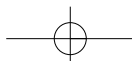
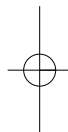
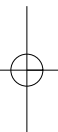


FILOZÓFIA!

Boros János

Iskolakultúra-könyvek 34.



FILOZÓFIA!

Boros János

iskolakultúra

Iskolakultúra, Veszprém, 2009

ISBN 978-963-693-177-3
ISSN 1586-202X

© 2009 Boros János

© 2009 Iskolakultúra

Felelős vezető: Bácskai István
Olvasószerkesztő: Rátkay Ildikó
Nyomdai előkészítés: VEGA 2000 Bt.

www.iskolakultura.hu
www.gondolatkiado.hu

TARTALOM

FILOZÓFIA!	7
FILOZÓFIA!	7
A GONDOLKODÁSTÖRTÉNET „NAGY” KÉRDÉSEI	11
1. MIKÉNT LEHETSÉGES TUDÁS EGY RAJTUNK KÍVÜL LEVŐ VILÁGRÓL?	13
2. MÁS TUDATOK	15
3. TUDAT ÉS AGY (LÉLEK ÉS TEST) PROBLÉMÁJA	16
4. A NYELV	19
5. AZ AKARAT SZABADSÁGA	20
6. AZ ETIKA KÉRDÉSE: HELYES ÉS HELYTELEN	21
7. IGAZSÁGOSSÁG	25
8. AZ ELMŰLÁS	26
9. AZ ÉLET ÉRTELME	29
AZ OBJEKTIVITÁS HATÁRAI	30
A TUDAT	32
A SZUBJEKTÍV ÉS AZ OBJEKTÍV	37
OBJEKTÍV ÉRTÉKELMÉLET	44
JEGYZET	47
IRODALOM	47
ETIKA!	49
HELYESEN CSELEKEDNI	50
ETIKA SZÓKRATÉSZ ELŐTT	51
SZÓKRATÉSZ ÉS PLATÓN	53
ARISZTOTELÉSZ	55
ARISZTOTELÉSZTŐL KANTIG	56
IMMANUEL KANT	56
A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA	59
1. AZ ERKÖLCSISÉG FOGALMA – A JÓ AKARAT – A TELJESSÉGGEL JÓ IDEÁJA	59
2. A KATEGORIKUS IMPERATÍVUSZ – AZ ERKÖLCSISÉG FOGALMA VÉGES ÉSZLÉNYEKRE ALKALMAZVA	62
3. AZ AKARAT AUTONÓMIÁJA	66
MI AZ ETIKA?	68
METAETIKA	70
KULTURÁLIS RELATIVIZMUS	70
SZUBJEKTIVIZMUS	71
SZUPERNATURALIZMUS	72
INTUICIONIZMUS	73
EMOTIVIZMUS	73
PRESKRIPTIVIZMUS	74
NORMATÍV ETIKA	75
KÖTELESSÉGETIKA	75
KONZEKVENCIONALIZMUS	77
NARRATÍV ETIKA	78
DEKONSTRUKTÍV ETIKA	79

TARTALMI PROBLÉMÁK FELÉ	79
TÁRSADALOMFILOZÓFIA MINT ETIKA	80
A PRAGMATIZMUS TÁRSADALOMETIKÁJA	82
PRAGMATIKUS POZITIVIZMUS, MARXISTA DIALEKTIKUS KRITICIZMUSA	84
INDIVIDUALIZMUS ÉS KOLLEKTIVIZMUS	87
JOHN RAWLS (1921–2002)	89
JEGYZET	91
IRODALOM	93

FILOZÓFIA!

BEVEZETÉS A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS MÓDJÁBA

A filozófia mint a világ dolgairól való következetes, szisztematikus és tudatos gondolkodás, mai tudásunk szerint hozzávetőleg két és fél ezer évvel ezelőtt alakult ki az antik görög világban. Az ókorban indult története során a rendszeres gondolkodás többek között a tudományok kialakulásához és fejlődéséhez, a fizikai világ egyre tágabb és mélyebb feltárásához, a modern technológiákhoz, az új típusú gyógyítási módokhoz és a modern demokráciákhoz vezetett, mely utóbbi a benne élő milliárdnyi embernek az emberiség történetében példátlan mértékben és módon biztosított békét, biztonságot, emberi méltóságot és jólétet. Az emberi gondolkodás történetének tanulmányozása és továbbadása által a nyugati demokráciák saját magas fejlettségű kultúrájuk és civilizációjuk kialakulását, a demokratikus emberi világ „kognitív” eredetét és saját fennmaradásuk egyik feltételét kutatják és tanítják.

FILOZÓFIA!

A filozófia gondolkodás, története pedig a gondolkodás története. A világ dolgairól és magáról a világról azt kérdezi, hogy „mi az?” és „miért az?”, illetve „miért van?” és „miért így van?”. Felteszi azt a kérdést is, hogy mi a gondolkodás, és mi a filozófia? Miért vagyunk, miért vagyunk itt, és miért inkább itt vagyunk most és nem itt máskor, ott most, avagy ott máskor? Miért van a világ, és van-e értelme létezésének, és benne a mi ittlétünknek? Miért gondolkodunk, miért gondolkodunk a gondolkodásról, miről gondolkodunk, honnan tudjuk, hogy mi az, amiről gondolkodunk, és az, amiről gondolkodunk, valóban az-e, amiről úgy véljük, hogy gondolkodunk. Hogyan férünk hozzá a gondolatokhoz, saját gondolatainkhoz és másokéhoz? Láttá valaki a gondolatokat vagy tapintotta azokat? Ha nem láttuk és nem tapintottuk gondolatainkat, akkor mi a biztosítékunk, hogy ténylegesen léteznek gondolatok, és mi magunk gondolkodunk? Mi a biztosítékunk, hogy más emberek gondolkodnak, és nem csak mi magunk, mindenki más pedig csak gondolattalanul működő gépezet? Mi a viszonya gondolkodásunknak a cselekvésekhez, a nyelvhez és a körülöttünk levő világhoz? Mitől igazak gondolataink vagy nyelvi kifejezéseink? Mondhatjuk, hogy egy cselekedet jobb, mint egy másik? Van-e olyan, hogy „jószág”, avagy csak a cselekedetek és intézmények lehetnek jók vagy rosszak?

E kérdések és számtalan további hasonló vajon egyenrangúak, egymástól függetlenek, avagy egyes kérdések megválaszolása függ más kérdésekre adott válaszainktól? Vannak-e köztük értelmes és értelmetlen kérdések? Egyáltalán válaszolhatunk-e minden vizsgálódás és gondolkodás előtt az „értelmesség” vagy „értelmetlenség” kérdésére, és ha igen, milyen kritériumok szerint? Tudjuk-e eleve, hogy mitől értelmes egy kérdés, avagy először az itt felsorolt kérdésekre és még sok másra kell megkísérelnünk a választ? Ha nem tudjuk eleve, hogy valami mitől értelmes, akkor hány és milyen típusú kérdés megválaszolása után tudjuk majd megmondani? Ha ele-

ve tudjuk, hogy egy kijelentés vagy kérdés értelmes, akkor honnan tudjuk eleve, minden megfontolás és vizsgálódás előtt?

Wilfrid Sellars amerikai filozófus mondta: a filozófia a legtágabb értelemben vett gondolkodás a legtágabb értelemben vett világ dolgairól. Akinek ez a meghatározás megfelel, annak már „csak” olyan kérdésekre kell választ adnia, hogy mit ért tágaságon, és mitől lesz valami legtágabb, azaz aminél nincs tágabb, továbbá mitől tág egy gondolkodás, ráadásul a világot hogy lehet a legtágabban venni, és mit jelentene a világot tágan venni, de mégsem a legtágabban. Természetesen Sellars sem vélhette úgy, hogy ezzel meghatározta volna, hogy „mi a filozófia”, hiszen akkor számos művét nem írta volna meg.

A filozófiát napjainkban ugyanúgy nem kívánja senki sem meghatározni, mint ahogy a modern korban általában is felhagytunk azzal, hogy meghatározzuk egyes dolgok „lényegét” vagy „definiáljuk” azokat. Talán annyit mondhatunk kiindulásképpen, hogy a filozófia az elme önmagára is reflektáló szüntelen tevékenysége. Mindenki gondolkodik, de a filozófiai módon gondolkodó tudja, folytonosan tudatosítja, hogy gondolkodik, foglalkozik azzal a ténnyel, hogy gondolkodik, és hogy gondolkodik gondolkodásán, továbbá gondolkodik gondolkodásának a világhoz, a többi emberhez, a társadalomhoz, saját viselkedéséhez való viszonyáról, miközben azt is tudatosítja, hogy ez a viszony éppen a tudatosítással maga is változik, és ezáltal a filozófus világviszonya és önmagához való viszonya különbözik a reflektálatlan viszonytól.

A filozófia gondolkodás, és bár újra meg újra felröppen a filozófia végének vagy halálának híre, miután az ember nem hagy föl a gondolkodással, önmaga és a világ megértésére való törekvéssel, így a filozófia sem fog soha véget érni. A filozófia végével a gondolkodás és vele az ember érne véget, legalábbis az az ember, amelyet a nyugati kultúrában, kultúra által, azt alakítva megismertünk.

Óriások vállán álló törpék vagyunk, mondják időnként, utalva arra, hogy a filozófiai gondolkodás nem lehetséges saját története, saját történetének ismerete nélkül. A filozófia hosszú történeti folyamatban alakult ki, és enélkül filozófia sem lenne mai értelemben. Ha nem ismernénk a filozófia történetét, akkor legfeljebb kortárs tudósok lehetnénk, de nem filozófusok. A kortárs tudomány is elképzelhetetlen a filozófia, vagyis a gondolkodás története nélkül, de egy tudósnek nem kell ismernie sem tudománya, sem a filozófia történetét. Egy kémikusnak elegendő a kémiai anyagok tulajdonságait, egymásra hatását, az atomok kapcsolódási lehetőségeit, a folyamatok hatásmechanizmusait ismerni ahhoz, hogy akár jó vegyész is legyen belőle. Ezzel szemben a filozófust az különbözteti meg minden más gondolkodótól és a természet-tudóstól, hogy kutatja a filozófia történetét is, tudni szeretné azt is, hogy a múltban milyen kérdéseket fogalmaztak meg, és milyen módon milyen válaszokat adtak rájuk. Ez ugyanis segíti többek közt abban, hogy ne menjen be zsákutcának bizonyult gondolatvezetési síkatorokba.

A gondolkodás történetét ismerő gondolkodó számára az is nyilvánvaló, hogy magának a filozófiának a fogalma ugyanúgy változott az évszázadok során, mint az általa vizsgált problémák jellege is. A Szókratész előtti görögöket a változás és változatlanság, a mozgás kérdése érdekelte, az, hogy milyen anyagból áll a világ. A kisázsiai Milétozban az i. e. 6. században élő Thalészt tartják az első filozófiai gondolkodónak. Platón híradása szerint „amikor Thalész a csillagokat figyelte, és közben a

kútba esett, egy trák szolgálólány gúnyolódott vele: tudni akarja, mi van az égen, és nem veszi észre, ami a lába előtt van”. A filozófus a kútban meglepőnek tűnő helyzetet, de Platón komolyan veszi, mikor azt mondja, „ugyanaz a gúny illethet mindenkit, akik a filozófiában élnek. Mert egy ilyennek a mellette levő és szomszédja rejtve marad, nemcsak abban, amit tesz, hanem szinte abban is, hogy azt sem tudja, hogy az ember vagy valami más élőlény [...] Ha a bíróság előtt vagy bárhol arról kell beszélnie, hogy mi van a szeme előtt, nevetést vált ki, nemcsak a trák nőknél, hanem másoknál is; tapasztalatlanságból esik a kútba és mindenféle zavarba; ügyetlensége viszsztatató és az együgyűség látszatát kelti.” De aztán Platón nem hagyja ennyiben, hiszen maga is filozófus, aki az emberi tevékenységek legmagasabbjának tartja a filozófiai gondolkodást, ezért így folytatja: „Azt keresi, hogy mi az ember, mit kell tennie és elszenvednie.” Thalészt azért tartja már Platón és Arisztotelész az első filozófusnak, mert nála már nem a dolgok, hanem a dolgok lényegének megismeréséről van szó. Nem a konkrét hegyek, vizek, növények érdeklik, hanem azt kérdezi, mi van, milyen eredet és elv van mindezek mögött. Mi mindennek a lényege, honnan jön, miből ered? Mi annak az elve, hogy valami keletkezik, van, fennmarad és elpusztul? Válasza meglepőnek tűnhet, hiszen azt mondja, „a víz mindennek az eredete”. Ezt az állítást nem a mai fizikai tudományok mérőpontjából kell megítélni, hanem azt kell látunk, hogy a világ egyetlen őselvét kereste, és valami olyanban feltételezte, amely látható, és mindenben benne van; úgy találta, hogy a víz minden eredete, de a mód, ahogy mindenben benne van, nem látható. A filozófia Thalésztól kezdve a látható mögötti nemláthatót kereste, azt, ami a láthatóhoz vezetett, ahhoz, ami itt van előttünk. A víz nem őanyag, hanem az eredet mitikus hatalma, amely isteni eredetű. Ezt fejezi ki egy másik mondata, mely szerint „minden tele van istenekkel”. A világ nem egymás melletti dolgokból áll, hanem egységes elv működik benne, isteni hatalom. Ez a gondolkodásmód kivezet a mítoszok világából: a világnak mélysége van, az istenek valójában a valóság mélységére utalnak.

A filozófia Szókratész előtti kezdeteinél megjelenik a létezés és a valamivé válás elmenté, melyhez való gondolati viszonyulás kétféle lehet, és ezt jól kifejezi a két ellentétes gondolkodásmódot megalapító Parmenidész (i. e. 6. sz., Elea, Dél-Itália) és Hétrakleitosz (i. e. 6–5. sz., Epheszosz, Kis-Ázsia). Parmenidész szerint a filozófiai igazság szemben áll azzal, ahogy a világot a hétköznapiakban látjuk. Először is azt hiszik az emberek, hogy az egyes dolog az igazán valós, és nem figyelnek az egészre, amelyben az egyes létezni tud. Továbbá a világ tele van ellentmondásokkal, és az emberek elfelejtik, hogy minden ellentmondásban egység van, amelyben egyáltalán kialakulhat az ellentmondás. Harmadszor a hétköznapiakban az elmúltot tartjuk a tulajdonképpeni létezőnek, pedig abban a nemlétezés is megjelenik. Az egyes azért egyes, mert nem más. Az ellentmondásban tagadják egymást a dolgok. Az elmúlt egyszer nem volt, és egyszer nem lesz. Ezáltal a hétköznapi tekintet egyszerre lát a létre és a nemlétre, önmagában szétszakadt és kettős. Ezáltal az, amit létezőnek tart, nem lehet a valóság, hanem csak látszat. A filozófusnak kell ezen a látszaton átlátnia, és a valódi igazságot megtalálnia. A filozófus a létet keresi. „A lét létezik” – állítja. Ezzel azt mondja, hogy létezik egy valódi valóság, amelyből minden ered, és ami mindent fenntart. Aki a valóságot meg akarja érteni, annak az örökre és a mindig létezőre kell tekintenie.

Parmenidésszel szemben lép föl Hérakleitosz, aki, látván a világ ellentmondásait (éj-nap, nyár-tél, háború-béke, jólét-éhezés, halandó-halhatatlan), hangsúlyozza, hogy ez a valóság valódi lényege. Az ellentmondásosságot a tengervíz képével fejezi ki. A tengervíz a legtisztább és a legszennyezettebb, a halak számára iható és éltető, az ember számára ihatatlan és elveszejtő. A folyó ugyancsak az ellentmondásosság képe: „Azokkal, akik a folyóba belépnek, mindig más víz folyik szemben.” A valóság mélyén ellentmondás van, „A háború mindennek az atyja, mindennek a királya”. A világ szétszakított világ. Az ellentmondás tagjai egymásra vonatkoznak, az élő ember a halottat érinti, az ébren levő az alvót. Az ellentmondások összekapcsolják a dolgokat, és az ellentétes dolgok egymásba átalakulnak. „A hideg felmelegszik, a meleg lehül”, vagy „a halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok, egymásnak élnek halálukat, és egymásnak halják életüket”. Az egész világ egyetlen körforgás. Ugyanakkor a változások mögött mélyebb harmónia van. „A láthatatlan harmónia erősebb, mint a látható”, „Az egymástól távolodó egyesül, a különbözőkből létrejön a legszebb harmónia”.

Platón a biztos megismerést, a megismerés világkapcsolatát és a világ szerkezetének megismerhetőségét a téren és időn kívüli ideákkal látta biztosíthatónak. Arisztotelész a természettel foglalkozó tanulmányokat is a filozófia részének tartotta, és ez a nézet egészen az újkorig tartott. A filozófusok saját koruk által fölvetett kérdéseken és problémákon gondolkodva természetesen másként gondolkodtak, mint elődeik. Minden korszaknak más a gondolkodásmódja és a gondolkodásról, tehát a filozófiáról való felfogása is. A 20. század első felében a tudományosság kérdése állt a középpontban, míg ma a gondolatok és a nyelv részletes vizsgálata, az agy-tudat probléma vagy az új technológiák által fölvetett etikai kérdések jelentik a filozófia érdeklődésének középpontját.

A filozófia olyan kérdéseket tárgyalt története során, hogy létezik-e Isten, mikor és mitől igaz egy kijelentés, mit jelent egy tárgyat megismerni, továbbá hogyan kell felfogni a tudat és az agy kapcsolatát, szabad-e az emberi lény, és elgondolható-e megvalósíthatóan a társadalmi igazságosság.

Nyilvánvalóvá vált, hogy Isten létezése bebizonyítható azoknak, akik hisznek létezésében, és hogy mindig hozhatók olyan érvek, amelyek ezzel szemben meggyőzik azokat, akik nem hisznek benne. Kérdés lett, hogy mi a hit és a tudás kapcsolata. Kézenfekvő, hogy a tudás nem pusztán hit, hiszen régen azt hitték, a föld lapos, hitük tehát hamis volt. De előfordulhat, hogy valaki hisz valamit, és az véletlenül igaz, például: azt hiszi minden további evidencia nélkül, hogy fia fog születni, ha tényleg fia lesz, nem jelenti, hogy ez a korábbi hite egyben tudás is volt. Felmerül tehát a kérdés, mi különbözteti meg az igaz hitet a tudástól, továbbá ha eldöntjük, mit tekintünk tudásnak, vajon valaha rendelkezett-e vagy rendelkezhet-e vele valaki. A filozófusok egy része az agyat és a tudatot azonosnak tekintik, mások két különböző valaminek.

További kérdés a szabadság. Ha genetikai szerkezetünk és felnövekvésünk környezete meghatároz bennünket, akkor hol a helye a szabadságnak? Bizonyos cselekedeteket megteszünk, másoktól tartózkodunk. Ténylegesen mi határozzuk meg cselekedeteink irányát, avagy biológiai és társadalmi értelemben teljesen determináltak vagyunk? Vannak általános kritériumaink, hogy mely cselekedetek jók, és melyek rosszak, avagy mindenki szabadon dönthet, hogy mit cselekszik? A szabadság a jó választás feltétele és lehetősége, avagy a szabadság azt jelenti, hogy bármit cselekedhe-

tünk? Léteznek etikai tények, amelyek a gondolkodótól és cselekvőtől függetlenül fennállnak mint jók vagy rosszak?

A kérdések tárgyalásainak természetesen van néhány jellemzője, ami filozófiáivá teszi azokat. Az egyik, hogy a filozófia a racionális igazolás által támogatott kijelentéseket fogadja el. A világról, önmagunkról, jóról és rosszról, Istenről mindenkinek lehet véleménye, ám egy filozófus csak azokat a kijelentéseket fogadja el, amelyeket érveléssel alá tud támasztani. A másik jellemző, hogy a filozófia állításai általánosak. A filozófus nem konkrét tudást keres, nem azt kérdezi, hogy mikor jött létre a világ-egyetem, hanem azt, hogy mit jelent egyáltalán tudni valamit. A filozófus továbbá fölteszi a kérdést, mit jelent, hogy valami tárgyként jelenik meg számunkra, és vajon a tárgyak egyáltalán léteznek-e rajtunk kívül. A filozófia továbbá tisztázza a fogalmakat. Mit jelent egy fogalom, mikor mondhatjuk, hogy egy fogalom önmagán kívül valami másra vonatkozik, és hogyan történik ez. Továbbá, mikor lehet egy fogalmat használni, és mikor nem, milyen jelentéstartalmai vannak egy fogalomnak, és hogyan változik az a szövegösszefüggések függvényében. Habár ez utóbbi kérdések átvezetnek már az irodalmi vagy nyelvtani szövegértelmezés kérdéseire.

A filozófiai gondolkodás módjának megismeréséhez és elsajátításához vezető egyik lehetséges út, hogy szemügyre vesszük a gondolkodás történetének legfontosabb problémáit, melyek a gondolkodók szerint minden embert a legjobban kell foglalkoztatni, hiszen azzal kapcsolatosak, hogy kik és ki vagyunk, miért vagyunk itt, és milyen képességeink vannak, hogy ilyen kérdéseket egyáltalán fölteszünk, és milyen válaszokra vagyunk képesek.

A GONDOLKODÁSTÖRTÉNET „NAGY” KÉRDÉSEI

A szaktudományok olyan kérdéseket tesznek föl, olyan problémákat fogalmaznak meg, amelyek nemigen jutnak eszébe azoknak, akik nem jártasak az adott tudomány területén. Nem valószínű, hogy túlságosan sok embert foglalkoztatna, melyek a szubatomi részecskék, és milyen fizikai tulajdonságaik vannak. Az egysejtűek anyagcseréje vagy a mesterséges intelligencia problémái sem merülnek föl spontán az emberek legtöbbször gondolkodásában, de még csak a tudomány metodológiai problémái sem. Ezzel szemben vannak bizonyos alapkérdések, amelyeket minden ember fölvet. Többek közt ezekkel a kérdésekkel foglalkozik a filozófia; kérdésekkel, amelyek nem egy-egy szaktudomány tárgyköréhez tartoznak, hanem amelyek valamilyen módon minden embert érinthetnek. Mondhatnánk, a filozófia az ember sorskérdéseit tematizálja két és fél ezer éve kialakult és azóta történetileg és szisztematikusan alakuló nyelven, nemritkán magának e nyelvnek a megkérdőjelezésével is.

Az ember ifjú korától föltesz olyan kérdéseket, hogy mi végre vagyunk a világon, mit tudhatunk, mi az anyag, mi a tér és mi az idő, mi a szám, mit tudhatunk a világegyetem, a lét és létezés eredetéről, mi a tudat, és van-e a mi tudatunkon kívül más tudat is, mik a helyes cselekvés kritériumai, mi az igazságosság, és általánosan megfogalmazható-e, hogy mi igazságtalan, van-e élet a halál után, mi a nyelv, és a nyelv szerkezete befolyásolja-e gondolkodásunkat vagy akár az éppen itt említett kérdéseket, mi az ember, és helyes-e egyáltalán így a kérdéseket föltenni.¹

Ezek a kérdések a tudatos és szisztematikus gondolkodás kiindulópontjai, és ahhoz, hogy a nagy filozófiai problémákat megértsük, ezeket a kérdéseket magunknak kell fölvetnünk, át kell éreznünk eme kérdések számunkra való közvetlen, életbevágó fontosságát, drámaiságát. Általában azok a diákok kezdenek el egyetemi tanulmányaik során szisztematikusán is filozófiával foglalkozni, akik ezeket a kérdéseket annyira fontosnak tartják, hogy minden egyéb előtt és helyett ezekre akarják figyelmüket összpontosítani.

A filozófia tanulmányozásának csupán akkor van az egyes ember számára értelme, ha először maga fölvette ezeket a kérdéseket, sőt saját egyéni drámájaként élte át azokat. Ha úgy érezte, nem tud továbbmenni, nem tud továbbgondolkodni mindaddig, amíg ezeket meg nem oldotta. E tanulmányok alapja a problémák közvetlen megfogalmazása: ez minden filozófia, minden filozófiai megértés forrása.

A későbbiekben következik a filozófia történetének tanulmányozása, hogy megismerjük, miként tették föl előttünk ezeket a kérdéseket, és milyen megoldási javaslatokat dolgoztak ki rájuk. Ésszerű tehát a filozófia történetét és ehhez kapcsolódóan a jelenkor filozófiáját tanulmányoznunk. Megtudhatjuk, hogy nemcsak mi teszünk föl kérdéseket, nemcsak mi problematizáljuk életvilágunkat, hanem ezt teszik már néhány ezer éve. A kérdések talán korábban másként hangzottak, más nyelven fogalmazódtak meg. Ahhoz, hogy megértsük a korábbi filozófiai problémafelvetést, meg kell ismernünk korábbi korok nyelvét, kultúráját, történetét, tudományát.

A problémamegoldási javaslatok sokféleségéből rájöhethetünk, hogy korántsem adhatók könnyedén kézenfekvő és mindenki számára elfogadható válaszok. Ebből a felismerésből újabb és újabb kérdések generálódhatnak: miért nem adható végérvényes válasz a filozófiai kérdésekre, vagy legalábbis a filozófiatörténet tanúsága szerint eddig miért nem adtak mindenkit kielégítő válaszokat? A kérdés föltevésének módjában van a hiba, a nyelvben, amelyen a kérdést megfogalmazzuk, avagy talán nem is kaphatunk vagy találhatunk semmiféle értelmes választ kérdéseinkre?

Gondolkodásunknak a filozófia történetéhez és a jelenkor filozófiájához való viszonya külön filozófiai téma. Nem gondolkozhatunk úgy, mintha előttünk és velünk párhuzamosan mások nem gondolkoznának ezeken a kérdéseken, vagyis a filozófiatörténet és a kortárs filozófia ismerete nélkül. De ha csak ezeket ismerjük, és nem kezdünk magunk is gondolkodni, akkor fennáll annak a veszélye, hogy a nagy gondolkodók gondolati súlya maga alá temeti saját gondolkodásunkat és kezdeményezésünket. Nem lehet filozófiát művelni csak a filozófiatörténet művelésével, ugyanakkor nem lehet filozófiát művelni filozófiatörténet nélkül sem.

Amikor a következőkben néhány alapvető filozófiai kérdést vizsgálunk meg Thomas Nagel segítségével, pusztán a kérdések tartalmi oldalát tekintjük, és nem részletezzük a filozófiatörténeti megoldási javaslatokat. Az érdekel bennünket, ahogy ezek a kérdések ma fölmerülnek. A problémák legnagyobb részét az emberiség mind a mai napig nem tudta megoldani. Ez azonban nem riaszthat el bennünket, hogy tematizáljuk, megismerjük és megoldási javaslatokat keressünk rájuk. Ha ugyanis ezt nem tesszük meg, akkor valamiféle szellemi kiskorúságban maradunk, és mások fognak ezekkel a kérdésekkel foglalkozni helyettünk is. Ha pedig foglalkoznak vele, miközben mi amatőrök maradunk ebben, a maguk megoldási javaslatait fogják nekünk találni, és bármikor fennállhat a veszélye, hogy egy óvatlan történelmi pillanatban ránk fogják kényszeríteni a válaszaikat úgy, hogy mi ezt észre sem vesszük. Ha nem foglalkozunk mi magunk személy szerint saját gondolatainkkal, akkor nemcsak nem

lesznek saját gondolataink, hanem mások saját gondolatai fogják a mi saját gondolkodásunkat és tetteinket irányítani. Vagyis gondolati és cselekvési értelemben is szolgálkává válunk. A felszabadító tudatot az adja, hogy szolgasorsba is csak mi magunk dönthetjük magunkat azzal a restséggel, mellyel már a felvilágosodás filozófusai is vádolták kortársaikat. Ugyanígy csak mi, saját magunk, egyenként és személyre szabottan vívhatjuk ki saját gondolati és cselekvési szabadságunkat. Senki nem fogja ezt helyettünk megtenni, és nem is leszünk filozófiai, sőt valójában „humánus” értelemben saját gondolatát gondoló, szabad cselekvő lények, ha mi magunk személy szerint nem vívjuk meg gondolati szabadságharcunkat. Ezt mindenkinek egyenként kell megvívnia, természetesen a filozófusok nagy nemzetközi közösségében, a többi filozófussal való együttműködésben.

A filozófia így bizonyos értelemben nemcsak a tudásra való emberi törekvés megnyilvánulása, kérdések fölvetése és problémák megoldási javaslata, hanem önvédelem is. A kognitív küzdelem színtere, ahol a felnőtté váló ember saját eszét használva maga vizsgálja meg saját társadalmi, politikai, kulturális, kognitív és pszichológiai létezése körülményeit, összetevőit, struktúráját – és ennek a tudásnak a figyelembevételével határozza meg saját életmódját és dolgozza ki cselekvési alternatíváit.

Olyan kérdéseket tárgyalunk, melyek így vagy úgy a legtöbb ember gondolkodásában fölvetődnek. A kérdések tagolásáról lesz itt szó, de nem a megoldásukról. A gondolkodás eddigi története láttán jó okunk van feltételezni, hogy a filozófiai kérdések és problémák nem oldhatók meg végérvényesen, de lehetőségünk van, hogy pontosabban fogalmazzunk, a problémát közelebről megismerjük, az értelmetlen kérdéseket kiszűrjük. Bizonyos értelemben a filozófiai gondolkodás önmaga célja, ahogy az ember is és a demokrácia is önmaga célja: nincs fölötte érték, a filozófia, az ember és a demokrácia szétválaszthatatlanul együtt vannak, egymás feltételei.

Kérdéseink:

1. Miként lehetséges tudás egy olyan világról, amelyik rajtunk kívül van?
2. Miként tudhatjuk, hogy létezik a mi saját tudatunkon kívül más tudat is?
3. Milyen a tudat és az agy közti kapcsolat?
4. Mi az, hogy nyelv, és milyen kapcsolatban van a gondolkodással, a kultúrával, a tudománnyal?
5. Szabad-e az akarat?
6. Van-e moralitás?
7. Mi igazságos és mi igazságtalan?
8. Mit jelenthet a halál az ember számára?
9. Van-e az életnek értelme?

1. MIKÉNT LEHETSÉGES TUDÁS EGY RAJTUNK KÍVÜL LEVŐ VILÁGRÓL?

A kérdés első pillanatra, mint minden filozófiai kérdés, meghökkenítő. Mindannyiunk számára nyilvánvalónak tűnik, hogy tudunk valamit a világról, és tudásunk egy része helyes, és úgy írja le a világot, ahogy az ténylegesen van. Tudjuk, hogy megszülettünk, vannak emberek körülöttünk, iskolába járunk, könyveket olvasunk, érzelmeink vannak, bizonyos embereket szeretünk, egyes

külső tárgyak életünkhöz tartoznak stb. Ezek a dolgok rajtunk kívül vannak, és mi kapcsolatba kerülünk velük, tudunk róluk.

A filozófia azonban nem elégedhet meg a közvetlen evidenciákkal és fölteszi a kérdést, vajon tényleg olyan nyilvánvaló-e, ami annak tűnik. Fölmerül ugyanis, hogy „hol” van mindaz, amiről számunkra úgy tűnik, hogy rajtunk kívül van. A bennünket körülvevő emberekről, tárgyakról tudomásunk van. Azaz számunkra helyük a tudatunkban van. Minden, amiről tudunk, arról a tudatban tudunk, hiszen az minden tudásunk helye – legalábbis mai tudásunk szerint ezt így gondoljuk. Ha ugyanis nem lennének tudatában, hogy vannak emberek és tárgyak körülöttünk, akkor nem is tudnánk, hogy ott vannak, nem tudnánk ezen gondolkodni. Azaz akkor akár ott lennének, akár nem, számunkra – tudatosan – nem léteznének. Ha viszont minden külvilágról való tudás a tudatunkban jelenik meg, akkor honnan tudjuk, hogy az, ami itt bent megjelenik, annak ott kívül is megfelel valami? Milyen módon tudjuk igazolni, hogy van valami kívül, ami kapcsolatban van azzal, ami itt bent, a tudatunkban van, és ami tudatunkban van, az olyannak ismeri meg a külső dolgot, amiként az kívül van?

Ha igazolni akarjuk, hogy a tudatban levő és a külső dolog közt megfelelés van, akkor valamilyen módszert kell kitalálnunk erre: de ne felejtsük, ez a módszer ismét csak a tudatban van. Azaz a tudat nem lép ki önmagából, hanem maga hoz létre egy eljárást, amelynek segítségével megbizonyosodik, hogy magán kívül is van valami. Azonban mindez mindig a tudatban történik. Lehetséges azt állítani, hogy minden a tudatban történik, és a külvilág csupán az én tudatomnak a terméke, és minden, amit látok, hallok, nem más, mint folyamatok a saját tudatunkban. Bármiféle igazolás, amely a külső világ léteire vonatkozik, kudarcot vall, mivel maga a külső világ is a tudatunkban van, sőt tudatunk terméke.

Továbbmehetünk: ugyan miként tudnánk megcáfolni, hogy közvetlenül az előző pillanatban „születtünk” ide, valami lény most teremtetett, és úgy teremtetett, hogy a külvilágot magunk hozzuk létre, de nemcsak a jelenkori külső teret, de a történeti időt és benne saját múlt időnket is? Azaz a tudatunkban, bár most jöttünk létre, azonnal úgy tűnik, hogy egy emberi történelem van a valóságban mögöttünk és a megismerésben előttünk, saját történetünk is így van, mintha tudatunk volna kisgyermek, mintha jártunk volna iskolába, mintha ma reggel fölkeltnünk volna.

Bármiféle racionális érvelésre, amely a külvilág létét igazolni akarja, mondhatjuk, hogy mindez a tudat terméke, és semmi nem létezik ezen kívül. – Ha azonban valaki nem akarja ezt az abszurditást elfogadni, általában azt mondja: „nem hiszem”, hogy így volna. Majd a továbbiakban ezt a hitét próbálja igazolni. Hitünk a külvilágban hatalmas és ösztönös – és racionális, tehetnénk hozzá. Úgy élünk, gondolkozunk és cselekszünk, hogy mindezt az a hitünk kíséri, hogy a külvilág létezik. A külvilág létébe vetett hitünk mellett szól, hogy abból, amit tudatunkkal tudunk és megismerünk, semmi nem utal arra, hogy a külvilág, amelyet megismerünk, ne létezne. Az ismeretelmélet valójában nem más, mint hiteink igazolása.

Ésszerű feltételeznünk, hogy van rajtunk kívüli világ, és azt valamilyen módon megismerjük, hiszen a külvilág tagadása több problémát vet föl, mint amennyit megold. Egyrészt ha mi magunk teremtenénk világunkat a tudatban, akkor saját tudatunkat isteni hatalommal és elvekkkel kellene fölruháznunk, valódi világteremtő erővel (még ha ez csak a mi világunk is), amelyről azonban egyáltalán nincs tudomásunk. Azaz úgy lennének egy világ létrehozói, hogy erről nem tudunk, sőt erre a legkisebb jelet sem találjuk világunkban. Miféle istenei lennének saját világunknak, ha nem tudnánk erről, és semmi evidencia nem bizonyítaná számunkra, hogy önmagunk tudásának és világának abszolút feltételei vagyunk? Egy öntudatlan, saját hatalmát nem ismerő isten nem isten. Kérdéses ráadásul, hogy öntudatlan erővel lehetséges-e egy ilyen, mégiscsak struktúrával, összefüggéssel, különösséggel teli világot teremteni – amellyel még ráadásul igen sok ránk leselkedő veszély közepette meg is kell küzdenünk, és amely el is tud pusztítani bennünket.

Másrészt a külvilág létének tagadása esetén saját tudatunk eredetének problémája előtt is értetlenül állnánk: ez a tudat, amely öntudatlanul teremt, hogyan jött létre, mik a létrejöttének elvei, valaki létrehozta-e, vagy magától jött-e létre? Ha valaki hozta létre, ki ez a valaki, amennyiben magától jött létre, akkor miből jött létre, mi hozta,

milyen erők és törvények hozták létre? Ráadásul ez a létrehozó erő mindörökké megismerhetetlen maradna e szubjektum számára, ha az általa tudott világot maga teremti saját kognitív-belső világában. Azaz tételezni kellene egy olyan külső világot, amelyben ez a tudat létrejött vagy létrehozta magát, amelybe időben és eredetben bele van ágyazva, és amelyben létezve gondolja és teremti a belső világot.

Egy pozitív érv eredt a szolipszizmussal szembeni megfontolásokból: ha elfogadnánk is, hogy tudatunkból nem tudunk kilépni, nyelvünk, külvilággal való interakcióink, a világnak való kiszolgáltatottságaink (a világ egyáltalán nem tűnik egyéni tudatunk kényelmes teremtményének, hanem igenis meg kell vele küzdenünk) inkább arra utalnak, hogy létezik egy külvilág, és mi ezt próbáljuk valamiképpen megismerni. Törvényszerűségeknek való kiszolgáltatottságaink, tudatunk eredete és a valóság milyenségének megismerési nehézségei, melyekről a tudományok és a filozófia története tanúskodnak, egy külvilág létezésére utalnak. Miután minden arra vall (ha nem is racionális kényszerűséggel és bizonyító erővel), hogy létezik egy külvilág, és erről valamilyen módon tudomást tudunk venni, ezért értelmesnek látszik azon hitünk, hogy tételezzük a külvilág létét, és ennek megfelelően éljünk, gondolkodjunk és cselekedjünk (ahogy eddig is tettük).

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a külvilágot pontosan olyannak ismerjük meg, amint az önmagában van. A világ számunkra mint tudó és megismerő lények számára nem önmagában van, hanem amilyennek számunkra megmutatkozik. Azaz csupán egy olyan világot ismerünk meg, amelyik számunkra megmutatkozik; ehhez a megmutatkozáshoz két „dolognak” kell aktívnak lennie: a világnak és a megismerőnek. A külvilág, amint megismerjük, mindig kéttényezős ismeretet ad, a megismerő és megismert interakciójának eredményét. Ily módon minden megismerés egyszerre ismertet meg a megismerővel és a megismerttel; tudásunk a világba való teljes beágyazottságunk és tőle való elválaszthatatlanságunk közegének része.

2. MÁΣ TUDATOK

A következő probléma annak kérdése, hogy vajon az én saját tudatomon kívül létezik-e más tudat. A kérdés megint minden hétköznapi evidenciától elrugaszkodik, de a filozófia éppen ilyenfajta kérdéseket tematizál.

Ha elfogadjuk, hogy van rajtunk kívül világ, akkor még mindig nem tudjuk, vajon vannak-e rajtunk kívül tudatos lények. Ugyanis a tudatról más módon szerzünk tudomást, mint bármiről másról. Nevezzük a kétféle tudomásulvételt belső és külső tudásnak. Külső tudomásulvétellel értesülünk a tőlünk független világról és részben saját testi valónkról. Látjuk a fákat, saját kezünket. Azonban saját tudatunkat, gondolkodó énjünket, érzelmeinket és gondolatainkat senki sem „tapasztalja meg” azzal a közvetlen bensőséggel, mint saját magunkat. Saját éneket csak én tapasztalom meg, és senki más, amiként én sem tudok más tudatába belebújni.

Fölvetődhet tehát a kérdés, hogy honnan tudom, hogy másoknak is az enyémhez hasonló tudatuk van. Természetesen rengeteg kapcsolódási pont van a tudatok közt: a nyelv, a gesztusok, az ember érzelmi megnyilvánulásai, mozgása, külső megjelenése, cselekedetei stb. Azonban mindez nem igazolja közvetlenül, hogy a többi ember is hasonló tudattal rendelkezik, mint én.

Elvileg elképzelhető, hogy rajtam kívül csak tudattalan robotszerű bábuk mozognak, és nincsen olyanfajta éntudatuk, mint nekem.

Ismeretes Alain Touring kísérlete, aki kérdéslistát állított össze egy elgondolt számítógépnek, és az ugyanúgy válaszolt a kérdésekre, mint egy ember. Ha nem látom az embert, csak a kérdésekre adott válaszokat kapom meg, nem tudom megállapíta-

ni, hogy egy számítógép vagy egy ember adta-e azokat. Honnan tudom, hogy az összes többi ember nem egy tudat nélküli robot?

Nem érvelhetünk itt azzal, hogy agykutatók már sok agyat megvizsgáltak, és hasonlóknak találtak azokat, tehát ha az egyik embernek tudata és belső perspektívája van, akkor a hasonló agyszerkezet miatt a többinek is. Egyrészt: az én saját agyamat még nem látta senki, tehát azt sem tudom, hogy nekem is olyan agyam van-e, mint a többi embernek. Másrészt más ember agya lehet egy öntudatlan struktúra is, amelyiknek nincs én-tudata, bár képesíti, hogy hasonlóan viselkedjék, mint én.

Az persze könnyebben elképzelhető, hogy a többi ember másként veszi tudomásul a világot: mászt lát zöldnek (azaz ugyanarra a színre mondja, hogy zöld, mint én, de ő belülről mászt lát): de hogy így van-e, mivel soha nem tudunk tudatába költözni, nem tudjuk eldönteni. Lehet, hogy más belső érzékelése van, ha hideget vagy fájdalmat érez, de mégis hasonló módon lép a környezetével interakcióba, mint én, amikor fájdalomról és hidegről beszél. Más ember hideg- és fájdalomérzetét csak ő tudja érezni, ezt senki nem érezheti helyette, de nincs okunk feltételezni, hogy valamilyen módon ne hasonlóan érzékelne, mint mi.

Ismét egy racionálisan képviselhető hithez tudunk fordulni. Rossz érzésünk támadna, ha másokat robotoknak gondolnánk. A másik ember szeme mögött látást gondolunk, füle mögött hallást, beszéde mögött tudomásulvételt és szándékot. Saját tudatunkhoz kapcsolódó kifejezősémók, cselekvések és működések, mint a nyelv, a beszéd és kommunikáció, az érzelmek, gondolatok hasonló reakciókat váltanak ki a többi emberből, mint belőlünk, a nyilvánvaló különbségek mellett is. Azaz ésszerű föltételeznünk, hogy mindenkinek hasonló jellegű tudata van, mint saját magunknak.

Maga az a tény, hogy tudatunk van, egyelőre megmagyarázhatatlannak tűnik, és ez egyáltalán nem természettudományos megmagyarázhatatlanság. Immanuel Kant azt javasolta, hogy ne is foglalkozzunk tudatunk eredetével, mert azt soha nem fogjuk tudni feltárni. A nehézség ennek megismerésében az, hogy a tudat által vagy a tudatban egy anyagi szerkezet (az agy) megnyílik a világra, látja azt, és bensővé teszi. A látás és főként a fogalmi gondolkodás, a hozzájuk tartozó tudati belső perspektíva, éntudat nem magyarázható maradéktalanul az oksági alapú természettudományokkal. A fogalmak és elemi értelmes képződményeik, a hitek nem az okság, hanem a logika törvényeinek engedelmeskednek, és abban minden filozófus, logikus, pszichológus és természettudós egyetért, hogy a logika és a racionalitás törvényei nem redukálhatók a kauzalitásra.

3. TUDAT ÉS AGY (LÉLEK ÉS TEST) PROBLÉMÁJA

Továbbhaladva a megoldatlan problémák sorában, az emberi tudatnak a testhez, az anyagi világhoz való kapcsolatát tematizálhatjuk. Itt is különféle elképzelések hadakoznak egymással a filozófia történetében anélkül, hogy bármelyikük is perdöntő és mindörökre érvényes argumentumokat vagy bizonyítékokat tudott volna szolgáltatni saját álláspontja mellett.

A tudat és az agy/test viszonya azért problematikus, mert egyrészt általában elfogadjuk, hogy testi lények vagyunk, másrészt van tudatunk, amelynek nem minden további nélkül vannak azok a tulajdonságai, amikkel a testek rendelkeznek.

Az anyagi világban a testeknek bizonyos külsőleg megismerhető jegyeik vannak, színük van, áthatolhatatlanok, összetartó erők formákba rendezik őket. Fizikai érzékszerveinkkel tudomást szerezhetünk róluk, vagy közvetlenül (például az asztal színéről), vagy áttételesen, kísérleti-mérési módszerekkel (melyek végső soron szintén a gondolkodáshoz és az érzékeléshez kapcsolódnak, amennyiben a mérőműszereket gondolkodással tervezzük meg, és bármilyen skálát vagy kísérleti eredményt az érzékelésen keresztül állapítunk meg). Saját testünket és mások fizikai valóját is külsőleg érzékeljük.

A másik érzékelési mód belső, amellyel saját tudatunkat, érzékelésünket, testünket vesszük közvetlenül tudomásul. Ez a fajta közvetlen belső megismerés minden ember számára csak egy emberrel, saját magával kapcsolatban adott meg.

A külső és a belső érzékelés és tudomásulvétel egymással összefüggésben vannak. Például a másik ember érzékelésén keresztül, észelve annak arcjátékát, figyelve mosolyát vagy éppen elborult tekintetét, következtethetünk belső világára. És viszont, a másik tekintete időnként, úgy érezzük, belénk hatol, átalakítja érzelmeinket, mozgásunkat, környezetünkhez való viszonyunkat. Ugyanakkor a megismerés közvetlen világában külső és belső mégis különböznek egymástól. A fizikai folyamatokat „interszubjektív” és objektívisztikus igénnyel vesszük tudomásul – úgy tűnik, hogy meg tudunk egyezni bizonyos külső tapasztalatok azonosságában, például abban, hogy az ég kék, vagy a növények zöldek.

Ezzel szemben a belső érzékelés nem tehető sem interszubjektívvá, sem objektívvá. Ha a belső tapasztalatot valamilyen módon közvetíteni akarjuk, akkor objektívvá kell tennünk, azaz olyan külső formára kell hoznunk – és ez a kommunikáció, a közlés, a másikkal való közösségteremtés révén történik, amely mások számára érzékelhető, elérhető és felfogható. Mosolyunk, gesztikulálunk, avagy hangokat adunk ki, beszélünk, esetleg leírjuk gondolatainkat. A belső, a szubjektum önmagának való jelenléte közvetlenül soha nem közvetíthető senki másnak. Ez mindenkinek közvetíthetetlenül sajátja. Ebben az összefüggésben is olvashatjuk Boethius személydefinícióját, mely szerint a személy egyedi, megismételhetetlen és közölhetetlen: kommunikálhatatlan. A közölhetetlenség itt arra a belső közvetlen öntudatra és éntudatra, önmagának való jelenlétre vonatkozik, amelyből mindenki számára csak egy áll rendelkezésre: a sajátja.

Nagel a csokoládé ízérzékelését hozza példának. Agykutatók megmérhetik, hogy milyen folyamatok játszódnak az agyban, amikor csokoládéba harapunk, de magának a csokoládénak az ízét, ahogy én ízelem, nem tudják rekonstruálni. Azt az abszurditást is felhossa Nagel, hogy ha valaki csokoládéévé közben megnyalná agyunkat, és csokoládéízt érezne, ezzel is csak ezt a külső tényt állapítaná meg, de nem érezné azt a csokoládéízt, amit mi érzünk. Ugyanez elmondható a fájdalomérzésről, amelyet ugyan fiziológiailag meg lehet magyarázni, de az én fájdalomérzetemhez semmiféle műszerrel nem lehet hozzáférni, mert ez belső, egyedi, közvetlen tapasztalat.

Derrida írásfilozófiája például, amely a filozófia leírt voltát hangsúlyozza, éppen azal a „jelenséggel” számol, hogy az ember belső világa nem közölhető, így a leírt filozófiai gondolatokban már nincs ott a közvetlenül-közölhetetlenül gondolkodó és önmagának jelenlevő szubjektum, hanem csupán csak annak attól eltávolodott és tárgyiasult, szövegszerűsödött formája. Ez azonban már az önmagának való jelenlét igazságának csupán külső és bensőségétől elszakított objektívációja. Ez az objektíváció, az írás, a textualitás viszont már egy olyan mezőben helyezkedik el, amely a nyelv és az írás mezeje, a textualitás közege, és mint ilyen, képtelen a szubjektum közvetlen átélt belső és evidens érzelmét vagy gondolatát közvetíteni, amely eredetében ráadásul részben önmaga számára is közvetíthetetlen a nyelv és az írás által. Amikor pedig az én számára ez közvetítődik, akkor azonnal egy első távolságra kerül saját maga eredeti gondolatától és érzelmétől, amennyiben a nyelv szükségszerűen objektívál, és hozza magával mindazt a tartalmat, amely nem tartozna ide, de ami nélkül nincs nyelv, és nincs maga a gondolkodás, gondolat és a közvetlen élmény vagy érzélem sem. A szöveg történelemben, kulturális közege, időbe-térbe, távollétbe ágyazza azt az objektívációt, ami egy ezelőtti közvetlen jelenlétet akarna közvetíteni. A szöveg maga továbbá, történelemben helyezetten, egyrészt hordozza az objektívált szubjektum történetileg differenciálódó megérthetőségét (történeti szubjektumok textualizációinak rétegei később ismerődnek föl a történelemben és a nyelv történetében), másrészt maga is hordoz, éppen történetiségénél fogva, olyan hordalékokat és tartalmakat, amelyek az eredeti szubjektum objektívációját átalakítják, történelmiesítik, sőt talán eredetileg egyáltalán lehetővé teszik. Ezért minden filozófiai és egyéb szövegben a belső, a szubjektum és igazságának távollétét tételezhetjük, és valójában csupán a saját igazságunkat

kereshetjük a szövegben, saját jelenlétünknek megfelelő kifejezéseket és szövegeket, amelyekről azonban soha nem állíthatjuk bizonyossággal és bizonyítható evidenciával, hogy valamiféle korábbi belső tudat igazságai lennének.

Ehhez hasonló problémák vezettek arra, hogy úgy gondolták, külön entitásként kell tételeznünk azt, ami belső, és külön, ami külső. Azaz az ember testből és lélekből állna, vagy másként fogalmazva, az agy és a tudat különböző létezők volnának. Az a szemlélet, amely test-lélek különbözőségét és ebben az életben való összekapcsolódását képviseli, dualizmusnak nevezhető. Az ezzel szembenálló monizmusnak két válfaja közül az egyik a fizikalista (vagy materialista) monizmus, amely szerint kizárólag a test létezik, és a tudat ennek csupán a kifinomult működése, amely az anyag bizonyos bonyolódási és strukturálódási fokán megjelent. A spirituális monizmus pedig azt hangoztatja, hogy valójában minden lélek, és az anyagi világ pusztán a lélek kifejeződése.

Egyik klasszikus felfogás sem vallja a lehető legegyszerűbb magyarázat elvét. Olyasmí mellett kardoskodnak, ami nem igazolható. Természetesen a filozófiai nézetek általában hit kérdései, azonban ezeket a hiteket racionálisan prezentálni és argumentatíván bemutatni is tudni kell.

A klasszikus nézetekkel szemben Kant fölvetette, hogy semmiféle teoretikus úton nem lehet választani köztük, mivel nincs tapasztalatunk, amelyre támaszkodhatnánk. Semmiféle empíriával nem tudjuk szétválasztani az emberi tudatot az agytól. Mikor meghal az ember, már csak egy halott anyag van jelen, ami semmit sem árul el arról a belső tapasztalásról és tudatról, amely élő korában azé az emberé volt, illetve ami az az ember volt. A belső tudathoz életében sem tudunk hozzáférni, és semmit nem tudunk arról, hogy mi történik vele halála pillanatában és utána. A másik ember halála a belső események olyan határpontja, amelyhez ugyanúgy nem tudunk közeledni, mint a másik ember csokoládéz-érzékeléséhez vagy fájdalomérzetéhez. Ily módon semmiféle tapasztalatunk sincs arra, hogy elszakad-e a lélek a testtől, avagy elpusztul a testtel együtt mint vele azonos. Minden ez irányú tételezés hiteken alapul.

A test-lélek problematika megoldására a legtakarékosabb megoldás az, amit Nagel kettősaspektus-elméletnek nevez, és amelynek akár a palimpszesztikus valóság elnevezést is adhatjuk. Anélkül, hogy itt a részletekbe bocsátkoznánk, ezen elgondolás szerint az embernek külső és belső világa van. A kettő nyilvánvalóan nem ugyanaz, de mi magunk e kettőt nem tudjuk szétválasztani. Semmiféle empirikus tapasztalatunk nincs a kettő szétválasztására vagy szétválaszthatóságára. Ezért feltételezhető, hogy a kettő számunkra ebben az életben (és mi csak ennek az életnek a keretei közt tudunk gondolkodni) szétválaszthatatlan, és egy palimpszesztikus valóságot alkot, ahol a belső világ a külsőbe és a külső a belsőbe van írva vagy ágyazva, két interdependens (egymással kölcsönös függőségben álló) világot alkotva.

A belső világ úgy van a külsőbe írva, hogy érzelmeink, gondolataink az anyagi világ keretei közt jelennek meg és fejeződnek ki, sőt gondolkodásunknak is feltétele agyműködésünk. A külső világ pedig úgy van a belsőbe írva, hogy a belső megismeri azt, és a külső világ csupán a belső tudatosság és megismerés által lesz számunkra ismert. A külső világ számunkra csak a belsőtől létezik. A belső világ ontológiai értelemben függ a külsőtől: a külső világ alakította ki a belső világot, evolúciós mechanizmusok, processzusok által. A külső világ pedig ismeretelméleti értelemben

függ a belsőtől: a belső világ alakította ki a tudományt, a technikát, a belső világ tárja föl a külső világot a logika, a nyelv és a tudomány segítségével.

Az interdependens és palimpszesztikus episztemológia és ontológia képviselője tehát elfogadja, hogy az ember fizikai és tudatos lény, aki külső és belső perspektívát tud megkülönböztetni, és aki a világot megismerő folyamatában, cselekvésében és életében a két perspektívát szétválaszthatatlanul használja.

4. A NYELV

A perspektívák egyrészt tágabb közegben (társadalom, nyelv) alakultak ki, az embert a társadalom társadalmiasítja, és a nyelv textualizálja, másrészt minden egyes ember is alakítja ezt a tágabb közeget.

Az emberek közti szinkron és diakrón kapcsolatot a nyelv szolgálja. A nyelv strukturált közlérendszer, a külső világ olyan, bizonyos tagoltsági fokú elemhalmaza, amely lehetővé teszi, hogy emberek természeti, történeti és szociális világukkal kapcsolatba kerüljenek. A nyelv maga közöl és közöltet. Egyrészt közli a gondolatokat, de szabályozza is, hogy milyen gondolatok közölhetők. Az egyéni ember fejlődése során a tudat a nyelv közvetítésével alakul ki. Ily módon a nyelv a tudat kialakításának, az időhöz, térhez és történelemhez való kapcsolódásnak is közege.

Fölmerülhet a kérdés, hogy mi a nyelv, miként alakult ki, és hogyan alakítja maga a nyelv kommunikációnkat, gondolkodásunkat. A következőkben azonban pusztán azt a kérdést tesszük föl Nagel nyomán, hogy miként lehetséges, hogy a szavak jelentenek valamit. Megállapítja, hogy nem hivatkozhatunk a szavak jelentésével kapcsolatban folytonosan definíciókra. Ha egy szó jelentését definícióval határozzuk meg, majd a definícióban szereplő szavakéit újabb definíciókkal, egyszerűen csak elfognak a szavaink. Ezeket vagy definiálatlan szavaknak kell tekintenünk, vagy olyan szavakkal definiálhatjuk, amelyeket már korábban definiáltunk. Az első esetben a legutolsó szavaknak vagy nem tudjuk a jelentését, vagy valamiféle nyelv előtti intuíciót tételezünk, amelynek leírhatósága nagyon is kérdéses. A második esetben viszont körkörös definiálásokba jutunk, hiszen szavakat egymás által definíátunk, azaz 'a' jelenti 'b'-t, 'b' pedig 'a'-t, amivel viszont a megértés szempontjából tovább nem vezető „hurokba” jutunk.

Nagel a megértési problematikát a dohány példájával tárgyalja. Fölteszi a kérdést, miként lehetséges, hogy a dohány szó valamennyiünk számára többé-kevésbé ugyanazt jelenti. A dohány szót mindenki valamilyen sajátos kontextusban ismeri meg. Valaki azért, hogy a családjában nagy dohányosok vannak, másvalakinek az apja dohánykereskedő, egy harmadik pedig az ifjúsági regényben olvassa, hogy a bennszülöttek valami különös, szárított levelekből készült keveréket meggyűjtanak, és a füstjét szívják. Annak ellenére, hogy a legkülönbözőbb kontextusokban találkozhatunk a dohány fogalmával, mégis mindannyian többé-kevésbé ugyanazt értjük a későbbi kommunikációban a dohány fogalmán. Ha például egyszerűen csak azt halljuk, hogy a dohány világi árának fenntartása érdekében valahány tonna dohánnyt a tengerbe dobtak, akkor nem a dohánykereskedő apa bálái, nem az örökké füstölgő nagyapa, nem a bennszülött jelenik meg tudatunkban, hanem a dohány elvont fogalma. Hogyan keletkezik egy elvont fogalom, amely a legkülönbözőbb helyzetekben elkezd működni?

Ennek megfejtésére egyrészt pszicholingvisztikai kutatások irányulnak, másrészt e fogalmak kialakulásához a gyermekkor pszichológiája is bőséges irodalmat szolgáltat. Minket azonban itt a dogmofilozófiai oldala érdekel. Mire vonatkozik, utal, referál a dohány szó? Egy elvont és gondolatainktól függetlenül létező ideális entitásra, ideára, mint Plátón gondolta, avagy semmire, csupán aktuális megvalósulásokra, netán egy általános és a tudatban kialakult és aktivizálható fogalomra? Ha bármelyikre ezek közül, akkor hogyan kapcsolódik a kimondott szó az adott „entitáshoz”?

A nyelvfilozófia egyik legfontosabb kérdése, hogy miként lehetséges, hogy a szavak jelentenek valamit, vonatkoznak valamire. A leírt szó és a kimondott szó önmagában pusztán fizikai jelenségek. De miként jelentenek valamit?

Hogyan lehetséges, hogy a dohány szó ugyan jelent cigarettát, növényt, bálákat, és kimondható a legkülönbözőbb nyelven, magyarul, angolul, kínaiul, mégis, ha a beszédben megjelenik, valami közörsre utalunk, és nem egy egvedi dologra? Ha azt mondanánk, hogy a szó általánosan eszmére, tudatban levő fogalomra vonatkozik, csak megnehezítenénk a válaszadást, hiszen akkor még azt is föl kellene vetnünk, hogy miként vonatkozik ezekre a fogalmakra, ideákra stb.

A jelentésben az a meglepő, hogy úgy tűnik, sehol sincs lokalizálva. Tény, hogy a nyelvet használjuk, és ennek segítségével ezáltal létezőnk a világban. A nyelvfilozófia problémafölvetése éppen ez: hogyan lehetséges, hogy fizikai jelek, jelenségek világokat, érzelmeket, irodalmat, köznapit jelentérendszerrel hoznak létre. A nyelvtudomány és a nyelvfilozófia mind a mai napig ezen kérdések különböző megoldási kísérleteivel foglalkozik.

5. AZ AKARAT SZABADSÁGA

Az akarat szabadságának problémája azt jelenti, hogy megkérdőjelezzük, vajon amikor egyénként döntünk, alternatívák közt az egyik utat választjuk, akkor függetleníteni tudjuk-e magunkat tudatosan egyéb tényezőktől, és valóban függetlenedünk-e, amikor azt hisszük, hogy függetlenedünk, és amikor ez a szándékunk, avagy döntéseinkkor mindig befolyásolnak-e bennünket tudatalatti vagy legalábbis nem tudatos tényezők.

A kérdésre kétféle választ adhatunk. A determinizmus szerint az ember egyáltalán nem szabad. A világegyetem keletkezése óta szigorú oksági folyamatok zajlanak, az ember kialakulása és az individuumok megszületése, fejlődése mind megváltoztathatatlan oksági sorban helyezkedik el. Ami most történik, az már be volt írva a világ szerkezetébe a kialakulásakor, csak éppen végig kellett játszódniuk az okok láncolatának. Az ember mint biológiai lény, afféle biológiai gépezet szintén ki van téve az oksági viszonyrendszernek, és nem tud abból kilépni. Laplace úgy vélte, hogy egy mindentudó démon, amelyik a világegyetem fizikai állapotát teljes mértékben ismerne volna a kialakulás pillanatában, a világegyetem bármely későbbi pillanatát ki tudta volna számolni.

A determinizmus alapja az oksági törvény radikális felfogása: mindennek kell hogy oka legyen, mert ha nem lenne oka, akkor a semmiből keletkezne, ami viszont lehetetlenség. Ezért minden, ami történik, beleértve az emberi cselekedeteket, előre „be van írva” a világegyetem szerkezetébe.

A szabad akarat tételezése azt jelenti, hogy az ember tudatos lényként áttekintheti az oksági összefüggéseket, azokat csoportosíthatja, megértheti, és bizonyos módon a különböző csoportosításokból más-más következményrendszerrel vázolhat föl. Az okok megértése nyomán az embernek lehetősége van szabadon, azaz minden oksági feltétel nélkül dönteni, hogy az okok csoportjai közül melyiket válassza ki, és annak megfelelően cselekedjen.

A szabad akarat vagy hiánya működését magunkon is megfigyelhetjük, hiszen naponta számtalanszor választunk. Elmenjek-e este egy baráti összejövetelre, vagy inkább az esedékes dolgozatomon munkálkodjak? Fölsorolom a pro és kontra érveket, de mindezek ritkán elegendők ilyen döntések meghozatalakor: „irracionális” érzelmek határoznak meg, valakivel találkozni akarok, fáradt vagyok, egy program nagyon érdekel, dolgoznom kellene stb. Az érvek-ellenérvek, érzelmek-ellenérzelmek, vágyak-ellenvágyak csoportosítása után a döntés maga mégis váratlan és nem mindig racionális. Mivel soha nincs teljesen átlátható döntési helyzet, általában teret engedünk intuíciónknak, pillanatnyi vágyainknak, avagy éppen szembeszállunk velük. Közvetlenül mindenki megtapasztalja azt a személyes vívódást és gondolkodást, amely esetenként egy döntést megelőz.

A legkülönbébb tudományágak kutatják jelenleg az emberi tudat működését, és többek közt a szabad akarat, illetve a cselekvés oksági rendszerének kérdését. Az ember biológiai szerkezete és összetevői ki vannak téve a fizikai törvényszerűségeknek. Másrészt azonban az embernek van egy belső perspektívája. Ebben közvetlenül érzékeljük lehetőségeinket, azt a szabadságot, hogy magunk döntjük el esetről esetre, hogy mit teszünk, és hogy bizonyos helyzetekben semmi külső vagy belső ok nem kényszerít bennünket, hogy az egyik és csakis az egyik alternatívát válasszunk.

Kant a moralitás feltételeként tételezi a szabad akaratot, az autonómiát, amely nála a külvilágtól, az okok világától való függetlenséget, illetve függetlenedni tudást jelent. A szabad akarat elfogadásának vagy elvetésének kérdése az etikát és a jogrendszert is érinti és befolyásolja. Nyilvánvaló, hogy az emberek a szabad akarat bizonyos meglétét mindig is elfogadták, hiszen egyébként nem létezne semmiféle emberi felelősségvállalás, semmiféle emberi igazságos rend, megszűnne a felelősségre vonás lehetősége. Mindenki „kénye-kedve” szerint cselekedhetne, és ezért nem vonhatnánk felelősségre: hiszen saját determináltságára hivatkozna, amely alól, mondaná, nem tud kibújni. A nevelésnek, az emberi akaratnak stb. sem lenne jelentősége.

A filozófia azonban mindezek ellenére nem tud végérvényes válaszokkal szolgálni. Fel kell mérnie az emberi adottságokat, és azokból kell következtetéseket levonnia etikával, joggal, társadalommal kapcsolatban. Az emberiség történetének tapasztalata, egy bizonyos konszenzus arra utal, hogy az emberek a szabad akarat meglétét tételezték, ami nem jelenti természetesen a tiszta szabad akarat abszolút uralmát, hiszen figyelembe kell venni bizonyos oksági meghatározottságokat és kötődéseket is. Nagel szerint valószínűleg valahol ott lehet a megoldás, hogy „korlátozott” szabad akaratunk van, azaz nem tudunk bármit akarni, hanem a téridőkorlátoknak és feltételrendszereknek, a biológiai, nyelvi és társadalmi összefüggéshalmaznak megfelelően tudunk bizonyos cselekvési alternatívák közt választani.

A nem törvényszerű monizmus Donald Davidson által felállított tétele azt állítja, hogy ugyan nem tudjuk törvények segítségével meghatározni a tudati és a biológiai működések közti kapcsolódást, de állíthatjuk, hogy minden elmeműködésnek, minden tudatos aktusnak megfelel egy fizikai folyamat.

6. AZ ETIKA KÉRDÉSE: HELYES ÉS HELYTELEN

Az ember időnként olyan dilemmák előtt áll, hogy megtegyen-e egy cselekedetet, vagy sem. Az adott cselekedetet talán nem helyesli a társadalom, sőt magunk is érezzük, hogy nem kellene megtenni, mégis dönthetünk, hogy megtesszük-e, vagy sem. Természetesen vannak semleges kérdések és döntési lehetőségek, például, hogy busszal vagy villamossal menjek-e egy kiválasztott helyre a városban. Feltételezve, hogy mindkét út azonos ideig tart, a jegyek azonos árúak stb., talán az egyetlen kritérium a választásban, hogy melyik érkezik előbb a megállóba.

Érezzük viszont: nem semleges kérdés, hogy valamit elemeljek-e a boltból, vagy valakinek a megőrzőben elhelyezett esernyőjét magammal vigyem-e. Akkor sem semleges kérdések ezek, ha netalántán nem kellene félnem, hogy rajtakapnak.

Föltehetjük a kérdést, minek alapján tekintünk valamit helyesnek vagy helytelennek, mely cselekedeteket kell vagy ajánlatos megtennünk, és melyeket kell kerülnünk. Nyilvánvaló, hogy a cselekedetek helyességét nem szabályokból eredeztetjük, hiszen egyrészt lehetnek szabályok, melyeket el kell utasítanunk, másrészt a szabályok kialakításának és fölülbírálásának éppen az lehetne az alapja, hogy mi helyes, és mi nem. Azaz azt, hogy mi a helyes cselekedet és mi nem, nem tudjuk szabályokból levezetni: a helyes és etikailag jónak tartható szabályoknak éppen azon felfogásokból kell eredniük, amelyek valamilyen módon tudják, hogy melyek a helyes és melyek a helytelen cselekedetek.

Azok a cselekedetek, amelyekről itt szó van, amelyekről föltehetjük a kérdést, hogy helyes vagy helytelen, olyanok, amelyeknek bizonyos hatásai vannak: saját magunkra, más emberekre

és környezetünkre. Ha valakinek az esernyőjét elemelem, az illető meg fogja érezni ezt, különösen, ha éppen esik az eső, vagy ha nagyon sokat kell dolgoznia, míg egy esernyő árát megkeresi. Persze lehetnek emberek, akik azt mondják, számukra előnyt jelent, ha lopnak, hazudnak vagy akár ölnek, de azt mindannyian érezzük, hogy ezek helytelen cselekedetek, attól függetlenül, hogy a tettest rajtakapják/rajtakapnák-e, nem szabad megtenni őket. Ugyanakkor vannak cselekedetek, amelyekről érezzük, hogy meg kell tennünk: például adott szavunk megtartása, utódaink fölnevelése, az idősekkel szemben való tisztelet, a rászoruló megsegítése, a fuldokló kimentése a vízből stb. Fölmerül azonban a kérdés, ezek a más emberekkel kapcsolatos cselekedetek miért lehetnek olyanok, hogy vagy meg kell tennem, vagy nem szabad megtennem.

Sok válaszlehetőség van erre a kérdésre. Az egyik szerint, függetlenül attól, hogy mely gaztetteket torolnak meg ezen a földön, Isten közölte az emberekkel, hogy melyek a helyes és helytelen cselekedetek, és halálunk után mindannyiunkat cselekedeteinknek megfelelően fog jutalmazni vagy büntetni. Ennél a félelemre alapozott változatnál igényesebbnek tekinthető az, amely a helyes cselekedet vagy a jó megtételének köteleességét az emberek vagy Isten iránti szeretettel indokolja.

Ugyanakkor több ellenvetés hozható azzal szemben, hogy a cselekedetek moralitását arra kellene alapozni, hogy Istennek tetszik-e, vagy sem. Az Istenben nem hívó emberek is meg vannak győződve arról, hogy bizonyos cselekedetek helyesek, míg mások nem. Továbbá bizonyos tettek nem azáltal lesznek helyesek, hogy létezik Isten, aki meghatározza egyes cselekedetek értékét, hanem inkább úgy mondhatjuk, hogy a cselekedeteknek van bizonyos belső értékük, amely miatt Isten maga is megparancsolja azokat. A tetteknek belső értékük van, és nem azért nem ölhetünk meg egy másik embert, mert féltünk a következményektől, akár egy túlvilági büntetéstől, hanem mert egy másik emberrel szemben követnénk el egy elfogadhatatlan gaztettet.

Az etika egyetlen alapja a másik ember iránti tisztelet, a másik embernek mint hozzánk hasonlóknak az elfogadása és az iránta való érdeklődés lehet. Annak elismerése, hogy a másik ember ugyanolyan értékes, mint mi saját magunk, és ezért minden embert ugyanaz a bánásmód illet meg, amit magunknak is szeretnénk.

Fölmerül azonban a kérdés, mi ezen állításnak az alapja, miként tudjuk igazolni, hogy minden ember iránt elvileg egyenértékű (nem feltétlenül kifejezetten egyforma) jóakarattal kell viseltetnünk.

Nagel szerint általánosan elfogadható indoklást a következő kérdés segítségével kereshetünk: Tetszene-e neked, ha 'ezt' valaki veled tenné?

Például tetszene-e neked, ha ellopják az esernyődet. Természetesen mindannyian nemmel válaszolnánk. A tolvaj azonban érvelhet úgy is, hogy neki ugyan nem tetszene, ha ellopják az esernyőjét, de most éppen nem tőle lopják el, hanem ő lopja el valakiét. Az pedig egyáltalán nem érdekli, hogy a másik ezzel kapcsolatban mit érez. Először is, aki ennyit mond, többet felel, mint amennyit kérdeztünk tőle. Kérdésünkre ugyanis már azzal megfelelt, hogy nem szeretné, ha esernyőjét ellopják. Amennyiben viszont a maga itt jelzett módján továbbmegy, akkor válasza két következtetlenséget rejt magában. Egyrészt abból, hogy nem szeretné, hogy esernyőjét ellopják, nem következik, hogy ő másét ellophatja. Másrészt a tolvaj (és itt a tolvajt lehet egészen általánosan érteni, és nemcsak egy esernyő ellopásával kapcsolatban, hanem tágabb társadalmi kontextusokban is) mindig rasszista, még ha megfogalmazatlan és bennfoglalt értelemben is, a következő értelemben: magát értékesnek, kiemelendőnek tartja, saját szempontjait érvényesítendőnek, szemben a másik emberrel, annak belső világával, igényeivel és törekvéseivel. (Ez korántsem jelenti azt, hogy a tolvaj tettének rasszista implikációit végiggondolná. Maga a rasszizmusfogalom itt nem kiérlelt csoportmagatartásként, hanem csupán annak individuális tételezéseként értendő.) Amit a tolvajról elmondtunk, állítható minden tudatosan helytelenül cselekvő emberről, minden etikátlan cselekedetről.

Az etikai kérdés, „Tetszene-e neked...?”, mint Nagel megjegyzi, az ember belső világára, az ott megjelenő érzésre hivatkozik. Arra hív föl, hogy az ember elgondolkozzon azon, milyen érzése támad, ha valaki becsapja, ernyőjét ellopják stb. Ha valaki velünk szemben ilyen és ehhez hasonló etikátlan módon cselekszik, akkor mi a tettel fordulnánk szembe, sőt a tetessel, a tolvajjal, a rablóval, a gyilkossal.

Egy tolvajlás nemcsak az esernyőnktől foszt meg, de úgy érezzük, legmélyebb énünkben is megsértettek. Valaki nem respektálta, hogy én is ugyanolyan ember vagyok, mint ő, azaz magát fölém helyezte, olyannak deklarálta, mint aki értékesebb nálam, mint aki megérdemel valamit, amit én nem. A tolvajlás nemcsak anyagi javainktól foszt meg, de támadás saját személyiségünkkel szemben is. A társadalomban, ahol elburjánzanak az etikátlan cselekvések, lopások, hazugságok, gyilkosságok, ott minden egyes ember bensőjében, személyes valójában érzi magát megtámadottnak. Ahol az emberek megtámadva érzik magukat, ott nincs demokrácia és a demokrácia által garantált személyes biztonság. Ott nincs olyan demokrácia, melyet a polgárok saját, minden egyes polgártársuk érdekében, minden egyes polgártárs hatékony közreműködésével fenntartanak és folyamatosan erősítenek. A demokratikus jogállamiság éppen arra hivatott, hogy az individuumokat védje – azok külső biztonságát, ami egyet jelent belső világuk védelmével is. A társadalom tagjai nyilvánosan megegyeznek bizonyos tettek elfogadhatóságában vagy elfogadhatatlanságában, és ezek után szabályokkal (törvényekkel) előírják minden polgár számára, hogy milyen cselekedeteket szabad és melyeket nem szabad megtenni, illetve elkövetni.

Ha elismerjük, hogy mi ellene lennénk, hogy ellopják esernyőnket, akkor azt is el kell ismerünk, hogy annak, aki ellopná, indoka van nem ellopnia. Ha viszont ezt is elfogadjuk, akkor föl kell tennünk a kérdést, hogy miben rejlik ez az indok. Ez nem lehet abban, hogy éppen csak tőlünk nem szabad esernyőt lopni. A másíknak nincs semmiféle különös indoka, hogy éppen a mi ernyőnket lopja el, és ne valaki másét. Nem rólunk személyesen van szó a tolvaj esetében. Ha viszont elfogadjuk, hogy a másíknak indoka van, hogy ernyőnket ne lopja el, akkor nekünk is indokunk van, hogy ne tulajdonítsuk el mások vagyonát. Nagel szerint itt egyszerű következetességről van szó, de valójában ennél többről: arról, hogy magunkat nincs jogunk a másíknál értékesebbnek tartani.

Ha ugyanis saját etikátlan cselekedeteinket igazolni akarnánk, azaz cselekedeteket, amelyeket mi magunk nem szeretnénk elszenvedni, de másokon gyakorolni akarunk, akkor magunkat értékesebb, több, jobb, érdemesebb embernek tartanánk, akinek joga van lopni. Ez az antidemokrácia, mert valakit (a tolvajt) értékesebbnek tekint, mint a társadalom többi tagját, ez minden rasszizmus alapító tette: a magam (és közvetlen közösségem) értékesebbnek tartása a másíknál, és minden rasszizmus egyik alaptette a tolvajlás.

Az etikának eme belső „érzésre” való alapozása és az érzés általánosítása ellen lehetne érvelni, hogy valaki mondhatná, nem lennék ellene, ha ellopnák a javaimat, ha megölnének stb. De azért az ilyen embert inkább csökkent elmebeli képességűnek tartanánk, mint olyannak, akinek szavát érdemes lenne komolyan venni.

Az etika – azaz a helyes cselekedetek keresése, megfogalmazása és megtétele – minden egyes ember személyiségének respektálását jelenti. Annak elismerését, hogy mindannyian egyformán értékesek vagyunk, ugyanaz az emberi természetünk, közösségben élünk, melyben egymásra vagyunk utalva, és ebben az együttélésben kötelességeink vannak egymással szemben, amelynek keretében többé-kevésbé tudhatjuk, hogy mit tegyünk meg, és mit nem. Az etikával kétségtelenül „betör” a fizikai világ-

ba egy nem fizikai mozzanat, amennyiben egy etikai tett végrehajtásánál nem a természettörvények dominálnak, hanem annak mérlegelése, hogy az ember belső világgal, moralitással és ennek feltételével, szabadsággal rendelkező személy, és ezt a személyt minden egyéb fölött megkülönböztetett tisztelet illeti meg. Ez a felfogás vált az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának alapjává, és a nyugati kultúra és demokráciák alapértékévé.

Az etika alapja az a felfogás, hogy cselekedetek „jó” vagy „rossz” jellege nem saját közvetlen érdekeinktől függ, hanem általánosabb gyökerű. Az embernek más emberekkel kapcsolatos cselekedetei során (és a legtöbb emberi cselekedet ilyen) mérlegelnie kell, hogy mi az, ami a másik embernek jó, azaz figyelembe kell vennie, hogy a másik ember ugyanolyan belső világgal rendelkező személyes individuum, mint ő saját maga.

Ez természetesen nagyon nagyvonalú, nem részletekbe menő megalapozása az etikának. Hiszen egyes esetekben alaposabban kellene megvizsgálni, hogy különböző cselekvési alternatívák közül melyek etikailag elfogadhatók vagy jók, és melyek nem.

További kérdések lehetnek, hogy van-e az embereknek általunk való figyelembevétel során valamiféle sorrend. Távoli országok lakóira nyilván másként vagyok tekintettel, mint szomszédaimra vagy családom tagjaira. Nyilvánvaló, hogy a hozzánk közelállókra sokkal nagyobb tekintettel kell lennem. Amikor azt mérlegelem, hogy gyermekemnek könyvet vegyek, amelyből tanulhat, vagy a könyv árát valamelyik fejlődő országnak vagy egy szegénységi alapba adjam, akkor igen összetetten kell gondolkodnom.

Ha az éhezőket segítem, akkor valakinek megkönnyítem egy étkezés erejéig az életét, talán meg is mentem azt. Ha a gyermekemnek könyvet veszek, abból tanulhat, az iskolatársaival megbeszéljük, nem lesz kirekesztett a társaságból, és gondolkodása, közösségi magatartása úgy fog alakulni, hogy később maga is megállja helyét a társadalomban. Ha viszont nem fordítok figyelmet képzésére, mert a pénzt a szegényeknek adom, lehet, hogy a gyermekemből is szegény ember lesz, mivel nem fog tudni tanulni, munkahelyet kapni stb. A teljes önmagunkról való elfelejtkezés nyilvánvalóan nem célja az etikának, és a különböző cselekvési alternatívák közt újra meg újra felelős és érvelő módon kell prioritásokat keresni, azokat csoportosítani, köztük választani és választásunk nyomán cselekedni.

Az etika komoly kérdése, hogy mekkora pártatlanságra kell és lehet törekednünk az egyes helyzetekben. A pártatlanságban azt is figyelembe kell vennünk, hogy kívülről nézve mi magunk is ugyanolyan személyek vagyunk, mint bárki más. Milyen messzemenőleg kell ezt a szempontot érvényesítenünk? Más emberek számunkra külsőként jelennek meg, amint mi is másoknak. Kívülről tekintve mi magunk sem vagyunk fontosabbak, mint bárki más.

Az etika megalapozása kétségtelenül kizárólag az ember belső perspektívája felől jöhet; ugyanakkor mindig figyelembe kell venni az ember saját külső jellegét, ahogy mindenki másnak megjelenik: mindannyian belsők és külsők vagyunk, két világban élünk, és az etikában minden más embert úgy kell tekintenünk, mint akinek belső világa is van, miközben nem szabad elfelejtenünk, hogy mi önmagunknak ugyan elsősorban belsőként és azon keresztül jelenünk meg, de másoknak elsősorban mint külső lények vagyunk jelen.

Fölmerül azonban a kérdés: az, hogy mit érzünk morálisnak, individuumról individuumra változik. Továbbá a különböző kortárs kultúrák, civilizációk és a történelmi kultúrák is esetenként eltérő etikai nézeteket vallottak. Lehetséges eme individuális és kulturális különbségek mellett az etika általános alapjairól beszélnünk?

A moralitás nem érzés kérdése, hanem gondolkodásé, érvelésé és ezek közösségi fölülvizsgálatáé. A moralitás tehát nagyrészt racionális módon, diszkussziókkal vizsgálható fölül. Etikai megfontolásoknak arra a képességünkre kell hivatkoznunk, hogy érzelmeiktől és közvetlen motivációs készletétől függetlenül is el tudjuk dönteni egy adott szituációban, hogy mi a helyes, és mi nem.

A különböző kultúrák etikai szabályrendszerei gyakran különbözőknek tűnnek, de feltételezhető, hogy csupán az olyan etikai alapelvű társadalmak életképesek, amelyekben az individuumok valamilyen módon egymást védik és tiszteletben tartják, és az ígéret intézménye (az adott szöveg megtartása) alapozza meg az együttélés normáit és gyakorlatát. Ez utóbbi annyit jelent, hogy biztosítva van az együttélés hosszabb időbeli távon, hiszen a társadalom tagjai számíthatnak arra, hogy mi történik a közösségben a közelebbi vagy távolabbi jövőben, és ehhez tudják mindennapi cselekvéseiket igazítani.

7. IGAZSÁGOSSÁG

Igazságos, hogy egyes embereknek jobban megy a soruk, mint másoknak? Valaki lehet gazdag, a másik szegény anélkül, hogy ezért bármit is tett volna. Ugyanígy az egyik ember egészséges, a másik beteg, akár születésénél fogva. Ezek a különbségek, melyekről az egyes emberek nem tehetnek, igazságtalannak tűnnek azokkal szemben, akik a „rosszabbik” oldalon állnak.

Vannak továbbá olyan igazságtalanságok, amelyeket az emberek tudatosan és mesterségesen okoznak, mint például a hátrányos megkülönböztetés: a népcsoport szerinti diszkrimináció vagy a nők hátrányos helyzetben tartása. Ez utóbbi igazságtalanságokkal szemben polgári engedetlenségi mozgalmakkal lehet és kell küzdeni, és a törvényhozásokat arra kényszeríteni, hogy megszüntessék ezeket a nem kívánt viszonyokat.

Mi a helyzet azonban azokkal az egyenlőtlenségekkel, amelyek a dolgok normálisnak tűnő menetéből adódnak? Ilyenek az anyagi és a tehetségbeli különbségek. Az emberek különböző életvitelűek, másként osztják be idejüket, más és más módon teremtenek egymással kapcsolatot, kötnek barátságokat, érdekszövetségeket. Vannak, akik munkájuk, szerencsájuk révén jelentősebb anyagi erőket tudnak kezükbe venni, például munkával, bizonyos helyzetek fölismerésével, vásárlásokkal, jobb állás megszerzésével. Természetes, hogy az emberek saját gyerekeiket próbálják előnyben részesíteni. Aki nagyobb anyagi javakat tudott fölhalmozni, jobb iskolába tudja járatni gyermekét, jobb kapcsolatokat tud a társadalomban kiépíteni, sőt házasságoktól még tovább lehet halmozni az előnyös pozíciókat. A gazdasági és politikai hatalom generációról generációra összehalmozhat. Másvalaki viszont éppen ellenkezőleg, szegény családba születik, nincs meg a lehetőség a jó iskolákba járni, nem kap megfelelő egészségügyi ellátást, nem vezetnek be bizonyos befolyásos társaságokba.

Aki tehetségesebbnek születik, illetve az otthoni közeg is segíti tehetsége kibontakozását, annak, ha a társadalom elfogadja tehetségét, nagyobb lehetőségei lesznek az életében, hogy saját elképzeléseit megvalósítsa, hogy érdeklődésének megfelelően töltsse az idejét, hogy nagyobb anyagi vagyont halmozzon föl. Egyik festőt elismerik, képeit veszik, a másikat nem. Az egyik színészt fölfedezik, a másikat nem. Az egyik mérnök kifuttathatja kreatív tehetségét, a másik nem. Ezekbe a folyamatokba gyakorlatilag nem lehet beavatkozni, és a dolgok menete által kialakulnak az egyenlőtlenségek.

Feltehetjük a kérdést: az egyenlőtlenségek mely okai igazságtalannak, illetve az egyenlőtlenség megszüntetésére mely módszerek tekinthetők legitimnek?

Az egyenlőtlenség két fajtáját említettük, az anyagi és a tehetségbeli egyenlőtlenséget. Az anyagi egyenlőtlenséget és az ebből adódó hátrányokat az állam adó- és szociális politikával mérsékelheti. Ez nem közvetlen beavatkozás, azaz hagyja a gazdaságot saját törvényei szerint működni, viszont a nyereség egy részét elvonja az államkasszába, és olyan programokhoz nyújt támogatást, amelyek a szegényeket próbálják előnyökhöz juttatni, megfelelő lakáskörülményekhez, orvosi ellátáshoz és iskolázatáshoz. Természetesen a különbségek soha nem védhetők ki teljesen, hiszen ha egy társadalom tágabb szabadságot enged tagjainak, hogy elképzeléseiket, életprogramjaikat és stratégiáikat megvalósítsák, akkor elkerülhetetlen, hogy sikeresek és kevésbé sikeresek legyenek, és hogy a sikeresek sikereik gyümölcsét gyermekeiknek is továbbadják.

Tehetséget természetesen nem lehet semmiféle törvényadással adni, és így az abból adódó előnyöket sem lehet társadalmi beavatkozással osztogatni.

Az állam szerkezetét, jellegét és működésmódját a polgárok csak akkor fogadhatják el, ha a társadalom életét segíti annak mintegy meghosszabbított kezeként, de nem az állampolgárok elnyomásával foglalkozik, és azok életének megnehezítésével. Az állam működéséhez olyan törvényeket kell hozni, hogy az adóztatási és újraelosztási (redisztribúciós) mechanizmusokkal kivédje, hogy jelentős számú ember létminimumon éljen, és semmiféle anyagi vagy kulturális kibontakozási lehetősége ne legyen. Ugyanakkor a törvényeknek a lehető legnagyobb szabadságot kell biztosítaniuk az egyéneknek, hogy saját életüket éljék, és saját elképzeléseik szerint alakítsák életstratégiáikat. Különböző elfogynak vagy elrejtődnek a társadalom éltető erői, és előbb-utóbb mindenki szegény lesz. A törvényhozásnak az állampolgárok számára szavatolnia kell a lehető legnagyobb szabadságot (egészen odáig menően, hogy minden szabad, ami a másik embert és a közösségeket létükben vagy másokat nem zavaró és kényszerítő életmódjukban nem fenyegeti) mind gazdasági, politikai, mind kulturális és világnézeti értelemben, ugyanakkor garantálnia is kell minden polgárának a minimális anyagi szintet és biztonságot, továbbá lehetőségeket az oktatásban és az egészségügyben. A törvényhozásnak és az állam működtetésének az egyéni szabadság biztosítása és a közösségért vállalt felelősség közti egyensúlyozás művészetének kell lennie, ahol vigyázni kell, hogy az egyik a másikat soha ne tegye működésképtelenné.

8. AZ ELMŰLÁS

Az elmúlásról mind a mai napig nem sikerült egyetlen gondolkodó embernek sem olyasmit felismerni vagy mondani, amit általános érvényűnek fogadhatunk el. (Persze olyan állítás – bármiről is –, amelyet minden ember elfogad, még nem született. Ugyanakkor bizonyos közösségek elfogadnak bizonyos állításokat fogalmi, módszertani és tradicionális megállapodások következtében.) Mindannyian meghalunk (legalábbis eddig meghalt mindenki, aki például 200 évvel ezelőtt vagy korábban született). Mi „történik” akkor, és mi lesz velünk? Ezek a halállal kapcsolatos legfontosabb kérdések.

Az elmúlás esetében is külön kell választanunk a külső és belső perspektívát. Külső perspektívából láttuk mások elmúlását; ezek az emberek mind előttünk távoztak az életből. Belső perspektívában egyedül a saját halálunkkal találkozunk majd. A külső perspektíva szempontjából megállapíthatjuk a biológiai funkciók leállását, a test feloszlását. De mi történik a belső perspektívában?

A dualista felfogások test-lélek tételezése során általában úgy vélik, hogy a lélek elválik a testtől. Ezt azonban sokan azért vonják kétségbe, mert azt állítják, hogy nincs ezen elgondolás alátámasztására semmiféle tapasztalatunk. Ha minden korábbi filozófiatörténeti találgatást félreteszünk (itt nem beszélünk teológiai elméletekről, azok más kérdéskörhöz tartoznak), akkor valójában csak a belső perspektíva „sorsát” kell a továbbiakban elemeznünk.

Amennyiben és amennyire a belső perspektíva a külsőbe ágyazott és azzal összefügg, annyiban az elmúlás ennek a kapcsolatnak a végét jelenti. Olyannyira, hogy saját halálát mint testi eseményt és mint a belső perspektíva külsővel való kapcsolatának megszűnését senki sem tapasztalja meg, ugyanis a tapasztalat mindig a testi képességeket föltételezi. Amikor viszont leállnak a biológiai funkciók, többé nincs, ami megtapasztaljon. Ily módon saját elmúlását abban a tapasztalati értelemben, ahogy

most vesszük tudomásul a dolgokat, senki sem észleli, nem tudja megállapítani. Hiszen nem lesz mivel megállapítani, a test mint érzékelő és a tudomásulvétel feltétele többé nem működik.

A belső perspektíváról viszont nem tudunk semmit mondani, hiszen magát a belső perspektívát sem egészen értjük még, azt sem tudjuk, hogy miben és mennyiben ágyazódik bele a külsőbe, hogyan függ tőle, és lehetséges-e különléte. Csak azt tapasztaljuk meg és tudjuk, hogy a belső perspektíva létének föltétele a külső perspektíva. Hogy a kettő külön is létezhet, illetve a belső perspektívának egyéb lehetőségei is lennének a létezésre, erről jelenlegi természettudományos tudásunk szerint és filozófiai módszerekkel nem tudunk semmit mondani.

Nagel szerint további kérdés a halállal kapcsolatban, hogy vajon milyen beállítódással várjuk saját elmúlásunkat. Amennyiben hiszünk (és itt csak vallásos hitről lehet szó) a lélek további életében, úgy az Istennek tetsző élet után minden okunk meglehet az optimizmusra.

A filozófia, tehát az emberi gondolkodás felől az elmúlásról semmit sem lehet mondani. Lehet elemezni a különböző beállítódásokat, azt, hogy valaki a nemléttől, avagy az élet végétől fél-e, az életben való élmények végétől, a szeretett személyektől való búcsútól stb. De végső soron nem tudunk ma sem többet mondani, mint Szókratész:

„De hogy valóban erősen remélhetjük, hogy a halál valami jó, azt megérthetjük a következőkből is. Mert két dolog közül egyvalami a halál: vagy abból áll, hogy a megholt semmivé lesz, és egyáltalán semmit sem érzékel már, vagy pedig – ahogyan mondogatni szokták – abból, hogy a lélek itteni helyét egy más hellyel váltja fel, és máshová költözik. És ha semmi érzékelése sincs, hanem olyan, mint az álom, amelyben alvás közben még álmokképeket sem látni, hiszen akkor csodálatos nyereség a halál. Mert úgy hiszem, ha valakinek ki kellene választania azt az éjszakát, amelyben úgy aludt, hogy még álmoképet sem látott, azután élete többi éjszakáját és napját a mellé az éjszaka mellé állítva meg kellene fontolnia és meg kellene mondania, hány napot és éjt töltött már el életében kellemesebben és jobban, mint ezt az éjszakát – akkor, úgy gondolom, nemcsak valamely közönséges ember, hanem maga a nagy király is úgy találná, hogy a többihez képest nagyon könnyen meg lehet azokat a napokat és éjeket számlálni. Ha tehát ilyen a halál, én bizony nyereségnek mondom; mert így egész ideje nem tűnik többnek, mint egyetlen éjszakának. Ha pedig a halál valamiféle elköltözés innen egy másik helyre, és igaz, amit mondanak, hogy ott vannak mind a megholtak, akkor mi lehetne ennél nagyobb jó, bírák? Mert ha valaki Hadész országába ér, és megszabadulva az itteni állítólagos bíraktól, megtalálja majd ott az igazi bírákat, akikről azt tartják, hogy ott ítélkeznek, Minoszt, Rhadamanthüszöt, Aiakoszt, Triptolemoszt és mind a többi félistent, aki életében igazságos volt, vajon lehet-e rossz ez az átköltözés? Vagy azt, hogy együtt lehettek Orpheusszal, Muszaiiosszal, Hésziodosszal meg Homérosszal, ugyan mennyiért nem adnátok sokan? Én legalább még többször is szívesen meghalok, ha mindez igaz [...] ami még a legnagyobb lenne: úgy tölteni ott is az időmet, hogy megvizsgálom az ottaniakat éppúgy, mint az itteniekkel tettem, ki bölcs közöttük, és ki az, aki csak képzeli, hogy bölcs, de nem az. [...] Tehát nektek is, bírák, jó reménységgel kell lennetek, ami a halált illeti, és meg kell gondolnotok azt az egy bizonyos igazságot, hogy a jó emberrel nem történhetik rossz, sem életében, sem halálában, és nem is feledkeznek meg az istenek az ő ügyeiről; az én dolgaim sem maguktól jutottak ilyen fordulathoz, hanem világos előttem, hogy jobb most már ez nekem így: holt-nak lennem, s szabadnak a bajoktól. [...] ezért is nem haragszom nagyon elítélőimre és vádlóimra. [...] Én halni indulok, ti élni; de hogy kettőnk közül melyik megy jobb sors elé, az mindenki előtt rejtve van, kivéve az istent.” (Platón: *Szókratész védőbeszéde*. 40c–42a).

Szókratészt a filozófusok „ösképének” tartják, minden bölcs példaképének. Néhány karaktervonását érdemes tehát megnéznünk anélkül, hogy most azzal foglalkoznánk, hogy a Platón által számunkra közvetített Szókratész-kép mennyire egyezik meg a történeti Szókratésszal.²

Kutatók kiemelik, hogy Szókratésszal kapcsolatban éppen halála a leginkább figyelemreméltó. Szókratészt 399-ben egy athéni bíróság filozófiai tevékenységéért halálra ítélte. Szókratész az a filozófus, aki meghalt a filozófiáért. Ami Jézus halála a keresztények számára, az Szókratészé a filozófia számára. Szókratész halála mintegy szimbolikus halál, amely a filozófia „lényegét” mutatja meg, megalapozva és mértékkel látva el

a későbbi filozófiai magatartást. (Akkor is, ha későbbi időkben nem mindig kellett meghalni a történelem folyamán, ha az ember saját megfontolt véleményét képviselte.)

A *Phaidón* című dialógusban (67e) a következő megjegyzést teszi Szókratész: „a helyesen filozofálóknak valóban gondosan készülnek a meghalásra, és minden ember közül számukra a legkevésbé félelmetes a halál”. Ez annyit jelentene, hogy a filozófia a meghalás megtanulása. Több helyütt is mond hasonlókat Szókratész, például *Phaidón* 64a: „...egy férfiú, aki valóban a bölcsesség szeretetében töltötte életét, bátran készül a halálra, és bizvást reméli, hogy odaát a legnagyobb jóban lesz része, miután meghalt. [...] azok, akik helyes módon foglalkoznak a filozófiával, nem készülnek semmi másra, csupán arra, hogy meghaljanak.” A filozófia tehát Platón Szókratész-interpretációja szerint a halál elsajátítása.

A *Phaidón*ban olvashatjuk a lélek halhatatlanságának bizonyítékát és azt, hogy a halálban a lélek elválik a testtől. A filozófia ezzel kapcsolatban annak gyakorlása, hogy a lélek elkülönüljön a testtől, amelyet elsősorban az érzéki tapasztalatok és a szenvedélyek jelentenek. A testi valóság a változások és az egyedek világa. A filozófusnak el kell távolodnia az egyedi és változó dolgoktól afelé, ami megmarad és nem változik. A nemváltozó és általános azonban nem vehető tudomásul az érzékek segítségével. A megmaradó identitás és általánosság azok, amelyeket nem érzéki tapasztalatokkal, hanem gondolkodással veszünk tudomásul. Ez a gondolkodás az érzékek-től, a tapasztalatoktól, azaz a testtől való elszakadás. Meghalni tanulni tehát annyi, mint gondolkodni tanulni. A meghalás itt az érzéki, változó és egyedi világtól való elszakadást jelenti.

9. AZ ÉLET ÉRTELME

„Mi az élet értelme?” – teszi föl az ember ezt a kérdést gyakran ifjú korában, aztán értelmes válasz híján elfelejtkezik róla. Az élet problémái, tanulás, családalapítás, hivatás, annyira lekötik, hogy a felnőttkor évtizedeiben nincs ideje ilyen „gyerekségekkel” foglalkozni. Aztán eljön az időskor, és akkor ismét föltevődnek a kérdések most már drámai erővel. Egyrészt addigra az ember vagy lát értelmet saját életútjában, azaz vagy azt mondja, hogy „érdemes volt”, vagy kiábrándult, tehetetlen és elkeseredett ember lesz élete utolsó harmadára.

A kérdést sokféleképpen fölítették és sokféleképpen elvetették már. A fő érv az elvetés mellett, hogy az értelem kérdését nem tehetjük föl az élet egészével kapcsolatban. Nem tudjuk ugyanis, hogy mi az élet, honnan ered a világegyetem, egyáltalán „van-e lényege az életnek”, ered-e valahonnan a világegyetem. Lehet, hogy minden a vak véletlenek játékára vezethető vissza. Kérdés továbbá, hogy maga az értelem szó mit implikál ebben a kérdésben: okságot, lényegiséget, célszerűséget, eredetet? Alkalmazható az értelem, lényeg, eredet fogalma a világegyetem egészére, és benne a mi életünkre?

A filozófia kanti fordulata óta nem szokás a filozófiában ilyen jellegű kérdéseket föltenni. „Jól nevelt” filozófustársaságokban kinézik azt, aki ilyent kérdez. Kant szerint ugyanis teoretikus megközelítéssel csupán tudatunk és megismerő alkatunk formális elemeit térképezhetjük föl, továbbá olyan tudásra tehetünk szert, amelyik az érzékelésre támaszkodik. Márpedig egy minden valóságon túlkérdező eredetkérdés

nyilvánvalóan nem válaszolható meg empirikus tapasztalatok alapján, hiszen az empiria mindig belül marad a világon, és nem képes azon túlmutatni. Minden egyéb fantáziálás, értelmünk „nyüzgése”, eredményre soha nem vezető aktivitása.

A vallások a legkülönbözőbb módon adnak erre a kérdésre választ. A számunkra legközelebbi és ismert zsidó és keresztény vallás a mindenható és egy Isten tevékenységére vezet vissza a világ létét, és ez az Isten ad tevékenységünknek, életünknek és történelmünknek értelmet. (Bár hogy mindez milyen módon történik, az ezeken a vallásokon belül is különböző alakban és jelleggel képzeltek el.) Ha valaki a vallás felől teszi föl a kérdéseket, és válaszol filozófiai módon, azt teológiai aktivitásnak tekintjük. A teológia megoldásai természetesen elfogadhatók annak számára, aki elfogadta a kinyilatkoztatást, vagy elfogadta az adott vallást – amely elfogadás ugyan egy személyes gesztus és aktus, de ami soha nem csupán az értelem filozófiai tevékenysége. Ha viszont csupán filozófiai módszerekkel gondolkodunk, tiszteletben kell tartanunk a vallást, azonban csupán arra hagyatkozhatunk, amit saját eszünkkel kigondolunk – akkor is, ha ez bizonyos értelemben maguknak a filozófusoknak is esetenként módszertani és ebből következő ismeretelméleti korlátnak tűnik.

Kereshetnék az élet értelmét a műben, amit hátrahagytunk? Nincs olyan emberi mű, amelyet ebben a világban örök értékűnek tarthatnánk. Vigyük bár végbe a legnagyobb tetteket, írjunk irodalmi remekműveket, amelyeket évezredek múlva is olvasni fognak, egyszer vége lesz ennek a világnak, a nap ki fog hűlni, a világegyetem vagy hidegen elporlad, vagy izzón önmagába omlik. Akkor pedig bármit is tettünk, bármit is hagytunk magunk után, minden hiábavaló lesz. Halhatatlanságunk tehát, művekbe ágyazottan, nagyon is tisztavirág-életűnek tűnik, még ha ez „megkövült tisztavirág” is, és néhány ezer évet jelent. Kétségtelennek tűnik tehát, mint Nagel kiemeli, hogy ha értelmet keresünk az életünk számára, ezt csak saját életünkben találhatjuk meg.

Életünk apró részleteiben természetesen találhatunk értelmet. Tetteinket megmagyarázhatjuk, hogy miért kelünk föl, miért olvasunk újságot, miért tanulunk, miért neveljük gyermekeinket stb. De az egész életnek nem tudunk ilyen egyszerű értelemmagyarázatot adni. Kívülről tekintve valójában teljesen mindegy, hogy megszülettünk-e, vagy sem. Ha pedig egyszer meghalunk, nagyon hamar mindegy lesz az embereknek, hogy éltünk-e, vagy sem. – Természetesen hozzátartozóinknak, barátainknak nem mindegy, hogy élünk-e. De az egésznek mint olyannak ez még nem magyarázza meg az értelmét.

Az emberek a legkülönbözőbb módokon próbálnak értelmet adni életüknek. Sokan az emberi közösségben betöltött szerepükre hivatkoznak. Ez valóban adhat a közösségen belül értelmet az életnek, de végső soron ez a közösség is el fog múlni, és évezredek vagy évmilliók múlva nyoma sem lesz. Hova tűnik akkor a közösségért való tevékenységünk értelme? A másik lehetőség, hogy vallásos értelmet adjunk életünknek. Amennyiben valaki vallásos, úgy ez az értelmezés megoldást nyújthat. Ha viszont pusztán a gondolkodó ésszel tesszük föl kérdéseinket, akkor nehézségekbe ütközünk. Úgyanis maga Isten fogalma érthetetlen, fölfoghatatlan, tehát a vallásos magyarázat mindenképpen túlmutat gondolkodásunkon. Istenben való hit Nagel szerint azt a feltételezést foglalja magában, hogy a világegyetem érthető – de nem a mi számunkra. A világegyetem számunkra érthetetlen, de Isten fogalma és „léte” lehetőséget jelentene, hogy legalábbis érthetőnek higyük a világot, életünket és sorsunkat.

Amennyiben a filozófiai magyarázaton belül maradunk, semmiféle értelmet nem tudunk az élet számára adni. Az embernek saját közösségéhez és önmagához kell fordulnia: ebben a mikroklímában kell „mikroértelmessé” tenni életét. Az emberben késztetések, vágyak, erők működnek, élmények, emberi kapcsolatok, az élet gazdagsága, a „nagy” emberi pillanatok. Azt, hogy belső világunk, személyiségünk, életünk, közösségbe és történelembe ágyazottságunk, érzelmeink, szerelmeink, barátságaink, művészeti-esztétikai tevékenységeink, arcunkon a mosoly és a szomorúság, félelmeink és bátorságaink, elköteleződéseink és hiteink pusztán téridőbe zárt és elmúló „je-

lenségek”, avagy az ember „transzcendenciájáról” árulkodnak, minden embernek magának kell eldöntenie anélkül, hogy ezt a belső megértést és választást bárkire is kényszerítő erővel ráerőltetné.

A képzelőerő metafizikai korszakába léptünk, a felvilágosodás utáni olyan korba, amely úgy felvilágosodott, hogy tudja: a felvilágosodás módszeresen kritizálja gondolkodásunkat, de önmagát nem tudja (vagy legalábbis eddig nem tudta) kimerítően megérteni. Felvilágosodottak vagyunk, de fölszabadíthatjuk képzelőerőnket. Valóságunk, külső és belső világunk minden képzeletet kibír, mert megérthetősége minden képzelőerő képességein túl van. A felvilágosodás utáni filozófia (post-lumiére, Postaufklärung) nem visszasüllyedés egy újfajta irracionalizmusba, hanem poszt- és hiperracionalizmus. Tudomásulvéve eszünk erejét, magánéletünkben és tudatunkban továbbfolytatva a „tisza ész kritikáját”, belső világunkban átadjuk magunkat képzeletünknek. A valóság túl van minden képzeletünkön.

AZ OBJEKTIVITÁS HATÁRAI

Thomas Nagel filozófiájának egyik fő témája a megismerés alapvető dichotómiájának vizsgálata: a szubjektivitás és az objektivitás kapcsolatának tematizálása.

A megismerő és a megismert, a tudat és a külvilág, a szubjektív és az objektív ketőssége, összetartozása és különbözősége a nyugati filozófián végighúzódozó klasszikus téma. Talán azt is mondhatnánk, hogy magának a filozófiának mint filozófiának egyik alapproblémája. Ha a filozófiát – bizonyos historikus felfogásokat ideiglenesen elfogadva – a gondolkodást, a szubjektivitást, az észtt tematizáló folyamatként tekintjük, akkor mondhatjuk, hogy a filozófiát „szülő” problémáról van szó. Filozófia akkor jött létre a görögöknél, és akkor születik meg intencionálisan minden emberben, amikor elkülöníti magát a világtól, amikor rájön, hogy ő maga nem teljesen azonos sem a közösséggel, sem annak hagyományával, történetével és életével, sem magával a természeti világgal. Amikor fölismeri, hogy saját tudata és esze van, és ezzel elkülönítheti magát az őt körülvevő közegektől. A filozófia az individualitás, a különbözőség megsejtéséből jön létre, amikor az egyes ember észreveszi, hogy ő egészen más, mint a társadalom vagy a természeti világ.

A preszókratikusoktól kezdve Platónon és Arisztotelészen át a filozófia a tudást kereste, a helyes tudást, és eme tudás helyét, amelyet sokféleképpen neveztek igen gyakran észnek és szubjektivitásnak. Mihelyt azonban a tudás, a tradíció, a megismerés problematikussá válik, megkérdőjeleződik az egyén, az idő és valamennyi használt szó és fogalom. Minden filozófia legsürgetőbb „feladata”, hogy eldöntse, mi a gondolkodás, milyen a szubjektum viszonya a valósághoz. Azaz amikor az egyén valamit mond a világról, milyen alapon mondja, mi teszi, hogy amit mond, az igaz vagy helyes, milyen a szubjektivitás és az objektivitás, a gondolkodás és a valóság kapcsolata. (Természetesen a filozófiának további „sürgős” feladatai is vannak, mint például a gondolkodás szabályainak feltárása vagy például a nyelv sajátosságainak kérdése, az a kérdés, hogy hol helyezkedik el és milyen szereppel funkcionál a nyelv a szubjektum és az objektum viszonyában; továbbá a nyelv írott, íródó vagy beszélt formája milyen specifikus módon befolyásolja ezeket a viszonyhálózatokat stb.)

A görögök óta elterjedt volt a hit, amely aztán például Descartes-nál egészen világosan megfogalmazódott, hogy a helyes megismerés csak pontos és világos, jól körülhatárolt fogalmakkal lehetséges; azaz a szubjektivitás és az objektivitás pontos megkülönböztetésével, meghatározásával és kettejük kapcsolatának pontos megadásával. A *res cogitans* és a *res extensa* viszonyát kellett minél pontosabban meghatározni.

Hagyományosan úgy vélték, hogy mivel egyetlen magánvaló, tárgyiasítható és „tárgyszerű” (objektív) valóság van, ezért ez a valóság objektíve objektív vagy szubjektíve objektív. Az egyik alapvető nézet szerint a „külvilág” tárgyszerűsége létezik ténylegesen, és a mi megismerésünk csak ennek járuléka, része, és így a megismerés is pusztán egy főnnálló tényállás szolgálai rögzítése. Azaz a fizikai, objektív valóság van, és a mi megismerésünk ennek leképezése, realiztikus megértése. Ezen felfogáson belül a fizikalizmus magát a tudatot is tárgyszerűnek, fizikainak gondolta, míg a dualizmus a belső megismerő világot, a gondolkodó ént egy másik világ földi hírnökének tekintette, és a fizikai valóságtól elkülönülőként, annak nem részeként tételezte. Mind a dualizmus, mind a fizikalizmus episztemológiája minden további nélkül lehet realiztikus, amennyiben megismerhetőnek tartja azt, ami van. A fizikalista, mert nincs más valóság, mint ez az egy, a dualista pedig azért, mert a lélek mint nem evilági, mint isteni valóság pontosan kiolvassa a világból ama másik világ, az isteni valóság adott törvényeit.

A másik alapvető nézet, amelyet idealizmusnak vagy szélsőséges esetben szolipszizmusnak nevezünk, a valóságot szubjektíve objektívnek tartja, azaz a megismert, vagyis számunkra tudatosan létező valóságot a megismerő szubjektum hozza létre, és az objektív valósághoz csupán eme szubjektumon keresztül juthatunk. Amennyiben elfogadjuk, hogy van egy objektív, tárgyszerű világ, amelynek megismertségét azonban együtt kreálja az ott levő világ és a megismerő, akkor kantianusok vagyunk, ha viszont úgy gondoljuk, hogy nincs semmiféle külvilág, akkor a szolipszizmushoz csatlakozunk.

E két felfogásrendszer a problémákat nem oldja meg, és a legmeglepőbb, hogy a tiszta és világos fogalmak keresése – mint már Kant megállapította – a legnagyobb fogalmi és szisztematikus zűrzavarhoz vezetett.

Eme zavar feloldhatatlanságának elfogadása és bizonyos fogalmi tisztázások határainak felismerése jelenkori filozófiánk egyik jelentős mozzanata. Akár Foucault vagy Derrida filozófiájára is gondolhatunk, de idézhetjük Nagel is, aki az objektivitás-szubjektivitás dichotómiáját újra nagyítólencse alá veszi. Nagel fölteszi a kérdést, hogy hol vannak az objektivitás határai, azaz meddig mehet a pontos valóságmegismerés, és hol kezdődnek a feloldhatatlan pontatlanságok.

Az objektivitás határait Nagel a tudat, vagyis a metafizika, az értékek és az etika kérdésével kapcsolatban vizsgálja.

A TUDAT

Thomas Nagel kiindulópontként a tudat és objektivitás következő tézisét állítja föl: „Objektivitásunk a tudat egy eljárása. Egy első értelemben a meggyőződések és az ismeretek objektívak. Azokat az igazságokat, amelyekhez ezen az úton jutunk, levezetett értelemben nevezzük objektívnak” (Nagel, 1991a, 11).

Meggyőződéseink és ismereteink a világról, annak valamelyik darabjáról szólnak, és tárgyorientáltságuk teszi őket objektívvá. Az objektivitás Nagel szerint úgy érhető el, hogy egy meglevő látásmódtól mintegy „visszalépünk” egy olyan pontra, ahonnan az előző perspektívára és annak tárgyvonatkozására rátekinthetünk. Ezáltal objektívabb képet kapunk a valóságról. Az objektivitás foka pedig azáltal növelhető, hogy újra meg újra „visszalépünk”, és rátekinthetünk előző fölfogásunkra. Ezáltal korábbi nézeteinket egy „objektív” világba integráljuk.

Természetesen itt olyan kérdések tehetők föl, mint például „hova” lépünk vissza, mi garantálja, hogy visszalépésünk a helyes irányban történik, és az új metaperspektíva valóban nagyobb „objektivitásfokú”-e. Amennyiben objektivitáson a valóság „helyességre törekvő megragadását vagy leírását” értjük, úgy ez a tételezett „növekvő objektivitás” hasonlít Ch. S. Peirce és Popper igazol(hat)atlan felfogásához, mely szerint a tudományos kutatás egyre nagyobb igazságközelségre jut.

Ezzel kapcsolatban anélkül, hogy nagyobb figyelmet szentelne neki, Nagel is érzékeli, hogy lehetséges elhibázott objektivitás, amikor is egy objektívebb perspektíva nem jelent jobb megértést. Ugyanis a valóság nem minden aspektusáról lesz helyesebb, pontosabb képünk, ha „objektivitásra” törekszünk. Föltehető a kérdés: „Van olyan értelmezés, amely szerint mind a tudat, mind az Én részei az objektív valóságnak?” (Nagel, 1991a, 12).

Objektív valóságnak általában a fizikai valóságot értik. Ennek kantianus megközelítésével szemben (miszerint a valóságról való ismeretünkben szétválaszthatatlanul összefonódik a szubjektív és az objektív) Nagel a valóság kognitív objektivitását hangsúlyozza. Szerinte el lehet vonatkoztatni a valósághoz való érzéki kapcsolódásoktól, és a fizikai-objektív valóságot pusztán gondolhatjuk is. Ezen absztrakciós folyamat első lépcsője az, hogy elgondoljuk, mások is hasonlóan látják a világot, mint mi, továbbá hogy a világ, amely sokak által látható, „ott” van akkor is, ha mi nem nézzük azt. Eme kétlépcsős absztrakció (saját érzékelésünk és az emberi közösség érzékelésének kizárása) után egy „tisztá”, érzékelésmentes fogalmi nyelvet nyerünk, amely nincs a különböző érzékelési formákhoz kötve. Kétlépcsős absztrakciós processzus által a világ kognitíve objektív képéhez juthatunk.

„A fizikai világ [...] nem tartalmaz szubjektív szempontokat, nem tartalmaz semmi olyant, amit csak egy különös perspektívából lehetne megközelíteni. Ami előfordul benne, megragadható egy általános racionális tudat által, amely információját teljesen mindegy, milyen perceptív perspektívából veszi, amely által esetleges módon éppen a világot figyeli” (Nagel, 1991a, 15).

A világ eme középpont nélküli, szubjektum nélküli szemlélete, amely a kollektív szubjektivitást is kizárja, vagy legalábbis elvonatkoztat tőle, igencsak problematikus. Fizikai fogalmaink valamilyen módon az érzékeléshez kötődnek. A gravitáció esetében például a fogalom kialakulásához Newton fejére kellett az almának esnie, és ez kellőképpen érzékelhető volt. De valamennyi fizikai fogalmunk bizonyos „szemléletekhez” van kötve, amelyek érzéki képzetek, vagy legalábbis olyanok, amelyek ele-

mei az érzékelésben található. Minden fizikai mérés érzékiségre vezethető vissza. A fizikai fogalmak az érzékiséghöz kapcsolódó fogalmak (tér, idő, tömeg stb.), továbbá a műszerek, amelyekkel a fizikailag vizsgált világgal találkozunk, az érzékeléssel kapcsolódnak hozzánk, nemcsak a műszerek fizikai hardverjénél fogva, hanem például a mérési skálákon, a színeképeken, a fényképeken keresztül is. Miközben tehát megpróbálunk a világról egy objektívizitikus fizikai képet alkotni, ez mindig csak absztrakció lesz. Ha tételezzük is az érzékelésünktől, tudatunktól és nyelvünktől független világ létezését, mivel nem tudunk e három „tartományból” kilépni, a világról csak mindig érzékelésünkön, tudatunkon és nyelvünkön keresztül beszélhetünk. Soha nem tudjuk megmondani abszolút bizonyossággal, hogy objektíváló absztrakciónk valóban ahhoz a világhoz közeledik-e, amelyik „ott van” érzékelésünktől, gondolkodásunktól és nyelvünktől függetlenül, hiszen ezektől független világról nem tudunk és ezért nincs is értelme beszélni.

Az absztrakciós processzus, melyet Nagel javasol, nemcsak e kantiánus perspektívából kérdőjelezhető meg. Fölmerülhet a kérdés ugyanis, hogy az absztrakciós processzus, ahonnan magát ezt az objektívációt végezzük, az objektív világ része-e, vagy sem. Tény, hogy maga ez a folyamat létezik, akárcsak az érzékelés és a különböző perspektívák. Nagel szerint

„a valóság többet átfog, mint ami befoglalható a fizikai objektivitásfölfogásba” (Nagel, 1991a, 15–16).

A fizikai világ erőteljes megjelenése miatt azonban erről gyakran elfelejtkeztek, és arra törekedtek, hogy lehetőleg mindent a fizikai világba préseljének. Ennek eredménye volt Nagel szerint, hogy azok, akik a lélek, a belső világ problémáival foglalkoztak, sok esetben érthetetlen és nehezen közölhető fölfogásokat dolgoztak ki a pszichológiai jelenségekkel kapcsolatban.

A megoldás kulcsa Nagel szerint egy új objektivitásfogalom kidolgozása lehetne. E fogalommal nem járhatnánk azt a kizárólagos utat, hogy a fizikai világ mind teljesebb megértésére törekszünk, remélve, hogy a kvantumfizika eszközeivel a teljes valóság megmagyarázható. Nagel túlmegy a teljes fizikalizmus ellen felhozott ama érvelésen is, miszerint a kvantumfizika eredményeihez egy korántsem „kvantumfizikai” megfigyelőt is hozzá kell vennünk. Ez ugyanis még nem követelné meg feltétlenül a szubjektum belső perspektíváját, a tudatos tudatot. Az az objektivitás, amelyre Nagel törekszik, magát a tudatot is bennfoglalja, egy tudatot, amelynek belső perspektívája van. Nagel ezért azt kívánja bemutatni, hogy az objektivitás fizikalista értelmezése annak nem egyetlen lehetséges fölfogása.

Nagel szerint magát az emberi szubjektivitást is a valóságos világ részeként kell fölfogni, amely legalábbis „külső megjelenésében” a fenomenális világ része – másrészt viszont az is nyilvánvaló számunkra, hogy nem csak a külső világ részei vagyunk.

„Amennyiben [...] a világ részei vagyunk, amint az magában (an sich) van, akkor egy olyan magunkról való fölfogáshoz kellene jutnunk, amely nem csupán a *belső* perspektíva fölfogása: a magam *külső* perspektívából való fölfogásához is el kell jutnunk, mint egy olyan lény fölfogásához, amelyet a világ *tartalmaz*” (Nagel, 1991a, 17).

A pszichikai világ objektív fölfogása a kérdés: lehetséges-e egy olyan fölfogás, amely, számolva az egyes emberek belső világával, mégis a belső világ valamilyen módon történő „objektív” megragadását garantálja. A külső és belső perspektíva együtt gondolásához egyetlen világot kell tételeznünk.

„Az objektivitás általános eszméje, amelyre szükségünk van ahhoz, hogy *egy egyetlen világot* – amely mind a pszichikai, mind a fizikai jelenségeket tartalmazza – gondoljunk, egy olyan világ ideája, amely *magában (an sich)* van és nem egy olyan világé, amely valamely sajátos perspektívából azon belül megjelenik” (Nagel, 1991a, 18).

Ez a fajta gondolás azonban csak akkor lehetséges, ha képesek vagyunk saját perspektívánktól elvonatkoztatni. Fölmerülhet azonban a kérdés, hogy egy elvonatkoztatás valóban az adotként feltételezett ottlevő dolog mint tárgy megragadását jelenti-e. Nagel javaslata értelmében olyan értelmezésekre kell törekednünk, amely megfelel a tárgynak. További kérdés azonban, hogy miként döntjük el, hogy melyik interpretáció felel meg egy tárgynak, pontosabban valaminek, ami ott van.

Ha a tudatot objektíve akarjuk vizsgálni, és itt elsősorban a saját tudatunkról és a belső perspektíváról van szó, azt a kérdést kell föltennünk, hogy miként lehetséges a tudat természetes objektív megértése. Ennek lehetőségét Nagel az idegen pszichikai létezők elgondolásában látja. Feltételezzük, hogy más embereknek is ugyanolyan jellegű belső tudatuk, perspektívájuk van, mint saját magunknak. Ezáltal lehetővé válik a saját belső perspektívánk objektív gondolása: ugyan mi a saját magunk számára soha nem válhatunk teljesen objektívvé, hiszen mi magunk gondolunk önmagunkra, de lehetséges más tudatok tételezése és annak elfogadása, hogy ugyanúgy gondolkodnak, mint mi magunk, ugyanolyan belső perspektívával. A szubjektív beleélés eme képessége kivezet magunkból, és lehetővé teszi a tudatról való objektív gondolkodást. Természetesen itt nagy szerepe van a képzeletnek, hiszen soha nem tudunk egy más tudatot a maga belső mivoltában közvetlenül megragadni.

Fölmerül azonban a kérdés, hogy ha elfogadjuk a szolipszizmus ilyenfajta föloldását, továbbléphetünk-e még egy lépést, mely szerint mindenféle emberi perspektívától, egyáltalán az emberi perspektívától el tudnánk vonatkoztatni. Ha ez nem sikerül, akkor az objektivitásnak igen szigorú határait kell feltételeznünk.

Nagel szerint azonban feltételezhetünk egy „generikus élményfogalmat”, amely túlmegy az emberi élmények tartományán. Így például gondolni tudjuk Nagel elképzelése alapján, hogy az állatoknak is vannak bizonyos élményeik, amelyeket természetesen nem tudunk a saját pszichológiai fogalomkészletünkkel kifejezni. Továbbá tudnánk gondolkodni másfajta intelligens lényekről a világegyetemben, akiknek talán egészen más az intelligenciájuk és az élménystruktúrájuk, mint a sajátunk, mégis létező élményvilágokról lenne szó. Már maga az a tény, mondja Nagel, hogy ezt a lehetőséget meg tudjuk fogalmazni, jelzi, hogy tudjuk gondolni, hogy vannak rajtunk kívüli élményekkel rendelkező lények, belső perspektívák. Nagel azt az elvet is hozzáteszi, hogy lehetőségünk van, hogy olyan jelenségek gondolatait gondoljuk, amelyekről nem tudjuk, hogy miként tudnánk azokat megragadni.

Ez természetesen egy merész, de üres állítás. Gondolni valóban gondolhatok, amit akarok, ezt már Kant is hangsúlyozta. Hogy azonban olyan fenoméneket elgondoljak, amelyről azt sem tudom, hogy milyen értelemben fenomén, illetve amelyről tételezem, hogy saját tudomásulveő szerkezetemmel nem tudom fölfogni: ez egy igen aktív képzeletet tételez, egy rekonstruálhatatlan struktúra megkísérelt konstruálását, de semmi többet.

Amint más, tőlünk teljesen különböző belső perspektívákat és tudatokat tudunk gondolni, ugyanúgy képeseknek kell gondolnunk magunkat, hogy saját tudatunkról úgy beszéljünk másoknak, hogy azt „objektív” megértés; sőt Nagel szerint azt is tudnunk kell, hogy olyanoknak beszéljünk saját tudatunkról, akiknek egészen más tudatuk van, mint nekünk. Ez lenne a tudat objektívációja.

Az „egészen másság” fokát nem specifikálja Nagel. Egy teljesen egészen mást nem tudok megérteni, mert az nemcsak mint jelenség lenne más, de a logika és a racionalitás másfajta szabályainak is engedelmessé válna, ha van vagy lehetséges ilyen. Amennyiben az „egészen másság” nem foglalja magában a logikát és a racionalitást, akkor Nagel tétele plauzibilis lenne – ám akkor a másságról is csak korlátozott, fenomenális értelemben beszélhetnénk, hiszen a mi racionalitásunkkal rendelkező más lények etikája a mieinkkel kommenzurábilis, és ugyanazon fizikai világ tagjaként érzéki struktúrájuk szerkezetének is érthetőnek kell lennie a mi számunkra.

Nagel megjegyzi, ha keresünk is egy átfogó objektív szemléletet, és idegen tudatokról beszélünk, valami egy ilyen objektívistikus szemléletnél veszendőbe megy: az egyes tudatok individuális belső perspektívája. Mindenki csak „egyedül érez” és „egyedül lát”: a sajátját és a sajátjából. Erre mondja Nagel: „A valóság nem csak az objektív valóság, és a valóság minden objektív fel fogásának el kell fogadnia saját hiányosságát” (Nagel, 1991a, 29).

A belső perspektívák tehát egyetlen ember által sem foghatók föl, élethetők át, tapasztalhatók meg – kivéve mindenki számára a sajátját. Ennek elismerésével azonban Nagel szerint nem adhatjuk föl annak ideáját, hogy a valóság egyvalamiképpen van.

„Ezzel nem adjuk föl egy világ gondolatát, hogy az a valóságban [...] milyen alkatú. Csak azt a képzetet adjuk föl, hogy ez a világ egy *objektív* megértés tárgyával egybeesik. A világ, ahogy van, jelenségeket is tartalmaz, és nincs egyetlen privilegizált perspektíva sem, ahonnan ezek a jelenségek összességükben teljesen megragadhatók lennének” (Nagel, 1991a, 30).

Nincs tehát az ember számára egyetlen abszolút világlátás, nincs ember, aki a teljes és abszolút igazságot birtokolhatná. A materializmus is bizonyos idealizmus: az objektivitás idealizálása.

„Az objektivitás nem a valóság. Csak egy lehetőség, hogy a valóságot megértsük” (Nagel, 1991a, 30).

Az itt elmondottakkal kapcsolatban fölmerül még az Én mint megismerő belső perspektíva és mint világban levő kérdése. Egyrészt nyilvánvalóan gondolhatunk egy Én nélküli világot, másrészt számunkra a világ csupán ezen Én-en keresztül jelenik meg. Az Én-ről úgy beszélhetünk kartéziánusan, hogy miközben magunkról beszélünk, azaz egyes szám első személyben, tudatosítanunk kell, hogy bárki, aki ezt hallja vagy olvassa, a maga mint Én számára kell, hogy értse.

Fölmerül a probléma, hogyan lehet az Én azonos egy személlyel, hogyan lehet azonos egy névvel, például Thomas Nagel (TN). Hogyan lehet az Én valaki? Azaz, miközben a külső perspektívában úgy jelenek meg, mint a világ része, mint egy személy, akinek neve van, hogy lehetséges, hogy ez Én vagyok. Nagel szerint az a probléma, hogy az Én összekötődése a tulajdonnévvel esetlegesnek tűnik. Miközben az Én az egész univerzumot gondolhatja, miként lehetséges, hogy csupán egyetlen személy, egyetlen tér- és időponthoz kötött, kozmikus értelemben jelentéktelen lény?

Nagel szerint itt az a megoldás, hogy az Én-t az objektív önmagammal azonosítjuk, amelynek megvan az a határtalan képessége, hogy eltekintsen a személy álláspontjától, és a világról olyan felfogást alakítson ki, amelybe ez a személy is integrált a maga állapotaival.

„A következő kép alakul ki: *Lényegem* szerint szubjektum vagyok, amely egy *középpont nélküli* világot fog föl. Lényegem szerint nincs különös perspektívám. Esetlegesen, normális esetben

a világot egy specifikus nézőpontból szemlélem, és erre TN szemeit, személyét és mindennapi életét használom föl, mint valamiféle ablakot. De TN élményei és perspektívája, amelyek számomra közvetlenül adóttak, a tulajdonképpen magam számára nem szükségesek. A tulajdonképpen magam a világot nem egy bizonyos perspektívából ragadja meg, hanem sokkal inkább belefoglalja világfelfogásába TN-t és perspektíváját mint eme világ *tartalmait*” (Nagel, 1991a, 35).

Az Én a személytől távolságot tart: a személy a világ része, abba integrált, míg az Én erre tekint, attól elvonatkoztat, a személyt a világ részének tekinti, mint aminek tapasztalatai és perspektívája van a világról. Az Én azonban ettől függetlenül magát és világképe olyan kép felé közelít, amilyen a világ „sehonnan”, azaz amilyen a világ perspektívátlanul.

Az Én-nek a világgal való kapcsolatában és a világ objektívizálásában való kettős szerepe a következő gondolatmenettel is megközelíthető: a személy a világ része, egy téridőbeli perspektíva birtokosa. Ez a személy helye egy Én-nek, amely a világot perspektívátlanul szemléli. Magát a világot és a világ perspektivikus szemléletét ablakként a személy nyitja meg az Én számára. Ennek során az Én kinéz a világba, ahol megismeri a világot egy perspektívából, és ebben a világban látja meg azt a személyt, amelyen keresztül maga is a világba néz. Ugyanakkor ez az Én nem azonos a személlyel, képes ettől a perspektívától elvonatkoztatni, képes magát az „ablaktól” elkülöníteni és téridőbeli pozícióját gondolatilag kitágítani, relativizálni, sőt perspektívátlanítani. Az Én képes egy perspektíva nélküli világot gondolni, amelyben maga egy személy közvetítésével helyet foglal, amely személyt képes ebben a világban lokalizálni. Egy világot képes tehát általánosan tételezni, amelyben maga mint specifikus szemlélő is jelen van. A középpont nélküli világfelfogáson keresztül egy átfogó világképet kaphatunk, amelyben azonban ez a személy egy sajátos helyen maga is fölbukkan. Felbukkanása kettős: a belső és a külső perspektíva megjelenése.

Nagel tételszerűen kijelenti, „az objektivitásnak mindig arra a formájára kell törekedni, amely megfelel a megértendő tárgynak, és el kell mennünk készülvé arra, hogy még az objektívitas helyes formája sem ragadja meg a tárgyat a maga teljességében” (Nagel, 1991a, 36).

Nagy kérdés természetesen, hogy mielőtt a tárgyat megértenénk, honnan tudjuk, hogy mely objektívitasforma fog neki megfelelni. Ha pedig előre megválasztjuk objektívitas-fogalmunkat, már meghatároztuk, hogy milyen tárgyat hogyan fogunk megismerni – és mitől, milyen megismerési módtól zárjuk el magunkat.

Az objektívitasnak két oldala van, a szubjektív és az objektív, a belső és a külső perspektíva. Attól függően, hogy melyiknek tulajdonítottak nagyobb fontosságot, alakultak ki a belülről vagy a kívülről induló filozófiák, a szkeptícizmus, idealizmus, szolipszizmus vagy a realizmus és annak formái.

Miután a két perspektíva egymásra nem redukálható, ezért nem is lehetséges egyetlen egy alapelve visszavezetett, az abszolút igazságot a maga teljességében megfogalmazó, tiszta fogalmi nyelven beszélő filozófia. A filozófia kénytelen több nyelvet beszélni, és vagy egyetlen perspektívát hangsúlyoz, de így soha nem jut teljességre, vagy el kell fogadnia a több perspektíva egymás melletti létét, és ha a teljességet tartja szem előtt, akkor a több nyelvet egyszerre kell megpróbálnia beszélni akkor is, ha nem tudja a több nyelvet egymásra redukálni és eggyé tenni.

A SZUBJEKTÍV ÉS AZ OBJEKTÍV

A felvetettek alapján talán az egyik legfontosabb kérdés, hogy mi lehet a belső és a külső perspektíva, vagy ahogy a filozófiában megjelenik, a szubjektivitás és az objektivitás, a szubjektív és az objektív viszonya, mit is jelent e két fogalom³ (Vesd össze Nagel, 1991, 99–128).

A szubjektív és objektív vizsgálati módok közti ellentét vonala valamennyi filozófián végighúzóódik. Az „objektivitásra” való törekvés során kiszakítjuk a vizsgált tartományt tágabb közegéből, és bizonyos egyezményes (konvencionális) módszerekkel vizsgáljuk. Eközben tételezzük, hogy az adott módszer megfelel a vizsgált tárgy azon természetének, amely szempontból az adott dolog bennünket érdekel. Az objektivitásra való törekvés során eltávolodunk a tárgytól, kizárjuk saját szubjektivitásunkat, a tárgyat magunktól különállónak, önállónak tekintjük, és önállósított voltában próbáljuk vizsgálni és szempontfüggően megérteni.

A szubjektív perspektíva ezzel szemben az ember belső világának figyelembevételét jelenti. Minden egyes ember valahonnan néz, és mindig valaki néz: az „ahonnan” és az „aki” nem objektíválható teljes mértékben mások által, nem lehet kívülről beletekinteni. Minden egyes ember számára egyetlen perspektíva létezik: a sajátja.

Nagel a szubjektív-objektív ellentétet néhány konkrét filozófiai példán vizsgálja, majd általánosabb szempontból kezeli a kérdést. A vizsgált kérdések: az élet értelme, az akarat szabadsága, a személy azonossága, a pszichofizikai probléma, valamint az igazságos és az igazságtalan problémája.

Az emberi élet értelmét kereshetjük mind a belső, mind a külső perspektíva szempontjából. Az életet a belső perspektíva felől éljük, és ebben mindenki közvetlenül „benn van”, ez önmaga: nemcsak hozzá tartozik, de innen is néz a világra és önmagára. A belső perspektívát az emberek zöme minden további nélkül a maga számára értelmesnek tartja, amennyiben ez az értelmesség olyan fogalmakra és életstratégiákra szorítkozik, hogy az ember saját életét értékesnek és élni érdemesnek tartja, hogy iskolába jár, gyermekeket nevel, reggel fölkel stb. Eme belső értelmességgel és evidenciával szemben azonban ott a külső perspektíva. Az ember kívülről ugyanolyan, mint bárki más, egy a sok közül, és egész tevékenysége abszurdnak tűnhet. Ami az egyénnek belülről értelmes, egy tágabb, külső perspektívából nézve értelmetlennek látható. A külső perspektíva, túl azon, hogy a közvetlen belső tudomásulvétel módosítója, és átfogó világképet nyújt, uralomra is tör a belső fölött, hiszen innen tudjuk, hogy miként vannak a tőlünk független dolgok valójában. Az ember a két perspektíva metszéspontjában él. Egyrészt a belső perspektíva közvetlensége csak maga számára adott; másrészt a külső perspektíva számára csupán saját maga belső világán keresztül válik tudatosá. A belső megismeri a külsőt, ami a belső létezésének feltétele. A megismerésben a belsőnek, a létezésben a külsőnek van „elsőbbsége”.

Az akarat szabadsága a filozófia régóta vitatott kérdése. A teljes determinizmus szerint cselekvéseink előzetes okok által meghatározottak, az ember nem képes dönteni, pusztán az okok láncolatában mint egy rendkívül bonyolult gép működik. Nagel szerint a determinizmussal kapcsolatban rossz érzésünk van, hiszen közvetlenül úgy „érzékeli”, hogy saját cselekedeteinket mi magunk hajtjuk végre, és nem okok láncolata cselekszik bennünk és rajtunk keresztül, anélkül, hogy „minket megkérdezne”. Szerinte a probléma abból adódik, hogy valódi konfliktus van a cselekvéseknek a külső, illetve belső perspektívából történő vizsgálatával kapcsolatban. A külső leírások ugyan okok, motivációk, pszichológiai állapotok, neveletés, vágyak, indulatok, önralkalmak sorát ragadhatják meg, valójában azonban nem tudják a cselekvés közvetlen eredetét, az egyén belső világát, belső perspektíváját elérni. A cselekvés belülről bizonyos értelemben nem történés. Míg kívülről érzékeli a történéseket, saját cselekvéseink olyan közvetlen aktusok, melyek „leírhatatlanok”. Közvetlen belső perspektívánk időben való aktivitásáról van szó, amelyet többnek érzünk, mint külső perspektívájú fenomenológiával leírható jelenség-halmaz. A cselekvések külső leírása során bizonyos oksági összefüggések tételezhetők, azonban a belső perspektíva felől olyan

állapotot „érzékelnünk”, amely képes az okságtól való távolság teremtésére és a különböző oksági láncok föltárására, cselekvési alternatívák kidolgozására és a döntés utáni cselekvésre.

A személyi identitásának problémája arra vonatkozik, hogy miként mondhatjuk, hogy valaki az időben önmagával azonos. Más szavakkal: miként igazoljuk, hogy valakinek két időben egymástól távol eső élménye ugyanannak a személynek az élménye? Ha csupán a külső perspektívát tekintjük, azt kell látnunk, hogy egy időben változó jelenséggel van dolgunk, az emberrel, amelynek biológiai-fizikai összetevői (atomok, molekulák) cserélődnek. Vajon az én élményeim évek múlva is az én élményeim lesznek, avagy valami új lesz a helyemben? Mi garantálja, hogy később is „ugyanaz” az én leszek, mint most? A kérdés Nagel szerint csupán a belső perspektíva felől válaszolható meg, de nem kívülről. Onnan ugyanis legfeljebb szubjektumokat, „egókat” feltételezünk, de ezeknek időben való azonosságát nem tudjuk garantálni. Ezzel szemben a belső perspektíva számára közvetlen élmény és érzés a szubjektum időbeli kiterjedése és önazonossága. Az „énfogalom” pszichológiai közvetlenségű, és ez a közvetlenség nem közelíthető meg általános fogalmakkal. Nagel úgy véli, annak ellenére, hogy nem lehet teljesen elkülönített szubjektumokat feltételezni, az önmagáról való belső képzet nyomán jön létre a személyes identitás tudata és problémája. A szubjektumnak megnyilvánuló „önmaga” Nagel szerint a külső analízisek számára megközelíthetetlen.

Negyedik példája a pszichofizikai probléma, amelynek Nagel szerint az egyik legnehezebben megfejthető aspektusa az élmény és megélés szubjektív lényegéből vezetődik le. Egy tudattal rendelkező lényt le lehet írni a külső, fizikai perspektíva szempontjából. Oksági viszonyokat lehet feltárni, sőt Nagel úgy véli, hogy még a számítógépeket is le lehet írni intencionális rendszerként. Lehetetlen azonban kívülről megmondani, hogy milyen egy lénynek „belülről” egy adott tudati állapotban lenni. A probléma tehát az, hogy miképpen rendelhetőek egymáshoz, illetve hogyan tarthatók össze a belső és a külső perspektíva, a kívülről észlelhető és különböző perspektívákból leírható fiziológiai, fizikai, biológiai processzusok és a belső tudati állapot, a belső tudomásulvétel és perspektíva. A két perspektíva összekapcsolódásának nehézségét kíséri az az újkori attitűd, hogy csupán az objektívizálható, azaz tárgyszerűsíthető, interszubjektíve felülbíráható, tehát az empirikus és racionális tényeket fogadjuk el a valóság részeinek.

38 Hogy az ember a fizikai világ része, ezt mindannyian közösen tapasztaljuk meg. Hogy az embernek belső világa, énje van, ez mindenkinek az egyedüli, szubjektív, egyéni, közvetlen és végső soron közölhetetlen, bár kommunikálható élménye. A modern tudományosság fogalmát sokáig csupán a külső világ számára tartották fenn, holt az ember kettős perspektívában él, és létéhez mindkettő hozzátartozik. A két világ kétségtelenül interferenciában van, de hogy miben áll ez az interferencia, mindmáig találgatások tárgya.

Nagel utolsó példája az igazság és igazságtalanság kérdése, amelyről eltérő módon nyilvánulnak meg a konzekvencialista és a cselekvőorientált felfogások. A konzekvencialista elméleteket elsősorban azért bírálják, mert amennyiben a cselekvések céljaként a lehetségesen elérhető maximális jót jelölik meg, akkor valami elvont jövőbeli, még nem létező objektív valóságnak rendelik alá a jelenben létező és cselekvő szubjektumot.

A cselekvőorientált szemlélet viszont azt hangsúlyozza, hogy minden individuumnak bizonyos szabad cselekvési teret kell biztosítani, amelyben nincs rákényszerítve, hogy folyton, minden cselekedete előtt egy „felsőbb és távolibb” jó szempontjából cselekvési alternatívák sorát állítsa föl, és azok közt válasszon.

Az ember belső valóját, individualitását, belső perspektíváját nem lehet minden további nélkül személyfeletti céloknak alárendelni.

Nagel szerint az utilitarizmus elleni érvet általánosítani lehet. Ez abban áll, hogy valaki, aki a személyes perspektívát előnyben részesíti, ezt másokra is átviszi, és azt mondja, hogy minden egyes embernek a saját belső igényeit, attitűdjét, viszonyait, vágyait és prioritásait is figyelembe kell vennie. Minden embernek magának kell eldöntenie, hogy az etikájában milyen arányokat hoz létre saját belső perspektívájának és külső, átfogóbb céloknak.

Az úgynevezett deontologikus etikák bizonyos megengedő, parancsoló vagy tiltó szabályokat állítanak föl. Ezek a szubjektívista és a konzekvencialista felfogások közt helyezkednek el, hiszen amikor a „ne ölj”, „ne lopj”, „tartsd meg az ígéretedet” parancsait kimondja, akkor nemcsak a cselekvő szubjektum szempontjait, hanem azét is figyelembe veszi, akivel kapcsolatban az adott cselekvés történik.

Alapvetően tehát az etikákat is két perspektívából lehet megalkotni, a belsőből és a külsőből. A külső perspektívából azt a kérdést tehetjük föl, hogy mi a legjobb, hogy megtörténjék, míg a belsőből azt, hogy mit tegyünk. Ugyanakkor maguk a külső szempontok is a belsőt átszűrve kapják meg fontosságukat és értékelésüket.

A világ és a cselekedetek, így az értékek is, minden egyes ember számára saját személyiségén, saját belső perspektíváján keresztül jelennek meg.

Mindkét perspektíva dominanciát követel magának a filozófiatörténetben, és a legtöbb filozófus egyiket vagy másikat hangsúlyozza erősebben. Nagel szerint a két perspektíva problémája egy általánosabb filozófiai nehézségre utal, amelynek kezelésére különböző stratégiák lehetségesek.

Nagel a szubjektív és az objektív perspektíváról a következőket mondja: „Úgyan a szubjektív és az objektív perspektíváról fogok beszélni, ez azonban csak egy rövidítés, ugyanis nemcsak két ilyen perspektíva létezik, nem is két olyan kategória, amelyekhez sajátosabb perspektívákat lehetne rendelni. Sokkal inkább polaritásról van szó. Ezen kontinuum egyik végén van a különös individuum perspektívája, amely egy specifikus konstitúcióban, szituációban áll a világ többi részével kapcsolatban. Onnan indulhat a nagyobb objektivitás felé irányuló mozgás, amely absztrakciós lépések egymásra következésével jellemezhető. Először eltekintünk az individuumnak a világban elfoglalt specifikus térbeli, időbeli és személyes pozíciójától, majd azoktól a jegyeiktől, amelyek más emberektől megkülönböztetnek, később figyelmen kívül hagyjuk azokat a tudomásulvett és cselekvésformákat, amelyek az emberek számára karakterisztikusak, majd áthatolunk azon a szűk tartományon, amelyet emberi mértékek által határozzunk meg a térrel, idővel és a mennyiséggel kapcsolatban; és végül arra törekszünk, hogy leírjuk a világot, amely – amennyiben ez valahogy lehetséges – nincs többé egyetlen, a világban fölvetett állásponthoz sem kötve. Valószínűleg nem vezet ez a folyamat egyetlen végpontra sem, hanem arra irányul, hogy a világot úgy fogja föl, hogy nincs többé semmi, ami annak középpontjában állhatna, és a szemlélő annak csupán egyetlen része” (Nagel, 1991c, 116).

A szubjektív és az objektív közti kontinuitás feltételezése Nagel részéről önkényes és nem szolgáltat perdöntő érveket. A két perspektíva közti szétválaszthatatlan összefonódottság tényként fogadható el, de hogy a perspektívák egy folyamatos vonal két végpontján helyezkednének el, ez nem tekinthető többnek, mint analógiának – ám mint olyan, félrevezető. A szubjektív ugyanis belső perspektívája, önmagához való viszonya és öntudata tekintetében teljesen különbözik az objektívtól, és nem csupán egy olyan skála szélső pontja, amelynek túlsó végén az objektív van. A kontinuum tételezésével a két perspektíva radikális és redukálhatatlan különbsége vész el. Maga Nagel más írásaiban egyébként inkább a két perspektíva különbségét hangsúlyozza⁴ (Vesd össze például: Nagel, 1990, 25–33).

Nem egészen világos az sem Nagelnél, hogy a szubjektív-objektív polaritás szerint episztemológiai vagy ontológiai feltételezés-e. Anélkül, hogy azt állítanánk, a két megközelítésmód szigorú értelemben szétválasztható, mégsem ugyanaz a két hozzáállás. Egyrészt beszél az individuumról, amelynek bizonyos alkata, szituációja és a világ többi részével való kapcsolata van. Ez az állítás legalább annyira ontologikus, mint episztemologikus. A szubjektivitástól az objektivitás felé haladó absztrakciós lépések viszont nyilvánvalóan gondolati és ismeretelméleti lépések: először az individuum speciális téridőbeli helyzetétől, majd a többi embertől való különbségtől vonatkoztat el, végül pedig azoktól a tapasztalati és cselekvésformáktól, amelyek jellemzőek az emberre és az emberi mértékkel megállapított tér-, idő- és mennyiségi viszo-

nyokra. Ezen absztrakciós processzus révén Nagel feltehetőleg úgy véli, hogy eljuthatunk egy szubjektumfüggetlen világfelfogáshoz, ahol nincs középponti megfigyelő, hanem minden csak mint a világ része jelenik meg.

Hogy ez az absztrakciós folyamat bizonyos megengedésekkel és fenntartások felüggesztésével lehetséges, az kétségtelen. Kicsit radikálisabban tekintve azonban nyilvánvaló, hogy maga az absztrakciós processzus biztos állíthatóan nem jut ki a szubjektumból. Ugyanis magát az absztrakciós processzust is a szubjektum végzi, minden gondolkodás, így az absztrakciós folyamat is benne történik. A világ mint a megismerés tárgya a szubjektumban van, ott „történik”.

A szubjektum világa, amely valamilyen módon a külvilággal van korrelációban, a világot a megismerésben valamilyenként tételezi (megismeri) és – más (ontológiai) értelemben – feltételezi, és a külső világ, amely számunkra mindig többé-kevésbé megismerten és többé-kevésbé ismeretlenül létezik, mintegy maga is tételez (ontológiai értelemben létrehoz) bennünket. Ily módon a szubjektum, amely önmaga számára közvetlen evidenciának tekinthető – Kant szavaival transzcendentális én a maga számára –, amikor megismeri magát, kétszeresen a képzeterő által létrehozott valósággá válik a maga számára. Először is Kant modellje szerint a belső világot mint olyan imaginációs (elgondolt és konstruált) világot ismeri meg, amely valamennyire a külvilágot és valamennyire a belső világot „közvetíti” a megismerőnek, azaz a külvilág és a belső világ együtt és szétválaszthatatlanul jelenik meg számára. Második lépésben felfedezi saját magát, ám mivel egy imaginációs világon keresztül történik ez, így „önmaga” is – mint megismert – imaginációs lesz. A szubjektív önmagához való viszonya kettős. Az első lépésben artikulálatlan közvetlenségről van szó, amely azonban még meg nem fogalmazott, tehát alig több mint animális ön-tudomásulvétel. A második lépésben a tapasztalati világ felé való fordulás után veszi az ember önmagát tudomásul.

Ha elfogadjuk a kettős imagináció elméletét, akkor az is érthetővé válik számunkra, hogy miért „problematikusabb” és miért bizonytalanabb, miért kevésbé egzakt tudományok a humántudományok (pszichológia, szociológia, irodalomtudomány stb.), mint a természettudományok. A kettős imagináció bizonytalansági tényezői kumulálódnak bennük.

A kettős imagináció elmélete első lépésnek tekinthető a humántudományok bizonyos értelmezéséhez. Amint Derrida Montaigne-t idézi, miszerint „nagyobb dolog interpretálni az interpretációt, mint a dolgokat”, a humántudományoknak még további interpretációs-imaginációs szinteken keresztül kell haladniuk, a történetiségen és a szövegszerűségeken. E két szint, ha nem is ugyanaz, itteni megfontolásainkban egy imaginációs szinthez köthető. Eszerint ahhoz, hogy magunkat megérthessük, legalábbis a humán tudományok segítségével, a szövegekkel, azok értelmezésével is foglalkoznunk kell. Nem gondolkozhatunk az emberről, a gondolatokról, a humanitásról és a filozófiáról anélkül, hogy ne vennénk figyelembe ezek historikus és szövegszerű jellegét. Ez a jelleg azonban egy további imaginációs szint: a másik ember, a szöveget leíró ember historikus imaginációjának textualizálódása. Amikor tehát a humántudományok területére merészkedünk, a szövegszerűsödés és az interpretáció gyakorlatába is belebocsátkozunk.

Eme három imaginációs szint talán leginkább a szövegek stílusában érhető tetten. A stílus eme imaginációs szintek közti mozgások individuális és személyes jellege.

Minden egyes ember, aki egyrészt folytonosan a mások által kijelölt közegben, a filozófiatörténet fogalmainak tartományában mozog, a maga útját járja, egészen sajátos individuális és belső perspektívából látja a dolgokat, szövegeket és történeteket. Eme individuális látásmód, a meglevő elemek új átrendezése, az egyén egyenként és belsőként való jelenléte tekinthető a stílus egy értelmezésének. A stílus az az ember, aki ír, aki beleáll a háromrétegű imaginációk soha véget nem érő játékába.

Nagel szerint a belső perspektíva fogalmi, a szubjektivitás nyelve bizonyos értelemben szintén az emberek közös vagyona. Nincs okunk ugyanis feltételezni, hogy a többi embernek is nem a miénkhez hasonló belső perspektívája és szubjektivitása van akkor is, ha mi a másik szubjektivitásába behatolni vagy betekinteni nem tudunk. Ezért a belső világ fogalmi is nyilvánosak, bár más értelemben, mint a külső világéi. Az érzelmeket kifejező fogalmak érthetők különböző emberek számára, ezek mindenki számára hasonlókat jelentenek akkor is, ha mindenki kicsit mást ért haragon, szerelmen, barátságon stb. Természetesen ezek a belső fogalmak nem abban az értelemben és nem közvetlenül úgy interszubjektívek, mint a fizikai világ leírására szolgáló fogalmaink.

Miután – állítja Nagel – a szubjektív jelenségek számára is van interszubjektív megegyezés, ezért az objektivitás felé való haladást nem lehet megoldani az interszubjektivitásra való hivatkozással. Az objektivitás nem növelhető azon imaginatív horizont kiszélesítésével sem, amely által a sajátunktól különböző sok szubjektív perspektívához jutunk közel. (Az imagináció nyilvánvalóan nem visz ki ténylegesen a saját szubjektivitásunkból.) Nagel szerint a szubjektív-objektív átmenet az externalitással és a distanciával teremthető meg. A fenomenológiára emlékeztető álláspont szerint a külső, az objektív világ tárgyait úgy próbáljuk megismerni, hogy megpróbálunk elvonatkoztatni azoktól az adatoktól és tényezőktől, amelyek a reflexió előtti látásmódunkhoz tartoznak, azaz megpróbáljuk az objektumokat deszubjektívizálni. Ez a tevékenységünk az objektív megismerés azon vágyából indul ki, mely szerint meg vagyunk győződve, hogy a rajtunk kívül levő világ „ott” van, és magában valamilyen. Ugyanakkor Nagel is elismeri, hogy nincs olyan megismerés, amely el tudja érni azt az ideált, hogy teljesen megszabaduljunk a megismerésünkben levő szubjektív elemektől és összetevőktől.

„Azon meggyőződés nyomására hagyjuk el a szubjektívát, hogy minden, ami van, annak *magában* (*an sich*), minden perspektívától függetlenül, valamilyen módon lennie kell. Ezt megragadni, miközben saját perspektívánktól egyre jobban távolságot tartunk, ez az az elérhetetlen ideál, amelyre az objektivitásra való törekvésünk irányul” (Nagel, 1991c, 119).

Nagel szerint minden megismerésünkben szétválaszthatatlanul keveredik az objektív és a szubjektív mozzanat, legyen az etika, ismeretelmélet, metafizika vagy a különféle tudományok és a mindennapi ismeretek. Pusztán fokozati különbségek vannak, a megismerés során az objektivitás felé való elmozdulásra jól érzékelhető. Az objektivitás keresése során persze az egyes ember látásmódját számos tényező összehaverhatja, így a testi elváltozások vagy az egyéni helyzet egyéb különösségei. Ezért szükséges az ítéletek formáitól való függést csökkenteni vagy az elváltozások természetét analizálni. Módszeresen haladva lehetővé válik a szubjektívól az objektív felé való elmozdulás.

Egy individuum mindkét perspektívából tekinthet a világra – és ebből bizonyos nehézségek adódnak. Miközben saját maga alkatának elemei közt választ, hogy melyeket fogadja el a megismerés kritériumainak vagy eszközeinek, e választás során végül is szintén csak önmagára támaszkodhat. Az egyedi szemlélő ugyanakkor nem tud teljesen tárgyyszerű álláspontra helyezkedni – ezért olyan perspektívát kellene keresni, amely független az egyedi szemlélőtől. Ha a dolgok ténylegesen léteznek valamilyen egyetlen módon, akkor olyan vizsgálati módszereket kell találni, amelyek függetlenek az egyedi szemlélő alkatától és perspektívájától. Erre szolgálnak Nagel véleménye szerint a tudományokban alkalmazott módszerek, amelyek eredményei olyan lények által is tudomásul vehetők lennének, amelyeknek nincsen hozzánk hasonló érzékszerveik.

Nagel könnyedén elintézi az objektivitás episztemológiai problémáját. Ugyanis nem tudunk olyan műszert elgondolni, amely ne vonatkozna érzékszerveinkre és gondolkodásunkra, illetve ne ezektől függené. Tehát még az objektivitásra törekvő kísérleti fizikai tudomány sem választható el a szubjektív mozzanatokról. Minden vizsgálati módot és a hozzá kapcsolódó kísérleti berendezést és műszert az ember maga találja ki, és ennek a kitalálásnak több rétege és több következménye van. Egyrészt ah-

hoz, hogy egy berendezést megalkossunk, bizonyos elhatározásokat kell tennünk. El kell határoznunk, hogy a valóság mely darabjával kapcsolatban akarunk vizsgálatot folytatni. Előre kell sejtünk fogalmi szinten, hogy milyen természetű jelenségeket akarunk vizsgálni. Ezek a vizsgálandó jelenségek nem önmagukban létező jelenségek – a valóságban nem léteznek izolált jelenségek –, hanem általunk a kontextusból, az összetett és sokrétegű valóságból kiszakított tények. Amikor egy berendezést egy jelenség vizsgálatára megalkotunk, akkor már eleve sejtünk valamit a valóságról, definiáljuk azt, és eme előzetes tudásunkkal meghatározott és elképzelt, tehát végső soron általunk elkülönített és megalkotott valóságot akarunk vizsgálni. Továbbá nincs az a berendezés, amely bizonyos szubjektíviztikus észlelési metódusoktól független lehetne. Bármilyen szubatomai részecskét, mikrobiológiai tényt stb. akarunk is mérni, annak mérési eredményeit a műszer láthatóvá transzformálja, felvételeket készít, vagy a skálán leolvasható értékeket közöl. Tehát a közvetlen érzékelés szintjére transzformálja a közvetlenül nem érzékelhető. Nyilvánvaló, hogy el sem tudunk gondolni egy olyan berendezést, amely annyira objektív lenne, hogy bármely olyan lény is használni tudná, amelynek nincs olyan érzékelő struktúrája, mint a mienk.

Az objektivitás Nagel szerint viszont megköveteli, hogy a specifikus emberi perspektívát is föladjuk. Ha létezik a világra való tekintésnek egyetlen helyes módja, akkor az biztosan független attól a perspektívától, amelyet éppen véletlenül fölveszünk. Ebben az esetben olyan nézőpontról kell szó legyen, amely a dolgokra való pillantás mellett megengedi a megfigyelőre való rátekintést is. Egy objektivitásra törekvő perspektíva számára a szemlélőnek nem lehet egyetlen különleges, középponti álláspontot tulajdonítani:

„...a szemlélőnek nem tulajdonítunk különleges, központi álláspontot. A helyes perspektívának továbbá meg kell engednie, hogy azon lény típusa, amelyhez a megfigyelő is tartozik, nem játszik többé szerepet. A helyes kép a dolgokat sem úgy nem mutathatja be, ahogy azok *számunkra*, emberek számára természetesen megjelennek, sem úgy, ahogy *én* azokat *innen* látom” (Nagel, 1991c, 121).

Az objektivitásra való törekvés tehát az egyéneken kétfajta túllépést feltételez: az individuum és a faj sajátosságaitól is el kellene tekinteni. A Nagel-féle objektivitás tehát arra utal, hogy mi létezik magában (an sich). Ezen eljárás mód feltételezi, hogy a bemutatott, a megismert, elválasztható a bemutatás módjától. – Ám Nagel megjegyzi, a nagyobb objektivitás felé való törekvés komoly nehézségeket vet föl, különösen, ha a megfigyelő szubjektumot is bevonjuk a folyamatba.

Bizonyos szubjektív tények, a belső perspektíva szempontjai és élményei eltűnnek látszanak, ha egyre nagyobb objektivitás felé törekszünk. Az a benyomásunk támad, hogy objektíve érthetlenné válik a személyes identitás, a pszichofizikai probléma vagy akár a szabad akarat kérdése. Akárhogy is igyekszünk, a külső és a belső perspektíva össze fognak ütközni; ha pedig kitarunk az objektivitás követelményénél, akkor három lehetőségünk van a szubjektív aspektusokkal való bánásmódban: a redukció, az elimináció vagy az annexió. Ez a háromirányú próbálkozás az, ami a jelenkori analitikus filozófia törekvéseit jellemzi.

1. Redukció. A belső perspektíva „eseményeit” egyszerűen a fizikai, objektíviztikus világ eseményeként értelmezi. Az ilyen elképzeléseket hívják fizikalizmusnak vagy materializmusnak.

2. Elimináció. A szubjektív perspektíva jelenségeit látszatoknak lehet deklarálni, és ezzel mint nem valóságos tényeket lehet elvetni őket. Így például a személy identitását, az akarat szabadságát, a nem konzekvencionalista etikákat mint látszatokat, „babonákat” lehet visszautasítani.

3. Annexió. Ha a szubjektív jelenségeket nem tudjuk a rendelkezésre álló objektív szótárra redukálni, megvan a lehetőség, hogy az objektív realitás egy új elemét fedezzük föl, és ezáltal a belső jelenséget is az objektív világ részévé tegyük. Az akarat, az én, a lélek fogalmi ilyen szerepeket vehetnek föl. Ugyanakkor ezekkel a „jelenségekkel” individuálisan „itt és most” találkozunk, és nem valamiféle személytelen objektivitásban. Térről és időről beszélhetünk objektíve, de a saját aktuális téridőbeli helyzetünket és perspektívánkat nem tudjuk objektív szintre helyezni – az mindig saját perspektívánk marad.

Nagel ezzel szemben azt javasolja, hogy ismerjük föl, az objektív szemlélet nem tudja a valóság egészét átfogni, hanem annak csak részszemléletét, részlátványát adja. Ez azt is sejtetné, hogy a dolgok nem csak egy módon léteznek. Míg Nagel szerint az analitikus tradíció a belső perspektívát próbálta felszámolni, addig az idealista hagyomány, beleértve a fenomenológiát, a szubjektivitás primátusát hangsúlyozta. Egyes idealista irányzatok odáig mennek a szubjektív dimenzió középpontba helyezésével, hogy az objektív, a magánvaló valóság megismerhetőségét teljes mértékben tagadják. Ezzel szemben Nagel a két perspektíva párhuzamos érvényesítése mellett száll síkra.

„Mind az idealizmus, mind az ellentétes objektívizáló felfogás végső soron egy közös meggyőződéssel alapul: egy világnak nem lehetnek redukálhatatlan nézőpontjai és ugyanakkor redukálhatatlan objektív realitása – a kettő közül az egyiknek kell annak lennie, ami *valóban* létezik, és a másikat valamilyen módon arra vissza kell tudni vezetni, vagy attól kell függenie. Ez egy alig visszautasítható gondolat. Vitatni annyit jelentene, mint bizonyos értelemben tagadni, hogy csak egyetlenegy világ van” (Nagel, 1991c, 126).

Nagel úgy véli, hogy az objektivitás felé vezető lépés azt mutatja meg, miként vannak a dolgok magukban, és nem azt, hogy miként jelennek meg nekünk. Ha az objektivitásra irányuló tekintet a világban dolgokat és embereket észlel, akkor csak azt tudja e tekintettel fölismerni, ahogy azok a dolgok magukban vannak. Ha viszont igaz, hogy amiként a dolgok a szubjektumok számára vannak, az más, mint amiként magukban vannak, akkor nyilvánvaló, hogy az objektív kép valamit nem vesz figyelembe. Nyilvánvalónak tartható, hogy a valóság nem csak az objektív világból áll, és az objektivitásra való törekvés nem minden területen egyenlő mértékben alkalmas hozzáállás, hogy az igazságot megtaláljuk.

Elgondolható, hogy minden létező dolognak van néhány objektív tulajdonsága. Nagel szerint például az élmények leírhatók fizikalista módszerekkel is a fenomenális leírás mellett; de bizonyára vannak olyan minőségeik, amelyek csak a belső perspektívában szemlélő számára adóttak.

Egy külső perspektívából lennie kell az élmény (Erleben) általános képének, amelynek saját szubjektív perspektívánk a sajátos esetét jelentené. Ez a radikálisan generikus kép azonban teljes mértékben túlmegy értelmünkön.

Mivel tehát generikus okokból az élményről és a szubjektív perspektíváról nem tudunk külső, átfogó, „objektív” képet alkotni, így soha nem is lesz-lehet teljes a róla való képünk. Ezzel szemben az objektíve jobban megközelíthető „külső” dolgok vizsgálata relatív eredményességgel kecsegtethet. Ennek eredménye egy sikeres, bár meglehetősen szintelen valóságkép lehet, amelyet gyakran tudományosnak is neveznek. Miközben azonban objektíve sikeresek vagyunk, figyelembe kell venni, hogy mindig vannak a belső perspektívának összefüggései, mint például a szabad akarat, a pszichofizikai probléma, az etika, amelyek nem közelíthetők meg kimerítően objektivistikus módszerekkel.

Az objektivitás igénye, önmagunk transzcendálásának vágya az ember egyik erősebb késztetése. Azonban tudomásul véve és respektálva a maga megismételhetetlen és egyedi belső világát, mindig figyelnie kell arra, hogy sem az objektív a szubjektív, sem a szubjektív az objektív fel ne számolja. Az egymást kiegészítő, nem azonos álláspontok és perspektívák egymásmellettsége nemcsak egy gyakorlati okokból szükséges illúzió, hanem az élet megingathatatlan ténye is.

„Az egymásnak ellentmondó álláspontok koegzisztenciája, amelyek távolságuk fokában különböznek egy kontingens éntől, ez a koegzisztencia nemcsak praktikus okokból szükséges illúzió, hanem az élet megingathatatlan ténye” (Nagel, 1991c, 128).

OBJEKTÍV ÉRTÉKELMÉLET

Az értékek arra vonatkoznak, hogy mit tegyünk, mit akarjunk, azaz cselekedeteink indokaiul szolgál(hat)nak. Az értékelmélet az utóbbi évtizedek filozófiájában meglehetősen háttérbe szorult, és inkább az etikán belül tárgyalják, ha egyáltalán. Ennek oka részben az, hogy nehéz megmondani, „hol” vannak az értékek, és miféle létezők vagy dolgok, avagy egyáltalán feltárható-e természetük ilyen jellegű kérdések segítségével. A külső fizikai és a belső pszichológiai világhoz képest az értékek nyilvánvalóan valahol máshol helyezkednek el, avagy valamilyen módon ezekben a világokban – ám ez utóbbi eset tételezéséhez el is kell magyaráznunk sajátos helyzetünket.

Nagel az objektivitás fogalmának kiterjesztése és általa kidolgozott új megértése során az értékeknek is objektív státust tulajdonít. Amikor Nagel értékelméletével foglalkozunk, arra figyelhetünk, vajon sikerül-e neki eme értékek objektív, azaz szubjektumfüggetlen megközelítése. Nagel az értékeket is „objektívizáló” eljárással közelíti meg, azaz megpróbál elvonatkoztatni az egyedi perspektívától, sőt az emberi faj nézőpontjától is. Az objektivitás mint cél itt is összefügg a realista meggyőződéssel. Az értékek normatív és nem deskriptív jellegűek. Nem azt tárják föl, hogy miként vannak a dolgok, hanem a cselekvés indokait, alapjait szolgáltatják. Nem arról „szólnak”, hogy milyen a világ, hanem hogy milyennek „kellene” lennie, milyenné válhatna a mi közbenjárásunkkal és aktivitásunkkal. A filozófiai értékelmélet az értékek feltárással összekapcsolja a „miért” kérdését: miért ilyen világot szeretnénk, és miért nem másmilyent?

Az értékekkel kapcsolatban Nagel szerint két objektivisztikus szélsőség közt foglalhatunk állást. Az egyik vélemény szerint az értékek a teoretikus megismerés tartományába tartoznak, és a tényszerű világhoz kapcsolódnak. A másik felfogás képviselői azt állítják, hogy objektíve, külső szemléletből tekintve, minden mindegy – azaz „értéknihilizmust” vallanak. Nagel szerint ahhoz, hogy egyáltalán bizonyos preferenciákat, cselekvési alapokat, választásokat elfogadjunk, hogy cselekvéseinket, habitusainkat egy világban prezentálni és igazolni tudjuk, el kell fogadnunk bizonyos objektivitást az értékekkel kapcsolatban. „[A]z indokok világa, saját indokaimé is, nem csupán az én saját álláspontomtól függően létezik. Úgy létezem, mint egy olyan világ része, amelynek jellege bizonyos fokig független attól, hogy mit gondolok [...] az *objektivitás az egymást megértésének egy módja*, amely nem vihető át szükségszerűen az egész valóságra [kiemelés B. J.]” (Nagel, 1991b, 42).

Amikor Nagel az értékek kommunikálhatóságára hivatkozik objektivitásukkal kapcsolatban, akkor anélkül, hogy erre utalna, az objektivitást azonosítja az interszubjektivitással, azaz objektív az, amit egy nyelven meg tudok fogalmazni, és más

meg tud érteni – és ezáltal „egy” világban, egy horizontban gondolkodunk, cselekszünk és kommunikálunk.⁵ Nyilvánvaló, hogy ez nem egy „abszolút” objektivitás, hanem egyezményes objektivitás; képviselői nem azt állítják, hogy a tárgy olyan magában, amint megismerem, hanem azt, hogy mi a tárgyat így és így látjuk közösen, mint emberek, és ezt a közös tudást egymás számára kommunikáljuk, és mivel ezt a látásmódot és kommunikációt megosztjuk egymással, ezért elfogadjuk, hogy a rajtunk kívül levő tárgy így és így van – azaz úgy, ahogy mi mondjuk és felfogjuk. Az interszubjektivitásra redukálódó objektivitás valójában és ugyanakkor objektivitásba szublimálódó szubjektivitás: mint ilyen bizonyos értelemben félrevezető, hiszen valójában nem szoros értelemben vett objektivitásról, hanem kitágított, közösségi szubjektivitásról van szó. Nagel kétségtelenül egy objektív objektivitásra és nem közösségi-szubjektív-objektivitásra törekszik, ezért is figyelemreméltó, hogy esetenként – a látszat szerint – összekeveri ezeket a fogalmakat.

Úgy próbálja az értékek objektivitását megközelíteni, hogy tételezi, ha értékek egyáltalán léteznek valamilyen objektív módon a számunkra, akkor ezek általános formájúak kell legyenek. Ezt már Kant is megfogalmazta a morális törvényekkel kapcsolatban. Ugyanis ha egy törvény nincs általánosan megfogalmazva, akkor az nem is törvény: az emberek a legkülönbözőbb helyzetekbe kerülnek, amikor választaniuk kell, azaz törvényeket, értékeket, cselekvési alternatívákat kell megfogalmazniuk, és azok közt választva kell dönteniük. Ha az értékek vagy törvények nem eléggé általános megfogalmazottságúak, akkor nem lennének valódi és mindenre érvényes törvények, hiszen kivételek és a törvény alá nem eső helyzetek tömegét lehetne kitalálni. Így például nem lehetne általános etikai törvény a fuldoklónak a vízből való kimentése, mert nem mindenki találkozik a vízben segítségért kiáltó emberrel, ezzel szemben általános formájú törvény, hogy minden emberen segítenünk kell képességeink és lehetőségeink szerint.

Az értékek objektív felfogásának lehetőségét Nagel a fájdalom és az öröm fogalmaival közelíti meg. Nyilvánvaló, hogy mindenki a lehető legkevesebb fájdalomra és a legtöbb öröme törekszik életében. Természetesen lehet ezeket a jelenségeket és a velük kapcsolatos hozzáállást szubjektívnak tekinteni, de Nagel amellett érvel, hogy egy objektív fölfogás jobban megérti az öröm és a fájdalom jelenségkomplexumát.

Természetesen lehetségesek különféle nézetek, mint például hogy a fájdalom nem rossz, és nem kell megszüntetni, vagy hogy a fájdalom mindenkinek magánügye stb. De a mindennapi életben a legtöbb normális ember a fájdalom megszüntetésére tör. Ha fáj a feje, aszpirint vesz be, és másoknak is ezt ajánlja. Ha valaki fájdalmat érez, például egy baleset utáni sérülésektől szenved, akkor a természetes reakció nem a sérült magára hagyása, hanem szenvedéseinek enyhítésére való törekvés. Nem vonható tehát józan észsel kétségbe, hogy a fájdalom „érték”, amely olyan cselekedetekre szólít föl, hogy meg kell azt szüntetni, mint ahogy az öröm éppen a fokozásra szólít föl (ami nem jelenti, hogy örömet mechanikus vagy racionális cselekvésekkel el lehetne érni). A fájdalom és az öröm ténye és a velük kapcsolatos általánosan elfogadott emberi reakciók és cselekvési stratégiák Nagel szerint ezen értékek objektivitását jelzik. Ehhez hasonlóan lehetne további értékek objektivitását is megfogalmazni. Nagel a következőképpen fogalmazza meg felfogását: „Pozícióm a következő. Nincs szükségünk bizonyítékra, hogy semleges okok lehetőségét *megfontolhassuk*: ez a lehetőség egyszerűen *magától adódik*, mielőtt fölvennük az objektív álláspontot. Nincs semmiféle titkos probléma, hogy miként lehet egy személynek indoka, hogy saját különös érdekeitől és egyéni perspektívájától függetlenül a világnak egy állapotát akarja, mivel az olyan lények, mint mi, nincsenek *korlátozva* egyetlen olyan sajátos perspektívára sem, amely meg egyezne személyes helyzetükkel a világban. Minden egyes ilyen lény [...] még egy *objektív ön-maga* is: *nincs más lehetősége*, mint hogy a világnak olyan objektív fölfogását alakítja ki, amelyben ő maga is előfordul [...] *nem csak* személyes lények vagyunk: sajátos módon lényegünk sze-

rint a világnak egy olyan perspektívából való megfigyelői is vagyunk, amely nincs a világban – *egy a világban sehol sem levő perspektívából* [nézünk a világra – B. J.] –, és ezen adottság tesz bennünket képessé, hogy általános és különös értékítéleteket hozzunk” (Nagel, 1991b, 59–60). A kívülről való szemlélet realiztikus, tehát a „valóságnak megfelelő” látásmódot tesz lehetővé. Ez a lehetőség veti föl az értékrealizmus kérdését.

Nagel úgy véli, hogy miként a szolipszizmus ellen sem lehet szigorúan logikailag érvelni, úgy az értékszubjektivizmussal szemben sem. Ugyanakkor lehetőség van az értékrealizmus tételezésére és általa bizonyos „jelenségek” megmagyarázására, amelyek során ezek a magyarázatok megfelelőbbeknek tűnhetnek, mint a szubjektivistikus alternatívák.

A realizmus lehetősége semmilyen módon nem bizonyítható Nagel szerint. Az egyetlen lehetőség, hogy cáfoljuk a lehetetlenségét demonstrálói érveket. Az értékrealizmussal szemben három érvet hoz fel, és utal cáfolatukra.

1. Ha az értékek valóságosak, akkor valamiféle sajátos létezőkről lenne szó (Mackie érve). Nagel szerint erre nincs szükség, hiszen a fájdalom megszüntetésének kényszere (más emberekkel kapcsolatban is), a másokon való segítés egyetemes értékessége az egyes emberektől függetlenül is érvényes, akkor is, ha a „rászorulóknak való segítés” mint érték nem valamiféle ontológiai entitás.

2. Az objektív nihilizmus szerint nincs értelme az embertől függetlenül a világban valamiféle értéket vagy értékességet tételezni. Ezért az értékek, amelyek az ember nélkül értelmetlenek, nem is fogalmazhatók meg az ember nélkül, és így nem objektívák. Nagel szerint ez a felfogás csak akkor lenne tartható, ha kizárólag a távolságból, az emberen kívüli álláspontból való értékítéleteket fogadnánk el. Amikor viszont egy objektivistikus szemlélet kialakítására törekszünk, akkor az objektív álláspont, a distanciált pozícióra való törekvés mindig a belső perspektívától indul ki, és miközben azt igyekszik elhagyni, mégis mindig megmarad implikáltan és bennefoglaltan annak tudata, hogy „objektív” felfogásunk egy szubjektum belső perspektívája felől jön.

3. Az empirikus érvelés a kultúrák és hatalmi viszonyok sokféleségére hivatkozva tagadja az objektív értékek lehetőségét. Nagel ezt az érvet gyengének tartja: a pluralizmus pusztán a megjelenések különbsége.

Ha nem is fogadjuk el a relativizmus vagy szubjektivizmus érveit, Nagel figyelmeztet, hogy a túlzott objektívizálás csapdájába sem kellene beleesnünk: abba a kísértésbe, hogy az okok objektívitasának túlságosan erős és egységes interpretációját adjuk.

Amint a metafizikában, úgy az értékelméletben és az etikában is, történelmükben egységesítő tendenciák húzódnak végig. A metafizikában ezek az egyközpontú, az abszolutisztikus rendszerfelfogások. Az értékelméletben és az etikában pedig az „egyetlen abszolút jó alapelv” elmélete – amely az etikában a konzekvencialista elméletekben csúcsosodik ki Nagel szerint.

Nagel az értékekkel kapcsolatban is objektív, de többperspektívájú felfogás mellett érvel. Vannak ugyan semleges, külső értékek, de léteznek olyan közvetlen individuálisan megjelenő értékek is, amelyek csak az egyedi személyek számára evidensek, és amelyek nem redukálhatók bizonyos általános fogalmakra. Az értékeknél is meg kell különböztetnünk a belső és a külső értékeket, akárcsak a világgal kapcsolatban a belső és a külső (pszichikai és fizikai) világot. El kell fogadjunk, hogy a valóságnak vannak olyan elemei, amelyeket nem lehet objektíve megérteni.

Az értékek abban az értelemben objektívák, azaz tárgyiak és az egyedi szemlélőtől bizonyos mértékig függetleníthetők, hogy nemcsak saját tetszésüinktől függenek, hanem valamilyen módon „be vannak írva” a történetünkbe és történetiségünkbe, a nyelvbe és a nyelviségbe, továbbá a társadalomba és a társadalmiságba is. Ugyanakkor emberként (és mi csak így tudunk nyelvet használni, gondolkodni és érvelni) nem beszélhetünk az embertől független objektív értékrendről. Az értékek világa tehát ember- és emberiségfüggő – miként feltehetőleg az ember és az emberiség léte egyáltalán bizonyos értékek egyetemes tiszteletben tartásától függ. Az ember szubjektivitása és objektivitása mintegy egymásba íródta: nincs külön objektív és szubjektív, hanem perspektívák egymásba-helyezettsége, kölcsönös egymásra hatása és egymás-értelmezése.

JEGYZET

- 1 Vesd össze: Nagel 1990, 5–6. Az itt következő megfontolások Nagel ezen könyvét követik. A fölvetett problémák és sorrendjük megegyezik Nageléval, akinek gondolatmenetét és érvelését követem. Ugyanakkor esetenként eltérek Nagel argumentációjától, és sajátoméival helyettesítem vagy egészítem ki azokat. Általában nem idézetekről, csak parafrázisról van szó. A megkülönböztethetőség érdekében a Nageltől átvett gondolatok jól elkülönülten, szélesebb margóval jelennek meg a nyomtatásban anélkül, hogy az oldalszámokat jelezném. Ezzel szemben a teljes sorhosszúságú szövegek tölem származnak. – Ez a filozófiai bevezető azzal a ténnyel számol és helyezkedik szembe vele, hogy manapság a filozófiát nem problémáink fölvetéseként és megoldási kísérleteként kezelik, hanem elsősorban különböző szerzők mondásait elemzik és hasonlítják össze a normál halandóktól és adófizetőktől éteri-akadémiai távolságban, általában csak kevesek által értett nyelven. Kétségtelen, ezt lehet úgy is értelmezni, hogy korunk filozófiai kultúrájának másodlagos (idéző, hivatkozó) jellegére utal. Azok az olvasók és gondolkodók azonban, akik ismét fölvetik a nagy vagy a régi kérdéseket, mert magukat újaknak tartják ebben a világban – és mely ember, mely generáció nem tartja magát annak? –, nem kezdenek a filozófiai gondolkodást pusztán régi szövegek mormolásával, hanem mindjárt a tanulmányok és a szisztematikus gondolkodás kezdetekor azt is tekinteni kell, hogy „hol is a probléma, és van-e probléma?” – a mi számunkra. Filozófiatörténész lehet valaki anélkül, hogy saját maga filozófiai kérdéseket tenne föl, vagy akár a filozófiát saját élete és sorsa értelmezésére is használni akarná. De filozófus csak az lehet, aki maga is megfogalmazza saját problémáit, amelyekkel a tarsolyában elkézd olvasni a filozófiatörténeti szövegeket. Mert ezek olvasása nélkül ugyanúgy nem válik valaki filozófussá, mint ha csak ezeket olvasná, saját problémák nélkül.

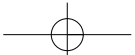
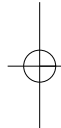
*

Thomas Nagel 1937-ben született Belgrádban, 1939-ben ment szüleiivel az Egyesült Államokba, New Yorkban nőtt föl. 1954–58-ban a Cornell Egyetemen tanult Ithakában. Gondolkodásában ekkor elsősorban John Rawls, Norman Malcolm, valamint a késői Wittgenstein-írások hatottak. Fulbright-ösztöndíjjal az oxfordi egyetemen tanult, Austin és Grice hatottak gondolkodására. 1963-ban a Harvard Egyetemen doktorált filozófiából. Ekkor már S. Kripke és N. Chomsky befolyásolták nézeteit. Ezután három évig a University of California, Berkeley tanára, majd tizennégy évig a Princeton Egyetemen tanít. 1980 óta a New York University filozófia és jog professzora. Mindig is több filozófiai diszciplína iránt érdeklődött, főként azonban a metafizika, ismeretelmélet, filozófiai pszichológia, etika és politikai filozófia foglalkoztatták. Számos könyv írója és kiadója, cikkek szerzője.

- 2 Az itt következő gondolatmenetet Szókratészről és a filozófiáról Ruedi Imbach professzortól tanultam a fribourgi egyetemen.
- 3 A fogalmi vizsgálatot a korábbiakhoz hasonló módon T. Nagel *Das Subjektive und das Objektive* (1991, 99–128.) írása alapján végzem.
- 4 Vesd össze például: Nagel 1990. A különbség hangsúlyozása végighalad az egész könyvön, különösen 25–33.
- 5 Az objektivitásnak interszubjektivitásként való értelmezése nem Nagel találmánya. Frege objektivitás-értelmezésében is megvannak az interszubjektivitás jegyei, vagy például Evandro Agazzi a tudományos objektivitást a szubjektívizmussal szemben elsősorban az interszubjektivitásra hivatkozva véli megmenthetőnek. Azok az ismeretelméleti iskolák, melyek a megismerésben a (társadalmi, nyelvi, kutatói) közösséget hangsúlyozzák, az objektivitást interszubjektivitásként értelmezik.

IRODALOM

- Nagel, Thomas (1990): *Was bedeutet das alles?* Stuttgart. Reclam.
- Nagel, Thomas (1991a): Bewußtsein. In *Die Gränze der Objektivität*. Stuttgart. Reclam. 11–38.
- Nagel, Thomas (1991b): Werte. In *Die Grenzen der Objektivität*. Stuttgart. Reclam. 39–69.
- Nagel, Thomas (1991c): Das Subjektive und das Objektive. In *Die Grenzen der Objektivität* Stuttgart. Reclam. 99–128.
- Platón: Szókratész védőbeszéde. 40c–42a.
- Platón: Phaidón 67e



ETIKA!

VÁZLAT AZ ETIKA ESZMÉJÉHEZ

Filozófiai írásokat fenyegetheti az a veszély, hogy elvesznek a fogalmi elemzésekben, és nem szakfilozófusok könnyen felteszik a kérdést, mi értelme van az elvont és nem ritkán nehezen érthető analíziseknek. Filozófusok azzal válaszolnak, hogy a gondolkodás és cselekvés fogalmakban és fogalmak által zajlik, és ha nem törődünk ezek tisztázásával, gondolkodásunk és cselekvésünk fogalmilag zavarossá vagyis értelmetlenné válik – olyanná, amiről még beszélgetni sem tudunk. *Ha nem törődünk a fogalmainkkal, azok törődnek majd velünk*: előbb-utóbb nem fogjuk tudni, mit beszélünk, mit cselekszünk, miért mondunk valamit, mit is mondunk, mit is érthet a másik szavainkon, és miért is cselekszünk így és nem inkább úgy. