

Timothy Chappell, *Etika túl a morálfilozófián*

(eredeti: T. Ch., Ethics beyond moral theory. In: *Philosophical Investigations* 32(2009), 206-243)

A rendszer akarása az integritás hiánya  
Friedrich Nietzsche, *A bálványok alkonya*,  
„Mondások és nyilak” 26.

Ne gondolkozz, hanem nézz!  
Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások* I. 66.

Or le réel est inépuisable, et par conséquent  
la tentative de le synthétiser sous des  
principes est une entreprise pratiquement  
impossible  
Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*  
(Párizs: Vrin, 1944).<sup>\*1</sup>

## 1. Lapok az akadémiai élet szociológiájából

A kortárs akadémiai morális elmélet olyan terület, amelyet számos, rendkívüli módon specializált és (erre tekintettel) egymással éles ellentétben álló irányzat tagol részekre – ezek az irányzatok azt kutatják, hogy miként kellene rendszerezni etikai gondolkodásunkat. Ide tartozik egyebek mellett a konzekvencializmus, a kantianizmus, az erényetika, a szerződéselmélet, a természetjog elmélet és a szentimentalizmus. Az etika nem minden akadémiai szintű művelője sorolható ezekhez az irányzatokhoz, de legtöbbször igen, és mindnyájukra kitartó nyomás nehezedik azért, hogy csatlakozzanak valamelyikhez. (Például az etikai állásokról döntő bizottságok gyakran felteszik – akár nyíltan, akár burkoltan – azt a kérdést, hogy „milyen etikai elmélet híve ön?”, és hajlanak arra, hogy akár szándékosan, akár önkéntelenül is, de büntessék azokat a válaszokat, amelyek összetettek és szokatlanok.)

Zavarba ejtően gyakori (a tanulmányban tendenciákra fogom felhívni a figyelmet, nem ragadtatom magam kivételeket elhanyagoló általánosításokra), hogy ezek a különböző irányzatok úgy viselkednek, mint a szó pejoratív értelmében vett szekták. Az irányzatok néha olyan mértékben rekesztik ki és ignorálják egymást, mintha a másik szekta egyetlen tagját sem lehetne például még kollégaként sem elviselni. (Hallottam egy pályázóról, akinek egy interjú a következőket mondták: „Hogyan gondolhatja, hogy be fog illeszkedni itt, amikor a tanszéken dolgozó összes többi morálfilozófus konzekvencialista?”)

Máskor, noha kevésbé gyakran, a szekták kínos vitákat folytatnak arról, hogy „melyiküknek van igaza”. Mint ahogy az elnökjelöltek vitája az Egyesült Államokban, az ilyen *gigantomakhia* inkább egy látszatszata levegőjét árasztja, mintsem egy igazit. Úgy tűnik, soha nem áll fenn annak a veszélye, hogy bárki tényleg meg fogja változtatni a véleményét. Legalábbis nem a felvetett *érvek* által – noha annak mindig van esélye, hogy valaki egy orbitális bakit követ el, ami ellenfelei malmára hajtja a vizet. (Talán, mint ahogy az

1 \* *A valóság márpedig kimeríthetetlen, következésképp az igyekezet, hogy ezt alapelvek segítségével szintetizáljuk, egy gyakorlatilag lehetetlen vállalkozás lesz.* (ford. L.P.) É. Gilson, *A középkori filozófia szelleme*. ford. Turgonyi Zoltán, Budapest: Kairosz, 2000. A további két szöveg fordítása: Fr. Nietzsche, *A bálványok alkonya*. ford. Romhányi Török Gábor, Budapest: Holnap, 2004; L. Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások*. ford. Neumer Katalin, Budapest: Atlantisz, 1998.

elnökjelöltek vitájában is, az ellenfelek éppenséggel ezekre a bakikra játszanak rá.) Egészében véve, ha ezek az álviták egyáltalán hasonlítanak bármilyen igazi ütközetre, olyanok lesznek, mint a Jütlandi csata: mindkét oldal legfőbb igyekezete arra irányul, hogy kielégítse a fizetőtisztjeiket azzal, hogy egy igazi viadal meggyőző benyomását nyújtják, mialatt valójában amilyen hamar és amennyire sértetlenül csak lehet, a tényleges veszélyzónáktól távolra kormányozzák rájuk szállt érdekeltségek hatalmas hordozóit.

Miért van az, hogy manapság az akadémiai morális elmélet gyakorta oly zavaró módon ebben a borzasztó állapotban leledzik? Világos, hogy az egyszerű akadémiai *Realpolitik* részét alkotja a magyarázatnak. Mint ahogyan az egyetemeken, máshol is túl gyakran megesik, hogy a jól betagozódott szekták és látszólag mozdíthatatlan és elpusztíthatatlan ellenfeleik is fennmaradnak, de nem azért, mert intellektuálisan kényszerítő okokat lehet felhozni védelmükre (a priori teljes mértékben lehetséges az, hogy legnagyobb részük védhetetlen), hanem azért, mert mindegyik szekta sikeres kampányt folytatott az intézményi politikában azért, hogy a tanmenetben elfoglalt helyét és pénzügyi forrásait biztosítsa. Más szavakkal, hogy egyike legyen azoknak az érdekeltségeknek, amelyeket a dékánoknak, a tanszékvezetőknek és más „bürokratikus menedzsereknek” (MacIntyre szavaival) el kell fogadniuk.

Ennél azonban többről van szó. A rájuk szállt érdekeltség nem magyarázza meg teljes mértékben azt, hogy az akadémiai morális elmélet ma miért van úgy, ahogyan van. A morális elmélet legmélyebb vétkei közül sok olyan tényezőből ered, ami az egész morális elméleti vállalkozás velejét alkotja. Vagy legalábbis emellett fogok érvelni.

## 2. A morális elmélet és az Uralkodó Tényező keresése

A morálfilozófiában van egy menthetetlen tendencia arra, hogy mindent annak kutatására alapozzon, amit az Uralkodó Tényezőnek fogok nevezni. Az Uralkodó Tényező a helyesség és a helytelenség, a jó és a rossz egyedüli, egyszerű és világos meghatározója minden lehetséges helyzetben. Minden látszat szerint az utilitárius morálfilozófusok úgy gondolják, hogy az Uralkodó Tényező a hasznosság, a kantianusok pedig úgy gondolják, hogy ez az általánosíthatóság. A szerződéselmélet hívei szerint ez az ésszerű elutasíthatóság hiánya, az erényetika hívei szerint ez az erényekkel van összhangban, a természetjog-elmélet követői (valaha közéjük tartoztam) pedig úgy gondolják, hogy ez az összes alapvető jog tisztelete és sértetlenül hagyása, valamint némelyikük követése, etc.

Miért annyira menthetetlen a morálfilozófusok számára az, hogy az Uralkodó Tényezőt keressék? Gondoljuk el azt a jellemet, aki iránt az összes imént felsorolt irányzathoz tartozó morálfilozófusnak valószínűleg igen kevés türelme van: a széles körben gúnyolt keresztény fundamentalistát, aki minden gyakorlati kérdést úgy kíván megoldani, hogy egyetlen egy dologra kíváncsi: „Mit mond a Biblia?”. Erről a jellemről úgy képelem, hogy a legtöbb morálfilozófus nagyon okosan azt mondja nekünk: döntési folyamata szűk, kicsinyes, híján van minden képzelőerőnek, kreatív mélységnek vagy tágasságnak, emberileg leszegényedett és fanatikusan egysikú. Azt fogják mondani, hogy aki gyakorlati megfontolását kizárólag a fundamentalista leegyszerűsítő modellje alapján végzi, vagy próbálja végezni, annak az életvitelét a megfontolás egy rendkívül *unalmas* módja szabja meg. Majd pedig azt is hozzátesszik, hogy aki a megfontolásnak ezt a modelljét egy külsődleges álláspontot elhagyva – mondjuk egy megtérést követően – teszi magáévá, az *rosszabbá* vált. Rosszabb személy lett

belőle, mert – egy kicsit Mr. Blasthoz hasonlóan a *Howards End*\*\*<sup>2</sup> című regényből – az igazi élet sok formát és értéket tartalmazó gazdagságát egy elmélet szürke egyhangúságával cserélte fel.

Mind a hárman siettek lefelé, de nem azt a vidám kutyát találták ott, amire számítottak, hanem egy fiatalembert; egy színtelen, lélektelen figurát, akinek szemei a lekonyuló bajusz fölött már szomorúságot tükröztek, ami Londonban oly megszokott. . . . Azt lehetett róla sejteni, hogy már egy harmadik nemzedék tagja, a pásztor vagy a szántó-vető parasztfiú unokája, akit a civilizáció a városban vonzott, és egyike annak a sok ezernek, aki a test életét elvesztette, de a szellem életét nem érte el. Inkább az eldurvultság nyomai voltak meg benne, mint a primitív jóképűségé, és Margaret, miközben szemügyre vette a valaha egyenes gerincet és a valamikor széles mellkast, elgondolkodott, vajon megéri-e feladni az állat dicsőségét egy frakkért és egypár eszméért. (E. M. Foster, *Howards End*, 14. fej.)

A morálfilozófusokkal szemben pontosan ugyanaz a kifogás említhető, amit ők a fundamentalista ellen hoznának fel. Tétélezzük fel, hogy unalmas dolog döntését kizárólag arra a kérdésre vonatkoztatva meghozni, hogy „Mit mond a Biblia?”, és emberi szempontból csökkenést – és ezért romlást – jelent, ha a megfontolás gazdagabb és természetesebb módjait egy olyan eljárás móddal cseréli fel, amely csak ezt a kérdést teszi fel, semmi mást. Nem kevésbé unalmas és romlást hozó, ha természetes megfontolásainkon alapuló életünk dicsőségét feladjuk egypár jelentéktelen eszméért, amelyek olyan megfontolásokban vannak jelen, amelyek függenek azoktól az Uralkodó Kérdésektől, mint a „Mi mozdítja elő a hasznosságot?”, vagy „Mi általánosítható?”.

Nem azt akarom mondani, hogy soha nincs értéke annak, ha arra kérdezzük rá, vajon egy adott cselekedet előmozdítja-e a hasznosságot, általánosítható-e, ésszerűen el lehet-e utasítani, vagy összhangban van-e az erényekkel, és a többi. Azt sem akarom mondani – ha már erről volt szó – hogy soha nincs értéke annak, ha arra kérdezzük rá, vajon „Mit mond a Biblia?”. Feltételezve, hogy mi meg tudjuk tenni azt, amit a fundamentalisták – ellentétben a kifinomultabban gondolkozó keresztényekkel – feltűnően és jellemző módon elmulasztanak megtenni, és képesek vagyunk kidolgozni egy működőképes elképzelést arról, mit is jelent az, hogy a Biblia *mond* valamit, akkor ezeken a régi oldalakon még az elhivatott ateisták is sok megvilágító erejű gondolatot találhatnak. Ezek mind fontos és megvilágító erejű kérdések, vagy azok lehetnek, amelyeket a jóval és rosszal, a helyessel és helytelennel kapcsolatban vethetők fel. Inkább azt akarom mondani, hogy a rendszerező morális elmélet, és így a fundamentalizmus is, tipikus módon azt ajánlja nekünk, hogy ezek közül *csak egy* kérdést tegyünk fel, és ezt tekintjük az Uralkodó Kérdésnek – annak a kérdésnek, ami minden esetben azonosítja az Uralkodó Tényezőt, az egyetlen dolgot, ami számít az etikában, és a gyakorlati megfontolás esetén felmerülő minden lehetséges kérdést tisztáz. Az a boldogító tény, hogy a valódi élet éppenséggel nem ilyen, bárki számára világos lesz, aki megfelelőképpen nőtt fel.

Gyakran kritizálnak valamilyen elméletet, a sajátos problémákat felvető gondolatoknak [vö. George és Jim híres példái: Williams 1973, 93-100] pedig az a szerepe, hogy emlékeztessenek minket az elmélet valótlán, sőt mi több, torzító természetére. A gondolatok . . . maguk rendkívül sematikusak, de . . . legalább nyilvánvalóvá teszik azt az alapvető tény, hogy . . . az elmélet komolytalan, amennyiben egyikünk tapasztalatának sem ad teret, még a szerző sajátjának sem. Ha pedig az elmélet tényleg tükröz tapasztalatot, egy elszegényített tapasztalatot tükröz, amelyet racionális normaként állít fel –

2 \*\* A mű magyar fordítása: *Szellem a házban*.

vagyis az elmélet ostoba. (Williams 1995, 217. old.)

A valódi életben rengeteg olyan példa van, ahol azok a kérdések, hogy mi mozdítja elő a hasznosságot, mi általánosítható, mi utasítható el ésszerűen, vagy mi van összhangban az erényekkel, *mind* olyan kérdések, amelyeket érdemes felvetni. Gyakran több, vagy talán minden ilyen kérdés hozzátesz valamit az ügryhöz. A morális elméletek jellemző baja akkor látható, amikor mindegyikük egyeduralkodóvá próbál válni. Avagy, hogy egy tudományosabb metaforával éljünk, a baj akkor kezdődik, amikor elfelejtjük, hogy teoretikus idealizálásunk éppen csak ennyi – egy idealizált modell és semmi több –, és úgy próbálják ki és kezelik ezt, mintha a valóság teljes és pontos leírása lenne. A pillanat, amikor elfelejtjük, hogy egy idealizált rendszerről beszélünk, és azt kezdjük képzelni, hogy a valóságról beszélünk, ahogyan az létezik, annak a pillanata, amikor tudományból kialakul a szcientizmus. Ehhez hasonlóan az etikában a morális gondolkodásból alakul ki a morális elmélet.<sup>3</sup>

Az a próbálkozás, hogy minden gyakorlati problémát egyetlen Uralkodó Kérdés segítségével oldjunk meg, egy elkészerítően unalmas módja az életvezetésnek. Ha elkezdjük azzal áltatni magunkat, hogy ez az általunk akart, monoton megfontoláson alapuló élet egy valódi lehetőség számunkra, akkor meg kell győzni magunkat arról, hogy az Uralkodó Kérdésen kívül egyetlen kérdés se érinti a dolog lényegét, s hogy az Uralkodó Tényezőn kívül semmi másnak nincs jelentősége. (Érdekes megjegyzés lehet a tipikus morális elmélet működésével kapcsolatban az, hogy mindegyikre jellemző, hogy az adott morális elmélet által preferált Uralkodó Tényező mellett a következőképpen érvelnek: kimutatják, hogy néhány egyedi esetben annak a tényezőnek morális jelentősége van. Arra azonban nincs kielégítő magyarázat, hogy miként kellene ebből a premisszából ahhoz a konklúzióhoz eljutni, miszerint *bármilyen* esetben *mindig csak* az a tényező számít.<sup>4</sup>)

A fundamentalizmushoz hasonlóan, az áltatás, miszerint semmi más nem számít, csak az Uralkodó Tényező, vagy öncsalással jár, vagy pedig arra visz minket, hogy ostobábbak, szűklátókörűbbek és egysikűbbak legyünk, mint amilyenek voltunk akkor, amikor a folyamat elején tartottunk. Akárhogy is legyen, a folyamat romlásba visz, és ha tudatosan válunk a folyamat részévé, a *mauvaise foi* állapotában, az tényleges romlottságra utal. (Amúgy éppenséggel a francia terminust szó szerint értem. A morális elméletek olyan döntési eljárásokat kínálnak nekünk, amelyek elkerülhetetlenek tettetik magukat. Az elkerülhetetlenség eme tettetése magával ragadhat minket. Tettethetjük is, hogy magával ragad minket, mert illik hozzánk ez a tettetés. Ez utóbbi pontosan a sartré-i értelmében vett *mauvaise foi*.)

A kérdés, ahol ezek a témák felvetődnek, szerintem arra vonatkozik, vajon igazából szükségünk van-e egyáltalán morálfilozófiára.

