlati élet számtalan művelete során. Az abdukció ugyanis az a következtetési eljárás, amelynek révén bizonyos állításokról

---

*Az elmúlt évtizedekben egyre markánsabban körvonalazódik egy harmadik, szintén alapvetőnek tartható felfogás jelenléte az etikai kérdések megítélésében.*

*Erre jó példa – számos egyéb mellett – annak a ma már általánosan elfogadott nézetnek a térhódítása az orvosi etikában, amely szerint az orvos-beteg kapcsolat korábbi, paternalisztikus felfogása etikailag tartathatatlan; az orvos és a beteg közötti kapcsolatnak ugyanis egy partneri, dialógusra és szabad döntésekre épülő kapcsolatnak kell lennie.*

---

olyan állításokra következtetünk, amelyek magyarázatot adnak arra, hogy a kiinduló állításaink miért igazak. Magyarázatot adni valamire persze nagyon is elméleti műveletnek tűnik, ugyanakkor minden olyan következtetés az abduktív eljárások közé sorolható, amelynek a segítségével valamilyen tünetről vagy okozatról az adott tünet vagy okozat okára következtetünk. Például, ha azt állítom, hogy „vizek az utcák, esett az eső”, akkor egy abduktív következtetést teszek, hiszen az „esett az eső” állítás magyarázatot ad arra, hogy miért vizek az utcák (ezt jól mutatja, hogy a „mert” logikai kötőszó segítségével is megfogalmazhatom az állításomat: „vizek az utcák, mert esett az eső”). Vagy, hogy egy másik példát vegyünk, amikor azt mondom, hogy „Péter nem szólt hozzám egy szót sem, biztosan valamiért haragszik rám”, akkor szintén egy abduktív következtetést alkalmazok, hiszen a „Péter haragszik rám” állítás magyarázatot ad arra, hogy Péter miért is nem szólt hozzám egy szót sem.

Hogy milyen nagy a jelentősége az abdukciónak a mindennapi életben, annak belátásához elegendő pusztán megemlíteni, hogy az összes jelátalakító műszer működése azon a képességünkön alapszik, hogy képesek vagyunk abduktív következtetéseket tenni. Ha például a hőmérő higanyszála a mínusz tízes jelzésnél áll, akkor ennek a ténynek az okára, és így magyarázatára következtetünk abban az esetben, amikor ez alapján megállapítjuk a levegő hőmérsékletét. Lényegileg ugyanez az eljárás működik akkor is, amikor leolvassuk a benzinszintmérőt, vagy amikor meghatározzuk a sugárzás mértékét egy Geiger-Müller készülék hangjelzései alapján, vagy amikor egyszerűen csak arra következtetünk a csengetésből, hogy valaki áll az ajtó előtt. Minden múltbeli esemény rekonstruálása szintén abdukción alapszik, hiszen ezekben az esetekben a különböző történésekre azok jelenleg is megtalálható következményeiből következtetünk „vissza”, amely következményeknek a jelenlétét ugyanakkor meg is magyarázza a múltban lezajlott, kikövetkeztetett esemény. Az abdukcióra teljes tudományok (pl.: régészet) és tudományterületek (pl.: ősröbbség elmélet, a biológiai élet földi evolúciójának a rekonstruálása stb.) épülnek. Mindezek mellett az abdukció segítségével ki tudjuk tágítani a lehetséges ta-

paszthalatok körét, vagyis abduktív következtetések révén olyan eseményekre vagy helyzetekre következtethetünk a tapasztalható jelenségeket figyelembe véve, amelyek maguk valamiért közvetlenül nem tapasztalhatóak. A Föld belsejének felépítéséről és az ott zajló folyamatokról például jelenleg abduktív következtetések használatával szerezhetünk ismereteket, hiszen – mivel pár kilométernél mélyebbre még nem tudunk behatolni a Föld belsejébe – csakis a földfelszín bizonyos jelenségeiből (pl.: vulkánok) következtethetünk „vissza” mindazokra az eseményekre és állapotokra, amelyek az adott jelenségeket okozhatják.

Az abduktív következtetések jelentőségét számos példával lehetne még bemutatni. Ennek ellenére, mint fentebb említettem, ez a következtetési eljárás pusztán az elmúlt húsz-harminc évben vált közismertté. Az abduktív következtetések kutatása ugyanakkor a következtetésekre vonatkozó filozófiai, logikai vizsgálódásokat teljesen új irányba terelte; egészen új kérdések merültek fel, és egészen új megközelítések születtek ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására. Például, mivel az abdukció, akárcsak az indukció, nem biztos következtetési eljárás, és mivel sok esetben az abdukció is kizárólag a közvetlen tapasztalatra vonatkozó kijelentésekre épül, problematikussá vált, hogy miként különíthetjük el pontosan az induktív és az abduktív következtetéseket. Ráadásul kiderült, hogy az induktív általánosítás felfogható abdukcióként is, hiszen egy általánosító kijelentés értelmezhető egy olyan törvényszerűség megfogalmazásaként, amely törvényszerűség megléte magyarázatot ad arra, hogy eddig miért pont olyanok voltak a megfigyelt dolgok, amilyenek azokat tapasztaltuk (például: „eddig minden megfigyelt hattyú fehér volt, mert minden hattyú fehér”). Az ilyen és az ehhez hasonló problémák mind a mai napig tisztázásra várnak, miközben megoldásaik érdekében olyan meglátások születnek, amelyek – nyugodtan mondhatjuk – egyfajta paradigmaváltásban tartják a következtetésekre vonatkozó kutatásokat. Ennek köszönhetően azonban maga a racionális nyelvi viselkedés is folyamatos újraértelmezésre szorul; az abduktív következtetések használatának, az abduktív racionalitásnak a vizsgálata ma még beláthatatlan módon alakítja át a racionális diskurzus jellemzőire és szerepére vonatkozó tudásunkat.

\*

Érdekes módon a helyes cselekvésre vonatkozó etikai elméletek jelenkori változásai nagy hasonlóságot mutatnak a következtetésekre vonatkozó elméletek jelenkori változásaival. A helyes cselekvésre vonatkozó etikai elméleteknek ugyanis alapvetően két válfaja alakult ki; az egyik szerint egy cselekvés morális értékét az a szándék vagy erkölcsi elv dönti el, amely a cselekedetet meghatározta, a másik szerint viszont egy cselekedet morális értékét csakis a cselekedet következményei alapján lehet megítélni. Az első típusú etikai megközelítéseket deontológiai vagy szándéketikai elméleteknek, a második típusúakat pedig konzekvencialista, vagy következményetikai elméleteknek szokás nevezni. A deontikus megközelítések természetesen eltérhetnek egymástól abban, hogy mely erkölcsi elvek érvényesülése esetén ítélnék helyesnek egy cselekedetet, és ugyanígy a következményetikai elméletek is különbözhetnek a szerint, hogy mit tartanak jónak, vagyis olyan célnak, amit egy cselekedetnek elő kell mozdítania ahhoz, hogy az adott cselekedetet etikailag helyesnek minősíthessük. Mindkét felfogás jelen van a joggyakorlatban is; a törvény például súlyosabban bünteti azokat a bűncselekményeket, amelyeket előre megfontolt szándékkal követtek el, és kevésbé súlyosan azokat, amelyeket pusztán hirtelen felindulásból, illetve a törvénykezés éles különbséget tesz emberölés és halált okozó testi sértés között, noha ezeknek a bűncselekményeknek a végkimenetelle azonos. Ezek a példák egyértelműen jelzik a szándéketikai megközelítés relevanciáját a cselekedetek jogi megítélésakor. Másfelől viszont a törvény szankcionálja a gondatlanságból elkövetett károkozást is, noha ilyen esetekben a cselekvő szándéka egyáltalán nem irányul semmilyen büntetetre, illetve a jog két azonos szándékkal véghez vitt bűncse-

lekmény közül súlyosabban ítéli meg a különös kegyetlenséggel elkövetett eseteket, mert ezek nagyobb szenvedést okoznak az áldozatnak. Ezek az utóbbi példák világosan mutatják a konzekvencialista felfogás meglétét a joggyakorlatban.

A különböző etikák természetesen különböző mértékben kombinálhatják a kétféle megközelítést, amelyek mindegyikének ráadásul több válfaja is létezik – ez azonban nem teszi elmoshatóvá a két felfogás közötti különbséget. A deontikus megközelítés egyik legtisztább és legérdekesebb változata a kantai etika, amely szerint egy cselekedet morális értékét egyedül az dönti el, hogy az adott cselekedet maximája, azaz szubjektív elve, mennyiben felelt meg a legfőbb erkölcsi parancsnak. A legfőbb erkölcsi követelmény Kantnál az univerzalizáció elve, vagyis az az erkölcsi parancs, hogy „cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természetörvénnyé kellene válnia”. Amennyiben egy cselekvés maximája megfelel ennek a követelménynek, vagyis amennyiben egy cselekvés szubjektív elve elméletileg univerzális, mindenkire érvényes törvénnyé tehető anélkül, hogy ez logikai ellentmondáshoz, vagy erkölcsi aggályokhoz vezetne, akkor a cselekedet morálisan elfogadható. Ennek eldöntéséhez azonban a cselekvő tetteinek következményei semmivel sem járulnak hozzá. A konzekvencialista felfogás legvilágosabban kidolgozott változatait a 18–19. században megfogalmazott, és azóta továbbfejlesztett utilitarista etikák alkotják. Ezek lényegileg – és kissé leegyszerűsítve – arra a téziszre épülnek, hogy egy cselekvés morálisan annál értékesebb, minél inkább elősegíti minél több érző lény boldogságát

Mindkét alapvető etikai megközelítésnek önmagában, amennyiben konkrét élethelyzetekben alkalmazzuk azokat, megvannak a saját egyoldalúságából eredő korlátai és ellentmondásai. Ami azonban jelentősebb, az, hogy az elmúlt évtizedekben egyre markánsabban körvonalazódik egy harmadik, szintén alapvetőnek tartható felfogás jelenléte az etikai kérdések megítélésében. Erre jó példa – számos egyéb mellett – annak a ma már általánosan elfogadott nézetnek a térhódítása az orvosi etikában, amely szerint az orvos-beteg kapcsolat korábbi, paternalisztikus felfogása etikailag tarthatatlan; az orvos és a beteg közötti kapcsolatnak ugyanis egy partneri, dialógusra és szabad döntésekre épülő kapcsolatnak kell lennie. Ez azt jelenti, hogy legyen bármilyen nemes egy orvos szándéka, és legyen bármilyen nagy az orvos szaktudása, mindez – a megfelelő szándék és a megfelelő eredményesség – önmagában nem elegendő ahhoz, hogy etikusnak ítélhessük meg az orvos cselekedeteit. Ha például egy orvos úgy hajt végre egy műtétet, hogy előtte a műtét lefolyásáról és lehetséges kimeneteleiről nem tájékoztatta az egyébként felnőtt korú és beszámítható betegét, és nem kérte annak hozzájárulását a műtéthez, akkor az orvos még jogilag is szankcionálható (kivéve persze a sürgős és életmentő eseteket), függetlenül attól, hogy milyen szándék vezette az orvost, vagy hogy milyen sikeres volt a műtét. Ez viszont arra utal, hogy a deontikus és a konzekvencialista szempontokon túl valamilyen új szempont jelent meg az orvosi etikában a cselekedetek morális értékének megítélésékor.

A partneri orvos-beteg kapcsolat eszményében (aminek a megvalósulását a betegek önrendelkezési jogára való hivatkozással lehet bizonyos mértékig számon kérni) az az igény mutatkozik meg, hogy az orvos vegye figyelembe azoknak a konkrét embereknek a saját, egyéni hiteit, érdekeit, értékpreferenciáit és választásait, akikre az orvos tettei a leginkább hatással vannak a gyógyítás során. Ez az igény annak az általános emberi elvárásnak a megjelenése az orvosi praxisban, amely körülbelül úgy fogalmazható meg, hogy „mindig figyelembe kell venni azoknak az embereknek az egyéni hiteit, érdekeit, értékpreferenciáit és választásait, akikre a cselekedeteink a konkrét helyzetekben vonatkoznak (egyénenként olyan arányossággal, amilyen mértékben a cselekedeteink az adott személyeket érintik)”. Már ez a megfogalmazás is mutatja, hogy ez az elvárás nem a cselekedetek következményeit célozza meg, ennél fogva nem egy következményetikai megközelítésből eredő követelmény. Másfelől ez az elvárás nem nevez meg egyetlen olyan

általános erkölcsi elvet sem, amelynek meg kellene határoznia valakinek a cselekedetét ahhoz, hogy azt a cselekvést etikailag elfogadhatónak ítéleshessük. Éppen ellenkezőleg; ez az elvárás a cselekvő saját szándékainak és elveinek egyfajta feladására szólít fel, hiszen arra sarkallja a cselekvőt, hogy minél inkább tegye lehetővé azt, hogy cselekedetét azoknak az embereknek az egyéni szándékai és elvei határozzák meg, akikre a cselekvése aktuálisan vonatkozik. Ezért nem tekinthető ez a követelmény valamilyen hagyományos értelemben vett deontikus etika alapjának.

Segíteni annyit tesz, mint elősegíteni mások céljainak megvalósulását, és az emberek többnyire erkölcsileg nagyra tartják azokat, akik erre tették fel az egész életüket (pl.: Albert Schweitzer, Calcuttai Teréz anya). Ebben a megítélésben elsősorban nem az játszik szerepet, hogy az emberek nagyra értékelik azokat az eredményeket, amelyeket ezek a „nagy segítők” elértek, és még csak nem is azokat a magasatos elveket tisztelik leginkább, amelyeket ezek az emberek érvényesítettek, hanem azt, hogy ők képesek voltak úgy cselekedni egész életükben, hogy minden egyéni szándékukat alárendelték mások érdekeinek és mások szándékainak. Ez jól mutatja, hogy a fentebb megfogalmazott általános emberi elvárás, mint etikai szempont, milyen markánsan jelen van a közgondolkodásban. Számos elmélet az elmúlt évtizedekben meg is fogalmazta ennek az etikai megközelítésnek a különböző aspektusait; a szituációs etikák például azt, hogy egy cselekvés morális helyessége mindig pusztán a konkrét cselekvési szituáció kontextusában ítéltető meg. Az úgynevezett agapizmus azt, hogy csak egyetlen elv, vagy erkölcsi parancs létezik, nevezetesen a szeretet elve, és ezt kell alkalmazni minden helyzetben. A gondozási etikák (care ethics) pedig azt, hogy elsősorban nem az általános elvek, hanem az érzések tehetik etikussá valakinek a magatartását, hiszen csak az együttérzés ösztökélheti arra az embert, hogy megfelelő mértékben figyelembe vegye mások igényeit (az együttérzés elsődlegességét mindenféle morális szabállyal szemben Richard Rorty, kortárs amerikai pragmatikus filozófus is többször hangsúlyozza írásaiban).

Míndezen az etikák egyértelműen jelzik annak a talán még teljes szabadsággal ki nem fejtett etikai megközelítésnek mind a deontikus, mind pedig a következményetikai felfogásoktól eltérő jellegét, amely megközelítés számtalan alakot öltve ugyan, de egyre markánsabban jelen van a kortárs etikai gondolkodásban. Én második személyű etikáknak hívom azokat a megfontolásokat, amelyek közvetve vagy közvetlenül felhívják arra a figyelmet, hogy tetteink morális értékeléséhez mindig mérlegelni kell azt is, hogy cselekedeteinket mennyiben határozták meg azoknak az embereknek az érdekei, hitei, elvei és döntései, akikre a tetteink hatással vannak. Természetesen a második személyű etikai reflexiók folyamatosan jelen vannak a mindennapi életünkben, de ezeknek a racionális kifejtése csupán a huszadik század második felében kezdődött meg. Már léteznek olyan elméletek, amelyek jól mutatják, hogy a deontikus illetve a következményetikai megközelítések hogyan alakíthatóak át úgy, hogy második személyű etikai szempontok is helyet kapjanak azokban. Mindez azt jelzi, hogy az etikai gondolkodás ahhoz hasonló paradigmaváltáson megy keresztül, mint amilyet a következtetésekre vonatkozó filozófiai, logikai kutatások esetében láttunk. Ahogy az abduktív következtetések „felfedezése” a következtetésekről való tudásunk teljes újragondolására készítet minket (és ezzel az induktív és a deduktív következtetések szerepének újraértékelésére), úgy az általam második személyűnek nevezett etikai megfontolások is cselekedeteink morális megítélésének teljes újragondolására készítetnek minket (ami által a szándék- és következményetikai szempontok szerepe is újraértelmeződik). E történeti analógia – még ha annak mélyebben fekvő okairól nem is esett szó – elegendő annak érzékeltetésére, hogy a racionális diskurzus etikai és módszertani reflexiójának alakulása milyen alapvető, és sok szempontból hasonló tendenciákat mutat jelenkorunkban.

# „Filozófia mint problémamegoldás” és „a gyakorlat elsőbbsége”

*Christine M. Korsgaard*

*Az 1991 óta a Harvard Egyetemen oktató Christine M. Korsgaard szembehelyezkedik azzal a felfogással, amely a filozófiát úgy írja le, mint aminek elsődleges feladata magyarázatok gyártása és elméletek felállítása. Egy ilyen tudományos modell – hangsúlyozza Korsgaard – teljesen elhibázott, amennyiben normatív kérdésekre keresünk megoldásokat.*

**K**orsgaard véleménye szerint a filozófia majdnem mindig normatív kérdésekkel találja szemben magát, amelyek nem csak a morál- és politikafilozófia területéről származnak, hanem a filozófia minden területéről. Korsgaard értelmezése szerint a filozófiai problémák a legtöbb esetben leírhatók úgy, mint válaszkeresések arra, hogy bizonyos normatívnak tűnő kijelentések miért normatívak valójában.

Korsgaard elsősorban a Kant és Rawls által képviselt gyakorlati gondolkodás- és érvelésmód örökösének tekinti magát, mely szerint egy bizonyos álláspont akkor igazolt, ha – amint az a probléma tartalmának és a válasz tartalmának összehasonlítása során kiderül – egyetlen rendelkezésre álló megoldásként jelenik meg egy problémát illetően. Úgy gondolja, a gyakorlati filozófia a maga sajátos probléma-megoldási módjával az egész filozófia paradigmájaként szolgálhatna.

Filozófiai problémával szembesülünk, mondja Korsgaard, amikor olyan körülmények közé kerülünk, amelyben úgy tűnik, hogy több norma is vonatkozik ránk, mi pedig tudni szeretnénk, hogy ezek vajon érvényesek-e ránk. A feladat tehát az, hogy fényt derítsünk a normák megalapozottságára. Korsgaard úgy véli, a leghatásosabb mód egy norma megalapozására a következő: fel kell ismertetni a hallgatósággal, hogy bizonyos körülmények, amely között ők maguk is vannak, normatív problémát hordoznak magukban. Ezt követően pedig meg kell mutatni, hogy van egy legjobb, vagy egyetlen megoldás erre a problémára, amely megoldás iránt el kell köteleződni. Ez a megoldás lesz az, amit Korsgaard normatív vezérelvnek nevez. (1)

Maga a megoldásra váró probléma lehet valamilyen általános emberi probléma vagy helyzet. Kant elméleti filozófiájában a problémafelvetés abból a tényből indul ki, hogy a tapasztalás során jelenségek strukturálatlan tömegével találkozunk, amit nekünk kell egy olyan egységes világegésszé alakítanunk, amelyben képesek vagyunk eligazodni. A probléma tehát ilyen mélységű is lehet, de lehet ennél kevésbé egyetemes is, mint Rawls esetében, akinél a kihívást egy liberális társadalom felvázolása jelentette; annak problémája, hogy olyan vezéreket találjunk, amelyeket még a különben majdnem minden egyéb kérdésben egymással ellenkező emberek is osztani tudnak. (2) Mind Kant, mind pedig Rawls esetében az érvelés olyan problémából kívánt kiindulni, amely problémát az olvasó maga is a sajátjának ismerhet fel, és végül a probléma legjobb, vagy egyetlen megoldásához kívánt elvezetni.

Kant gyakorlati filozófiájában két problémát kell megkülönböztetnünk egymástól (3): az Erénytan (Tugendlehre), vagyis az etika problémája az, hogy hogyan kell cselekednünk, adva, hogy szabad akarattal rendelkezünk és ezért meg kell választanunk saját cselekvési

törvényeinket. A jogtan (Rechtslehre), vagyis a politika problémája pedig az, hogy miként lehetünk szabadok egy olyan világban, amelyben egymással interakcióban állunk. Kant ezt a két problémát a szabadság két különböző területéről származó problémának látja: az akarat belső szabadságának és a cselekvés külső szabadságának problémájaként. Annak igénye, hogy olyan vezérelvet találjunk, amellyel kinyilváníthatjuk belső szabadságunkat, az erélytan területén megoldandó probléma; annak igénye pedig, hogy olyan vezérelveket találjunk, amelyek mindenki külső szabadságát úgy egyeztetik össze, hogy ezzel fenn is tartják ezt a szabadságot, a jogtan területére eső probléma. Ez a két probléma egymás mellett létezik, és összekapcsolódnak, de mégis különböző megoldásaik vannak.

Korsgaard a maga problémafelvetését abból a tényből eredezteti, hogy öntudattal rendelkezünk, és ebből kifolyóan indokokra van szükségünk hiteink kialakításához és a cselekvéshez. Öntudatosságunk és indok-alapú cselekvésünk tényéből kiindulva pedig azt a következtetést vonja le és kívánja alátámasztani, hogy elköteleztettek vagyunk a morális törvény iránt, mely „morális törvény” ebben az esetben nem más, mint a Kant által értelmezett egyetlen, formális morális törvény.

### A gyökerek – Kant és a kategorikus imperatívusz

A Korsgaard által megadott eljárás a normativitás megalapozására a kanti kategorikus imperatívusz igazolásához kapcsolódik. Ennek az igazolásnak a tétje az, hogy bebizonyosodjon: a tiszta ész képes önmaga meghatározni az akaratot, minden tapasztalattól függetlenül. Ezzel az igazolással Kant arra kíván rávilágítani, hogy a gyakorlati törvény eleve meghatározza az akaratot, mint az akarat saját törvénye. Kant azonban nemcsak azt állítja, hogy létezik ilyen törvény, hanem azt is, hogy ez iránt a törvény iránt minden véges eszes lény elkötelezett. Az öntörvényadás képessége, az autonómia ugyanis olyan tekintéllyel ruházta fel az ésszel bíró lényt, amely alapjául szolgál a morális kötelességnek.

---

*Arra keressük a választ, hogy a morális igények hogyan tudnak okokat generálni a cselekvésre – okokat, amelyek indokai a cselekvésnek, és amelyek igazolni tudják a moralitás ránk gyakorolt kényszerítő hatását.*

---

A Korsgaard-féle, normativitást megalapozó eljárás képletébe behelyettesítve a kategorikus imperatívusz levezetése a következőképpen festene: a kiinduló tény az az általános emberi helyzet, hogy szabad akarattal rendelkezünk, és ezért magunknak kell megválasztanunk cselekvéseink meghatározó elvét. Ennek megválasztásában azonban nem indul minden vezérelv egyenlő eséllyel. A gyakorlati törvény az akarat saját törvénye. Nem más, mint a törvény puszta formája általában, amely szükségszerűséget és szigorú általánosságot követel meg. A morális törvényt követve az akarat éppen hogy saját függetlenségét erősíti meg mindentől, kivéve a törvényt – mint formát – általában. Ez az érmenet azt szándékozik felismertetni velünk, hogy az akarat meghatározását illetően létezik egy elv, amelyik minden egyéb elvnel előbbre való, és amelyik az egyetlen lehetőségét nyújtja annak, hogy érvényre juttassuk belső szabadságunkat.

„De miért vessem alá magam ennek az elvnek?” (4) – teszi fel a kérdést Kant, rákérdezve ezzel arra az ösztönzore, amely szükséges ahhoz, hogy ne csak tudjuk, hogy mi lenne a morális törvénynek megfelelő cselekvés, hanem akarni is tudjuk ezt a cselekvést. Ehhez az kell, mondja Kant, hogy természetünk racionális oldalával akarjuk azonosítani magunkat. Racionalitásunk – a kanti tiszta ész – teszi ugyanis lehetővé, hogy saját magunknak törvényt adjunk, vagyis ez teszi lehetővé autonómiánkat, szabadságunkat. A gyakorlati törvénynek való engedelmességgel önmagunkat mint racionális, autonóm és morális lényt választjuk, és egyúttal meg is alkotjuk, hiszen a magunk adta törvény sze-

rinti cselekvéssel bebizonyítjuk szabadságunkat. Az autonómia, azáltal, hogy előmozdítja a szabadság pozitív kauzalitását, a gyakorlati törvényt a tisztelet tárgyává teszi, – ez a tisztelet pedig, amely Kant esetében egy intellektuális alpból fakadó érzés, biztosítja azt a szubjektív meghatározó alapot, amely a törvénynek megfelelő cselekedetet „morális érdékünké” teszi.

Amikor a *The Sources of Normativity* lapjain Korsgaard a „normatív kérdés” meghatározását és megválaszolását tűzi ki célul, gondolatmenetében szorososan a kanti érvelést követve halad. Korsgaard szerint a normatív kérdés akkor merül fel, amikor egy cselekvő felismeri ugyan egy morális kijelentés igazságát, de mégsem érzi annak kényszerítő erejét. Ha egy cselekvő felismeri, hogy kötelessége segíteni egy fuldokló gyereken, de közben azon tűnődik, hogy milyen oka van arra, hogy kötelességének eleget tegyen, akkor a következőt kérdezheti: „Miért kell megtennem, amit a moralitás megkíván tőlem? Miért kell eleget tennem a kötelességemnek?” Ez az, amit Korsgaard normatív kérdésnek nevez. Az a cselekvő, aki nem érzi a kényszerítő erejét a kötelességének, az nem ismeri fel a moralitás normativitását. Így tehát, mondja Korsgaard, ahhoz, hogy meg tudjuk válaszolni a normatív kérdést, fel kell tárnunk és meg kell értenünk a normativitás forrásait. Számot kell adnunk arról a tekintélyről, amely a morális fogalmakhoz kapcsolódik, vagyis, meg kell magyaráznunk, hogy ezek a fogalmak hogyan bírhatnak a parancs, a kényszerítés, a vezérlés, a javaslat erejével. Másképp fogalmazva, arra keressük a választ, hogy a morális igények hogyan tudnak okokat generálni a cselekvésre – okokat, amelyek indokai a cselekvésnek, és amelyek igazolni tudják a moralitás ránk gyakorolt kényszerítő hatását.

Korsgaard a normativitás megalapozásakor (5) olyan kanti fogalmakat használ fel, mint az akarat szabadsága, az autonómia, valamint a maximák, amelyeket törvényként is akarunk tudunk. Érvelésének alapját az a kijelentés képezi, miszerint egy autonóm cselekvő nem cselekedhet véletlenszerűen, hanem valamilyen indok alapján kell cselekednie. Ilyen indokok nélkül sosem részesítenénk autonóm módon előnyben az egyik cselekvést a másikkal szemben. Mármost, az akarat meghatározásakor éppen annak meghatározására kerül sor, fejt ki Korsgaard, hogy egy mozgatórugó indítéka legyen-e az akaratnak. Ezeknek az indítékoknak a tekintélye vagy normatív ereje éppen abból fakad, hogy az autonóm cselekvő maga engedélyezte ezeket az indítékokat, tehát ő maga hagyta jóvá, hogy bizonyos mozgatórugók mint indítékok határozzák meg az akaratát. Ennélfogva a morális kijelentések normativitásának forrása a cselekvő szabad akaratában kell legyen, mondja Korsgaard, mégpedig abban a tényben, hogy a moralitás törvényei a cselekvő saját akaratának törvényei, és ezek követeléseinek ő kész eleget tenni. Az a képesség, hogy cselekvéseinkre öntudatos módon reflektálni tudunk, egyfajta tekintéllyel ruház fel bennünket önmagunk felett, és ez a tekintély az, ami normativitást ad a morális követelményeknek.

Korsgaard tehát, erőteljesen kanti alapokon úgy véli, a reflektív cselekvőként ránk ruházódó, saját tekintélyünk az, ami a normativitás forrásaként szolgál. Amikor úgy ítélünk, hogy bizonyos megfontolások számítani fognak egy cselekvés előnyben részesítésekor, akkor ezeket a megfontolásokat normatív indokokká tesszük arra a cselekvésre vonatkozóan. A normativitást, Korsgaard szerint, a saját akaratunk alkotja meg.

### A gyakorlati identitás

Korsgaard normativitás-elméletének középpontjában az az autonóm cselekvő áll, aki egyfelől a cselekvés tekintetében mindig valamilyen indokra szorul, másfelől viszont kizárólagos hatalommal rendelkezik annak eldöntésében, hogy mi számítson egyáltalán cselekvési indoknak a számára. (6) A cselekvő által autonóm módon felvett indokok, mondja Korsgaard, a cselekvőt személyes, vagy ami ebben az esetben ugyanaz, gyakorlati identitással ruházzák fel. Ezzel a személyes identitásnak egy olyan konstruktív szem-



létekezéshez jutunk, amely elveti azt a feltételezést, mi szerint egy személyt azonosítani lehetne a személy indokainak azonosítása előtt. Indokaink részei a gyakorlati identitásunknak, amit ily módon mi alkotunk, konstruálunk meg, és az indokainkat megelőzően úgy szólván nem is létezőnk. Így tehát nem csak szükségtelen, hanem érvénytelen is az a feltételezés, mi szerint mielőtt meg tudnám mondani, mely indokok az „enyémek”, az előtt már lennie kell egy „én”-nek. Az „én” lesz éppen a tétje annak a kérdésnek, hogy milyen ösztönzőket engedélyezek saját akaratom meghatározásában indokként érvényre jutni. A személyes identitás legelső, döntő kérdése az lesz, akarok-e morális szubjektum lenni, aki csak olyan maxima szerint cselekszik, amellyel egy kooperatív rendszerben valamennyi racionális lény egyet tudna érteni.

Korsgaard hangsúlyozza, hogy az általa értelmezett gyakorlati identitás-fogalom olyan átfogó értelmezést fog adni arról, hogy kik vagyunk, amely magában foglalja vágyainkat, hajlamainkat és szenvedélyeinket is. (7) Ezzel mintha feloldódni látszana az a filozófiai hagyományban gyakran visszatérő probléma, amely egyfajta dualizmust állít fel az ész, vele szemben pedig a hajlamok, vágyak, szenvedélyek között. Magát Kantot is gyakran érte támadás amiatt, hogy morálfilozófiáját ilyen fajta dualizmusra alapozva építi fel. Korsgaard azonban az elsőként említett intuíciónkat cáfolja, rámutatva arra, hogy a „hajlamok, vágyak, szenvedélyek kontra ész” dualizmusa nem tűnik el azáltal, hogy a gyakorlati identitás fogalmának kapcsán egy ilyen átfogó elképzeléshez jutottunk, sőt ennek a dualizmusnak a felszámolását nem is kell célunkká tennünk; a második megjegyzéssel kapcsolatban pedig hangsúlyozza, hogy a Kantot szenvedélyekről és vágyakról kialakított elképzelésével kapcsolatban ért támadások félreértésen alapulnak.

Korsgaard egyfelől az ész, másfelől a szenvedélyek, vágyak, hajlamok között fennálló dualizmus kérdését az elme passzivitásának és aktivitásának szempontjából magyarázza. (8) Korsgaard éppen azt tartja Arisztotelész és Kant munkásságának egyik legfontosabb örökségnek, hogy mindketten úgy látták, bizonyos filozófiai problémák annak a ténynek köszönhetően merültek fel, hogy az emberi elme egyaránt passzív és aktív, majd mindketten azt kérdezték, hogy miként működik az elme ennek a ténynek a tükrében. Amiket Kant mozgatórugóknak (Triebfeder) nevez, azoknak olyan passzív mozgatórugóknak kell lenniük, amelyek eredeti módon ösztönöznek cselekvésre. A cselekvő azonban aktív annak eldöntésében, hogy ezen mozgatórugóknak engedve cselekszik-e, és a cselekvő aktivitásának formája az akaratát meghatározó elvben fog megnyilvánulni. Tehát amikor egy cselekvés egy mozgatórugó indíttatására történik, akkor ezt a mozgatórugót a cselekvő már aktívan jóváhagyta.

Félreértésen alapulnak azok az elképzelések, mondja Korsgaard, amelyek Kant hajlamokról, vágyakról és szenvedélyekről alkotott nézetét úgy mutatják be, mintha ezek olyan jellegű dolgok lennének, amelyekkel szemben passzívak vagyunk, amelyek valahogy magukkal sodornak bennünket, amelyek a természet erőiként rajtunk kívülről érkezőnek és lényegük szerint értelem nélküliek. Korsgaard elsősorban *Az emberi történelem feltehető kezdete* című Kant-műre hivatkozva utal rá (9), hogy már maga Kant is elkezdett felvázolni egy jóval összetettebb elképzelést vágyainkra, hajlamainkra és szenvedélyeinkre vonatkozóan, amelyben az ész egy bizonyos módon feldolgozza a bejövő passzív ingereket, és értelmesebb, kognitívan megragadott, kifejezetten emberi vágyakká alakítja őket. Korsgaard elméletében lényegi szerepet kap a felfogás, hogy egyrészt kell lennie passzív, természetes bejövő ingereknek, amelyekből aztán a vágyak kialakulnak, másrészt pedig, hogy e bejövő ingerek magyarázzák meg azt a tényt, hogy a vágyak mozgatórugókként működhetnek.

Ugyanez a félreértés a forrása annak az elképzelésnek, amely szerint Kant a lélek „küzdélem-modelljét” használja, amelyben az ész és a hajlam két ellentétes erő, és közülük az embernek – akit épp ez tesz emberré – az ész követését kell választania. Korsgaard amellett érvel (10), hogy Kantot úgy kellene látnunk, mint aki az ember „konstitúciós modell-

jéhez” ragaszkodik, amely szerint az ember nem az eszével, hanem a lelki alkatával (konstitúciójával) azonos, amely az észet csakúgy magában foglalja, mint a hajlamokat. (11) Ez az értelmezés ellentmond annak a leírásnak, amit Kant az *Erkölcsök metafizikájának alapvetésében* a hajlamokról ad, de ezt nagy valószínűséggel azzal magyarázhatjuk, hogy Kant megváltoztatta az álláspontját ebben a kérdésben. Korsgaard utal *A vallás a puszta ész határain belül* egyik fejezetére (12), amelyben Kant arról beszél, hogy a hajlamok jók, és az volna rossz, ha ki akarnánk irtani őket. Ez a megjegyzés mintha egyenesen *Az erkölcsök metafizikájának alapvetését* megfogalmazó Kantot célozta volna meg, aki azon az állásponton van, hogy a racionális lényeknek meg kellene szabadulniuk a hajlamaiktól.

Korsgaard a konstitúciós modellt mind Platónnal, mind pedig Kanttal összekapcsolja. (13) Platón, csakúgy, mint Arisztotelész és Kant, arra a tényre összpontosít, hogy lényünknek aktív és passzív oldala is van, és a lelki alkat szerepe annak szabályozása, hogy ezek hogyan vesznek részt egy cselekedet végrehajtásában. Korsgaard a konstitúciós modell fontosságát abban látja, hogy az milyen beszámolót tesz lehetővé egy cselekvésről. A küzdelem-modell szerint az ész és szenvedély a lélekben fészkelő két erő, a cselekvést pedig vagy az egyik, vagy a másik okozza. Ez azonban nem értelmesen írja le a cselekvést. Egy vágy által okozott testi mozdulat nem cselekvés. Egy cselekvésnek nem csupán a személyben található valamilyen erőből kell létrejönnie, hanem a teljes személyből. Így annak érdekében, hogy megfelelő beszámolót tudjunk adni arról, hogy mi egy cselekvés, szükségünk van a cselekvő mint teljes személy fogalmára, és Korsgaard úgy véli, ezt a konstitucionális modell adja meg nekünk. A küzdelem-modell szerint egy a személyen keresztül vezető speciális oksági út az, ami egy cselekvést megkülönböztet egy eseménytől: de ebben az esetben is a cselekvés még mindig csak valami, ami a személyben vagy a személlyel történik, és nem valami olyasmiről, amit a személynek mint a cselekvés szerzőjének tulajdoníthatnánk. Így tehát ha a küzdelem-modellt fogadjuk el, akkor ezzel éppen azokat a tárgyakat ersztyük szélnek, – a cselekvést és a cselekvés szerzőjének tekintett személyt – amelyekről a morálfilozófiának szólnia kellene.

### A humanitás mint a morális kötelesség forrása

Felmerül azonban a kérdés, hogy a gyakorlati identitás fogalmának bevezetésével Korsgaard elképzelése a morális kötelességről nem válik-e sokkal relativisztikusabbá annál, mint amit Kant képviselt. Hiszen végiggondolva a korsgaardi koncepciót arra az eredményre jutunk, hogy eszerint minden ember a maga egyéni és esetleges identitásától függően fog magának különböző törvényeket adni, vagyis fennáll a veszélye annak, hogy elvész a kanti gyakorlati törvény minden véges eszes lényre vonatkoztatott egyetemessége. Korsgaard azonban ki fogja védeni ezt az ellenvetést, mégpedig azzal a *Sources of Normativity*-ben részletesen kifejtett érvével, amely szerint minden önmagára reflektáló lénynek végső soron saját humanitásában kell meglátnia saját gyakorlati identitásának lényegi és alapvető jellemzőjét. A morális identitásnak ez a formája lesz az, amely Korsgaard elképzelései szerint a szigorú értelemben vett morális kötelességeket adja nekünk: azokat a dolgokat, melyekkel más embereknek egyszerűen mint embereknek tartozunk. Ez az önmagunkról alkotott felfogás az, amihez el kellene jutnunk, mikor a gyakorlati identitás bármely partikuláris fogalmából kiindulva úgyszólván felfejtjük a szálakat, azt kérdezzvén, hogy számunkra miért normatív.

Korsgaard felfogása szerint az önmagunkról mint ember-mivoltában-értékes-ről alkotott fogalmunk bizonyos értelemben megfeleltethető volna azon ideák egyikének, amelyeket Kant a maga filozófiájában a tiszta ész feltétlen ideáinak nevez. (14) A tiszta ész feltétlen ideái olyan ideák, amelyekhez egy következtetési láncon keresztül jutunk vissza, függetlenül attól, hogy milyen partikuláris jelenségtől indultunk el. Ezek az ideák fontosságukat és normatív erejüket tekintve általánosak, és Korsgaard az ember humani-

tásának fogalmát ilyenek tekinti. Ezzel látja biztosítottnak azt, hogy ez a fogalom általános és nem relativisztikus.

A kanti álláspont idealizálnak nevezhető abban az értelemben, hogy a Kant által meghatározott morális fogalmak egy teljes mértékben reflektív személy ideáljából vannak levezetve. A teljes mértékben reflektív személy minden esetben a következtetési lánc végéig haladna; nem adná fel, amíg cáfolhatatlan, kielégítő és feltétlen választ nem talált a kérdésre. Nyilvánvaló azonban, hogy az emberek reflektív folyamataik során gyakorta már igen korán megtorpannak, messze elmaradva ezzel a fent leírt ideális helyzettől. Maga a reflexió tehát még nem a probléma megoldása: reflektív képességeink gyakran elégtelennek bizonyulnak annak tekintetében, hogy tökéletesen megbízható vezetőink legyenek, de mégis ez az egyetlen hely, ahol útmutatásra lehetünk.

A humanitás fogalmának középpontba helyezését indokolja Korsgaard azon elemzése is, amit a kategorikus imperatívusz igazolásáról ad. (15) Ebben az elemzésben egyrészt, szorosán Kantot követve, érvelésének döntő lépése az lesz, hogy egy szabad akaratnak törvényt kell adnia magának (máskülönben nem lenne szabad), és hogy az egyetlen dolog, ami e törvénytől megkívántatik az, hogy törvénynek kell lennie, ez pedig (jelesül a törvényi forma) éppen az a kíváncsalom, aminek a kategorikus imperatívusz már eleve megfelel. Másrészt, Korsgaard feladja a kategorikus imperatívusz különböző formuláinak azonosságát megfogalmazó igényt. Kant számára ezek a formulák ugyanannak az egy törvénynek az újrafogalmazásai, a megértés elmélyítésének kedvéért. (16)

A *The Sources of Normativity*-ben Korsgaard megkülönbözteti egymástól az általános törvény formáját a maga tisztán formális értelmében – ezt nevezi kategorikus imperatívusznak; az általános törvény formuláját a vezérelv értelmében, amely megköveteli, hogy olyan indokok alapján cselekedjünk, amelyeket minden, egy kooperatív közösség keretein belül együtt élő racionális lény egyaránt osztani tud – ezt nevezi morális törvénynek; valamint a humanitás formuláját. (17) Korsgaard rámutat, hogy az alapvető érvmennel mindössze az általános törvény formális változatához jutunk el, vagyis a kategorikus imperatívuszhoz. Mielőtt még tudhatnánk, hogy ez a vezérelv mit követel meg tőlünk, meg kell határozunk azt, ami fölött a vezérelv általános érvennyel rendelkezik – ez pedig nem lesz más, mint az összes emberi lény, akik mint ilyenek mindig célok, nem pedig eszközök. Ily módon az alapvető érvmennel közvetlenül vezet el bennünket a humanitás formulájához is, ennek felismertetése pedig lehetővé teszi Korsgaard számára, hogy a gyakorlati identitás elméletét megvédje a relativizmus vádjával szemben; olyan érvet szolgáltatva neki, amely úgy ír le bennünket, mint akiknek a saját emberi identitásukat a gyakorlati identitásuk normatív formájaként kell látniuk.

---

*Mintha feloldódni látszana az a filozófiai hagyományban gyakran visszatérő probléma, amely egyfajta dualizmust állít fel az ész, vele szemben pedig a hajlamok, vágyak, szenvedélyek között. Magát Kantot is gyakran érte támadás amiatt, hogy morálfilozófiáját ilyen fajta dualizmusra alapozva építi fel. Korsgaard azonban az elsőként említett intuíciónkat cáfolja, rámutatva arra, hogy a „hajlamok, vágyak, szenvedélyek kontra ész” dualizmus nem tűnik el azáltal, hogy a gyakorlati identitás fogalmának kapcsán egy ilyen átfogó elképzeléshez jutotunk, sőt, ennek a dualizmusnak a felszámolását nem is kell célunkká tennünk.*

---

Korsgaard álláspontja szerint amennyiben konkrét morális problémákkal foglalkozunk, a humanitás formulája bizonyul a leghasználhatóbbnak. (18) Az általános törvény formális változatát, a kategorikus imperatívuszt az igazolásban betöltött szerepe miatt különösen lényegesnek tartja Kant átfogó elméletében, ami pedig a morális törvényt illeti, véleménye szerint ez a segédeszköz szerepét tölti be a morális gondolkodásban, de talán valamivel korlátozottabb szerepe van annál, mint amit Kant neki szánt. Korsgaard kifogása elsősorban az, hogy úgy véli, biztosan nem minden esetben jutunk helyes válaszhoz egy morális kérdés esetében azzal, ha megkérdézzük, tudjuk-e ellentmondás nélkül általános törvényként akarni a maximánkat. Ellenben nagyon is jó szolgálatot tesz ez a kérdésfelvetés abban, hogy teszteljük maximáink morális relevanciáját és fontosságát. Példaként azokat az összeegyeztetéssel kapcsolatos problémákat hozza fel, melyeknél az derül ki, hogy nem azért nem tudjuk a maximánkat általános törvényként akarni, mert a cselekvés rossz, hanem azért, mert bizonyos koordinációs problémákhoz vezetne, ha valaki így cselekedne. Ennek egyik példája a „Professzor leszek, kizárólag azért, mert az akarok lenni” maxima, amit nem mindenki tudna a magáévá tenni, ha valóban mindenki ezt akarná. A maxima általános törvényként tehát ellentmondásra vezetne, miközben a maxima szerint való cselekvés mégsem rossz. Néhányan ezt a fajta problémát az általános törvény formája elleni érvként használják, Korsgaard azonban inkább arra hívja fel a figyelmet vele kapcsolatban, hogy ez a probléma lehetőséget teremt arra, hogy újfajta módon gondoljuk végig az általános törvény formájának morális gondolkodásunkban betöltött szerepét. Ha ugyanis az általános törvény formájának alkalmazásánál koordinációs problémába ütközünk, akkor ezzel a forma a tudásunkra hozza, hogy éppen ez az emberi szituáció az, amelyben valósággal benne vagyunk: ez az a helyzet, amelyben embereknek kell összehangolniuk saját egyéni cselekvéseiket; valamint azt is a tudásunkra hozza, hogy ez morálisan fontos tény. Ennek fényében Korsgaard az általános törvény formáját egyfajta heurisztikus irányelvnek tartja a morális gondolkodásunkban, míg a humanizmus formuláját sokkal erőteljesebbnek véli, olyannak, amely alkalmasabb arra, hogy segítségével helyes morális válaszokhoz jussunk.

Korsgaard alapvető kérdésfelvetését arra a tényre vezeti vissza, hogy emberként öntudatosak vagyunk, és ennél fogva hiteink kialakításához és a cselekvéshez indokokra van szükségünk. Ebben az értelemben a racionalitás nem olyasvalami, amit választunk, ahogyan azt Kant képzelte, aki a racionalitás és a morális jó azonosítása után a gyakorlati törvénynek való ellentmondást a racionalitás teljes elutasításaként tudta csak értelmezni. Korsgaard racionalitás-fogalma deskriptív jellegű, és arra mutat rá, hogy az embereknek nincs más választásuk, mint hogy racionálisak legyenek és valamilyen fajta indok alapján cselekedjenek. A racionalitás ebben a deskriptív értelemben ránk van kényszerítve: ránk kényszeríti a tény, hogy öntudattal rendelkezünk és kizárólag indokok alapján tudunk cselekedni; a mozgatórugók is csak akkor befolyásolhatják a cselekvésünket, ha indoknak tartjuk őket. Nem az a kérdés tehát, hogy racionálisan cselekszünk-e, vagy nem cselekszünk racionálisan, hanem az, hogy az indokaink jók-e, vagy rosszak; hogy racionálisak vagyunk-e normatív értelemben. És ehhez természetesen szükség lesz egy mérce-re, amely megmutatja, mely indokok számítanak jónak, és melyek rossznak, így kérdés lesz az is, vajon le tudunk-e vezetni egy ilyen mérce-t. Erre a kérdésre válaszol Korsgaard fent ismertetett érve a humanitás formulája mellett.

### Konstruktív értékelmélet

Kant humanitás-formulájából kiindulva Korsgaard kidolgozott egy értékelméletet is, mely szerint mi mint racionális lények, mint önmagában vett célok vagyunk azok, akik a dolgokat értékkel ruházzák fel. (19) Ez szintén egy konstruktív elképzeléshez vezet, hiszen azt feltételezi, hogy értékek kizárólag emberi lényeken keresztül kerülnek a világba.

Ennek a nézetnek határozottan előnyös tulajdonsága, hogy elkerüli azokat a gyanús ontológiai feltételezéseket, amelyek „objektíven adott” értékekről beszélnek, de felveti a kérdést, hogy vajon eleget tesz-e azoknak a követelményeknek, amelyek az értékek kapcsán felmerülnek. Az „érték” kérdésében ugyanis különösen nehéz elérni az ítéletek egyöntetűségét, és úgy tűnik, hogy a tárgy tulajdonságaira való utalás elengedhetetlen objektív bázist nyújt ehhez. Korsgaard ebből kifolyóan annak a vádnak teszi ki magát, hogy érték-elmélete túlságosan szubjektivistá, és nem ad számot a tárgy azon lényeges tulajdonságairól, amelyek értékessé tesznek valamit. Egy ilyen vád megfogalmazója például azzal érvelhetne, hogy amikor egy képről azt mondjuk hogy értékes, akkor ezzel nem azt mondjuk, hogy a kép azért értékes, mert mi alkottuk meg az értékét, hanem azt mondjuk, hogy azért értékes, mert olyan objektív tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek értékessé teszik.

Korsgaard nem tagadja, hogy a tárgy objektív tulajdonságainak is szerepet kell játszaniuk abban, hogy a tárgyat értékesnek minősítsük, hiszen elismeri, hogy csak akkor tudunk értékelnit valamit, ha az valamilyen természetes „vonzerővel” hat ránk, ha képes felkelteni az érdeklődésünket, például azzal, hogy esztétikai vonzerővel bír. Mindazonáltal Korsgaard elsődlegesen arra hívja fel a figyelmet, hogy Kant a humanitás értékelésében döntő fontosságúnak tartja a humanitás alkotó erejét, különös tekintettel az értékalkotásra. Az emberi lények érdekes tulajdonsága, hogy szinte minden iránt képesek érdeklődést tanúsítani, és éppen ezért értéket is látni szinte mindenben, mondja Korsgaard, hozzátevé, hogy ezt a tulajdonságot Kant határozottan ünneplendőnek tekintette. A bélyeggyűjtéstől kezdve a különböző kultúrák különböző hagyományainak változatos művészetéig kedvünkre válogathatunk a példák között, amelyek kifejezik az emberi értékalkotás hihetetlen termékenységét.

Amennyiben van objektivitás az értékek tekintetében, amennyiben osztanunk kell őket, mondja Korsgaard, az nem annyira az értékes tárgyokról mond valamit, hanem sokkal inkább rólunk és az egymáshoz való viszonyunkról. Saját értékeinkhez való viszonyunk megértése fog alapot adni ahhoz, hogy megértsük azt a kreatív viszonyt, amellyel más emberek a saját értékeikhez viszonyulnak. Annak megértése, hogy más emberek mit találnak értékesnek egy adott dologban, egyfajta módja annak, hogy helyesen viszonyuljunk ezekhez az emberekhez. Így tehát az, hogy valamely értéket közösen osztunk, Korsgaard szerint nem az értékelt tárgy valamilyen belső tulajdonságából fakad, hanem sokkal inkább abból a tényből, hogy ami az emberi lények számára az egymással szembeni helyes viszonyt jelenti, annak része az, hogy méltányoljuk egymás tehetségét, véleményét, ízlését, érdeklődését és kreativitását.

Értékelmélete kapcsán Korsgaard a filozófiai hagyományban megszokott „instrumentális jó dolgok” és „intrinzikusan jó dolgok” szembeállítását helyett négyszeres megkülönböztetést javasol, mégpedig egyfelől az „intrinzikusan jó” (dolgok, amelyek önmagukban értékesek) és „extrinzikusan jó” (dolgok, amelyek értéke valamilyen más forrásból származnak) között, másfelől pedig „célok vagy végső jók” (dolgok, amelyeket önmagukért értékelünk) és „instrumentális jók vagy eszközök” (dolgok, amelyeket valamilyen más dolog kedvéért értékelünk) között. Ennek alapján Korsgaard amellet érvel, hogy csak egyetlen olyan dolog van, amely önmagában értékes, ez pedig a jó akarat, amely értékkel ruházza fel a dolgokat. Minden más dolognak feltételes vagy extrinzikus értéke van. De lehet valami extrinzikusan értékes és mindamellet önmagaért értékelt.

Ez az értékelmélet többek között arra is lehetőséget kínál, hogy újfajta módon közelítsük meg az ökológiai etika problémáit. Anélkül tekinthetünk bizonyos dolgokat (például a természetet) önmagukért értékesnek, hogy „intrinzikus értéket” tulajdonítsunk nekik. A *Sources of Normativity*-ben Korsgaard amellet érvel, hogy vannak kötelességeink az állatokkal szemben, és esetleg még a növényeket illetően is. Kant azt mondja, hogy vannak kötelességeink az állatokat illetően, de nem az állatokkal szemben. Korsgaard úgy véli, ez igaz lehet a növények esetében, de az állatokkal szemben megalapozhatunk egy közvet-

len kötelességet, méghozzá amiatt az öntudatos természet miatt, amiben osztozunk velük. Ez az érv szintén a humanitás formulájának levezetéséhez kapcsolódik, ahhoz a Korsgaard elméletében fontos szerepet betöltő gondolathoz, hogy olyanokkal tudunk értéket megosztani, akiket magunkkal közös identitásúnak látunk. Az, hogy képesek vagyunk olyan dolgokat értékelni, amelyeket az állati identitásunkhoz tartozónak tartunk, felismertetheti velünk, hogy vannak kötelességeink más állatokkal szemben, amelyeknek ugyanolyan fajta tapasztalataik vannak. Ha felismerjük, hogy az a negatív érték, amivel a fájdalmat és a terort felruházuk, nem a racionális természetünkből, hanem az állati természetünkből fakad, akkor ez okot adhat nekünk arra, hogy negatív értéket tulajdonítsunk annak a fájdalomnak és terrornak is, amit a hozzánk hasonló teremtmények élnek át.

\*

Christine M. Korsgaard 1996-ban megjelent tanulmánykötete, a *The Sources of Normativity* sorra veszi azokat a javaslatokat, amelyek a modern morálfilozófiában a morális kötelesség normativitását illetően születtek. Korsgaard négy ilyen különböztet meg, melyeknek ismerteti a történetét, bemutatva, hogy ezek mindegyike miként fejlődött ki az őt megelőző elképzelésre adott válaszként, és összehasonlítja a korábbi változatokat azokkal, amelyek a kortárs filozófiai porondon szerepelnek. Kant elmélete, miszerint a normativitás a saját autonómiánkból fakad, Korsgaard leírásában a másik három szintéziseként emelkedik ki a többi közül, majd a tanulmánykötet utolsó részében Korsgaard saját elmélete kerül kifejtésre, amely voltaképpen a kanti elképzelés egy módosított változata. A kötet G. A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel és Bernard Williams kommentárjaival, valamint Korsgaard ezekre adott válaszaival egészül ki.

*Creating the Kingdom of Ends* címen jelent meg Korsgaard másik tanulmánykötete, amely a Kant filozófiájának, illetve a kortárs filozófia kantiánus megközelítéseinek témakörében született írásait gyűjti össze. Részletesen tárgyalja a kanti kötelesség-analízist, a kategorikus imperatívusz és annak különböző formuláinak levezetését; a kötet második fele pedig tágabb filozófiatörténeti kontextusban foglalkozik az értékelmélettel, a gyakorlati identitás és a gyakorlati ész témaköreivel.

## Jegyzet

- (1) Korsgaard, Christine M. (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, Cambridge, England. A könyv alapját képező, korábban kiadott tanulmánykötet: Korsgaard, Christine M. (1992): *The Sources of Normativity*. The Tanner Lectures on Human Values. Cambridge University Press, Cambridge, England.
- (2) John Rawls (1997): *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest.
- (3) Kant, Immanuel (1991): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest. Ford. Berényi Gábor
- (4) Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 84.
- (5) Korsgaard, 1992.
- (6) Korsgaard, Ch. M. (2003): Internalism and the Sources of Normativity. In Pauer-Studer, Herlinde (szerk.): *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*. Stanford University Press, Stanford.
- (7) Korsgaard, 2003.
- (8) Korsgaard, Ch. M (1996): Aristotle and Kant on the Source of Value. In *Creating the Kingdom of*

*Ends*. Cambridge University Press, Cambridge, England.

(9) Korsgaard, 2003.

(10) Korsgaard, 2003.

(11) Korsgaard, Ch. M. (1997): Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant. *The Journal of Ethics*, 1.

(12) Kant, Immanuel (1974): *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest. 3. „E rossz alapja mármost nem kereshető az ember érzékiségében és abból származó természetes hajlamokban ami pedig általános szokás.”

(13) Korsgaard, 2003.

(14) Más néven transzcendentális ideák, lásd Kant, Immanuel (2004): *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

(15) Korsgaard, Ch. M (1996): Morality as freedom. In: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, Cambridge, England.

(16) Lásd Kant, 1991, 436–437

(17) Formális értelemben: „Cselekedj azon maxima szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen” (Kant, 1991, 52.) A humanitás-formula: „Cselekedj úgy,

hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.” (Kant, 1991, 62.)

(18) Korsgaard, 2003.

(19) Korsgaard, 2003.

### Irodalom

Korsgaard, Christine M. (1996): *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, Cambridge, U.K.

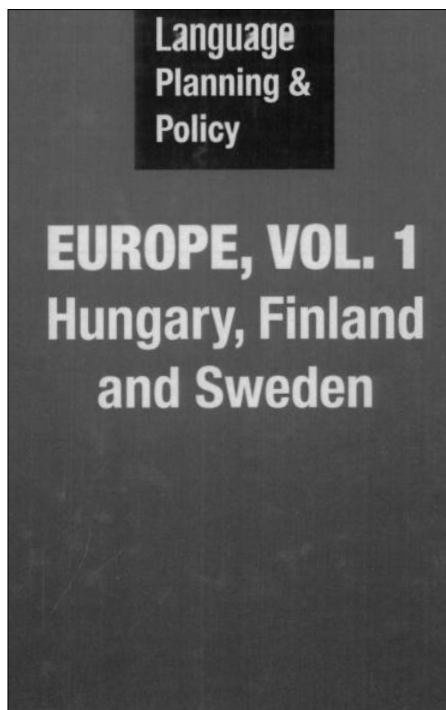
Korsgaard, Christine M.: Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. In B. Peterson, Grethe (szerk.): *The Tanner Lectures on Human Values*. Utah University Press, Salt Lake City. 25/26.

Korsgaard, Christine M. (2003): Internalism and the Sources of Normativity: An Interview with Christine M. Korsgaard by Herlinde Pauer-Studer. In Pauer-Studer, Herlinde (szerk.): *Constructions of Practical*

*Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*. Stanford University Press, Stanford.

Korsgaard, Christine M.: *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Lecture One: The Metaphysical Foundations of Normativity. Jelenleg még kiadatlan, hozzáférhető: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/>

Korsgaard, Christine M. (1992): *The Sources of Normativity*. The Tanner Lectures on Human Values. Cambridge University Press, Cambridge, England.



*A Multilingual Matters könyveiből*

## Erkölcstilozófia az iszlámban

*Az iszlám a Földközi-tenger medencéjében született három világvallás egyike. E világvallások alapvető jellemzője minden más vallással szemben az, hogy saját tanításukat isteni kinyilatkoztatásból vezetik le, így minden egyes tételüket hívóik szemében a teremtő Isten tekintélye szentesíti. Ez a körülmény a háromból két vallás, a júdaizmus és az iszlám esetében többé-kevésbé el is dönti mindjárt az erkölcstannak mint filozófiai diszciplínának a helyét.*

A júdaizmus és az iszlám a törvény körül szerveződik, azaz pontosan és részletekbe menően előírja, hogy híveinek melyik élethelyzetben mit és hogyan kell csinálnia, hogyan kell viselkednie. Ezek után sem egyikben, sem másikban nincs nagy tere annak, aki kötelességekről vagy erényekről akar filozofálni.

Más a helyzet a kereszténységénél. A kereszténység elvárja híveitől a jócselekedeteket, az erényes életet, de annak részleteiről az Újszövetségben, eltekintve néhány erény-táblázattól, nem találhatunk útmutatást. A keresztény hívő tehát alapjában véve saját lelkiismeretére van hagyva annak megítélésében, hogy egy adott cselekedete, vagy egy adott helyzetben a beszéde, viselkedése stb. megfelelt-e az erényes élettel kapcsolatban általánosságban megfogalmazott kívánalmaknak. Saját tettei megítélésakor tehát mindenkinek további fogódzókra van szüksége. E fogódzókat a hívő ember mindig megtalálhatja valamelyik filozófiai iskola etikai tanításában. Aquinói Szt. Tamás, létrehozva a skolasztikus filozófia rendszerét, erkölcstanát Arisztotelészre alapozta, így nem csoda, hogy a bibliai erénytáblázatokkal szemben előnyben részesítette a négy sarkalatos erény pogány tanításának azt a változatát, amelyben a négy erény mindegyike két hiba, a túl kevés és a túl sok között az arany középút. Sem a négy sarkalatos erényt, sem a két véglet közötti középútat mint erényt nem találhatjuk meg a Bibliában. A keresztény tanításban tehát az általánosságban megfogalmazott bibliai erkölcsi kívánalmak részleteit egy filozófiai szaktudomány, az etika segítségével tudjuk meghatározni.

E rövid, és az iszlám szempontjából lényeges szempontot fölvázoló bevezetés után forduljunk immár a muszlim filozófusok erkölcstani nézeteit tartalmazó művek felé.

Ha megnézzük a két legismertebb filozófust, akik közül az egyik az úgynevezett „nyugati”, a másik a „keleti iskolához” tartozik, azaz al-Fárábít (megh. 950-ben) és Ibn Színát (megh. 1038-ban), akkor az eddig elmondottakkal összhangban azt vesszük észre először, hogy tulajdonképpen sem az egyikük, sem a másikuk nem is írt erkölcstani munkát. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy semmit sem írtak volna erkölcstanról, hanem csak azt, hogy önálló művet nem szenteltek e témának. (1) Azt azonban mindenképpen jelenti, hogy a muszlim filozófia e két nagy iskolájának tagjai hasonlóképp jártak el a továbbiakban: nem szenteltek összefoglaló művet az etikának, annak rendszerét sohasem fejtették ki önálló könyvben. Az arabul író filozófusok munkáiban csak szórványosan találunk erkölcstani megjegyzéseket. Ibn Szína például a *Metafizika* című könyvében különböző helyeken ejt el egy-egy etikai tartalmú megjegyzést, de ezekből csak igen sovány képet rajzolhatunk erkölcstani nézeteiről.



Al-Fárábí nagyobb figyelmet szentel ennek a kérdésnek, de csakis az ún. „praktikus filozófia”, (a filozófiának a politika, oikonomia és az etika alkotta része, vö. Aristotelés *Nikomakhosi etika* hatodik könyvében mondottakat) keretei között.

*Az eszményi város lakosainak nézetei* című, legismertebb munkájának a harmincharmadik fejezetében kifejti azt, amit már a *Vallás könyve* című munkájában is mondott: a praktikus filozófia tanításait a metafizika és a többi theoretikus tudomány (matematika, fizika) tételeiből lehet levezetni a logika segítségével. (2)

Az erkölcsstan tanítását két módon lehet ismerni, ezek egyike a most mondott módon történik: a végső alapelvekből vezetjük le a praktikus filozófia tételeit, „hasonlóság és analógia révén”, melynek során „a lélekben az említett dolgokat utánzó ideák jönnek létre”.

Itt messzire vezetne kifejteni azt, hogy miért csakis az első fajta ismeret tekinthető tudományosan megalapozottnak, de e tudományosan megalapozott erkölcsstani nézetrendszert nevezzük etikának. A második módszer ezzel szemben a vallásból merített ismeretek rendszerezése a teológia segítségével. Elég annyit megállapítanunk, hogy erkölcsstani ismereteink tehát lehetnek tudományosan, illetve vallásilag megalapozottak. Ez utóbbi esetben azonban alapjukat a kinyilatkoztatott igazságok jelentik, azaz az iszlám esetében ez a tanítás az isteni eredetű törvények formájában fogalmazódik meg.

Voltaképpen e szavakat (és a *Vallás könyvét*) olvasva értjük meg al-Fárábí idézett művének az értelmét. Azért kezdi *Az eszményi város lakosainak nézetei* című munkájának első lapjain kifejteni a metafizika rendszerét, hogy a könyv vége felé onnan leereszkedve a praktikus filozófia részeihez, mindenki megérthesse a politika és az erkölcsstan immár csak röviden kifejtendő tanításait.

A fejezet tanúsága szerint az erkölcsstant a legjobban a bölcsek (azaz a filozófusok) ismerik, utánuk a legjobb tudással a bölcsek követői, azaz tanítványai állnak. „A többiek azonban mindezt csak utánzó hasonlatokból értik meg, mivel értelmük nem alkalmas e dolgok valóságnak megfelelő fölfogására”. A *Vallások könyvéből* tudjuk, hogy a tudományos igazságokat a tömegnek a vallások adják elő, mégpedig hasonlatok és metaforák segítségével, képek formájában. Pontosan ez jellemzi a harmadik vonal tudását.

Al-Fárábí tehát az erkölcsstan tekintetében nem lát ellentétet a filozófiai, illetve a vallási alapon elfogadott nézetek között, hanem inkább csak a tudás módját tartja különbözőnek. A tudós, azaz a filozófus azért tartja az erényeket erényeknek, a velük ellentétes cselekedeteket pedig hibáknak, mert mindezt a józan ész így diktálja. Az a józan ész, amely a metafizika rendjének ismeretéből szillogisztikus úton, bizonyításokkal vezeti le az erkölcsstan minden tételét. A filozófusok tanítványai e nézeteket fogadják el mesterük tekintélye alapján. A vallásos ember ezzel szemben, aki mindennek fölfogására képtelen, az isteni kinyilatkoztatásból ismeri az erkölcsi élet kereteit megszabó törvényeket és parancsolatokat, azokat a vallás tanítóinak engedelmeskedve vakon elfogadja, és nem lenne képes azok szillogisztikus bizonyításait fölfogni.

Mivel a világot, annak érzékek fölötti részét (azaz a metafizikai rendet) és érzékelhető részét (azaz a fizikai világot) Allah (azaz az egy igaz Isten) teremtette, ezért a metafizika és a fizika rendjéből levezethető ismeretek semmiképpen sem lehetnek ellentétesek egyrészt a természet törvényeivel, másrészt a kinyilatkoztatásban foglalt parancsokkal.

Tulajdonképpen al-Fárábínak ez a nézete lényegében nem különbözik a később Ibn Rusd (megh. 1198-ban) *Döntő tanulmány* (*Faḍl al-maqāl*) című traktátusában kifejtett kettős igazság tanától, amelyet aztán utóbb Ibn Rusdtól (azaz latin nevén Averroestől) Aquinoi Szt. Tamás is átvett, és az így veritas duplex néven vonult be az európai köztudatba.

Természetesen a kettős igazság tana nemcsak az erkölcsstanra, hanem a teljes világnézetre, a természetfölötti dolgok ismeretétől kezdve a természeti dolgokén át az emberi cselekedetéről szóló gondolkodásig mindenre kiterjed.

Sajnos ezt a tanítást a metafizika és a fizika esetében a gyakorlat nem igazolta maradéktalanul a történelem során. A Korán is, miként a Biblia is, Isten teremtő tevékenység-

géről beszél, szemben a filozófusokkal, akik szerint az anyagi világ örökkévaló volt. E vita következtében az isteni és a fizikai rendről vallott nézeteikben különböztek a filozófusok és a teológusok, így kapcsolatukat hosszú évszázadokon keresztül a szembenállás jellemezte, ennek következtében a filozófusok is figyelmük nagy részét a fizikai és metafizikai tanok minél alaposabb kidolgozásának szentelték. Ez a teológusok és filozófusok között folyó vita nem terjedt ki az erkölcsstanra, így aztán semmi akadálya sem volt annak, hogy a görög filozófiából származó etika már korán behatoljon a vallási tudományok körébe, főlegessé téve a teológusok számára egy vallási tanokkal összhangba hozott etikai rendszer kidolgozását.

Filozófiai és vallási etika összeolvadása tulajdonképpen már az iszlám első erkölcsfilozófusának a munkássága nyomán igen

*A lélek se nem része, se nem járuléka, se nem állapota a testnek. Attól szubsztanciájában különbözik, és egyben annál kivalóbb is. Ezt az állítását is egyébként számos érveléssel igyekszik igazolni, mint például azazal, hogy a test egy időben és egy tekintetben csak egy bizonyos tulajdonságot képes fölvenni, szemben a lélekkel, amelyik egyazon időben ellentétes tulajdonságok befogadására is alkalmas; a test fölvevő képessége ugyanis korlátozott, szemben a lélekével, amely minél több intelligibilis dolgot fogad be, annál erősebbé válik, és annál több intelligibilét képes befogadni.*

előzően – a princípiumok (definíciók, axiómák) egy csoportjából indult ki. Az ez alá rendelt tudományban a felső, vezető tudomány minden princípiuma és minden levezetett igazsága érvényes és a továbbiakban már nem bizonyítandó tételnek, azaz posztulátumnak számított. Az adott tudomány tárgyalásakor ehhez hozzávették a csak az adott tudományra jellemző és az ott érvényes (nem bizonyított, mert bizonyíthatatlanok voltak) axiómákat és definíciókat. Így a posztulátumok, axiómák és definíciók hármass csoportjába tartozó alapvető igazságokból levezetve fejtették ki az adott tudomány minden érvényes tételét.

Ha ezek után kezünkbe vesszük Miskawaihi művét, akkor azt látjuk, hogy amint az *al-Fawz al-durr* című könyvében, valamint a *Tarīb al-sā'ādāt* című traktátusában (5) is, az erkölcsstani nézeteinek előadását a lélektan tárgyalásával kezdi. Az erények és hibák vizsgálata során szerinte ugyanis nélkülözhetetlen a lélek potenciáinak az ismerete. A lélek azonban az arisztotelészi hagyományban a „potenciálisan étellel rendelkező test” formája volt, a testeket pedig a filozófiának a fizika címen ismert rész-diszciplínája vizsgál-

korán létrejött. A hosszú életű Miskawaihi (932–1030) az al-Fárabi halála és Ibn Színá születése közötti 30 éves űrt kitöltő munkássága több területre is kiterjedt. Legismertebb művei a több kötetes *Ta'ārīb al-umam* (A népek tapasztalatai) című történeti műve; a *Ġāwidān-e 'alīd* (Az örök bölcsesség) címen ismert gnóma-gyűjteménye, amelybe görög és perzsa eredetű bölcs mondásokat gyűjtött össze; az *al-Fawz al-durr* (A kis medence) című filozófiai összefoglalója; de mindenek előtt a *Tarīb al-ālāq* (A jellem kiművelése) című nagy és átfogó etikai munkája. (3)

Tulajdonképp ez a munka az iszlám legnagyobb és legalaposabb etikai könyve, ezen kívül más számot tevő, egységesen az etika tárgyalásának szentelt munka sem előtte, sem utána nem készült, eltekintve néhány rövidebb kis összefoglalótól. (4)

Az erkölcsnek e szisztematikus előadása az úgynevezett 'fölerendelt' tudományból, a lélektanból indult ki. Az újplatonikus elmélet szerint ugyanis a tudományok hierarchikus rendbe voltak állíthatók, és az egyes hierarchikusan elrendezett csoportok legfőbb tudománya – ugyancsak az Arisztotelésztől kidolgozott görög újplatonikus nézeteknek megfe-

ta. Az erkölctant tehát Miskawaihi a fizikai tudományokban, azoknak a hierarchikus rendjében, a testek általános, majd az élő testek speciális vizsgálatát végző tudományok, majd ezeket követően a lélektan alá helyezte mint többszörösen alárendelt tudományt.

Azaz első pillantásra láthatjuk, hogy al-Fárábi nézetei beépültek az arab filozófiai hagyományba: a filozófia theoretikus részeinek ismerete elengedhetetlenül szükséges a praktikus filozófia tételeinek tanulmányozása során.

Miskawaihi ugyanis vizsgálódásait a lélek mibenlétének és tulajdonságainak ismertetésével kezdi. Azt állítja Platon nyomán, hogy az ember két princípium összetétele, ezek egyike a lélek, másika a test. A lélek se nem része, se nem járuléka, se nem állapota a testnek. Attól szubsztanciájában különbözik, és egyben annál kiválóbb is. Ezt az állítást is egyébként számos érveléssel igyekszik igazolni, mint például azzal, hogy a test egy időben és egy tekintetben csak egy bizonyos tulajdonságot képes fölvenni, szemben a lélekkel, amelyik egyazon időben ellentétes tulajdonságok befogadására is alkalmas; a test fölvevő képessége ugyanis korlátozott, szemben a lélekével, amely minél több intelligibilis dolgot fogad be, annál erősebbé válik, és annál több intelligibilét képes befogadni. Másként megfogalmazva: az ember táplálkozási képessége korlátozott, ezzel ellentétben a lelke minél többet tanul, annál könnyebben fog a jövőben tanulni, és annál könnyebben fogja az új dolgokat befogadni, azaz megérteni.

A lélektan hagyományos görög tanításának megfelelően ugyanis Miskawaihi is három részre osztotta a lelket. Ezen belül ő is, mint minden arab filozófus, Aristotelés tanításához csatlakozva azt állította, hogy a legalsó lélekrész a növényi lélek. Ennek tevékenységében nyilvánul meg, azaz a táplálkozásban, a növekedésben és a szaporodásban. A középső lélekrész az állati lélek. Ennek tevékenysége a tapintásra, ízlelésre, szaglásra, látásra és hallásra terjed ki, valamint az eme érzetek nyomán keletkező kellemes és kellemetlen benyomások során létrejön a lélekben a valamire való vágyakozás, vagy az attól való elfordulás; a vonzódás és a harag. A harmadik, legfelső lélekrész a gondolkodás, a megkülönböztetés és a mérlegelés székhelye.

A lélekben meglévő képességek mindegyike valamilyen, az ember szempontjából jónak minősíthető dologra irányul. A táplálkozás például közvetlenül egy bizonyos jó érzést kelt bennünk, és ez a közvetlen kellemes érzés maga is jó, így a táplálkozást kísérő közvetlen javak közé sorolhatjuk. Van azonban ennek egy távolabbi célja is: önmagunknak és egészségünknek, erőnknek megőrzése. Mindezt a táplálkozást kísérő távolabbi javak közé sorolhatjuk.

Az emberi lélekben megtalálható, és már Arisztotelész lélektanában is felsorolt képességek mindegyikével így állunk: mindegyikük az ember szempontjából valamilyen közvetlen célra irányul, annak elérése a közvetlen javak közé sorolandó, de mindegyikük ugyanakkor valamilyen távolabbi javat is szolgál. Az egész természetben ugyanis ez figyelhető meg, hogy az elemektől kezdve az egyszerű testeken, az ásványokon, növényeken át az emberig mindennek vannak képességei, ebből fakadó tulajdonságai, és rá jellemző tevékenysége. Minden dolgot sajátos tevékenysége segítségével lehet az összes többitől megkülönböztetni. Minden dolog ezek révén válik valóságosan is azzá, ami. Az embert is tehát az teszi emberré, hogy a lelkében meglévő képességekből fakadó habitusa szerint tevékenykedik. (6) „Az ember közelebbi tökéletessége az, hogy önnön belátására és gondolkodóképességére támaszkodva cselekedeteket hajt végre, és cselekedeteit értelme irányítása szerint hajtja végre.” (7)

Mindaz, ami az ember javára van, jónak számít, ezzel szemben minden, ami ezeknek a javaknak az elérését gátolja, rossz. (8)

Az embert vizsgálva el kell tekintenünk mindazoktól a képességektől és tevékenységektől, amelyek az emberen kívül más lényeket – növényeket és állatokat – is jellemez (ezeket a természettudományoknak kell vizsgálniuk), és nézzük csak azokat, amelyek kizárólag az emberben vannak meg. Mindazok a tevékenységek, amelyek a növényi vagy

az állati lélek képességeiből fakadnak, boldogságot jelentenek ugyan, de nem az igazi boldogságot. (9) Az igazi boldogságot csakis az akaratlagos, a gondolkodástól és mérlegeléstől függő tevékenységek révén érhetjük el. (10) Ezeknek a vizsgálatát nevezzük praktikus filozófiának. (11) Miskawaihi hasonló értelemben ír a *Boldogságról* című kis könyvében is, ahol ez áll: „Van igazi boldogság, és van olyasmi, amit csak boldogságnak hiszünk, de valójában egyáltalán nem az. Minden, ami embernek és állatnak közös boldogsága, az nem lehet boldogság a mi számunkra is, hiszen az nem lehet sem emberi cél, sem emberi tökéletesség.” (12)

Miskawaihi tehát a két alsó lélekrész tevékenységében legfőljebb gyönyört (hédoné) lát, és csak a legfőbb lélekrész élvezete jelent igazi boldogságot. Ezzel voltaképpen az aristotelési bios teorétikos tanához éreztünk el.

Az ember lelki képességeiből fakadnak tehát a tevékenységei: a gondolkodó lelke révén képes elmélkedni (ennek székhelye az agy), szemlélődni, disztिंगválni; az állati lélekében levő képességek segítségével tud haragudni és bátor tetteket végrehajtani (ennek székhelye a szív); illetve a növényi lelke képességei révén tud táplálkozni, önmagát és fáját fönntartani (ennek székhelye a máj). Ha e lélekrészek valamelyike túlságosan erős, akkor az automatikusan károsítja a másik kettő működését. A legjobb alkatú lélekben e három rész tehát egyensúlyban van.

Ha a gondolkodó lélek megmarad saját határain belül, és tevékenysége az igaz ismeretek megszerzésére irányul, s nem kutatja a tudásnak látszó, de hamis kérdéseket, akkor ennek eredményeként létrejön az emberben a tudomány és a bölcsesség.

Ha az állati lélek jól működik, és ennek során hagyja magát vezetni az értelemtől, de nem hagyja magát befolyásolni a vágyaktól, akkor létrejön benne a bátorság erénye. Ha a növényi lélek hallgat az értelmes lélekre, akkor annak vezetése alatt mértékletesség, és ennek nyomán a nagylelkűvé is válik. Ha a lélekben e három erény létrejött és kialakul közöttük az összhang, akkor a lélek egyszersmind az igazságosság erényét is birtokolja. Az ember az igazi boldogságát az erények révén érheti el.

Miskawaihi etikai tanítása tehát jól láthatóan a Platón és Arisztotelész műveiben kifejtett erkölcsstani nézeteket fogadta el, és amint azt fönntebb említettük, miután az a muszlim theológiába beépült, ezt a pogány görög erkölcsstant az iszlám keretei közt is elfogadottá és érvényessé tette.

A felsorolt erények ellentétei a hibák: az ostobaság, a gyávaság, a mértéktelenség és az igazságtalanság. Mindannyiukat a lélek betegségének kell tartanunk, és az ember élete során számos fájdalom és boldogtalanság okozói lehetnek. A boldogtalanság a félelemben, bánatban, a haragban és a vágyakban nyilvánul meg. (13)

A felsorolt hibák azonban már más, nem arisztotelészi forrásra utalnak. A sztoikusok filozófiájából ismerjük a heves vágyakat, amelyek értelmünket elhomályosítva boldogtalansághoz vezetnek, ezek a következők: az élvezet, a vágy, a félelem és a bánat. Miskawaihi szövegében az erények ellentétéként ezeket említi. Ez már eleve azt mutatja, hogy erkölcsfilozófiája forrásismerete inkább a késő antik viszonyokra utal, semmint Arisztotelész és Platón műveinek közvetlen ismeretére.

Az erények meghatározásaként a következőket mondja: a bölcsesség révén ismerjük a létezőket, mégpedig a fizikai és a szellemi létezőket, azaz az elvont fogalmakat, az univerzálékat egyaránt, illetve ennek révén tudjuk, hogy mit kell tennünk és mit kell kerülnünk.

A bátorság a haragvó lélek (a kifejezés Platón ismeretére utal) erénye, amely a gondolkodó léleknek való engedelmesség során fejlődik ki bennünk. Ennek során látjuk be, hogy milyen módon kell viselkednünk a félelmet keltő dolgokkal szemben, és ilyen helyzetben mi minősül dicséretes cselekedetnek, és mivel szemben kell kitartanunk.

A mértékletesség az értelem vezetésének engedő vágyódó lélek (ez is Platón terminusa) erénye. Ez jelenti azt, hogy belátásunk alapján elfordulunk bizonyos élvezetektől, és szabaddá válunk azoktól.

Az igazságosság az egész lélek erénye, amely e három erény harmonikus együtteséből keletkezik. (Ez is Platón tanítása.) Jelentése szerint ez az erény akadályoz meg bennünket abban, hogy lelkünk nem mozduljon a vágyak diktálta irányba, ne engedjen természetes törekvéseinek, hanem mindig maradjon meg a helyes középúton. (14)

A helyes középút említése természetesen aristotelési hagyománynak számít, de annak hangsúlyozása két erény esetében is, hogy az annak belátása, miként kell a veszélyes dolgokkal, illetve a vágyakkal szemben viselkednünk, sztoikus örökségnek látszik. A kérdésben azonban mégsem lehet egyértelműen állást foglalni, mivel tudjuk azt, hogy az araboknak közvetlen, szövegeken alapuló ismeretük a sztoikusokról igen kevés volt, viszont annál jobban ismerték Galénost. Márpedig Galénos a *De palciitis Hippocratis et Platonis* című művében, jöllehet azt nem erkölcsstani traktátusnak szánta, ehhez igen hasonló szellemben, aristotelési, platóni és sztoikus elemeket vegyítve beszél. Miskawaihi művének szelleme teljes mértékben rokon Galénoséval.

Ugyancsak kétségek merülnek föl ezek után a négy említett sarkalatos erény tárgyalását követően, amikor Miskawaihi az úgynevezett követő erények ismertetésébe fog. A követő erényeket ugyanis a sztoikusok foglalták táblázatokba – Miskawaihi is ehhez hasonlóan jár el – az iskolai bölcsességet összefoglaló műveikben, de azokat már Aristotelés is felsorolta a *Nikomakhosi etikában*, amikor a sarkalatos erényeket tárgyalta.

A bölcsesség alá tartozó követő erények csoportjába tartozik az éles értelem, a jó emlékezet, a gyors fölfogás, a tiszta ész, a könnyű tanulás. Ezek révén lesz alkalmas az egyén a bölcsesség elérésére. E segítő erények felsorolását követik – miképpen az anonim, de Aristotelésnek tulajdonított *Erények és hibák* című késő antik, föltehetőleg egy rétorikai iskolában írt, (14) széles körű terjesztésre, népszerű műnek szánt munkában – a felsorolt fogalmak definíciói. (16)

A bátorság erénye alá tartoztak a nagylelkűség, segítőkészség, kitartás, megfontoltság, bőkezűség, fegyelem, stb.

A mértékletességet követő erények a szemérem, türelem, szabadság, bőkezűség, békülékenység, méltóság és jámborság.

Az igazságot követő erények a barátság, alkalmazkodás, a viszonzásra való törekvés, a helyes ítélet, barátságosság és a vallási kötelességek teljesítése.

E követő erények felsorolása és definiálása után megtudjuk, hogy mindezek az erények – a késő antikvitásban széles körben elterjedt aristotelési nézetnek megfelelően – minden esetben a középútat jelentik két szélsőség, azaz két hiba között. Miként Aristotelész, Miskawaihi is kifejti, hogy az a bizonyos megtalálendő közép minden esetben az adott embertől függ, nincs rá objektív, minden ember esetében érvényes mérce. (17) Ezt követi a négy sarkalatos erény példáján annak bemutatása, hogy ez az elv miként érvényesül az esetükben, és melyik erénnyel szemben melyik hibák találhatók.

A könyv utolsó fejezete azt tárgyalja, hogy az erények csakis az emberi társadalomban érvényesülhetnek az embereknek az egymásra irányuló cselekedetei során, de a politikai rendszer feladata olyan viszonyokat kialakítani a társadalomban, amelyek az emberi együttélés keretei között megvalósuló jócselekedetek számára kialakítja a megfelelő föltételeket. Ezzel a szöveg ismét olyan kérdést tárgyal, amelyet már Aristotelés is fontosnak tartott, amikor az etika tudományát a politika alá rendelte, ugyancsak a *Nikomakhosi Etikában*.

Az erények révén azonban az ember csak egy általános emberi boldogságot érhet el. Jöllehet ez sem kevés, Miskawaihi azonban mégis úgy látja, hogy mindannyian sajátos, egyedi tehetségünk szerint valamilyen foglalkozást, mesterséget választunk magunknak. Az egyik író lesz, a másik orvos, és így tovább. Ha e sajátos mesterségünknek megfelelő, gondolkodáson és belátáson alapuló cselekedeteket hajtunk végre, mégpedig sikeresen, akkor ez is boldogságot, mégpedig egy sajátos, csakis a szakember számára átlélhető boldogságot jelent. Ezt a saját személyünkre szabott boldogságot mindannyian többre becsüljük az általános boldogságnál. Ez az igazi boldogság, ennél többet senki sem érhet

el ezen a világon. (18) Másutt található leírása szerint ezt a fokot folyamatos tanulással lehet elérni, mivel ennek révén kerülhetünk az Egy, azaz Allah közelébe. Allahhoz hasonlóan, vele eggyé válva kerülhetünk be az emanációs folyamat körforgásába olyan magas ponton, ahonnan már följebb nem lehet jutni. Az emanációs kör részeként részünk lesz a létezés teljességében. (19) Ez emberi mivoltunk legmagasabb foka, ez az a távolabbi cél, amelynek elérése minden egyes ember számára létét értelmessé teszi, és aminek elérése révén azzá válhat, aminek Allah megteremtette.

Az erények ismertetése után Miskawaihi, egyébként ismét Arisztotelész nyomán, azt vizsgálja, mit jelent a lelki alkat, és megváltoztatható-e az a nevelés során. A fogalom definícióját a szöveg egészen Arisztotelész szellemében adja meg: a lelki alkat a léleknek az az állapota (azaz: tulajdonsága), amelyből gondolkodás és mérlegelés nélkül a neki megfelelő cselekedetek származnak. (20) A tárgyalás érdekessége azonban mégis inkább az, hogy a szövegben Miskawaihi a kérdés arisztotelési szellemen történő kifejtése után hivatkozik a számára forrásaiból ismert, részben eltérő nézetekre is. Ennek során külön

---

*Ha az állati lélek jól működik, és ennek során hagyja magát vezetni az értelemről, de nem hagyja magát befolyásolni a vágyaktól, akkor létrejön benne a bátorság erénye. Ha a növényi lélek hallgat az értelmes lélekre, akkor annak vezetése alatt mértékletessé, és ennek nyomán nagylelkűvé is válik. Ha a lélekben e három erény létrejött és kialakul közöttük az összhang, akkor a lélek egzszermind az igazságosság erényét is birtokolja. Az ember az igazi boldogságát az erények révén érheti el.*

---

megemlíti a sztoikusok tanítását, idézi Galénos számunkra minden fennmaradt görög forrásból ismeretlen fejtegetését, de ezek a fejtegetések összhangban állnak azokkal az erkölcsstani tanításokkal, amelyeket a *De placitis Hippocratis et Platonis* című műből kiolvashatunk. Forrásai közt, érdekes módon, külön ismerteti Arisztotelésznek az *Erkölcscről* és a *Categoriae* című könyveit. Az előző könnyen megállapítható módon a *Nikomakhosi Etikával* azonos.

Ha Miskawaihi etikai nézeteit kell tárgyalni, akkor tulajdonképpen az eddigi bemutatásból már láthatók sajátos nézetei, illetve látható, milyen mértékben támaszkodott a görög filozófusok etikai munkáira. Ezek után nem lephet meg senkit sem, hogy munkája hátralevő részében beszél a boldogság fokozatairól, amelyben leírja az arisztotelési tanításból ismert módon azt, hogy a test körüli, majd a testi javak (egészség, ép érzékek, stb.) milyen mértékű boldogságot jelentenek. Bemutatja a barátság szerepét a boldogság elérésében, illetve tárgyalja a barátság fajtá-

it, amint Arisztotelész is ezt tette a *Nikomakhosi Etikában*. A számunkra csak a késő antikvitásból ismert, vagy nem ismert, de kikövetkeztethető módon onnan származó források ismerete végig jellemző marad művére.

Miskawaihi etikája tehát többértű érdekességet tartalmaz számunkra.

Elsőként is azt mutatja meg, hogyan épültek be a pogány görög filozófusok nézetei az iszlám keretei közé, hogyan alkotott filozófiai hátteret ezek segítségével az isteni törvények betartásán fáradozó muszlim híveknek.

Másodszor azt mutatja meg, miként vált lehetségessé a Koránt olvasó muszlimok számára egy olyan etikai rendszer megalkotása, mint a Bibliát olvasó keresztényeké. Aquinoi Szt. Tamás ugyanis ugyancsak a görög filozófia, pontosabban Arisztotelész erkölcsstana ismeretében állapította meg ide vonatkozó tanításait, így nem csoda, hogy a keresztény és a muszlim hívők teológiai rendszerében az erkölcsstani nézetek igen erősen hasonlítanak egymásra. Így például a keresztény hívek is osztják a négy főerény tanát

(bölcesség, bátorság, mértékletesség és igazságosság), természetesen kiegészítve azokat Szt. Pál nyomán az (ugyancsak ókori filozófusok munkái nyomán megállapított) hit, remény és szeretet erényeivel. Számukra is az erény középút a túl kevés és a túl sok, azaz két hiba között. A sort még természetesen hosszan folytathatnánk.

Harmadszor műve érdekes forrás a késő antikvitás etikai nézeteinek megismeréséhez, mivel a különböző iskolák etikai nézeteit föltehetőleg nem ő gyúrta egy egységes rendszerbe össze elsőként, hanem az erre irányuló törekvéseket már a rendelkezésére álló forrásokban is megtalálhatta. (Hasonló kiegyenlítő törekvést mutatnak a késő antik logikai művek is, összhangban azzal, amit az etika területén Miskawaihinál figyelhetünk meg.) Ezáltal könyve az ókori filozófia történetét kutatók érdeklődésére is számot tarthat.

### Jegyzet

(1) Kivételt jelent a keresztény Jahja ibn ‘Ad□ sokszor kiadott és népszerű erkölcsstani traktátusa, a *Tāh□□□□ al-akhlāq*, valamint a zsidó Maimonidész erkölcsstani műve: Maḏmonide (ed., 2001): *Traité d’éthique*. Et traduit de l’arabe, avec une introduction et des notes par Rémie Brague, Paris. E két nem muszlim szerzőn kívül csak egy olyan szerzőt ismerünk, aki erkölcsstánról írt, de róla semmi közelebbit sem tudunk, még azt sem, hogy mikor élt. A mai kutatók életét majdnem egy fél évezredes különbséggel datálják. Műve kiadása: *The Political Philosophy of Ibn Abī abī al-Rabī. With an Edition of His Su□□□□ al-Mālik fi Tadbīr al-Mamālik*, ed. Dr. Naji al-Takriti, Beyrouth, (1980) Az sem világos, hogy melyik vallási közösség tagja volt.

(2) Al-Fárábí (2000): Az eszményi állam lakosainak nézetei. In *Arab filozófia*. Piliscsaba. 188–189. Al□□□□ Na□□□□ al-Farābī (1968): *Kitāb al-millat*. ed. Muḥsin Maḥ□□□□, Beirut. 44–46.

(3) Ab□□□□ ‘Al□□ Ahmad ibn Muḥammad Miskawaihi (1966): *Tāh□□□□□□ al-ā□□□□□□*. ed. Quṣṭant□□□□n Zurayq, Beirut.

(5) Magyarul: Miskavaihi (1987): *A boldogságról*. Budapest.

(6) *Tāh□□□□□□*, 11.

(7) Miskawaihi (1928): *Tar□□□□□□ al-sa‘ādāt*. Kairo. 35. magyarul: Miskavaihi: Miskavaihi (1987): *A boldogságról*. Budapest. 12.

(8) *Tāh□□□□□□*, 9–10.

(9) *A boldogságról*, p. 13.

(10) *Tāh□□□□□□*, 12. skk.

(11) I.m. 11. Aristotelés a *Nikomakhosi Etika* hatodik könyvében sorolta az erkölcsstani a praktikus filozófia tudományai (politika, oikonomia, etika) közé.

(12) *A boldogságról*, 13.

(13) *Tāh□□□□□□*, 17.

(14) I.m. 17–18.

(15) Maróth M. (2006): *The Correspondence Between Aristotle and Alexander the Great. An Anonymous Greek Novel in Arabic Translation*. Piliscsaba. 49–57.

(16) Aristotle (1921): *On Virtues and Vices*. ed. H. Rackham, London – Cambridge, Mass. 484–503.

(17) *Tāh□□□□□□*, 24. skk.

(18) *A boldogságról*, 15–18.

(19) *Tāh□□□□□□*, 69–72.

(20) I.m. 31. és skk.

## Etika és politikai kommunikáció

*Vajon a politikai cselekvés szabályait a gyakorlatban korlátozzák-e erkölcsi megfontolások vagy sem? Akár deskriptív, akár normatív módon közelítik is meg ezt a kérdést a témakörrel foglalkozó szerzők, ilyen vagy olyan formán, de kitérnek a politika és etika szétválasztásának problematikájára.*

A politikum területe ugyan nem annyira közvetlenül anyagi jellegű, hogy ott minden hazugság oly közvetlenül és hamar megbosszulná magát, mint pl. a műszaki alkotás // vagy a termelés területén, azonban nagyon is központi jelentőségű ahhoz, hogy hazugságai idővel végzetesekké ne váljanak. Az általánosan elterjedt ellenkező nézettel szemben le kell szögeznünk, hogy a politikában hazudni nem lehet. Pontosabban: lehet itt-ott hazugságokat mondani, de nem lehet hazugságra politikai konstrukciókat, politikai programokat felépíteni.” A kiegyezés kori társadalmi, politikai viszonyokat vizsgálva jut erre a következtetésre Bibó István 1946-ban írt, *Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem* című tanulmányában. (1)

Bibó fent idézett írása szép példa arra, hogy az erkölcs és politikai cselekvés kapcsolatát tárgyaló munkákban mennyire erőteljesen egybefonódnak a deskriptív (leíró) és normatív (előíró) elemek, és hogy mennyire nem lehet ezt a két szempontot egymástól elkülönülten felfedezni a témával kapcsolatos okfejtések háttérében. Ennek oka, hogy hol nyíltabb, hol rejtettebb módon, de valahol valamennyi, a problémakört érintő munka egyúttal állásfoglalás is a politika és etika szétválasztásának lehetőségéről. Pontosabban, arról a Machiavelli óta számtalan formában újrafogalmazott problémáról, hogy vajon a politikai cselekvés szabályait a gyakorlatban korlátozzák-e erkölcsi megfontolások vagy sem? Akár deskriptív, akár normatív módon közelítik is meg ezt a kérdést a témakörrel foglalkozó szerzők, ilyen vagy olyan formán, de kitérnek a politika és etika szétválasztásának problematikájára.

És így vannak ezzel a demokratikus politikai gyakorlatot vizsgáló filozófusok, politológusok, eszmetörténészek is. Többségük számára ugyanis világos, hogy a demokratikus politika erkölcsi dilemmák sora elé állítja a gyakorlati politikust. A kérdés, hogy ezeknek az erkölcsi dilemmáknak a megoldásában milyen súlya, jelentősége van az erkölcsös viselkedésnek, az erkölcsi jellemnek.

Azok, akik a politikai gyakorlatot vizsgálva a politika és az etika szétválasztása mellett érvelnek, a moralitás kérdését pusztán a demokratikus jogállam alkotmányos, jogi alapjait illetően tartják releváns tényezőnek. Erős leegyszerűsítéssel ezeknek az érveknek a többségét arra a gondolatmenetre vezethetjük le, hogy a politikai gyakorlatot meghatározó szabályok politikaiak és nem erkölcsiek. Így a politikai cselekvések megítéléséhez a morális szempontokat figyelmen kívül kell hagynunk. Ebben a megközelítésben tehát, noha a demokratikus politikai berendezkedés alkotmányos intézményrendszere erkölcsi elveken alapul, a politikai cselekvéseket alapvetően nem morális indítékok motiválják.

„A politika – írja Max Weber *A politika mint hivatás* című művében – olyan üzemmé fejlődött, amelyet szükségképpen a hatalomért vívott harcban és az alkalmazott harci módszerekben járatos, a modern pártharcok iskolájában edződött emberek működtetnek.” (2)

Ebben az „érdekezemben” pedig, folytathatnánk a fenti eszmefuttatást, a felmerülő erkölcsi dilemmákkal kapcsolatban sokkal inkább politikai, semmint erkölcsi válaszok,



megoldások születnek. Az erkölcs az állampolgárok cselekedeteit szabályozó jogrendszer és nem a cselekedetek motivációit határozza meg. Tehát a Machiavelli nyomdokain haladó teoretikusok felfogásában egyfajta külső motivációs tényezőként érvényesül.

Nyilvánvalóan elutasítják ezeket a téziseket azok a szerzők, akik a demokratikus politika egyik legfontosabb ismérvének az erkölcsi motivációk által közvetlenül meghatározott politikai gyakorlatot tekintik. Az ő felfogásukban a modern demokratikus közösség erkölcsileg egyenlő polgárok közössége, amely nem létezhet morális alapú bizalom nélkül.

Ez a bizalom kell, hogy áthassa a demokratikus politikát is, amelynek gyakorlatát morálisan hiteles politikusoknak kell meghatározniuk.

Ebben a megközelítésben az erkölcsi jellem, az erkölcsösség megítélésének komoly politikai relevanciája van. Olyannyira, hogy a politikai kommunikáció sem lehet eredményes a politikus hitelességéből fakadó befogadói bizalom nélkül. A politikus egész egyszerűen nem tud meggyőző módon kommunikálni akkor, ha sem őt, sem mondandóját nem tekintik erkölcsileg hitelesnek. A politika és erkölcs szétválasztásának tehát, vallják ennek az álláspontnak a képviselői, a politikai gyakorlat aspektusából nincs semmiféle létjogosultsága.

### **Erkölcsi dilemmák és kommunikációs stratégiák a politikai gyakorlatban**

A fenti, némiképp végletes álláspontok között próbál Max Weber már idézett munkájában hidat verni egy érdekes kísérlettel. Azzal jelesül, hogy a politikai cselekvések etikájának két alapvető típusára hívja fel a figyelmet. (3) Weber a politikai cselekvések következményeiből kiindulva hangsúlyozza, hogy a politikai gyakorlatban van valami, ami felülírja az ún. abszolút etika előírásait, maximáit. S ez nem más, mint a politikusok felelőssége. Az a tény, hogy egy politikusnak rendszerint el kell számolnia cselekvései előrelátható következményeivel. A „helyes” célok érdekében hozott „jó” döntések gyakran követelnek erkölcsi kompromisszumokat a döntéshozótól, aki a legteljesebb mértékig köteles cselekedetei végrehajtásakor figyelembe venni az őt befogadó közösség, a társadalom érdekeit. Nem személyes hatalomvágya, egyéni érdekei szentesítik tehát az általa választott eszközöket, hanem a közösségi célok, az emberek boldogulásáért tett erőfeszítése, a társadalom fejlődéséért érzett felelőssége. Ilyen értelemben döntéseit erkölcsi maximák vezérlik. Csakhogy ezeknek az erkölcsi maximáknak a gyűjtőpontjába nem valamilyen a cselekvéstől elvonatkoztatott „időtlen” morális szempont, hanem a gyakorlati cselekvések következményei iránt érzett felelősség kerül.

A politikai cselekvéseket tehát egyfajta „felelősségetikának” kell meghatározni, mely számol az egyén cselekedeteinek társadalmi következményeivel, a közösség életére gyakorolt hatásaival. Szemben az ún. „érzületetikával”, amelynek maximái túlmutatnak a tettek következményein és az ezzel kapcsolatos egyéni felelősségen, és ezáltal semmilyen, a közösség érdekeit szolgáló erkölcsi kompromisszumot nem tesznek lehetővé. Az „érzületetikának” el kell utasítania minden olyan cselekvést, mely erkölcsileg „veszélyes” eszközhöz folyamodik. Ahogy Weber fogalmaz: „Ha egy tiszta érzületből fakadó cselekedet következményei rosszak, akkor azért a cselekvő személyében nem saját maga, hanem a világ, mások ostobasága, vagy az azokat eképp teremtő Isten akarata felelős. Ugyanakkor az az ember, aki a felelősség etikájában hisz, szükségképpen számol az átlagember gyarlóságával; miként Fichte nagyon helyesen mondta: nincs joga arra, hogy jóságukat és tökéletességüket tételezze fel. Nem érzi magát abban a helyzetben, hogy saját cselekedete következményeit – ameddig képes volt azokat előre látni – másokra hárítsa.” (4)

Ahogy tehát azt Weber is hangsúlyozza, a politikus cselekedeteinek közösségi következményei és a velük kapcsolatos felelősség erkölcsi kompromisszumokat követelnek az érintettek részéről. Az állampolgárok jóléte, a közösség érdekei által vezérelt döntések gyakran a politikus erkölcsi integritásának feladásával járnak együtt. Más szóval olyan

tettek végrehajtására kényszerül, amelyek a legkevésbé sem felelnek meg morális felfogásának, értékrendjének. A politikus cselekedeteit meghatározó döntési helyzetek így általában komoly erkölcsi dilemmák forrásaivá válnak, amelyek feloldására persze a demokratikus politika önmagában még nem kínál általánosan használható receptet.

Egy politikus nyilvánvalóan akkor járna el helyesen, ha ezeket az erkölcsi dilemmákat feltárná a közösség előtt. Ha világossá tenné a döntési szituáció lényegét, a cselekedeteit motiváló valódi indítékokat és tettei lehetséges következményeit. A politikai kommunikáció úgy válna hitelesebbé és ezáltal meggyőzőbbé, ha az állampolgárokat nem pusztán a döntésekkel, már elfogadott stratégiákkal, de magukkal a döntési helyzetekkel, dilemmákkal is szembesítené, s ha eközben pontosan érzékelhetné a politikus cselekedeteit átható felelősségérzetet is. Ily módon a politikai kommunikáció során megszólított polgárok joggal érezhetik, hogy a dilemmát előttük feltáró politikus ezzel az aktsussal bevonja őket a probléma megoldásába, a célok kijelölésébe, az azok megvalósítását szolgáló eszközök kiválasztásába. Az emberek a meggyőző kommunikáció eredményeként morálisan egyenlő személyek közösségének tekintik az őket befogadó politikai közösséget, s nem őket pusztán eszközként nyilvántartó hatalmi harcok terepének.

*A politikai kommunikáció során emlegetett értékek, dilemmák, döntési szituációk mint témák pusztán kommunikatív eszközökként működnek, nem a politikus cselekedeteit valóban meghatározó értékeként, dilemmákként és döntési szituációkként. Használatuk a meggyőzés hatékonyságát hivatott biztosítani az egyre bonyolultabbá váló politikai kommunikációs szituációkban. Manipulációs kellékeké válnak, s ez egyúttal a velük kapcsolatos kifejezések egyfajta inflációjához is vezet.*

A demokratikus politikai gyakorlat azonban napjainkra ettől az ideálistól merőben eltérő képet mutat. Ennek legszembetűnőbb jele a kommunikációs helyzetek gyújtópontjába kerülő témák instrumentalizálódása. A politikai kommunikáció során emlegetett értékek, dilemmák, döntési szituációk mint témák pusztán kommunikatív eszközökként működnek, nem a politikus cselekedeteit valóban meghatározó értékeként, dilemmákként és döntési szituációkként. Használatuk a meggyőzés hatékonyságát hivatott biztosítani az egyre bonyolultabbá váló politikai kommunikációs szituációkban. Manipulációs kellékeké válnak, s ez egyúttal a velük kapcsolatos kifejezések egyfajta inflációjához is vezet.

Tanulmányom hátralévő részében ennek okaira szeretnék rávilágítani. Mégpedig oly módon, hogy a kérdéskört az újonnan megje-

lenő és elterjedő kommunikációs technológiák politikai kommunikációra gyakorolt hatásaira kitérve tárgyalom tovább.

### **Politikai kommunikáció az elektronikus médiumok korában**

A politikus szerep alapvetően kommunikációs szerep, amelyre ily módon erőteljes hatással vannak azok a technikák, amelyek segítségével a politikus üzeneteit a célszemélyekhez el kívánja juttatni. Ezek a hatások – legyenek azok általános, a politikus gondolkodását, fogalmi apparátusát, nyelvi kultúráját érintő, illetve konkrét, a kommunikációs stratégiákat befolyásoló hatások – egyaránt komplexebbé teszik a kommunikációs szituációkat, s ezáltal a politikusok kommunikációs szerepét is.

Az elektronikus médiumok (rádió, televízió, internet, mobil telefon) használata nem egyszerűen a politikai kommunikáció technikai mozgásterét növeli, de komplexebbé teszi magát a kommunikációs szerepet és erőteljesen megváltoztatja a szereppel kapcsolatos elvárásokat is.

A sokcsatornás kommunikáció megszületésével kiszélesedik, mind több befogadót érint a nyilvánosság. Az újabb és újabb kommunikációs technikák újabb és újabb nyilvánossági fórumokat nyitnak meg a kommunikáló felek között, aminek eredményeként nem pusztán a nyilvánosság szerkezete változik meg, de a kommunikációban résztvevők képzelete is magáról a nyilvánosságról. Erre hívja fel a figyelmet a televízió hatását vizsgáló kommunikációkutató, Joshua Meyrowitz is, aki úgy véli, hogy a sokcsatornás tömegkommunikáció nem egyszerűen új technikai lehetőségeket kínál, amelyek révén megvalósulhat több, eddig egymástól elkülönült „szituációs környezet” közötti kommunikáció, de olyan kommunikációs gyakorlat alapjává válik, amely megváltoztatja magát a társadalmi szituációt is. (5)

Az elektronikus médiumok elterjedését megelőzően egy adott társadalom publikus kommunikációs terepét leképező, hagyományos vagy klasszikus nyilvánosság keretei rendszerint egybeestek a nemzetállam hatáiraival. Az új tömegkommunikációs eszközök megjelenésével és kiterjedt használatával azonban a társadalom és az egyén életét meghatározó témákról folyó kommunikáció a tradicionális nemzetállami-társadalmi keret mellett újabb terepeket talál magának. Egyrészt tágul ez a keret a globális szintek irányába, másrészt viszont szűkül is a helyi, lokális témák előtérbe kerülésével. E folyamat eredményeként, ahogy arra John Keane is felhívja a figyelmet, a közéletet különböző kiterjedésű, eltérő szinteken elrendeződő nyilvánosságok egymást átfedő, egymáshoz kapcsolódó, meglehetősen bonyolult egysége fogja mindinkább jellemezni. (6) Keane szerint ezek az eltérő kiterjedésű nyilvánosságok három alapvető szinten bontakoznak ki: mikro, mezzo és makro szinten. (7) A „mikro-nyilvánosságok” olyan szubnacionális szintű kommunikációs aktusokat ölelnek fel, amelyek helyi fórumokat kínálnak az egyéneknek, a helyi érdekeltségű civil szervezeteknek, különböző lokális érdekcsoportoknak stb. A „mezzo-nyilvánosságok” nemzeti, társadalmi szintű kommunikációs terepeket kínálnak az állam, a politika, a közélet kérdéseiről kommunikálni akaró polgároknak, pártoknak, érdekképviseleteknek és más szervezeteknek. Végül pedig az ún. „makro-nyilvánosságok” a globális problémák megvitatására alkalmas, a nemzeti kereteken túlmutató kommunikációs fórumok pl. nemzetközi tudományos, környezetvédelmi vagy emberi jogi kommunikációs fórumai, amelyek az internet révén mára emberek milliárdjainak kínálnak közös kommunikációs közeget.

Ezek a különböző kommunikációs technológiák révén működő fórumok természetesen kapcsolatban vannak egymással, erőteljesen befolyásolják, formálják egymást. Ezáltal rendkívül összetetté teszik a közéleti kérdésekben állást foglaló politikus kommunikációs szerepét is. Ráadásul az új kommunikációs technológiák megjelenése és elterjedése egy új nyelvi kultúra és fogalmi világ forrásává is válik, amely éppúgy hatással van a politikai kommunikációra, mint a sokcsatornás tömegkommunikáció teremtette fórumok komplex rendszere.

A meggyőzési technikák alkalmazásakor ezért olyan, sokirányú megfelelési kényszer vezérli a politikust, melynek lényege, hogy a különböző kommunikációs technológiák nyelvi és képi világa révén más és más vonásokat mutató, de egymással valamilyen kölcsönhatásban lévő kommunikációs fórumokon ugyanolyan hatékonysággal tudja üzenetét a befogadókhoz eljuttatni. Ez az összetett kommunikációs szituáció egyrészt minden eddiginél bonyolultabb kommunikációs stratégiát igényel a politikustól, másrészt viszont óhatatlanul is az üzenet tartalmának leegyszerűsödéséhez, illetőleg a kommunikáció során érintett témák, értékek stb. instrumentalizálódásához vezet.

Míndez igaz a tömegkommunikáció lehetőségeit kiaknázó politikus erkölcsi dilemmákra és értékekre vonatkozó kijelentéseire is. Ezek a kijelentések ugyanis mindenki által feloldozható kommunikációs panelekként épülnek be a politikus közlendőjébe, amelyek rendeltetése, hogy valamennyi, a politikus által számba vett kommunikációs szituációban egyforma hatékonysággal igazolják a hatalom megszerzéséért vagy megtartásáért tett lépése-

ket. Ez a kommunikációs kényszer kizárja a valódi erkölcsi dilemmákkal és értékekkel kapcsolatos, bonyolult eszme-futtatások lehetőségét, és akarva-akaratlanul instrumentalizálja a döntési szituációkat, és a velük kapcsolatos erkölcsi megfontolásokat.

Napjaink politikai gyakorlatában az értékek, a dilemmák a meggyőző kommunikáció eszközeivé válnak, nem pedig valódi döntési szempontokká. Ezért van az, hogy noha valamennyi, a politikai programok, stratégiák ismertetésére irányuló kommunikáció értékcentrikus, a politikusok nem vagy csak ritkán térnek ki az értékek jegyében fogant döntési dilemmákra s még kevésbé a programokban ígért értékmegvalósítás diszharmoniójára és annak erkölcsi vetületeire.

Sajátos verseny alakul ki a sokcsatornás tömegkommunikáció közegében, amelyben a politikai ellenfelek célja egymás „túllicitálása” a hivatkozott értékek terén is, s amelynek lényege, hogy minél gyorsabban, minél hatékonyabban, minél meggyőzőbben juttassák el a célszemélyekhez a meggyőzésükre szánt információkat.

### Hitelesség, bulvárosodás és megváltozott közösség-fogalom

Ezt a fentiekben tárgyalt folyamatot gyorsítja fel az írott és elektronikus sajtó elbulvárosodása, vagy a médiakutatás újabb keletű fogalmával élve, tabloidizációja. Ennek során mind az írott, mind az elektronikus médiumokban a bulvár újságírásra jellemző műfaji sajtóosságok válnak dominánssá. A bulvár sajtó egyre inkább kiszorítja a piacról a minőséget, az egyes orgánumon belül egyre nagyobb helyet kapnak a bulvár cikkek és műsorok, sőt a cikkeket és műsorokat belülről is mindinkább áthatja a bulvár, ami sajtós, „kevert” műfajok megszületéséhez vezet. (8)

Ennek a tömegkommunikáció elterjedését kísérő jelenségnek a különböző médiumokban egyre erőteljesebben érzékelhető formai és tartalmi következményei vannak. Mind formailag, mind tartalmilag eluralkodni látszanak ugyanis az eddig elsősorban a bulvár vagy tabloid sajtóra jellemző sajtóosságok. Gondoljunk például az elektronikus médiumok esetében a hírműsorok megrövidülésére, a komolyabb közéleti, politikai és a könnyedebb, szórakoztató témák mind látványosabb keveredésére, a korábban elsősorban a bulvár sajtó figyelmére számot tartó ügyek előtérbe kerülésére, vagy arra, hogy az úgynevezett komolyabb, átfogóbb témák egyre inkább tabloid megközelítésben, a tévénezők, internetezők stb. életére, mindennapjaira gyakorolt hatásuk aspektusából kerülnek terítékre!

A tabloidizáció talán legfontosabb következménye azonban a közönség mind erőteljesebb bevonása a kommunikációs folyamatba az új kommunikációs technológiák elterjedése során egyre nagyobb teret kapó interaktivitás révén. A tabloid médiumok nyilvánvaló piaci érdekeket szem előtt tartva jelentős lépéseket tesznek a közönség irányába. Bekapcsolják őket a műsorokba, nyilvános fórumokat kínálnak a vélemények, álláspontok kifejtésére. Az amerikai szakirodalom az interaktivitásra épülő tömegkommunikáció jelenségét az új média (new media) kifejezéssel jelöli, ami alatt azon médiumok összességét érti, melyek anyagaik, műsoraik megszerkesztésekor előtérbe helyezik az interaktivitást, a publikum bevonását a kommunikációs folyamatba. (9)

A tabloidizáció formai és tartalmi következményei egyúttal a tömegkommunikáció nyelvének, a közvetített üzenet tartalmának leegyszerűsödését is maguk után vonják. A tabloid kommunikációs kultúra nem alkalmas átfogó problémák elmélyült elemzésére, komolyabb, a mindennapi problémákon túlmutató kérdések igényes, valóban sokirányú megközelítésére. Rövid, jól értelmezhető, „eladható” anyagokkal, műsorokkal és erőteljes interaktivitással kell biztosítani az egyes sajtótermékek, televíziós csatornák, internetes magazinok stb. versenyképességét a mind több szereplőt felvonultató média piacon.

Miután a politikai kommunikáció alapvetően a tömegkommunikáció szférájában zajlik, a tabloidizáció folyamata felerősíti azokat a hatásokat, amelyeket a politikai kommunikációs szituáció komplexebbé válása gyakorol a politikai diskurzusok formai és tartalmi elemeire.

A különböző, egymással kölcsönhatásban lévő kommunikációs fórumokon egyforma hatékonysággal megnyilatkozni kívánó politikai aktorok akarva akaratlanul átveszik a bulvárosodó tömegkommunikáció nyelvi, formai eszközeit. A tömegkommunikációs folyamatok aktív szereplőiként alkalmazkodnak a tabloidizációs tendenciákhoz, ami értelemszerűen vonja maga után magának a politikai kommunikációnak az elbulvárosodását is.

A politikai gyakorlatot egyre inkább a végletekig leegyszerűsített kommunikációs üzenetek határozzák meg, amelyek, miként erre a fentiekben is utaltam, az értékek, döntési situációk, erkölcsi dilemmák stb. mint kommunikációs témák instrumentalizálódásának irányába hatnak. A sokcsatornás tömegkommunikáció teremtette fórumok komplex rendszere és a tömegkommunikáció tabloidizációjának formai és tartalmi következményei olyan politikai kommunikációs gyakorlat irányába hatnak, amely egyre kevésbé alkalmas a politikai cselekedeteit motiváló valódi értékek feltárására és ezáltal a meggyőző politikai kommunikáció kritériumának tekintett hitelesség társadalmi, közösségi megerősítésére.

Az új kommunikációs elvárásokkal viaskodó politikusnak emellett szembesülnie kell azzal is, hogy a tömegkommunikációs eszközök használatával folyamatosan változik a magáról a közösségről alkotott képzetünk is. Az elektronikus kommunikációs technológiák elterjedésével ugyanis a közösséget egyre kevésbé tekintjük közvetlen, interperszonális kapcsolatok együttesének, és sokkal inkább közelítjük meg úgy, mint a közvetlen és közvetett emberi interakciókat egyaránt felölelő szimbolikus folyamatot. Vagyis a közösségről alkotott képzetünk egyre inkább eltávolodik attól a XIX. század eleje óta elterjed felfogástól, amely a racionálisan mechanizált, közvetett emberi kapcsolatokra épülő társadalommal a közösségi létet mint közvetlen, szerves emberi kapcsolatok, interakciók együttesét állítja szembe. A televíziózó, internetező vagy mobil telefonáló ember közösségi szerepét egyre inkább globális és nem lokális közösség-kritériumok segítségével határozza meg.

