

John McDowell, *Erény és értelem*

(eredeti: J. M., Virtue and reason. In: id., *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1998, 50-73)

1. Annak az oka, mondjuk, hogy egy morális nézőpontot plántálunk valakibe, valószínűleg abban keresendő, hogy törődünk azzal, miként élnek az emberek. Úgy tűnhet, hogy éppen a morális nézőpont eszméje ad helyet a morális elmélet létezésének és követeli meg azt. Ezt a morális elméletet olyan diszciplínaként fogjuk fel, amely a magatartás elfogadható alapelveit kívánja megfogalmazni. Ezért természetes úgy gondolni az etikára, mint a filozófia ágára, amely az így felfogott morális elmélettel kapcsolatos, nem pedig úgy, mint a tudományfilozófiára, ahogyan az a tudományhoz kapcsolódik. E nézet szerint az etika elsődleges témája a helyes magatartás fogalma, valamint a viselkedés alapelveinek természete és igazolása. Ha az erény fogalmában van is hely az érdek számára, ez egy másodlagos hely. Az erény a helyes viselkedésre vonatkozó diszpozíció (talán egy sajátosan racionális és az öntudathoz kapcsolódó diszpozíció), az erény természete pedig úgymond kívülről befelé magyarázható meg.

Célom az, hogy egy eltérő felfogás körvonalait vázoljam fel. Ez a felfogás abban a filozófiai hagyományban lelhető fel, amely Arisztotelész etikájában nyeri el kifejtett formáját. Ezen eltérő felfogás szerint, noha az etikai vizsgálódás még a „Hogyan kell élni?”¹ kérdés érdekében történik, ezt a kérdést szükségképpen az erényes személy fogalmán keresztül közelíti meg. A helyes magatartás fogalmát úgymond belülről kiindulva ragadja meg.

2. Néhány olyan megfontolással kezdem, amelyek vonzóvá teszik azt a szókratészi állítást, hogy az erény tudás.

Mit jelent az, hogy valaki rendelkezik egy erénnyel? A „tudás” azt vonja magával, hogy az illető helyesen fogja fel a dolgokat. Ha bármennyire is közel akarunk kerülni ahhoz, hogy a szókratészi tézist valószerűnek találjuk, szükségyszerű, hogy olyan példákkal kezdjük a vizsgálódást, amelyekről valószínűleg senki nem vonja kétségbe, hogy erényeket reprezentálnak, s így jellembéli állapotokat, amelyek birtokában helyes válaszokra jutunk az olyasféle kérdések kapcsán, hogy miként viselkedünk. A kedvesség (*kindness*) példáját fogom használni. Bárki, aki vitatja, hogy ez lehet erény, helyettesítse egy jobbal, ami neki megfelel. (Az objektivitást, amit a „tudás” von magával, később tárgyalom)

A kedves ember megbízhatóan kedvesen viselkedik, amikor a helyzet ezt kívánja meg. Továbbá, megbízhatóan kedves viselkedése nem egy vak, értelem nélküli szokás vagy ösztön eredménye, mint a kölykeket védő nőstényoroszlán bátor viselkedése, amelyet csak előzékenységből nevezünk annak.² Inkább arról van szó, hogy a helyzet egy bizonyos fajta viselkedést követel meg, és ez lesz (egy megfogalmazásban) az illető indoka arra, hogy így viselkedjen, mégpedig minden egyes releváns alkalommal. Kell lenni tehát valaminek, aminek minden egyes releváns alkalommal tudatában van. A kedves ember megbízható érzékenységgel rendelkezik egy bizonyos követelmény iránt, amelyet a helyzetek támasztanak a viselkedéssel szemben. A megbízható érzékenység megnyilvánulásai a tudás esetei, és vannak olyan kifejezőmódok, amelyek szerint az érzékenység maga helyénvaló módon írható le tudásként. A kedves személy tudja, milyen az, amikor a kedvesség követelményével szembesülünk. Azt is mondhatnánk, hogy az érzékenység egyfajta érzékelőképesség.³

1 Arisztotelész, *Nikomakhoszi Etika*, pl. 1103b26-31, vö. Platón, *Állam* 352d5-6.

2 A „természetes erény” és a „szigorú értelemben vett erény” különbségéről, vö. *Nikomakhoszi Etika* VI 13.

3 Az ilyen megfogalmazással szemben felvetett non-kognitivisták kifogásait később fogom tárgyalni.

(Természetesen nem kell, hogy egy kedves személy maga kedvesnek tartsa azt a viselkedést, amiről úgy látja, hogy az adott alkalommal a helyzet megkívánja. Nem kell annyira kifinomultnak lennie, hogy rendelkezzen az egyes erények fogalmaival, de még ha rendelkezne is ezekkel, a fogalmaknak nem kell benne foglaltatniuk az olyan cselekedetekre vonatkozó indokokban, amelyek az egyes erényeket jelenítik meg. Elég, ha azt gondolja arról, amit tesz, amikor – a példánk szerint – kedvesnek mutatkozik, hogy az adott feltételek közt „ez volt a teendő”. A leírásnak nem kell különböznie attól a leírástól, melynek a keretei közt egyéb cselekedeteiről gondolkodik, amelyeket különböző erények megjelenítőinek tekintünk. A kedvességet és az egyéb erényt megjelenítő cselekedetek elkülönítése éppenséggel nem magától a cselekvőtől származhat, hanem egy lehetőség szerint kifinomultabb, inkább elméletorientált megfigyelőtől.)

Az eddig említett megfontolások azt sugallják, hogy a megbízható érzékenység alkotta tudás az erény birtoklásának szükségszerű feltétele. Azt azonban nem mutatják, hogy a tudás a szókratészi tézisnek megfelelően az erénnyel lenne azonosítható. Előzetesen a következő elgondolás vehető fel az azonosítás mellett: minden egyes releváns alkalommal a helyzetből adódó követelmény, amelyet a cselekvő az ilyen követelmények iránti érzékenysége révén vesz észre, szükségképpen a cselekvő egyedüli indoka lesz arra, hogy úgy cselekszik, ahogyan. Ezzel kizárjuk azt, hogy egy cselekedet a kedvesség erényét reprezentálja akkor, ha a cselekvőnek szüksége van egy külső indíttatásra, hogy eleget tegyen a követelménynek – mondjuk a jó hírnévvel járó jutalmakra. Így érzékenységének megnyilvánulásai egyenként alkotják a teljes magyarázatát azoknak a cselekedeteknek, amelyek az erényt reprezentálják. Ennélfogva, mivel az érzékenység teljes egészében számot ad megnyilvánulásairól, az érzékenység teljes mértékben számot ad a cselekedetekről is. Az erény fogalma azonban egy olyan állapot fogalma, amelynek a birtoklása számot ad az azt reprezentáló cselekedetekről. Mivel ezt a magyarázó szerepet az érzékenység tölti be, kiderül, hogy az érzékenység az, ami az erény.⁴

Ez egy előzetes érv az egyes erények és a követelményekre irányuló, úgymond specializált érzékenységek azonosítása mellett. *Mutatis mutandis*, hasonló érv vonatkozik az erényre általában. Valóban, egy másik szókratészi tézis kontextusában, amelyik az erények egységét állítja, az általában vett erény az, amit az erény és tudás azonosítása melletti érv igazán megcélöz. A specializált érzékenységek, amelyeket az egyes erényekkel azonosíthatnánk, az eddig figyelembe vett érv alapján tulajdonképpen egyenként nem használhatók az erények külön-külön történő, egymás utáni azonosítására.

Az a vonzó elképzelés teszi ezt valószerűvé, ami szerint egy erény semmi máshoz nem vezet, mint helyes magatartáshoz. Tétélezzük fel, hogy a kedvesség esetében a viselkedés releváns körét a mások érzéseire történő megfelelő odafigyelés jelöli ki. Mármost, néha, amikor úgy cselekszünk, hogy mások érzéseire figyeljünk, akkor nem cselekszünk helyesen. A helyzettel kapcsolatos morálisan fontos tény nem az, hogy A-t fel fogja háborítani a tervezett cselekedet

4 Van itt egy hézag. Még ha meg is engedik azt, hogy az erényes személynek nincs további *indoka* arra, amit tesz, mint érzékenységének megnyilvánulása, azt lehetne állítani, hogy két embernek lehet ugyanaz az indoka arra, hogy egy bizonyos módon cselekedjen még akkor is, ha csak egyikük cselekszik azon a módon. A köztük fennálló különbség tehát szükségessé teszi egy további magyarázó tényező meglétét: ha nem annak van egy további indoka, aki cselekszik, akkor talán a nem cselekvő van olyan – akár állandó, akár időleges - állapotban, ami alássa az indokok, vagy talán csak a kérdéses fajtájú indokok hatékonyságát, hogy cselekvést idézzenek elő. Ez azt sugallja, hogy ha az erényre úgy gondolunk, mint ami garantálja a cselekedetet, akkor az erénynek nem pusztán az érzékenységben kell állnia, hanem az érzékenységben és az ilyen akadályt jelentő állapotoktól való mentességben. A téma visszatér a 3. paragrafusban.

(noha fel fogja), hanem mondjuk az, hogy B-nek jogosan teszi ezt – ezzel egy arra irányuló érzékenységet veszünk tekintetbe, ami elgondolásunk szerint a kedvességet alkothatja. Ilyen esetben az őszinte hajlandóság arra, hogy előzékenyek legyünk mások érzései iránt, nem vezetne a helyes magatartáshoz. Ha az igazi erény semmi mást nem eredményez, csak helyes magatartást, akkor az előzékenységre való egyszerű hajlandóság nem azonosítható a kedvesség erényével. Az erény birtoklása szükségképpen nem csupán azokra a tényekre való érzékenységünket vonja maga után, amelyek mások érzéseire mint cselekvésünk indokaira vonatkozik, hanem azokra a tényekre való érzékenységet is, amely a jogokra mint cselekvési indokokra vonatkozik. Amikor pedig mind a kétféle körülmény fennáll, és a második fajta körülmény az, amire hatni kell, a kedvesség erényének birtokosa képes megmondani, hogy ez így van.⁵ Így azután a kedvesség igazi birtoklását nem lehet eloldani attól az érzékenységtől, amely a tisztességet (*fairness*) alkotja. Mivel pedig nyilvánvalóan nincs korlátja annak, hogy ugyanabban a helyzetben együttesen fennálljanak azok a fajta körülmények, amelyekre irányulva a megfelelő érzékenységek az összes erényt alkotják, az érv általánosítható: egyetlen egy erény sem birtokolható teljesen, hacsak olyasvalaki által nem, aki az összeset birtokolja, vagyis az által, aki az erényt általában birtokolja. Így az egyes erények nem egy halom egymástól független érzékenységgel azonosak. Az egyes erények fogalmait inkább azért használjuk, hogy jelezzük, mennyire hasonlóak, illetve különbözők ennek az egyetlen érzékenységnek a megnyilvánulásai; és ez az, ami az általában vett erény: egy arra való képesség, hogy felismerjük azokat a követelményeket, amelyeket az adott helyzetek az illető magatartásával szemben támasztanak. Ezt a fajta egyetlen, összetett érzékenységet kívánjuk az illetőbe oltani, amikor egy morális nézőpontot kívánunk belé plántálni.

3. Van egy látszólagos akadály erény és tudás azonosítása előtt. Az azonosítás mellett szóló érv megköveteli, hogy az érzékenység megnyilvánulásai – azoknak az egyedi tudásrészleteknek, amelyekkel az érzékenység felruházza azt, aki rendelkezik vele – teljes mértékben megmagyarázzák azokat a cselekedeteket, amelyek erényt reprezentálnak. De valószínű, hogy a megfelelő cselekedetet nem egy olyan megdolgolásnak kell előhívnia, amely indokként – akár döntő indokként – fogható fel arra, hogy egy bizonyos módon cselekedjünk. Ez úgy tűnik, hogy a következő lehetőséget tárja elénk: az, ahogyan egy személy érzékeli a helyzetet, pontosan megegyezhet azzal, ahogyan egy erényes ember érzékelné azt, noha az a személy nem úgy cselekszik, ahogyan az erényes ember cselekedne. De ha egy olyan érzékelés, ami megfelel az erényes ember érzékelésének, nem hív elő erényes cselekedetet ebből a nem erényes személyből, akkor az erényes személy ezzel megegyező érzékelése – érzékenységének megnyilvánulása – végső soron nem adhat teljes mértékben számot az erényes cselekedetről, amelyet ez valóban előhív belőle. Bármilyen hiányzik annak a személynek az esetében, aki nem cselekszik erényesen, extra alkotórészként jelen kell lennie – az érzékenység megnyilvánulásain túl – annak az indoknak a teljes leírásában, hogy az erényes személy miért cselekszik úgy, ahogyan cselekszik.⁶ Ez lerombolja az erénynek az érzékenységgel történő azonosítását. Ezen érv szerint az érzékenység legfeljebb csak egy alkotórésze lehet egy összetett állapotnak, ami az erény valójában.

Ha meg kívánjuk tartani erény és tudás azonosítását, akkor kontrapozícióval el vagyunk kötelezve annak tagadására, hogy egy helyzetnek egy erényes ember által történő érzékelése pontosan megfeleltethető olyasvalaki érzékelésének, aki abban a helyzetben az erényestől

5 Ezzel nem azt akarom sugallni, hogy mindig van egy mód arra, hogy kielégítően cselekedjünk (szemben azzal, hogy egy rossz munkából a lehető legjobbat hozzuk ki), és azt sem, hogy mindig egyetlen helyes válasz van arra a kérdésre, hogy mit kell tenni. De amikor van egy helyes válasz, akkor az erényes ember képes arra, hogy megmondja, mi az.

6 Ha megkülönböztetjük az indokot, amiért cselekszik, az ő cselekvésre való indokától, akkor ez a 4. jegyzetben említett kifogással lesz azonos.

eltérően cselekszik. Úgy tűnik Szókratész feltételezte, hogy e kötelezettség felvállalásának egyetlen módja, ha a tudatlanságra hivatkozunk, s ezért paradox módon annak elmulasztása, hogy úgy cselekedjünk, ahogyan az erényes ember cselekedne, nem lehet akaratlagos, legalábbis ezen leírás alapján nem. De van egy kevésbé szélsőséges lehetőség is, amelyet Arisztotelész vázolt fel.⁷ Ez abban áll, hogy megengedjük: aki elmulasztja, hogy erényesen cselekedjen, bizonyos módon érzékelheti azt, amit egy erényes személy érzékelne, és ezért mulasztása, hogy a helyes dolgot tegye, nem szándék nélküli. Kitartunk viszont amellet, hogy mulasztása csak azért történt, mert annak tekintetbe vételét, amit érzékel, elhomályosítja vagy félreviszi az a vágy, hogy másként cselekedjen. Ez megőrzi erény és érzékenység azonosítását. Szemben az ellenérvvel, az érzékenység felhőtlen megnyilvánulásain túl semmire nincs szükség azon cselekedetek magyarázatához, amelyek erényt reprezentálnak. Nem arról van szó, hogy az érzékenység megnyilvánulásain túl valamilyen extra magyarázó tényező is közreműködik azért, hogy cselekvést hívjon elő az erényes személyből, hanem inkább arról, hogy a másik ember mulasztása, hogy úgy cselekedjen, mint az erényes ember, indokolható annak hiányosságával, ahogyan érzékenységének meglévő megnyilvánulásaihoz közelít.

Tévedés lenne tiltakozni, hogy valaki elmulaszthat egy indok (*reason*) alapján történő cselekvést – akár egy olyan indok alapján is, amit ő maga ítél jobbnak a többi indoknál, amelyek más cselekedetet támogatnának – anélkül, hogy szükségképpen elhomályosulna vagy eltorzulna az a képessége, amivel tekintetbe veszi azt az indokot, amit elvet.⁸ Ez igaz. De azt feltételezni, hogy ez alkalmas lenne Arisztotelész bírálatára, annyit tesz, hogy nem értjük az erényfelfogás sajátos természetét, ami kiváltja Arisztotelész érdeklődését az állhatatlanság (*incontinence*) iránt.

A felfogás sajátos természetét világosan kifejezhetjük úgy is, ha észrevevessük, hogy Arisztotelész számára az állhatatosság különbözik az erénytől, és éppannyira problematikus, mint az erény. Ha valakinek le kell győznie egy olyan hajlamát, hogy másként cselekedjen, és rá kell vennie magát arra, hogy – mondjuk – úgy cselekedjen, ahogyan a mértékletesség vagy a bátorság megköveteli, akkor nem erényt mutat, hanem (pusztán) állhatatosságot. Feltételezésképp tekintsük úgy, hogy egy erényes ember ítéletet hoz azzal kapcsolatban, hogy mit kell tennie. Ezt az ítéletet meghozandó összeméri egyrészt azt az indokot, ami amellet szól, hogy oly módon cselekedjen, ami – mondjuk – ma ténylegesen bátorságot reprezentál, másrészt pedig egy olyan indokot, ami egy másik cselekvésre ösztökél (például életünk és épségünk veszélyben van, ami indok arra, hogy elfussunk), majd pedig e kettőt összemérve úgy dönt, hogy az első indok a jobbik. Ebben az esetben az állhatatosság és erény megkülönböztetése értelmetlennek fog látszani. Ha az erényes ember megengedi magának, hogy úgy mérje fel a jelen veszélyt, mint a futásra való indokot, akkor miért ne ábrázolnánk úgy ezt az összemérést, mint egy engedélyt önmagának arra, hogy hajlandóságot érezzen a futásra; ez a hajlandóság olyan súllyal esik latba, ami összevethető az indok súlyával. Mindaddig, amíg hajlamainak ugyanolyan fontosságot tulajdonít, mint az indokoknak, cselekedetei összhangban vannak az ítéletével, hogy mindent mérlegelve melyik oldalon állnak jobb indokok. Mi többet várhatunk el az erénytől? (Talán azt, hogy az igazán bátor ember egyszerűen nem törődik a saját túlélésével? De Arisztotelész joggal igyekszik, hogy elkerülje ezt a téves felfogást.⁹) A megkülönböztetés akkor válik értelmessé, ha felhagyunk azzal a feltételezéssel, hogy az erényes ember ítélete a pro és kontra indokok közti mérlegelés

7 *Nikomakhoszi Etika* VII 3.

8 Vö. Donald Davidson, "How is weakness of will possible?", in: id., *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon, 1980), 21-42.

9 *Nikomakhoszi Etika* III 9.

eredménye. A helyzetértékelés, ahová érzékenységet gyakorolva eljut, annyit jelent, hogy a helyzet valamilyen aspektusát úgy látja, mint ami az indokát alkotja annak, hogy bizonyos módon cselekedjen. Ezt az indokot nem úgy fogja fel, mint ami túlsúlyban lenne vagy elnyomna bármely, más cselekvés mellett szóló indokot, amelyet egyébként a helyzet más aspektusai (mondjuk a jelenlegi veszély) hívtak volna elő, hanem úgy, mint ami elhallgattatja őket. Itt és most életének és épségének kockáztatását nem úgy tekinti, mint indokot arra, hogy kivonja magát az ügyből. Arisztotelésznek az állhatatlansággal kapcsolatos problémája nem úgy fejezhető ki, hogy „miként mérheti fel az X és Y cselekedetek melletti megfontolásokat, és döntheti el, hogy mindent összemérve jobb indokok szólnak X mellett, mindazonáltal Y-t hajtja végre?” (Ez kétségkívül olyan kérdés, ami nem követeli meg, hogy válaszként az elhomályosult ítéletre hivatkozzunk). Inkább így kellene megfogalmazni (és ez az állhatatossággal kapcsolatban is egy probléma): „hogyan lehet valakinek olyan nézete egy helyzetről, amelyben némák maradnak azok a megfontolások, amelyek hatnának egyébként az illető akaratára, viszont mégis lehetővé válik, hogy ezek a megfontolások jelen legyenek az akarás során?”. Olyan kérdés ez, ami, ha egyáltalán megválaszolható, akkor csak azzal a feltételezéssel, hogy az állhatatlan vagy az állhatatos személy nem teljes egészében érzékeli úgy a helyzetet, mint az erényes ember.¹⁰

