

John Cottingham, *A részrehajlás etikai hitelessége.*
(eredeti: J. C., The ethical credentials of partiality. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*
XCVIII(1998), 1-21.)

I.

Részrehajlás, különlegesség és érték. Milyen álláspontból érzékelünk értéket? Az biztos, hogy elsősorban az egyének szempontjából, akik az egyéni szándékaikat akarják megvalósítani, és saját céljaik lebegnek a szemük előtt. A bankár és a kereskedő nem halmozna fel nagy tömegű aranyat egy olyan bolygón, ahol annyi az arany, mint itt a Földön a kosz. De még ha ritka is, valószínűtlen lenne, hogy értékesnek tekintenék, hacsak nem szolgál valamilyen természetszerűen hasznos vagy konvencionálisan kijelölt célt vagy szándékot. Az értéket tehát kezdettől fogva saját egyéni elkötelezettségeink és terveink kontextusában tanuljuk meg és ismerjük fel. Mennél inkább elvonatkoztatunk az emberi ügyek sajátos kontextusától, mennél messzebbre kerülünk attól a sajátos kontextussal járó közelségtől, amelyet Heidegger *Zuhandenheiten*nek hívott,¹ úgy tűnik, hogy az érték megragadása is annál bizonytalanabbá válik.²

Az érték érzékelése a *különlegességhez* is kapcsolódik. Nem minden földrög lehet különleges, csak azok, amelyek valamennyire ritkák és rendelkeznek egy sajátos értékkel azoknak az embereknek a szempontjából, akiknek sajátos szükségleteik, céljaik és szándékaik vannak. Bizonyos típusú agyag a fazekas számára különleges, bizonyos ásványok pedig, mint például a rádium, az atomipari technikuskak. Ugyanez igaznak tűnik az emberek esetében is. A szappanoperákból ismerős klisé, hogy az egyik szereplő azt mondja a másiknak: „te olyan különleges vagy!”. Bármennyire is népszerű ez a forgatókönyvírók között, a megjegyzést nem mindig olyan egyszerű megfejteni. Néha úgy látszik, hogy egy különleges tulajdonságra utal: jártasságra, tehetségre vagy erényre, de gyakrabban akkor használják, amikor az illető sajátos viszonyban van a beszélővel – mint szerető, mint szülő, fivér, hitves, bajtárs, barát, szomszéd... De mégis, lehet arról szó, hogy tekintet nélkül az egyedi tulajdonságaira és viszonyaira minden emberi lény „különleges”? Talán igen, mert mindenki ténylegesen, vagy legalább lehetőség szerint valaki rokona, barátja vagy szomszédja, vagy – a legrosszabb esetben - még az elszigetelt, zsémbes mufurc is különleges önmagának. De lehet *mindenki* különleges *simpliciter* – különleges, mintegy elkülönítve bármilyen egyedi kontextustól?

Minden jel szerint néhány filozófus úgy gondolja, hogy ez így van. Természetesen néhány dolog és néhány illető számít *nekem*, vagy *önnek*, de nagy hatású könyvében (*Equality and Partiality*) Thomas Nagel mellett érvel, hogy azok a dolgok, amelyekkel törődünk, „nem szűnnek meg számítani, amikor személytelen szempontból tekintjük őket”. Nagel szerint éppen a személyes érték elismerése vezet természetszerűen a személytelen érték felismeréséhez, hiszen a személytelen álláspont „nem emel ki senki más mellől”. Így először ugyan tekinthetjük a dolgokban és emberekben lévő értéket egy személyes nézőpontból, de eljutunk oda, hogy elismerjük: legalább néhány dolgot és embert „úgy kell tekinteni, mint ami vagy aki számít, pont”.³

Az állítás alapjául szolgáló érvelés abból nyeri erejét, hogy a „pártatlan megfigyelő” nézőpontjára koncentrál, amelyre Francis Hutcheson célzott, és Adam Smith, illetve William Godwin tett híressé.⁴ Mindegyikünk egy adag részrehajló törődéssel és érdeklődéssel kezd, de rendelkezünk azzal a

1 Martin Heidegger, *Lét és idő (Sein und Zeit)*, [1927]), § 15.

2 Az esztétikai érték érzékelései talán kivételt jelentenek, ha igaz Kant híres állítása, hogy ezek „tisztá, érdek nélküli gyönyört” vonnak magukkal. Lásd I. Kant, *Az ítélezerő kritikája*. [*Kritik der Urteilskraft*, 1790] Első rész, I. könyv, § 2, vö. M. Budd, *The Value of Art* [Harmondsworth: Penguin, 1996], 1. fejelet.

3 T. Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 11. old.

4 A kifejezést úgy tűnik Adam Smith-nek köszönhetjük, vö. *The Theory of Moral Sentiments* [1759], I. rész, 1.

képességgel, hogy elálljunk ezektől és felismerjük, hogy mindegyikünk csak egy a számtalan emberi lény között, akik mindegyike a saját egyéni nézőpontjából tekintve különleges. Ha én különleges vagyok önmagam számára, ön pedig önmaga számára különleges, és így tovább, akkor biztos, hogy egy személytelen és pártatlan szempontból mindenki „különleges, pont”. „Az alapvető belátás”, Nagel megfogalmazásában, „az, hogy mindenki élete számít és senki sem fontosabb, mint bárki más”.

De várjunk csak! Ha elképzeljük a pártatlan (sőt jóakarató) megfigyelőt, amint letekint a bolygóra, hogyan kellene egyből nyilvánvalónak lenni, hogy az ilyen lény számára senki sem fontosabb, mint bárki más? Képzeljük el „Gerard” esetét,⁵ aki egy újfasiszta „sörbarom” abból a fajtából, amelyik Nyugat-Európában manapság oly sok aggodalmat okoz a futballmeccsek szervezőinek. Tegyük fel: álmainak csúcsa az, hogy minden este megigyon egy nagy adag sört és – egy szerencsés éjszakán – ezután tomboljon egy jót és beverjen néhány koponyát. Természetesen lehet ez pusztán egy „fázis” egy olyan életben, amely a sors kegye folytán később jobbra válik. De hogy a lehető legerőteljesebben fogalmazzuk meg érvünket, tegyük fel, hogy bármely – akár genetikai, akár környezeti – ok folytán sajnos úgy néz ki, hogy Gerard meg van fosztva mindazon tehetségtől, aminek révén akár a saját, akár mások életét gazdagíthatná. Mármint, a pártatlan megfigyelő számára ez az élet ugyan miért is „számítana annyira”, mint a ragyogó tudósé, vagy a tehetséges koncert zongoristáé? Ha a sörbarom egy busz elé lép, távozott-e el bármely észrevehető érték a világból? Ha egy rögöt elmos a tenger – John Donne híres prédikációjában mondja ezt nekünk -, Európa lesz kevesebb, és semmivel sem kevésbé lesz ez így, mintha egy hegyfokot mosna el.⁶ A pártatlan nézőpontból tekintve, ez biztosan nem igaz, vagy legalábbis megkérdőjelezhető. Amikor tudományos vagy zenei zsenink meghal, a nekrológok írói azt fogják – némileg belátható indokkal - közölni, hogy az emberiség mint egész vált kevesebbé. De amikor Gerard eltűnik a színről, miért kellene a tárgyilagos szemlélőnek úgy itélni, hogy az emberiség szegényebb lett? A pártatlan nézőpont alapján - már amennyire ez megragadható - miért is ne tűnhetne éppenséggel úgy, hogy az értékeket szem előtt tartva nem sok minden változott?⁷ A rög elmosódása jótányit sem jelent, hacsak nem éppen a rögön állunk. Noha Nagel stratégiája abban áll, hogy megpróbálja megmutatni, hogy a pártatlan nézőpont mennyire fedi fel minden ember tökéletesen azonos értékét, a további meggondolás azt sugallja, hogyha bármilyen érték felfedezhető a sörbarom életében, ezt a személyes kötődések szemszögéből lehet megragadni.

szakasz, 5. fejj.; II. rész, 1. szakasz, 2. fejj.; III. rész, 1. fejj. Az elképzelést érzékletesen taglalta úgy harminc évvel később William Godwin: „Az erény leghelytállóbb kritériuma az, hogy egy pártatlan megfigyelő helyét foglaljuk el, aki – feltételezzük – angyali természetű lévén egy fennkölt helyzetből szemlél minket és nem hatnak rá előítéleteink, és kigondoljuk, miként értékelné felebarátunk alapvető körülményeit, és eszerint cselekszünk” (*An Inquiry Concerning Political Justice*, [1793], II. könyv, 2. fejj.). Francis Hutcheson tesz olyan célzásokat, amelyek megelőlegezik ezt a nézetet, amikor utal a „megfigyelő” szerepére, amelyet az érdem fogalmának meghatározása során tölt be, vö. *Illustrations on the Moral Sense*, 5. szakasz (*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* [1728] része).