Nem lehetséges . . . annak ellenére, hogy néhány mostani alkalmazója rendkívül aktív, . . . etikai elmélet egy olyan filozófiai szerkezet értelmében véve, ami némi empirikus tényel egyetemben a morális érvelés számára lehetőséget nyújt egy döntési eljáráshoz. Ez . . . a vállalkozás soha nem tudott, és soha nem is tudhatott választ adni arra a kérdésre, hogy *milyen*

3 Köszönet Phyllis Mackay-nek ezért az analógiáért.

4 Ennek az általános tézisnek az alkalmazását lásd Williams 1995a, 164: Sidgwick „néha vétkes abban a hibában, ami későbbi szerzőknél fordul elő. Ez egy következtetés, ami így szól: mivel a hasznossággal vagy a nagyobb boldogsággal kapcsolatos megfontolásokat meglehetősen gyakran használják arra, hogy megoldjanak egy olyan konfliktust, ami két másik érték közt áll fenn, ebből az következik, hogy azoknak az értékeknek mindenkor közvetve vagy közvetlenül ki kell fejezniük a hasznosság vagy a legnagyobb boldogság célját. Ez viszont egyszerűen nem következik.”

*jogon* ad törvényt a morális érzületek számára. A racionalitás absztrakt és sematikus felfogásai, amelyeket ennek kapcsán általában felhasználnak, még csak nem is néznek ki úgy, mintha a kérdés szempontjából relevánsak lennének – legalábbis mielőtt a moralitást úgy tekintjük, mint aminek a valódi létezése a személyes tapasztalatban és a társadalmi intézményekben kell, hogy nyugodjon, nem pedig tételek halmazaiban. (Williams 1981, ix-x)

A vád az, hogy a morális elmélet kizárólagosságra törekszik, nagyon szűken, reduktív módon közelít azokhoz a gyakorlati kérdésekhez, amiket meg kell válaszolnunk, és ezek a tulajdonságok unalmassá teszik a morális elméletet azzal, hogy monoton és romlásba visz, mert arra bátorítanak minket, hogy tévesen úgy tekintsük ezt a monotóniát, mint egy jó dolgot. Ezzel ténylegesen romlottá teszik a morális elméletet, és ebben a *mauvaise foi* is szerepet játszik.

Erre a vádra mindjárt számos válasz fogalmazható meg. Hármat sorolok fel:

1. „*Ugyan már, egyáltalán nem ilyen rossz.*” Arra fognak felszólítani, hogy szolgáljak bizonyossággal amellet a pesszimista kép mellett, amit a kortárs morálfilozófiáról festek. Természetesen legalább a következőket bizony el kell ismernem: nem állítom, hogy minden egyes ma aktív morálfilozófus rosszhiszeműen azért dolgozik, hogy saját gondolati iskolájának ügyét a többivel szemben szektariánus és kizárólagosságra törekvő módon előmozdítsa. Nem kerülte el a figyelmemet például az átfogó erőfeszítés, amelyet olyan írók tesznek, mint Derek Parfit, akinek publikálatlan munkája (*Climbing the Mountains*) azt a központi tézist képviseli, hogy amennyiben helyesen értelmezzük őket, a konzekvencializmus, a szerződéselmélet és a deontológia konvergens elméleteknek bizonyulnak – mintegy különböző ösvények, amelyek ugyanarra a hegyre vezetnek fel. Az sem kerüli a figyelmemet, hogy a kortárs intuicionisták, mint Berys Gaut és (noha nem használják a címkét) David McNaughton, valamint Piers Rawling műveikben erőteljesen tagadják azt, hogy lenne bármi olyasmi, mint egy egyetlen Uralkodó Tényező (Gaut 1993, McNaughton 1996, McNaughton és Rawling 2000). Állításom szerint a szakmabeli etikusok súlyos és rendszeres nyomásnak vannak kitéve azért, hogy a morális elmélet játékát játsszák, vagyis szektariánus és kizárólagosságra törekvő módon kutassanak egy egyedi Uralkodó Tényező után. Bárki, aki soha nem vette észre ezt a nyomásgyakorlást, az – úgy képzem – nem vett részt semmilyen morálfilozófiai témájú konferencián.
2. „*Nem fair a morális elmélettel szemben.*” Egy ezzel rokon válasz szerint az érvem ez idáig alábecsüli a morális elmélet forrásait. Természetesen – hangzik a válasz – a morálfilozófus nincs arra ítélve, hogy minden morális témát pusztán egyetlen Uralkodó Kérdésre történő utalással oldjon meg. A morális elmélet, még ha Uralkodó Tényezőnek is ismer fel egy bizonyos dolgot – ilyen a hasznosság, általánosíthatóság, erény, vagy bármi egyéb –, még rengeteg különféle alárendelt kérdést (*sub-questions*) vethet fel, és így a morális elmélet lehet *kifinomult* és *gazdag*. Ezen kívül az a probléma, amire az imént rámutattam, voltaképpen egyáltalán nem a *morális elmélettel* kapcsolatos probléma. Ez inkább a gondolkodás szegényességével és durvaságával kapcsolatos probléma. Továbbá egészen nyilvánvaló az, hogy egyetlen, ellenvetésre méltó morálfilozófus sem támogatja *ezeket* a minőségeket?

Mivel a tények is világosan ezt mutatják, nem kívánom azt állítani, hogy a morális elmélet nem lehet elmélyült és kifinomult. Épp ellenkezőleg, ebből a szempontból a kortárs morális elmélet csodálatraméltó teljesítményt ért el. Állításom szerint azonban

még ott is, ahol a legelmélyültebb és legkifinomultabb, ez az elmélyültség és kifinomultság a rossz helyen hajlamos (újra: nem elkerülhetetlenül szolgálja azt, hanem hajlamos azt szolgálni) akadályozni a morális elméletet abban, hogy mégis rejtegesse egy olyan *készítést*, ami a durva és szegényes gondolkodásra irányul. Ez történik például akkor, amikor megdöbbentően összetett és szellemes módon adnak számot egy olyan, alapvetően leszűkítő és leegyszerűsítő fogalom természetéről, mint a „hasznosság”. Ahogyan ezt manapság úzik, a morális elmélet – bármennyire kifinomult is legyen – ösztönösen arra törekszik, hogy a jelenségeket rendszerezze, gazdaságos módon magyarázza és a lehető legkevesebb és legegyszerűbb magyarázó sémákra szűkítse le őket.

Gondolkozzunk csak el Raphael (1994, 55) figyelemre méltó megjegyzésén: noha az intuicionizmus „meglehetősen pontos képet ad a mindennapi morális ítéletről”, „nem felel meg egy filozófiai elmélet igényeinek, aminek meg kell próbálnia azt, hogy kapcsolatokat mutasson ki és a dolgokat koherens rendszerré fűzze össze.” „A filozófiai elmélet igényei”? Miféle igények ezek? Jelentőségüket tekintve hogyan lehet ezeket összevetni például a mindennapi emberek igényeivel? *Önmagában véve* milyen meggyőző erőt kell tulajdonítanunk a pusztán teoretikus *akkurátusságnak*? Ezek nem retorikai kérdések. Tényleg szeretnék jó válaszokat kapni rájuk, ha egyáltalán vannak ilyenek.

Még ha egy morális elmélet képes is felismerni az alárendelt kérdések tömegét, a tipikus esetben mégis csak a számára fontos Uralkodó Kérdés alá akarja ezeket akkurátusan sorakoztatni, bármennyire sok is legyen belőlük. A leszűkítő és leegyszerűsítő készítés nem tűnik el, bármennyire is rejtegetik ezt a morálfilozófusok.

3. *A helyesség kritériuma vs. megfontolási eljárás.* A harmadik válasz rendkívül ismerősen hangzik. Arra a jól ismert tényre mutat rá – amelyet ezidáig nem vettem tekintetbe, de most foglalkozni fogok vele –, hogy egy morális elmélet helyességi kritériuma független az általa alkalmazott megfontolási eljárástól. A válasz szerint nincs semmi oka annak, hogy egy elmélet, amely egy nagyon egyszerű helyességi kritériummal rendelkezik (az összes jelentősebb morális elmélet ilyen), egyúttal ne rendelkezzen egy rendkívül összetett megfontolási eljárással (vagy megfontolási eljárások sorával). Mihelyst kiválasztottuk a helyességi kritériumot és a megfontolási eljárást, folytatja a válaszoló, láthatjuk, hogy a morálfilozófusok nem kényszerülnek olyan állításra, hogy a morális *cselekvőnek* folytonosan az Uralkodó Tényezőre kell gondolnia, ahogyan azt a fundamentalisták teszik. Csak a morális *elméletet alkotó* (*moral theorist*) olyan, akinek ezt kell tennie.

Mélységesen problematikus az olyan állítás, hogy a helyességi kritérium és a megfontolási eljárás független egymástól, és a 4. fejezetben vissza is fogunk térni erre a problémára. Első körben csak ezt a kérdést teszem fel: mit értünk itt „független” alatt? Az biztos, hogy a helyesség kritériuma nem ugyanaz, mint a megfontolási eljárás. *Ebben* az értelemben természetesen függetlenek egymástól. Ugyanúgy biztos, hogy a kettőt nem lehet racionálisan külön tartani, ha mindketten ugyanabban a tudatban vannak jelen. Ebben az értelemben nem függetlenek egymástól és nem is lehetnek azok. Egyszerűen nincs olyan logikailag vagy pszichológiailag stabil módja annak, hogy a helyesség kritériuma és a megfontolási eljárás anélkül létezzen együtt egy minimálisan önmagának tudatában lévő és intelligens morális cselekvőben, hogy

ne legyenek egymással kölcsönhatásban. Ha, mondjuk, tudom azt, hogy az összes helyes cselekedet – és csakis ezek – olyan, hogy előmozdítja a hasznosságot, továbbá mindig és kizárólag helyes cselekedeteket kívánok végrehajtani, akkor egyszerűen lehetetlen az, hogy – hacsak nem vagyok durván irracionális – ezt a két megfontolást egymástól elkülönítve tartsam. Az a tény, hogy tudatában vagyok a helyesség kritériumának, elkerülhetetlenül hatással van arra, hogy a teendővel kapcsolatban milyen megfontolásaim lesznek. Megfordítva, a megfontolási eljárásom végrehajtása az egyik forrása lesz az eszköztárnak, aminek alapján kritizálhatom a helyességi kritériummal kapcsolatos vélekedéseimet, és mások vélekedését is. Ennek az eredménye az, hogy bárki, aki (helyesen) egy összetett megfontolási eljárást fogad el, annak hagynia kell, hogy ez az összetettség egy kritikai nézőpontot tegyen lehetővé az általa elfogadott helyességi kritériummal szemben. Ha a helyességi kritériuma valószínűtlenül egyszerű lenne – mint ahogyan a morálfilozófusok helyességi kritériumai ilyenek –, ez a kritikai nézőpont nagy valószínűséggel – ha minden jól megy – tudatni fogja vele.

Tézisem szerint a morális elmélet egy szegényes módja az etika művelésének, de erről a dolgozat későbbi részében többet kell majd mondanom. Először azonban, mivel tézisem nyilvánvalóan felveti a kérdést, „hogyan másként foglalkozhatnánk etikával?”, egy alternatívát fogok felvázolni. Ezt a 3. fejezetben fogom megtenni az *etikai nézőpont* eszméjének kifejtésével.

Az etikai nézőpontokkal kapcsolatban *nem* célom, hogy azt ajánljam: azért kezdjük bevezetni őket az etikába, hogy helyettesítsék a morális elméletet. Inkább arra akarom felhívni a figyelmet, hogy az etikai nézőpontok már ott vannak, mégpedig minden legalább részben megfelelő etikai filozófiában, a morális elméletek szerepe pedig többnyire gyakorlatilag csak annyi, hogy jelenlétüket elfedje és összezavarja azt a problémát, hogy az etika vállalkozása miben is áll (vagy miben állhat, vagy miben kell állnia). Ha etikai gondolkodásunkat egy etikai nézőpontra összpontosítjuk, akkor ez talán segíthet ennek a gondolkodásnak a rendbetételében.

### 3. Egy etikai nézőpont eszméje

Bárki, aki egy igazán értékes és teljes mértékben emberi életet kíván élni, annak egy sereg olyan nézetnek és elkötelezettségnek megfelelően kell élnie, amelyek az érték középponti kérdéseivel kapcsolatosak: miért érdemes élni és miért érdemes meghalni, mi az, ami valóban csodálatra méltó, és mi az, ami valóban megvetendő, mit kell mindenáron megtenni és mit nem szabad megtenni, bármi is legyen az, és így tovább. Ezeknek a nézeteknek és elkötelezettségeknek nem kell nyíltan kimondottaknak lenniük, de legyenek mélyen nyugvók – őszintén és valóban szenvedélyesen vallottak. Nem kell nagyon rendszerezetteknek sem lenniük, de legyenek annyira végiggondoltak, racionálisan védhetők és koherensek, amennyire csak lehet. Az értékről vallott nézetek bármely ilyen halmazát fogom etikai nézőpontnak nevezni.

Milyennek kell lennie a nézetek és elkötelezettségek egy halmazának ahhoz, hogy egy hiteles és élhető etikai nézőpontot hozzon létre? A kérdést részben azért nehéz megválaszolni, mert erre nincs egyetemesen kvantifikált általános jellegű válasz, amit pedig a szisztematikus igényű filozófusok szeretnek. Valójában a mostani gondolatmenetemben kulcsfontosságú lesz az a tézis, hogy a hiteles etikai nézőpontokat felismerés révén, nem pedig definícióval

ismerjük meg.

A második nehézség abban áll, hogy az, ami hiteles és élhető etikai nézőpontnak számít, függ attól, hogy a világ milyen állapotban van. Ha például nincs isten, vagy ha inkább a keresztény isten létezik, mint az északi mítoszok Odinja, vagy ha a determinizmus, vagy az evolúciós redukcionizmus, vagy a klasszikus marxizmus, vagy a freudizmus az igaz, bármi is legyen az igazság ezekkel a nagy kérdésekkel kapcsolatban, szükségképpen megszabja azt, hogy mi számít egy ténylegesen hiteles és élhető etikai nézőpontnak. Aligha most kell döntenünk az ilyen lehetőségek között. De ha nem döntünk, hogyan mondhatjuk azt, hogy ez a bizonyos etikai nézőpont a hiteles és élhető?

Ez a két nehézség nem akadályoz meg minket abban, hogy azonosítsunk néhány példát, amelyek legalábbis *prima facie* a hiteles etikai nézőpontok esetei, valamint néhány olyan tulajdonságot, amelyekkel az összes ilyen etikai nézőpontnak biztosan rendelkeznie kell. Itt van egy példa:

Huszonhárom éves volt csupán és csak most tanulta meg, mit jelent szerelmesnek lenni – azzal az imádattal szeretni, ahogy egy fiatalember fordulhat egy olyan asszony felé, akit önmagánál nagyszerűbbnek és jobbnak érez. Az ilyen szeretet alig különböztethető meg a vallásos érzéstől. Milyen mély és értékes is ez így, nyilvánuljon meg egy asszony, egy gyermek, egy műalkotás vagy zene iránt. Öleléseink, lágy szavaink, hangtalan elragadtatásaink az őszi napnyugták idején, amelyeket hatalmas faszorok, nyugodt, fenséges szobrok, vagy Beethoven szimfóniák váltanak ki, mind azt a felismerést hordozzák, hogy ezek csak pusztán hullámok és fodrozódások a szépség és szeretet bejárhatatlan óceánján. Leghevesebb pillanatában érzelmünk a kimondásból hallgatásba fordul át, legnagyobb áradásában szeretetünk túllép a tárgyan és elveszik az isteni misztérium érzésében. A hódoló szeretet áldott adománya pedig túl sok egyszerű mesterembernek adatott meg azóta, hogy a világ kezdetét vette és ugyan mi csodálatos is van abban, hogy fél évszázaddal ezelőtt egy metodista ács lelkében kellett léteznie? (George Eliot, *Adam Bede*, 3. fejelet)

Dinah Morris és Seth Bede képzetlen emberek, nincs bennük semmi különleges. Egy nem igazán kifinomult és különleges hitvallás követői: a primitív metodizmusé. Mint ahogyan azonban a rendkívül intellektuális és agnosztikus George Eliot megmutatja nekünk, az ebbe vetett mély hitük az, ami etikai nézőpontjukat elmélyültté teszi. A regény ezen pontján Seth Bede gyötrődik, mert Dinah Morris éppen elutasította házassági ajánlatát. Seth lelkének, vallásának és jellemének egyszerűsége és tagolatlansága nem azt jelenti, hogy a Dinah iránti érzelmeiben és vonzalmában bármi sekélyes és durva lenne, vagy az általános etikai nézőpontja lenne ilyen, ami vonzalmát is magába foglalja. Végül is „a szépség és szeretet bejárhatatlan óceánja”, amivel a Dinah iránti érzett szerelme révén Seth érintkezésbe kerül, ott van Platón *Lakomájában* is (210D). Seth Bede és Dinah Morris rendelkeznek egy *prima facie* hiteles etikai nézőponttal, még akkor is, ha jó primitív metodisták módjára hisznek „a csodák jelenvalóságában, a pillanat alatt történő megtérésben, az álmok és látomások általi kinyilatkoztatásokban”. Valójában etikai nézőpontjuknak az ad formát és hangsúlyt, amit hitükről gondolnak, és amit e gondolatok számukra jelentenek.