Egy jóval erőteljesebb ellenvetés az, amelyik magának az erénynek a sajátos felfogása ellen irányul: különösen az ellen, ahogyan az erény jellemzésekor a kognitív jellegre utaló fogalmakat használom. Az ellenvetés szerint mindenképpen hibásan használjuk az érzékelés fogalmát, amikor azt feltételezzük, hogy egy elhomályosítatlan érzékelés önmagában elégséges ahhoz, hogy indokként szolgáljon egy bizonyos cselekedethez. Egy valódi kognitív képesség gyakorlása legjobb esetben is csak egy része lehet a cselekvés indokának. Valamilyen vágyakozó elem is szükséges. Amikor erényről beszélünk – vagyis egy hajlandóságról arra, hogy bizonyos indokok alapján, bizonyos módon cselekedjünk – mint ami egy érzékenység, vagyis egy érzékelőképesség, akkor a megkövetelt vágyakozó komponenst beleolvastjuk a vélt érzékenységbe. De mindaz, amit ezzel elérünk nem egyéb, mint az emberi szándékok belevetítése a világba. (Itt láthatóvá válik, hogy az ellenvetés miként érinti az objektivitás témáját.) Az, hogy az akarat milyen hajlandósághoz kapcsolódik, az egy tény magáról az illetőről, míg egy igazi megismerő képesség azt tárja fel, hogy miként van a világ függetlenül az illetőtől, főleg pedig az illető akaratától. Megismerés és akarás különbözik: a világ – a megismerő képességek számára kijelölt terület – önmagában a tisztán teoretikus szemlélődés tárgya, amely csak egy extra tényező – az akarat – bevonásával képes valakit cselekvésre indítani, és ezt a tényezőt maga az illető adja hozzá a szemlélődéshez. Erre az ellenvetésre később visszatérek.

4. Miután azonosítottuk a tudást az erénnyel, természetes, hogy szeretnénk fogalmat alkotni arról a tudásról, ami erény. Hajlamosak vagyunk feltételezni, hogy a tudásnak állítható propozicionális tartalommal kell rendelkeznie (noha lehetséges, hogy aki tudással rendelkezik, nem tudja közvetlenül kifejezni azt). Ekkor az erényes személy megbízhatóan helyes ítéletei azzal kapcsolatban, hogy esetről esetre mit kell tennie, magyarázhatók azzal a

¹⁰ E nézet szerint az érzékenység megnyilvánulásai, amelyek az erénnyel járnak együtt, szükségszerűvé tesznek egy cselekedetet. Nem arról van szó, hogy a cselekvés nem csupán az érzékenység megnyilvánulását követeli meg, hanem mondjuk potenciálisan gátló tényezőktől való szabadságot is, például a vágyaktól való szabadságot, amelyek eltértenek céljainktól. Egy gátló tényező nem az érzékenység megnyilvánulásának a hatékonyságát befolyásolja, hanem inkább megakadályozza azt, hogy az illető eljusson a helyzet megfelelő szemléletéhez. Ez betölti azt a hézagot, amit a 4. jegyzetben említettem. (Az állhatatlanságról adott elemzésem nem akar többet elérni, mint hogy sugallja: erény és tudás azonosítása nem vethető el egyből azon az alapon, hogy ezzel az akaratgyengeség problémája vetődik fel. Erről majd többet fogok mondani a 4. esszé 9. és 10. paragrafusaiban. A téma teljes tárgyalásához azonban sokkal több szükséges.)

kölcsönhatással, ami ezen általános tudás és az éppen fennálló helyzettel kapcsolatos egyedi tudás megfelelő része közt áll fenn. A magyarázat a „gyakorlati szillogizmus” formáját öltetheti, amelyben a nagyobbik premissza az általános tudást, vagy egy ideillő részét tartalmazza, a kisebbik premissza pedig a megfelelő egyedi tudást, a teendővel kapcsolatos ítélet pedig a levezetett következmény.

Ez a kép rokonítható azzal az ellenvetéssel, amit a 3. szakasz végén említettem. Eszerint egy követelmény problematikus fogalma csupán annak a szillogizmusnak a nagyobbik premisszájában és a következményében jelenik meg, amely rekonstruálja az erényes ember cselekvésre szolgáló indokait. Egy lehetséges ellenvetés szerint, a nagyobbik premissza tudása semmi egyéb, mint az akarat azon állapota, ami az ellenvetés szerint egy, a cselekvés releváns indokai közé sorolandó szükséges elem. Emiatt az akarat állapotát az erény alkotórészei közé is kell sorolni, a többi szigorúan kognitív állapot mellett. („Tudásnak” nevezzük azért, hogy jóváhagyjuk, nem pedig azért, hogy jelezzük: tényleg kognitív) Amit az erényes személy valóban érzékel, az csak annyi, amit a szillogizmus kisebbik premisszája állít: vagyis egy az éppen adott helyzettel kapcsolatos egyszerű tény, amely – mint azt az ellenvetés megköveteli – nem lenne képes saját magától cselekvést előidézni.

Ez a kép csak akkor érvényes, ha az erényes személy nézetei arról, hogy általában véve hogyan kell viselkedni, kodifikálhatóak, vagyis eleve szolgálhatnak nagyobbik premisszákként az olyasféle szillogizmusokban, amelyeket vizsgáltunk. De egy előítéletektől mentes szemlélő számára egészen lehetetlennek tűnik, hogy bármely értelmes és felnőtt morális nézőpont megenged ilyen kodifikációt. Mint azt Arisztotelész következetesen mondja: a helyes viselkedéssel kapcsolatos legjobb általánosítások is csak a legtöbb esetben érvényesek.¹¹ Ha valaki kísérletet tenne arra, hogy szabályok egy halmazára vezesse vissza azzal kapcsolatos felfogását, hogy mit követel meg az erény, akkor bármilyen kifinomult és gondolatgazdag kódot vázol is fel, elkerülhetetlenül felbukkannak olyan esetek, amelyeknél a szabályok mechanikus alkalmazása meghökkentően helytelen lesz, és nem szükségképpen csak azért, mert az illető megváltoztatta volna a véleményét. Inkább arról van szó, hogy az illetőnek az adott témával kapcsolatos véleménye nem volt megragadható egyetlen általános formulával sem.¹²

Van egy mélyen gyökerező előítélet a racionalitással kapcsolatban, amely meggátolja, hogy ezt az álláspontot könnyedén elfogadjuk. A morális nézőpont az illető gyakorlati racionalitásának egy sajátos meghatározottsága: ez formálja az illető azon nézeteit, hogy milyen indokai vannak a cselekvésre. A racionalitás következetességet igényel: a racionalitásnak egy adott területen megnyilvánuló sajátos felfogása sajátos formát ad a következetesség absztrakt követelményének – egy sajátos nézetet arra vonatkozóan, hogy itt mi számít ugyanazon dolog folytonos megtételének. Az előítélet egy olyan elképzelés, miszerint a racionalitás sajátos felfogásának megfelelő cselekvés magyarázható azzal, hogy egy formulába önthető egyetemes alapelvet követve történik. Ezt az előítéletet támadja rendkívül erőteljesen Wittgenstein, amikor a *Filozófiai vizsgálódásokban* a szabálykövetés fogalmát tárgyalja.

Vegyük a racionalitás egy megnyilvánulását, amikor *van* egy megfogalmazható szabály, és mindegyik egymást követő cselekedet ennek alkalmazásaként tekinthető, amely illeszkedik az éppen adott körülményekhez; mondjuk (Wittgenstein példáját felhasználva) növeli a számok sorát. Hajlamosak vagyunk úgy ábrázolni annak az utasításnak a megértését, hogy „adj hozzá

11 Lásd, pl., *Nikomakhoszi Etika* I 3.

12 Lásd *Nikomakhoszi Etika* V 10, különösen 1137b19-24.

kettőt!” (a 2,4,6,8,... számsor növelésére vonatkozó szabály alkalmazása), mint egy pszichológiai mechanizmust, ami a figyelemkiesést és egyebeket leszámítva előhívja a megfelelő viselkedést, mégpedig azzal a megbízhatósággal, amit egy fizikai szerkezet, mondjuk egy óra, produkálhat. Ha valaki helyesen növeli a számsort, és magatartását összhangba hozza a megértett utasítással, akkor ezen elképzelés alapján úgy posztulálta ezt a pszichológiai mechanizmust, amely magatartásának alapjául szolgál, hogy megalkotott egy következtetést, amely analóg azzal, aminek a segítségével egy olyan fizikai struktúrát tételezhetünk fel, ami egy élettelen tárgy megfigyelhető mozgásainak szolgál alapjául. De ez a kép mélységesen gyanús.

Mi teszi világossá a megértésnek az imént leírt állapotát? Tételezzük fel, hogy amikor azt kérdezik tőle, mit csinál, az illető ezt válaszolja: „Nézd, mindig hozzáadok kettőt!”. A megértésnek (vagy bármi másnak) ezt a nyilvánvaló megnyilatkozását bármikor egy potenciálisan végtelen távlatot átfogó magatartásnak egy legjobb esetben is csak véges töredéke fogja kísélni, amelyről azt akarjuk mondani, hogy a szabály diktálja. Emiatt a leírt állapot meglétére vonatkozó evidencia mindig összeegyeztethető azzal a feltételezéssel, hogy ennek egy későbbi megvalósulása során az alkalom által előhívott magatartás el fog térni attól, amit helyesnek tekintenénk. Wittgenstein ezt annak a példájával ábrázolja érzékletesen, aki 1000 után így folytatja a sort: 1004, 1008, ...¹³ Ha egy 1004, 1008, ... típusú lehetőség megvalósulna (és nem vehetnénk rá az illetőt arra, hogy beismerje: egyszerűen hibázott), akkor ez azt mutatná, hogy ez idáig a magatartást nem az a pszichológiai alkalmazkodás irányította, amelyet pedig úgy írtunk le, mint ami irányítja ezt. A leírt állapot tehát mindig meghaladja azokat az alapokat, amelyeken a feltételezés szerint nyugszik.

Valaki talán hajlana arra, hogy így tiltakozzon: „Ez pusztán egy, a másik elmével kapcsolatos induktív szkepticizmus. Végül is, a saját tapasztalatából tudja az ember, hogy magatartása nem fog úgy félrecsúszni, mint ahogyan az.” De az érv nem erről szól.

