

John Cottingham, *Az önmagunkkal való törődés etikája**
(eredeti: J. C., The ethics of self-concern. *Ethics* 101(July 1991), 798-817)

BEVEZETŐ GONDOLATOK

„Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?“¹ Rilke hihetetlen kérdése, amely egyesek szerint tébolyult és megalomán, egy más szinten ragadja meg azt az érzést (*sense*), amellyel minden egyén rendelkezik az én végtelen egyediségéről – azt, hogy milyen értelemben (*sense*) van az én, hiszen ez az átmeneti és törekeny tudat, ami az „enyém”, az a középpont, ami körül az univerzum többi része forog. Ha episztemológiai álláspontnak tekintjük, akkor természetesen egy divatjamúlt karteizianizmus érezhető ki belőle. Manapság hozzászoktunk ahhoz, hogy elfogadjuk: a privát, csak az illető által hozzáférhető énről szóló történet egy mítosz. Amit „egyéni” tudatnak nevezünk, az a legmélyebb szinten a nyelvhasználók társadalmi közösségének létezésén élőködik. A gondolataim és érzéseim privát világán történő elmélkedés közben már mélyen adósa vagyok a társadalmi (és egyéb) struktúráknak, amelyek formálják és meghatározzák fogalmaimat. De a karteziánus mítosz szétrobbanása nem hatástalanítja a szubjektív tényező elsődlegességének azon érzését, amelyet a fenomenológusok, az egzisztencialisták és a költők hangsúlyoznak.² Természetemet talán a bolygónak köszönhetem, amely létrehozott, fogalmaimat pedig a társadalomnak, amely felnevelt, viszont a „különlegességem” valahogy megmarad. Lehet, hogy nem határozom meg saját tudatomat, sőt talán még nem is kizárólag én férek hozzá, mindazonáltal én vagyok ennek az alanya. Ha az információ-továbbító rendszer, ami az agyam, visszavonhatatlanul megsérülne vagy elpusztulna, akkor a saját nézőpontomból tekintve minden érzékelés, érzélem és megismerés kitörlődne. Az univerzum persze tovább létezne és másoknak továbbra is lennének érzéseik és gondolataik. De az az univerzumra nyíló egyedi ablak, ami „én” vagyok – a tudatos tapasztalás e kivételes és számomra kifejezhetetlenül különleges

1 * A tanulmány korábbi vázlatait a lancasteri és sheffieldi egyetemeken rendezett filozófiai kollokviumokon adtam elő. Hálás vagyok az ott elhangzott kritikai megjegyzésekért, különösen azokért, amelyeket Allan Holland és John Skorupski vetettek fel. Szintén adósa vagyok Willie Watts-Millernek (Bristol University), akinek a dolgozata („Hume and the limits of justice”, gépirat) figyelmeztetett arra az összetettségre, ami Hume-nak a jóakarattal és az önmagunkkal való törődéssel kapcsolatos elméletét jellemzi. Végezetül hálás vagyok azért a sok gondolatébresztő megjegyzésért és kritikáért, amelyet az Impartiality and Ethical Theory konferencia (Hollins Institute for Ethics and Public Policy, Hollins College, Virginia, 1990, június) résztvevőitől kaptam.

Rainer M. Rilke, „Mit fogsz tenni, Isten, mikor meghalok?” (1899), in: *Das Stundenbuch*, Erstes Buch (1905).

2 Vö. T. S. Eliot: „a kulcsra gondolunk, mindenki a maga börtönében” (*The Waste Land* [Átokföldje] [1922]). Miközben rendelkeznek olyan erővel, ami aláássa a szolipszizmus episztemológiai előfeltevéseit, nekem úgy tűnik, hogy a wittgensteini érvek nem hatástalanítják a szédülés azon érzését, amelyet az idéz elő, hogy tudatában vagyok önmagamnak, mint egy tudatos tapasztalat alanyának. A szédülést drámai módon ragadják az egzisztencialisták művei (vö., pl. J.-P. Sartre, *La nausée* [Az undor] [1938]), de nem lehet egykönnyen kimutatni az analitikus filozófia hagyományában. Kivétel képez ezalól Thomas Nagel, aki birkózik azzal a metafizikai rejtvényrel, hogy „egy szubjektum vagyok, akinek van fogalma arról a középpont nélküli univerzumból, amelyben TN egy jelentéktelen pötty, amivel megeshetett volna, hogy egyáltalán soha ne is létezzem” (*The View from Nowhere* [New York: Oxford University Press, 1986], 61. old.). Anélkül is csodálhatjuk azonban Nagel bátorságát, amikor ezzel a rejtvényrel küzd, hogy elfogadnánk azt a nyilvánvaló meggyőződését, miszerint a valóság objektív felfogása figyelmen kívül hagyja azt az állítólagos tényt, hogy „TN én vagyok” (ez egy olyan tény, ami analóg azzal a „ténnyel”, hogy egy „bizonyos idő a jelen” [59. old.]). Bizonyos indokok folytán, amelyekre most nem kívánok kitérni, távolról sem vagyok meggyőzve arról, hogy vannak olyan tények, amelyekről itt szó esik – hogy Nagel kifejezésével élve megjelenik egy „további tartalom” is, ami túl van azon, amit az objektív nyelv közvetíthet.

fókuszpontja – örökre eltűnne.³

Van ezeknek a gondolatoknak bármilyen etikai jelentősége? Aszerint, amit néha a vallási tanítók és sok egyéb moralista „standard” nézetének neveznek, az én különlegességének eszméje akadályt képez az etikai fejlődés útjában. Ennek a felfogásnak régre visszanyúló története van,⁴ de még élénken él korunk mindennapi világi kultúrájában is. Gyakran mondják, hogy a kisbaba „végtelenen egoista”: azt gondolja, hogy a világ az ő vágyai és akarata körül forog. Még a gyermeknek is „meg kell tanulnia” (milyen nagy nyomatékkal és mekkora élvezettel mondják ezt a felnőttek, talán mert maguk sem tanulták meg ezt teljes mértékben), hogy ő „egyáltalán nem különleges”. Meg kell tanulnia, hogy csak egy a sok közül, és más gyerekek is ugyanúgy jogosan tartanak igényt az anyára, az apára, vagy a tanár idejére és figyelmére. Később pedig gyakran okítják arra, hogy kövesse és engedelmességen ennek a maximának: Szeresd felebarátod, mint önmagad! Nem arról van szó, hogy a különleges önszeretet érzését úgy kell kiterjeszteni, hogy csak a testvért, vagy közeli barátot foglalja magába, hanem minden honfitárs, sőt minden embertárs iránt ugyanazt a fokú törődést kell mutatni, amit önmagunk iránt érzünk.⁵ Akik pedig elmulasztják gondoskodásuk ílymódon történő kiterjesztését, azokról gyakorta megjegyzik, hogy morális fejlődésük döntő szakaszán botlanak el. Arra vannak ítéltetve, hogy pszichopatákká váljanak, vagy legalábbis a „megakadt fejlődés” szomorú esetei lesznek – beleragadtak a gyermek önközpontú világába.

A standard kép számos hibája közül három érdemel különös figyelmet. Az első hiba az, hogy a kép előfeltételezi azt, amit gyakran (noha kétes történeti pontossággal) az emberi természet hobbes-i felfogásának neveznek – eszerint az emberek „természettől fogva” önzők és bármely altruista hajlandóságot egy későbbi szakaszban kell nagy munkával beléjük vésni.⁶ Ez egy empirikusan érzékeny téma (noha ritkán szoktak utalni a megfigyelésen alapuló tapasztalatokra akkor, amikor megerősíteni vagy cáfolni kívánják az úgynevezett hobbes-i képet), és ezért nem lenne bölcs dolog dogmatikus kijelentéseket tenni ezzel kapcsolatban. Viszont nem tűnik értelmetlennek, ha Hume-mal együtt felvetjük, hogy bár biztosan nem vagyunk született szentek, azért nem vagyunk egy az egyben született bűnösök sem. Az önérdéknek (és ebben a tanulmányban megengedem és ragaszkodni is fogok ehhez) fontos helye van az emberi természetről alkotott hihető beszámolóban, noha a beszámoló nem csak ebből áll. Ahogyan azt Hume olyan szépen megfogalmazta: „a galamb némely része” biztosan „természetünkbe van gyúrva, a farkas és a kígyó elemeivel egyetemben”.⁷

3 Persze csak ha Descartes-nak nincs igaza, és „ce moi, c'est à dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis” [„ez az én, vagyis a lélek, ami miatt vagyok az, aki vagyok”] (*Értekezés a módszerről* [1637], 4. rész), túlélheti a testi halált. De egy ilyen ontológiai és szubsztanciális dualizmus egyre növekvő mértékben válik tarthatatlanná a tudat fizikai alapjával kapcsolatos modern tudományos felfedezések fényében. Az a manapság néha még hallható, de némi vizsgálódás után meglehetősen fennköltnek tűnő ragaszkodás sem győz meg, miszerint egy ilyen dualizmus legalábbis logikailag lehetséges (lásd J. Cottingham, *The Rationalists* [Oxford: Oxford University Press, 1988], 120-21. old.).

4 A dolgozat negyedik szakaszában fogom taglalni e felfogás eredetét a keresztény erkölcszociológiában.

5 Máté 19:19, amely a Törv. 19:18-t visszhangozza. A jó samaritánus példázatából, amely arra a kérdésre válaszul hangzik el, hogy „és ki az én felebarátom” (Lukács 10:29), világosan következik, hogy a parancsolat minden emberre kiterjed: a „felebarát” globálisan értendő. Ebben a tekintetben Marilyn Friedman megjegyzései („The practice of partiality, ebben a számban [Ethics 101 (July 1991), 818-836]) célt tévesztenek. Lásd J. Cottingham, „Ethics and impartiality”, *Philosophical Studies* 43(1983), 83 skk.

6 Ha gondosan olvassuk magát Hobbes-t, akkor kiderül, hogy ő igazából nincs elkötelezve amellett a visszatérítő pszichológiai egoizmus mellett, amit oly gyakran tulajdonítanak neki (lásd *The Elements of Law, Natural and Political* [1640], első kiadás 1650, 1. rész, 9. fejezet, 17. szakasz; és T. Sorell, *Hobbes* [London: Routledge, 1986], 7. fejt.).

7 David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), szerk. L. A. Selby-Bigge, 3. átnézett kiad., szerk. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1975), 9. szakasz, 1. rész, 271. old., a továbbiakban *Enquiry*.

Az önmagunk előnyben részesítésének morális helyzetével kapcsolatos standard nézet második problémája az, hogy képmutató. Az átlagos moralista arra buzdít minket, hogy haladjuk meg önző természetünket és az egyetemes agapé életét tegyük magunkévá; de ennek az életnek a támogatói közül senki, vagy csak kevesen jutottak akár a közelébe is valaha annak, hogy ezt a gyakorlatba ültessék át. Már egy kevéske becsületes önelemzés is elég ahhoz, hogy gyakorlatilag⁸ mindnyájunk számára feltárja: mérhetetlenül több időt és forrást szentelünk saját terveinknek és vállalkozásainknak, saját magunk fejlődésének és kiteljesedésének, minthogy akár csak elkezdjük felfogni, mit is jelent általában véve az emberiség szükségleteinek szentelni magunkat.⁹ Ezzel megint csak nem azt szeretném sugallni, hogy teljes mértékben önmagunkat helyezzük a középpontba. De szembe kell nézni azzal a ténnyel, hogy a „szeresd felebarátodat, mint önmagadat” követelmény komolyan vétele összeegyeztethetetlen a mindennapi, intuitíve teljesen jogosult emberi törekvések hatalmas tárházával, mint például az oktatásunkra fordított energiákkal, karrierünk előmozdításával, bensőséges kapcsolatok kiépítésével, családalapítással és sok egyébvel.¹⁰ Az arisztotelészi *philia* (baráti szeretet, személyes szeretet/szerelem) és a keresztény agapé (felebaráti szeretet, egyetemes szeretet) közötti ellentét tanulságos. Arisztotelész rendszerében a *philos* valami különleges, és ez a tény önmagában elég szigorú követelményeket támaszt a kapcsolat természetét illetően. Az embernek csak korlátozott számú *philos*-a lehet, hiszen az X iránt mutatott különleges vonzalom megköveteli, hogy tekintélyes mennyiségű időt és forrást fordítsunk X-re, ami viszont annyit jelent, hogy kevesebb marad Y számára. Ezzel ellentétben a keresztény agapé, mivel X-nek nem mint barátnak, hitvesnek vagy gyermeknek, hanem mint embertársnak a szeretetét jelenti, olyan erény, amelyről elvárják, hogy meghatározatlanul sok ember felé nyilvánítsuk ki. De az egész emberiség iránti ilyen pártatlan törődés szükségképpen magával vonja a különlegesség elvesztését. Amikor Arisztotelész azt mondja, hogy a barát egy *allos autos*, egy második én, akkor valami mélységesen fontosat tár fel az igazi barátság természetéről: a barát megszűnik olyasvalakinek lenni, aki pusztán eszközként jó (mert szórakoztat, felvidít vagy gondoskodik rólad), és olyasvalakivé válik, aki saját különlegessége miatt értékes, és aki iránt ugyanazt a különleges és intenzív törődést mutatod, mint saját magad iránt. A keresztény követelmény, hogy úgy szeresd felebarátodat és embertársadat, mint önmagadat, úgy tűnik, hogy valami lehetetlent előfeltételez: a különleges törődés érzése, ami az igazi személyes kapcsolatok kitüntető jegye, valamiképpen megtarthatja erejét, miközben határtalanul felhígul, hogy minden emberre kiterjedjen.¹¹

Az egyetemes szeretettel kapcsolatos standard nézet harmadik nehézsége a másodikból

-
- 8 A „gyakorlatilag” (*virtually*) minősítés slendriánnak tűnhet, de kimondottan fontos, mint azt az utolsó szakaszban ki fogom fejteni.
- 9 A pártatlanság híve elfogadhatja ezt, de ragaszkodhat ahhoz, hogy az énnel való törődés meghaladása legalább egy „ragyogó ideál”, amire törekednünk kellene. Máshol érveltem amellett, hogy ez a válasz nem állja meg a helyét („Ethics and impartiality”).
- 10 Mint azt Arisztotelész éleselméjűen észrevette, az összeegyeztethetlenség abból ered, hogy a különleges vállalkozások és kapcsolatok előmozdítása az egyén idejének és forrásainak igénybevételét követeli meg, amelyek szükségképpen végesek. Logikai határa van például annak, hogy az ember hány barátságot tud ápolni (*Nikomakhoszi Etika* VIII 6, 1158a10).
- 11 A keresztény moralista azt válaszolhatná, hogy Arisztotelésznek igaza van abban, hogy a valódi szeretet előfeltételezi, hogy X-szel X kedvéért kell törődni, de téved akkor, amikor feltételezi, hogy az ilyen szeretetnek korlátozottnak és különlegesnek kell lennie. Ezen értelmezés szerint a „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat” maxima nem arra utasít minket, hogy *per impossibile* a különleges törődést (azt a fajtát, amit önmagunk iránt érzünk) az emberiségre terjesszük ki, hanem inkább egyszerűen arra, hogy minden embert önmagáért szeressünk, és az önmagunk iránti törődést addig redukálja, ahol ez már nem lesz különlegesebb, mint az, amit bármely embertárs iránt kellene érezni. Azonban bármelyik értelmezést is válasszuk, úgy tűnik, hogy nem lehet elkerülni azt a következményt, hogy az egyetemes agapé szerinti élet összeegyeztethetetlen azzal az önmagunk iránti sajátos törődéssel, ami mindennapi emberi létezésünk oly jelentős részének képezi lényegi elemét.

következik. Ha a standard modell által védelt mintához való ragaszkodás vagy lehetetlen, vagy olyan messze van attól, ami keresztülvihető, hogy a „képzelt etikájához”¹² tartozik, akkor etikai ideálként meglévő koherenciája összeomlik. Hiszen, ha az önmagunkkal való különleges törődés meghaladása, amit a modell ajánl, a legtöbb ember számára nem egy gyakorlati lehetőség, akkor, ha továbbra is arra hív fel, hogy ezt a célt kövessük, elválasztja az etikát a valóságtól. Az etika tartalmát így egy teljes mértékben hipotetikus, ideális világhoz kapcsolja, egy nem emberi lények lakta világhoz, ahelyett, hogy abban látná feladatát, hogy egy racionális tervezetet alkotna meg arról, miként kell az embereknek a lehető legjobban élniük ebben a világban.

Ha tehát visszatérünk az öntudat (*self-awareness*) és az önmagunkkal való törődés bensőséges és különös érzésére, amit Rilke világított meg, látható, hogy a „standard” morális tanítás megkísérli ezt maga mögött hagyni, de súlyos árat fizet ezért: olyasmit nem vesz tekintetbe és vet el, ami minden, vagy legalábbis a legtöbb emberből kitörölhetetlen. Ha ez így van, akkor az etikában sürgős szükség mutatkozik arra, hogy elméletileg megerősítsük az önpreferencia kikerülhetetlen jelenségét – ez egyfajta „antropodícea” vagy „autodícea” lesz, ami igazolni fogja az ember útjait az emberhez, vagy az én útjait az énhez.¹³ Úgy gondolom, hogy egy ilyen etikai kerettel szemben három követelmény támasztható. Először is meg kell mutatnia, hogy legalább morálisan miként engedhető meg az önpreferencia bizonyos foka (az egyszerűség kedvéért úgy tekintem, hogy az önpreferencia terminus utal a család és a közeli barátok előnybe részesítésére is, mint ahogyan arra is, hogy illető önmagát részesíti előnybe). Másodszor, ahhoz, hogy igazságot szolgáltatson annak az erőteljes és széles körben elterjedt belátásnak, miszerint nem csupán lehet, hanem kell is különleges forrásokat biztosítani saját, valamint gyermekeink és szeretteink fejlődésének, meg kell mutatnia, hogy az önpreferencia bizonyos foka miként kívánatos morálisan. Harmadszor pedig ki kell jelölnie az önpreferencia etikai határait, hiszen bármennyire lenyűgözően is hangozzék Rilke sora, az univerzum nem az én érdekeim körül forog, és ha úgy cselekednék, mintha körülötte forogna, az a legborzasztóbb immoralitáshoz vezethetne el. A cikk fennmaradó részében azt fogom megvizsgálni, hogy az etikai elmélet három jól ismert típusa – standard utilitárius, kantianus és hume-i indíttatású – miként képes kezelni az önpreferencia morális státuszát. Majd pedig, miután arra a következtetésre jutok, hogy ezen a területen mind a három kudarcot vall, amellyel fogok érvelni, hogy egy kielégítő antropodíceára egy arisztotelianus megközelítés nyújtja a legnagyobb reményt.

12 Vö. J. Mackie (C. D. Broadot követve), *Ethics* (Harmondsworth: Penguin, 1977), 132. old.

13 Ezeket a terminusokat a teodícea analógiájára alkottam, amely arra vállalkozik, hogy (Milton szavaival) „Isten emberhez vezető útjai”-t (*Paradise Lost* [*Elveszett paradicsom*], I. könyv) igazolja. Az „autodícea” vállalkozásában megjelenő igazolás szükségképpen olyan megfontolásokat hív életre, amelyeket általánosan kényszerítőeknek vagy meggyőzőeknek szánnak, és ez ellen föl lehet vetni, hogy az önpreferencia bármely racionális igazolása így valamilyen értelemben önmagát érvényteleníti. Maga az a vállalkozás ugyanis, hogy valamit igazoljunk, automatikusan megköveteli, hogy meghaladjuk az egyediséget és egy objektívabb, kevésbé öncentrikus nézőpontot tegyünk magunkévá. Nem kívánom tagadni, hogy az általánosíthatóság eleme jelen van magában az indoklás (*reason-giving*) eszméjében. De ez nem sokkal több, mint egy tautológia: attól függ, hogy mit jelent „igazolás” és „indoklás”. Ebből biztosan nem következik az, hogy az önpreferenciának nem lehet logikusan koherens igazolása, vagy a cselekvés önpreferenciát hangsúlyozó indokai valamiképpen levezethetők olyan indokokból, amelyek nem hangsúlyozzák azt, vagy ilyen indokokra vezethetők vissza. Nagel javaslatát követve, miszerint a tudat szubjektív aspektusai nem vezethetők le a tudomány objektív felfogásából, hanem a valóság független alkotórészei maradnak, én is fenn kívánom tartani azt, hogy a cselekvés önpreferenciát hangsúlyozó indokai olyan etikai érvényességet őriznek meg, ami független a pártatlannak meghatározott értékektől (lásd még Nagel, 9. fejt.).