5 A név eredetileg „dárdahegy-keménységű”-t jelentett.

6 „Egyetlen ember sem egy sziget, önmagában teljes; minden ember a kontinens egy darabja, része a nagy egésznek (*the main*); ha egy rögöt fog elmosni a tenger, Európa válik kevesebbé éppen úgy, mintha egy hegyfokot mosna el, és éppen úgy, mintha a barátod hajlékát, vagy a te saját hajlékodat mosná el; bárki halála engem tesz kevesebbé, mert része vagyok az emberiségnek. Ezért ne kutasd soha, kiért szól a harang; érted szól.” John Donne, *Devotions* [1624], xvii.

7 Mondhatnánk, hogy a pártatlan nézőpont legalább megenged egy jogos sajnálatot amiatt, hogy ez a nyomorult élet el lett vesztegetve. Úgy tekintem, hogy az ilyen sajnálat nem fog függeni attól a gondolattól, hogy jobb társadalmi és gazdasági feltételek között a „barom” megvalósíthatta volna az emberi kiteljesedésre irányuló képességeit, amelyeket tényleges környezete deformált. Ez azonban nem mutatja azt, hogy a részrehajlástól való mentesség alapján úgy tekintünk tényleges életére, mint aminek nagy értéke volt, legfeljebb csak mint arra, ami ilyen lehetett volna. Ez pedig, akárhogy is legyen, összeegyeztethető azzal a gondolattal, hogy bármely ilyen értéknek, amennyiben megvalósítják, az esetlegesen elért egyedi értékes kapcsolatoktól vagy vívmányoktól kellett volna függenie, nem pedig minden élet feltételezett „roppant értékétől”.

Gerard-nak talán vannak cimborái, akiknek hiányzik. Talán vannak rokonai, akik számára ő minden, ami nekik adatott, vagy legalábbis halála valami rosszat jelent *önmaga számára*. De mennél inkább elvonatkoztatunk ezektől a részlegességektől és sajátosságoktól, annál bizonytalanabban tudjuk megfogni azt, hogy ennek a nyomorult életnek mennyire kellene „számítania” önmagában.

Különös módon Nagel azt akarja, hogy fogadjuk el: a személytelen nézőpontból minden egyes élet nem csak kicsit számít, hanem „roppant módon”.⁸ Kozmikus megfigyelőnknek az ilyen életet önmagában úgy kellene látnia, mint aminek hatalmas értéke van. Úgy tűnik, hogy ismerős vallási téma támogatja ezt az elképzelést: az emberiség szerető teremtője számára minden egyes teremtménye – hisz képmására formáltatott – végtelenül értékes; mennyei atyád számára „még a hajszálok is meg vannak számlálva a fejedén”.⁹ Ez egy rendkívül megindító kép, és nagyon távol állok attól, hogy megpróbáljam hiteltelenné tenni. Azt azonban megkérdőjelezem, hogy ennek a szekuláris mása vajon megkonstruálható-e pusztán a pártatlan – sőt, a pártatlanul jóakarátú – megfigyelő fogalmából. Az elképzelés, miszerint minden emberi lény éppen emberi mivoltánál fogva egyenlő méltósággal és kiválósággal rendelkezik, vagyis minden élet roppantul értékes – nos, ez egy rendkívül nemes és nagy visszhangot kiváltott elképzelés. Számomra azonban úgy tűnik, hogy ez egyszerűen egy bűvésztűkk, ami arra játszik, hogy ezt a nagyszerű nyulat a tiszta, tárgyilagos és pártatlan törődés kalapjából húzza elő.¹⁰ Egy ezzel rokon probléma zavarja meg az „eredeti álláspont” rawlsi használatát: noha a feltevés szerint az tárgyilagos rawlsi szerződés-kötő természetes nézőpontja a mindenkivel – még (sőt különösen) a legsilányabb emberrel is - való egyenlő törődés, nehéz belátni (mint azt sok kritikus megfigyelte), hogy a jó társadalom rengeteg lehetséges víziói közül – radikálisan egalitárius, a minimális hasznót a lehető legtöbb ember számára érvényesítő, nyersen utilitárius, perfekcionista, sőt még a kíméletlenül nietscheánus is – melyiket tegye magáévá, miközben a jóról csak igen sovány elmélettel rendelkezik.

Ez egy fontos pont, mert az etika részrehajlást elfogadó rendszereit gyakran bírálják, hogy nem nyújtanak megfelelő támogatást, vagy egyáltalán nem nyújtanak támogatást az egyenlő jogok és az egyenlő megbecsülés középponti morális fogalmai számára. Megfordítva, a pártatlanság híve gyakran úgy ír, mintha kizárólag ő tudná használni ezeket a fogalmakat. A valóság az, hogy a pártatlan nézőpont felvétele sem elégséges, sem pedig szükségszerű feltétele annak, hogy a Gerard-féléket úgy tekintsük, mint akiket meg kell illelnie a minden emberi lényt egyaránt megillető alapvető tiszteletnek. Az előző szakaszban megadott okok miatt nem *elégséges* feltétel: egy olyan bolygón lakó pártatlan megfigyelő, ahol egy perfekcionista vagy „maximax stratégia” érvényesül a jó elősegítésére, éppenséggel rendelkezhet úgy, hogy a Gerard-féléket szolgáskorba kell dönteni, vagy mondjuk meg kell tőlük szabadulni. Minden jel szerint még a pártatlanság szelídlelkű és jóakarátú pionírja, William Godwin sem értett egyet Nagel-lel abban, hogy pártatlanul tekintve minden élet roppant mértékben számít:

8 *Equality and Partiality*. 19. old.

9 Máté Evangéliuma 10:30 (kb. i.u. 80).

10 A pártatlanság híve itt egy dilemmával néz szembe. Egyrészt úgy tűnhet, hogy a *teljes* tárgyilagosság szempontját figyelembe véve igazából semmi nem számít túl sokat. Ahogyan Hume fogalmaz: „az univerzum szempontjából egy emberi lény életének nincs nagyobb fontossága egy osztriga életénél” (‘On suicide’ [1757], in *Selected Essays*, szerk. S. Copley és A. Edgar (Oxford: Oxford University Press, 1993), 319. old., magyarul: ‘Az öngyilkosságról’, in: *David Hume összes esszéi II.*, ford. Takács Péter [Bp.: Atlantisz, 1992], 333-345, kül. 337. old.). Másrészt, ha a távoli megfigyelő feltételezhetően rendelkezik az etikai érték olyan fogalmával, ami megengedi, hogy az embert az osztriga fölé helyezzük, akkor úgy tűnik, hogy ez természettől fogva nem az egyenlő, hanem az *eltérő* törődéshez vezethet, amely abból a megfigyelésből ered, hogy az ilyen érték forrásai ténylegesen nem egyformán vannak elosztva. Vesd ezt össze J. S. Mill szégyenkezés nélküli elitizmusával: „Annak, akinek magasabb rendű képességei vannak, többre van szüksége ahhoz, hogy boldog legyen, valószínűleg mélyebben tud szenvedni, és bizonyos, hogy több dolog miatt van szenvedésnek kitéve, mint egy alacsonyabb rendű típusba tartozó” (*Utilitarianism* [1963], 2. fejelet [J. S. Mill, *A szabadságról. Haszonelvűség*. ford. Pap Mária. Budapest: Magyar Helikon, 1980, 244-245 old. kis módosítással]).

„Laza értelemben és általánosságban tekintve én és embertársam egyaránt emberek vagyunk és ebből következően egyenlő figyelemre vagyunk jogosultak. A valóságban azonban az a valószínű, hogy egyikünk becsebb és fontosabb a másiknál. Az ember becsebb a vadállatnál, mert azzal, hogy magasabbrendű képességekkel rendelkezik, kifinomultabb és hitelesebb boldogságra képes. Ugyanígy Cambrai ragyogó érseke becsebb volt szobalányánál. Kevesen vagyunk olyanok, akiknek nehezére esne kijelenteni, hogy a kettő közül melyiket kellene előnyben részesíteni akkor, ha az érsek palotája lángba borul és csak egyikőjük életét lehet megmenteni.”¹¹

Ami pedig azt illeti, hogy a pártatlan nézőpont magunkévá tétele még csak nem is szükségszerű annak az értéknek a felismeréséhez, amely az összes személyt mint embert megillető egyenlő tisztelethez járul, a mellette szóló érvt elhalasztom a dolgozat utolsó részéig (ahol azt fogom javasolni, hogy egy olyan etikai kultúra, amely teljes egészében őszintén részrehajló elveken alapul, a kezdeti látszat ellenére alkalmas arra, hogy a másik jogait tiszteletben tartó attitűdöt hívjon életre). A jelen pillanatban megelégszem egy analógiával: amikor az egész elképzelését elutasítjuk annak, hogy van egy pártatlan, külső nézőpont, ahonnan tekintve morális szemléletmódunk valahogyan megerősíthető, akkor ennek éppen úgy nem kell automatikusan megszüntetnie a modern liberális értékeink igazolására való kilátásokat, ahogyan az ismeretelméletben az abszolút, karteziánus stílusú isteni garantálás elutasítása sem kell, hogy a modern tudományos értékeink igazolására vonatkozó minden kilátást leromboljon.

A gondolatmenet mindeközéig inkább episztemológiai, mint metafizikai síkon folyt (ha szabad így fogalmaznom), vagyis elsősorban inkább azzal foglalkozott, hogy miként érzékeljük az értéket, mint az érték természetével és alapjával. De a Descartes-ra tett utalás az előző szakaszban talán emlékeztet minket arra, hogy a két terület korántsem mindig teljesen különálló. A karteziánus Istennek, a jóság és igazság garantálójának, ebből a szempontból kettős szerep jut. Nem csupán érzékeléseim episztemikus érvényesítését nyújtja, képessé téve arra, hogy tudjam: ideáim illeszkednek a dolgok valóságához,¹² hanem maga ez az a forrás, amelyből a jóság és igazság ered.¹³ Gyanítom, hogy azt a lelkesedést, melyet a pártatlanság elméletének hívei, mint például Godwin, éreznek az „tárgyilag megfigyelő” forgatókönyve iránt, rejtetten azon érzés motiválja (biztos, hogy nem tudatosan megfogalmazva), hogy egy ilyen idealizált alak, aki magasan az egyedi ügyek fölött helyezkedik el, a szekuláris etika számára valahog betöltheti azt a szerepet, amelyet a korábbi metafizikai rendszerekben az Istenség hordozott: az érték garantálójának és felügyelőjének valamilyen szerepét. Ha viszont tényleg egy Nietzsche utáni kozmoszban élünk, ahol nincs isteni teremtő, aki lenézne a bolygóra, akkor a pártatlan kozmikus megfigyelő forgatókönyve teljes mértékben hipotetikussá (sőt, tulajdonképpen tényellenessé) válik, és ebből adódóan nincs semmi alapja arra, hogy bármit is felügyeljen vagy garantáljon. Ebből az

11 *An Enquiry Concerning the Principles of Political Justice* [1793], II. könyv, 2. fejelet. A továbbiakban Godwin elhíresült érvelése mellett szól, hogy az eredmény semmiben nem fog megváltozni akkor, ha szobalány történetesen az anyám.

12 „... felfedeztem néhány törvényt is, amelyeket Isten olyképpen állapított meg a természetben, amelyeknek olyan fogalmait véste lelkünkbe, hogy kellő megfontolás után nem tarthatjuk kétségesnek pontos érvényesülésüket mindabban, ami van vagy történik a világban.” *Értekezés a módszerről* [*Discours de la méthode*, 1637], 5. rész (AT VI 41: CSM I 131). A dolgozatban „AT” a következőt jelöli: C. Adam és P. Tannery (szerk.), *Oeuvres de Descartes* (12 köt., javított kiadás Párizs: Vrin/CNRS, 1964-76); „CSM” pedig ezt: J. Cottingham, R. Stoothoff és D. Murdoch (szerk.), *The Philosophical Writings of Descartes I-II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); „CSMK” pedig a III. kötetet jelöli (*The Correspondence*, szerk.: J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch és A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

13 Vö. *Levél Mersenne-nek 1630 április 15.*: „Az Ön által öröknek nevezett matematikai igazságokat Isten fektette le és teljesen tőle függenek, mint ahogyan többi teremtménye is” (AT I 145: CSMK 23).

következik, Nietzsche és követőinek érvei szerint, hogy egy bizonyos értelemben nekünk valóban meg kell teremtenünk saját értékeinket, mégpedig saját forrásainkból kell ezt megtennünk.¹⁴ Ebből a nézőpontból tekintve, az érték tárgyilagos forrásai után történő kutatás nem pusztán egy *filozófiai* hiba – az elmélet és az elemzés szintjén történő hiba –, hanem olyan hiba is, ami eltorzítja annak mindennapi megértését, ami az emberi életnek értéket és jelentést ad. Egy bizonyos módon ezt úgy fejezzük ki – mint azt egy másik írásban tettem –, hogy azt mondjuk: a jóság *bentről kijelöl* növekszik.¹⁵ Nem kell szükségképpen egyetérteni William Blake kíméletlen ítéletével, miszerint „az Általános Jó csak egy kifogás a gazfickó, a hipokrita és a hízelgő számára”, azért, hogy lássuk, milyen ereje van a költő ragaszkodásának ahhoz, hogy a jóság az „Apró Részletekben” lakozik, amelyek egyéni életünk mindennapi szövedékét alkotják.¹⁶ A részrehajlást elfogadó álláspont, amelyet védelmezek, úgy veszi, hogy az emberi életek elsősorban nem amiatt értékesek, hogy mennyire illeszkednek a viselkedés személytelen nézőpontból definiált szabályaihoz, vagy amennyiben hozzájárulnak valamilyen óriási ötvözethez, amelyet „a jó”-nak neveznek, hanem amennyiben ezeket olyan módon élék le, amely gazdagságot és értelmet ad annak a rövid utazásnak, amelyet mindnyájunknak meg kell tenni. Egy bizonyos értelemben itt episztemológia és metafizika egybeesik: a tény, hogy az „önközpontú” nézőpont (ahogyan ezt máshol neveztem)¹⁷ segítségével látjuk meg, hogy aminek életünkben értéke és jelentősége van, az végső soron ahhoz a tényhez kötődik, hogy azt az értéket és jelentőséget mi magunk hozzuk létre erőteljesen személyes elkötelezettségeinkkel és a kölcsönös függést eredményező preferenciális hálózatokkal, amelyeknek teljes szívvel átadjuk magunkat. Az állítás összetett és vitatott. Bár elfogadása – úgy gondolom – az érelyelmélet alapját jelenti,¹⁸ úgy tűnik, hogy elutasítják mind a deontológia hívei, akik a morális szférát az emberi vágy és érzés egyedi vonásaitól elvonatkoztatva határozzák meg,¹⁹ mind a konzekvencialisták, akik az egyéni életek értékét úgy tekintik, mint ami lényegét tekintve abból vezethető le, hogy mennyire járul hozzá egy személytelen szempontból meghatározott jósághoz.²⁰ A dolgozat fennmaradó két részében két feladatot próbálok meg elvégezni. Először, megkísérlem megvédeni a részrehajlást támogató álláspontot azzal a váddal szemben, hogy ez „etikailag romlott” – vagyis az ellen az elterjedt kritika ellen, hogy a részrehajlás

14 Vö. F. Nietzsche, *Túl jön és rosszon* [*Jenseits von Gut und Böse*, 1886] § 261.

15 Lásd J. Cottingham, 'The ethics of self-concern', *Ethics* 101 (1991 július), 798-817.

16 „Aki jót akarna mással tenni, tegye ezt az Apró Részletekben! Az Általános Jó csak egy kifogás a gazfickó, a hipokrita és a hízelgő számára”. William Blake, *Jerusalem* [1805], 55. lap, 54. sor.

17 Lásd J. Cottingham, 'The ethics of self-concern', és 'Partiality and the virtues' in R. Crisp (szerk.), *How Should One Live? Essays on the Philosophy of Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 57-76. Figyeljünk arra, hogy az „önközpontú” és „egoisztikus” élesen megkülönböztetendő egymástól. Sok önközpontú terv (amely például a családi összetartásra vonatkozik, vagy az igaz barátság gyakorlása) olyan viselkedésmintákat és érzelmi diszpozíciót von magával, amelyek ténylegesen, sőt paradigmátikusán, altruisztikusak. Lásd még J. Cottingham, 'Partiality, favouritism and morality'? *Philosophical Quarterly* 36(1986), 357-73.

18 Lásd J. Cottingham, 'Partiality and the virtues'.

19 „Mikor a csalódások és a reménytelen nyomorúság egészen elvette az élethez való kedvet, amikor egy szerencsétlen ember, aki lélekben erős és inkább haragos a sorsára, mintsem bántortalan vagy lehangolt, a halálra vágyakozik, de mégis megőrzi életét anélkül, hogy szeretné. Nem valamilyen hajlamból vagy félelemből teszi ezt, hanem kötelességből. Ekkor maximájának valóban morális tartalma van.” (Immanuel Kant, *Az erkölcsök metafizikájának alapvonalai* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785], 2. fej. Kantnak nem kell olyan messze mennie, hogy azt mondja: az érzéshez kötődő hajlamok jelenléte ténylegesen *lerontja* a cselekvés morális értékét. Ahhoz viszont tényleg ragaszkodik, hogy a morális cselekvőnek egyedül a kötelességet kell elfogadnia, mint a cselekvés „tisztá” és teljes egészében elégséges indokát. A kanti álláspont problémaérzékeny védelméhez ezen a ponton, lásd Marcia Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 6. fej.

20 Godwinon (lásd fent) kívül még példaként lehet említeni olyan modern konzekvencialistákat is, mint Peter Singer, vö. *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 2. kiad. 1993), 1. és 8. fej. Azt a kérdést, hogy vajon az intézmények szerepét hangsúlyozó, vagy „szabály” konzekvencialisták megalkothatnak-e egy meggyőző alternatívát, itt most nem tudom tárgyalni, de vizsgálom a következő munkámban: 'Medicine, virtues and consequences', in J. Laing és D. Oderberg (szerk.), *Human Lives* (London: Macmillan, 1995).

támogatóinak el kell fogadniuk vagy legalábbis meg kell engedniük olyan cselekvésmintákat, amelyek morálisan elfogadhatatlanok. Ez elvezet az utolsó részhez, amelyben megpróbálom elmélyíteni a részrehajlás hívei és ellenfelei közti vita megértését azzal, hogy történeti kontextusba helyezem. Azt remélem, hogy a vizsgálódás eredményeképp, még ha csak körvonalaiiban is, a részrehajlást támogató etika integritásának és autentikus mivoltának védelme fog kibontakozni.

II

Romlott részrehajlások. Maga a „részrehajló” (*partial*) szó elsődleges használatában többnyire pejoratív felhangokat hordoz. Az *Oxford English Dictionary* ezt adja meg első jelentésül: „indokolatlan kedvezés az egyik félnek vagy résznek egy per vagy vita során; elfogult, érdekelt, nem fair”. A negatív mellékjelentések már régóta jelen vannak: egy tizenhetedik századi prédikáció elítéli a „világiasság, fényűzés és a sötét részrehajló ügyletek” bűneit. A múltban a szót néha lehetett semlegesebb vagy éppenséggel pozitív kapcsolatokban is használni. Így Hume beszél (minden jel szerint elítélés vagy ironia nélkül) a szerelemről (*sexual love*) mint „egy olyan érzésről, ami részrehajlóbb a barátság érzésénél”. De az ilyen használatot az *OED* úgy írja le, mint ami „manapság ritka”.²¹ A törvényszéki ügyekre történő utalás az első idézetünkben nem véletlen, hiszen az a környezet, ahol a részrehajlás szert tesz negatív mellékjelentésére, a közügyek világa. A kormányzati szférában és az igazságszolgáltatásban a tisztviselőktől elvárják, hogy a közérdeket szolgálják, a személyes vagy helyi érdekek iránti elfogultság pedig a korrupció jele – rokona a megvesztegetésnek, amivel ténylegesen sokszor össze is kapcsolják. Érdekes összevetni a megvesztegetést azzal a párjával, nem igényel pénzügyi műveleteket, a nepotizmussal. Amikor egy közhivatalnok megvesztegethető, akkor pénzügyi indíték befolyásolja, és eltorzítja azt, ami az esetnek kizárólag az érdemein nyugvó pártatlan értékelése kellett volna, hogy legyen. A nepotizmus mentes ettől a pénzügyi romlottságtól, de széles körben érzik úgy, hogy egy ezzel párhuzamos romlottságot hordoz: egy személyes indíték, ebben az esetben egy vágy arra, hogy a hóna alá nyúljunk egy rokonnak, eltorzítja azt, ami a versengő jelöltek érdemeinek egy elfogulatlan értékelése kellene, hogy legyen. (Etimológiailag a „nepotizmus” az unokát jelölő klasszikus latin szóból (*nepos*) ered, noha a középkori latinban egy furcsa váltással unokaöcsöt is kezdett jelenteni. Az *OED* a *nepotism* első jelentésének ezt adja meg: „a pápák vagy más egyházi személyek gyakorlata, amelynek során különös jóindulatot mutatnak az unokaöccsök iránt”. Mivel a papi nőtlenség szabálya megakadályozta az egyenesági dinasztikiakat, a pápa számára a fiának a Bíborosi Kollégiumba emelése utáni legjobb dolog egy unokaöcs bíborossá tétele volt – néhány esetben az „unokaöcs” szó voltaképpen csak egy eufémizmus volt a valódi, de törvénytelen fiára.)

A nepotizmus egy potenciális buktató a részrehajlás elfogadója számára, mégpedig pontosan az ilyesfajta, hosszú ideje meglévő romlott jelleg miatt. Aki elfogadja a részrehajlás etikai elméletét, annak számára világos védekezési stratégia az, hogy támaszkodik az előbb említett különbségre, ami közügyek és a magánügyek közt áll fenn. A család előnybe részesítése, talán ezt hajlamos lenne mondani, önmagában etikailag teljes mértékben tiszteletreméltó feltéve, hogy nem „csurran át” a közügyek területére. Nagel ezért tudja leírni „a közszférában és a félig közszférában (*semi-public institutions*) megnyilvánuló nepotizmus elleni szabályt”, mint „a család előnybe részesítésének legerőteljesebb korlátja”.²² A tipikus modern liberális az egyenlő lehetőség eszményének van (helyesen) elkötelezve, ami azt vonja magával, hogy a közszférában az előremenetelt jelző pozíciókat mindenki egyformán elfoglalhatja egy fair és nyílt versengés kereteiben. Ez természetesen azt fogja jelenteni, hogy nem lehet eltérni, hogy kormányhivatalnokok (vagy például egyetemi vizsgáztatók, vagy tanulmányi tisztviselők) rokonaikat részesítsék előnybe az adott pályázatok során. A köz/magán megkülönböztetés azonban azt sugallja, hogy „otthon”

21 *The Oxford English Dictionary* (1971), s.v. 'partial', Vö. David Hume, *The History of England* [1759], V, lxi.

22 *Equality and Partiality*, 110. old. (kiemelés hozzáadva).

mégis törvényesen előnybe részesíthetik leszármazottaikat (azzal, hogy egy intellektuálisan és kulturálisan ösztönző otthoni környezetet alakítanak ki – külön könyveket vásárolnak nekik, elviszik őket színházba, finanszíroznak egy költséges „zöld évet” a középiskola és az egyetem között – a hagyományos „középosztálybeli” javak egész tárházát).

De ez a gondolatmenet telis-tele van problémákkal, hiszen világos, hogy a magántermészetű javak tömege kézzelfogható előnyöket fog hordozni, amikor a javadalmazott a közsférában versenyhelyzetbe kerül. Ezzel bizonytalannak kezd látszani az alapelv, miszerint a családtag előnybe részesítése mindaddig megengedett, amíg nem „csurran át” a közsférába, mégpedig pontosan azért, mert mindenki nagyon jól tudja, hogy a leszármazottaknak juttatott javak általában segíteni fogják őket azokért a ritka forrásokért való versengésben, amelyek az élethez szükségesek. Ha utána gondolunk, akkor elkezd úgy tűnni, mintha lenne egy gyökeres bizonytalanság abban a nageli tervben, amely az erény kapcsán egyidejűleg két különböző megközelítést próbál meg fenntartani: egy személyes nézőpontot, amely a család előnybe részesítését támogatja, és egy pártatlan, vagy „publikus” nézőpontot, amely helyteleníti azt. Kevés olyan tevékenység van az emberi életben, amely értékesebb és nagyobb jutalommal járna, mint azok, amelyek a családi neveléssel kapcsolatosak – olyan környezet megteremtésének az elősegítése, amely lehetővé teszi, hogy az illető gyerekei kiteljesítsék a bennük lévő lehetőségeket és a maximumát ériék el annak a kiválóságnak, amire képesek. Azt lehetne mondani, hogy ez a „személyes mag” a jó élet veleje – egy olyan struktúra igazi paradigmája, amely milliók számára teszi az életet élni érdemessé.²³ Nos, a próbálkozás, hogy izoláljuk ezt a magot és úgymond meggátoljuk azt, hogy azok a következmények, amelyek ezen mag gondozásából erednek, áterjedjenek a közsférára, kezd radikálisan zavarosnak tűnni. Ez olyan, mintha egy étkezési előírás megengedné a szülőknek, hogy tápláló és egészséges étrendet kövessenek a családon belül, de azzal az abszurd kikötéssel, hogy az így átruházott javak egyike sem hozhatja a javadalmazottakat előnyös helyzetbe akkor, amikor kilépnek a ház ajtaján. Ráadásul a sajátos törődés eszméje maga, valamint a saját és a szeretettek életének értékes mivoltába vetett hit biztosan arra kötelez minket, hogy az ennek megfelelő javakat a lehető leggazdagabb és legteljesebb formájukban bontakoztassuk ki. Ha pedig ennek az elkerülhetetlen következménye az, hogy egy olyan kiválóságot tűzünk ki célul, amelyet nem mindenkinek fog sikerülni elérni, ez egy olyan pirula, amelyet a részrehajlás hívének le kell nyelni, és ne próbálkozzon meg azzal, hogy a köz- és magánszféra megkülönböztetésére való hamis hivatkozással takargassa.

De a „pirula lenyelése” azt jelenti, hogy nincs alternatívája annak, amit *féktelen* részrehajlásnak lehetne hívni – annak, ami még a „pápa unokaöccse” típusú nepotizmust is magába foglalja? Világos, hogy bármely részrehajlás, ami nem akar elképesztően konstraintívív lenni, *korlátok közé szorított* részrehajlásnak kell lennie – olyannak, ami megálljt parancsol a számomra és a szerettem számára való jó iránti törekvésnek, függetlenül a kötelesség megsértésétől, vagy a források jogtalan elsajátításától. Önmagában semmi rossz nincs abban, ha előnybe részesítjük az unokaöcsénket, mint ahogyan ez abból a tényből is látható, hogy (a legmakacsabb totalitáriust kivéve) nem kárhoztatják automatikusan azt a vállalkozót, aki unokaöccsét teszi meg igazgatónak a családi cégben, amelynek a kiépítéséért keményen megdolgozott. Ha bármely unokaöcs helyzetét, amennyiben ily módon részesítik előnybe, *eo ipso* „romlottnak” látjuk,²⁴ akkor fontos lépést teszünk egy olyan érvelés irányába, miszerint minden családi céget törvényen kívül kell helyezni, vagy erőszakkal meg kell akadályozni, hogy túlélje az alapító nemzedéket. Ez olyan következmény, ami - ha utána gondolunk – még a tulajdonjogok minimális felfogásával is összeegyeztethetetlen, nem beszélve a hatékonyság és ösztönzés alapvető elveivel.²⁵ Mi is tehát a

23 Noha, persze, sok egyéb indokolt terv is van, mint az, ami egy valamirevaló élet személyes „magját” alkothatja.

24 Arról a feltételezett etikai „romlottságról”, ami a tehetség egyenlőtlenségeiből eredő előnyökhöz tapad, lásd Nagel, *Equality and Partiality*, 10. fej. passim.

25 Vö. Nagel, *Equality and Partiality*, 110. old.

baj azzal a pápával, aki Vörös Kalapot ad az unokaöccsének, azzal a bíróval, aki unokatestvére javára ítél, azzal a köztisztviselővel, aki a haverjával köt szerződést, azzal az egyetemi hivatalnokkal, aki fenntart egy helyet a barátja lányának? Az, hogy az ilyen cselekedetek magukkal vonják mások jogainak vagy az őket megillető forrásoknak a semmibe vételét. Ha az egyháznak, a bíróságnak, a kormánynak vagy az egyetemnek dolgozom, akkor a kérdéses javak nem az *enyémek*, hogy ezeket tetszésem szerint átruházzam. Ellenőrzést gyakorlok az adott javak fölött azon intézmény bizalmából, amely engem alkalmaz, és éppúgy nem vagyok jogosult arra, hogy kedvenceimnek adományozzam, mint ahogyan arra sem, hogy más tejszínjét a macskámnak tálaljam fel, vagy valaki más biciklijét „odaadjam” a gyermekemnek.

Világos azonban, hogy a részrehajlás hívei nem tehetnek mást, mint kezelhetővé tegyék saját maguk számára is a mások jogainak és tiszteletének fogalmát. Valóban komoly zavar fenyegeti őket, ha kiderül, hogy ezek a fogalmak csak egy pártatlan nézőpontból közelíthetők meg. Hogy egy példát említsünk, Nagel szerint úgy tűnik, hogy ezek ilyenek. Ennek eredményeképpen, amikor tekintetbe veszi a társadalmi csoportok (például a család) és a velünk született (például a tehetségbeli) különbségek okozta egyenlőtlenségeket, etikai tudatunkban egy visszavezethetetlen törést azonosít, amelyet az elkötelezettséget, illetve a tárgyilagosságot igénylő nézőpontok egyidejű vonzása idéz elő. Érvei szerint az utóbbi szempont az intézményes kontrollra támaszkodó radikális intézkedésekre hajlamosít minket – például „törvénytelené tenni a magánúton vásárolt oktatást”, vagy „szétszakítani a jövedelem és a tehetség közti kapcsolatot”. De az első lehetőség (a pártatlanság szempontjából sajnálatos módon) „valószínűleg elkeseredett ellenállást váltana ki”, amelyet „nem lehet egyszerűen félretolni”, míg a második egyfajta skizofrén zavarodottsághoz vezetne, amely az egalitáriánustól megköveteli, hogy egy kompetitív gazdaságban „pontosan azokra az előnyökre törekedjen, amelyeket egyúttal korlátozni is akar”.²⁶ Noha Nagel szerint a motívumok ilyen felosztása igazából nem „önellentmondó”, mindazonáltal „nem szigorú értelemben megérthető (*intelligible*)”: „nem szerkeszthetünk meg olyan politikai moralitást és olyan személyes moralitást, amelyek kielégítő módon illeszkednek egymáshoz”. Így tehát azt a borúlátó következményt vagyunk kénytelenek levonni, hogy modern liberális etikánkat egy komoly hasadás osztja ketté: „az egalitárius közösségi értékek és a nem-egalitárius személyes célok kombinációja, amelyre a motivációk logikája kényszerít minket, egyszerűen nem rendelkezik egy integrált morális szemléletmód jellemzőjével”.²⁷ A törés talán nem is annyira meglepő, ha tekintetbe vesszük Nagel véleményét, miszerint az etikában (mint ahogyan az elmefilozófiában is) egyszerre két helyről kiindulva kell érvelni – egyrészt az egyéni szempont alapján, másrészt pedig a pártatlan, „semmit alapul nem vevő nézőpontból”. De ahelyett, hogy megpróbálnánk négyzögesíteni a kört, érdemesnek tűnik először megnézni, hogy az általunk kívánt eredményekhez eljuthatunk-e úgy, hogy csak az egyik helyről indulunk ki. Ez nem jelenti azt, hogy vakok legyünk azokkal az igényekkel szemben, amelyeket a tisztesség (*fairness*), az egyenlő lehetőség és a többi ilyen támaszt. Senki más, csak egy fanatikus próbálna meg olyan etikát alkotni, amely kihajítja a fáradtságosan megszerzett liberális örökségünk drága rakományát. Azonban az lehetséges, hogy az etikai részrehajlás elmélete képes lesz éppen ezeket az értékeket felmutatni úgy, mint amelyek természetes módon származnak a jó élet olyan modelljéből, ami „bentről kifelé” épül fel. A fennmaradó részben egy ilyen tervezet körvonalait fogom vázolni. Olyan okokból, amelyek hamarosan világossá válnak, szükségszerű lesz, hogy a feladatot egy történeti nézőpontból közelítsem meg.

III

Moralitás, kozmológia és az erény kifelé történő szétterjedése. Egy vitairatban, amelynek van valami köze

26 *Equality and Partiality*, 112. és 115. old.

27 *Equality and Partiality*, 117. old.

az etikai pártatlanság törekvéseihez, Friedrich Nietzsche maró gúnnyal vádolta valamennyi filozófust, aki „nevetésre fakasztóan merev komolysággal követelt magától valami sokkal magasztosabbat, igényesebbet, ünnepélyesebbet, de mihelyst a morál tudományához közeledett, a morál *racionális megalapozását* akarta”.²⁸ Elkerülendő, hogy a dagályos hangütés félrevigyen minket, fontos megérteni a hátteret: Nietzsche tervét, hogy feltárja a „morál genealógiáját”, és ezzel kapcsolatban tisztázza azt a metafizikai eltolódást, ami a modern korba történő átmenetet jelöli. A jelenlegi analitikus filozófia hajlik arra, hogy úgy alkossa meg az etikát, mint egy nagymértékben specializált, hermetikusan zárt diszciplínát, ahol az elvont álláspontokat („részhajlás”, „pártatlanság”, „realizmus”, „kognitívizmus”, stb.) attól a történeti és kulturális miliótól elszigetelten kell felbecsülni, amely jelentőséggel ruházta fel őket. Ennek eredményeként az arisztotelészi etika manapság zajló átszabása (bármekkora örömmel tölti is el az erényelmélet támogatóit, magamat is ideértve) igencsak kétes eredményekhez vezethet, amikor nagy vidáman arra tesz kísérletet, hogy a *Nikomakhoszi Etika* argumentumait a modern liberális demokrácia összefüggéseihez igazítsa. Az abszurditás veszélyével kell számolni minden olyan adaptációs kísérlet során, amely nem vesz tudomást arról a szakadékról, ami Arisztotelész kozmológiáját elválasztja a miénktől.²⁹

Vegyük tekintetbe az „emberi természet” középponti fogalmát, amely annyira döntő szerepet játszik az *eudaimonia* arisztotelészi programjának létrehozásában. Annak az elemzése, hogy mit jelent embernek lenni, hogy az emberek miként tudják megvalósítani sajátos lehetőségeiket, minden bizonnyal formálja és korlátozza a jó életről kialakított elképzelésünket (*vision*). Ez az „emberi természet” azonban nem egy időtlen „adott”: ahhoz, hogy világosan számot adjunk arról, hogy lényegét tekintve miben is áll a természetünk, metafizikai és kozmológiai (és igazából sok egyébféle) feltevések egész garmadáját kell háttérként felidézni, és ahol ezek a feltevések tarthatatlanokká válnak, az ezekre épülő etika egész szerkezetét újra kell építeni. Az igazi, történeti Arisztotelész etikájának a szövedéke maga, miként az arisztotelészi fizikáé is, mélyen összefügg a világ teleológiai felfogásával, amely szerint minden egyes természeti dolgot úgy lehet megmagyarázni, hogy megadjuk a cél-okát, vagyis „azt, aminek a céljából” létrejött. Tény és érték kibogozhatatlanul össze van itt szőve: a makk számára való jó az, hogy megvalósítsa a benne rejlő lehetőségeket, vagyis egy egészséges, virágzó tölgyfává nőjön, amely azt a kifejlett állapotot fejezi ki, ami felé természete igyekszik. Az emberi lényekre is ugyanez áll, *mutatis mutandis*. *Fizikájában* Arisztotelész felveti azt a kérdést, vajon a természet működhet-e „nem valaminek a céljából, nem is azért, mert így *jobb*, hanem a vak szükségszerűségből”. Határozottan kimondja, hogy ez lehetetlen. A fogak (a metszőfogak a tépésre, a zápfogak az őrlésre) nem lehetnek a véletlen egybeesés eredményei, és így valami célból kell létezniük:

„Az egy bizonyos célra irányuló működés jelen van minden dologban, ami természettől fogva jön létre és létezik. Továbbá, ahol a sorozatnak van egy végpontja, az összes előző tag annak a céljából tétetett. Mármint, az biztos, hogy miként az értelmes cselekedetben, úgy a természetben és, és miként a természetben, úgy minden egyes cselekedetben is. . . . Az értelmes cselekvés tehát egy cél céljából van, ezért a dolgok természete is ilyen . . . Így minden egyes tag a sorban a következő céljából van . . . Abszurd az a feltételezés, hogy nincs célszerűség, mert nem látni, hogy a mozgó megfontolást végezze. Viszont a mesterség sem végez megfontolást. Ha ugyanis a hajóépítő mesterség benne lenne fában, akkor az természettől fogva ugyanazt hozta volna létre. Így tehát ha a célszerűség benne van a mesterségben, a természetben is benne van.

28 Friedrich Nietzsche, *Túl jön és rosszon* [*Jenseits von Gut und Böse*, 1886], a 186 §-ból (Tatár György fordítását alapul véve [Friedrich Nietzsche, *Túl jön és rosszon*. Budapest: Ikon, 1995]).

29 Vö. Martha Nussbaum, 'Aristotle, nature and ethics', és Bernard Williams, 'Replies', in J. E. J. Altham és R. Harrison (szerk.), *World, Mind and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 86. old. sk. és 194. old. sk.

Igen világos ez akkor, amikor az orvos magát gyógyítja, hiszen a természet ehhez hasonlít. Nyilvánvaló tehát, hogy a természet ok, mégpedig úgy, hogy valami végezt működik.”³⁰

Saját kozmológiánkat egy hármasszakadék választja el Arisztotelészétől. *Először* is közbeékelődik a középkori zsidó-keresztény metafizika, amelyben az arisztotelészi „jó”, amely felé minden dolog természettől fogva törekszik, hiposztazálódik egy jóakarátú személyes teremtő világrendjévé, aki a kozmoszt a mi morális jóllétünkre való különös tekintettel szenteli fel. *Másodszer*, közbeékelődik a Descartes-tal kezdődő kora modernkori forradalom, amely lebontotta az örökölt peripatetikus-keresztény szerkezetet. Amikor új fizikájából Descartes kiűzte a teleológiát, ez a mindenség olyan felfogását vonta magával, amelyben az emberiség megfontolt és szándékos tevékenységei elkülönültek a fizikai világ tisztán mechanisztikus működéseitől. A Kopernikusz utáni univerzum mérhetetlen kiterjedése, bolygónknak az egész mérhetetlen nagyságával összevetve aprócska helyzete lehetetlenné tette, hogy az embert „Isten legdrágább teremtményének”³¹ tekintsék, és „teljes mértékben valószínűtlenné, hogy minden a mi javunkra teremtett” legyen.³² Descartes általános felfogása szerint az istenség siváran személytelen (megelőlegezve az őt követő évszázad „deisztikus” szemléletét): Isten természete túl van bármin, amit meg tudunk ragadni, és bármi is legyen a szándéka, ez örökre „be van zárva bölcsességének kifürkészhetetlen mélységeibe”.³³ Ezen a ponton világos kapcsolat van Descartes fizikája és etikája között. Csakúgy, mint ahogyan a fizikában sem jutunk előbbre azzal, hogy eltöprengünk Isten feltételezett szándékain, úgy az etikában is egy olyan mindenséggel kell megbékélnünk, amelyben fontos szempontból „magunkra vagyunk hagyatva”. Az emberi teljességre kell törekednünk „külső segítség nélkül”.³⁴ Pusztá babona azt hinni, hogy teremtésében Isten kész egy különleges providenciális beavatkozás megtételére, hiszen hiábavaló feltételezni azt, hogy a teremtő örök és megmásíthatatlan elrendelése megváltoztathatók annak fényében, hogy az ember különleges viszonyban van Istennel.³⁵

A *harmadik* „momentum” (ahogyan talán Hegel jelölte volna), ami elválaszt minket az ókori világtól, a darwini forradalom, ami tudományos hihetőséget adott annak az eszmének, amit Arisztotelész oly keményen elutasított: a természetes, látszólag „szándékos” folyamatok pont annyira vannak „valami céljából”, mint amennyire a cséplőhelyre hulló eső a termés megrohasztása „céljából” van.³⁶ Az etika számára adódó következményeket sokatmondóan fogalmazta meg a tizenkilencedik század közepén Alfred Tennyson, a költő, elgyötört próbálkozásában, hogy régi bizonyosságokba kapaszkodjon:

Ó, de mégis bízunk, valahogy jó
Lesz a baj végső célja,
a természet kínjainak, az akarat bűneinek,

30 Arisztotelész, *Fizika* [i.e. 330 körül] II 8, 199a3-15, b27-34.

31 Descartes, *Beszélgetés Burmannal* [1648], (AT V 168: CSMK 349).

32 Descartes, *A filozófia alapelvei* [1644] III rész, 3. art.

33 Descartes, *Ellenvetések és válaszok* [1641], Az ellenvetések ötödik sorozatára adott válaszok (AT VII 375: CSM II 258). Lásd még J. Cottingham, *The Rationalists* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 177. old. sk. A tizennyolcadik századi használat alapján a „deista” szó néha olyanokra utal, akik úgy tartották, hogy Isten létezése pusztán az értelemmel megállapítható anélkül, hogy a kinyilatkoztatáshoz folyamodnánk. De gyakran egy olyan istenbe vetett hitet vont magával, aki „a mindenséget saját sorsára hagyja” mindenféle beavatkozás nélkül. Emiatt a koramodern korban ortodox gondolkodók gyakran bélyegezték meg a deizmust úgy, mint egy királyi utat az ateizmushoz. Descartes-nak a téma kapcsán kifejtett nézeteihez lásd bővebben J. Cottingham, *Descartes* (Oxford: Blackwell, 1986), 100. és 106. old.

34 *Levél Erzsébethez 1645 augusztus 4* (AT IV 265: CSMK 257).

35 *Levél Erzsébethez 1645 október 6* (AT IV 316: CSMK 273).

36 Ez az élénken proléptikus kép akkor bukkan fel, amikor Arisztotelész magabiztosan állítja a természeti teleológia meglétét; *Fizika* i.h. (198b21-22).

a kétely hibáinak és a vér bajának;

Hogy semmi sem jár céltalan léptekkel;
Egyetlen élet sem lesz elpusztítva
És vettetik szemétként az űrbe,
Amikor Isten teljessé tette a halmot.³⁷

A reménytelen „valahogy” módosítószó többet mond mindennél. A minden élet valamilyen végső isteni érvényesítésébe vetett „bizalom” botladozik az új darwini kozmológia („természet vörös fogakkal és karmokkal”) vak véletlenszerűségének színe előtt, amely a költemény többi részében tárul fel.

Térjünk most ezzel vissza „sörbarmunk” szerencsétlen életére. Arisztotelész világában az alacsony intelligenciájú és durva érzékű emberek „természetből fogva” rabszolgának valók. Ez az a „valami végett”, ami megmagyarázza létezésüket – ők egyszerűen „élő szerszámok”³⁸; ők szolgáltatják a szükséges anyagi feltételeket az athéni úriemberek jóllétéhez, akik számára a *Nikomakhoszi Etika* íródott. A keresztény kozmológiában minden egyes emberi élet, „pogány vagy zsidó, szolga vagy szabad”,³⁹ bármennyire nyomorúságosnak is tűnhet, mindazonáltal képes arra, hogy megváltást nyerjen egy szeretetelli teremtő atya természetfölötti ereje által, aki különös gondoskodást mutat saját gyermekei iránt. A Darwin utáni univerzumban, a természeti teleológia elhagyásával, valamint azzal, hogy az isteni megváltásba vetett remény többé nem játszik középponti szerepet etikai kultúránkban, úgy tűnik, hogy egy idegen világgal nézünk szembe, ahol a remény, hogy egyetlen emberi lény sem „vettetik szemétként az űrbe”, elveszti metafizikai és kozmológiai hitelességét és egy erőtlenséggé „valahogy” lesz belőle. Tennyson csak azt jelentheti ki a fent idézett sorok befejezéseként, hogy „botladozom, ahol szilárdan lépkedtem/ . . . és erőtlenséggel bízom a nagyobb reményben”.