Először is, ha a magatartás félrecsúszása annyit tesz, hogy hirtelen úgy tűnik, mintha mindenki más kilógna a sorból, akkor az érv világosan éppen annyira vonatkozik az illető esetére, mint bárki más esetére. (Képzeljük el, hogy az illető, aki megbékül a 1004, 1008, ... sorral, előzőleg azt mondta volna, hogy „Az én esetemben tudom, hogy viselkedésem nem fog félrecsúszni.”)

Másodszor, hibás úgy értelmezni az érvet, mint ami egy szkeptikus állítást akar bizonyítani: azt, hogy egy másik ember viselkedésével kapcsolatban nem lehet tudni (vagy akár magának az illetőnek az esetében sem, mielőtt megtettük az első javítást), hogy a viselkedés nem fog félrecsúszni. Az érv nem kívánja azt sugallni, egy állandóan rettegünk kell, nehogy a 1004, 1008 . . . típusú lehetőségek megvalósuljanak.¹⁴ Biztosak vagyunk abban, hogy nem fognak: az érv célja egyáltalán nem az, hogy aláássa ezt a bizalmat, hanem az, hogy a bizalom alapjául és természetével kapcsolatos felfogásunkat megváltoztassa. Hajlamosak vagyunk arra, hogy ebbe a biztos elvárásba történő átmenetünket, amely olyan alapokból történik, amelyekkel rendelkezünk, úgy írjuk le, mint amit a posztulált pszichológiai mechanizmus közvetít. Nem mondhatjuk azonban azt, hogy inkább megtalálhatjuk azt a vélhetően közvetítő állapotot, ami elvárásaink alapjaiban nyilvánul meg, mint ahogyan éppen azokat a jövőbeni előfordulásokat látjuk megnyilvánulva, amelyeket elvárunk. Egy köztes állapot posztulálása haszontalan közbevetett lépés; semmivel nem járul hozzá ahhoz, hogy garantálja az elvárás

¹³ *Filozófiai vizsgálódások* 185.§.

¹⁴ Sőt még azt sem, hogy mi *valóban* értjük azt a feltételezést, hogy ilyen dolog megtörténhet. Lásd Barry Stroud, "Wittgenstein and logical necessity", *Philosophical Review* 74(1965), 504-518.

bizonyosságát.

(Az elvárás tartalma nem tisztán viselkedéshez kötött. Lehet egy jó tudományos érvünk, amelyet egy pszichológiai mechanizmus posztulálása közvetít, hogy ne várjunk el semmi olyan viselkedést, mármint a 1004, 1008, . . . típusút, amelyet talán elgondolhatunk. Itt a közvetítő pszichológiai állapot posztulálása nem lenne egy haszontalan közbevetett lépés. A párhuzam azonban félrevezető. Ezt világossá tehetjük, ha megvizsgáljuk Wittgenstein példájának egy változatát, amelyben, miután elérte az 1000-t, az illető úgy folytatja, ahogyan azt elvárjuk, vagyis 1002, 1004 . . . Ezt azonban oly módon teszi, hogy bizonyos értelemben eltávolítja magát attól, amit tesz. Amit tesz, az többé nem úgy érinti, mintha továbbra is azt tenné, amit eddig tett. Olyan érzése támad, mintha egy puszta megszokás elbitorolná az értelmétől az, hogy ellenőrizze viselkedését. Bizonyossággal várjuk el, hogy ez a fajta dolog ne történjen meg. Egy pszichológiai mechanizmus posztulálása megint nem járul hozzá semmivel az elvárás garantálásához.)

De mi a bizonyosságunk alapja és természete? Stanley Cavell a következőket írja a szavak kompetens használatáról.

A szavakat bizonyos kontextusban tanuljuk és tanítjuk, majd pedig elvárják tőlünk (és mi is elvárjuk másoktól), hogy képesek legyünk ezeket a szavakat további kontextusokba kivetíteni. Semmi nem biztosítja, hogy ez a kivetítés meg fog történni (főleg nem biztosítja ezt az általános fogalmak vagy a szabálykönyvek megragadása), mint ahogyan azt sem biztosítja semmi, hogy ugyanazt fogjuk kivetíteni és ugyanazt fogjuk megérteni. Egészében véve mégis azért tesszük ezt, mert közösek az érzéseink és az érdeklődésünk, az a mód, ahogyan válaszolunk, a humorérzékünk, az, amit fontosnak és teljesnek tartunk, valamint az, hogy mit tekintünk felháborítóknak, és mit mihez hasonlónak, hogy mi szidás és mi megbocsátás, és egy megnyilatkozás mikor kijelentés, mikor felhívás, és mikor magyarázat – az organizmus egész kavargása, amit Wittgenstein „életformák”-nak nevez. Az emberi beszéd és tevékenység, közösség és józanság nem több, de nem is kevesebb ennél. Ez egy éppoly egyszerű, mint amilyen bonyolult elképzelés (*vision*), és éppoly bonyolult, mint amennyire (és amiért) rettenetes.¹⁵

Az a rettenet, amiről Cavell beszél ennek a csodálatos szövegrésznek a végén, egyfajta szédülés (*vertigo*), amelyet az a gondolat idéz elő, hogy a másokkal közös életformákon kívül nincs semmi más, ami – úgymond – sínen tart minket. Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy ez elégtelen alapja annak a meggyőződésnek, hogy amikor – mondjuk – kiterjesztünk egy számsort, akkor minden egyes szakaszban ugyanazt tesszük, mint azt megelőzően. Egy ilyen hangulatban úgy tűnik számunkra, hogy amit Cavell leír, nem lehet az a közös fogalmi keret, amin belül adott körülmények között valami az objektíve helyes lépés lesz.¹⁶ Inkább úgy tűnik, mint a szubjektivitások egybeesése, mégpedig olyan egybeesése, amely nem úgy van megalapozva, ahogyan szükséges lenne ahhoz, hogy objektivitást eredményezzen. Ezért érezzük úgy, hogy elvesztettük (esetünkben) a matematika objektivitását (és egyéb esetekben is hasonlóan van). Ebből a szédítő helyzetből ahhoz az elképzeléshez menekülünk, hogy a szabályok betartása sínen tart minket. Ennek az elképzelésnek két alkotórésze van: először is, az elképzelés (mint fent), hogy a szabályok megragadása egy pszichológiai mechanizmus, ami (eltekintve a mechanikus hibától; ez az, ahogyan elképzeljük a tévedéseket, stb.) garantálja

15 *Must We Mean What We Say?* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), 52. old.

16 Amikor a megkívánt objektivitást a fogalmi kereten belül helyezzük el, akkor ezzel itt nyitva kívánjuk hagyni annak a lehetőségét, hogy rákérdézzünk, vajon maga a fogalmi keret objektíve a helyes keret-e. Ha valaki el akarja utasítani azt a kérdést, hogy vajon inkább ez, mint az a morális nézőpont helyes-e objektíve, ettől még objektív ügynek akarja tekinteni, mondjuk azt, hogy vajon az illetőnek sikerült-e egy bizonyos morális nézőpontot valaki másba plántálnia. Emiatt érzékeny lehet arra a szédítő állapotra, amit leírok.

azt, hogy a helyes úton maradjunk. Másodszer pedig, az elképzelés, miszerint a sínek – amelyen szellemi fogaskerekeink forognak, amikor megragadjuk a szabályokat – objektíve ott vannak, mégpedig oly módon, ami fölötté áll az életformákban való „puszta” részesedésnek (innen ered, például, a számokkal kapcsolatos platonista felfogás). Ez az összetett elképzelés nem egy igazság érzékelése, hanem egy vigasztaló mítosz, amelyet az arra való képtelenségünk hív belőlünk elő, hogy elviseljük a szédülést.

Ez természetesen nem teszi kétségessé azt, hogy szillogisztikus formában tudjunk magyarázatot adni egyedi lépésekre azzal, hogy kiterjesztünk egy számsort: annak az egyetemes tudása, hogy miként terjesszük ki a sort, összekapcsolódik azzal az egyedi tudással, hogy az egyik tag hol helyezkedik el ebben a sorban. Abból a célból történik ez, hogy ne véletlenszerűen igaz ítéletet alkossunk arról, hogy mi a következő szám. Ebben az esetben úgy fogalmazhatjuk meg a magyarázatot, hogy vonatkozzon arra az ítéletre, ami magyarázatot adott egy bizonyítás végkövetkeztetésének a kényszerítő mivoltára. Itt az a hiba, hogy ezt a tényt úgy tekintik, mintha jelezné: a magyarázat egy gép rendíthetetlen működését fedi fel; valami, aminek a működései – és ezzel együtt ezek megértése – nem függenének az egyes esetekben (például és alapvetően) annak a közös érzéknek a megnyilvánulásaitól, ami arra vonatkozik, hogy mi hasonlít mi máshoz, amit is Cavell emleget. Az igazság, hogy pusztán azért vagyunk képesek úgy megérteni az általunk alkotott szavakat, mint amelyek átvizsik a magyarázott ítéletre ezt a sajátos kényszerűséget, mert benne vagyunk „organizmusunk kavargásában”.

Mármost csak a deduktív paradigma félreértése folytán feltételezzük, hogy a racionalitás bármely sajátos felfogása szerinti működéseknek egy adott területen – bármely sajátos felfogása annak, hogy mi számít ugyanazon dolog megtételének – deduktív módon magyarázhatóaknak kell lenniük, vagyis kell lennie egy formulába önthető egyetemes alapelvnek, ami nagyobbik premisszaként szolgálhat olyan szillogisztikus magyarázatokban, amelyeket az imént említettem.

