

Michael Stocker, *A modern etikai elméletek skizofréniája\**  
 (eredeti: M.S., The schizophrenia of modern ethical theories. *The Journal of Philosophy*  
 73(1976), 453-466)

Talán néhány tiszteletreméltó kivételtől eltekintve a modern etikai elméletek csak indokokkal (*reasons*) és értékekkel foglalkoznak, illetve azzal, ami igazol. Elmulasztják megvizsgálni a motívumokat és az etikai élet motivációs struktúráit és kényszerűségeit. Nemcsak, hogy elmulasztják ezt, hanem azzal, hogy ezt nem teszik, még etikai elméletekként is leszerepelnek, mint azt ebben az írásban bizonyítani kívánom. Két, egymással összefüggő feladatot tűztem ki magam elé: rá szeretnék mutatni néhány olyan kényszerűsége, amely a motiváció folytán jelentkezik az etikai elméletnél és az életnél, valamint elő kívánom segíteni az indok és a motívum közti viszony megértését.

A jó élet egyik jele a motívumok, illetve az indokok, értékek és igazolások közti harmónia. Ha az illetőt nem az indítja cselekvésre, amit értékesnek tekint – amit jónak, kedvesnek, helyesnek, szépnek, stb. gondol –, az a szellem betegségét árulja el. Ha nem tekinti értékesnek azt, ami cselekvésre indítja, az szintén a szellem betegségét árulja el. Ezt a betegséget, vagy ezeket a betegségeket *morális skizofréniának* lehetne megfelelőképpen nevezni – hiszen ezek a motívumok és indokok közti hasadást jelentik. (Itt, mint ahogyan egyéb helyeken is, az „indokok” az „értékek” és „igazolások” helyett is állnak).

Az ilyen skizofréria szélsőséges formáját egyrészt az jellemzi, hogy az illetőt az indítja cselekvésre, amit rossznak, ártalmasnak, csúfnak és megalázónak vél, másrészt pedig az, hogy utálja, elrémisztja és aggasztja az, amit tenni akar. Az ilyen esetek talán ritkák. Viszont az indok és motívum közti mérsékelt skizofréria nem ritka, mint ahogyan azt az akaratgyengeség, a döntésképtelenség, a bűn, a szegény, az öncsalás, a racionalizálás és az önhibáztatás sok példáján lehet látni.

A minimum az lenne, ha főbb értékeink mozgatnának minket és azt tartanánk értékesnek, amit főbb motívumaink célként kítűznek. Vagyis így kellene lennie, ha jó életet akarunk élni. Ismételjük meg: az ilyen harmónia a jó élet jele. Valóban fel lehetne tenni a kérdést, hogy vajon az emberi élet – akár jó, akár rossz – lehetséges-e ilyen integráció nélkül.

Ezzel azonban nem azt akarjuk mondani, hogy minden esetben az a jobb, ha van ilyen harmónia. Jobb nekünk, ha az önző, tekintélyelvű embereket béklyózza morális neveltetésük, vagyis jobb, mintha motívumaikból eredő indoklást (*reason*) tennének magukévá. Sokkal jobb lett volna a világnak és Eichmann áldozatainak, ha Eichmann nem akarta volna azt tenni, amiről úgy gondolta, hogy meg kell tennie.<sup>1</sup>

Azt sem akarjuk ezzel mondani, hogy ilyen harmónia mindenféle törekvésnél szükséges vagy akár különösképpen elvezet annak eléréséhez, amit értékesnek tartunk. Sok esetben nincs ilyesmiről szó. Például annak a motívumai, hogy megjavítsunk egy lapos gumit, nagyjából irrelevánsak abból a szempontból, hogy újra az úton legyünk. (Sok ilyen esetben mégcsak nem is kell értékesnek tartani a szándékolt végeredményt.)

1 \* Szeretném megköszönni mindenkinek, aki hallotta vagy olvasta a tanulmány különböző változatait, és akiknek a megjegyzései nagymértékben bátorítottak és segítettek.

Meg lehetne kérdezni, hogy ha egyszer vannak rossz motívumok vagy értékek, mi jobb az ilyen embereknek: rendelkezzenek-e vagy sem az ilyen harmóniával? Milyen módon lehetnek morálisan jobbak? Az ilyen kérdéseket talán nem is lehet megválaszolni.

Sőt még csak azt sem akarjuk ezzel mondani, hogy minden „morálisan jelentős” területen az ilyen harmónia szükséges, vagy akár különösképpen elvezet annak eléréséhez, amit értékesnek tartunk. Sok morálisan jelentős munka, mint például a betegek táplálása, a motívumoktól nagyon is függetlenül ugyanolyan jól elvégezhető. Továbbá, mint ahogyan Ross és néhanapján Mill is érvel, az etika nagy részében az érték és motívum közti harmóniával vagy diszharmóniával kapcsolatban egyszerűen nem merül fel filozófiai kérdés. Megtehetjük azt, ami helyes, előírt vagy ami a kötelesség (*duty*) függetlenül attól, hogy milyen motívumaink vannak az ilyen cselekvésre. Ha kötelességünk az, hogy betartsuk az ígéretet, eleget teszünk ennek a kötelességnek függetlenül attól, hogy a kötelesség iránti tisztelet miatt tarjuk be az ígéretet, vagy a hírnevünk elvesztése miatti félelemből, vagy bármi más okból. Érdektelen, hogy mi motivál amennyiben a helyességről, a kötelezettségről (*obligation*), vagy kötelességről van szó.

Függetlenül attól, hogy nagyon is kérdéses, vajon igaz-e ez a nézet, már ami a helyességet, a kötelezettséget és a kötelességet illeti,<sup>2</sup> legalább két probléma megmarad. Az első az, hogy még itt is felmerül a harmónia a kérdése. Miféle élete lesz az olyan embereknek, akik megtették kötelességüket, de soha vagy csak ritkán akarták azt? Másodszor, a kötelesség, a kötelezettség és a helyesség csak egy része az etikának – valóban csak egy kis része, egy száraz és apró része. A személyes és a személyek közti viszonyok és tevékenységek értékének van egy egészen más területe, valamint ott van a morális jószág, érték és erény területe is. Mindkettőben a motívum lényegi része annak, ami értékes; mindkettőben motívumnak és indoknak harmóniában kell lennie azért, hogy az értékek megvalósuljanak.

Emiatt és azért is, mert az ilyen harmónia egy jó életet jelez, bármely elmélet, ami semmibe veszi ezt a harmóniát, nagy veszélynek teszi ki magát. Bármely elmélet, ami nehezzé teszi vagy meggátolja ezt a harmóniát, ha nem ítélik el, nagy és erőteljes védelemre van szüksége. Most amellet fogok érvelni, hogy a modern etikai elméletek – azok az elméletek, amelyek kiemelkednek az angolszász filozófiában – lehetetlenné tesznek egy ilyen harmóniát.

#### A MODERN ETIKA KRITIKÁJA

Ha elgondolkodunk morális életünk összetettségén és mérhetetlen kiterjedésén, és azon, hogy minek van értéke, akkor látjuk, hogy az újabb etikai elméletek túlságosan is a kötelességre, a helyességre és a kötelezettségre koncentrálnak.<sup>3</sup> Ez a mulasztás – hogy túlságosan is ezekre koncentrálnak – már csak azért sem viselhető el, mert azzal a mulasztással jár együtt, hogy nem foglalkoznak a motívumokkal és a motívumoknak az értékekhez való viszonyával. (És így az első mulasztás támogatja és magyarázza a másodikat.) Ebben a második mulasztásban az etikai elméletek sokkal súlyosabb hibája jelenik meg, mint az, hogy túlságosan bizonyos témákra koncentrálnak. Ezek az elméletek skizofréniát kényszerítenek ki az indok és a motívum között az érték életbevágóan fontos és mindent átható világában, vagy pedig a morálisan leszegényített élet harmóniáját engedik meg nekünk, egy olyan életét, ami súlyosan híjával van annak, ami értékes. A morális ember, vagyis olyasvalaki számára, aki eléri azt, ami értékes, nem lehetséges, hogy ezen etikai elméletek szerint cselekedjen és hagyja, hogy

2 Lásd a következő munkámat: „Act and agent evaluations”, *Review of Metaphysics* XXVII, 1, 105(1973 szeptember): 42-61.

3 Lásd ua., és egy másik munkám: „Rightness and goodness: is there a difference?”, *American Philosophical Quarterly* X, 2 (1973 április), 87-98.

motívumai ezek keretei közé illeszkedjenek. Azok, akik hagyják, hogy motívumai ezeknek a keretei közé illeszkedjenek, olyan életet élnek emiatt, ami súlyosan híjával van annak, ami értékes.

Ezek az elméletek tehát kétszeresen is hibásak. Etikai elméletekként tévesek, mert lehetetlenné teszik az ember számára azt, hogy integrált módon érje el a jót. Mint az elméről, az indokokról és motívumokról, az emberi életről és tevékenységekről szóló elméletek pedig nem csupán annyiban tévesek, hogy olyan helyzetbe hoznak minket, ami pszichológiailag kényelmetlen, bonyolult vagy éppenséggel tarthatatlan, hanem azért is, mert minket és életünket lényegét tekintve töredezetté és összefüggéstelenné teszik.

Az a fajta diszharmónia, amire gondolok, világossá tehető, ha tekintetbe veszünk egy, az egoisták számára adódó problémát. Az egoistákat most képviseljük azok, akik a gyönyörre koncentrálnak. Szeretet, barátság, vonzalom, rokonszenv és közösségi érzés a személyes gyönyör fontos forrása. De szert tehetnek az ilyen egoisták ezekre a gyönyörökre? Azt gondolom, hogy nem – legalábbis mindaddig, amíg ragaszkodnak ahhoz a motívumhoz, hogy a gyönyört önmaguknak biztosítsák (*the motive of pleasure-for-self*).

Ennek az oka nem az, hogy az egoisták nem jöhetnek össze és dönthetik el azt, hogy – mondjuk – szerelmi kapcsolatba lépjenek. Az biztos, hogy képesek erre (és most tegyük félre azokat az irreleváns problémákat, amelyek az ennek a megtételével kapcsolatos döntést illetik). Továbbá megtehetik azokat a dolgokat, amelyek számításaik szerint létrehozhatnak ilyen gyönyört: elmélyült beszélgetések, szeretkezés, finom ételek elfogyasztása, érdekes filmek megnézése, etc.

Mindazonáltal valami szükségképpen hiányzik ebből az életből: a szeretet. A szeretet fogalmához tartozik ugyanis az, hogy az illető törődik azzal, akit szeret, és kész arra, hogy a szeretett ember kedvéért cselekedjen. Erőteljesebben kifejezve, az illetőnek törődnie kell azzal, akit szeret, és úgy kell cselekednie, hogy végső célja annak a java legyen, akit szeret. Szükséges, hogy cselekvésének és törődésének végső célja az legyen, akit szeret, vagy annak a jóléte és érdeke, akit szeret.

Abban a mértékben, ahogy megfontolásaim során az ő érdekét veszem figyelembe – vagy még az a próbálkozásom is, hogy boldoggá tegyem –, de ezt abból a vágyból eredően teszem, hogy egy zavartalan életet éljek, vagyis egy olyan életet, ami személyesen számomra örömteli, nem az ő kedvéért cselekszem. Röviden, abban a mértékben, ahogy rá való tekintettel cselekszem különféleképpen azzal a végső céllal, hogy örömet – vagy, általában véve, jót – biztosítsak saját magam számára, nem az ő kedvéért cselekszem.

Amikor így gondolkozunk erről a témáról, akkor valamilyen fogalmat alkothatunk arról, hogy miért mondják gyakran azt, hogy az egoizmus lényegét tekintve magányhoz vezet. Lényegét tekintve ugyanis a többiekhez való külsődleges viszonyokkal foglalkozik, ahol – ránk gyakorolt hatásait kivéve – az egyik személy sem különbözik, és nem is fontosabb, értékesebb vagy különlegesebb, mint bármely más személy, vagy éppenséggel bármely más dolog. Az egyének mint olyanok nem fontosak, csak a ránk gyakorolt hatásuk az. Lényegüket tekintve helyettesíthetők: bármi más ugyanezzel a hatással éppen olyan jól megteszi. És szerintem ez az, ami személyesen elviselhetetlen. Elviselhetetlen, ha így gondolkozunk önmagunkról, vagy ha az hisszük, hogy az, akit szeretünk, így gondolkodik rólunk. Továbbá mind fogalmi, mind pszichológiai okok folytán ez összeegyeztethetetlen a szeretettel.