A huszadik századi filozófusok közül talán az egzisztencialisták azok, akik a legígéretesebb választ fogalmazták az imént leírt nehéz helyzetre. Heidegger belenyúl abba a csalánba, hogy mi valóban „bele vagyunk hajítva” a világba, aminek nincs kívülről adott jelentősége, és ezért értéket nem úgy kell találnunk, hogy objektív létezőkhöz folyamodunk, hanem úgy, hogy tevékeny részeseivé válunk azoknak az egyedi vállalkozásoknak, amelyekbe belekezdünk. Mivel meg van fosztva attól, hogy a természeti teleológiához, vagy a isteni garanciákhoz folyamodjon, az emberiségnek – ügyetlen, de mégis megvilágító erejű posztmodern zsargonnal kifejezve – *autotelikus* (öncélúvá) kell válnia, önnön céljainak teremtőjévé. Mivel pedig nem valami külső erő jelöli ki ezeket számunkra követendőnek, a célokat belülről kiindulva kell megtalálni, törődések és elkötelezettségek bonyolult szövedékében, amelyeket Heidegger találóan sorol a *Sorge* [gondoskodás – *caring*] terminus alá.⁴⁰

Hogyan viszonyul ez a részrehajlás és a pártatlanság hívei közti vitához? A pártatlanság és a tárgyilagosság védelmének természetesen sok változata van, és nem most jött el az alkalom arra, hogy mélyreható következményeket vonjunk le. De valóban úgy néz ki, hogy a pártatlanság mellett felhozott argumentumok közül legalább egy – nevezetesen az, hogy pusztán ez tarthat igényt arra a morális magaslatra, amelyre a tisztelet egyenlősége alapozható – hallgatólagosan függ

37 *In Memoriam* [1850], liv. Noha Charles Darwin műve (*The Origin of Species*) csak kilenc év múlva jelent meg, Tennyson költeménye világosan megelőlegezi mű eszméjét: a létért való küzdelmet, amelynek során számtalan faj és egyed pusztul el. Tennyson élénk érdeklődést tanúsított Darwin sok elődjének munkája iránt – közéjük sorolandók például Charles Lyell (*Principles of Geology* [1830-33]) és Robert Chambers (*Vestiges of Creation* [1844]) művei.

38 *Nikomakhoszi Etika* és *Politika* [i.e. 330-325 körül], VIII 11, ill. I 3-7.

39 Pál, *Kolosszei levél* [i.u. 50 körül], 3:11.

40 *Lét és idő*, § 26.

olyan feltevésektől, amelyek egyszerűen nincsenek összhangban azzal, ahogyan a modernitásban az ember etikai helyzetét megragadjuk. Mivel az értéknek nincsen külső forrása vagy garantálója, a tevékeny egyéni életnek kell létrehozni. Ennélfogva, ha értéket akarunk találni a boldogtalan sörbarom életében, azokban a tervekben kell ezt megtalálni, amelyeket ez az egyén saját magának alkothat meg. Ha pedig semmi ilyet nem lehet találni, akkor pusztá érzélgősség – mint Tennyson erőtlén bizalma a nagyobb reményben – arra a „roppant értékre” hivatkozni, amelyet az ilyen élet feltételezhetően birtokol, ha személytelen nézőpontból tekintünk rá.

Milyen védelmet tud a részrehajlás híve nyújtani a tehetségtelennek és a gyengének? Bármennyire is hangsúlyozza az egyéni tervek és kötelezettségek értékét, a részrehajlás és vonzalom kényelmes takaróját, amellyel magunkat és szeretteinket is óvjuk, vajon nem áll fenn az a veszély, hogy akik kívül maradtak ezen a boldogító körön, azoknak egyszerűen a tönkremenetel marad? Válaszként, a részrehajlás híve akkor teszi a legjobbat, ha mindjárt kezdetben elfogadja, hogy nem lehet bombabiztos érvet alkotni az egyetemes emberi tisztelet mellett, ami kikényszeríti minden értelmes lény jóváhagyását. Ez azonban nem lesz annyira fontos, mint amennyire első pillantásra kinéz feltéve, hogy – nyersen fogalmazva – készek vagyunk arra, hogy inkább kövessük Hume-ot, mint Kantot, és kevésbé higgyünk a feltételezett kényszerítő erejű racionális megszorításokban és inkább hagyatkozzunk azokra az érzületekre, amelyek mélyen belevésődtek az emberek többségének az elméjébe.⁴¹

Hume szerint az etika gyökerei szégyentelenül esetlegesek; a moralitás végső soron azokon a spontán érzéseken és érzületeken alapszik, amelyeket történetesen önmagunkban találunk. Így a társadalmi erények rendelkeznek „egy természetes szépséggel és szeretetreméltósággal”, amely „a tanulatlan emberiség megbecsülését hívja ki irántuk és kiváltja vonzalmukat”. Ha egyéb tényezők azonosak – mutatja ki Hume egy élénk példával -, egyikünk sem választaná azt, hogy másvalaki „köszvényes lábujjain” tapodjon, amikor legalább ilyen könnyen tudnánk a járdán is sétálni. Morális késztetéseink alapjául a jóakarát természetes érzületei szolgálnak, amelyek „kiváltják azt, hogy legyünk [tekintettel] az emberiség és a társadalom érdekeire”. De mégis, az önérdékű motiváció ereje soha nem került messze Hume gondolataitól. Elismeri, hogy érzéseink gyakran erőteljesebben az önmagunkkal és a hozzánk közelállókkal való törődésből erednek, mint abból a gondolatból, hogy a világnak egészében véve jót tegyünk. Itt azonban belép a képbe a köznapi tapasztalatból vett bizonyosság, hogy sugallja: a részrehajlás és önmagunk előnybe részesítése miként alapozhatja meg a morális erény valószerű modelljét. Hume mindenekelőtt azt sugallja, hogy néhány erény, mindenekelőtt az emberek önmagukhoz való viszonyaiban megnyilvánuló (*intrapersonal*) erények, mint például a mértékletesség, világosan jót tesznek az ember egészségének és jóllétének; mások, a szociális vagy „társasági” erények, mint a jó modor, vagy a szellemesség nyilvánvalóan kellemesebbé teszik az embertársainkkal együtt töltött életet. Végül, Hume szerint, még az emberiség, nagylelkűség, jótétemény és igazságosság „magnagyobbított erényei” is beláthatóan hozzájárulnak az egyéni boldogsághoz, míg a becstelen viselkedés tűnhet ugyan úgy, hogy pillanatnyi gyönyört és hasznot hoz létre, de ezek a dolgok csak „értéktelen játékok és limlomok”, ha összevetjük őket az erény adta jutalmakkal – a belső lelki békével, az integritás tudatával és saját magatartásunk kielégítő számbavételével”.⁴²

Úgy tűnhet, hogy a „miért legyek morális?” kérdés fölött folytatott hosszú és fárasztó filozófiai

41 Vö., Annette Baier, *Moral Prejudices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), *passim*, különösen 13. fejelet. Számomra úgy tűnik, hogy Baiernek a hume-i gondolatmenetről adott megfogalmazása néhány rendkívül gazdag belátással szolgál, noha a Kanttal szemben támasztott kifogásai közül nem mindegyikkel vagyok kibékülve. Amit itt a hume-i gondolatmenetnek nevezek, annak van némi köze Arisztotelész kitarotán hangoztatott nézetéhez, hogy az etika szigorú értelemben véve nem demonstratív tudomány (cf. *Nikomakhoszi Etika* I 3).

42 David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* [1751], idézetek az V. fejezet, 1. és 2. részéből, ill. IX. fejelet, 1. és 2. részéből.

pörlekedés követői számára az előbbieket egyike se nyom túl sokat a latba. Úgy tűnik, hogy túlságosan is sok engedményt tesz az esetlegességnek, túlságosan is szelíd az erény jutalmairól vallott optimista szemléletében, és túlságosan is sebezhető azokkal a konstruált ellenpéldákkal szemben, amelyek azt mutatják, miként lehet „megúszni” egy önző és vétkes étellel. De mihelyst felhagyunk a kényszerítő erejű racionális bizonyítás valóságtól elrugaszkodott igényétől, az ilyen kifogások nagymértékben elvesztik az erejüket. Végső soron nem az forog kockán, hogy „logikailag” milyen érvt képes felhozni az „amoralistának” nevezett mesterséges filozófiai konstrukció, hanem az, hogy az emberi lényeknek az esetek többségében mit lehet tanácsolni azzal kapcsolatban, hogy miként éljenek és szervezzék meg a társadalmi szöveteket, amelyek részei. Hume érvei ugyan nem „cáfolják meg” az elszánt amoralistát vagy a könyörtelen önérdék védelmezőjét, mindazonáltal megnyerő képet adnak azokról az egyéni és kollektív előnyökről, amelyek egy olyan társadalomban lezajló élethez járulnak, ahol a jóakaratra és a vele társult morális erényekre irányuló késztetések szilárdan gyökeret vertek. A kérdés nem az, hogy ez a kép vajon logikailag bombabiztos-e, hanem az, hogy rendelkezik-e meggyőzőerővel és van-e nála bármi jobb raktáron.