George Eliot saját etikai nézőpontjához hasonlóan fejez ki Matthew Arnold híres versének (*Dover Beach*) záró soraiban.

Legyünk, szerelmem, hűségesek  
egymáshoz! Mert a világ, mely szemünk előtt



mint az álmok földje tűnik fel,  
 tarkán, szépen és újonnan,  
 örömet, szerelmet, fényt nem ad,  
 se biztonságot, békét, bajra írt.  
 Mi pedig mint sötétlő mezőn vagyunk itt,  
 harc és menekülés zavaros vészjele rántva magával,  
 ahol az ostobák hada éjjelente összecsap.

Itt is találkozunk egy *prima facie* hiteles etikai nézőponttal, noha éppenséggel a pesszimizmus másik véglete, Dinah és Seth elragadtatott és eksztatikus platonizmusának az ellentéte. A leginkább zavarbaejtő része természetesen az a ki nem mondott feszültség, ami a „Legyünk hűségesek egymáshoz!” kérés és azon egyetemes sötétség között létezik, amit Arnold maga körül talál. Ha a világban *nem találunk* „biztonságot, békét, bajra írt”, akkor ebből kérlelhetetlenül következik az, hogy egyetlen szerető sem lehet biztos az egymás iránti hűségben, vagy nem remélheti azt, hogy egymás fájdalomra irral szolgáljanak még akkor is, ha történetesen így van.

Egyetlen hiteles keresztény vagy egyéb teisztikus nézőpont sem tagadhatja, hogy a világ nagyon gyakran néz úgy ki, ami megfelel Arnold tragikus víziójának: egy érdektelenség kísérte mindennapi agónia és brutális káosz helye. Így van ez, bármit is mondjon ezután a teista arról a bizonyos „tűnik fel” ígéről. Az biztos, hogy például Gerard Manley Hopkins teisztikus etikai nézőpontja nem juttatja el a szerzőt oda, hogy tagadja ezt ebben a versben (*God's Grandeur*).

Isten ragyogása feltölti a világot,  
 Kivillan belőle, akárcsak a rázott aranylemezből a szikra,  
 Szétárad, akárcsak a kisajtott bogyból az olaj.  
 Mért nem ügyelnek hát az emberek pálcájára?  
 Nemzedékek tapostak, tapostak, tapostak.  
 Mindent kiéget az adás-vevés,  
 Mindent elhomályosít, bemocskol a robot.  
 Mindenre rátapad az ember mocska,  
 Mindenre ráragad az ember büze.  
 Kopár most a talaj, és a láb sem érzi, mert cipőt visel.

És mégis: soha ki nem fogyatkozik a nagy természet,  
 A legdrágább frissesség él mindeneknek a legmélyén,  
 És bár kialszik a sötét Nyugat utolsó fénye,  
 Ó, felkel a reggel a keleti barnás látóhatáron.  
 Mert a meggörbült világra kotlóként ráhajol a Szentlélek,  
 Meleg mellel és, ó, fényes szárnyakkal.

(ford. Nemeshegyi Ervin)

Egy olyan teista, akinek a felfogása nagyon különbözik Hopkinsétól, nem jön zavarba attól a nyilvánvaló összeütközéstől, ami az isteni jóakarát és a világ rosszindulatúsága között zajlik, mert nem úgy tekinti az istenséget, mint ami elsősorban jóakarátú lenne. Így Szophoklész *Trakhiszi nők* című tragédiájának a végén Hüllosz, mikor azt figyel, hogy kiviszik a színről apját, Zeusz sorstól sújtott fiát, Héraklészt, aki szörnyű szenvedések közepette haldoklik, mert felöltötte Nesszosz ingét, amit ajándékkul küldött neki Hüllosz anyja, Déianeira, akit Hüllosz éppen most készített öngyilkosságra azzal, hogy Héraklész szándékos meggyilkolásával vádolja meg.

Kísérők, vegyétek fel! És sajnáljatok,  
 Hibámért sajnáljatok és érzetek együtt velem  
 Mindnyájan, miközben a részvétlen istenek hidegen

Szemlélik, ahogy ezek megtétnak, és nem szabnak nekik gátat.  
 Ők alkotnak minket és ők viselik az atyák nevét,  
 De aztán félreállnak és szenvedéseinket figyelik.

A jövő dolgait senki nem látja előre,  
 A jelen pedig nekünk szenvedést hoz,  
 Az isteneknek viszont szégyent.  
 A legnagyobb szenvedés pedig annak  
 Jut, akit ez a csapás ért.

Te se maradj, leány, e falak között,  
 Mert újonnan jött borzalmas halált látsz,  
 Sok kint és új szenvedést.  
 Ezek közül semmi nincs, ami ne eredne Zeusztól.  
 (Szophoklész, *Trakhiszi nők* 1264-1278)

Hüllosz etikai nézőpontja éppoly zord, mint Matthew Arnoldé. Ez azonban sajnos egyáltalán nem teszi kevésbé hitelessé.

Még ha nem is vagyunk képesek definíció szerint megragadni egy hiteles és élhető etikai nézőpont eszméjét, az ilyen példákat felhasználhatjuk arra, hogy rámutassunk néhány vonásra, amivel a hihető etikai nézőpont normális esetben rendelkezik. Hat ilyen vonást lehet itt említeni:

Először, annak ellenére, hogy az imént említett négy példa közül legalább három evidensen vallási tartalmat hordoz, egy etikai nézőpontnak nem kell semmilyen explicit vallási vagy éppen filozófiai tartalmat hordoznia ahhoz, hogy *prima facie* hitelesnek minősüljön. Mint azt mondják, ennek egzisztenciális jelentősége van, az pedig egy nyitott kérdés, hogy vajon az egzisztenciális ügyeink teológiai, vagy filozófiai fogalmakkal, vagy éppenséggel mindkettővel fejezhető-e ki a legjobban. (Az egzisztenciális ügyek irodalmi kifejeződése világos alternatívája mind a filozófiai, mind a teológiai formáknak, és lehet, hogy vannak más alternatívák is.)

Másodszor, ezzel összefüggésben az etikai nézőpontnak a megélt emberi tapasztalathoz kell illeszkednie és magába kell foglalnia azt. Hűnek kell lennie a tapasztalathoz, vagy legalábbis *prima facie* esélyesnek kell lennie arra, hogy hű legyen. Továbbá *általában* kell hűnek lennie ehhez, nem csak részlegesen vagy alkalmanként. Ez azt jelenti, hogy az emberi tapasztalat széles és átfogó köréhez kell illeszkednie és ezt kell magába foglalnia, nem csupán egy kicsi és önkényesen kiválogatott szeletéhez, vagy egy torzított változatához.

Harmadszor, egy hiteles etikai nézőpontnak kétfajta elemmel kell rendelkeznie annak megfelelően, amit Bernard Williams a 2. fejezetben idézett szövegben "morális érzületek"-nek nevez, én pedig *elkötelezettségeknek* és *érzékeléseknek* fogok nevezni. „Elkötelezettségek” alatt azokat a dolgokat értem, amelyekkel törődünk – azokat a viszonyokat és terveket, amelyek életünket formálják. Az, akit (vagy amit) szeretek és ahogyan szeretem őket, egy lényegi alkotórészét képezi annak, ahogyan etikai nézőpontomat olyanná formálom, amilyen, sőt, talán ez a lényegi alkotórész. Továbbá nehéz elképzelni egy hiteles vagy élhető etikai nézőpontot, ami valahol mélyen nem foglal magába egy másvalaki vagy legalább másvalami iránt érzett szeretetet. Ugyanígy nehéz elképzelni egy olyan hiteles és élhető etikai nézőpontot, ami nem foglal magába legalább néhány olyan dolgot, mint ambíció, érdeklődés, elhivatottság, amiket Williams „alapvető projektek”-nek nevez. Ezek is elkötelezettségek.

„Érzékelések” alatt azokat a dolgokat értem, amelyeket néha „morális intuíciók”-nak

neveznek. Bármely normális személy elsőrendű moralitásának alapjánál számos alapvető morális meggyőződés található, amelyekre hivatkozva igazolhatók az illető egyéb nézetei, többi meggyőződése pedig ezekből vezethető le, vagy ezeknek az extrapolációi. Például, manapság a legtöbbször számunkra<sup>5</sup> ebben az értelemben alapvető morális meggyőződés lesz az, hogy legalábbis az elgondolható esetek nagy többségében a kínzás, a lopás, a gyilkolás és a nemi erőszak nagyon súlyos vétkek. Ezeket az alapvető állításokat *nyilvánvalóan* igaznak tekintjük, és úgy tűnik, hogy legalábbis részben közvetlen, mintegy érzéki (*quasi-sensory*) módon teszünk rájuk szert – és ezért nevezem őket érzékeléseknek. Ezeket az érzékeléseket biztosabbnak tekintjük, mint bármely érvet, amit el tudunk képzelni, hogy akár ellenük, akár mellettük felhozhatnak. Akkora evidenciát sugárzó erővel hatnak ránk, hogy legalábbis szubjektív módon irracionális lenne számunkra felhagyni velük valamilyen érv vagy érzékelés hatására, ami maga sokkal kevésbé meggyőző vagy élénk, mint azok. Az új vagy kétes morális állításokat ezeket az alapvető meggyőzéseket felhasználva vizsgáljuk meg; ha az új állítások ellentmondanak az alapvető meggyőzéseknek, akkor normális esetben az új állításokat el fogják utasítani. Noha érzékeléseinknek nyilvánvalóan van kognitív tartalmuk, a viszonyaink és terveink mellett egy harmadik fajta elkötelezettséget alkotnak. Bensőségesen törődünk azzal, hogy legerősebb morális intuícióinkat tiszteletben tartjuk, és személyes sérelemnek érezzük, ha szembe kell kerülnünk velük akkor, amikor fel kell adnunk vagy el kell árulnunk kapcsolatainkat vagy terveinket.

Negyedszer, és a második jellemző kiegészítéseként, az őszinteségről. Egy hiteles etikai nézőpontnak *nyitottnak* kell lennie: vagyis egy etikai nézőpontnak érzékenynek kell lennie az új tapasztalatok, az ebből eredő új érzékelések, új tervek és új viszonyok lehetősége iránt. Nyitottnak kell lennie az ellentétes lehetőség iránt is: amikor az új tapasztalat talán azt mutatja, hogy a régi érzékelések, tervek és viszonyok többé már nem értékesek, vagy soha nem is voltak igazán értékesek.

Ötödször, egy hiteles és élhető etikai nézőpont (mint azt a fejezet elején mondtam) „legyen annyira végiggondolt, racionálisan védhető és koherens, amennyire csak lehet”. Ha ehhez hozzávesszük azt, amit az imént az őszinteségről mondtam, akkor a következő lesz világos: egy hiteles és élhető etikai nézőpont nem mutat több rendszert vagy koherenciát, mint ami igaz lenne magára az életre. Nem arra törekszik automatikusan, hogy azt a nyilvánvaló sokféleséget, amit a tervek, viszonyok érzékelések és egyéb elkötelezettségek alkotnak, bármiféle uniformításra redukálja, például azzal, hogy az új és ezidáig „feldolgozatlan” tapasztalatokat egy korábbi tapasztalat pusztá változataiként értse, egy skatulyába rakva az ismerőst az ismeretlennel. Ehelyett mindig nyitott arra a gondolatra, hogy „Ez nem megint ugyanaz, hanem valami új”.

Hatodszor, a változatossággal történő együttélésre való készség egyúttal az összetettséggel, sőt a konfliktussal történő együttélésre való készség is. Éles ellentétben azzal, amit a morális elméletektől várnak el, azt mondhatnánk, hogy egy hiteles etikai nézőpontnak nem kell magába foglalnia minden, ebben a kontextusban felmerülő lehetséges értékkonfliktus megoldásának a módját, sőt még minden tényleges értékkonfliktus megoldását sem. A végtelenül sok lehetséges értékkonfliktus közül csak néhány merülhet fel egy aktuális életben, és nincs különösebb ok azt gondolni, hogy mindegyik megoldható azok közül, amelyek valóban felmerülnek.

Ezzel nem akarom tagadni azt, hogy az ilyen konfliktusok *gyakran* megoldhatók egy hiteles

5 A „manapság a legtöbbször számunkra”: az ilyen nézetek relativitása természetesen nem kerüli el a figyelmemet.

etikai nézőpont keretei között, és megoldásuk érvelést vonhat magával – néha például inkább a következményekkel kapcsolatosat –, nem pedig pusztán egy perspektíva-váltásról van szó. (Szerény példaként vegyük azokat az érveket, amelyeket Dinah Morris és Seth Bede épp az imént, közvetlenül az *Adam Bede*-ből vett fenti idézetet megelőzően váltottak egymással arról, vajon összeházasodjanak-e.) Mindazonáltal az értékkonfliktusoknak egy megfelelő etikai nézőpont keretei közt történő megoldása, ahol a konfliktusban lévő értékek azok, amelyekben a cselekvő ténylegesen érdekelve van, tipikusan egy tapasztalaton alapuló, narratív ügy.

Az egyik potenciális szeretet és a másik közti választás érezhető ügy, és lehet olyan is, mint egy életmód választása; egy olyan döntés, hogy az illető inkább ezeknek az értékeknek szenteli magát, mint amazoknak. (Nussbaum 1990, 328)

Az efféle választás egy olyan rejtett tulajdonság különböző mennyiségének a súlyozása és mérése, amihez csak a képzett filozófusok értenek teljesen, és amelyet értékek neveznek. Azt a kérdést tennék fel, hogy „Mit akarok tenni ennek a két értéknek az élettörténetemben elfoglalt helyével kapcsolatban, figyelembe véve azt, hogy a továbbiak nem adhatom meg mindkettőnek azt a helyet, amit mostanáig elfoglalt?” (A meghatározatlan, absztrakt helyet elfoglaló „érték” terminust használom; talán segít abban, hogy erőteljesen erre összpontosítson, ha az olvasó úgy tekint ezekre az értékekre, mint *személyekre* – és néha valóban ezek, amikor ez a fajta kérdés merül fel, például biztosan erről van szó az *Adam Bede* 3. fejezetében.) Az ilyen kérdésre adott válasz kidolgozása költséges és személyes folyamat. Nem absztrakt, deduktív és súlytalanul teoretikus, mint ahogyan tipikusan ilyen az értékek rangsora azokban az axiológiai táblázatokban, amelyeket néhány filozófus annyira szeret. Ha ez összevisszaságnak hangzik, Sir David Ross nyomán azzal vághatunk vissza, hogy ez nem nagyobb összevisszaság, mint az igazi élet.

Ha felmerül az ellenvetés, hogy [az érzékeléseknek] ez a katalógusa nem szisztematikus, hisz nem nyugszik logikai alapelven, akkor azt lehet válaszolni . . . [hogy bármely morális elmélet első alapelvei] pontosan ugyanezzel a módszerrel érhetők el – vagyis közvetlen reflexióval arra vonatkozóan, amit valóban gondolunk. A tényekhez való hűség többet ér, mint egy szimmetrikus építmény vagy egy sietősen elért egyszerűség. (Ross 1930, 2. fejezet)<sup>6</sup>

Vagy, mint azt Arisztotelész mondja ott, ahol talán a legvilágosabban nyilatkozik az etikában alkalmazott módszeréről:

Éppen úgy, ahogy más kutatások során eljártunk, azt kell megragadnunk, ami igaznak tűnik, és az ezzel kapcsolatos problémákkal kell kezdeni. Ez a legjobb mód arra, hogy talán az ezekkel kapcsolatos összes bevett vélekedésünket (*endoxa*) bizonyítsuk – vagy ha nem mindet, akkor a többségüket és a legfontosabbakat. Mert ha a bevett vélekedéseink által felvetett nehézségek megoldhatók olyan módon, hogy azok a bevett vélekedések érvényesek maradnak, erre lenne csupán szükségünk ahhoz, hogy ezek igazságát bizonyítsuk (*Nikomakhoszi etika* 1145b3-8)

Ez tehát a pozitív tézisem arról, hogy mi egy etikai nézőpont. Az írás további részében egy negatív tézist dolgozok ki. Ez azt fogja állítani, hogy nincs olyan általam elgondolható<sup>7</sup> morális elmélet, ami egy hiteles vagy élhető etikai nézőpont lenne.

6 „Egy ujjamat se fogom megmoccantani azért, hogy a világot egy rendszerré préseljem össze, és jelenleg nem úgy tűnik, mintha összepréselés nélkül készülne harmonikus formát ölteni” Henry Sidgwick, idézi Williams 1995a, 159.

7 Figyeljünk erre a megszorításra. Természetesen teljes mértékben lehetséges, hogy nem vagyok jól tájékozott.

#### 4. „Etikai nézőpont” és „morális elmélet”; néhány ellentét

Mi is tehát egy morális elmélet? Bernard Williams jellemzése, amelyet a 2. fejezetben idéztem, ad egy első közelítést: „egy olyan filozófiai szerkezet, ami némi empirikus ténnyel egyetemben a morális érvelés számára lehetőséget nyújt egy döntési eljáráshoz”. A legvilágosabb példák azok a szisztematikus normatív elméletek, amelyeket az etika tárgykörében tartott alapozó BA kurzusokon általában tekintetbe vesznek és összehasonlíthatnak: konzekvencializmus, erényetika, szerződéselméletek, kantianizmus, az isteni parancsolatokkal számot vető etikák, természetjogi elméletek és néha mások is.

Mint ahogyan az reményeim szerint mostanra világossá vált, amikor ebben az írásban kritikusan beszélek a morális elméletekről, vagy a morális elméletről, akkor az ezekhez hasonló normatív rendszerek felépítését tartom szem előtt. Nyilvánvalónak kell lennie, hogy egy valamilyen más értelemben felfogott morális elmélet egyáltalán nem képezi a kritikám tárgyát. Világos, hogy például nem lehet általános ellenvetésem az értékről való filozofálás ellen, vagy a szisztematikus morális elméletek kritikai értékelése ellen, hiszen éppen ez az, amit magam csinállok. Továbbá nem támasztok semmilyen általános kifogást a morálpszichológusokkal és a metaetikával foglalkozókkal szemben; ezeket a tevékenységeket is gyakran nevezik morális elméletnek, de ez az írás nem róluk szól.

Minden, szoros értelemben véve „morális elmélet” – a normatív gyakorlati filozófia bármely elsőrendű rendszere – etikai nézőpont szeretne lenni. Nem világos, hogy mi értelme is lenne egy olyan morális elméletnek, aminél nem fedezhető fel ilyen törekvés. Vannak azonban problémák azzal a feltevéssel kapcsolatban, hogy bármely morális elméletnek megfelelően el tudja játszani azt a szerepet, amit etikai nézőpontunktól elvárunk és el is kell várnunk.

Ennek a helyzetnek néhány oka világossá akkor kezd válni, amikor észrevesszük azokat a bensőséges kapcsolatokat, amelyek egy megfelelő etikai nézőpontot elkerülhetetlenül fűznek egyrészt a motivációhoz és a megfontoláshoz, másrészt pedig a magyarázathoz és a előrejelzéshez. Azt akarjuk, hogy etikai nézőpontunk olyan legyen, ami a valós időben a cselekvéseink indokainak (*reasons*) forrása lehet (*motiváció*), és ami strukturálhatja a teendővel kapcsolatos elgondolásunkat és döntésünket, ahogyan az tényegesen történik (*megfontolás*). Azt is akarjuk, hogy etikai nézőpontunk olyan legyen, ami egyéb megkötésektől függetlenül (*offline*) tagolhatja és elmélyítheti az arra vonatkozó megértésünket, hogy mi számít jó, vagy rossz, illetve helyes vagy helytelen cselekedetnek, és miért számít annak (*magyarázat*). Azt akarjuk továbbá, hogy ez olyan legyen, ami megmagyarázhatja: mi lesz vagy lenne jó vagy rossz, helyes vagy helytelen a jövőben bekövetkező vagy hipotetikus helyzetekben, amelyekkel mi ugyan ténylegesen nem szembesülünk, de elképzelhető, hogy akár mi magunk, akár mások szembesüljenek velük (*előrejelzés*).

A morális elmélet a felsorolt négy szerep egyikére sem alkalmas. Ha látni akarjuk, hogy miért nem alkalmas, vegyük sorra ezeket a szerepeket.

*Motiváció.* Az imént említettem, hogy „azt akarjuk, hogy etikai nézőpontunk olyan legyen, ami a valós időben a cselekvéseink indokainak forrása lehet”. Első látásra úgy tűnik, hogy a konzekvencializmus úgy tekinti az Általános Jót, mint ami a jó embereket motiválhatja, a kantianizmus motivációs célja a racionális cselekedet – a „racionális” egy sajátos értelmében

– vagy a Kötelesség – a „Kötelesség” egy sajátos értelmében –, az erényetika pedig azt mondja nekünk, hogy az erények alapján cselekedjünk, és így tovább. Talán akad néhány olyan képviselője ezeknek az irányzatoknak, aki valóban ilyen direkt módon gondolkozik a motivációkról. Peter Singer például, úgy tűnik, többször is azt javasolja, hogy valóban arra kellene törekednünk, hogy az „általános jó” motiváljon minket: nincs semmi jobb, ami motiválhatna minket, mert – röviden fogalmazva – nincs semmi nagyobb.<sup>8</sup> A morálfilozófusok azonban általában nem ezt a gondolatmenetet követik azzal kapcsolatban, hogy minek kellene minket motiválni, és az is világos, hogy miért: a morális elméletek egyszerűen képtelenek arra, hogy a motivációval kapcsolatban ilyen direkt elgondolást tegyenek magukévá. Mint azt híres munkáikban Susan Wolf és Michael Stocker kimutatta:

Van valami furcsa magának a moralitásnak, vagy a morális jóságnak az eszméjével kapcsolatban, ami egy uralkodó szenvedély tárgyaként szolgálna olyan módon, ahogyan egy cél konkrétabb és specifikusabb felvázolása (*vision*) (még egy konkrét *morális* célé is) képzelhető el, hogy szolgáljon . . . amikor például valaki a Szentre . . . gondol, aki lemond a halászkirándulásról, a sztereo berendezésről, vagy a forró karamellás gyümölcsfagyijáról a morális kitüntetés kedvéért, akkor nem azon kellene csodálkoznunk, hogy mennyire szereti a moralitást, hanem azon, hogy mily kevésbé szereti ezeket a dolgokat. (Wolf 1997, 83)

De most tételezzük fel, hogy kórházban vagyunk, egy hosszú betegségből gyógyulunk fel. . . , 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 . . . 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 más nem ismer, akinek jobban szüksége lenne arra, hogy felvidítsák, vagy akit könnyebb lenne felvidíteni. (Stocker 1976, 453)

Általában vagy a megszokás szerint egyetlen épelméjű ember sem cselekszik úgy, hogy a hasznosságot valósítja meg, vagy „a Kötelesség motívuma alapján” (Kant saját kifejezése), vagy „magának az erénynek a kedvéért” (Arisztotelész saját kifejezése). Még azok is, akik csak alkalmanként cselekednek így, annak a veszélynek vannak kitéve, hogy önhittnek látszanak és elszakadtak mindattól, ami valóban számít az életben, legalábbis a többiek számára, magunkat is ideértve.

Mint arra a legutóbbi fejezetben céloztam, ami a legtöbbünket valóban motivál, az legtöbbször a *szeretet*, legalábbis akkor, ha mérsékeltlen jó vagy jobb emberek vagyunk és nem térítenek el minket olyan hamis motívumok, mint az azzal való törődés, hogy „mások mit fognak erről gondolni”. Ez lehet a hitves iránti szeretet, a gyerekek és szülők iránti szeretet, a barátok iránti szeretet, Isten szeretete, eszmények szeretete, az értékes helyek, műalkotások vagy javak szeretete, a kedvenc vállalkozások szeretete, a házi kedvencek szeretete. A szeretet középpontisága bármely tipikus, hiteles etikai nézőpont feltűnő tulajdonsága. Ugyanígy

8 Singer 1995, 276: „Ha az univerzum nézőpontját vesszük, akkor felismerhetjük, hogy sürgősen csinálnunk kell valamit mások szenvedésével és fájdalmával, még mielőtt egyáltalán elgondolkoznánk más lehetséges értékek előmozdításán . . .”

feltűnő a szeretet marginalitása a tipikus morális gondolkodásban, vagy a tágabb értelemben vett kortárs filozófiai kutatásban.<sup>9</sup> A szeretet etikai nézőpontjaink lényegét alkotja, és a szeretet, nem pedig a jóval és rosszal kapcsolatos törődés az, ami a legtöbbször cselekvésre indít minket. Ebben az értelemben a szeretet „a jón és rosszon túl”, és a moralitáson is túl visz minket, és amíg a moralitás egy a motivációinkra gyakorolt kényszer (és egy kényszer, mert vannak mások is), a szeretet a motiváció igazi motorja.

A szeretet semmibevétele az egyik fő oka annak, hogy a felsorolt morális elméletek közül egyik sem nyújthatja nekünk motivációink középponti és legfontosabb forrását. Ezért azt tárgyalva, hogy a morális elméletnek milyen szerepe van a motivációban, az elővigyázatos és kifinomult morálfilozófusok gyorsan olyan nézethez vonulnak vissza, ami „szűr”. Csak annyit javasolnak tehát, hogy maximáinknak ki kell elégítenie a racionalitás kívánalmait (ha kantianusok), vagy motivációinknak olyannak kell lennie, ami az összes lehetséges motiváció közül a legjobb számunkra (ha konzekvencialisták vagyunk), vagy cselekvésünk mércéje ne az erényről való gondolatok legyenek, hanem azok, amelyekkel az erényes ember rendelkezik (ha az erényelmélet hívei vagyunk), és így tovább.

Nem csupán azt a teljes mértékben nyilvánvaló és ismerős állítást kívánom tenni, hogy maguk a morális elméletek a motivációk semmilyen realiztikus halmazát nem nyújtják számunkra és önmagában valószínűleg egyikőjük sem képes arra, hogy legmélyebb és legátfogóbb életcéljaink fő forrásává váljon. Azt is szeretném megjegyezni, hogy egy hiteles és élhető etikai nézőpont meg fogja adni legmélyebb és legátfogóbb motivációinkat, és amennyiben az összes morális elmélet elmulasztja azt, hogy bármely esélye legyen e szerep eljátszására, nem felel meg az adekvát etikai nézőponttal szemben támasztott első kritériumnak.

*Megfontolás.* „Azt akarjuk, hogy etikai nézőpontunk olyan legyen, ami strukturálhatja a teendővel kapcsolatos elgondolásunkat és döntésünket, ahogyan az tényegesen történik.” Nehéz elképzelni, hogy a motivációt (mi indít minket cselekvésre) és a megfontolást (érvelés azzal kapcsolatban, hogy mi a teendő) illető kérdések valóban egyértelműen szétválaszthatók lennének. Bármely egészséges lelkiületű cselekvő számára ugyanis a teendővel kapcsolatos érvelés integráns része lesz a cselekvésre történő indítatásnak, és *vice versa*. Ennélfogva azok a kételyek, amelyek a morális elméletnek a motivációban elfoglalt helyére vonatkoznak, egyúttal, *mutatis mutandis*, a morális elméletnek a megfontolásban elfoglalt helyére vonatkozó kételyek is lesznek. Ha a Hasznosság, vagy a Kötelezettség, vagy az Erény valószínűleg nem lehet a fő motivációs forrásunk, akkor valószínűleg nem lehet központi jelentősége a megfontolásunk szempontjából sem. Nem valószínűbb az az állítás sem, hogy egy egészséges lelkiületű morális cselekvő megfontolásait általában a „mi maximalizálná a hasznosságot?” kérdés irányítja, mint az, ami szerint az illető általában a hasznosság maximalizálásának motívuma alapján cselekszik.

Ezért nem meglepő, hogy egy óvatos és kifinomult morálfilozófus ezen a ponton is visszavonul – noha néhány szórakoztatóan elegáns módját találták meg annak, hogy fedezzék a visszavonulást. Ezek közül az egyik a „szűrő nézet” alkalmazása. A morálfilozófusok úgy fognak beszélni a morális elmületről, mint egy olyan *kényszerről*, ami a megfontoláson, vagy a megfontolás formáján jelentkezik, nem pedig az annak tartalmán vagy tárgyán. Szerintük a megfontolás tárgya bármi lehet, amire a vágyak vagy pro-attitűdök ténylegesen indíthatnak

9 Természetesen van *néhány* kutatás, ami a szeretettel kapcsolatos, és némelyikük valóban kiváló – Nussbaum, 1990, Velleman 2006, Frankfurt 1988, és Slote 2007 juthat most eszünkbe. De mégis, a *Stanford Encyclopedia*, ami egy kiváló internet forrás, 38 szócikket tartalmaz a logika tárgykörében és csak egyet a szeretet kapcsán.

minket, de mindig meg kell felelnie az általánosíthatóság követelményének, vagy mindig maximalizálnia kell a megfontolást, vagy soha nem lehet ellentétes azokkal a szabályokkal, amelyeket az erények nyomán fektettek le, és így tovább.

Először is erről a manőverről ki lehet mutatni azt, hogy ez is egy visszavonulás az etikai nézőpont iránti elvárásainktól, amelyek reményeink szerint megfontolásaink tartalmát és formáját is nyújtják. Igazoltan csalódnánk egy olyan etikai nézőpontban, ami a témát illetően semleges lenne azon az ismert módon, ahogyan a Hume- és Hobbes-féle morális elméletek azok: olyanok, amelyeknek semmi mondanivalója nincs *arról, amire* vágyakoztunk, és csak azt mondja el, hogy miként érzük ezt el.