Javasolhatná valaki azt, hogy nem is olyan fontos, hogy legyen benne ilyen szeretet. De ez súlyos tévedés lenne. A most tárgyalt szeretet nem pusztán egy modern romantikus, vagy szexuális szerelem. Magába foglalja a családtagok egymás iránti szeretetét is, azt a szeretetet, amit a legközelebbi barátok iránt érzünk, és így tovább. Miféle élete is lesz azoknak, akik soha nem „törődtek” senki mással, hacsak nem úgy, mint a saját érdekeik érvényesítésére szolgáló eszközökkel? Továbbá miféle élete lesz azoknak, akik felfogták, hogy senki nem szerette őket önmagukért, hanem csak azért, ahogyan mások érdekeit szolgálták?

Éppen úgy, ahogyan valaminek a valaki más kedvéért történő megtétele, vagy a valakivel az illetőért magáért történő törődés a szeretet lényegi elemét alkotja, ugyanúgy ez lényegi elemét alkotja a barátságnak és mindenféle, vonzalmon alapuló kapcsolatnak. Enélkül legjobb esetben is csak jó kapcsolataink, vagy baráti kapcsolataink lehetnének. Hasonlóképpen, az ilyen törődés és megbecsülés is lényegi elemét alkotja az együttérzésnek és a közösségi érzésnek.

Mielőtt továbblépnénk, vessük össze az egoizmusnak ezt a kritikáját egy olyanal, amit általában felvetnek. Az én kritikám a következő. A gyönyörre koncentrááló egoisták tetteik, tevékenységeik és életmódjaik egyedüli igazolásának a gyönyöröket tekintik. Fel kell ismerniük, hogy a szeretet, a barátság, a vonzalom, az együttérzés és a közösségi érzés a legnagyobb személyes gyönyörök (vagy ezek forrásai) közé tartoznak. Ezért pusztán a saját elveikből kiindulva is jó okuk van arra, hogy ilyen kapcsolatokat létesítsenek. Nem képesek azonban úgy cselekedni, ahogyan ezen gyönyörök, ezen nagyszerű javak elérése azt megköveteli, ha cselekvéseiket az a motívum irányítja, hogy a gyönyört önmaguknak biztosítsák. Nem képesek annak a kedvéért cselekedni, akit szeretettnek vagy barátának, stb. szánnak. Azért, hogy elérjék ezeket a nagyszerű személyes javakat, fel kell hagyniuk az egoista motívummal. Indokuk nem alkothatja motívumuk részét. Indokaik és motívumaik teszik skizofrénné morális életüket.

Az egoistákon gyakorolt megszokott kritika azt mondja, hogy egyszerűen képtelenek elérni ezeket a nem egoisztikus javakat, és alapvetően maga ez a cselekvés fogja őket megakadályozni abban, hogy másokkal a megfelelő módon kerüljenek kapcsolatba, és így tovább. Nem világos, hogy ez a kritika helyénvaló-e. Hiszen talán nincs is semmi inkonzisztens abban, hogy az egoisták olyan eljárást követnek, ami megengedi számukra, hogy úgy mond elfelejtsek, hogy egoisták; egy olyan eljárást, ami megengedi, sőt bátorítja is őket arra, hogy olyan végső célokat és motívumokat alakítsanak ki, mint a másikkal való törődés, mégpedig a másik kedvéért. Valóban, mint ahogyan gyakran is érveltek emellett, a bölcs egoista éppen ezt tenné.

Számos kérdést lehetne felvetni ezzel a válasszal kapcsolatban. Vajon egoista lesz-e még az így átfarmálódott ember? Az egoizmus védelme szempontjából fontos az, hogy a személy egoista maradjon? Vagy csak annyi fontos, hogy a személy úgy éljen, hogy azt egy egoista is jóváhagyja? Az természetesen egy lényegi eleme annak az átfarmálódásnak, aminek a során a személy egoista motivációjából kialakul a másokkal való törődés, hogy az egoistaként meghatározott személy (*person-as-egoist*) elveszítse az önmaga fölötti kontrollt. Ez felveti azt a kérdést, vajon az ilyen emberek képesek lesznek-e ellenőrizni és látni, hogy az átfarmálódott énjük miként boldogul az egoista szempontok alapján jóváhagyott célok elérésekor. Lesz egy mentális ébresztőórájuk, amely rendszeresen felkelti őket nem egoista állapotukból azért, hogy lehetővé váljék számukra ennek az állapotnak az átfarmálása, ha nem jutnak elegendő személyes gyönyörhöz – vagy, általánosabban fogalmazva, elegendő jóhoz? Feltételezem, hogy ez nem lenne lehetetlen. De ez aligha tűnik egy ideális, vagy akárcsak egy

igazán kielégítő életnek. Éppen elég baj az, hogy van egy privát személyiségünk, amelyet el kell rejtteni mások elől, de képzeljük csak el, hogy egy olyan személyiséggel rendelkezünk, amelyet önmagunk (önmagunk egyéb részei) elől kell elrejtteni. De talán még ez is lehetséges. Ha viszont így van, akkor úgy tűnik, hogy az egoisták képesek lesznek választ adni erre a második kritikára. Ez azonban nem érinti az én kritikámat, vagyis azt, hogy indokuk nem alkothatja motívumaik részét; azt, hogy egy kettéhasadt, skizofrén életet kell élniük ahhoz, hogy elérjék azt, ami jó.

Azt lehetne gondolni, hogy ez csak olyan etikai elméletek hiányossága, mint az egoizmus. De vegyük szemügyre az utilitarizmus azon fajtáit, amelyek szerint egy cselekedet akkor és csakis akkor helyes, kötelességszerű vagy akármi más, ha a gyönyört és a fájdalmat (vagy a velük kapcsolatos súlyozott elvárásokat) illetően a legjobb eredményt adja. Az ilyen nézet szerint az egyetlen jó indok a cselekvésre a gyönyör *versus* fájdalom, és ezért nagy értéket kellene tulajdonítania a szeretetnek, barátságnak, vonzalomnak, rokonszenvnek és közösségi érzésnek. Mármost tételezzük fel, hogy ön az utilitárius indokot motívumai közé iktatja olyan cselekedetek és gondolatok során, amelyeket egy másik személlyel kapcsolatban tesz vagy gondol. Bármilyen legyen a viszonya azzal az illetővel, szükségképpen nem szeretet lesz (és nem is barátság, vonzalom, együttérzés, rokonszenv vagy közösségi érzés). A személy, akit ön állítólag szeret, nem annyira önmagáért foglalja le a gondolatát és tevékenységét, hanem inkább mint a gyönyör forrása.

A probléma nem egyszerűen az, hogy a gyönyört tekintik az egyedüli jónak, az egyetlen olyan vonásnak, ami helyessé teszi a cselekedeteket. Hogy ezt lássuk, vegyük szemügyre G. E. Moore formalista utilitarizmusát, ami arra szólít fel minket, hogy maximalizáljuk a jóságot, de anélkül teszi ezt, hogy állítaná: azonosította az összes jót. Ha azonban – ahogyan én gondolnám és Moore is egyetért ezzel – a szeretetből szövődő kapcsolatok és a hasonlóak jók, hogyan léphet fel itt bármilyen diszharmónia? Nem lenne lehetséges az, hogy a Moore által igazolónak tartott indokot motívumnak, de mégis szeretetnek tekintsük? Nem hiszem.

Először is, ha a kapcsolatot a jóság kedvéért próbálja folytatni, akkor semmilyen lényegi elkötelezettsége nem lesz a tevékenység iránt, még kevésbé a személy iránt, aki a kapcsolat része. Mindaddig, amíg a jóságról van szó, éppúgy lehet szeretni, mint síelni, költeményeket írni, enni egy jót, vagy . . . Talán azt lehetne válaszolni, hogy van valami különleges abban a jóban, a szeretet adta jóban – most nem úgy tekintve, mint jót, hanem mint azt, ami jó, vagy mint ezt a jót. Ilyen esetben azonban az egyének kapcsán újra megjelenik a személytelenség. Bárki más, akivel pont ennyi jóhoz lehet jutni, éppen annyira megfelelő tárgya lenne a szeretetnek, mint az, akit az illető szeret. Erre azt lehetne válaszolni, hogy azt a jót keresi – és így hangsúlyozzuk a személyes és egyéni jegyeket, vagyis azokat a jegyeket, amelyek összekötik ezeket az embereket. De most sem az nem világos, hogy milyen értelemben keresik a jóságot, sem az, hogy az elmélet még mindig arra szólít fel minket, hogy maximalizáljuk a jóságot.<sup>4</sup> Az igaz, hogy az elmélet arra szólít fel minket, hogy hozzuk létre

4 Az, hogy a szeretetet és a bizonyos kapcsolatban lévő embereket belsőleg (*intrinsically*) értékeseknek tekintjük, segít megmutatni a racionális (vagy a jó) cselekedetről szóló sok nézet téves mivoltát. Először vegyük a maximalizálást: például, ha ön értékesnek tartja C „jegyet”, és S állapot több C-vel rendelkezik, mint S', csak akkor cselekszik racionálisan, ha S-t választja – hacsak S' nem rendelkezik S-nél nagyobb mértékben más jegyekkel, amelyeket ön értékesnek tekint, vagy S'-vel ellentétben S megszerzésének az ára túl magas, vagy ön nincs elég jól informálva. Ahol C szeretet (és valóban, ahol C sok, ha nem a legtöbb, értékes dolog), ott ez nem áll – még akkor sem, ha az összes ide vonatkozó érték az illetőre magára tekintettel az. Másodszer, miközben figyelmet fordítunk az értékkülönbségekre, tudatában vagyunk nekik és annak, hogy milyen jelentősek a racionális cselekvés szempontjából, vesszünk csak pillantást egy olyan emberre, aki (gyakran) ellenőrzi, hogy lát-e vajon egy másvalakivel adódó szerelmi kapcsolatot, ami „jobb” lehetne, mint a mostani szerelem.

ezt a jót, de most nem tudjuk elkülöníteni azt, ami jó – a szeretetet – annak jóságától. Ez pedig egyszerűen nem Moore utilitarizmusa.

Éppen úgy, ahogyan az egoizmus és az utilitarizmus fent említett változatai szükségessé teszik az indok és motívum közti skizofréniát – és éppen úgy, ahogyan nem engedik meg a szeretetet, a barátságot, a vonzalmat, az együttérzést és a közösségi érzést –, a jelenlegi szabály-utilitarizmusok is ezt teszik. És a jelenlegi deontológiák is ezt teszik.

Ami ezekben az elméletekben hiányzik, az egyszerűen – vagy nem olyan egyszerűen – a személy. A szeretet, a barátság, a vonzalom, az együttérzés és a közösségi érzés ugyanis egyaránt megköveteli azt, hogy a másik személy lényegi része legyen annak, amit értékesnek tartanak. A személyt – és nem csupán a személy általános értékeit, sőt nem is a személyt mint általános értékek létrehozóját vagy birtoklóját – értékesnek kell tartani. Hogy csak egy esetet vegyünk, ezek az elméletek nem azért hibásak a szeretettel kapcsolatban, mert nem tartják értékesnek a szeretetet (amelyet gyakran nem tartanak ilyennek), hanem azért, mert nem tartják értékesnek a szeretett személyt. Valóban, aki egyszerűen a szeretetet tartja értékesnek és egyszerűen ez a célja, vagyis a szeretet általában, vagy éppenséggel a szeretet általában, amit ez a személy példáz, az éppoly biztosan „eltéveszti” azt, akit szeretni szándékozik, mint azoknak az elméleteknek a híve, amelyeket kritizáltam.

A probléma ezekkel az elméletekkel nem az, hogy értékesnek tekinti-e a *másik* embert. A probléma egyszerűen – vagy nem is olyan egyszerűen – az, hogy az *embereket* tekinti-e értékesnek. Éppen úgy, ahogyan *vis-à-vis* más emberekkel tennék, a modern etikai elméletek mindnyájunkat megakadályoznának abban, hogy szeressük, értékesnek tartsuk önmagunkat és törődjünk önmagunkkal – szembeállítva azzal, hogy szeretjük, értékesnek tartjuk általános értékeinket, vagy önmagunkat, amennyiben az általános értékek létrehozója vagy hordozója, és törődünk velük. Ezekben a külsődlegesség üldözte elméletekben az én éppen annyira eltűnik, vagy meg sem jelenik, mint ahogyan más emberek sem. A belsőleg (*intrinsically*) értékesről alkotott, külsődlegesség üzte elméletek nem szolipszisták; inkább mentesek minden embertől.<sup>5</sup>

Közhely, hogy bonyolult foglalkozni az emberekkel önmagukban véve. Tényleg bonyolult törődni velük a saját kedvükért. Lelkileg fárasztó és kimerítő. Túlságosan is nyitott, túlságosan is sebezhető helyzetbe hoz minket. Azt is meg kell azonban vizsgálni, hogy milyen hatással van ránk – individuumként csakúgy, mint csoportban, legyen az oly kicsi, mint egy pár, vagy oly nagy, mint egy társadalom – az, hogy másokat külsődlegesen, mint lényegében kicserélhetőket tekintünk és kezelünk, mint az általános és nem különleges érték pusztá eszközeit vagy tárházait. Továbbá, milyen hatással van számunkra az, hogy minket ilyen módon tekintenek, vagy azt hisszük, hogy ilyen módon tekintenek?