A leginkább magától értetődő értelmezése szerint az utilitarizmus nem egy olyan elmélet, ami készségesen teret ad az egyén azon érzésének, hogy van saját különleges értéke. Ha a moralitás egyedüli célja a legtöbb ember legnagyobb boldogsága, akkor, mint azt gyakran megfigyelték, nem úgy tűnik, mintha számítana, miként jön létre az a boldogság. Mivel az egyik hasznosság-bugyor, mint a hasznosság tartálya, éppen olyan jó, mint a másik, az a tény, hogy egy adott tartály én vagyok, vagy közeli kapcsolatban áll velem, etikai nézőpontból érdektelennek bizonyul. Ez egészen világosan látható az olyan klasszikus utilitáriusok írásaiban, mint Hutcheson, aki amellet érvel, hogy a morális érzék (*sense*) akkor fejlődik a legjobban, ha eltekintünk az én iránti törődéstől és egy pártatlan megfigyelő nézőpontját vesszük fel.¹⁴ A téma változatai jól ismertek. Ha aközött kell választani, hogy az érseket mentsük-e meg vagy az inast, akkor az a tény, hogy az inas történetesen a rokonom, morális szempontból tekintve nem jön számításba.¹⁵ Ezzel összhangban az utilitarizmusnak találunk olyan modern híveit, akik egész nyíltan állítják, hogy az önérdekre utaló indokok nem számítanak morális indokoknak, továbbá még az „énre utaló altruizmus” (például a saját gyermek különleges előnybe részesítése) is, noha pszichológiailag érthető, morálisan kétes.¹⁶ Az ilyen szigorú pártatlanság valószínűleg a legtöbbünk számára teljes mértékben emészthetetlen. Továbbá valószínűleg öncáfoló is. Távolról sem világos ugyanis az, hogy a globális hasznosság iránti hűvös és személytelen törekvés tényleg az optimális módja annak, hogy az emberiség a lehető legmagasabb szintű boldogságot biztosítsa magának.

Mégis, ha ezt mondjuk, akkor mindjárt megengedjük, hogy a „közvetett” vagy „korlátozott” utilitárius betegye a lábát az ajtón. Ha a pártatlanság elmélete tényleg nem nyújtja a kívánt javakat (a lehető legnagyobb és legtöbb boldogság formájában), akkor a közvetett utilitárius érve szerint nincs semmilyen ok arra, hogy az utilitarizmus ne engedélyezzen, vagy éppenséggel ne követeljen meg olyan magatartást, ami figyelemreméltó mértékben a cselekvő javát helyezi előtérbe. Ha széles körben elfogadnák azt a szabályt, hogy „mindenkinek a sajátjára legyen gondja” (magára vagy családjára), akkor talán ez bizonyulna a legjobb stratégiának a globális boldogság felé. Így tehát (ezen érv szerint) azokat kivéve, akik az eredeti, hibáktól terhelt „cselekvés”-utilitarizmus hívei, az utilitáriusok elfogadhatnak egy olyan elméletet, ami a jogos önpreferenciát hangsúlyozza.

Ennek a stratégiának vannak vonzó elemei. Végző soron azonban eltorzítja az önpreferencia motivációs szerkezetét és túl keveset igazol. Amit a szabály-utilitarizmus követőjének mondania kell, az valójában az, hogy csak annyiban részesítem igazoltan előnybe saját vállalkozásaimat és dolgozom saját közvetlen családom jólétéért, amennyiben egy ilyen magatartás általános elfogadása kimutathatóan maximalizálja a globális hasznosságot. Azonban, először is, ez rendkívül esetlegessé és bizonytalaná teszi az a feltételeket, amelyek

14 Francis Hutcheson, *An Inquiry concerning Moral Good and Evil* (1725), 7. fejt., újranyomva D. D. Raphael, szerk., *British Moralists* (Oxford: Clarendon, 1969), §314.

15 „Miféle mágia van az „enyém” névmásban, ami igazolná nekünk a pártatlan igazság szerinti döntések felülírását?” (William Godwin, *An Inquiry concerning Political Justice* [3. kiad. 1798], szerk. I. Karmnick [Harmondsworth: Penguin, 1985], II. könyv, 2. fejt., 173. old.). Érdekes tudni, hogy az *An Inquiry concerning Political Justice* első kiadásában (1793) Godwin azt ajánlja, hogy az érsek és a szolgálólánya közt válasszunk, aki talán az „anyám vagy a feleségem”. Lehetséges (ahogyan azt a Penguin kiadás készítője sejteti engedni), hogy Godwin későbbi vonakodása, hogy lenyelje a békát és arra buzdítson, hogy feleségünket adjuk át a lángoknak, tükrözi annak az elképzelésnek a fokozatos elfogadását (amelyet a Mary Wollstonecraft-tel kötött házasságának gyengéd éveit tápláltak), hogy az emberi érzés világát nem kéne teljesen alávetni a pártatlan igazságosság hideg királyságának.

16 Vö. P. Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 172. old.

mellett az önpreferencia megengedhető lesz. Csak addig vagyok feljogosítva arra, hogy a saját dolgaival törődjek, ameddig meg lehet mutatni, hogy működik egy „rejtett kéz” – mechanizmus, amelynek köszönhetően közvetve mindenkinek jót teszek. Amikor azonban a gazdasági és társadalmi feltételek megváltoznak, úgy találhatom: súlyosan korlátozva van az a jogom, hogy saját magam vagy a családom különleges jólétéért dolgozzam. A szabály-utillarizmus követője kétségkívül számos válaszlehetőség áll,¹⁷ némelyik óhatatlanul kapcsolatban van azzal az összetett vitával, hogy vajon az utilitarizmus bármely formája képes-e kielégítő elméletet alkotni a jogokról. Azonban anélkül, hogy belebonyolódnánk ennek a vitának a részleteibe, a szabály-utilitárius stratégiával szemben egy általános ellenvetés is felvethető. Bármilyen legyen is az idealizált hitvallása a moralitásról, minden közönséges emberi lény minden nap végtelen sokszor tesz tanúságot arról, hogy osztozik abban az alapvető belátásban, amit kétszáz évvel ezelőtt a morálfilozófus Richard Price fogalmazott meg: „Jogos és helyénvaló az, hogy egy lény, amikor minden . . . körülmény mindkét oldalon azonos, saját magát részesítse előnybe mással szemben és például magának tartson meg olyan forrásokat, amelyek örömet szereznek számára, mintsem . . . részeltessen benne egy idegent, aki számára ezek nem lesznek . . . jótékonyabb hatásúak.”¹⁸ Mindennapi életünkben van egy kifinomult, de döntő súlyozás, amivel saját érdekeinket mérjük. Az a forrás, amivel jogosultan rendelkezem¹⁹ – például a szabadidőm –, jogosan szentelhető a saját pihenésemre, semmint az embertársaméra. Ahhoz, hogy ezt igazoljam, semmi másra nem kell rámutatnom, mint arra, hogy az én szabadidőm az enyém. Természetesen, amikor valami nagy haszon vagy kár forog kockán – például amikor embertársam háza ég –, akkor biztos, hogy a saját pihenésemet a második helyre kell tennem. De, amikor „a körülmények azonosak”, ahogyan Price fogalmaz, amikor tehát a forrásaim felhasználása egyenlő hasznot hozhat nekem és az embertársamnak, akkor egyszerűen „jogos és helyénvaló” az, hogy saját magamat részesítem előnybe.²⁰ Ezt az alapvető belátást a szabály-utilitartizmus követője nem tudja teljes mértékben beilleszteni rendszerébe. Az, hogy forrásaim – *ceteris paribus* – pontosan azért engedhetőek át nekem, mert én én vagyok, egy olyan igazság, amelyet az etika olyan aggregatív rendszerei, mint amilyen a haszonelvűség is, kénytelenek vagy tagadni vagy a szőnyeg alá söpörni. A források helyes elhelyezése ugyanis az utilitárius szerint egész egyszerűen az, ami akár közvetlenül, akár közvetve maximalizálja a teljes hasznot, és noha az lehetséges, hogy a források elhelyezése, vagy elhelyezésének rendszere, ami mint ok vagy következmény megfelel a feltételeknek, a forrásokkal rendelkezőket részesíti előnybe, ez mindig egy nyitott kérdés lesz; különféle empirikus kutatásokkal lehet ezt eldönteni, amelyek a globális hasznosság megteremtésének legjobb mechanizmusait és intézményes kereteit keresik. Röviden, az utilitarizmus nem szolgáltathat igazságot annak az érzésnek, hogy életem

17 Néhány válaszlehetőség gondos kifejtéséhez, lásd J. Skorupski, *Mill* (London: Routledge, 1989), 9. fejelet, 11. rész. Mellékesen J. S. Mill világosan elutasította azt a korlátlan pártatlanságot, amelyet olyan moralitásmérgezésben szenvedő szerzők képviseltek, mint Auguste Comte, aki azt követeli tőlünk, hogy „az összes vágyat, ami személyes szükségleteink kielégítésére irányul, éheztessek ki azzal, hogy csak azoknak engedünk teret, amelyeket kizárólag a fizikai szükségesség követel meg” („Auguste Comte and positivism” [1865], in: *Collected Works*, szerk. J. M. Robson [London: Routledge, 1965-1986] 10:335-336, idézi Skorupski, 317. old.).

18 Richard Price, *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals* (1758), 7. fejelet, újranyomva in: D. D. Raphael, szerk., *British Moralists* (Oxford: Clarendon, 1969), §734.

19 A „jogosult” határozószót azért kell beilleszteni, hogy kizárja azokat az eseteket, amelyeknél a források fölötti rendelkezés egy előzetes rossz cselekedetből, vagy a gazdasági javak elosztásának inherensen igazságtalan rendszeréből származik.

20 Amikor ezt mondjuk, akkor egyúttal a jogosult „súlyozást” a lehető leggyengébb formában értelmezzük. Valójában a jogosult önpreferencia hatásköre biztosan kiterjed olyan esetekre is, amelyeknél a haszonnak az a mennyisége, ami azzal jöhet létre, hogy a forrásokat embertársunk számára biztosítsuk, méltányolhatóan nagyobb – méltányolhatóan, de nem határtalanul; vö. a „határsúly” R. M. Dworkin által kidolgozott fogalmát, amelyet a jogokkal kapcsolatos igényeket illet meg az általános haszon megkövetelte igényekkel szemben (*Taking Rights Seriously* [London: Duckworth, 1977], 92. old.).

lényegéből adódóan, nem pedig instrumentálisan és levezetett értelemben, az enyém.

ÉRZÉS ÉS ÉRTELEM: A KANTI RACIONALITÁS ÉS A HUME-I ÉRZÜLET HATÁRAI

Egy fontos szempontból a moralitás kanti megközelítése rendkívül ígéretesnek látszik azok számára, akik, mint ahogyan én is, az etikában az autocentrikus perspektíva fontosságát kívánják hangsúlyozni – abban az értelemben, hogy az etikát „belülről kifelé” kell megalkotni arra az erőteljes belátásra építve, hogy az én életem az enyém és annak eldöntése, hogy milyen módon kell ezt élnem, alapvető értelemben (noha természetesen sok fontos megszorítással és kikötéssel) rajtam áll. Ezen a metaszinten (mielőtt bármely érdemi normatív kérdést megvitátnánk)²¹ Kant követője ragaszkodik annak elismeréséhez, hogy az autonómia, a racionális akarat önmagának törvényt adó ereje, fontos ahhoz, hogy a gyakorlati racionalitás igényeivel összhangban cselekedjünk.²² Ám még ha el is fogadjuk a kanti megközelítés különös érdemeit, nem könnyű belátni, hogy a kantiánusok miként tudnak kielégítő módon létrehozni egy olyan meggyőző modellt, ami leírja, hogy ez a kezdetben autocentrikus nézőpont mennyire tükröződik az érdemi morális alapelvek területén. Még kevésbé világos, hogy miként teremthető meg egy döntési eljárás arra vonatkozóan, hogy meghatározzuk az önmagunkkal való törődés etikailag megfelelő korlátait.

Egy ünnevelt érvben Immanuel Kant a kategorikus imperatívuszt használja fel arra, hogy kizárja az önérdéket követő életet. Mivel tudom, hogy szükségem lehet mások segítségére akkor, amikor bajban vagyok, racionálisan nem akarhatom azt a maximát, hogy „kövesse mindenki csak a saját hasznát”.²³ Fárasztó lenne elismételni azokat a jól ismert vitákat, amelyek az érv kapcsán folytak, de egy klasszikus és sokatmondó kritikára azért hívjuk fel a figyelmet. Ha kellőképpen kíméletlen, Thraszümakhosz buzgó követője joggal remélheti, hogy anélkül jut el a csúcusra, hogy mások altruizmusára támaszkodna. Ha pedig elég jó játékos, akkor egészen racionálisan felkészülhet arra, hogy megkockáztassa: el fogja szenvedni a következményeket, ha vállalkozása rosszul sikerül. A logika alapján semmi nem zár ki egy ilyen stratégiát azzal, hogy hibás. Ahhoz, hogy betömjük ezt a rést a kanti etikában, a modern szerződéselmélet híve a tudatlanság fátylát lengeti meg.²⁴ Ha tehát, amikor kanti stílusú megfontolásaimat végezve nem tudom, ki leszek az adott társadalomban, akkor szembe kell néznem azzal a lehetőséggel, hogy egyike leszek a gyengéknek, akik megsegítését Thraszümakhosz és hasonszőrű társai méltóságon alulinak találnák. De bizonyos feltételek mellett a racionális játékos helyesen (helyesen, már amennyire az értelem ezt diktálja) dönthet úgy, hogy érdemes kockáztatni. Az emberi viszonyok intézésének nagyszámú lehetséges forgatókönyve közül, néhányan, a kockáztatók, talán egy darwinista zűrzavart részesítenek előnybe, ahol az *Übermensch* jutalma magas, a gyenge pedig ugorhat a kútba. Mások viszont, az óvatosak, a „maximin” stratégia hívei, a törvényesített altruizmus

21 Világos, hogy a „pártatlanságot” sokkal gondosabban kell megvitatni az etikában, mint ahogyan azokban a kortárs megközelítésekben (beleértve saját korábbi munkámat is) található, amelyek azt tárgyalják, pontosan milyen szinten védhetünk meg (vagy ragaszkodhatunk hozzá) egy pártatlan nézőpontot. Marcia Baron megvilágító erővel tárgyal néhány olyan megkülönböztetést, amelyet itt meg kell tenni („Impartiality and friendship”, ebben a számban [*Ethics* 101(July 1991), 836-858]).

22 A kanti autonómia elegáns kifejtéséhez, lásd Barbara Herman, „Agency, attachment, and difference”, ebben a számban (*Ethics* 101[July 1991], 775-798), különösen arról, hogy ez a fogalom miként viszonyul az emberi autonómiához.

23 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, ford. Berényi Gábor [Budapest: Gondolat, 1991]), 99. old.

24 J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 3. fejj., 24. szakasz.

lehető legnagyobb mértékét kívánhatják – a gondoskodást (Thraszümakhosz híve azt mondaná, hogy a „kényeztetést”) végző szolgálatok seregletét, amelyek segítségével a polgárok embertársaikról gondoskodnak, és ugyanazt a fokú törődést mutatják irántuk, mint amekkorát saját magukra vagy szeretteikre szánnak. De semmilyen mértékű általánosítás nem fog olyan döntési eljárást teremteni, amely annak eldöntésére szolgál, hogy e szélsőségek, vagy a sok köztes lehetőség közül melyik a legésszerűbb. Röviden, a tiszta kanti ész egyik irányba sem tud semmilyen meggyőző következtetéssel szolgálni az önpreferencia morális helyzetével kapcsolatban.²⁵

David Hume ettől nagyon különböző etikájában természetesen az érzület, nem pedig az értelem az erkölcsök fő forrása. Nem arról van szó, hogy irracionális lenne számomra lemondani minden jószívüsről és jóakaratról, inkább ez az önmagamban felfedezett természetes érzéseknek és impulzusnak a megtagadása. Lehet-e képes bárki arra, aki „emberi szívet hord”, hogy tökéletesen közömbös legyen embertársai érdeke iránt: „Vajon bárki, aki sétál, éppoly készségesen tapodna más köszvényes lábujjain, akivel semmilyen vitája nincs, mint a kövön és a járdán?”²⁶ De mégis, azzal, hogy Hume az érzületet hangsúlyozza, a következő nehézség lép fel: az érzületre történő hivatkozás nem elegendő ahhoz, hogy megfelelő elméletet alkossunk a kötelességről. Jóakaratu késztetések, még ha „az emberiség jóváhagyása” támasztja is őket alá, nem magyarázzák meg, hogy bizonyos cselekvési lehetőségek miért nyomnak súlyosabban a latba, mint mások, amelyekre az előzővel ellentétes, sokszor erőteljesebb, motívumok ösztökélnek. Dicséretes realizmussal Hume őszintén elismeri, hogy az önszeretetre van egy „természetes” vágyunk.²⁷ De mégis, ha az önmagam iránti törődésre vonatkozó érzéseim oly erősek, vagy éppenséggel erősebbek, mint az altruisztikus törekvéseim, akkor, noha Hume méltóságán alulinak érezheti, hogy részt vegyen „abban a közönséges vitában, ami az emberi természetben uralkodó önszeretet és jóakarát fokozataival kapcsolatos”,²⁸ ennek a nettó eredménye az lesz, hogy az önpreferenciának az altruizmussal szemben elfoglalt morális helyzete nagyon is a levegőben lóg.

Hume igazságosság-elmélete természetesen arra hivatott, hogy valamennyire rendet tegyen ebben a témában. Tekintettel arra, hogy vannak önző késztetések, továbbá az általános, a jóakaratot hordozó késztetések legtöbbszörben gyengék, és nagylelkűségünk szűk körre szorítkozik, akkor, ha hatékonyan akarunk élni egy olyan társadalomban, ahol az emberek rokonszenve hasonlóan korlátok közé szorítva nyilvánul meg, értelmes lesz megállapítani az igazságosság mesterséges, de kölcsönösen előnyös konvencióit. Itt valóban fellelhetjük a

25 Ez csak egy módja annak, hogy megvilágítsuk azt az általános szerkezeti problémát, amivel a deontológia követője szembenéz, miközben arra törekszik, hogy morális parancsolatokat nyújtson, amelyek minden racionális személy beleegyezését kivívják. A törekvés kielégítésének természetes módja az, hogy a jó egy korlátozott elméletéből indulunk ki, amelynek során el kell vonatkoztatnunk minden egyedi körülménytől, ami saját személyes kötődéseinkre és preferenciáinkra vonatkozik. De mégis van itt egy dilemma: ha az elvonatkoztatás teljes és sikeres, akkor egy tökéletesen személytelen értelem marad nekünk, amely logikai alapon nem tud dönteni a társadalom számára lehetséges szabályok óriási halmazából, a lehetőségek a legkendőzetlenebbül önmagára tekintőtől a legideálisabban altruisztikusig terjednek. Másrészt, ha az elvonatkoztatás nem tökéletes azért, hogy a kanti vagy a rawls-i gondolkodó megőrizhessen valamit értékei és preferenciái közül, akkor a vállalkozás körkörösé válik: az értelem „objektív” megfontolásairól kiderül, hogy nem egyebek álcáknál, amelyek elfedik azt a belátást, ami megelőzi a jó életet kutató filozófiát, és ami iránt a deontológia követője már eleve el volt kötelezve.

26 Hume, *Enquiry*, 5. szakasz, 2. rész, 226. old.

27 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. L. A. Selby-Bigge, 3. átnézett kiad., szerk. P. H. Nidditch (Oxford, Clarendon Press, 1975), 3. könyv, II. rész, 1. szakasz, 480. old. (*Értekezés az emberi természetéről*, ford. Bence György [Budapest, Gondolat, 1976], 654. old.), a továbbiakban *Treatise*. Vö. *Enquiry*, 3. szakasz, 1. rész, 188. old.

28 *Enquiry*, 9. szakasz, 270. old.

kötelezettség alapját. Maga az önérdek tanít meg minket azokra a „végtelen előnyökre”, amelyek a rendezett társadalomból erednek, amely viszont az érvényesíthető jogok és a kötelességek megállapított rendszerétől függ.²⁹ Ez a gondolatmenet csak egy szakaszát jelenti annak a nagy hagyománynak, amelyet most az igazságosság liberális elméletének nevezünk, és ennek a hagyománynak a vizsgálata vagy kritikája messze túlmutatna a tanulmány keretein. A jelenlegi szempontból fontos, hogy a liberális elmélet ugyan jellemző módon az egyéni önérdek eszméjéből indul ki azért, hogy megteremtse az igazságosság iránti kötelezettségeket,³⁰ de mihelyest ezek a kötelezettségek érvénybe lépnek, nem adnak teret az egyén különlegességének, sőt igazából még csak közük sincs hozzá. Mivel a kötelezettséget úgy alkották meg, mint egy mesterséges eszközt arra, hogy az önmagunkkal való törődés és a korlátozott együttérzés hatásait ellensúlyozza, önmagam és az enyéim különleges mivolta kívül esik a kötelezettség szféráján. Ennélfogva a liberális elmélet végkicsengése alapján morális helyzete is homályban marad.

A „könyörületesség nagy erényének” sorsa a liberális hagyományon belül érdekes párhuzamot kínál. Mint azt egy nemrég írt, rendkívül elemzésgazdag tanulmány szerzője kimutatta, a liberális elméletben a könyörületesség „marginalizálódott”; nem vezethető le a kötelességek azon halmazából, amelyet az igazságosság és jog intézményei hoznak létre, hanem egyfajta választható ráadás lesz. Olyan lesz, mint amit a kötelességen felül teljesítenek, ez pedig annyit jelent, hogy miután a ráragasztott címkét lehúzzuk, a könyörületesség a válogatós vagy éppenséggel a szeszélyes filantrópia hatókörébe esik.³¹ De mégis, ha a könyörületességet elhanyagolják, és mintegy a túlsó szélre kerül a kötelességek szerkezetének, ami az igazságosság liberális elméletét alkotja, az önpreferencia is hasonló sorsra jut, és mintegy az innenső szélre kerül. Végso soron valóban sokkal rosszabbul jár, mint az általános jóakarát vagy a könyörületesség, hiszen az utóbbi ugyan kívül esik az igazságossággal kapcsolatos konvenciókon, de legalább eléri azt, hogy morálisan dicséretreméltó legyen. Hume elméletében például egy sajátos folyamat során egy puszta érzületből a morális jóváhagyás jogszerű tárgyává alakul át. A morális nyelv igazi szabályai azonban mégis oly módon működnek, hogy bármely olyan érzést, ami az önpreferenciára utal, nem lehet ugyanúgy morális jóváhagyással illetni, mint a könyörületességet: „Ráadásul minden egyes ember sajátos helyet foglal el a többiekhez képest, és sohasem tudnók ésszerű alapra helyezni érintkezésünket, ha mindannyian úgy ítélnők meg az embereket és jellemeiket, ahogyan azok a maguk sajátos szempontjából megjelennek nekünk. Avégett tehát, hogy megakadályozzuk ezeket az állandó ellentmondásokat, s megállapodottabb ítéleteket alkothassunk, bizonyos állandó és általános szempontokat tűzünk ki magunknak.”³²

Más szavakkal, a nyers érzületeknek, amelyeket saját egyedi nézőpontunk hozott létre, Hume megfogalmazása szerint „kiigazításra” van szükségük, mielőtt létrehozhatnánk az alapját azoknak a „megállapodottabb ítéleteknek”, amelyek a valódi morális jóváhagyás megkülönböztető jegyei.³³ Később ugyanezt a témát Adam Smith veti fel: a moralitás szabályai csak akkor alkothatók meg, miután szisztematikusan kiigazítottuk a nézőpont

29 Vö. *Treatise*, 3. könyv, II. rész, 2. szakasz.

30 Noha azt hangsúlyozni kell, hogy Hume ragaszkodik ahhoz, hogy az emberiség „eredeti” állapotát nem teljes mértékben az önérdek határozza meg (vö. 6. jegyzet fent). Hume természetesen attól a hobbes-i felfogástól is elhatárolódik, miszerint a polgári társadalomban meglévő kötelezettségek egy tényleges vagy feltételezett szerződésen alapulnának (lásd *Enquiry*, appendix 3, 306. skk.).

31 Lásd Onora O’Neill, „The great maxims of justice and charity”, in *Enlightenment, Rights and Revolution*, szerk. N. McCormick és Z. Bankowski (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1989), 279. skk.

32 *Treatise*, 3. könyv, III. rész, 1. szakasz (*Értekezés az emberi természetről*, ford. Bence György [Budapest, Gondolat, 1976], 783. old.).

33 Uo. 582. old.

torzulásait és az önszeretet téveszméit.³⁴ Ez azzal jár, hogy az önpreferenciát nem csupán az igazságosság elméletéből űzzük ki, hanem még azt is kockáztatjuk, hogy kikerül a moralitás egész szférájából.³⁵

A KERESZTÉNY HAGYOMÁNY *VERSUS* ARISZTOTELÉSZ

Abban, hogy a XVIII. századi moralisták elmulasztottak kidolgozni egy kielégítő „autodíceát”, a keresztény tanítás hatása, amely ennek alapjául szolgált, rendkívül fontos szerepet töltött be. Az biztos, hogy az ortodox keresztény elmélet a kötelesség három fajtájának enged teret: *erga Deum, vicinum, et se ipsum*,³⁶ de az utolsó, az én iránti kötelesség, nagyon is a lista legalján foglal helyet, az Isten és az embertárs iránti kötelesség mögött. Sok filozófiai szerző, aki etikai témáról írt, hajlik arra, hogy ezt a prioritási sort tudatosan vagy tudattalanul magától értetődőnek tekintse, és ennek megfelelően azt találjuk, hogy az én egyre inkább eltűnedezik onnan, amit a valóban morális nézőpontnak tartanak. Sehol sem nyilvánvalóbb ez az eltűnedezés, mint a XVIII. század elején Samuel Clarke írásaiban. Azzal kezdi, hogy elismeri „a természetes önszeretetet, amelyet mindenki elsősorban önmaga iránt táplál”, majd pedig a gyermekek, az utódok, a közeli rokonok és a meghitt barátok iránti „természetes vonzalom” következik. De a morális életről szólva Clarke úgy gondolja, hogy ezek az egyénekre irányuló érzületek egyre nagyobb mértékben elmaradoznak, ahogyan haladunk fokozatosan kifelé „a falvakhoz, városokhoz, népekhez”, amíg el nem érjük „az egész emberiség egyetértő közösségét”. A valóban morális ember úgy gondol önmagára, mint aki „arra született, hogy előmozdítsa a közjót és minden embertársa jólétét”, és végül „egyszóval mindent belefoglaljon abba (ami a kötelesség csúcsa és tökéletessége) . . . hogy mindenkit úgy szeressen, mint önmagát.”³⁷

Mikor eljut Jézus ezen végső parancsához, amely „az összes törvény és a próféták” helyébe lép, a keresztény moralista voltaképpen arra törekszik, hogy magának Istennek a nézőpontját tegye magáévá. Ebben a perfekcionista szemléletben („legyetek ezért oly tökéletesek, mint ahogyan az Atya a mennyekben tökéletes”)³⁸ az önszeretet maradékaihoz történő ragaszkodás, bármennyire is érthető és „természetes”, egyfajta mulasztásra utal – az emberiség legmagasabb kötelességétől történő elmaradásra. Ideje felfigyelni arra, hogy

34 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), 3. rész, 1. fejelet, in: D. D. Raphael, szerk., *British Moralists* (Oxford: Clarendon, 1969), § 816.

35 Hume talán nem teljesen konzisztens az önpreferenciával kapcsolatos nézeteit illetően. Az *Enquiry* 5. szakaszának 2. részéhez írt egyik sokat idézett lábjegyzetében megjegyzi, hogy „a természet bölcsen rendezte úgy, hogy a személyes kapcsolatok uralkodnak az általános nézeteken és megfontolásokon; máskülönben vonzalmaink és cselekedeteink egy megfelelő, meghatározott tárgy híján összefüggéstelenné válnának” (*Enquiry*, 229. old., a tanulmányíró kiemelése). De még itt is, közvetlenül ezt követően arról beszél, hogy a természetes érzületeket ki kell igazítani: „Tudjuk azonban, hogy – itt is, mint ahogyan az összes érzék esetében is – az egyenlőtlenségeket a reflexió segítségével *ki kell igazítani* és meg kell őrizni az erénynek és vétekeknek egy általános mércéjét” (229. old., a tanulmányíró kiemelése). Hume elméletének ezen része tartalmaz ilyen feszültségeket. Néhány feszültséggóc gondos elemzéséhez lásd S. D. Hudson, *Human Character and Morality* (Boston: Routledge, 1986), 8. fejelet, 88. skk., és 95. skk. Hume-nak a család iránti részrehajlás morális helyzetével kapcsolatos (némileg kétértelmű) attitűdjéhez, lásd különösen *Treatise*, 488. skk. és 518-19. old.

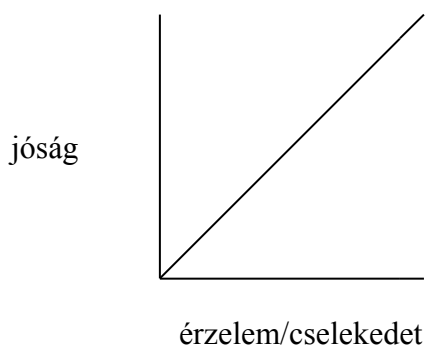
36 Vö. J. Locke, *De lege naturae* (ca. 1660), in: D. D. Raphael, szerk., *British Moralists* (Oxford: Clarendon, 1969), § 194.

37 Samuel Clarke, *A Discourse of Natural Religion* (1706), in: D. D. Raphael, szerk., *British Moralists* (Oxford: Clarendon, 1969), § 244.

38 Máté 5:48.

micsoda hatalmas különbséget jelent az etikánál, ha egy kereszténység előtti nézőponthoz térünk vissza és Jézus kompromisszumot nem ismerő parancsát (*esesthe teleioi* – „legyetek tökéletesek”) az arisztotelianusok földközeli jelszavával (*méden agan* – „semmit se túlságosan”) helyettesítjük.³⁹ A közép arisztotelészi elmélete nem talált túlságosan kedvező visszhangra a modern kritikusoknál. Sokak számára úgy tűnt, hogy van valami köze ahhoz a renyhességhez, ami Descartes sokat magasztalt, de végül is furcsa módon elcsépett „módszertani szabályait” jellemzi, amelyek nem mondanak sokkal többet annál, minthogy ha megmaradunk az ésszerű úton, akkor nem tévedünk el túlságosan.⁴⁰ Ha pedig félretesszük azt a vitatott kérdést, hogy vajon a közép-elmélet aprópénzre váltható-e, amikor a cselekvés vezérfonalát keressük, még megmarad egy középponti állítás, amit valóban megtesz az etikai kiválóság természetével kapcsolatban – egy olyan állítás, ami teljesen elválasztja ezt a későbbi keresztény hagyománytól. A keresztény etikában, mint ahogyan az imént megjegyeztük, az emberi erényt jellemző módon úgy tekintették, mint egy arra irányuló küzdelmet, hogy a tökéletesség isteni mintája felé törekedjenek. Arról természetesen évszázadokon át teológiai viták folytak, hogy ennek milyen hozadéka van az emberi természet megválthatóságával kapcsolatban. De ettől eltekintve rendelkezik egy félreismerhetetlen logikai implikációval az erény természetét illetően: kifejezhető lineáris folyamatként. Bármely erényes magatartástípus, vagy dicséretes érzelem esetében mennél több ilyen cselekvés tehető meg, és mennél több ilyen érzelem érezhető, annál jobb. Röviden, az 1. ábrán látható illusztráció az érvényes, ahol a függőleges tengelyen a jó fokozatai jeleníthetők meg, a vízszintes pedig a ténylegesen érzett dicséretes érzelmek (pl. jóakarát) mennyisége, vagy a ténylegesen megtett jó cselekvés (pl. nagylelkű magatartás) mennyisége.

1. ábra



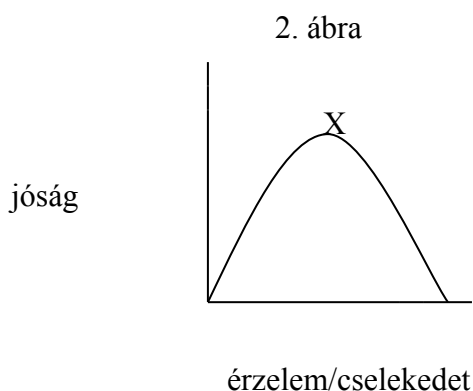
Ez a lineáris modell nagyjából megmagyarázza a keresztény hagyományt követő moralisták tekervényes útjait az önszeretettel kapcsolatban. Néhányan hajlottak arra, hogy elismerjék:

39 Valójában ez a maxima már jóval Arisztotelész előtt is ismert volt. Fel volt írva a delphoi-i templomban és Platón is idézi (*Prótagoras* 343b).

40 Vessd össze Descartes, 2. rész. Arisztotelész elmélete az erkölcsi kiválóságról, mint „egy köztes diszpozícióról” a *Nikomakhoszi Etika* II. könyvében olvasható. Az elméletet kritizálják, mert a cselekvés vezérfonalaként tartalmatlan, lásd J. Barnes szerk., *Aristotle's Ethics* (Harmondsworth: Penguin, 1976), 24. skk.

morális státusza első látásra jónak tűnik.⁴¹ Ugyanakkor azonban volt egy mélyen beágyazódott bizonyosság, hogy Krisztus parancsa szerint mindnyájunknak a tökéletes jóakaratsnak megfelelő életet kell élni. Azonban ezt mihelyst rávetítjük a lineáris modellre, úgy tűnik, hogy nem kerülhető el az a következtetés, miszerint a legjobb ember az, aki a maximális mértékben altruista, és aki (mint azt Jézus maga is tette) mindent felad embertársaiért. Mennél nagyobb mértékben van jelen az önmagunkkal való törődés, annál közelebb kerülünk a vonal bal alsó széléhez. Valójában semmilyen tér nem kínálkozik az önpreferenciából eredő morálisan jogosult készletések és cselekedetek számára.

Az arisztotelészi modellben egészen más a helyzet. Bármely dicséretes magatartás- vagy érzelmtípusra nem egy vétek esik, hanem kettő: a túlzás vétké és a hiányosságé. Tehát a közép-elmélet illusztrációjában (2. ábra) a függőleges tengelyen megint a jó vagy a dicséretreméltó fokozatai jeleníthetők meg, a vízszintes tengelyen pedig az adott érzelm mennyisége vagy az adott cselekvéstípus végrehajtásának a mértéke. Itt a csúcspont (X) az érzés vagy cselekvés helyes mennyiségét mutatja, ami a legnagyobb erénnyel rendelkezőt jellemzi. Amit ez a jóakarattal vagy nagylelkűséggel kapcsolatban magával von, az erőteljesen ellentmond a keresztény nézetnek: mert kárhóztathatjuk ugyan a fukarságot, mint ami rossz (a görbe vonal bal alsó részére esik), de a túlzott nagylelkűség éppen így alulra kerül a jó skáláján – ezúttal a görbe vonal jobb alsó végére.



Az arisztotelészi nézőpontból tekintve, ha mindazt eladjuk, amink van és ezt a szegényeknek juttatjuk,⁴² ezzel nem szerzünk pluszpontokat az erények skáláján, hanem inkább „átlendülünk a csúcson” és a túlzás vétkébe csúszunk alá. Az arisztotelészi gondolkodás alapján a keresztény szent, aki mindent felad másokért, híjával van a mérsékelt önbecsülés kiegyensúlyozott érzésének, ami szükséges egy kiteljesedett emberi élethez.⁴³ Ennek

41 Vö. Price: „Túlságosan is abszurd fenntartani azt az állítást, hogy az a viszony, ami egy cselekvés és saját boldogságunk vagy nyomorúságunk között megállapítható, semmilyen (feltéve, hogy más lények nem jönnek számításba) hatást nem gyakorolhat annak eldöntésére, hogy vajon az adott dolog megteendő-e vagy sem, vagy az ésszerű és megállapodott reflexió számára csakis úgy tűntethető fel, mint ami erkölcsileg közömbös (in: D. D, Raphael, szerk., *British Moralists* [Oxford: Clarendon, 1969], § 734).

42 Máté 19:21.

43 Ezzel szemben Arisztotelész kritikusa a következőt vethetik fel: képtelenség tagadni azt, hogy az önfeláldozás heroikus cselekedete (például feláldozni magunkat a csatában azért, hogy bajtársunk megmeneküljön) dicséretreméltó lenne. Sokszor az, de Arisztotelésznek ezt nem kell tagadni. Fontos felfigyelni arra, hogy az arisztotelészi séma nem egy kalkulus, ami az egyedi cselekedetek helyességének meghatározására szolgál. Inkább a tartós jellemvonásokra utal (arra, hogy bizonyos módon érezzünk és cselekedjünk), ami az erényt alkotja (és egy értékes életet hoz létre).

megfelelően a *philautia*, vagyis az önszeretet, a dolgok arisztotelészi sémájában mint egy tökéletesen megfelelő és dicséretreméltó érzelem tűnik fel, amit csak akkor kell kárhozatni, ha átcsúszik egy olyan vágyba, hogy többet birtokoljunk annál, mint ami valóban kijár, vagy – és ez még fontosabb – ha ez olyannyira hiányos, hogy ezzel a cselekvő a vétkesek lábtörlőjévé válik.⁴⁴

Az a mély nézetkülönbség, ami láthatóvá válik a keresztény és az arisztotelészi erényelmélet összehasonlításakor, messze túlterjed az egyes erények és vétkek elemzésén, sőt még azon a nyilvánvaló szakadékon is, ami elválasztja egymástól a perfekcionista és a mérsékltre épülő etikát. Az arisztotelészi felfogás szerint az etika teljes strukturális váza jelentősen különbözik attól, amit az utána következő morálfilozófia túlnyomó része annak tart. Először is, ez a tény egy sereg látszólagos kapcsolódás miatt maradt homályban. Arisztotelész szerint az etika a jóról szól, vagy az ember számára való jóról, vagy a „legfőbb jó”-ról,⁴⁵ és arra is találunk utalást, hogy az etikában milyen szerep jut a magatartás alapelveinek vagy szabályainak. Mindezek a kifejezések a későbbi etikai szerzőkkel – legyenek akár utilitáriusok, akár a deontológiai elmélet követői – való hasonlóságot sugallják, nem pedig a tőlük való különbséget. Arisztotelész etikai kiindulópontja azonban igazából gyökeresen különbözik attól, amit ebben a két hagyományban találunk. Mindenekelőtt Arisztotelész semmilyen célzást nem tesz egy deontológiai nézőpontra, noha az Arisztotelész erény-meghatározásában szereplő *orthos logos* kifejezést durván félrefordítják, amikor „helyes szabály”-nak adják vissza.⁴⁶ Arisztotelész ugyanis soha nem gondolja azt, hogy az erényt úgy lehetne elérni, hogy akaratumkat alávetjük olyan diktátumoknak, amelyek a kötelesség örök törvényéből vagy az értelem valamilyen kényszerítő imperatívuszából erednek. Arisztotelész szerint az etika soha nem ad nekünk örök igazságokat, hanem csupán az érzéki tapasztalaton alapuló általánosításokat, amelyek „a legtöbbször igazak”.⁴⁷ Noha a „józan értelem” (*orthos logos*) játszik itt valamilyen szerepet, Arisztotelész nem arra használja, hogy ezzel a magatartás kényszerítő szabályait alapozza meg, hanem azért, hogy megállapítsa az érzelem és cselekvés megfelelő mértékét, amely azt a cselekvéshez kötődő szokást jellemzi, ami a beteljesült életet alkotja.

De ha Arisztotelész nem volt egy deontológiai elmélet híve, ugyanígy nem volt utilitárius se. A fordítók újra segítségünkre vannak abban, hogy félreértsük a szöveget, hiszen ha az *eudaimonia*-t „boldogság”-nak adják vissza, akkor természetes annak a feltételezése, hogy az etika céljáról vallott arisztotelészi felfogás nem különbözik gyökeresen az utilitáriusok felfogásától. Valójában azonban Arisztotelész a leghalványabb utalást sem teszi arra, hogy az *eudaimonia* olyasmi lenne, amit egy népességben maximalizálni kellene, vagy ami egyének közti ügyletek tárgya lehetne. Inkább arról van szó, hogy az *eudaimonia*, emberi beteljesedés, kezdettől fogva egy olyan fogalomnak tekinthető, amely csak minden egyes, teljes emberi életre alkalmazható.⁴⁸ Továbbá, azoknak a tevékenységeknek a kialakítását, amelyek ezt a beteljesültséget létrehozzák és alkotják, olyan feladatnak tekintik, amely minden egyes ember autonóm ellenőrzése alá esik.⁴⁹ Az arisztotelészi etika tehát kezdettől fogva tiszteletben tartja

44 *Nikomakhoszi Etika* IX 8, 1168b; IV 9, 1136b19.

45 Uo. I 1.

46 Uo. II 6, 1107a1: az erény „egy olyan jellembéli állapot, amely a döntéssel kapcsolatos, egy (hozzánk képesti) közép és a helyes értelem határozza meg”. A Sir David Ross által készített Oxford-fordítás az *orthos logos*-t „értelmes alapelv”-ként adja vissza, ami félrevezetheti az olvasót, aki azt feltételezhetné, hogy itt valamiféle szabályról van szó (1925; újranyomva, London: World's Classics, 1963), 39. old., és 4. old., 1. jegyzet (ahol a „helyes szabály” kifejezést részesíti előnyben).

47 Uo. I 3, 1094b20.

48 Uo. I 7, 1098a18.

49 A „minden egyes ember” kifejezés voltaképpen eléggé nagylelkű Arisztotelész esetében, hiszen ő láthatóan megbékült egy olyan gazdasági és társadalmi rendszerrel, ami sok egyéntől (nők, rabszolgák) ténylegesen

az autocentrikus nézőpontot, ami elveszett abban a kísérletben is, hogy etikát alkossunk a személytelenné vált értelem megnyilatkozásaiból, és abban az utilitárius vállalkozásban is, hogy egy aggregatív kalkulus segítségével alkossunk etikát. Mint láttuk, elkerülendő azt a vádat, hogy egyszerűen csak a saját személyes intuícióit foglalja törvénybe, a deontológiai elmélet követője vonzódik ahhoz, hogy a jóval kapcsolatban felhozott érveit szigorúan elvonatkoztassa az önmagával való törődés az egyediségtől. Ugyanígy az utilitárius is egy személytelen nézőponthoz vonzódik a világgal kapcsolatban, ahol az egyediség és az önmagára vonatkozó elkötelezettség, ha egyáltalán, akkor csak másodlagosan és levezetett értelemben megengedhető. Az arisztotelészi szempont alapján azonban az etika legelső kérdése – hogyan kell élni ahhoz, hogy elérjük az *eudaimonia*-t? – olyan módon van megszerkesztve, amely igazságot szolgáltat annak a mélyen bennünk gyökerező egyedi érzésnek, hogy az én különleges.

NÉHÁNY MAGYARÁZAT ÉS KÖVETKEZTETÉS

Az én különlegességéről, vagy az autocentrikus nézőpontról szóló beszéd némelyek számára nem tűnhet egyébnek, mint az egoizmusról történő beszéd udvarias változatának. Valóban, néhány kommentátor éppen ezzel vádolta az arisztotelészi etikát, nyilván úgy tekintve Arisztotelészt, mint egy „individualista utilitáriust”, aki számára a *summum bonum* nem „a legnagyobb boldogság a legtöbb embernek”, hanem „a legnagyobb boldogság nekem”.⁵⁰ De ez durva torzítás. Igaz, hogy néhány arisztotelészi erény kizárólag az én saját személyes jóllétemre vonatkozik, van azonban sok olyan erény, amely szervesen kötődik a másokhoz és az ő jóllétükhöz való viszonyomhoz. Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etika* közel két teljes könyvét szentelte a *philia* – személyes szeretet vagy barátság – erényének. Lehetetlen anélkül olvasni ezeket a fejezeteket, hogy ne vennénk észre: Arisztotelész szerint az etikai értelemben jó személy igen messze van attól, hogy csak magával legyen elfoglalva. Ha kimutatjuk, hogy az autocentrikus nézőpont nem szükségképpen egy vadul egoista nézőpont, akkor ezzel megtettük a kezdő lépést afelé, hogy megalapozzuk etikai hitelességét. De az autodícea feladata, amelyet az első részben kezdtem el emlegetni, még nagymértékben előttünk áll. Elfogadva azt, hogy az arisztotelészi nézőpont „igazságot szolgáltat” annak az érzésnek, hogy mi magunk és a szeretteink különlegesek, valóban igazolja is azt? Megmutatja-e azt, hogy a különlegesség ezen érzete etikailag megengedhető? Megmutatja-e azt, hogy ez etikailag kívánatos? Végül pedig megállapítja-e az önpreferencia etikai határait?

Az erénnyel kapcsolatos arisztotelészi nézőpont egy bizonyos értelemben könnyebbé teszi a feladatunkat. Ha erényesen élni annyit tesz, mint *kata phüsin*, természetünkkel megegyezően, élni, és ha fajunk biológiai természete fogékonyra tesz minket arra, hogy intenzíven törődjünk a saját és a hozzánk közelálló jóllétével, akkor egy bizonyos értelemben az autodícea feladatát már részben teljesítettük. Ha az emberi beteljesedésnek azon tevékenységek rendezett végrehajtásában kell állnia, amelyek minket mint embereket jellemeznek, akkor úgy tűnik, hogy amire szükség van, az nem is annyira annak az igazolása, hogy különleges törődést tanúsítunk saját egyéni életünk, illetve a barátaink és szeretteink élete iránt, mint inkább annak a kimutatása, hogy képtelenség olyan előírást adni az emberi

megtagadta azt az esélyt, hogy teljes mértékben és autonóm módon emberré váljon. Az autonómiának az arisztotelészi rendszerben játszott szerepéről lásd J. Cottingham, „The philosophical status of natural rights”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 41/2 (1991), 47.

50 Sok ilyen értelmezést tárgyal és kritizál W. F. R. Hardie, *Aristotle's Moral Theory* (Oxford: Clarendon, 1968), 325. skk.

beteljesedésre, ami megpróbál nem tudomást venni ezekről a jellegzetesen emberi törődésekről.

Az imént vázolt igazolás természetesen túlságosan is hevenyészett. Először is, az „emberi természet” néhány szempontból problematikus fogalom és nem foghatjuk fel úgy, mint amit a biológia törvényei változást nem tűrve rögzítettek. Noha az evolúció szolgálhat jó példával arra, hogy a túlélés szempontjából értékes egy olyan viselkedés, amelyet az én és a közvetlen hozzátartozók iránti gondoskodás jellemez, azt még az „önző gén” elmélet hívei is elismerik, hogy az emberiség „természete” bizonyos fokig képlékeny és ki van téve szociokulturális tényezők hatásának.⁵¹ Ennélfogva a biológiai természetünkre történő hivatkozás nem fogja kielégíteni a keresztény moralistát, vagy azt a laikust, aki a pártatlanság híve, és aki amellet fog kardoskodni, hogy bármilyen is legyen evolúciós múltunk, küzdenünk kell azért, hogy meghaladjuk azt, elhagyjuk az autocentrizmust és egy tárgyilagosabb és egyetemes nézőpontot tegyünk magunkévá.

A pártatlanságot hangsúlyozó kihívásra adott válasz első részének annak kell lennie, hogy még ha biológiai fogékonyságunk módosítható is, és emiatt nem rendezhető véglegesen az a kérdés, hogy miként kell élnünk, de legalább kínál egy világos kiindulópontot, ahonnan megpróbálkozhatunk a válasszal. Inkább, mint azt J. L. Austin mondta a mindennapi beszédmódokról, az első szó kell, hogy az övék legyen, nem az utolsó. A hétköznapi nyelvbe beépült feltételezéseket talán felül kell vizsgálni, vagy el kell hagyni, de a bizonyítás terhe azon van, aki felül akarja vizsgálni ezeket; neki kell bizonyítani azt, hogy így kell tenni.⁵² Hasonlóképpen, az önpreferencia etikai elméletének hívei ésszerűen állíthatják azt, hogy a bizonyítás terhe nem őket illeti, vagyis nem nekik kell igazolni az autocentrikus nézőpontot, hanem azokat, akik felülvizsgálják ezt és azt kívánják, hogy hagyjunk fel vele. Az autocentrikus nézőpont ugyanis, mint azt a pártatlanság legtöbb híve is készségesen elismeri, olyasvalami, ami általában mindannyiunk életpályájának kiindulópontját jellemzi. Mint egyedi biológiai örökséggel rendelkező lények, akik a bolygó egy adott szegletét egyedi társadalmi körülmények között lakják, az emberek éppen, hogy általában és jellemző módon rendelkeznek egy közvetlen, intenzív és különleges érdeklődéssel önmaguk és a hozzájuk közelállók jóléte iránt. Mármost, az étellel kapcsolatos jellemzően emberi, individualizált nézőpontunk talán hibás, de az biztos, hogy nem magától értetődően ilyen (mint ahogyan azt úgy tűnik, hogy a pártatlanság hívei feltételezik). Ha hibás, ha fel kell hagynunk vele, akkor a pártatlanság hívein a sor, hogy megmutassák miért. Godwin híres kihívása – „Miféle mágia van az „enyém” névmásban, ami [felülírja] a pártatlan igazság szerinti döntéseket?”⁵³ – éppenséggel joggal fordítható a visszájára is: Miféle mágia van a pártatlanság mesterséges kényszerúségeiben, ami felülírja természetes emberi érzületeinket és hajlamainkat?

A pártatlanság híveinek adott válasz második része a következő: természetes hajlandóságaink és vonzalmaink önmagukban ugyan nem elegendőek arra, hogy az etika alapvető normatív kérdéseit tisztázzuk, de forrásai bizonyos fontos kényszerúségeknek vagy beállítódásoknak, amelyek hatással lesznek arra, vajon az emberi kiteljesedésre vonatkozó bármely tervezet kivitelezhető-e.⁵⁴ A rendelkezésünkre álló empirikus adatok azt sugallják, hogy a részrehajlás kötöttségeinek meghaladása még azok számára is hihetetlenül bonyolult folyamat, akik

51 Vö. R. Dawkins, *The Selfish Gene* (London: Granada, 1978), 11. fejt.

52 J. L. Austin, „A plea for excuses”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 7 (1956-57), újra kiadva in: V. C. Chappell, szerk., *Ordinary Language* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964), 49. old.

53 Lásd 15. jegyzet fent.

54 M. Midgley, *Beast and Man* (Sussex: Harvester, 1978), 192. skk. Midgley álláspontjának központi építőelemei most lényegét tekintve helyesnek tűnnek számomra függetlenül attól a kritikától, amelyet a következő írásomban gyakoroltam: „Neonaturalism and its pitfalls”, *Philosophy* 58(1983), 455. skk.

komolyan felkészültek arra, hogy megpróbálják. A buddhista szerzetesnek egy életen át kell meditálnia, mielőtt elkezdhetné megszabadítani magát az én (*selfhood*) kötelékeitől. Aki pedig keresztényként törekszik a szentségre, annak életét imádsággal és önsanyargatással kell tölteni, mielőtt komolyan célul tűzhetné ki, hogy Krisztus példáját kövesse.⁵⁵ Röviden, ha az etika érzékeny, mint ahogyan biztosan annak kell lennie, arra, hogy a legtöbb ember mire képes, akkor a pártatlanság etikája első látásra nagy bajban van.

A pártatlanság hívei talán hajlanak arra, hogy vitassák ezt. Felvethetik azt a kérdést, hogy egy morális ideál státuszára miképpen hathat egy olyan empirikus vizsgálódás azzal kapcsolatban, hogy a legtöbb embernek milyen nehéz magáévá tenni ezt az ideált. Tekintve, hogy az ént megtagadó egyetemes agapé szerinti élet legalábbis lehetséges (voltak szentek), továbbá tekintve, hogy az ilyen életvitelt általánosan csodálják és dicsérik, mint ami az erény csúcsát képviseli, vajon ez nem készítené minket arra, hogy végül is elismerjük: morális szempontból a pártatlanság elsődleges? Az érv ezen szakaszában szerintem lehetséges egyfajta kompromisszum. A filozófiában annyira hozzá vagyunk szokva az ellenségeskedő érvelésmóddhoz, ahhoz, hogy a témát kéréllhetetlen főhősök (a szkeptikus és az antiszkeptikus, a realista és az antirealista) közti csata terének tekintsük, hogy talán nem hajlunk arra, hogy elfogadjuk: az etikában legalábbis nyílhat tér a rivális elméletek korlátozott együttélésére. De mégis, ha komolyan vesszük Arisztotelész megfigyelését, hogy az etika arra vonatkozik, ami „többnyire”⁵⁶ igaz, akkor készségesebben fogadjuk el annak a lehetőségét, hogy az emberi teljességre vonatkozóan több mint egy tervezet valósítható meg.⁵⁷ Azzal, hogy igényt tartunk az autocentrikus nézőpontra, még nem szükségképpen becsméreljük a szentséget vagy tagadjuk a létezését. Elegendő kimutatni azt, hogy az autocentrikus nézőpont a legtöbb embernél idejük legnagyobb részében oly mélyen rögzült, hogy teljességgel lehetetlen meghaladni. Az önpreferencia megengedhető volta abból következik, hogy gyakorlatilag kikerülhetetlen „az emberiség tömegei” számára, és ezt a tézist semmiképpen nem gyengíti az a keveseknek megadatott képesség, hogy felülemelkedjenek az énnel való különleges törődésen. Épp ellenkezőleg, a pártatlanság híve az, aki itt bajban van, hiszen ha csak a parányi kisebbség számára lehetségesről harsogják azt, hogy egy mindenki által követendő program, akkor így nyilvánvalóan erőszakot tesznek azon a maximán, miszerint a „kell” magába foglalja a „lehet”-et.

Ha az önpreferencia megengedhetőségétől tovább lépünk annak morálisan kívánatos mivoltához, akkor nem kell messzebbre nézni a *philia* és a *philautia* arisztotelészi felfogásánál. Ha az önmagunk és a szeretteink iránti különleges törődés (megint csak a legtöbb ember számára) egy beteljesült emberi élet egyik alapvető alkotórészét jelenti, akkor mi több szükséges ahhoz, hogy megmutassuk: az efféle törődésnek helye van az életvitelről alkotott terveinkben? Az emberiség számára való jó azoknak a tevékenységeknek és célkitűzéseknek az erényes végrehajtása, amelyek jellegzetesen emberiek.

Az utolsó mondatban szereplő „erényes” minőségjelzővel elérkeztünk az utolsó és legbonyolultabb témánkhoz, az önpreferencia etikai határaihoz. Jellegzetesen emberi az, hogy egy olyan nézőpontot teszünk magunkévá, ami alapján különleges elbánás illet meg minket és a szeretteinket, de azt nem mondhatjuk, hogy az ilyen önpreferenciának a gyakorlása erényes

55 Az életvitelre vonatkozó ilyen idealizált tervezetek további problémáihoz, lásd J. Cottingham, „Partiality, favouritism and morality”, *Philosophical Quarterly* 36(1986), 357. ssk.

56 *Nikomakhoszi Etika* 1194b20.

57 Mint ahogyan Arisztotelész is valóban tette. Noha általában úgy tekinti, hogy a jó élet a *phronésis*, vagyis a gyakorlati ész, által irányított köznapi emberi élet, de elismeri, és ragaszkodik is hozzá, a beteljesedés szigorúbb platóni felfogásának – a *theoria*, vagyis az intellektuális kontempláció uralta életnek – az értékét is (*Nikomakhoszi Etika* X).

lenne, hacsak nem marad meg az ésszerűen mérsékelt határok között. Arisztotelész közép-elmélete elismeri ezt, de nagyon kevés gyakorlati útmutatót kínál arra vonatkozólag, hogy mennyi is a megfelelő érzés vagy cselekedet „helyes” mennyisége. Helyes az, hogy szabadidőmet a tenisznek szentelem, amikor ez az idő és energia arra is felhasználható, hogy meglátogassam a betegeket? Helyes az, hogy egy különleges születésnap ajándékot vásárolok a gyermekemnek, amikor valahol a bolygón más emberek gyermekei éheznek?

Mivel nincs egyértelmű válasz ezekre a kérdésekre (és akik azt állítják, hogy van egyértelmű válasz, mármint egy tagadó, tényleges viselkedésükkel egyöntetűen azt mutatják, hogy vagy nem őszinték, vagy nem gondolták teljes mértékben végig azt, hogy mivel is jár az, amit mondanak),⁵⁸ következtetésként olyasmit bocsátanék előre, ami paradoxonnak tűnhet. Akik elismerik azt, hogy önpreferencia elfogadható, azok jobb helyzetben vannak, mint a pártatlanság híveiként megjelenő ellenfeleik ahhoz, hogy egy megállapodott és koherens nézetet alkossanak arról a kötelességünkről, hogy mások általános jóllétére is tekintettel legyünk. A „tized” manapság divatjamúlt elképzelése – amikor bevételünk egy adott hányadát jótékonyági és részrehajlás nélküli jószándékot kifejező ügyeknek szenteljük – kiválóan illusztrálja azt, amit mondani szeretnék. Az arisztotelianus, aki elérte azt a célt, hogy beteljesült és kielégítő életet éljen, jó helyzetben van ahhoz, hogy a pártatlan nagylelkűség és jóakarát altruisztikus erényeit gyakorolja. Arisztotelész lelki nagysággal rendelkező polgárának az ismertetőjegye az, hogy feleslegének egy tisztességes részét azoknak a javára szenteli, akikhez nem kötik különleges szálak.⁵⁹ Ezzel szemben a pártatlanság híve arra van ítélve, hogy állandó skizofréniában éljen. Teoretikusan az ideális eset az lenne (és ehhez állandóan ragaszkodni fog), hogy ha egyáltalán nem részesítenénk előnybe önmagunkat és szeretteinket. Az operajegyek, a videolejátzó, játékok a gyerekeinknek, a családi nyaralás, az alkotói szabadság (*sabbatical leave*) – mindezek a prioritások úgy jelennek meg, mint amelyek etikailag nem makulátlanak egy olyan világban, ahol a források kevésbé autocentrikus vállalkozásokra is fordíthatók. De mivel nem tudja végigvinni az ügyet, vagyis az önpreferenciára utaló tevékenységet képtelen a tökéletes szentségre jellemző eszményi nullára redukálni, a pártatlanság híve neurotikus és érzékelhető önalázásra kényszerül. A vallott moralitás és a cselekvés közt meglévő szakadék soha nem hidalható át. A „bűnösnek érzem magam emiatt, de” ismételtetése egyre üresebbé válik – egy rituális formulává, amely feltárja, hogy végső soron mennyire bizonytalan egy „ideális” etika, amelyet képviselői mindennapi magatartásuk során soha nem lesznek képesek a gyakorlatba átültetni. A moralitás önpreferenciára épülő felfogásának elutasítása elenyészően kevés embert talán elvezet a hősies szentséghez, a többség számára pedig vagy egy hipokrita, vagy egy neurotikus és önostorozó életet jelent. Ha etikánkat egy realiztikus antropodíceára alapozzuk, vagyis józanul elismerjük, hogy az autocentrikus nézőpont mélyen gyökerezik az emberek túlnyomó többségének lelkében, akkor végül is ez képessé tehet minket arra, hogy egy gyakorlatiasabb és kiegyensúlyozottabb nézethez jussunk el arról, hogy milyen mértékben lehet és kell az emberiség jólétét általában előmozdítani.

58 Lásd továbbá Cottingham, „Ethics and impartiality”, 88. skk.

59 A *megalopsychia* vagy lelki nagyság erényéhez, lásd *Nikomakhoszi Etika* IV 3, kül. 1124b14 skk. Az, hogy mi számít fölös gazdagságnak, természetes egy kényes és bonyolult téma. A *pleonexia*, vagyis a kellesténél több megragadásának és megtartásának vétké végső soron nem definiálható anélkül, hogy utalnánk azokra a kritériumokra, amelyek meghatározzák, mi igazságos a javak megszerzésében, és mi az, ami elégséges (de nem túlzó) egy értékes élet kialakításához. Nem kell elfogadni azon utilitárius szerzők, mint Singer és Glover, pártatlanságot kifejező premisszáit azért, hogy értékeljük, mekkora etikai ereje van azoknak a kritikai megjegyzéseiknek, amelyeket mindennapokban elfogadott elképzelésekkel szemben fogalmaznak meg azzal kapcsolatban, hogy a világ gazdagabb nemzetei mennyi fölös gazdagságot tarthatnak meg tisztességesen (lásd Singer, 8. fejj., és J. Glover, *Causing Death and Saving Lives* [Harmondsworth: Penguin, 1977], 7. fejj.).

(ford. Lautner Péter)