Akárhogy is legyen azonban, nem realiztikus azt remélni, hogy a morális elmélet akárcsak a formáját is adhatja a megfontolásnak, nem is beszélve a formájáról és a tartalmáról. Egyszerűen nincs okunk azt gondolni, hogy *minden* jó megfontolásnak valamilyen nem triviális értelemben általánosíthatónak, vagy az erényekkel összhangban kell lennie, vagy pedig a racionalitásnak olyan feltételezett szabályait kell kielégítenie, mint mondjuk egy maximalizáló szabály. A teoretikusok arra irányuló próbálkozásai, hogy az ellentétes álláspont mellett érveljenek, mindig ki vannak téve annak a kérdésnek, amit Williams tett fel a második fejezetben: ”milyen jogon adnak törvényt a morális érzületek számára?”. Természetesen a jó megfontolás *néha* hagyatkozik olyan megfontolásokra, amelyek nagyon úgy néznek ki, mint az univerzalizálhatóságra, hasznosságra vagy maximalizálásra vonatkozó gondolatok. De nem mindig – sőt, még amikor egy adott kontextusban a jó megfontolás tényleg felhasználna egy ilyen gondolatot, akkor sincs garancia arra, hogy ugyanazt a gondolatot kell alkalmaznia minden más kontextusban. Mihelyt részletekbe menően megfigyeljük a valódi jó cselekvőket, amint éppen megfontolásokat végeznek, reménytelenül valóságatlenné válik az elképzelés, miszerint bármely morális elmélet akár megfontolásaik formáját is adná. A jó megfontolás egyszerűen nem így van „programozva”.

Legalábbis az a gondolat válik reménytelenül valóságatlenné, hogy a jó cselekvők, akik megfontolásokat végeznek, *explicit módon és tudatosan* használnak valamilyen morális elméletet, mint a megfontolásra gyakorolt kényszert. Azonban (hogy elismételjük a második nagyon ismerős manővert) nem szolgálhat a morális elmélet úgy, mint egy a megfontolásaikon gyakorolt univerzális *de re* kényszer, még akkor is, ha csak alkalomadtán lesz *de dicto* kényszer? Vagyis, nem lehetséges az, hogy megfontolásaik *valójában* mindig egy ilyen kényszernek (a „helyesség egy kritériumának”, ahogyan azt gyakran nevezik: vö. 2. fejezet) felelnek meg, még akkor is, ha ez a kényszer nem mindig alkotja tudatos részét *tényleges gondolataiknak* a valós időben zajló morális érvelés során – nem alkotják tehát „döntési eljárásaik” részét?

Még egyszer, a lényegi mondandóm azzal a morálfilozófussal kapcsolatban, aki ezt javasolja, nem annyi lesz, hogy kétségbe vonnám javaslatának keresztülvihetőségét – noha természetesen ezt is kétségbe vonhatjuk. Lényegi mondandóm ezzel a javaslattal kapcsolatban az, hogy az ezt megtévő morálfilozófus visszavonulóban van. Alapvető része annak, amit egy etikai nézőponttól remélünk, az, hogy ennek *de dicto* kell irányítania megfontolásainkat – tudatosan és explicit módon kell jelen lennie döntési eljárásainkban. Azt akarjuk, hogy etikai nézőpontunk nagyobb szerepet játsszon annál, mint az a pusztán *de re* szerep, amit ez a javaslat a morális elméletnek nyújt, mint egy mintát, amit egy elkülönült megfigyelő megfontolásainkban kikereshet és kritikailag értékelhet minket aszerint, ragaszkodunk-e hozzá vagy sem – tekintet nélkül arra, vajon megvalósítottuk-e, a minta ott van. Egy megfelelő etikai nézőpont központi fogalmainak – úgy fogalmazhatnánk – *pszichológiai*



*valóságosnak* kell lenniük: megfontolásunk legmegszokottabb és legtermészetesebb formáinak aktuálisan és tudatosan ezekről kell szólniuk, és úgy kell megjeleníteni előttünk, mint amelyek ezekről szólnak. Ha bármely morális elmélet központi fogalmai nem lehetnek így pszichológiailag valóságosak, akkor ez csak egy másik értelmét tárja fel annak, hogy nincs olyan morális elmélet, ami megfelelne egy etikai nézőpont követelményeinek.

Akárhogy is legyen, mint azt már mondtam, feltehetjük azt a kérdést, vajon egy olyan morális elmélet, ami csak *de re* alkalmazható a megfontolásainkra, nem pedig *de dicto*, hozzá tud-e férni a megfontoló életvitel pszichológiai valóságához, ahogyan az ténylegesen megtörténik. Ennek a kérdésnek a feltevése arra indít minket, hogy tekintetbe vegyük azt a két „rendkívüli” (*off-line*) szerepet, amit elvárásaink alapján az etikai nézőpontnak el kell tudnia játszani: a magyarázatot és az előrejelzést.

*Magyarázat:* „Azt is akarjuk, hogy etikai nézőpontunk olyan legyen, ami tagolhatja és elmélyítheti az arra vonatkozó megértésünket, hogy mi számít jó, vagy rossz, illetve helyes vagy helytelen cselekedetnek, és miért számít annak”. Talán azt vártuk el a morális elméletektől, hogy ezügyben otthon legyen. Végül is a magyarázatnak (és az előrejelzés, amit külön fogok majd tárgyalni) a kifinomult morális elméletek legfőbb ereje kell, hogy legyen. Azok a morálfilozófusok, akik elismerik azt, hogy a morális elméletnek jó eséllyel nem lehet közvetlenül része a megfontolásban és a motivációban, az elmélet fő szerepét ehelyett abban látják, hogy megmagyarázza: miért jó a cselekvőnek az, hogy motivált és megfontolást végez, bármi legyen is az a mód, amit elméletük ajánl.

Először is azonban ez már önmagában egy zavarbaejtő állítás. Ezek az elméletek azt mondják nekünk: jó, vagy a legjobb, hogy az embereknek olyan módon kell megfontolásokat végezniük és kell motiváltaknak lenniük, ami nem közvetlenül vonja magával magának a morális elméletnek megfelelő fogalomhasználatot. Ha azonban a morális elmélet *igaz*, akkor miért lenne ez így? Az biztos, hogy egy jó megfontoló vagy motivációs folyamat a lehető legjobb nyersanyagot szolgáltatja a megfontolás és a motiváltság számára. De biztos az, hogy *a lehető legjobb* nyersanyag magába foglalja *az igazságot*? Különösen, a jó és a rossz, a helyes és a helytelen valódi magyarázatait? Ez nincs így, ha morálfilozófusoknak igazuk van. Nézetük szerint a lehető legjobb nyersanyag a megfontolás és a motiváció számára azzal kapcsolatban, hogy mit jó és helyes tenni, és miért az, nem foglalja magába az igazságot azzal kapcsolatban, hogy mit jó és helyes tenni, és miért az. Ha nem találjuk ezt zavarbaejtő állításnak, akkor nem vehetjük komolyan. Az biztos, hogy ez nem egy olyan állítás, amit elvárásaink szerint bármely valószerű etikai nézőpontnak tartalmaznia kellene. A valószerű etikai nézőpont tipikus módon úgy tekinti az igazság keresését, mint az egyik legalapvetőbb és alku tárgyát nem képező célunkat. Még ha az igazság olyannak is bizonyul, amivel nehéz együtt élni, és mély konfliktusokat idéz elő más céljainkkal, ez nem olyan cél, amiről úgy magától értetődően azt gondolhatnánk, hogy egyszerűen *figyelmen kívül hagyhatjuk*. Ez arra az állításra készítené egy morálfilozófust, hogy túlságosan is könnyű magunkévá tenni azt az elképzelést, miszerint az igazság iránti elkötelezettségünktől el lehet tekinteni. Itt is figyeljünk fel arra, mit veszítünk akkor, amikor túlságosan erőteljesen próbálunk rendszert alkotni.

Másodszor, a tipikus morális elméletek igazából egyébként sem túl jók akkor, amikor magyarázatra kerül a sor. Nagyon gyakran éppenséggel nem sikerül nekik a jóra vagy rosszra, illetve a helyesre vagy helytelenre vonatkozó „megértésünk tagolása és elmélyítése”. Sok esetben a morális elmélet olyan problémákat teremt, amelyek létrejötte előtt egyáltalán nem is léteztek. Más esetekben az általa kínált magyarázat vagy nem ad hozzá túl sokat a megértésünkhöz, vagy ténylegesen elhomályosítja a szándékot.

Az egyik esetet, amikor a morális elmélet indokolatlan problémákat idéz elő, az a feltételezett nehézség jelenti, ami a büntetéssel kapcsolatos. Amikor valakit egy büntetért megbüntetnek, a büntett (ami egy rossz dolog) már megtörtént, és most a büntetés (ami egy másik rossz dolog) úgy vetődik fel, mint egy módja a bűnnel való foglalkozásnak. Viszont, hangzik az ellenvetés (ami egy régi darab: legalább olyan messze nyúlik vissza, mint a platóni *Prótagorasz*), miként lehet jó az, hogy két rossz dolog létrejöttét idézzük elő ahelyett, hogy csak egy létrejöttéért lennénk felelősek? A büntetéssel kapcsolatos ezen „probléma” gyökere egy olyan, elmélettől terhelt feltevés, hogy minden indoknak a jövő felé kell irányulnia – vagyis bármikor, amikor indok szolgál a cselekvésre, ez azért van, mert létezik olyan jövőbeni tényállás, ami egy ilyen cselekvéssel hozható létre.<sup>10</sup> Egy elmélet szorításában kell lenni ahhoz, hogy akárcsak messziről is valószínűnek találjuk ezt a feltevést – különösen azokra a nehézségekre tekintettel, amit ez a büntetéssel és általában az érdemmel kapcsolatos megértésünk számára jelent.

Egy olyan eset, ahol a morális elmélet legjobb esetben semmit nem segít, az emberölés rossz mivoltának, egy ártatlan emberi lény szándékos megölésének a magyarázata. Bármely épelméjű etikai nézőpont számára, beleértve sok, a kötelességtől eltekintő morálfilozófus etikai nézőpontjait is, az emberölés rossz mivolta a rossz egy *paradigmája*. Olyasfajta cselekedet tökéletes példája ez, ami közvetlenül és érzékelhetően kelti bennünk azt a benyomást, hogy rossz. Nem pusztán úgy tudjuk meg ennek a rossz mivoltát, hogy más, alapvetőbb fajtájú rosszból következtetnénk ki, hanem közvetlenül. De ennek az alapvető kérdésnek a kapcsán a morálfilozófusok mégis igencsak figyelemre méltó módon kötődnek bizonyos tézisekhez.

A konzekvencialista vagy a konzekvencialisták által befolyásolt morálfilozófusok például hajlanak arra, hogy összhangban a jövőre vonatkozó általános és rájuk jellemző összpontosítással azt javasolják: az emberölés rossz mivolta valami olyasmiben áll, hogy megfosztjuk az áldozatot egy „olyan jövőtől, mint a miénk”, vagy „egy jövőbeni értékes élettől” (Marquis 2002). Az ilyen javaslatok nyilvánvalóan hibásaknak tűnnek. Tudva, hogy néhány ember jövője gyökeresen más lesz, mint a miénk, vagy drasztikusan meg lesz fosztva a pozitív értéktől, eléggé híján leszünk annak az ismeretnek, amivel pedig nemcsak azért kell rendelkezünk, hogy tudjuk: nem rossz annak az embernek, hogy meghal. Továbbá nemcsak azért, hogy tudjuk: egy illetőnek nem rossz, hogy megölje őt, hanem azért is, hogy tudjuk: számunkra nem rossz megölni őt.

Az erényetika hívei ezzel szemben tipikusan úgy fognak beszélni az emberölésről, mint egy igazságtalan cselekedetről. Nem úgy tűnik, mintha nagyon nehéz lenne ezt elhinni, de (legalábbis önmagában véve) ez elmulasztja tudatni velünk, hogy *miért* kellene az emberölésnek igazságtalannak lennie. Több nehézség mutatkozik akkor, amikor közelebbről szemügyre vesszük a magyarázatot. Mint azt sokan megjegyezték: az igazságosság olyan erény, amiről nagyon nehéz számot adni, és jó lenne, ha rendelkeznénk az emberölés rossz mivoltának egy olyan magyarázatával, aminek nem kell keresztülvonszolnia minket ezen a sűrű és tüskés filozófiai bozóton.

10 Elég furcsa, hogy ez a feltevés, miszerint minden indok a jövőre irányul, vagy legalábbis a büntetéssel kapcsolatos indokok, úgy tűnik, jelen van Rossnak a büntetéssel kapcsolatos néhány megjegyzésében (noha azt várhatnánk el tőle, hogy megszabaduljon ettől): „Számomra úgy tűnik, hogy a jutalom és büntetés kötelessége . . . levezetett. Alárendelhető annak a kötelességnek, hogy annyi jót hozzunk létre, amennyit csak tudunk” (Ross 1930, 55). Még furcsább az, hogy ugyanebben az értekezésben Ross mellett az általánosabb állítás mellett érvel, hogy az igazságosság minden indoka „valóban” indok a jó előmozdítására – ezt a következményt pedig a rendszerezettség (*systematicity*) kedvéért keresi (Ross 1930, 27).

Mindeközben a kantianusok valószínűleg vagy úgy beszélnek az emberölésről, mint egy nem általánosítható választásról, vagy mint annak elmulasztásáról, hogy valakit mint egy „önmagában vett célt” vegyünk tekintetbe, vagy úgy, mint amire mindkettő vonatkozik. Most is úgy tűnik, hogy mind a két leírás helyes, amennyiben alkalmazhatók. Az általánosíthatóságra történő hivatkozás azonban megválaszolatlanul hagyja azt a kérdést, hogy az emberölés miért nem lehet általánosítható, és ugyanígy, amikor a szerződés-elmélet híve az „ésszerűen elutasítható” tézisére hivatkozik, megválaszolatlanul hagyja azt a kérdést, hogy az emberölés miért lenne ésszerűen elutasítható. Ami pedig azt a mulasztást illeti, hogy az illetőt mint egy önmagában vett célt vegyük tekintetbe, ez a leírás nem magyarázza meg azt, hogy az emberölés *miért* von magával egy ilyen mulasztást. Ebben az esetben is a „tekintetbe vétel” és az „önmagukban vett célok” kulcsfontosságú fogalmai annál bonyolultabbak lesznek, mennél közelebből vesszük őket szemügyre. Itt is jó lenne, ha képesek lennénk megmagyarázni olyasmit, ami viszonylag egyszerűnek és alapvetőnek tűnik – mármint az emberölés rossz mivoltát – és anélkül tennék ezt, hogy „kitérőt kellene tenni az elméleten keresztül”, ami arra kötelez minket, hogy egy olyan beszámolót kínáljunk ki, ami ezekről a nagyon bonyolult és homályos fogalmakról szól. Hasonló megjegyzés tehető az emberölés rossz mivoltát hangoztató természetjog-elméletekre is, amelyek Finnis stílusában fogalmazódtak meg (Finnis 1980). Ezek a rájuk jellemző terminológiával azt mondják, hogy az emberölés rossz mivolta abban áll, hogy erőszakot tesz az élet jóságán – ezzel pedig egy halom bonyolult kérdést vet fel azzal kapcsolatban, hogy mi az erőszakotétel, mi az élet jósága, amelyeket semmilyen túlságosan nyilvánvaló módon nem kényszerít ki az eredeti kérdés, ami azt kutatja, hogy mi a rossz az emberölés kapcsán.

Továbbá, van egy nagyon alapvető és nyilvánvaló tétel az emberölésről, amit úgy tűnik, hogy egyetlen ilyen morális elmélet sem vesz tekintetbe. Eszerint az emberölés nem pusztán annyit jelent, hogy valakivel rosszul, igazságtalanul és helytelenül bánunk, vagy valamilyen módon javaktól fosztjuk meg. Az emberölés során nem arról van szó, hogy valamit elveszünk valakitől, hanem inkább arról, hogy azt a valakit vesszük el; nem ettől vagy attól a jótól fosztjuk meg, hanem *önmagától*, mégpedig azzal, hogy elpusztítjuk őt. Úgy tűnik, hogy ez a legjelentősebb rossz, ami az emberöléssel jár, de a legtöbb morális elmélet eléggé feltűnő módon még csak ahhoz se jut el, hogy ezt megemlítsék.