Erre a jelenségre hívja fel a figyelmet a kiváló kommunikációfilozófus, Nicola Green is, aki a kérdéskört a mobilkommunikáció irányából megközelítve, a következőképpen fogalmaz: „Az internethez és a „virtuális” közösségekhez hasonlóan a „mobilközösségek” értelmezésének is túl kell lépnie a „községek mint érdekcsoportok” fogalmán, sőt a „községek mint személyközi és közös helyen megvalósuló kapcsolatok” szociológiai képzetén is. Ehelyett a „községek mint bizalmi folyamatok” képze felé kell elmozdulnunk.” (10)

Az új kommunikációs technológiák használatával megváltozott közösség-fogalmunk, a sokcsatornás tömegkommunikáció teremtette kommunikációs formák komplex rendszere, a tömegkommunikáció tabloidizációja tehát egyaránt olyan fejlemények, amelyek napjainkban alapvetően változtatják meg a politikai kommunikáció formai és tartalmi sajátosságait, a meggyőző politikai kommunikáció kritériumait, eszközeit, a politikus kommunikációs szerepével kapcsolatos társadalmi, közösségi elvárásokat.

Míndeaz, mint láthattuk, új kihívások elé állítja az alapvetően a tömegkommunikáció szférájában mozgó politikumot is, amely akarva akaratlanul alkalmazkodni kényszerül ezekhez a változásokhoz, és amely ugyanakkor nem távolodhat el azoktól az értékektől, amelyek hitelessé és ezáltal meggyőzővé tehetik ma is a politikai kommunikációt.

De hogyan őrizhető meg ebben az új kommunikációs gyakorlatban a meggyőző politikai érvelés kritériumaként nyilvántartott hitelesség? Hogyan lehet például az új kommunikációs technikák forгатagában valódi kommunikációs témaként feltárni a politikusok döntéseit meghatározó erkölcsi dilemmákat? Fenntartható-e a megváltozott politikai gyakorlatban a politikai közösség mint morális személyek közössége?

Ilyen és ezekhez hasonló kérdésekre kell a politikai kommunikáció megváltozott gyakorlatával szembesülő politikai elitnek mihamarabb megfelelő válaszokat találnia, ha valóban befolyásolni és ellenőrizni kívánja a politikai kommunikáció gyakorlatának változásához vezető folyamatokat. Csak az ezekre a kérdésekre adott megnyugtató válaszok

ismeretében dolgozhat ki ma egy politikus olyan kommunikációs stratégiákat, amelyek révén a cselekedeteit motiváló értékeket, erkölcsiséget, felelősségérzetet hitelesen tudja közvetíteni az őt befogadó politikai közösség tagjai felé. Az egyre összetettebbé váló politikai kommunikációs gyakorlatot érzékelő politikai elit nem utolsósorban ezeknek a válszoknak az ismeretében válhat alkalmassá arra, és itt idézzük ismét Bibó Istvánt, hogy „megkeresse és alkalmazza is magára a társadalmi értékelésnek azokat az új szempontjait, melyek megfelelnek a megváltozott társadalmi közmegegyezésnek, és alkalmasak a közösség megzavart harmóniájának a helyreállítására”. (11)

### Jegyzet

(1) Bibó István (1994): „Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem”. In *Demokratikus Magyarország*. Magvető Kiadó, Budapest. 373.

(2) Weber, Max (1989): *A politika mint hivatás*. Medvetánc Füzetek, ELTE, MKKE, Művelődéskutató Intézet, Budapest. 26.

(3) Vö. Weber, 1989, 71–83..

(4) Uo. 75.

(5) Lásd Meyrowitz, Joshua (1986): *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Oxford University Press, New York – Oxford.

(6) Lásd Keane, John (1966): „Structural Transformation of the Public Sphere”. *The Communication Review*, 1–22.

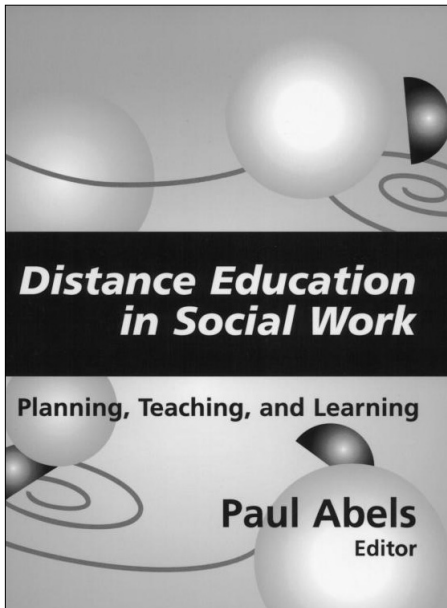
(7) Uo. 8.

(8) A témáról lásd Sparks, Colin – Tullock, John (2000, szerk.): *Tabloid Tales. Global Debates over Media Standards*. Rowman and Littlefield, Lanham.

(9) A témával kapcsolatban lásd Davis, Richard – Owen, Diana (1998): *New Media and American Politics*. Oxford University Press, New York.

(10) Green, Nicola: „Community Redefined: Privacy and Accountability”. In K. Nyíri (2003, szerk.): *Mobile Communication. Essays on Cognition and Community*. Passagen Verlag, Vienna, 53.

(11) Bibó István: „Elit és szociális érzék”. In *Demokratikus Magyarország*, i.m. 22.



A Springer Publishing könyveiből

# Műveltség és nevelés

## Egy tudományos folyóirat születése

*A felvidéki magyar nyelvű tudományos folyóiratkultúra nincs irigylésre méltó helyzetben. Éppen ennek ismeretében nyerhet különös jelentőséget az a tény, hogy 2006-ban két tudományos folyóirat is napvilágot látott.*

**A**liga kell hangsúlyozni, hogy mekkora jelentőséggel bír – különösen mai, siker- és pénzorientált társadalmunkban – egy tudományos folyóirat útnak indítása. Hiszen olyan időket élünk, amikor a tudás, a tudományosság és a műveltség megbecsülése hanyatlóban van. Korunk szellemétől sajnos egyáltalán nem áll távol a kérdés: ugyan milyen haszna lehet egy tudományos folyóiratnak, ha sem gazdagabbak (anyagi értelemben), sem sikeresebbek (üzleti értelemben) nem leszünk általa?

A gazdagságnak és a sikernek azonban nemcsak anyagi és üzleti vonatkozásai lehetnek. Egy másfajta nézőpontból egy tudományos folyóiratnak egyáltalán nem kell lemondania annak lehetőségéről, hogy gazdag és sikeres legyen. A társadalom valódi arcukat jelentős mértékben a szellemi dolgozók, az értelmiség és az egyetemisták is alakítják. Egy újabb tudományos folyóirat jelentkezése pedig éppen ennek a rétegnek a tudományos-szakmai igényeiről tanúskodik. A folyóiratkultúra gazdagsága és a tudományos élet intenzitása mindig az adott közösség szellemi színvonalát tükrözi.

A felvidéki magyar nyelvű tudományos folyóiratkultúra nincs irigylésre méltó helyzetben. Éppen ennek ismeretében nyerhet különös jelentőséget az a tény, hogy 2006-ban két tudományos folyóirat is napvilágot látott. A Sambucus Irodalomtudományi Társaság lapja, a Partitúra mellett újabban a Selye János Egyetem Tanárképző Karának tudományos folyóirata, az Eruditio-Educatio is. Az előbbi szakfolyóirattal ellentétben, amely mindekelőtt irodalomtudományos beállítottságú, az Eruditio-Educatio nem pusztán az irodalomtudomány területéről származó új ismeretekkel gazdagítja olvasóit, hanem igyekszik hűen tükrözni a Selye János Egyetem Tanárképző Karán folyó sokszínű és sokirányú tudományos munkát.

Az Eruditio-Educatio főszerkesztője, a Selye János Egyetem Tanárképző Karának dékánja, Erdélyi Margit a lap bevezetőjében arra hívja fel a figyelmet, hogy a most jelentkező tudományos folyóirat, amelyet „a hiánypótlás és a hagyományteremtés szándéka” szült, elsődleges feladatának „a kutatások aktuális állásáról szóló számadást, a láthatóvá tett legújabb ismereteket, a tudományos munkálatok eredményességét és hatékonyságát bizonyító jelentésadást” tartja. Továbbá: „Mindezekon túl nem titkolt szándékunk az sem, hogy nyissunk más felsőoktatási intézmények felé, legyenek azok akár hazaiak, akár külföldiek. A folyóirat nyelve elsődlegesen a magyar, de szívesen vesszük a más nyelven írott tanulmányokat, cikkeket is. A művelődés és nevelés kiszélesült tendenciái, korszerűsített vagy éppen korszerűsítésre váró szakterületei mind szűkebb magyar régióknak, mind a tágabb európai térségnek sajátos feladataivá lettek.”

Ez a szellemiség hatja át és formálja a folyóirat első számát, amelyben magyar, angol, német és szlovák nyelvű tanulmányok és cikkek egyaránt helyet kaptak. A lap belső szerkezetét az áttekinthetőség, tartalmát pedig (a sokszínűség mellett) a magas szakmai színvonal jellemzi. A tanulmányok sorát Szabó András írása nyitja, melynek címe: *A heidelbergi egyetem levéltárának magyar vonatkozású iratai (1560–1622)*. A szerző (Szenci Molnár Albert életművének egyik legjobb ismerője) az 1998 januárjában Heidelbergben végzett levéltári kutatásainak egyes eredményeit teszi közzé. Mint mondja, elsősorban Szenci Molnár Albert miatt kereste fel a heidelbergi egyetem levéltárát, az ott végzett

munka azonban egyéb gyümölcsöket is hozott. Miután röviden áttekintette a téma szakirodalmát, a szerző néhány érdekes esetet mond el a 17. században Heidelbergben tanult magyar diákok életéről. A tanulmány nemcsak amiatt érdemel kiemelt figyelmet, mert a téma eddig feltáratlan részébe nyújt betekintést, hanem azért is, mert felhívja a figyelmet a heidelbergi egyetemi levéltárban szunnyadó iratok tanulmányozásának és mihamarabbi feldolgozásának fontosságára.

Témáját tekintve illeszkedik ehhez az íráshoz Peres Imre tanulmánya, amelynek címe: *Szenci Molnár Albert és a vizsolyi Biblia első revíziója*. A tanulmány szerzője arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyen szempontok játszhattak szerepet a vizsolyi Biblia Szenci Molnár Albert által elvégzett revíziója során. Felhívja a figyelmet arra, hogy „Szenci Molnár Albert bibliafordítói, ill. bibliarevizíós munkásságának komplex és analitikus kiértékelése csak töredékesen történt meg ezidáig”, s bár tanulmányát csak szerény hozzájárulásnak tekinti e kiterjedt kérdéskörhöz, meg kell jegyeznünk, hogy írása mindenképpen hiánypótlónak mondható. A nagy filológiai alaposággal megírt dolgozatban nemcsak arra a kérdésre kapunk választ, hogy milyen módosításokat végzett Szenci Molnár Albert a vizsolyi Biblián, hanem számos egyéb érdekes összefüggésre is rálátás nyílik. (Ilyen pl. Szenci Molnár Albert teológiai és történelem-szemléletének kérdése, különös tekintettel az apokaliptikára, ill. a biblia tartalmi vonatkozásai és az apokrif irodalom kérdése.)

Petrőczy Éva angol nyelvű tanulmánya (*Anne Hutchinson, Anne Bradstreet and Hester Prynne – A Puritan Female Tryptich*) a 17. századi New Englandbe kalauzolja az olvasóját. Az élvezetes írás megpróbálja árnyalni azt a képet a puritán nőkről, amelyet az olvasóközönség főként Nathaniel Hawthorne *A skarlát betűje* és Arthur Miller *Salemi boszorkányok-ja* alapján alakíthatott ki magának. Részben a Hawthorne-kutatás legújabb eredményei, részben pedig korabeli dokumentumok – pl. John Winthrop kormányzó naplója – alapján igyekszik bemutatni az új-angliai „goodwife” modellt a költőnő Anne Bradstreet személyében, ill. az ő életvitelének ellentétéként Anne Hutchinson, a hírhedt szektaalapítót, és végül Hester Prynne-t, *A skarlát betű* hősnőjét.

*Weszprémi István tanítása az orvosi és pedagógiai szempontú kisgyermeknevelésről* című tanulmányában Tölgyesi József a 18. századi magyar egészségügy-történet egyik legjelentősebb alakjának, Weszprémi (Csanády) Istvánnak egy 1760-ban megjelent művével (*Kisdéd gyermekeknek neveléséről való rövid oktatás*) foglalkozik. A mű, amely az 1770 után meginduló magyar nyelvű szülészeti irodalom előfutárának tekinthető, nemcsak a szülésre és a gyermek életének első időszakára vonatkozóan ad tanácsokat, hanem „végigkíséri a mai értelemben vett kisgyermekkor egészségügyi – s ehhez kapcsolódóan prevenciós és akut – teendőit, amelynek számos pedagógiai (nevelési) vonatkozását is kifejti. Ezért tartalma miatt (is) méltán tartjuk nemcsak orvoslásnak, hanem neveléstörténeti dokumentumnak is.”

Kerekes Gábor német nyelvű tanulmányában (*Zwischen Klauenseuche und Kleist – Die Rezeption der deutschsprachigen Literatur in den Zeitschriften Jelenkor und Társal-*

---

*A Sambucus Irodalomtudományi Társaság lapja, a Partitúra mellett újabban a Selye János Egyetem Tanárképző Karának tudományos folyóirata, az Eruditio-Educatio is. Az előbbi szakfolyóirattal ellentétben, amely mindenekelőtt irodalomtudományos beállítottságú, az Eruditio-Educatio nem pusztán az irodalomtudomány területéről származó új ismeretekkel gazdagítja olvasóit, hanem igyekszik hűen tükrözni a Selye János Egyetem Tanárképző Karán folyó sokszínű és sokirányú tudományos munkát.*

---



1832–1848) a német nyelvű irodalom fogadtatásának a kérdését vizsgálja a magyar reformkor két jelentős sajtóorgánumát, a Jelenkort és a Társalkodót alapul véve.

A nemcsak történészek érdeklődésére számot tartó írásában Vajda Barnabás annak a kérdésnek ered nyomába, hogy milyen visszhangot keltett az 1956-os magyar forradalom a Felvidéken. A szerző elsősorban Karel Kaplan alapvető jelentőségű könyvére, valamint Kmeckzó Mihály 1956-os hagyatékára támaszkodva igyekszik árnyalni azt a képet, hogy miként viszonyult Csehszlovákia, ill. viszonyultak a csehszlovákiai magyarok az 1956-os magyarországi eseményekhez. Korabeli dokumentumokra hivatkozva bizonyítja „Csehszlovákia retrográd, reakciós történelmi szerepét az 1956-os magyar forradalom leverésében.” Ugyanakkor rámutat arra is, hogy a felvidéki magyarok számára mennyire fontosak voltak a korabeli magyarországi események, ill. hogy – a maguk korlátozott módján – a csehszlovákiai magyarok miként támogatták a magyar forradalom ügyét.

L. Erdélyi Margit *Történelmi téma műfajváltásban* című tanulmányában Sütő András *Perzsák* című esszéjét és *A szuzai menyegző* című drámáját állítja egymás mellé. A párhuzamba állítást a két szöveg témája indokolja: nem csupán a történelmi tárgy, hanem a hatalom kérdésének középpontba állítása is. „A Perzsák tudományos gonddal, sajátos írói-művészi eszközökkel megírt élvezetes és szellemes esszé, amelyben minden művéség nélkül keveredik a régmúlt történelem tényvilága és interpretált világa a józan életfilozófiával megáldott intellektuel igényes ráérzéseivel” – olvashatjuk. A hasonlóságok mellett a szerző rámutat a két mű közötti alapvető különbségekre is. A drámában másféle esztétikai elvek és etikai aspektusok kapnak szerepet, különösen a tragikum és az abszurd felé tolódik el a mű világképe.

Földes Csaba egy viszonylag fiatal, s ennek köszönhetően is rendkívül nyitott és izgalmas tudományterület alapkérdéseire és lehetőségeire kérdez rá a *Kisebbségi közösségek nyelvének kutatása és a kontaktusnyelvészet mint instrumentárium* című tanulmányában. A tekintélyes mennyiségű szakirodalomra támaszkodó dolgozat „az aktuális nézőpontok, az alkalmas tudományos paradigmák feltérképezéséhez kíván hozzájárulni azáltal, hogy egy viszonylag új nyelvészeti tudománykultúra, a kontaktusnyelvészet néhány központi kérdését tárgyalja.” A tanulmány olyan kérdéseket jár körül, mint például: Mít tartalmaz és hogyan működik a kontaktusnyelvészet mint szemléletmód? Mire jó a kontaktusnyelvészet?

A különböző tudományterületekhez kapcsolódó tanulmányokat két általánosabb írás követi. Albert Sándor, a Selye János Egyetem rektora a pedagógusképzés néhány aktuális kérdését tekinti át. Miroslav Kusý pedig, szlovák nyelvű írásában az emberi jogok kérdését vizsgálja „európai kontextusban”.

A folyóiratban négy recenzió is helyet kapott. L. Erdélyi Margit Pomogáts Béla *Magyar régiók* című könyvét méltatja. Liszka József két, a néprajz szerepét firtató német nyelvű tanulmánykötetet mutat be. Peres Imre L. Erdélyi Margit *Bevezetés az irodalom-esztétikába* című könyvét értékeli. Andrea Korečková pedig Peres Imre *Aspekty výchovy a vzdělávání v antike a v spisoch Nového zákona (A nevelés és a művelődés aspektusai az antikvitásban és az Újszövetségben)* című könyvével foglalkozik.

Az *Eruditio-Educatio* első számát Rónai Sylvia beszámolója zárja, amelyben a szerző a 2006. május 5-én *Új kihívások V4-es országok felsőoktatásában* című nemzetközi konferenciát értékeli. A konferenciára a Selye János Egyetem által szervezett, immár hagyományosnak mondható Egyetemi Napok keretén belül került sor.

Talán vázlatos áttekintésünk is érzékelteti valamelyest, hogy az *Eruditio-Educatio* minden feltétellel rendelkezik ahhoz, hogy ne csak egy színvonalas tudományos folyóirat legyen, hanem a térség egyik legfontosabb tudományos fóruma is egyben.