Noha Hume úgy tűnik, hogy időről időre ingadozik ezzel kapcsolatban, az erény mellett felhozott empirikus megfontolásai egészében véve szilárdan a részrehajló nézőpontot veszik alapul. Megszólít „mindenkit, aki bármilyen mértékben is figyelembe veszi *saját* boldogságát és jólétét”.⁴³ Spinoza még keményebben fogalmaz: „Az önfenntartásra való törekvés az erény első és egyetlen alapja. Mert nem gondolható el más elv, amely ezt megelőzi, nélküle pedig semmiféle erény el nem gondolható. . . . Feltétlenül erényből cselekedni nem más bennünk, mint az ész vezetése szerint cselekedni, élni és létünket fenntartani (ez a három ugyanazt jelenti), mégpedig a magunk hasznának keresése alapján.”⁴⁴ Első hallásra ez úgy hangozhat, mint egy nyers, korlátokat nem ismerő részrehajlás, de a feltételezés, hogy Spinoza etikája féktelen önzést von magával vagy azt támogatja, nevetségessé tenné a társadalomról alkotott emberséges elképzelést, amely az *Etika* utolsó részében, illetve részletesebben a *Politikai tanulmányban* fogalmazódik meg. Spinoza egy olyan világot vetít elénk, ahol a részrehajló motivációt nyíltan az érték forrásaként ismerik el, és ahol az így megvalósított erény *kijelöl szétterjed* egy olyan társadalomban, amelyben mindenki egyaránt olyan tervek mellett kötelezi el magát, amelyek jelentőséggel ruházzák fel életüket. Az érv bombabiztos mivolta mellett régi igény újra elő fog bukkanni: nem lehet, hogy van olyan ember, aki mások elnyomása árán, vagy (még megdöbbenőbb) ennek révén, talál értelmet életének? De ha komolyan vesszük azt, amit az etikai gondolkodás esetleges és empirikus természetéről az előbb mondtunk, akkor ez azt is jelenti, hogy észrevesszük és elfogadjuk, hogy *ezt nem lehet kizárni*. Nem tudunk olyan kategorikus imperatívuszt vagy racionális szerződést kidolgozni, ami kikényszeríti mindenki jóváhagyását. Annette Baier találó kifejezésével, fel kell ismerni, hogy a moralitást a legmegfelelőbb óhajtó és nem felszólító módon kifejezni.⁴⁵ Még a leggondosabb és legbelátóbb megfontolást végzők is hajlamosak lehetnek elcsábulni olyan előírásoktól, amelyek a jó társadalomra vonatkoznak ugyan, de megengedik az elnyomást. Arisztotelész is közéjük tartozott, amikor hírhedt módon elfogadta a rabszolgaságot. Meggondoltabb pillanataiban azonban Arisztotelész emellett is érvel, hogy az erények elválaszthatatlanul össze vannak kapcsolódva. Ez viszont azt sugallja, hogy talán nyitott volt egy olyan érvre, miszerint például az igaz barátság egészében véve nem állhat fenn olyan emberek között, akik készek arra, hogy másokat pusztán eszközöknek tekintsenek; hogy igazi nagylelkűség nem létezhet teljes mértékben, miközben kicsinyességet tanúsítunk olyanok iránt, akikkel nap mint nap összefutunk; hogy igazi mértékletesség nem létezhet együtt egy olyan kényelem lusta élvezetével, ami mások kényszermunkáján alapszik.⁴⁶

43 *Enquiry* . . . , IX. fejezet, 2. rész (kiemelés hozzáadva).

44 Benedictus Spinoza, *Etika* [1665 körül], IV. rész, 20-24 tétel.

45 A. Baier, 'Moralism and cruelty', in A. B., *Moral Prejudices*, 289. old. Baier erőteljesen érvel emellett, hogy az ilyen felismerésnek „nem kell a moralitást hatástalanságra kárthatnia” (ibid).

46 Azért, hogy ez a gondolatmenet meggyőzővé váljon, világos, hogy az itt kínált sematikus vázlatot tovább

Néhányan talán elképesztően valószerűtlennek találják ezt. Mi van a „miért legyek morális?” kérdéssel kapcsolatos viták kedvenc figurájával, a koncentrációs tábor őrével, aki délután ötkor befejezi munkanapját, minden este hazamegy, hogy barátaival és családjával tegye teljessé napját, és aki ebben a körben szembetűnően odaadó, nagylelkű és mértékletes? Kétlem, hogy absztrakt filozófiai szinten meg lehetne vitatni ezt a példát anélkül, hogy mindkét oldal ne csúsztatna. De a lényeg, amit az erényelmélet híve hangsúlyozni akar az ilyesfajta „rekeszekre tagolt” életről, az, hogy egy erény nem csupán jó cselekedetek sorozatából áll, hanem összetett magatartásbeli és érzelmi diszpozíciók mélyen bevésődött mintáit is magával vonja. Délután öt után az SS őr rekeszekre osztott élete majmolhatja az erényes ember magatartását, de a cselekvés és érzés megfelelő alkata, és a megfelelően kifejtett intuíció és érzékenység elkerülhetetlenül hiányozni fog vagy satnya lesz, mindennek pedig az emberi kiteljesedés látja kárát. Ha nem így lenne, örünk William Blake-kel együtt ezt találná mondani:

Láthatok búsulni mást
S ne érezném bánatát?
Láthatok-e szenvedőt,
Hogy ne vigasztaljam őt?⁴⁷

Persze túlságosan is megvan az a lehetőség, hogy legyenek emberek, akik számára a Blake gyötrődő kérdésére adott válasz – legalábbis rövidtávon – egy „igen” lesz. Azoknak viszont, akik egyáltalán vonzódnak az erényes élet jótéteményeihez (amelyet Hume olyan ékesszólóan fejtett ki), jó okuk lesz arra, hogy elkerüljék a rekeszekre osztott életet, pontosan azért, mert ez összeegyeztethetetlen azoknak a diszpozícióknak a legteljesebb művelésével, amelyek az erényt alkotják, ennek következtében pedig a kiteljesedett élet lehetőségére is rossz hatást gyakorol. Ettől az érveléstől eltekintve, abban kell reménykedni, hogy a legtöbb emberi lény számára, a legtöbb esetben a gondos törődés értelmes tervének megalkotása lassan és kikerülhetetlenül elvezet oda, hogy lássák és érezzék annak a jelentőségét, hogy minden egyes embernek legyen tere arra, hogy ugyanezt tegye. Az esetlegességnek kijár az engedmény, de a reményre jogosító érvek messze erősebbek, mint Tennyson bágyadt sóvárgása egy elveszett garancia iránt. És ahogyan a bolygó szüntelenül egyre kisebb lesz, úgy az érv is szüntelenül egyre erősebbé válik.⁴⁸

(ford. Lautner Péter)

kell bővíteni, a példákat pedig részletesen meg kell vizsgálni – ez egy másik dolgozatra marad. Az erények egységéhez, lásd Arisztotelész, *Nikomakhoszi Etika*, VI 13. Az arisztotelészi erényfelfogásból eredő következményeknek egy kevésbé optimista elemzését, lásd ebben a munkámban: 'Partiality and the virtues'. Mint azt világossá tettem, ez egy olyan terület, ahol nincsenek bombabiztos érvek.

47 William Blake, 'On Another's Sorrow', *Songs of Innocence* [1789] ('A mások bánata', *Az ártatlanság dalai*).

48 A dolgozat korábbi változatainak részletekbe menő megvitatásáért különösen hálás vagyok Jonathan Dancynek, továbbá a sok segítő megjegyzésért a többi kollégának - a readingi Departmental Research Seminar résztvevőinek: Max de Gaynesfordnak, Hanjo Glocknak, Brad Hookernek, Andrew Masonnak és David Oderbergnek. Hozzá kell tennem, hogy a hely hiánya miatt nem tudtam kidolgozni számos olyan fontos észrevételt, amit ők tettek. Szintén hálás vagyok Marcia Baronnak, Lawrence Blumnak, Robert Johnsonnak, Bruce Landesmannek, Madison Powersnek, Wade Robinsonnak, Cynthia Starknak és az 1996 májusában megrendezett második évenkénti Utah Philosophy Colloquium ('Ethics and Impartiality') többi résztvevőjének a gondolatébresztő vitákért, amelyek sok, a dolgozatban felvetődő témát érintettek.