Van olyan morális elmélet, ami viszont említést tesz erről – bármilyen egyéb hibája is legyen –, és ez a természetjog elmélet egy változata, amelyet néhány korábbi munkámban magam is védelmeztem (Chappell 1998, Chappell 2002). Eszerint az emberölés rossz mivolta abban áll, hogy erőszakot tesz azon az egyedi jón, ami az emberi személy. Az egyedi jón pedig a legnyilvánvalóbb és legradikálisabb módon így lehet erőszakot tenni: azzal, hogy elpusztítjuk. Most úgy tűnik nekem, hogy a probléma ezzel az elképzeléssel sem az, hogy téves lenne, hanem egyszerűen az, hogy egy ilyen állítás specifikusan moráleméleti aspektusai nem tesznek semmit hozzá annak magyarázó értékéhez. Kétségkívül magyarázó erejű, amikor azt mondják, hogy az emberölés rossz mivolta a személy elpusztításának a rossz mivoltában áll. Sokkal kevésbé világos azonban, vajon mond-e ez nekünk bármi többet (vagy bármit, ami érdekes és hasznos megvilágításba helyezi az ügyet) azzal, hogy hozzáteszi: a személyek egyedi jók és az emberölés ezeken a jókon tesz erőszakot.

Ennek alapján, az ilyen elméleteken nyugvó magyarázatok a legjobb esetben is redundánsak, és gyakran még annál rosszabbak – mintha csak haszontalanok lennének. Természetesen nem kívánok senkit áltatni azzal, hogy e hangyányi válogatás – csak két esetet vettem tekintetbe: a büntetés helyességét és az emberölés rossz mivoltát – az összes lehetséges esetet biztosan

reprezentálja. Talán vannak olyan esetek, ahol egy morális elmélet valóban megvilágító erővel és gazdag magyarázóerővel ad számot arról, hogy valami miért rossz vagy jó, helytelen vagy helyes, és ezt úgy teszi, ahogyan egy nem teoretikus magyarázat valószínűleg képtelen lenne. Csupán arról van szó, hogy pillanatnyilag egyetlen ilyen magyarázat sem jut eszembe. De, még ha lennének is ilyen esetek, túl azon, hogy redundánsak, a morális elmélet kínálta magyarázatok még több hibában is vétkesek. A legfeltűnőbb az, hogy egy reduktív szűkösségtől szenvednek, amiről a következő részben többet fogok mondani. Először azonban ejtsünk szót az előrejelzésről.

*Előrejelzés:* Azt akarjuk, hogy etikai nézőpontunk „megmagyarázza: mi lesz, vagy lenne jó vagy rossz, helyes vagy helytelen a jövőben bekövetkező vagy hipotetikus helyzetekben, amelyekkel mi ugyan ténylegesen nem szembesülünk, de elképzelhető, hogy mi vagy mások szembesüljünk velük.” Az előrejelzés természetesen csak a magyarázat jövőre vonatkozó vagy feltételes megfelelője. De mégis érdemes különállóan szemügyre venni, mert az előrejelzésről való gondolkodás világosabban felszínre hoz olyan nehézségeket a morális elmélettel kapcsolatban, amelyek már látenszen jelen vannak a magyarázat fogalmában is.

Amikor az előrejelzés kapcsán a morális elméletnek nehézsége támad, akkor ez alapján véve a túlzásba vitt ambíció problémájával azonosítható. A morálfilozófus azt akarja mondani, hogy az **A** hipotetikus eset *elkerülhetetlenül* a helyes cselekedet (vagy helytelen cselekedet, vagy jó, vagy rossz cselekedet, vagy akármilyen) esete *lesz*, mert az **A** eset pont olyan, mint a **B** eset, ami egy helyes cselekedet, vagy mert mind az **A**, mind a **B** eset a **T** morális típus alá esik, és a **T** típus minden előfordulása a helyes cselekedet esete.

Az itt vázolt probléma nincs leszűkítve azokra az esetekre, amelyek bár mindennaposak, de ahol a morálfilozófusok azt várják el tőlünk, hogy világos és határozott intuícióink legyenek olyan hipotetikus esetekről, amelyek nagyon komplikáltak, vagy nagyon valószínűtlenek, vagy mindkettők. A zavar teljes mértékben általános és az „elkerülhetetlen”-nel veszi kezdetét. Mint ahogyan a morálfilozófusok azt gyakran kimutatják, a racionalitás egyik követelménye az, hogy ugyanakkor a morális ítéletnek (*verdict*) kell visszatérnie két minőségileg elkülöníthetetlen esetben. Ez természetes. Az egyetlen probléma az, hogy *nincsenek* minőségileg elkülöníthetetlen esetek – még a mindennapi életben sincs így, nemhogy a villamos vagy a reduplikált emberi pajzs példái által sugallt problémáknál. Csak olyan esetek vannak, amelyek úgy nagyjából, többé vagy kevésbé hasonlóak. Minden biztonnyal tehetők olyan ítéletek, amelyek arról szólnak, hogy milyen hasonlóságok és milyen különbségek számítanak, mennyire és miért, és milyen kivételek írnak felül milyen hasonlóságokat, milyen gyakran és miért. De az elképzelés, miszerint van a hasonlósági ítéleteknek egy olyan halmaza, ami tőlünk *raciónalisán megkövetelt*, az egyszerűen egy mítosz. Amikor egy ítéletet, ami két eset közti hasonlóságot ír le, úgy választunk ki, mint ami morálisan is számít, akkor ez nem a tiszta értelem, vagy egy értéksemleges logika alapján történik. Ez maga a morális érzékelés egy gyakorlása. Vagyis itt nem annyira arról van szó, hogy a nem teoretikus etikai nézőpontok jobban teljesítenek az előrejelzés során, mint a morális elméletek. Inkább az a helyzet, hogy a morális elméleteknek van egy túlságosan is ambiciózus magyarázó elbizakodottsága, amit jó eséllyel nem tudnak fenntartani, mert ez azon a hamis feltevésen nyugszik, hogy racionálisán ilyen vagy olyan mintájú hasonlósági ítéletet kell hoznunk, és aki elmulasztja azt, hogy e minta alapján hozzon ítéletet, az kognitív hiányosságról tesz tanúbizonyságot.<sup>11</sup>

11 A kérdés itt az, hogy miként lehet a hasonlósági ítéleteket szavatolni – a tiszta ész vagy a morális érzékelés segítségével? Ez nem a partikularizmus és az általánosság (*generalism*) kérdését érinti, ami arról szól, hogy vajon (általában) szükségesek-e a hasonlósági ítéletek a morális vélekedések kialakulásakor (Chappell 2005).

A fejezet összefoglalásaként elmondhatjuk, hogy a tipikus morális elméletek nem töltik be azokat a megfontolással és motivációval kapcsolatos szerepeket, amelyek betöltését etikai nézőpontból elvárjuk – mint ahogyan azzal a legkiválóbb morálfilozófusok is egyetértenek. Azok a magyarázatok viszont, amiket a morális elmélet a jóról és rosszról, a helyesről és helytelenről kínál, tipikus módon nem segítenek nekünk abban, hogy tagoljuk és elmélyítsük ezeknek a fogalmaknak a megértését, mint ahogyan azt egy jó etikai nézőpont tenné. Ahol pedig a morális elmélet magyarázatai nem nyilvánvalóan hamisak vagy kínosan tökéletlenek, ott általában csak menthetetlenül homályosak. Az utolsó szerepben, amit az etikai nézőponttól elvárunk, vagyis annak az előrejelzésében, hogy bizonyos feltételezett esetekben mi lesz helyes/helytelen/jó/rossz, a morális elmélet tipikus módon túlságosan is ambiciózusnak bizonyul: a hasonlósági ítéletek egyöntetűségét próbálja meg érvényesíteni, amit pedig egyszerűen nem lehet racionálisan megkövetelni. Mindezen szempontból a tipikus morális elméletek nem tesznek eleget azoknak a követelményeknek, amelyek ahhoz szükségesek, hogy hiteles és élhető etikai nézőpontnak számítsanak.

*Miért van az, hogy morális elméletek nem tesznek eleget ezeknek a követelményeknek? Kétségkívül számos oka van enne, de minden látszat szerint az egyik legszembeötlőbb és legnyilvánvalóbb ok abban rejlik, hogy a morális elmélet megpróbálja a tudományt utánozni. A következő fejezetben ezt fogom szemügyre venni.*

## **5. Megfigyelés az etikában és a tudományban**

Egy tipikus morális elmélet célja az, hogy annyira hasonlítson a tudományhoz, amennyire csak lehet, és egy jó tudományos elmélet minden bizonnyal egy fajta reduktív vonalvezetésre törekszik: az a célja, hogy maximális számú összetett jelenséget minimális számú egyszerű alapelv segítségével magyarázzon meg. Ehhez hasonlóan a morális elméletek célja is az, hogy a lehető legtöbb dolgot a lehető legkevesebb segítségével magyarázzák meg. Fejtsük ki még jobban ezt az analógiát.

A tudományban azt a kérdést tesszük fel, hogy „Milyen különbség lesz akkor, ha ez a hipotézis igaz?”, és egy kísérletet dolgozunk ki, hogy lássuk: vajon ebből a szempontból *valóban* különböznek-e a dolgok attól, ahogyan máskor lehetnének. Vagy megfordítva, megfigyelések sorozatát végzik, mielőtt bármilyen elméletet felhoznának ezek magyarázatául, és egy idő múlva világossá válik, hogy azok a megfigyelések illeszkednek valamilyen mintához. Az etikában szintén bármelyik kiindulópontot választhatjuk. Felkínálhatunk egy merész általános sejtést, mint az utilitáriusoké vagy a kantianusoké, és aztán kereshetünk olyan eseteket, amelyekkel az ilyen sejtést tesztelhetjük, vagy kiindulhatunk a pozitív vagy negatív érték egyes megtapasztalásaiból, és kereshetünk olyan mintát vagy általánosítást, amihez ezek illenek.

A megfigyelési adatok a tudományban fallibilisek. Ilyeneknek kell lenniük, mert az, amit a tudósok megfigyelési adatoknak tekintenek, ellentmondásokat tartalmaz. A tudósok félreérthetik azt, amit ténylegesen látnak, vagy nemtörődömség, figyelmetlenség vagy a felszerelés miatt hibásan olvassák ezeket, vagy pedig az általuk elvégzett megfigyelések egy félrevezető halmazában lelnék gondtalan nyugalmat. Mindazonáltal egy aktív tudós integritásának alapvető alkotórésze az, hogy nem hamisítja meg, nem hagyja figyelmen kívül, vagy nem értékeli alá azokat az adatokat, amikor ezek kínosan nem illeszkednek ahhoz, amit

a tudós bizonyítani kíván.<sup>12</sup>

Gondolkodásunk során azért adunk elsőbbséget a tudományos megfigyeléseknek, mert ezek bizonyossággal rendelkeznek. Néhány tudományos jelenséget jobban ismerünk, mint bármely olyan tudományos elméletet, ami megmagyarázza ezeket. Biztosabbak vagyunk abban például, hogy a dolgok leesnek – hogy a Föld közelében lévő nagy testek, amelyeket semmi nem támaszt alá, a Föld középpontja felé mozognak –, mint abban, hogy van olyan, hogy nehézségi erő. Kérdezzünk meg egy átlagembert, vajon leesnek-e a dolgok, és ő boldogan egyet fog érteni abban, hogy igen. Kérdezzünk meg egy átlagembert, hogy *miért* esnek le a dolgok, ebben talán kevésbé lesz biztos. Talán semmi mást nem tud mondani, csak azt, hogy „ez éppenséggel így történik”. Vagy kínálhat nekünk egy kezdetleges magyarázatot mondván, hogy a „nehézségi erő miatt”, aztán pedig teljesen képtelennek bizonyulnak arra, hogy megmondja: mi a nehézségi erő. Vagy ha van is valamilyen tudományos képzettsége, talán képes lesz valami megvilágítót mondani arról, hogy mi a nehézségi erő – noha nem fog tudni számot adni az egész elmületről, mert tudásunk mostani állapotában senki nem teheti ezt meg. De a nehézségi erőről szóló tudományos elmélet homályos ismerete, vagy a róla való tudatlanság nem áthatja alá azt a jogunkat, hogy azt mondjuk: a dolgok leesnek. A mindennapi tapasztalat nyilvánvaló és tagadhatatlan ténye ugyanis az, hogy ezek így zajlanak.

Ez egyik tézis, ami mellett már érveltem,<sup>13</sup> azt mondja, hogy az etikában is vannak megfigyelési adatok: a morális érzékelések. Csakúgy, mint ahogyan a kísérleti adatok alapvetőek a tudományos módszer számára, a morális megfigyeléseknek is alapvetőeknek kell lenniük bármely komoly próbálkozás számára, ami úgy irányul egy etika kidolgozására, hogy az legalább távolról hasonlítson a tudomány módszereire. Továbbá, ahogyan a tudományos megfigyelésekkel is történik, az etikai gondolkodásunk során a morális érzékeléseknek kell elsőbbséget adnunk, mert bizonyosságuk magas fokon biztosított. Néhány morális jelenség jobban ismert számunkra, mint bármely morális elmélet, ami magyarázza ezt. Biztosabbak vagyunk abban például, hogy rossz dolog fájdalmat okozni – hogy normális esetben megengedhetetlen az, hogy ártsunk olyan teremtményeknek, akiknek lehet ártani –, mint bármely morális elméletben, ami magyarázatot kínál erre a tényre. Kérdezzünk meg egy átlagembert, vajon rossz-e fájdalmat okozni, és ő egyet fog érteni. Kérdezzük meg, *miért* rossz fájdalmat okozni, ő pedig jó eséllyel tanácstalan lesz; még ha éppenséggel filozófus is, talán keveset fog tudni mondani azon túl, hogy: „. . . mert a fájdalom rossz”. De azoknak az indokoknak a homályos ismerete, hogy *miért* rossz fájdalmat okozni, nem ássa alá azt a jogunkat, hogy kimondjuk: ez rossz. A tény, hogy a fájdalom okozása rossz, a morális tapasztalat nyilvánvaló és tagadhatatlan ténye.

A morális érzékelések a tudományos megfigyelésekhez hasonlóan fallibilisek. Nem lehetnek infallibilisek, mert a morális érzékelések, amelyekkel az emberek saját állításuk szerint rendelkeznek, gyakran foglalnak magukba ellentmondásokat. Viszont a morális érzékelések, újra csakúgy, mint a tudomány megfigyelési adatai, racionálisan szentek és sérthetetlenek. Amikor egy tudományos megfigyelést az elképzelhető legmegbízhatóbb és legstabilabb feltételek között ismételtlen megteszünk, nincs racionális jogunk arra, hogy figyelmen kívül

12 Valóban, a tudósoknak a megfigyelési adatok iránti tisztelete néha az ellentétes szélsőség felé vezette őket – az elméletben rejlő lehetőségek alulértékelése. „Hailey és Cassini nézőpontjából Newton műve (a *Principia Mathematica*ban) elismerése volt annak folytonos együttműködésnek, ami két Királyi Megfigyelőállomáson dolgozó legjobb asztronómiai megfigyelők közt zajlott. Az elméleti munka másodlagos volt, és Newtonnak azt a próbálkozását reprezentálta, hogy ‘értelmet adjon’ az adatoknak. A részletekbe menő gyakorlati megfigyelés volt . . . ami elismerést keltett a nemzetközi közösségben.” (Jardine 1999, 38-39) Emlékezzünk Newton híres mondatára: *hypotheses non fingo*.

13 Röviden ebben az írásban (3. fejezet), hosszabban Chappell (2008).

hagyjuk. Még ha a megfigyelések objektíven tekintve voltaképpen rosszak is, szubjektíven tekintve értelmetlenség lenne részünkről, ha elutasítanánk őket. Hasonlóképpen van az etikában is: amikor egy morális érzékelés ismételten lezajlik, mégpedig az elképzelhető legmegbízhatóbb és legstabilabb megfigyelési feltételek mellett, akkor nincs jogunk arra, hogy figyelmen kívül hagyjuk. Még ha az érzékelés objektíven tekintve hibás is, szubjektívan irracionális lenne részünkről az, ha elutasítanánk.<sup>14</sup>

A tudósok úgy általában elég jók abban, hogy felismerjék és tiszteletben tartsák azoknak a megfigyelési adatoknak a racionálisan szent és sérthetetlen mivoltát, amelyeken tanulmányaik alapulnak.<sup>15</sup> A tudományos elmélet inkább integritást mutat, mint romlottságot, amennyiben tiszteletben tartja az adatokat, és inkább érdekes, mint unalmas, amennyiben felismeri az adatok gazdagságát és sokféleségét, mintsem, hogy mindent egy az elméletből levezetett vékonyka, túlságosan is leegyszerűsített magyarázó séma segítségével próbáljon elérni.

A morálfilozófusok sajnos nem mindig olyan mélységes tisztelői a megfigyelési adatoknak, mint a tudósok. Nekem úgy tűnik, hogy egy példa erre a hiányosságukra – ha a tudósokkal vetjük őket össze – az lehet, amit jól ismert könyvében (*Practical Ethics*, főleg a hetedik fejezetében, de más helyeken is) Peter Singer talál szükségesnek elmondani nekünk a gyermekgyilkosságról (Singer 1993, 89-90):

Egy öntudatos lény önmagának, mint egy múlttal és jövővel rendelkező különálló létezőnek van a tudatában . . . Egy olyan lény, ami így van önmaga tudatában, képes lesz arra, hogy vágyai legyenek a jövőjével kapcsolatban. Egy filozófiaprofeszor például talán abban reménykedik, hogy ír olyan könyvet, amelyben az etika objektív természetét bizonyítja; egy diák azt várja, hogy végezzen; egy gyerek szeretne utazni a repülőn. Ha bármelyiküknek elveszük az életét, beleegyezésük nélkül, akkor ez a jövővel kapcsolatos vágyaik megghiúsítása lenne. Egy csiga vagy egy újszülött csecsemő meggyilkolása semmi ilyen vágyat nem hiúsít meg, mert a csigák és az újszülött csecsemők nem képesek arra, hogy ilyen vágyakkal rendelkezzenek.

Itt egy nagyon furcsa, de ugyanakkor nagyon sajátos, túlságosan is sokszor alkalmazott morális elmélet működik. Egy morális elméletből levont definíciót helyeznek szembe azzal, ami elég világosan a morális tapasztalat adatának látszik, majd pedig gyorsan kijelentik, hogy a definíció nyerte meg a harcot és érvénytelenítette az adatot.

Az adat azt mondja ki, hogy újszülött csecsemőket megölni rossz. Nagy valószínűséggel ezt a nézetet osztja csaknem mindenki, aki nekifog a *Practical Ethics* olvasásának. Itt most nem azon igyekszem, hogy megvédjem ennek a nézetnek az igazságát (noha igaz). Sokkal inkább igyekszem azon, hogy kimutassam: ez a nézet legalábbis egy *látszólagos* adatát alkotja a morális tapasztalatnak. Mindannyiunk számára, akik normálisan szocializálódtunk, az a nézet,

14 Bárki, aki arra következtet, hogy az általam éppen kialakítandó intuicionizmus kritikátlanul konzervatív kell, hogy legyen, figyeljen fel a tudománnyal való analógiára, és tegye fel a kérdést, vajon a tudománynak is kritikátlanul konzervatívnak kell-e lenni, noha a racionálisan szentnek és sérthetetlennek tartott megfigyelési adatokat szintűgy fallibilisnek tekinti.

15 Itt egy szép példája annak, hogy a tudós mennyire kínosan ügyel az adatokra: "Miközben elkészítettem [ezeket a képeket a mikroszkopikus tárgyakról], azon igyekeztem, hogy (amennyire csak képes voltam erre) először felfedezzem az igazi jelenséget, majd pedig egy világos ábrát készítettem róla. Ezt azért is említtem nyomtatékosan, mert az ilyesfajta Tárgyak igazi alakját sokkal bonyolultabb dolog felfedezni, mint azokat, amelyek pusztá szemmel láthatók. Ezért soha nem kezdtem hozzá semmilyen [rajzhoz], mielőtt több fényben és több beállításban ne vizsgáltam volna meg azokat." (Robert Hooke, *Micrographia* (1665) f2v, idézi Jardine, 1999, 99)

hogyan az újszülött csecsemők megölése rossz, nem olyasmi, amit egy morális elméletből vezetünk le. Ez egy közvetlen morális érzékelés. Vagyis, még ha az is derülne ki – mint ahogyan alapján véve kiderülhet –, hogy Singernek igaza van és az újszülött csecsemők megölése végső soron megengedett, akkor is létezik egy nagyon erőteljes elkötelezettség amellet a látszólagos adat mellett, hogy az újszülött csecsemők megölése rossz. Az elkötelezettség erőssége nagyjából arányos azzal az erővel és világossággal, amivel a jó szándékú morális cselekvők kedvező episztémikus körülmények között bizonyosak ennek az igazságában.

Egy morálfilozófusnak rendkívül nagy munkát kell végeznie ahhoz, hogy legyőzze ezt a fajta elkötelezettséget a tapasztalati vagy érzéki adatok iránt. Ahhoz, hogy legyőzze, a következőt kell tennie (vagy valamit, aminek az argumentatív ereje összevethető ezzel). Először is egy legalább ugyanolyan erős morális érzékelést kell nyújtania nekünk, ami ellentmond annak a látszólagos érzékelésünknek, hogy az újszülött csecsemők meggyilkolása rossz. Majd pedig magyarázatot kell nekünk adni arra, hogy miért tévedtünk. Meg kell magyaráznia azt, hogy miért *látszott* annyira világosnak számunkra az, mintha az újszülött csecsemők meggyilkolása rossz lenne, amikor voltaképpen nem az. Az utoljára idézett szövegben Singer nem vállalja ezt a filozófiai feladatot; egyszerűen csak annyit mond nekünk, hogy mivel az elmélet azt a tézist vonja magával, miszerint egy lénynek csak akkor lehet joga az élethez, ha vannak jövőre vonatkozó vágyai, elmélete alapján az újszülött csecsemőnek nincs lehetősége arra, hogy morális értelemben jelentőségre tegyen szert. Kétségkívül nincs, de ez Singer elmélete számára probléma, nem pedig az olyan álláspont számára, amely szerint az újszülött csecsemőket nem szabad meggyilkolni.

Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy Singer egyáltalán nem próbálkozik meg azzal, hogy szembenézzon azzal a két feladattal, amire szerintem minden filozófusnak az ő helyzetében kísérletet kellene tenni – vagyis először arra, hogy egy alternatív morális érzékelést nyújtson, másodjára pedig megmutassa: miért ragaszkodtunk tévesen ahhoz az elképzeléshez, hogy az újszülött csecsemők meggyilkolása rossz. A Singer által nyújtott alternatív morális érzékelés (amit nagyon is kutyafuttában ejt csak el; még azt is nehéz megmondani, vajon akarattal nyújtja-e) nem egyéb, mint az újszülött csecsemő összevetése a csigával. Az biztos, hogy ez az analógia egy új módját sugallja annak, ahogyan a kisbabákra tekintünk. Sajnos, Singer számára legalábbis, (és a kisbabák szerencséjére) valószínűtlennek tűnik, hogy ennek sikere legyen. „A kisbabák” – az emberek így vágnának vissza – „*a legkevésbé sem* olyanok, mint a csigák”.<sup>16</sup> Úgy tűnik tehát, hogy a Singer által kínált alternatív morális érzékelés nagyon kevés meggyőzőerővel fog rendelkezni.

Singer kísérlete, hogy magyarázatával diszkreditálja azt a morális percepciót, miszerint az újszülött babák meggyilkolása rossz, ugyanígy nem tűnik meggyőzőnek.

Amikor erről a témáról [vagyis a kisbabák meggyilkolásáról] gondolkodunk, félre kell tennünk azokat az érzéseket, amelyek az embergyerekek kicsiny, segítségére szoruló és – néha – aranyos megjelenésén alapulnak. Azt gondolni, hogy a csecsemők életének különös értéke van, mert a csecsemők kicsik és aranyosak, ugyanaz, mintha azt gondoljuk, hogy egy fehér bundás, nagy kerek szemű kölyökfőka nagyobb védelmet érdemel, mint egy gorilla. . . . Továbbá az a tény sem [releváns], hogy a csecsemő homo sapiens segítségére szorul és ártatlan. Ha félre tudjuk

16 Singer talán arra az összevetésre gondol, amit szeret az „érzékenység (*sentience*) szintjei”-nek nevezni. Még ha így is nézzük, összevetése eléggé erőltetettnek tűnik, mint ahogyan azt egy rövid pillantás a fejletlen emberek és a (fejletlen? fejlett?) csigák neurológiája és fiziológiája közti összehasonlítás egyből meg is erősíti.



tenni egy kisbaba meggyilkolásának ezeket az érzelmileg megindító, de szigorú értelemben véve irreleváns aspektusait, láthatjuk, hogy azok az indokok, amelyek mellett szólnak, hogy személyeket nem szabad meggyilkolni, nem alkalmazhatóak az újszülött csecsemőkre. (Singer 1993, 170-171)

Ahelyett, hogy úgy látná annak az érzékelésünknek az erejét, miszerint az újszülött babák meggyilkolása rossz, mint egy kiváló indokot arra, hogy megkérdőjelezze vagy elutasítsa saját morális elméletét, Singer az érzékelést kérdőjelezi meg. *Miért* lenne rossz meggyilkolni az újszülött kisbabákat? Amikor ilyen kérdéssel szembesülnek, kétségkívül sokak válasza nem lesz nagyon kidolgozott (talán a sokk miatt, vagy bármi egyéb okán). Talán csak olyasmit mondanak, hogy „a babák olyan szépek, olyan ártatlanok, annyira segítségre szorulóak”. Ezek a megjegyzések bizonyos tekintetben olvashatók úgy, ahogyan azokat az eléggé rendszertelen megjegyzéseket olvashatjuk, amiket valaki akkor tehet, ha annak magyarázatára kéri fel, hogy – mondjuk – a fájdalom, a szenvedés, vagy az ártatlan vágyak megghiúsulása miatt rossz. Az ilyen megjegyzéseket nem arra szánják, hogy nyílt és egyértelmű igazolásai legyenek **A** esetnek azzal, hogy ezt a **B** magyarázó fogalom alá rendelik, mint amikor azt a meggyőződésünket, hogy Szókratész halandó, úgy igazoljuk, hogy kimutatjuk: Szókratész ember; vagy úgy ítélem el azt, hogy elveszem másvalaki kimosott ruháját a kertjében lévő szárítókötélről, hogy kimutatom: ez tolvajlás. Ezek inkább csak utalások, gesztusok és emlékeztetők, amelyeknek az a célja, hogy másvalakit segítsenek abban, hogy egy eléggé alapvető morális érzékeléshez „idomuljon hozzá”. (Mint ahogyan megkérdézhetnénk: „Ha nem vagy képes meglátni az újszülött kisbabák meggyilkolásának, vagy a fájdalomnak és szenvedésnek a rossz mivoltát, akkor mit vagy képes meglátni?”)

Singer tévedése abban áll, hogy ezeket az utalásokat, gesztusokat és emlékeztetőket úgy tekinti, mintha *ugyanilyen típusú érvekből lenne még több*, majd pedig kimutatja, hogy így értelmezve a dolgokat pusztán érzélgősségnek tűnik az a megfigyelés, hogy az újszülött kisbabák szépek, ártatlanok és segítségre szorulnak. De amikor azt mondom, hogy az újszülött kisbabákat nem szabad meggyilkolni, mert szépek, ártatlanok és segítségre szorulnak, akkor nem azt próbálom meg, hogy az élethez való jogukat a szépség – ártatlanság – segítségre-szorulás hármasságára alapítsam, párhuzamosan Singer azon kísérletével, hogy az élethez való jogot arra a jelenleg meglévő képességre alapozza, hogy legyenek egyes szám első személyű vágyaim a jövőre vonatkozóan. Inkább egy, a morális érzékelésen alapuló első alapelvként állítom azt, hogy az újszülött kisbabákat nem szabad meggyilkolni, és megpróbálom önt (azzal, hogy szépségről, ártatlanságról és segítségre szorulásról beszélek) egy olyan helyzetbe sodorni, ahol elfogadja ezt a morális érzékelést.

Az etikában néha megtörténik, hogy sokkal többet nem lehet mondani, legalábbis az érvek szintjén nem, csak annyit, hogy „Nézd és lásd!”. Ez a tudományban is megtörténik: nincs annyi elegáns teoretikus érvelés egy sav természetére vonatkozóan, ami segít minket abban, hogy a lakmuszpapír színét használjuk a savasság vizsgálatára, ha éppenséggel nem nézünk rá a lakmuszpapírra.

Mi vonzza ezt a tudománytalan hajlandóságot arra, amit Ross „sietősen elért egyszerűségnek” nevez, mégpedig azon az úton, hogy meghamisítja, figyelmen kívül hagyja, vagy leértékeli a morális érzékelés adatait? Az egyik tényező a morális érzékelések fogalmának rendezetlensége. A tudományban meglévő kísérleti módszer egyik értelme az, hogy világossá tegye a határt aközött, ami megfigyelésnek számít, és ami nem. Ezt úgy éri el, hogy *megállapítja* azt a határt. A kísérleti megfigyelés különbözik a köznapi értelemben vett megfigyeléstől (és ennek megfelelően kevésbé bizonyos, mint a köznapi értelemben vett

megfigyelés). Az etikában nincs ilyen megkülönböztetés, hiszen itt a morális érzékelés adatai azonosak a mindennapi életben tett megfigyelésekkel (és nem kevésbé bizonyosak náluk). A tudomány azért állapíthatja meg a kísérleti megfigyelések egy sajátos halmazát, mert a tudomány nem az egész életről szól. Az etika viszont az egész életről szól, és a morális érzékelések emiatt nem határolódnak el, és nem is határolhatók el, az élet többi szeletétől olyan világosan, ahogy a tudományos megfigyelések.

Egy másik tényezőt az a kényszerűség alkotja, ami a tudományban is megtalálható. Ez pedig az eredmények elérésének kényszerűsége. A morálfilozófusoknak egy véges és meghatározott magyarázati sémát kellene produkálniuk a világ végtelenségére és meghatározatlanságára. A feladat csüggesztő, a kísértés pedig nagy arra, hogy levágjuk a kanyarokat. Talán emiatt van az, hogy a morálfilozófusok gyakran a morális érzékelések egyetlen halmazára építik az elméletüket, a morális érzékelések másik, ugyanolyan jól megalapozott és meggyőző halmazát pedig egyszerűen figyelmen kívül hagyják.

A morálfilozófusok láthatólag azt gondolják, hogy ez a válogatásuk egy harmadik tényező, a *reduktív ambíció* miatt igazolt. Ez egy olyan törekvés, amit a tudományos vállalkozásban fedeznek fel és szeretnének maguk is átvenni. Arra irányul, hogy a lehető legtöbbet magyarázzunk meg a lehető legkevesebb segítségével, elkülönítsük a valódi magyarázó tényezőket, a többit pedig hagyjuk figyelmen kívül. Ha azonban ez így van, akkor itt a morálfilozófusokat egyáltalán nem a tudomány példája motiválja; ez nem egyéb a tudományos gyakorlat karikatúrájánál. A tudománynak biztosan az a célja, hogy a *lehető* legtöbbet a *lehető* legkevesebb segítségével magyarázzon meg, de a dőltbetűs szavak nem haszontalanok. Bárki számára nyilvánvaló, aki mondjuk megpróbálja követni a hűrelmélettel kapcsolatos kutatás új fejleményeit – akár népszerűsítő vagy lebutított beszámolók révén –, hogy „az lehető legegyszerűbben” gyakran jelenti azt, hogy „egyáltalán nem egyszerűen”. Hasonló a helyzet az etikában is.

Az elmélet tipikus módon azt a feltevést használja, hogy valószínűleg túl sok etikai eszménk van, amelyek közül néhányról éppenséggel kiderülhet, hogy pusztán előítélet. Az igazán nagy problémánk mármint az, hogy nem is annyira túl sok, mint inkább túl kevés van ezekből, és annyit kell nagy becsben tartanunk, amennyit csak tudunk. (Williams 1985, 117)

Semmi inkohérens vagy éppenséggel újszerű nincs semmilyen tudományos kutatási programban, ami ténylegesen távolabbra vinne minket attól, hogy egy takarékos, elegáns és egyesített elmélettel rendelkezünk, mert azok a kísérleti eredmények, amelyeket produkál, nem bizonyítják és nem is erősítik meg az előzőleg meglévő elméleti képünket. Lerombolják azt. A tudomány kísérleti módszertanának a becsületes alkalmazása elvezethet egy tömör és elegáns elmélethez, vagy egy teljes elméleti összevisszasághoz. Lehetséges olyan kutatás – és gyakran elő is fordul –, ahol egyszerűen nem tudjuk, mit kell csinálni az eredményekkel. Legjobb pillanatainkban a tudósok jobban tudják ezt annál, semhogy azt a látszatot keltsék, hogy vannak válaszaik, noha nincsenek. A kísérleti tudományban pedig alapvető bűn a kényelmetlen adatok meghamisítása vagy ignorálása. Ebben az értelemben a morális elmélet nem akkor tér le a helyes útról, amikor – néhány kritikus így gondolja – túl sok a hasonlóság közte és a jó tudomány gyakorlata között, hanem akkor, amikor nincs elég.

A tudomány és az etika egyaránt magával vonja a ténylegesen megfigyeléssel kapcsolatos becsületesség iránti elkötelezettséget. Az erőteljes tudományos gondolkodásnak folytatnia kell, annyi értelmet kell kihozni az emberek morális tapasztalatai alapján nyert adatokból, amennyit csak lehetséges. Mint azt már mondtam, amikor értelmet adunk ezeknek az

adatoknak, akkor ez gyakran azt is jelenti, hogy az egyes morális elméletekre jellemző eljárásokat végezzük el: itt egy kantiánus általánosítás lehet hasznos, ott egy utilitárius kritériumot lehet alkalmazni. Természetesen gyakran képesek leszünk arra, hogy felhasználjuk a legjobb morálfilozófusok legjobb belátásait *annak ellenére*, hogy mindezen belátásuk alapjául a morális elmélet mint egy reduktív vállalkozás iránti elkötelezettség szolgál. Nem kell osztanunk az arra irányuló alapvető ambíciót, ami igényt tart egyfajta elméletre, másokat pedig ennél fogva megcáfol, azért, hogy üdítő intellektuális kalandnak találjuk az olyan szerzők műveinek az olvasását, mint Darwall, Pettit, Scanlon, Hursthouse vagy Slote.

Az alapvető mondandó az marad, hogy nem jelent intellektuális haladást az, amikor elméleti koherenciát vélünk megtalálni ott, ahol pedig ilyen igazából nem létezik. Ennek a sematizáló buzgalomnak pedig sokkal súlyosabb ára van az etikában, mint a tudományban. Hiszen a tudományos világképünk csak az egy bizonyos módon felfogott természetről való gondolkodásunkat irányítja, míg az etikai nézőpontunk mindennel kapcsolatos gondolkodásunkat irányítja.

## 6. Zárásképp; kicsit többet a szeretetről

A 3. fejezetben mondtam, hogy a szeretet (az emberek, értékes javak, kedvenc projektek vagy háziállatok, vagy . . . iránt) középponti jelentőségű bármilyen megfelelő és élhető etikai nézőpont számára. A 4. fejezetben pedig azt hangsúlyoztam, hogy a szeretet középponti szerep játszik bármely ilyen etikai nézőpontban, a motivációban és a megfontolásban (és ennél fogva a magyarázatban és az előrejelzésben is). Mint ahogyan azt ott mondtam, a szeretet olyasmi, ami „túl jón és rosszon” visz minket el, túl a moralitás egész eszméjén (noha azt állítani, hogy a szeretet a morális szféra fölé emelkedik (*transcends*), nem jelenti feltétlenül azt, hogy a szeretet *immorális*). Elég ismert az az állítás, amit Jézus is hangoztat az evangéliumban, hogy a morálisan tökéletes ember gondolkodásában nincs nyoma a legalizmusnak, a farizeusságnak vagy a morális kód iránti elvakult tiszteletnek. Talán komolyan kellene vennünk azt a még ennél is radikálisabb gondolatot, miszerint igen valószínű, hogy a szeretettel ellentétben a moralitás mint olyan egyáltalán nem fogja érdekelni a morálisan tökéletes személyt.

Annyi mindenestre biztos, hogy hajlamos vagyok azt gondolni: az etikai filozófusok, akár „morálfilozófusok” a szó szűk értelmében, akár nem, messze nem mondtak eleget a szeretetről. Ha az etikai filozófia egészében véve kevésbé koncentrált volna morális elméletek létrehozására, amelyek szerintem hajlanak a szeretet háttérbe szorítására, akkor talán elkerülhetőek lettek volna az ilyen problémák.

Abból, amit az etikai filozófusok a szeretetről mondtak, természetesen van olyan, ami mély belátást tartalmaz. Némelyikük azonban egy másik kontextusban nagyon világos bizonyosságot tesz azokról a reduktív, áramvonalassá tevő és szisztematizáló tendenciákról, amelyek ebben az írásban aggódásra készítettek. Miért kellene például keresnünk egy olyan filozófiai elméletet a szeretetről, ami arra törekszik, hogy a szeretetet *vagy* egyesülésként, *vagy* erőteljes törődésként, *vagy* értékelésként, *vagy* pedig érzelmként osztályozza, miközben megcáfol minden alternatív osztályozást (egy ügyes áttekintést azokról a filozófusokról, akik pont ezt csinálják, lásd Helm 2005)? Miért kellene bárkinek, aki nincs „egy elmélet büvkörében”, elvárnia azt, hogy a szeretet egy olyan elegáns jelenség legyen, ami csak az egyik ilyen

dobozba rakható bele? Miután „sikerült” így osztályozni, miért kellene egy intellektuális nyomást érezni arra, hogy tagadjunk vagy kimagyarázzunk minden olyan tapasztalati adatot, ami arra utal, hogy az osztályozásunk nem megfelelő? (újra vessük össze ezzel Williams kérdését: a filozófiai elmélet milyen jogon hoz törvényt *ezekre* az érzületekre is?) Van egy túlságosan is sematikus elegancia a szeretettel kapcsolatos főbb filozófiai elméletek kapcsán, ami nagyszerűen illusztrálja ugyanazokat a reduktív tendenciákat, amiket a morális elméletben kritizáltam. Ugyanaz, *az igazi élet rendberakására* irányuló kényszeres készítés működik itt, noha ez a vállalkozás egy kicsit különbözik attól, ami a morális érvelés számára alakít ki egy döntési eljárást, de mégis ugyanabba az irányba tart.

A szeretet bármely, mégoly távolról is megfelelő leírása szükségképpen nagyon kusza lesz, még akkor is, ha a figyelem a személyek közti szeretet paradigmájára (de nem az esetére) szorítkozik. A szeretet végül is egy sokfelé ragyogó, sokoldalú (és rendkívül ambivalens) dolog. A (személyek közti) szeretet bármely megfelelő leírása, miközben megvet minden hamisan elegáns kategóriát, azt mondja, hogy ez a fent leírt *négy lehetőség mindegyike*, vagy az lehet – és rengeteg más is. Például – és ez nem mindig ad bepillantást a filozófusok elméleteibe – a szeretet lehet szenvedély, rajongás, részegség, fetisizálása mindennek, ami a szeretett személyt jellemzi, ideértve még hajának illatát is, vagy amit tesz. Józanabban szemlélve, a szeretet lehet azzal kapcsolatos, hogy a szeretett személlyel akarunk együtt lenni, megosztva vele a humorérzékét és egyéb ízlésbeli dolgot, csodáljuk és becsüljük, sőt akár félve is tiszteljük a szeretett személyt, a privát tréfáknak, célzásoknak és visszautalásoknak teremtve vele együtt egy saját teret, és külön helyet szánunk neki a jövőbeni tervekben, a mostani elvárásokban és a múlt emlékeiben. A szeretet lehet annyi, hogy azt kívánjuk: a szeretett legyen jól, vagy annyi, hogy képtelenek vagyunk elkerülni azt, hogy szüntelenül a szeretetre gondoljunk. Lehet annyi, hogy fájdalmat érzünk a szeretett távollétekor, féltékenységet, ha mások iránt érdeklődik, és elszégyelljük magunkat, ha rájövünk: féltékenységünk nem volt se megalapozott, se fair. Lehet ez a szeretett személlyel történő társítása mindannak, amit látunk (Platón, *Phaidón* 73D), és lehet egyszerű animális biztonság, vágy a szexre, a fizikai érintkezésre, a társaságra és másvalaki elismerésére. És még sok-sok egyéb ezen kívül is.

Amikor azt látjuk, hogy a szeretet ilyen kusza, nem hajlunk arra, hogy feltegyük azt az eléggé furcsa kérdést, amit Helm (2005) vezet be ügyesen és helyez a megfelelő kontextusba: *mi igazolja a szeretetet?* Az biztos, hogy szeretetnek vannak olyan részei vagy aspektusai, amelyek megengedik ezt a kérdést. Vannak azonban más aspektusok, és én többre becsülöm ezeket, amelyekre tekintettel ez a kérdés egyszerűen nem alkalmazható. A rajongásnak például okai vannak, nem pedig igazolásai. Egyéb aspektusok esetében – mint például a csodálat, vagy az a kezdeti döntés, hogy először is jöjjön össze a szeretett személlyel – valamikor kétségkívül megtörtént egy igazolás. Az idő múltával azonban ez az igazolás már nem érvényes. Ez pedig nem szükségképpen azért van, mert a szeretett most kevésbé szeretnivaló, mint azelőtt. Azért is lehet, mert a szeretet bizonyos formáiban azt keresi, hogy éppen az igazolás kérdésén miként haladhat túl. Senki nem kér arra, hogy igazoljam: valamilyen viszonyban állok az apámmal, a nagybátyámmal vagy a fivéremmel. Úgy esett, hogy egy adott viszonyban vagyok velük. Ezek a viszonyok egyszerűen adottak.<sup>17</sup> A szeretet –

17 „A kötelesség az, hogy például egy gyereknek tisztelnie kell a szüleit. Nyugodtan lehet mondani azt, hogy ez a kötelesség a hála iránti egyetlen alapvető kötelességen alapszik” (McNaughton 1996, 438). Egy ilyen állítás számomra eléggé *implauzibilisnek* tűnik. Bármely pszichológiai szempontból realiztikus leírásban a gyermek szülei iránti kötelességének az alapja egyszerre lesz összetett és (abban az értelemben, amit a főszövegben kifejték) valami, ami egyszerűen adott. De még ha egy ilyen állítás plauzibilisnek tűnik is, mi *célt* szolgálna? Meggyőzni minket, hogy a gyerekeknek tényleg kötelességük tisztelni a szüleiket? Ezt már tudjuk, és sokkal biztosabban tudjuk ezt, mint azt, hogy van egy Ross-féle egyetlen alapvető kötelesség a

a szerelem csakúgy, mint a baráti szeretet – azt a fajta adott természetességet keresi, ami a családi viszonyokat is jellemzi. Azt is keresi, miként válhat pusztán tényé azzal kapcsolatban, ahogyan a dolgok vannak, olyasvalamivé, ami túl van az igazolás kihívásán. (Ez az egyik oka annak, hogy általában miért is jele egy házassági vagy baráti kapcsolat csődjének vagy összeomlásának az, ha az igazolás kérdése újra felmerül.)

A szeretet sem nem elegánsan rendezett, sem nem takaros. Amikor tehát azt mondjuk – mint azt az imént én is mondtam –, hogy a szeretet az, ami az esetek túlnyomó részében motivál legtöbbünket, akik nem vagyunk teljesen elfajzottak, és nem térítenek el minket olyan másodlagos kívánalmak, mint pl. az, hogy „mit fog a többi ember gondolni” – vagyis amikor ezt mondjuk, akkor ezzel semmi elegánsan rendezett vagy takaros dolgot nem állítunk. De ez is úgy van, ahogyan lennie kell. Az etikai nézőpont fogalmának – ahogyan azt az elmélet torzító lencséinek a hatásával szemben itt kifejtettem – a lényege nem a takarossága, hanem a realizmusa. (Williams 1995a, 183)

Nem kell arra gondolnunk, hogy az alapvető hiba az etikai életünkkel és ennek megértésével kapcsolatban az, hogy nem kielégítő módon racionális; lehet például, hogy nem kielégítő módon becsületes.<sup>18</sup>

(ford. Lautner Péter)

---

hála iránt. Itt az lesz releváns, amit a morális érzékelések szubjektív bizonyosságáról mondok.

18 Megjegyzéseikért és kritikájukért a következőknek tartozom köszönettel: Elizabeth Anderson, Tal Brewer, Christopher Coope, Rob Hopkins, Matthew Kieran, Simon Kirchin, Jimmy Lenman, Phyllis Mackay, Derek Matravers, David McNaughton, Tim Mulgan és Duncan Pritchard.

## Bibliográfia

- Chappell, T. (1998). *Understanding Human Goods*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Chappell, T. (2002). "Absolutes and Particulars". in: A. O'Hear (ed.), *Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 95-118.
- Chappell, T. (2005). "Critical notice of Jonathan Dancy, *Ethics without Principles*." Online: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=3161>
- Chappell, T. (2008). "Moral perception", *Philosophy* 83, 421-438.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: The Clarendon Press.
- Frankfurt, H. (1988). *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaut, B. (1993). "Moral Pluralism", *Philosophical Papers* 22:1, 17-40.
- Helm, B. (2005). "Love", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/love/>
- Jardine, L. (1999). *Ingenious Pursuits*. London: Little, Brown.
- McNaughton, D. (1996). "An Unconnected Heap Of Duties?", *Philosophical Quarterly* 46.
- McNaughton, D., and Rawling, P. (2000). "Unprincipled ethics", in: B. Hooker and M. Little (eds.), *Moral Particularism*. Oxford: Clarendon Press, 256-275.
- Marquis, D. (2002). "An argument that abortion is wrong" in: Hugh LaFollette (ed.), *Ethics in Practice*. Oxford, Blackwell, 83-93.
- Nussbaum, M. C. (1990). *Love's Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D. (publikálatlan). *Climbing the Mountain*. Mostani változat online: [http://individual.utoronto.ca/stafforini/parfit/parfit\\_-\\_climbing\\_the\\_mountain.pdf](http://individual.utoronto.ca/stafforini/parfit/parfit_-_climbing_the_mountain.pdf).
- Raphael, D. D. (1994). *Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- Singer, P. (1993). *Practical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, P. (1995). *How Are We to Live?*, Amherst, N.Y.: Prometheus Books.
- Slote, M. (2007), *The Ethics of Care and Empathy*. London: Routledge.
- Stocker, M. (1976). "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", *The Journal of*

*Philosophy*, 73, 453-466.

- Velleman, D. (2006). *Self to Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. A. O. (1973). "A critique of utilitarianism", in: B. A. O. Williams and J. J. C. Smart, *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 77-150.
- Williams, B. A. O. (1981). *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. A. O. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Harmondsworth.
- Williams, B. A. O. (1995). "Replies", in: J. E. J. Altham and T. R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 185-224.
- Williams, B. A. O. (1995a). *Making Sense of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, S. (1997). "Moral Saints", in: Roger Crisp and Michael Slote (eds.), *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 79-98.