**Keserű József**  
Selye János Egyetem

## A történelemoktatás elméleti dilemmái

*Viliam Kratochvíl a pozsonyi Komenský Egyetem oktatójaként a szlovákiai történelemtanítás megújulásának/megújításának ismert személyisége. Legutóbbi, 2004-ben szlovákul megjelent módszertani könyvében újfent megerősíti, milyen izgalmas új utakat járhatna be a szlovákiai történelemoktatás, ha – ezt a szerző persze nem mondja ki, csak sugallja – az oktatás két tényezője, az állam és a tanárok átgondoltabban, s az élenjáró európai trendekkel összhangban gondolkodnának a történelemről mint iskolai tantárgyról.*

A könyv hat fejezetből áll: Az oktatási célok és feladatok osztályozása mint a pedagógus átgondolt döntéseinek eredménye; A történelemkönyv mint sokirányú metodikai ötlettár diák és pedagógus számára; Az írott iskolai történelmi források; A vizuális iskolai történelmi források: a nonverbális források verbalizációja; A tárgyi történelmi források mint értelemhordozók; Az írott iskolai források mint a tény és a fikció megkülönböztetésének eszközei a diákok ösztönzött tevékenysége során. Noha e témák közül egyik-másik időnként a didaktikai szakirodalom fókuszába kerül, ilyen koncentráltan és célirányosan, mint V. Kratochvíl mostani könyvében, a téma még nem jelent meg Szlovákiában. Ugyanakkor nagyon fontos a könyv alcíme is: A diákok kompetenciáinak fejlesztésére szolgáló modellek – A történettudomány és az iskolai történelemtanítás kapcsolatának átalakításához. Összességében tehát egy olyan kézikönyvvel állunk szemben, amely egyfelől a történelemtanítás nem hagyományos formáit gondolja végig elméleti és gyakorlati megvalósítottsággal, másfelől kísérletet tesz egy nagyobb problémakör, a történelem mint tudomány ill. mint iskolai tantárgy korszerű kapcsolatának tisztázására.

V. Kratochvíl könyvében cutting edge fogalmakkal operál. Az egyik ilyen a tanulási/tanítási folyamat operacionalizációja. Határozottan lándzsát tör amellett, hogy az oktatás előkészítési folyamatában sort kell keríteni a konkrét tevékenység meghatáro-

zására, főleg annak tisztázására, mit és miért akarunk történelemből tanítani. Az operacionalizáció természetesen nem pusztán az oktatás gyakorlati előkészítése, egyfajta órávázlat készítése – noha kétségtelenül akként is szolgálhat. Szerzőnk felfogásában olyan feltételrendszer megteremtését jelenti, amelyben a történelem mint szabad kognitív értelmezői mező tárul ki. Amíg a homályos, bizonytalan, avagy értelmetlen (tehát céltalan) oktatási folyamatban a pedagógus kétségbeesetten küszködik egy előre megadott folyamat mechanikus végigvitelével, amelynek útját szinte teljes egészében csak maga, jobb esetben néhány tanulóval együtt járja végig – az operacionalizáció folyamánként, a cél előzetes és pontos ismeretében minden diák számára „individuais kognitív stílusra” nyílik lehetőség. Ha ugyanis pontosan definiált a cél, lehetővé válik az oda való szabad eljutás. Olyan ez, mint amikor egy idegen városban kószáló osztály és osztályfőnöke közösen beszél meg a találkozás pontos feltételeit, de mindenkori saját lehetőségei és vágyai szerint jut el a megbeszélthelyszínre.

Egy másik roppant érdekes fogalom a könyvben a taxonomizáció. Egy tudomány ismereteinek saját elvei szerint való rendszerbe foglalása a célból, hogy az tanítható és valóban megérthető legyen, továbbá: a kognitív, szocioeffektív, pszichomotorikus stb. szempontok összehangolása valóban bonyolult, és sok tapasztalatot igénylő művelet. Az oktatási célok efféle

hierarchikus klasszifikációja során a szerző B.S. Bloom koncepciójából indul ki, és a kognitív folyamatok három egymásra épülő szintjét különbözteti meg: tudás és megértés; applikáció és analízis; szintézis és értékelő megítélés. Miközben maximálisan egyetérthetünk azzal, amit az elsőről mond: „A tudást nem azonosíthatjuk az információkkal, és az ismeret nem csak az információk gyűjtése. A tudás akciót/folyamatot jelent a felhasználhatóság és a használat értelmében”, a szintézis és értékelés ügyében egy sor komoly problémába ütközünk.

A legelső az a közismert alapvető módszertani probléma, amely a történész és a történelemtanár eltérő szakmai feladatai között feszül. Mert amíg a kutatótól a szakma konklúziókat vár, a modern tanárnak ettől óvakodnia illik, sőt ezen túlmenően – ha az EU-ajánlások korszakában akar eljárni – éppenséggel konfrontatív, és nem feltétlenül egyértelmű válaszokra törekvő módszerekkel kell dolgoztatnia. És innentől vége-hossza nincs az iskolánkban elvi és gyakorlati alapon felmerülő további problémáknak. A könyvben fölvetett divergens gondolkodás is problematikus, mivel a mai történelemben, konkrétan a kilencvenes évekkor kezdve, amikor az addig monopolizált történettudomány átváltozott több egymással párhuzamosan, és sokszor kapcsolatban egyáltalán nem lévő paralel narratívává, megszűnt az értékelések stabil talaja nemcsak tudományos szinten, hanem főleg az iskolai szinten. Ráadásul az olyan iskolai munkamódszerek, mint a projektmunka, az elmentés vélemények prezentációja, a karikatúra-elemzés stb. a rendelkezésre álló idő oly rugalmas és hatékony kihasználását feltételezik, amire a mai szlovákiai iskolák – ahol gyakorlatilag nem léteznek minőségellenőrzési rendszerek – egyáltalán nincsenek felkészülve. Azt már szinte csak mellékesen kérdezem – miután a szlovákiai történelemtanítás berkeiben egy ideje vita folyik arról, szükséges- és célszerű-e a konfrontatív történelmi források

használata –, hogy vajon milyen háttérintézmény segíti a pedagógusokat annak megállapításában, mely tanulói csoportok és milyen témák a legalkalmasabbak az ilyen konfrontatív forrásokat alkalmazó munkára. Véleményem szerint mindegy akkor lesz majd mód, ha és amikor: (I) tudásterületek kerülnek bevezetésre a rigid tantárgyrendszer helyett, és (II) a szerzőnk által is szorgalmazott effektív kognitív célok és metódusok előbb szélesebb teret nyernek a tanárképzésben.

V. Kratochvíl sokat tett azért, hogy a történelem hagyományos formái mellett céltudatos és stratégiaileg megalapozott történelemoktatás honosodjon meg tájainkon. Ahogy írja: „A hagyományos történelemben ugyanis a kognitív funkciókat aránytalanul fejlesztjük, inkább véletlenszerűen, megterheljük az emlékezetet, a megértést és a használatot. Holott például a történelem vagy bármely tantárgy tanításakor az oktatónak kérdeznie és gondolkodnia kellene arról, hogyan tegyen fel kérdéseket, feladatokat, hogyan rendezze úgy az anyagot, hogy ne csak az emlékezet fejlődjön”. (17.) S hogy nemzetközi viszonylatban mások is hasonló megoldásokon törik a fejüket, mi sem bizonyítja jobban, mi pl. F. Dárdai Ágnes nem régi tanulmánya, amelyben a szerző a klasszikus tanári munka helyett „a kritikus gondolkodást elváró tanórai munkát” szorgalmazza (*Iskolakultúra*, 2006, 2. 29.) Egyértelmű megoldást a könyvben fölvetett súlyos, de izgalmas módszertani kérdésekre sokszor nem találunk, de ez is csak azt bizonyítja, milyen izgalmas szellemi munka egy ilyen kérdéseket inspiráló szakmunkát olvasni.

---

Kratochvíl, Viliam (2004): *Modely na rozvíjanie kompetencií žiakov. K transformácii vz'ahu histórie a školského dejepisu*. (A diákok kompetenciáinak fejlesztésére szolgáló modellek. A történettudomány és az iskolai történelemtanítás kapcsolatának átalakításához.) Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Katedra všeobecných dejín. Stimul, Bratislava.

**Vajda Barnabás**  
Selye János Egyetem

## Nyelvtanulási motiváció Magyarországon

*A magyar gyerekek idegen nyelvi motivációjával foglalkozó kötet több szempontból egyedülálló. Elsősorban azért, mert Magyarországon ritkán végeznek ilyen nagy résztvevőszámon és kiterjedt adatbázison alapuló empirikus kutatást. Sőt, máshol sem. Egyedülálló azért is, mert a nyelvtanulási motiváció nemzetközi szakirodalmának túlnyomó része nyelvelsajátítással és nem idegen nyelv-tanítással, illetve tanulással foglalkozik, így azok az országok, amelyek egynyelvűek, nem tudják azokat a kutatási eredményeket alkalmazni.*

**A** magyar szakirodalomban elvéve találunk csak empirikus kutatásokat az idegen nyelvi motiváció mérésével kapcsolatban, vagy ha találunk is, azok csak egy nyelvre vonatkoztatva és csak kis-számú résztvevővel készültek. Dörnyei Zoltán, Csizér Kata, Németh Nóra munkájában történelmi spektrumba helyeződve kísérhetjük végig a motiváció változásait 1993 és 2004 között, és láthatjuk a nyugat felé nyitásnak, az orosz mint kötelező tárgy eltörlésének és a globalizációs folyamatoknak a következményeit a nyelvoktatásban.

A könyv hasznos és érdekes olvasnivalót kínál elsősorban nyelvtanárok számára; a kutatás eredményeinek ismerete vélemény szerint elengedhetetlen a nyelvtanításban dolgozók munkájához. Mivel az eredményeknek fontos oktatáspolitikai jelentősége is van, ajánlom általános és középiskolák igazgatói, valamint nyelviskolák vezetői figyelmébe is. A kutatás komplex mivolta, sokrétűsége és módszertani pontossága miatt kiváló olvasmány magyar és nemzetközi alkalmazott nyelvészek és inycenc szociológusok számára is. Végül, de nem utolsó sorban a könyv jelenleg a tanárképzésben is relevanciával bír, így az angol szakos tanárképzésben a könyv teljes terjedelmében kötelező negyedéves tananyagként szerepel.

A könyv első fejezete elsősorban a nemzetközi olvasónak íródott, ám igen izgalmas lehet a magyar közönség számára is. Ebben rövid áttekintés található Magyarország 20.

századi történelméről, a geopolitikai változásokról és azok hatásairól, a magyarországi befektetésekről, valamint a hozzánk látogató turisták számáról. Távoli olvasók eligazodását térkép is segíti. Látható továbbá, hogy miért speciális a nyelvtanulás Magyarországon (és minden más egynyelvű országban), ahol nem második nyelv(ek)ről, hanem idegen nyelv-tanításról és tanulásról beszélünk. A szerzők néhány döbbenetes adattal érzékeltetik a lakosság nyelvtudási szintjét: egy 2003-as adat szerint a lakosság-nak mindössze 10–12 százaléka beszél valamilyen idegen nyelvet.

Ebben a több szempontból speciális közegeben vizsgálták a szerzők a tízenévesek nyelvtanulási motivációját és attitűdjét az alábbi öt nyelv kapcsán: angol, német, francia, olasz, orosz. A kutatás három fázisból állt: országos motivációs és attitűdvizsgálat történt 1993-ban, 1999-ben és 2004-ben, több mint 13 ezer nyolcadikos korú (13–14 éves) diák és több mint 600 nyelvtanár részvételével. Az adatok főleg a kvantitatív kutatás módszereivel kerültek elemzésre, így az átlag nyelvtanár számára első látásra ijesztőnek tűnhetnek a t-próbák és faktor analízisek számszerű eredményei. De aggodalomra semmi ok, hiszen a szerzők teljesen érthetően és emészhetően elmagyarázzák, melyik statisztikai művelet mit szolgál. Ugyanakkor a fanatikus statisztika rajongó a könyv utolsó oldalain, a mellékletekben tovább böngészheti a számokkal teli táblázatokat és ábrákat.

A könyv legnagyobb érdeme számomra, mint nyelvtanár és tanárképző számára az, hogy van. Végre egy írás, amely átfogóan, az egész országra kivetítve vizsgálja az idegen nyelvi motivációt, ráadásul sok-sok év tapasztalatát egybegyűjtve. Itt tehát nem egy kicsiny mintán, mikrokörnyezetre vonatkoztatva látunk néhány adatot, hanem egy teljes körű, reprezentatív felmérés eredményeit ismerhetjük meg. Végre nem találgatásokat, elméleti útkereséseket, hanem hús-vér adatokat olvashatunk. Végre megkaptuk a várvra várt választ arra a kérdésre, milyen a magyar tizenévesek idegen nyelvi motivációja!

Túl a könyv hiánypótló természetén, szeretnék néhány kutatási eredményt is kiemelni. Azáltal, hogy a kutatás során öt idegen nyelv került görccső alá mintegy 12 esztendőn keresztül, az adatok alapján kialakuló kép kiválóan mutatja a nyelvi globalizáció jelenségét. A nyelvtanulók által összeállított „népszerűségi listán” az öt nyelv közül sorrendben az első az angol; pozíciója az évek során egyre erősödött. Tartalmát tekintve azt láthatjuk, hogy a célnép-csoporthoz kötés helyett egyfajta „globális angol nyelv” képe rajzolódik ki, amely az európai kommunikáció eszköze. Az európai angolnyelv-tanuló számára tehát relevanciáját veszti a „brit angol” és az „amerikai angol” kizárólagossága, és helyette a nemzetközi kommunikációra használt, angolszász kulturális köteléssel nem rendelkező globális angol nyelv tanulása kerül előtérbe. Második helyen áll a német, ám az angoltól egyre inkább lemarad, még a

nyugati országreszeken is visszaesés tapasztalható. A némettől is messze lemaradnak a francia és az olasz nyelv eredményei, ám az utóbbi években e két nyelvnek a népszerűsödése jellemző főleg Budapesten, s ez valószínűsíti, hogy az egész országban hamarosan hasonló eredmények mutatkoznak majd. A sort, nyilvánvalóan történelmi okok miatt, az orosz zárja.

Érdekes kitekintést adnak az eredmények a nemekkel kapcsolatban, főképp azért, mert az idegennyelvi motiváció kutatásában a fiúk-lá-

nyok, illetve férfiak-nők közti különbségeket eddig nem vizsgálták. Itt azonban azt tapasztaljuk, hogy igenis markáns eltérések mutatkoznak a tizenéves fiúk és lányok nyelvtanulási motivációiban. A németet és az oroszot inkább a fiúk, míg a franciát és az olaszt inkább a lányok választják. Az angol e tekintetben is megőrzi globális jellegét, hiszen az adatok nem mutatnak különbséget fiúk és lányok közt az angol nyelv tekintetében.

Összességében Dörnyei Zoltán, Csizér Kata és Németh Nóra könyve teljes körű képet nyújt a magyarországi nyelvtanulási motiváció kérdéseiben.

Reméljük, hogy a könyv utószavában ígért 2010-es felmérés is elkészül majd, így az Európai Unióhoz csatlakozás motivációs következményeit is figyelemmel kísérhetjük a jövőben.

Dörnyei Zoltán – Csizér Kata – Németh Nóra (2006): *Motivation, Language Attitudes and Globalisation. A Hungarian perspective*. Multilingual Matters, Clevedon.

**Csölle Anita**

Angol-Amerikai Intézet,  
Angol Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék

**Articles**

*Jacques Derrida*

**What does the word “teaching” mean?**

*Jolán Orbán*

**Opportunity for the humanities –  
The philosophical credo of Derrida**

*József Nagy*

**The criterion-referenced development and  
improvement of writing skills**

*János Boros – Jolán Orbán*

**A chance for the good life**

*János Boros*

**What is ethics?**

*Wilhelm Vossenkuhl*

**The potential of good**

*Hilary Putnam*

**Philosophy and life**

*Richard Rorty*

**Trapped between Kant and Dewey**

*Peter Singer*

**Hunger, plenty, and morality**

*Michael Walzer*

**Moral minimalism**

*Ágnes Heller*

**The bad, the fundamentally bad and the  
demonic**

*Otfried Höffe*

**On the use of the useless**

*Tibor Szolcsányi*

**Rationalism and ethics**

*Edit Borecsizky*

**Philosophy as problem solving and the  
primacy of practice**

*Miklós Maróth*

**Ethics in Islam**

*Gábor Szécsi*

**Ethics and political communication**

**Surveys**

*József Keserű*

**Literacy and education**

**Reviews**

*Barnabás Vajda*

**The theoretical dilemmas of teaching  
history**

*Viliam Kratochvíl (2004): Modely na  
rozvíjanie kompetencií žiakov. K transformácii  
vzňahu histórie a školského dejepisu. (Models  
for developing students' competencies).  
Stimul, Bratislava.*

*Anita Csölle*

**Language learning motivation in Hungary**

*Zoltán Dörnyei, Kata Csizér, and Nóra  
Németh (2006): Motivation, language  
attitudes and globalisation: A Hungarian  
perspective. Multilingual Matters, Clevedon.*



*Jacques Derrida*

## Mit jelent a szó „tanítani”

Mintha a munka vége és célja [fin] a világot kezdeténél lett volna.

Igen „mintha”, azt mondom „mintha...”  
Ugyanakkor javaslatom szerint a munka történelmében való gondolkodás kétségtelenül a „mint”-en, a „mint olyan”-on, a „minthá”-n és talán a virtuális politikájában való elmélkedés.

Nem virtuális politika, hanem a virtuális politikája, a mondializáció kibernetikus terében vagy kibernetikus világában. Az egyetemi munka helyét és természetét érintő mutációk egyike a kommunikáció, a vita, a publikáció, az archiválás terének bizonyos delokalizáló virtualizálása.

*Boros János*

## Mi az etika?

A huszadik század utolsó évtizedeiben különös élénkséggel vitatkoztak etikai kérdésekről, és úgy tűnik, a viták nem csak, hogy nem jutottak nyugvópontra, de napjainkban is újabb és újabb témák kerülnek terítékre. Ráadásul, az etikai viták áttörték a nagy nyugati egyetemek szemináriumainak elefántcsont-falait, és a filozófusok mellett természettudósok, közgazdászok, orvosok, biológusok, politikusok is késztetést éreznek, hogy szélesebb körben megvitassák, mely cselekvés helyes, mely helytelen, meddig szabad elmenni bizonyos cselekvésfajtákkal, és hol kell kijelölni

*Richard Rorty*

## Csapdában Kant és Dewey között

A filozófia tanárainak mostanában egyre nehezebb elmagyarázni egyetemi kollégáiknak és a társadalomnak, mit is tesznek azért, hogy megkeressék betevő falatjukat. Minél specializáltabbá és

professzionizáltabbá válik a diszciplína, az egyetemi élet többi része vagy a nagyközönség annál kevésbé vesz róla tudomást. Ma már az a veszély fenyeget, hogy egyáltalán nem is veszük észre, hogy a klasszika filológiához hasonlóan egyszerűen bájos túlélő nek tartják.

*Heller Ágnes*

## A rosszak, a rossz, a gyökeres rossz és a démoni

Mivel magunk mögött hagytuk a metafizikai gondolkodást, a jót vagy rosszat nem kívánjuk szubsztanciaként vagy annak hiányaként felfogni. Ehelyett inkább megpróbáljuk annak a vasútvonalnak a legfőbb állomásait végigjárni, amely az abszolút jótól a gyökeres rosszig halad.

*Maróth Miklós*

## Erkölcsefilozófia az iszlámban

Az iszlám a Földközi-tenger medencéjében született három világvallás egyike. E világvallások alapvető jellemzője minden más vallással szemben az, hogy saját tanításukat isteni kinyilatkoztatásból vezetik le, így minden egyes tételüket hívőik szemében a teremtő Isten tekintélye szentesíti. Ez a körülmény a háromból két vallás, a júdaizmus és az iszlám esetében többé-kevésbé el is dönti mindjárt az erkölcstannak mint filozófiai diszciplínának a helyét.



300, – Ft (ÁFA-val)