A minimum az, hogy ez a mód dehumanizáló. Ahhoz, hogy ennél sokkal többet mondjunk, egy teljeskörű filozófiai antropológiát kellene kidolgozni, amely megmutatja, hogy miként lehetségesek azok a személyes kapcsolatok, mint a szeretet és a barátság, miként kapcsolódnak az emberi élet nagyobb módozataihoz és struktúráihoz, és miként van az, hogy ezek – és talán csak ezek – olyan kapcsolatok fejlődését teszik lehetővé, amelyek az élni érdemes emberi életet alkotják. Röviden, hogyan működnek együtt azért, hogy létrehozzák a jó élet teljességét, a boldog életet (*eudaimonia*).

5 Kivételt képez ez alól Moore, aki a barátságot belső jónak tekinti. Ha viszont a Moore fölött gyakorolt kritika helyes, akkor a barátságnak ez a felfogása egy súlyos feszültséget vezet be a rendszerbe, ami az inkonzisztenciát súrolja.

Miután ezt elmondtuk, el kell ismerni, hogy sok bizonytalanság és nehézség van abban, hogy mit jelent értékesnek tartani egy személyt, vagyis a személynek mint értékesnek a fogalmában. Amikor erről gondolkodunk – például arról, hogy mit és miért tartunk értékesnek –, akkor úgy tűnik, hogy vagy arra érzünk késztetést, hogy kihagyjuk a személyt, és a vizsgálódást egy személynél mint az általános értékek létrehozójánál vagy hordozójánál, vagy egy személy általános értékénél fejezzük be, vagy ezeket hagyjuk ki és egy pusztán egyedi egónál fejezzük be.

Mindebben talán tanulhatunk az egoistáktól. Ösztöneik legalábbis azt diktálják, hogy saját magukat is értékeik közé foglalják, mindenki saját magának (*each for self*). Az abszurditás veszélyével számolva – valóban azzal a veszéllyel, hogy teljes mértékben elveszítik nézetük vonzerejét – annak, amit az én számára való jó (*good-for-self*) kapcsán vonzóznak és jónak találnak, nem csak jónak, hanem emellett és főleg az én számára valónak is kell lennie.

Ezen a ponton talán segít, ha újra felelmeletünk néhány olyan dolgot, amelyet megpróbáltam megtenni, és néhányat, amelyet nem. Egészen idáig azzal foglalkoztam, hogy miféle motívumokkal kell rendelkezni az embereknek, ha képesek akarnak lenni arra, hogy rájöjjenek: mennyi jót ad a szeretet, a barátság, a vonzalom, az együttérzés és a közösségi érzés. Továbbá emellett érveltem, hogy ha motívumoknak vesszük, motívumaink közé foglaljuk azokat a különböző dolgokat, amelyeket az újabb etikai elméletek végső jónak vagy helyesnek tartanak, akkor szükségszerűen képtelenek leszünk arra, hogy rendelkezünk azokkal a motívumokkal. A szeretet, a barátság, a vonzalom, az együttérzés és a közösségi érzés, mint ahogyan sok egyéb állapot és tevékenység is, lényegükből adódóan tartalmaznak bizonyos motívumokat és lényegükből adódóan kizárnak másokat. Azok között, amelyeket kizárnak, találunk olyan motívumokat, amelyek magukba zárják a manapság leginkább bevett etikai elméletek igazolásait, a céljait és javait. Azzal, hogy motívumaik közé foglalják a kurrens etikai elméletek értékeit, külsődlegesen tekintenek az emberekre és kizárják a szeretetet, a barátságot, a vonzalmat, az együttérzést és a közösségi érzést – mind a mások irántit, mind az önmaga iránt érzettet. A bevett etikai elméleteket képviselve ezeknek a nagy javaknak a megszerzése megköveteli az indok és a motívum közti skizofréniát.

Nem érveltem emellett, hogy ha van egy sikeres szerelmi, baráti, stb., kapcsolatunk, akkor képtelenek leszünk arra, hogy szert tegyünk azokra az igazolásokra, célokra és javakra, amelyeket azok az elméletek rögzítenek. Szert tehetünk rájuk, de nem azzal, hogy megpróbáljuk közvetlenül megélni az elméletet. Pontosabban, abban a mértékben, ahogy közvetlenül megéljük az elméletet, elmulasztjuk azt, hogy szert tegyünk javaira.

Ezidáig a diszharmónia, a kettéhasítotttság és a skizofrénia vádját csak a szeretet, a barátság, a vonzalom, az együttérzés és a közösségi érzés szempontjából hangoztattam. Úgy gondolom, hogy ezeknek a fontossága elegendő ahhoz, hogy ez legyen a befutó. Vessünk azonban egy pillantást egy másik területre is: a kutatásra, amelyet úgy tekintünk, mint a megértés és a bölcsesség keresését. Noha ezügyben kevésbé vagyok biztos, azt gondolom, hogy az előbbi vádak közül sok itt is megállja a helyét.

A következő talán csak egy furcsa eset, de úgy tűnik, megéri, hogy elgondolkozzunk rajta. Be vagyunk zárva egy pszichiátriai klinikára, és természetesen igencsak azon iparkodunk, hogy kikerüljünk onnét. Megkérdezzük a pszichiátert, hogy mikor fognak elengedni minket. „Elég hamar” – hangzik a válasz. Rájövünk arra, hogy a pszichiáter ahelyett, hogy azt mondaná a betegeknek, amit tényleg gondol, azt mondja nekik, amiről azt gondolja, hogy jó nekik hallani

(jó nekik azt gondolni, amit ő gondol). Talán „fel tudnánk törni a kódját” azzal, hogy felfedezzük a rólunk alkotott orvosi elméleteit és gondolatait. Mindazonáltal a vele történő további beszélgetéseink – ha egyáltalán annak lehet ezeket nevezni – aligha lehetnek a kutatás modelljei. Nem vagyok annyira bizonytalan abban, hogy eltérő helyzetben lennénk, amikor olyan emberekkel szembesülünk, akik saját maguk kedvéért vizsgálandók, vagy Isten dicsőségéért, a legnagyobb gyönyörért, vagy éppenséggel a legnagyobb jóért. Talán megint képesek vagyunk feltörni a kódjukat – például rájöhetünk arra, hogy valaki úgy gondolja: azzal haladhat a legjobban előre az akadémiai pályán, ha egy bizonyos területen rájön az igazságra. Mindazonáltal . . .

(Van-e bármilyen jelentősége annak a fennmaradó kételynek, miszerint: „De mi van, ha az hozza az előrehaladást, ami az idősebb professzoroknak örömet okoz, és hogyan mondhatjuk el azt, amit ő tényleg gondol”? És lényegében különbözik ettől: „Mi van, ha felhagy azzal, hogy az igazságot mint olyant értékesnek tartsa, és hogyan mondhatjuk el azt, amit ő tényleg értékesnek tart”? Talán, ha a cél a megértés, nem pedig a „puszta tudás”, akkor van különbség.)

Talán elvárhatnánk azt, hogy azokon a területeken, amelyek kimondottan a motívumokkal és azok értékelésével foglalkoznak, az etikai elméletek ne juttassanak minket ilyen diszharmóniához, vagy az ennek megfelelő morálisan hiányos élethez. Valamilyen mértékben ez az elvárás teljesül. De a helyzet még a morális érdem és érdemtelenység, a morális dicséretreméltóság és kárhóztathatóság, a morális erények és vétkek szempontjából sem teljesen eltérő. Újra felmerül a külsődlegesség és a személytelenség, és az ezzel összefüggő diszharmónia problémája.

A bevett nézet szerint egy morálisan jó szándék lényegi alkotórésze egy morálisan jó cselekedetnek. Ez eléggé rendben van. Továbbá, e nézet szerint egy morálisan jó szándék egy arra irányuló szándék, hogy egy cselekedetet annak jóságáért és helyességéért tegyünk meg. De most tételezzük fel, hogy kórházban vagyunk, egy hosszú betegségből gyógyulunk fel. Nagyon unatkozunk, nyugtalanok vagyunk és nincs mit csinálnunk, amikor Smith újra befut. Jobban, mint bármikor is, meg vagyunk győződve arról, hogy Smith kiváló ember és egy igaz barát, aki oly sok időt szán arra, hogy felvidítson minket, átutazik az egész városon, és így tovább. Annyira elhalmozzuk őt dicséretünkkel és köszönetünkkel, hogy tiltakozik, mondván mindig azt próbálja tenni, amit a kötelességének gondol, amiről azt gondolja, hogy a legjobb lesz. Először azt gondoljuk, hogy udvariasan lekicsinyli azt, amit tett, és ezzel felment a morális teher alól. De mennél többet beszélgetünk egymással, annál világosabbá válik, hogy tényleg igazat mond: lényegét tekintve nem miattunk jött, hogy lásson minket, nem azért, mert barátok vagyunk, hanem mert úgy gondolta, hogy ez a kötelessége, talán mint egy keresztény vagy kommunista társ, vagy akármi más, vagy egyszerűen mert senki mást nem ismer, akinek jobban szüksége lenne arra, hogy felvidítsák, vagy akit könnyebb lenne felvidíteni.

Biztos, hogy itt valami hiányzik – és a morális érdemben vagy értékben hiányzik. A hiányt két, egymással összekapcsolódó helyen lehet elfedni: megint csak a rossz dolgot mondjuk voltaképpen motívumnak, továbbá – legalábbis ebben az esetben – megint csak a rossz dolog lesz lényegét tekintve külsődleges.<sup>6</sup>

6 Arról, hogy miként kerülhető ki a probléma, ebben a munkában írtam: „Morally good intentions”, *The Monist* LIV, 1 (1970 január), 124-141, ahol amellett érvelek, hogy a jóságnak és a helyességnek nem kell, hogy a morálisan jó szándék tárgya legyen, inkább a különböző javak és a helyes cselekedetek lehetnek ilyenek.



## NÉHÁNY KÉRDÉS ÉS ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Feltételeztem, hogy az etikai elméletek indoklásainak (*reasons*), értékeinek és igazolásainak önmagukban olyanoknak kell lenniük, amelyek megengedik számunkra azt, hogy motívumaink közé soroljuk őket, de mégis morálisan cselekedjünk és szert tegyünk a jóra. De miért kell ezt feltételezni? Az etikai elméleteket talán úgy kellene tekintenünk, mint egy kerülőútra történő bátorítást – úgy szerezzük meg azt, amit akarunk, hogy valami mást keresünk; például néhányan azt mondják, hogy az egész gazdasági jóléte nem úgy valósul meg, hogy mindenki ezt keresi, hanem úgy, hogy mindenki a saját jólétét keresi. Vagy talán úgy kellene az etikai elméleteket tekinteni, mint amelyek csak mutatják, de nem határozzák meg azt, ami helyes és jó.

A kerülőutakkal kapcsolatos elméleteknek megvannak a saját különbejáratú problémáik. Mindig nagy kockázatot jelent, ha másvalamit szerzünk meg, nem azt, amit tényleg akarunk. Van továbbá két, egymással összekapcsolódó probléma is. Egy kerülőutat ajánló elméletet ki kell egészíteni egy másik elmélettel, amely a motivációról szól és megmondja nekünk, hogy milyen motívumok milyen cselekedeteknek felelnek meg. Egy ilyen elméletnek azt is meg kellene magyarázni, hogy milyen kapcsolatban, mégpedig a közvetett kapcsolatban, van egymással a motívum és az igazi cél.

Másodszor, akkor talán nem olyan zavaró kerülőútról beszélni, amikor olyan nagyléptékű, sok embert átfogó ügyről van szó, mint például egy társadalom gazdasági élete. Viszont, ha egy ilyen személyes ügyről van szó, ami a személyt annyira közelről és bensőségesen érinti, mint az etika, a kerülőútról szóló beszéd egyszerre valóságos és meghökkentő. Valóságos abban, hogy úgy tűnik: nem kerülőutakon cselekszünk, legalábbis az olyan ügyekben nem, mint a szeretet, a barátság, a vonzalom, az együttérzés és a közösségi érzés. Ezekben az esetekben motívumunk közvetlenül arra vonatkozik, akit szeretünk, aki a barátunk, . . . , mint ahogyan indokaink is rá irányulnak. Amikor valamit a szeretett gyermek vagy szülő kedvéért teszünk, akkor nincs szükség arra, hogy a kortárs etikai elméletekben található indokokhoz folyamodjunk, vagy akár gondoljunk rájuk. A kerülőútról szóló beszéd meghökkentő abban az értelemben, hogy meghiúsítja a cselekvést és a megértést, hiszen mihelyst elkezdünk abban hinni, hogy van valami az olyan tevékenységeken túl, mint a szeretet, ami szükséges ahhoz, hogy ezeket igazoljuk, csak úgy tudjuk ezeket a tevékenységeket továbbra is folytatni, hogy az már közel áll az öncsaláshoz.

Ezek az etikai elméletek részben azzal az állítással védhetőek, miszerint nem arra szánták őket, hogy olyasmivel szolgáljanak, ami motívumnak és indoknak is megfelel. Ezeket az elméleteket arra szánták, hogy csak mutassák, de ne határozzák meg a helyességet és a jóságot. Formálisan talán nincs is azzal probléma, ha így vesszük az etikai elméleteket. Viszont felmerül számos kérdés. Miért kell nekünk ilyen elméletekkel foglalkozni, elméletekkel, amelyekhez nem lehet igazodni? Miért nincs egyszerűen egy olyan elmélet, ami lehetővé teszi az indok és a motívum közti harmóniát? Olyan elmélet, amely meghatározásokat ad. Valóban, nincs szükségünk egy ilyen elméletre? Az igaz, hogy elemzést megelőző (*pre-analytic*) nézetünk elegendő lehet arra, hogy megítéljük azokat az elméleteket, amelyek mutatják a helyes és a jót (*index theories*). Talán nincsen szükségünk egy meghatározást adó elméletre (*determinant theory*) azért, hogy kiválasszuk a megfelelő

elméletet, amely mutatja a helyeset és a jót. De vajon nincs szükségünk egy meghatározást adó elméletre ahhoz, hogy tudjuk, miért helyes a mutató, miért működik, és hogy tudjuk, mi jó abban, amit helyesnek és jónak mutat? <sup>7</sup>

A jelenkori elméletek másik részleges védelme az lehet, hogy először is ezek az elméletek csaknem teljes mértékben a helyességgel, a kötelezettséggel és a kötelességgel foglalkoznak, nem az etika egészével, másodsor pedig erre a területre leszűkítve nem szenvednek diszharmóniától vagy skizofréniától. Ezt a védekezést, különösen a második részét, bizonyos mértékig már tárgyaltuk az előzőekben. De többet kell róla mondani. Mostanra talán elég világos, hogy a jelenkori morálfilozófusok a moralitás nagy és rendkívül fontos területeit hagyták figyelmen kívül – például a személyes kapcsolatok vagy az érdem területét. Eddig a fokig a védekezés első része helyes. Azonban az távolról sem világos, vajon ezeket az elméleteket csak részleges elméletekként terjesztették-e elő, vagy a képviselői vajon azt hitték-e, hogy a kötelesség és a társai alkotják az etika egészét, vagy az egyedül fontos részét.

Tanácsos lenne elfeledni és elhagyni a motivációt és a vélekedést (*belief*), és egyszerűen vessünk pillantást ezekre az elméletekre és nézzük, mire lehet őket használni. Talán félreismerték a kötelesség és a többi ilyen fogalom hatókörét és fontosságát. Mindazonáltal a kérdéses fogalmakkal kapcsolatban igazuk lehet. Erre válaszként számos megállapítást lehet tenni. Először is ezek félreértették ezeket a fogalmakat, ahogyan azt még a kötelességen túli teljesítés és a személyre magára vonatkozó (*self-regarding*) fogalmak rövid vizsgálata is jelezné. Másodsor, ezek az elméletek veszedelmesen félrevezetőek, mert túlságosan is könnyen vehetőek úgy, mintha azt sugallnák, hogy az etika egésze tárgyalható lenne egy külsődleges, a törvényhozással analóg modellben, ami egy mutatónak tekinti az elméletet. (A törvényhozással analóg modellről lásd később.) Harmadsor, ha ezeket az elméleteket részleges elméletekként fogadjuk el, akkor ezzel súlyos nehézséget támasztunk az etikai elméleten belüli integrációval kapcsolatban. Mivel ezek az elméletek annyira különböznek azoktól, amelyek például a személyes viszonyokkal foglalkoznak, hogyan lehet ezeket egyáltalán integrálni? Ez a harmadik megjegyzés persze nem ezeknek a kötelességről szóló elméleteknek a kritikája, hanem csak annak felismerése, hogy morális életünk rendkívül változatos és összetett. <sup>8</sup>

7 Azzal, hogy a kortárs elméleteket index-elméleteknek tekintjük, segítünk eldönteni az etikai filozófia egyik legrégebbi vitáját – olyan vitát, ahol Arisztotelész és Marx van a nyertes oldalon, a legtöbb, ha nem az összes kortárs morálfilozófus (*ethicists*) pedig a másikon. A vita a jó élet, a jó cselekvés és a gyönyör viszonylagos magyarázó szerepével kapcsolatos. Durván fogalmazva, sok utilitárius és mások is úgy tartják, hogy egy tevékenység csak akkor jó, ha és amennyiben gyönyört hoz létre; Arisztotelész és Marx legalábbis sok gyönyörről azt tartja, hogy ha jók, akkor azért ilyenek, mert egy jó tevékenység hozta őket létre. Sok morálfilozófus számára az immorális gyönyörök problémája tűnik a legfontosabb tesztnek ebben a vitában. Amennyiben dolgozatom helyes állításokat tartalmaz, van egy másik módja annak, hogy a vitát eldöntsük. Hiszen ha igazam van, a gyönyör nem lehet az, ami minden jó tevékenységet jóvá tesz, még ha el is hagyjuk az immorális gyönyöröket. A tevékenységnek, mint például a szeretet és a barátság, kell lennie annak, ami jóvá tesz néhány gyönyört.

8 Az összetettség egy része a következőképpen látható: a kötelesség csak akkor tűnik relevánsnak a szeretteinkkel és barátainkkal való kapcsolatunkban, amikor szeretetünk, barátságunk és vonzalmunk elhalványul. Ha egy család „jól működik”, tagjai „természetesen” segítik egymást, vagyis szeretetük, vonzalmuk és mély barátságuk elegendő ahhoz, hogy törődjenek egymással és segítsék a másikat (hogy egy kicsit hüvösen fogalmazzunk). Néha az ilyen „érzések” megfakulnak. Ilyenkor a cselekvő vagy más a kötelességre tekinthet és azt hívhatja segítségül, hogy legalább egy apró töredékét megtegye azoknak a dolgoknak, amelyeket a szeretet normális körülmények között nyújt. Bizonyos fokig az a gyakoriság, amikor egy családtag a szeretet helyett kötelességből tesz meg valamit egy másik családtagnak, a mértéke lesz a másik iránti szeretet hiányának. Nem arról van szó azonban, hogy tagadnánk a szeretetből, barátságból és a hasonlókból eredő kötelességeket.

Befejezésül fel lehet vetni a kérdést, vajon a kortárs etikai elméletek egy elsatnyult morális életet követelnek-e meg, vagy diszharmóniát és skizofréniát. A (némiképp spekulatív) válaszok egy csoportja a kötelesség, helyesség és kötelezettség fogalmainak ezekben az elméletekben elfoglalt kitüntetett helyzete körül forog. Ez a kitüntetett helyzet természetből adódóan illik olyan elméletekhez, amelyeket a csökkenő személyes kapcsolatok korában alakítottak ki; abban a korban, amikor azok a kötelékek, amelyek összetartották az embereket és enyhítették a különböző vállalkozások közti súrlódásokat, egyre kevésbé alapultak a vonzalmon; abban a korban, amikor az üzleti viszonyok kiszorították a családi (vagy a családihoz hasonló) viszonyokat, a növekvő individualizmus korában. Ez természetből adódóan illik azoknak a filozófusoknak a fő témájához, a törvényhozáshoz. Amikor a törvényhozással foglalkoznak, akkor a kötelességgel, a helyességgel és a kötelezettséggel foglalkoznak. (Persze a kérdés akkor a következő: miért érdekelte őket a törvényhozás, különösen ez a fajta törvényhozás? Kismértékben már választ adtunk a kérdésre, többet pedig emiatt nem fogunk erről mondani.) Amikor a moralitást egy ilyen törvényhozó szempontjából nézzük és az ilyen törvényhozót tekintjük mintának, akkor a motiváció túlságosan is könnyedén válik irrelevánssá. A törvényhozó azt akarja, hogy bizonyos dolgokat megtegyenek, vagy ne tegyenek meg. Nem fontos az, hogy miért vannak vagy miért nincsenek megtevéve. Az illető a cselekedeteket tarthatja számottevőnek és ismerheti meg, nem pedig a motívumokat. (Ez érzelmeink és érzelmi lehetőségeink általános leértékeléséhez is kötődik – amikor az érzelmeket racionális vagy kognitív tartalom vagy kényszer nélküli puszta érzéseknek vagy belső ösztönzéseknek tekintik, és így olyanoknak tekintenek minket, mint akik keresik a gyönyört és kerülik a fájdalmat – és ezzel elfelejtik vagy letagadják, hogy a szeretet, a barátság, a vonzalom, az együttérzés és az erény iránti vágy rendkívül fontos mozgatói az embernek.) Ezzel kapcsolódik össze a törvényhozó vagy egyszerűen a harmadik személy nézőpontja, ami biztosít minket arról, hogy másoknak akkor megy jól a sora, ha boldogok, ha azt teszik, ami gyönyörhöz juttatja őket, és hasonlók. A hatás garantálja az okot – episztémikus értelemben. (Fel lehetne tenni a kérdést, vajon itt nem a *ratio cognoscendi* és *ratio essendi* keveredik-e össze, ami az empirikus elméletben általános.)

Ezek a különböző tényezők segíthetnek továbbá megmagyarázni ezt az igencsak figyelemreméltó inverziót (hogyan Marx fogalmát használjuk): azt, hogy a „hatást”, a gyönyört és hasonlókat, teszik meg „oknak”, jó cselekvésnek.

Moore formalista utilitarizmusa és a morálisan jó cselekedetről vallott hagyományos nézetek szintén az inverzióhoz hasonló bajtól szenvednek. Itt azonban ez nem kauzális, hanem filozófiai. Olyan, mintha ezek a filozófusok úgy vennék, hogy mivel ezeket a különféle jó dolgokat egyaránt mint jót lehet osztályozni, a jóságuk inkább ebben áll, mint megfordítva. Úgy tűnik, hogy a legáltalánosabb osztályozó elvet veszik dolognak és ezt magát tekintik a morálisan releváns célnak.

Ezek az inverziók segíthetnek megválaszolni azt a kérdést, amivel ez a dolgozat foglalkozik: miért mondtam azt, hogy a kortárs etika skizofréniától, kettéhasítottságtól és diszharmóniától szenved? Miért nem állítottam egyszerűen azt, hogy ezek az elméletek hibásan nevezik meg azt, hogy mi jó és rossz, mi tesz helyessé és helytelenné? Az elég világos ugyanis, hogy ha a helytelen cél felé törekszünk, akkor (minden valószínűség szerint) nem fogunk szert tenni arra, amit tényleg akarunk, ami jó és hasonló. Az ok, ami miatt többet állítok arról, hogy ez puszta hiba lenne, az, hogy a hiba jól meg van okolva, közeli kapcsolatban van az igazsággal és az igazság sok jegyével rendelkezik. Hogy csak két példát említsünk (kizárva a balszerencsét és a rossz körülményeket), a jó tevékenység valóban hoz létre gyönyört, a szeretet pedig világosan jót tesz annak, aki szeret. Így tehát igencsak meggyőző lehet, ha azt

tekintik jónak, amit ezek az elméletek mint jót vezetnek elő. Amikor azonban megpróbálunk ezen elméletek szerint cselekedni, megpróbáljuk az általuk felhozott indokokat motívumaink közé illeszteni – szembeállítva azzal, hogy egyszerűen azt nézzük, vajon ezek az elméletek jóváhagynák-e a mi életünket vagy mások életét –, akkor teljesen őrült módon a dolgok elkezdenek rosszul menni. Annak a személyiségét, akit szeretünk, elhanyagoljuk a hatása kedvéért, a morális cselekedet pedig ezzel önellentmondóvá és öncáfolóvá válik. Talán minden közül a két legnagyobb őrület – és ezek egymással gonosz kölcsönhatásban állnak – egyrészt az, hogy a világot egyre inkább olyanná tesszük, hogy ezek az elméletek helyessé váljanak, másrészt pedig az, hogy helyesnek tartjuk ezeket az elméleteket, és ennél fogva a szeretetet, a barátságot és a hasonlókát csupán úgy kezdjük tekinteni, mint a gyönyör vagy bármi más lehetséges és nem túlságosan biztos forrásait. Összekeverjük a hatást az okkal, és amikor az okként látott hatás (*effect-seen-as-cause*) nem eredményez hatásként látott okot (*cause-seen-as-effect*), akkor leértékeljük az utóbbit és legjobb esetben eszközként való jóvá alacsonyítjuk, az előbbit pedig magunkévá tesszük, és aztán csodálkozunk azon, hogy választott javaink miért olyan üresek, keserűek és embertelenek.

(ford. Lautner Péter)