Vegyünk tekintetbe például egy olyan fogalmat, amelyeknek az alkalmazása ebben az értelemben kemény esetekhez (*hard cases*) vezet: nézeteltérések állnak fenn, amelyek ellenállnak az érvek segítségével történő megoldásnak azzal kapcsolatban, vajon alkalmazható-e a fogalom. Mivel meg van arról győződve, hogy, hogy az adott esetben a helyes véleményt képviseli, amikor érveinek úgy szakad vége, hogy nem vált ki jóváhagyást a másiktól, az illető azt találja mondani, hogy „Te ezt egyszerűen nem érted!”, vagy „De hát nem érted?”. Ilyen esetekben az előítélet egy dilemma formáját ölti fel. Az egyik ága az, hogy az érvek nem konkluzív mivolta pusztán abból ered, hogy az illető képtelen megfogalmazni azt, amit tud. Ez az állapot alapjában véve javítható. Alapvetően lehetséges, hogy kisilabizál egy egyetemes formulát, ami rögzíti azokat a feltételeket, amelyek fennállása esetén a fogalom – abban a használatában, amelyet az illető elsajátított – alkalmazása helyes. Ez az illető érvét deduktív jellegűvé emelné. (Ha az illető ellenfele elutasítaná a deduktív érv nagyobbik premisszáját, ez azt mutatná, hogy nem ugyanúgy használja a fogalmat, és ezért végül is nem lenne tartalmi nézeteltérés.) Ha a deduktív paradigmához nem akarnak így igazodni, akkor – és ez a dilemma másik ága – az illető ama meggyőződése, hogy valóban helyesen alkalmazza a fogalmat (valóban ugyanúgy jár el, ahogyan annak előtte), szükségképpen egy illúzió. Ez nem olyan eset lesz, mint ami arra hív fel, hogy megtaláljuk (megtudjuk) a helyes választ arra a kérdésre, hogy miként vannak a dolgok, hanem inkább egy kreatív döntésre arra vonatkozóan, hogy mit kell mondani.¹⁷ Ennélfogva: az eset vagy

17 Miért nem hagyunk fel az egész eljárással mondván, hogy ez egy ámítás? Néhány esetben kellene valamit mondani, például a bírónak a per idején. Azzal a nézettel szemben, miszerint a jog területén felmerülő

igazából nem egy kemény eset, hiszen kellő találékonysággal kidolgozott érvek segítségével meg lehet oldani, vagy ha a keménysége megszüntethető, akkor ez azt mutatja, hogy a téma végső soron nem azzal kapcsolatos, vajon egy fogalom alkalmazása helyénvaló-e.

Egy kemény esetben a lényeg annak az egyedi esetnek a tekintetbe vételén fordul meg, aminek a hiányát sajnáljuk („Te ezt egyszerűen nem érted!”), vagy sikertelenül apellálunk rá („De hát nem érted?”). A dilemma tükrözi azt a nézetet, miszerint egy véleményen alapuló ítélet, aminek semmilyen szilárdabb alapja nincs, mint az, nem folytatható ugyanúgy, mint annak előtte. Ez a szédülés elkerülése. A gondolat a következő: nem elég az, hogy megalkotjuk azokat a kereteket, amelyekben belül egy fogalom konzisztens alkalmazásainak valódi sorozata halad. Igazában azonban illúzió azt feltételezni, hogy a dilemma első ága valamilyen módon lehetővé teszi azt, hogy megóvjuk a szédülés kockázatától a meggyőződésünket, miszerint valóban a fogalom alkalmazásával van dolgunk. Az illúzió a deduktív paradigma téves felfogásában áll: az elképzelés, miszerint a deduktív megmagyarázhatóság olyan értelmi műveletet jellemez, amelynek során ez úgy mond automatikusan kényszerítő erővel rendelkezik – anélkül, hogy függene az „organizmus kavargásától”, amelyben részlegesen osztozunk. A dilemma megmutatja: nem fogadható el az, hogy amikor a szédülést okozó függőségi viszony napvilágra kerül a tekintetbe vétel folyamatában, akkor továbbra is valóban ugyanúgy járhatunk el, mint annak előtte, viszont egy valódi eset paradigmája, amivel az elutasított esetet számára hátrányosan összehasonlítjuk, ugyanezzel a függőséggel rendelkezik, csak kevésbé nyilvánvalóan.¹⁸

A függőségi viszonyon történő elmélkedésnek egyáltalán nem kell előidéznie a szédülést. Nem lehetséges, hogy teljes szívvel kötelezzük el magunkat az „organizmus kavargásának” releváns részei iránt és ugyanakkor egy távolságot is megőrizzünk, ami szükséges ahhoz, hogy rákérdezzünk, vajon a reflektálatlan nézetünk arról, amit csinálunk, illuzórikus-e. A szédülésből tehát úgy gyógyulunk ki, ha felhagyunk azzal az elképzeléssel, hogy a kérdéses eljárással kapcsolatos filozófiai gondolkodás valamilyen külsődleges álláspontból indulhat ki, ami kívül esik azon, ahogy ismerős életformáinkat éljük.¹⁹ Ha ez a gyógy mód működik ott, ahol a racionális eljárások magyarázatai illeszkednek a deduktív paradigmához, akkor nem kevésbé hatékonyak kellene lennie ott is, ahol kimondottan az egyedi eset tekintetbe vételéhez folyamodunk, midőn arra törekszünk, hogy elfogadják ítéleteinket. Ennek a hatékonysága a második csoporthoz tartozó esetekben közvetlen. Csak a deduktív esetek immunitásába vetett illúzió tüntetheti fel úgy, hogy azért, hogy a gyógy mód a második csoporthoz tartozó esetekben hatékony legyen, először is meg kell szüntetni a tekintetbe vételtől való nyílt függést, mégpedig úgy, hogy ezeket az eseteket a deduktív paradigmához hasonlítjuk, mint azt az előítélet megköveteli.

Ha megtörténik a hasonítás, olyan álláspontot foglalunk el, amelynél különösen világos, hogy az arról a pszichológiai mechanizmusról alkotott képünk, ami a racionális megnyilvánulások sorozatának szolgál alapjául, olyasminek a képe, ami meghaladja (*transcend*) azokat az alapokat, amelyek segítségével ezt a mechanizmust bárkinek tulajdonítjuk. A kérdéses esetekben senki nem fejezheti ki az elképzelt egyetemes formulát. A meghaladás

kemény esetekben a bírácoknak szabadságukban áll *megalkotni* a törvényt, lásd Ronald Dworkin, „Hard cases”, id., *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), 81-130.

18 Az elutasított esetben a függőségi viszony különösen zavaros formában kerül napvilágra: az elismerésért folyamodás alkalmankénti kudarca világosan kifejezi, hogy az „organizmus kavargásában” miként osztozunk csak részlegesen. A matematikában viszont nincsenek kemény esetek. Ez valóban jelentős tény a matematikával kapcsolatban. Azonban a jelentősége nem abban áll, hogy a matematika mentes lenne a függőségi viszonytól.

19 Nem kívánom azt sugallni, hogy ez a kigyógyulás egyszerű ügy lenne.

(*transcendence*) nehézségeket támaszt azon állapot elérésével kapcsolatban, amiről képet alkottunk. Hajlamosak vagyunk, hogy hatással legyen ránk annak a tanításnak a szűkössége, ami meghagyja azt a képességet, hogy autonóm módon ugyanúgy járjunk el továbbra is. Annyi történik, hogy a diáknak elmondják, vagy megmutatják, mit kell tenni néhány esetben, miközben arról beszélnek, hogy miért azt kell tenni. Ez a beszéd – *ex hypothesi*, hiszen a második csoportba tartozó esetekkel foglalkozunk – nem jut el odáig, hogy az egyetemes alapvetően ténylegesen kimondja, amelynek a mechanikus alkalmazása helyes viselkedést eredményez a kérdéses tevékenység során. A diákok azonban mégis szert tesznek arra a képességre, hogy új esetekre térjenek át anélkül, hogy további tanácsokat kapnának. Mivel a tanítás szűkössége hatással van ránk, figyelemre méltónak tartjuk ezt. A deduktív paradigmához történő hasonítás nem kevésbé teszi ezt figyelemre méltóvá. A hasonítás azt a kérdést, hogy „Miként van az, hogy a diák a szűkös oktatásra tekintettel is helyes módon tér át új esetekre?”, azzal a kérdéssel helyettesíti, hogy „Miként van az, hogy ennek alapján a diák a szűkös oktatásra tekintettel is egy egyetemes formulát jósol meg a helyes deduktív képességek segítségével?”. A második kérdés kevésbé kezelhető, ha egyáltalán kezelhető. Az első kérdéssel kapcsolatban a következőt mondhatjuk: tény (kétségtől kívül figyelemre méltó tény), hogy a közös emberi természettel és a közös életformákkal a háttérben éppen ez a fajta oktatás gazdagíthatja és változtathatja meg a helyzetek közti ilyesféle hasonlóságokra vonatkozó érzékenységet. Ezzel nem állítjuk azt, hogy a tanuló sejtésekre hagyatkozna. Mindazonáltal a közös emberi természetre és a közös életformákra történő semmiféle hivatkozás nem szabadítja meg a második kérdést attól az előfeltevéstől – amelyet a deduktív paradigmához történő hasonítás elkerülhetetlenül magával hoz –, hogy a tanulóval megkövetelik azt, hogy jóslásba bocsátkozzék.²⁰

Nem kell feltételezni azt, hogy az egyedi eset tekintetbe vétele, amire nyílt utalás történik a második csoporthoz tartozó esetben, egyből és könnyen megszerezhető azok részéről, akik rendelkeznek vele: vagy egy eset alkalmi tanulmányozása (*contemplation*) során látja az illető ezt helyesen, vagy nem látja, és ekkor nem érhető el érv segítségével. Először is, a „Nem látod?” gyakran kiegészíthető olyan szavakkal, amelyek célja a meggyőzés. Egy eset értően előadott jellemzése néha eljuttathat valakit oda, hogy lássa, amit az illető akar, vagy az illető általános megfontolásokat tehet hozzá, például arról a fogalomról, aminek az egyedi esetben történő alkalmazása vita tárgya. Tekintve, hogy az eset a második csoportba tartozik, egyetlen ilyen érv sem fogja racionálisan szükségszerűvé tenni a következtetés elfogadását úgy, ahogyan egy bizonyítás teszi.²¹ De csak az általam támadott előítélet az, ami úgy tűnteti ezt fel, mintha kétségbe vonná azoknak mint érveknek a státuszát, vagyis az előítélet az értelemhez folyomodik. Másodszer, ha a szükséges tekintetbe vétel valaki másban erőfeszítéssel hívható elő, akkor az is erőfeszítésbe kerülhet, hogy az illető maga megszerezze. A tekintetbe vételtől való függés elismerése nem vonja magával azt, hogy ha valaki rendelkezik a racionalitás olyasféle specifikus meghatározottságával, amit most figyelembe veszünk, akkor az adott helyzet kezelésének helyes módja mindig világos lesz számára, amikor reflektálatlanul veszi azt szemügyre.

5. Ha ellenállunk az előítéletnek és tiszteletben tartjuk Arisztotelész elgondolását, miszerint nem kodifikálható az arra vonatkozó nézet, hogy miként éljünk, akkor mi történik azzal a magyarázatunkkal, ami az erényes ember azzal kapcsolatos megbízhatóan helyes ítéleteire vonatkozik, hogy az adott egyedi helyzetben mit kell tenni? A praktikus szillogizmus arisztotelészi fogalma nyilvánvalóan itt alkalmazandó. Azt kell végiggondolnunk, hogy

²⁰ Lásd Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások*, pl. 210.§.

²¹ Ha az általános megfontolások egyetemes formulát ajánlanak, akkor ez a formula olyan terminusokat fog alkalmazni, amelyek maguk kemény eseteket eredményeznek.

miként.

A magyarázatok, amelyeket ez idáig a teendőre vonatkozó ítéletek magyarázataiként tárgyaltunk, ugyanígy cselekedetek magyarázatai is. Annak az analógiának lényege, ami motiválja a „praktikus szillogizmus” kvázi logikai címkét, a következő. Ha valami érvként szolgálhat egy teoretikus következmény számára, akkor ez ugyanígy felbukkanhat abban a beszámolóban, amit valaki arról ad, hogy miért hiszi el azt a következményt, azon érv premisszáival együtt, ami megadja a tartalmát azoknak a pszichológiai állapotoknak – teoretikus esetben a hiteknek (*beliefs*) –, amelyeket az indokot megadó magyarázatokban idézünk. Mármost a cselekedeteket is magyarázzuk indokokkal, vagyis a pszichológiai állapotokat idézzük fel, amelyek fényében láthatjuk, hogy a magyarázott módon történő cselekvés miként hatott volna a cselekvőre, mint valamilyen módon racionális lényre. A praktikus szillogizmus eszméje, egy olyan érvszerű séma eszméje, amely a cselekvések magyarázatára szolgál, azokkal a „premisszákkal” együtt, amelyek – ahogyan a teoretikus esetben is – megadják a magyarázatban idézett pszichológiai állapotok tartalmát.²²

David Wiggins így számol be egy praktikus szillogizmus általános alakjáról:

Az első, vagy a nagyobbik premissza olyasvalamit említ, ami egy vágy, *orexisz*, tárgy lehet, ami átvihető valamilyen praktikus következménnyé (pl. valamilyen megfelelő kisebb premissza révén a vágy átalakítható cselekvéssé). A második premissza egy olyan körülményt részletez, ami annak végrehajthatóságára vonatkozik – abban az egyedi helyzetben, amire a szillogizmust alkalmazzák –, amit meg kell tenni, ha a nagyobbik premisszában foglalt állítás komolyan veendő.²³

Ez a séma a legnyilvánvalóbban akkor működik, amikor az indokok (tág értelemben véve) technikaiak: a nagyobbik premissza egy meghatározott célt ír le, a kisebbik premissza pedig kijelöl néhány cselekedetet mint a cél elérésének eszközét.²⁴

A séma ezen nyilvánvaló alkalmazásaiban a nagyobbik premissza azt a szerepet játssza, hogy megadja a vágyakozással összefüggő pszichológiai állapot tartalmát; valamit, amit úgy foghatunk fel, mint ami motivációs energiát szolgáltat a magyarázat tárgyául szolgáló cselekedet megtételéhez. Úgy tűnik, Arisztotelész elképzelése szerint, ami az erényes cselekedetek magyarázatában analóg szerepet tölt be, az az erényes ember felfogása arról, hogy miféle életet kell élni.²⁵ Ha ez a felfogás egyetemes alapelvekkel kodifikálható lenne, a

22 A gyakorlati ész (practical reason) megkülönböztetem a gyakorlati érveléstől (practical reasoning). A *Nikomakhoszi Etika* 1105a28-33 és 1111a15-16 alapján úgy tűnhet, hogy Arisztotelész szerint az erényes cselekvés egy érvelés eredménye kell, hogy legyen. Ez az elmélet azonban önmagában is hihetetlen és nem is egyeztethető össze azzal, ami a 1117a17-22-ben olvasható. Ezért úgy veszem Arisztotelész megfontolással kapcsolatos nézeteit, mint amelyeknek az a célja, hogy rekonstruálják azokat a cselekvésre vonatkozó indokokat, amelyeket a cselekvés előtt nem szükségképpen gondoltak el. Ahol a cselekvés előtt nem szükségképpen gondolták el, a megfontolás fogalmát egy „mintha” stílusban alkalmazzák. Lásd John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1975), 5-10. old. (Látható lesz, hogy amit Arisztotelésznek a praktikus szillogizmussal kapcsolatos nézeteiről mondok, sok ponton ellentétes Cooper értelmezésével. Itt most nem annyira az foglalkoztat, hogy Arisztotelész ténylegesen mit gondolt, mint inkább bizonyos filozófiai témák, és emiatt nem terheltem meg ezt az írást tudományos polémiaiával.)

23 David Wiggins, 'Deliberation and practical reason', in: id., *Needs, Values, Truth* (Oxford: Clarendon Press, 1987, 1998³), 227. old. Az általam idézett szövegrész magyarázat Arisztotelész, *De Motu Animalium* 701a9 skk. szövegéhez. A továbbiakban nyilvánvaló lesz, hogy sokat köszönhetek Wiggins írásának.

24 Van egy hajlandóság arra, hogy az egyedüli, a legjobb eszközökhöz ragaszkodjanak. De ez annak a gyanús vágnak az eredménye, hogy a sémának olyan eseteivel rendelkezünk, amelyek *bizonyítják*, hogy a magyarázat tárgyául szolgáló cselekedet az, amit meg kell tenni.

25 *Nikomakhoszi Etika* 1144a31-33.

magyarázatok azt a deduktív formát ölténék fel, amihez a 4.§-ban tárgyalt előítélet ragaszkodik. A kodifikálhatatlanság tézise azonban azt jelenti, hogy az elképzelt nagyobbik premisszát egy erénnyel kapcsolatos szillogizmusban nem lehet pontosan (*definitely*) leírni.²⁶ Az arra történő próbálkozás, hogy szavakba öntsük, röviden összefoglalja annak a tanításnak a jellegét, ami ezt belénk plántálhatja. Az általánosítások legjobb esetben is csak közelítések lesznek, és a példákat azzal a fajta „és így tovább” kifejezéssel együtt kell venni, ami annak a hallgatónak az együttműködésére apellál, aki ezt megfelelőnek találja.²⁷

Ha valaki egy a helyes életvitelre vonatkozó felfogás alapján irányítja az életét, akkor az egyes alkalommal úgy cselekszik, hogy a megfelelő kívánalmakat (*suitable concerns*) teljesítse.²⁸ Egy kíváncsi összekapcsolódhat a helyzettel kapcsolatos észrevett ténnyel úgy, hogy cselekvést indokoljon, mint ahogyan például a barátaink jóléte iránti kíváncsi annak a tudatával együtt, hogy egy barátunk bajban van és vigasztalásra szorul, megmagyarázhatja azt, hogy miért hagyunk ki egy kellemes partit azért, hogy beszéljünk a barátunkkal. A megfelelő alkalommal ez a két pszichológiai állapot a lényegét alkothatja egy olyan cselekedet kielégítő magyarázatának, ami voltaképpen erényes. Semmi többet nem kell említeni ahhoz, hogy a cselekedetnek tökéletesen érthető motivációja legyen. Arisztotelész szerint a vágyakozással összefüggő állapot, amelyet egy erényes cselekedet magyarázatokor említünk meg, voltaképpen a cselekvő egész felfogása arról, hogy miként kell élni, semmint pusztán valamilyen esetleges kíváncsi – és ez most rejtélyesnek tűnhet. A lényegi magyarázat azonban, abban a formában, ahogyan elképzeljük, egyáltalán nem mutatja meg azt, hogy a magyarázat tárgyául szolgáló cselekedet összhangban volt a cselekvőnek a helyes életvitelre vonatkozó felfogásával. A lényegi magyarázat egyaránt vonatkozna olyan esetre, amikor azért segítjük a barátunkat, mert azt gondoltuk, hogy az adott körülmények között ezt kell tenni, és olyan esetre is, amikor annak ellenére segítjük a barátunkat, hogy azt gondoltuk, nem ezt kell tenni.

Egy, a helyes életvitelre vonatkozó felfogás nem egyszerűen azon hajlandóságok gyűjteménye, hogy ilyen vagy olyan alkalommal ezt vagy azt a kívánalmat követve cselekedjünk. Néha számos kíváncsi van, amelyek közül bármelyiknek a megfelelő alkalommal történő teljesítése olyan cselekvést alkot, amelyet egy, a helyes életvitelre vonatkozó felfogás diktálna, és az adott alkalommal mindegyik kíváncsi képes arra, hogy összekapcsolódjon egy, a helyzettel kapcsolatos ismert ténnyel és cselekedetet eredményezzen. Az életvitellel kapcsolatos felfogás fényében történő cselekvés megköveteli a helyes kíváncsi szerinti szelekciót és cselekvést. (Vesd össze a 1.§ végével, az erény egységéről) Így tehát, ha egy cselekedet, amelynek motivációja kifejezésre jut lényegi magyarázatunkban, egy erény megjelenítése, több igazság mondható el a cselekvőről, mint pusztán annyi, hogy ezen alkalommal annak a motivációnak az alapján cselekedett. A lényegi magyarázatot legalábbis annak a háttérrel kell látni, hogy a cselekvő miként fogja fel a helyes életvitelt. Továbbá, ha a helyzet egyike azoknak, amelyekkel a számos kíváncsi bármelyike kapcsolatba kerül, a helyes életvitelre vonatkozó felfogásnak képesnek kell lennie arra, hogy ténylegesen részét alkossa a cselekvésre vonatkozó megértésünknek,

26 Ez különbözik attól az állítástól, hogy egy ember bármelyik szakaszban kész arra, hogy meggondolja magát. Úgy látszik, hogy Wiggins bizonyos pontokon a két állítást szorosán összekapcsolja, nem kétséges, hogy azért, mert általában a gyakorlati ésszel foglalkozik, nem pedig – mint én – azzal, hogyan jelenik meg a cselekvésben az arról vallott felfogás, hogy miként kell élni. Nem választja el éles határvonal annak tudatosítását, hogy a „miként kell élni” előzetes felfogása megkövetel valamit, amiről az illető előzőleg nem látta, hogy megköveteli, illetve annak a felfogásnak a módosítását, hogy miként kell élni. Nem akarok azonban kihasználni olyan eseteket, amelyek szerencsére jól leírhatók a második módon.

27 Vö. Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások* 208.§.

28 Ezt a kíváló terminust Wiggins-től kölcsönzöm.

megmagyarázva, hogy miért ez és nem egy másik kíváncsi volt az, ami aktívvá vált.

Hogyan alkotja részét? Ha a helyes életvitelre vonatkozó felfogás a kíváncsi rangsorolását vonná magával, vagy talán a rangsorolások egy halmazát, amelyek mindegyike valamilyen típusú helyzetre vonatkozik, akkor egyértelmű lesz az a magyarázat, hogy miért az egyik kíváncsi váltott ki cselekvést, nem pedig a másik. A kodifikálhatatlanság azonban kizárja azt, hogy eleve megállapítsunk ilyen általános rangsorokat még mielőtt az összes helyzettel találkozánk, amelyekkel az élet szembesít minket.

Amit a helyes kíváncsi kiválasztásának írtam le, ugyanúgy leírható lenne a lényegi magyarázat kisebbik premisszájaként is. Ha több, mint egy kíváncsi van, ami kapcsolatba kerül a helyzettel, akkor a helyzettel kapcsolatban több, mint egy tény létezik, amelyről a cselekvő – mondjuk – elgondolkodhat oly módon, hogy egy helyénvaló kíváncsikat kezd működtetni. Ha ezt, nem pedig azt az egyediényt tekintjük az illető a helyzettel kapcsolatos jellegzetes ténynek, akkor ennek köszönhetően történik meg az, hogy ez a kíváncsi indítja cselekvésre, nem pedig az.²⁹ A jellegzetességek érzékelése az a forma, amelyet a 4.§-ban tárgyalt egyedi esetek tekintetbe vétele ölt fel itt: olyasmi, amihez néha azért folyamodunk kifejezetten, mert a racionális gyakorlat kodifikálhatatlansága erre kényszerít minket akkor, amikor a cselekedeteket úgy próbáljuk feltüntetni, mint ennek az eseteit. A helyes életvitelre vonatkozó felfogás megmutatkozik, amikor több, mint egy kíváncsi válhat a cselekvés forrásává, amikor inkább az egyikényt, mint a másikat látjuk – vagy képesek vagyunk eljutni ahhoz, hogy lássuk – jellegzetesnek. Egy ilyen felfogás megértése szerepet játszik cselekvéseink megértésében is – ez olyan kiegészítés, amire a lényegi magyarázatnak szüksége van –, mégpedig azzal, hogy képessé tesz minket arra, hogy részünk legyen abban, ahogy a cselekvő érzékeli a jellegzetességeket, vagy legalábbis megértjük azt.³⁰

Nem helytelen úgy gondolni az érényes embernek a helyes életvitellel vagy cselekedeteivel kapcsolatos ítéleteire, mint amelyek azzal az interakcióval magyarázhatók, ami a helyes életvitelre vonatkozó tudás (*knowledge*) és az éppen aktuális helyzet ismerete (*knowledge*) között zajlik. (Vesd össze a 4.§ elejével.) A gondolatot azonban kifinomultabban kell megszerkeszteni, mint ahogyan azt a deduktív paradigma megengedi. A lényegi magyarázatokkal és kiegészítéseikkel együtt a teljes magyarázatokat voltaképpen úgy tekintem, mint amelyek két szakaszban érkeznek el. Az első szakaszban – ez idáig a kiegészítés volt – történik az, hogy a helyes életvitelre vonatkozó tudás interakcióra lép az egyedi tudással, vagyis olyan tudással, amely az összes egyedi tényre vonatkozik, ami képes arra, hogy összekapcsolódjon azokkal a kíváncsikkal, amelyeknek a beteljesítése alkalomadtán érényes lehet. Ez az interakció – oly módon, ami lényegét tekintve függ az egyedi eset tekintetbe vételétől – a helyzet olyan szemléletét engedi meg, amelyben egy ilyen tény kerül úgymond előtérbe. Mivel ezt tekintik jellegzetesnek, a második szakaszban ez a tény lesz a lényegi magyarázat kisebbik premisszája.³¹

29 A „jellegzetes” (*salient*) szó használata Wiggins-t követi.

30 Az egyedi eset tekintetbe vételének fontosságáról, lásd *Nikomakhoszi Etika* 1142a23-30, 1143a25-b5. lásd Wiggins elemzését erről a szövegrészekről. (A „legalábbis megértjük” [*at least comprehend*] miéértjéről lásd 33. jegyzet lent)

31 Az, hogy az első szakaszban az interakció a helyzettel kapcsolatos összes olyan tényel zajlik, amelyek potenciálisan indokként szolgálhatnak, arra a megállapításra ad lehetőséget, hogy mondjuk a bátorság esetében a veszély súlyossága – összevetve annak a célnak a fontosságával, amely akkor érhető el, ha szembesítünk a veszéllyel – különbséget jelent, vajon az érény tényleg megköveteli-e, hogy szembesítsünk vele. Ez akkor is fennáll, ha a második szakaszban, amennyiben a veszély nem látszik kiugrónak (*salient*), úgy tekintik, mint ami egyáltalán nem indokolja azt, hogy elfussunk. Ebben a kérdésben Wigginsre támaszkodom.

6. Most visszatérhetünk arra a non-kognitivisták ellenvetésére, amelyet a 3.§ végén vázoltam. Annak a tudatáról, hogy barátunk bajban van és vigasztalásra szorul – az a pszichológiai állapot, aminek a tartalma képezi a lényegi magyarázatunk kisebbik premisszáját –, talán a gondolatmenet kedvéért megengedhető, hogy olyasfajta legyen, amilyenek az ellenvetés szerint a kognitív állapotoknak lenniük kell: ami csak egy nem kognitív állapottal együtt képes cselekvést elindítani, vagyis, a példánkban, a barátok iránti aggodalommal (*concern*) együtt.³² Ha azonban valaki azt a tényt egy, a helyzettel kapcsolatos jellegzetes ténynek veszi, akkor olyan pszichológiai állapotban van, ami lényegét tekintve gyakorlati. A jellegzetesség idevágó fogalmát nem lehet másként megérteni, mint egy olyan cselekvési indoknak, ami minden más indokot elhallgattat (vö. 3.§). Így ennek az állapotnak kognitív állapotként történő osztályozása éppen az, amit az ellenvetés támad.

Az ellenvetés nyomatékosabbá tételének legtermészetesebb módja az, ha ragaszkodunk ahhoz, hogy megtisztítsuk annak a tartalmát, amit valóságosan ismerünk, egészen addig, amíg el nem jutunk oda, ami önmagában véve motivációsán tétlen (vagyis, tekintve a fenti engedményt, hogy egy barát bajban van és vigasztalásra szorul), és azután úgy tüntetni fel egy jellegzetesség „érzékelését”, mint a megtisztított tudat és a hozzávetett vágyakozó állapot keverékét. De miféle vágyakozó állapotot? A barátaink iránti aggodalom csak a lényegi magyarázatot teszi lehetővé, nem pedig azt a magyarázatot, amelyben a jellegzetesség „érzékelése” jelenik meg. Talán azt a felfogást, hogy miként kell élni? Ez biztos, hogy egy, a vágyakozással összefüggő állapot. De a kodifikálhatatlanság tézisével feltételezve ez nem érthető meg az egyedi helyzetek éppen olyan tekintetbe vételétől függetlenül, ami egy jellegzetesség mostani „érzékelésében” van jelen, emiatt pedig nem alkalmas arra, hogy egy olyan elemként szolgáljon, amire – valamilyen valódi tudatossággal egyetemben – az „érzékelés” felbonthatónak tekinthető lenne. (Ez a non-kognitivisták stratégia tükröződik a deduktív paradigmához történő hasonításban. A hasonítás rokona a non-kognitivisták ellenvetésnek, mint azt korábban, a 4.§-ban megjegyeztük. A stratégia hibája tükröződik a hasonítás hibájában, a kodifikálhatatlanság tézisével feltételezve.)

Ha érezzük azt a szédülést, amit a 4.§-ban taglaltam, ez egy olyan elképzelés iránti ellenszemből ered, miszerint az értelem egy megnyilvánulása mint olyan csak azon gyakorlati keretei közt felismerhető, amelynek a státusza kérdéses. Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy kell lennie egy semleges külső kiindulópontnak, amelyre támaszkodva az értelem bármely igazi gyakorlásának a racionalitása bizonyítható lenne. Most talán érthetjük úgy az ellenvetést, mint ami megkövetel egy kognitív ráadást (*extra*), ami analóg lenne az éhséggel: egy vágyakozó állapot, amelyet akárki birtokolhat és ez a birtoklás önmagában is érthető, de ez az állapot önmagában nem értékelhető úgy, mintha racionális vagy irracionális lenne, hanem átvissz egy nyilvánvaló, kívülről felismerhető racionalitást a viselkedésre, amely azzal a céllal zajlik, hogy a vágyakozó állapot kielégüléshez jusson. Ebben az esetben világos, hogy az ellenvetés kifejez egy epekedést egyfajta racionalitás iránt, ami mint olyan függetlenül bizonyítható. Viszont az rendkívül valószínűtlen, hogy mindazon kíváncsún, ami erényes cselekedeteket motivál, egyenként érthető lenne függetlenül attól, hogy tekintetbe vesszük azt a sajátos módot, ahogyan az erényes ember lát helyzeteket. De még ha ilyen is lenne, a különböző egyedi kívánalmak csak a lényegi magyarázatokban jelennek meg. Nem értjük meg teljesen az erényes ember cselekedeteit – nem látjuk bennük a konzisztenciát –, hacsak nem egészítjük ki a lényegi magyarázatokat a helyes életvitellel kapcsolatos felfogásának a leírásával. Noha ez annyit jelent, hogy felruházunk egy vágyakozó állapottal, nem jelenti azt, hogy egy olyan vágyal ruházunk fel, ami kívülről megérthető és átfogó. Nem érthetjük meg ugyanis a vágyakozó állapot tartalmát egy elképzelt külsőleges álláspontból. Inkább arról

32 Tulajdonképpen a barát fogalmának sajátos tulajdonságai miatt ez megkérdőjelezhető.

van szó, hogy lényegét tekintve belülről fogjuk fel azt a sajátos módot, ahogyan az erényes ember szemléli az egyedi helyzeteket.³³

Az erény racionalitása tehát nem bizonyítható egy külső nézőpontból. De azt feltételezni, hogy bizonyíthatónak kellene lennie, csak egy változata annak az előítéletnek, amelyet a 4.§-ban tárgyaltam. Az csak egy illúzió, hogy az értelem, a deduktív érv általunk alkotott paradigmája olyan racionalitással rendelkezik, amit olyan nézőpontból ismerhetünk fel, ami nem szükségképpen magában a gyakorlatban adott.

7. Noha a jellegzetességek érzékelései ellenállnak a „tisztá” tudatosságra és ezzel együtt a vágyakozó állapotokra történő felbomlásnak, mindazonáltal hajlamosak vagyunk ragaszkodni ahhoz, hogy nem lehetnek tényleges kognitív állapotok. Juthatunk olyan elmeállapotba, amelyben – számunkra úgy tűnik – rendelkezünk ezekkel a problematikus érzékelésekkel, csak mert eljuthatunk oda, hogy törődünk bizonyos dolgokkal, és ennél fogva végső soron csak bizonyos, érzelmi állapotunkkal és vágyakkal kapcsolatos előzetes tények miatt rendelkezünk ezekkel. Ez úgy tűnhet, mintha igazolna egy kifinomultabb non-kognitivizmust: olyat, ami felhagy azzal az igénnyel, hogy a problematikus érzékelések felbonthatók kognitív és vágyakozó alkotórészekre, de ragaszkodik ahhoz, hogy a rendelkezésre álló fogalmi apparátus antropocentrikus mivolta miatt ezek nem igaz vagy hamis ítéletek arról, hogy miként vannak a dolgok a független valóságban. És ezek a kognitív állapotok.³⁴

Ezt a kifinomult non-kognitivizmust most nem taglalhatom megfelelően. Azt gyanítom, hogy eredete egy filiszter szcientizmus, ami valószínűleg azon a félrevezető eszmén alapszik, miszerint a tudományos módszernek a racionális elfogadáshoz való joga egy annál objektívabb kiindulópontból ismerhető fel, mint az, amiből kiindulva úgy tűnik, hogy érzékeljük a jellegzetességeket. A valóság szcientista felfogása egész nyilvánvalóan vitatható. Amikor feltesszük azt a metafizikai kérdést, vajon a valóság az-e, amiről a tudomány megállapításokat tehet, akkor anélkül, hogy a kérdéses dolgot ne vennénk bizonyítottnak, nem szűkíthetjük le a válasz számára szolgáló nyersanyagot arra, amit a tudomány támogathat. Legyen a kérdés egy empirikus kérdés mindenképpen, azonban az empirikus adatokat, amelyeket egy gondos és érzékeny morális fenomenológia – kétségkívül nem egy tudományos vállalkozás – gyűjtene össze, a non-kognitivizmus egyáltalán nem kezeli kielégítő módon.³⁵

Hiba lenne kifogásolni azt, hogy az egyes dolog tekintetbe vételének és egy döntési eljárás hiányának hangsúlyozása mindenkit arra bátorít, hogy egyedi esetekről tegyen fellebbezhetetlen kijelentéseket. Valójában a non-kognitivizmussal szembeni ellenállás a

33 A „lényegét tekintve” kifejezés megengedi azt a lehetőséget, hogy valaki talán tekintetbe veheti azt, hogy milyen is egy gondolkodásmódon belül lenni anélkül, hogy ténylegesen benne lenne, annak alapján, hogy saját gondolkodásmódja és ezen gondolkodásmód között létezik egy elégséges affinitás. A kívülről megérthető vágyakkal kapcsolatos efféle megfontolások összefüggésben vannak Philippa Foot tézisével („Morality as system of hypothetical imperatives”. In: ead., *Virtues and Vices* [Oxford: Blackwell, 1978, 157-173), miszerint a moralitást hipotetikus imperatívuszokban kell megalkotni, vagy átdolgozni, család terhe mellett. Nekem úgy tűnik, hogy Foot negatív érvei hasonlóak a platonizmus ürességének egy kifejtéséhez, amennyiben a matematikai eljárásnak olyan megalapozást nyújt, ami kívül van magán az eljáráson. A matematika esetében nem az a helyes válasz, ha az eljárás racionalitásának egy másik külső garanciát keresünk, de nekem úgy tűnik, hogy pontosan ez az, amit a moralitás esetében Mrs. Foot gondolata sugall. (Ha a vágyak nem egy külső álláspont alapján érthetők meg, akkor a „hipotetikus imperatívuszok” címke elveszti létjogosultságát.) Lásd még 4. Értekezés.

34 Az antropocentriskusságról lásd D. Wiggins, „Truth, Invention, and the Meaning of Life”. In: id., *Needs, Values, Truth*. Oxford: Clarendon Press, 1998³, 87-139.

35 Lásd Wiggins, „Truth, Invention, and the Meaning of Life”, és Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*. London-N.Y.: Routledge, 2003⁴.

jellegetességek érzékelése kapcsán alázatosságot tanácsol. Ha ellenállunk a non-kognitivismusnak, azt a fogalomkészletet, amely vázát alkotja bárminek, ami morális szemléletként ismerhető fel, azzal a képességgel azonosíthatjuk, aminek alapján a valóság bizonyos aspektusai hatnak ránk. Az etikai valóságot azonban hihetetlenül nehéz világosan látni. (Vesd össze a 4.§ végét.) Ha például tudatában vagyunk annak, hogy az önző képzelgés mennyire eltorzítja látásunkat, akkor nem leszünk hajlamosak egy olyan magabiztosságra, hogy helyesen fogtuk fel a dolgokat.³⁶

Valószínűnek tűnik, hogy Platón ideái részben legalábbis választ jelentenek a kodifikálhatatlanságra. Ha valaki nem tudja megfogalmazni, amit akkor ismert meg, amikor ragaszkodik egy gyakorlathoz, mondjuk egy fogalom alkalmazásának gyakorlatához, akkor természetes azt állítani, hogy meglátott valamit. Abban a szövegrészben mármost, amelyet a 4.§-ben idéztem, Cavell a szédülés elkerülésének két módját említi meg: az „általános fogalmak megragadása”, valamint az, amivel eddig foglalkoztam, a „szabálykönyvek megragadása”. Azonban, noha Platón ideái mítoszt alkotnak, nem jelentenek vigasztalást, a szédülés pusztá elkerülését. Az ideák látását úgy ábrázolja, mint amire túlságosan is nehéz szert tenni. A Jó ideájának messzisége egy metaforikus változata annak a tézisnek, hogy érték nincs a világban, és teljes mértékben különbözik attól a kopár irodalmi változattól, ami a jelenkori morálfilozófiát szállta meg. A metafora miérett az az elképesztő nehézség jelenti, hogy olyan képességre tegyünk szert, ami világosan megbirkózik az etikai valósággal, ami világunk részét képezi. Eltérően a kodifikálhatatlanságra adott egyéb filozófiai válaszoktól, ez ténylegesen elősegítheti a morális javulást; negatívan úgy, hogy alázatosságra ösztökél, pozitívan pedig úgy, hogy inspiráló hatást gyakorol, ami rokon a vallásos megtérés hatásával.³⁷

8. Ha a „Hogyan kell élni?” kérdésre adható egyetemes terminusokban egy közvetlen válasz, az erény fogalma csak másodlagos helyet foglalhatna el a morálfilozófiában. A kodifikálhatatlanság tézise azonban kizárja egy nyílt megközelítést annak a kérdésnek, amelynek a sürgőssége adja az etika érdekességét. Alakomról alkalomra, az illető tudja, mit kell tenni, de nem azzal, hogy egyetemes elveket alkalmaz, hanem azáltal, hogy egy bizonyos fajta személy, olyasvalaki, aki a helyzeteket valamilyen sajátos módon látja. Nincsenek olyan kérdések az erény természetéről (ezt alig tárgyaltuk ebben a dolgozatban) és megszerzéséről, amelyek kikerülnek abból a központi helyzetből, amelyet Platón és Arisztotelész etikai elméletében foglalnak el.

Néha felpanaszolják, hogy Arisztotelész nem tett kísérletet arra, hogy egy döntési eljárást vázoljon fel a helyes életvitellel kapcsolatos kérdések részére. Jó okunk van azonban gyanakodni arra a feltételezésre, miszerint kell lennie valaminek, ami azon az úton található, amit ő nem követett.³⁸ Rengeteg teendők van az elmefilozófia területén, ahol Arisztotelész ettől eltérő megközelítése alapján az etika található.

(ford. Lautner Péter)

36 Vesd össze Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*. Ezzel kapcsolatban Mark Platts-nek tartozom köszönettel.

37 Iris Murdoch fejt ki gyönyörűen ezt a Platón-értelmezést.

38 Az elképzelés, hogy egy, az utilitarizmushoz hasonló elmélet igaz kell, hogy legyen, úgy néz ki, hogy kétféleképpen kerül el a szédülést: először is abban a gondolatban, hogy kell lennie egy döntési eljárásnak, másodsor pedig a gyakorlati racionalitásnak – legalábbis morális alkalmazásában – az elkötelezettségtől függetlenül (*neutrally*) felfogható vágyak követésére történő visszavezetésében.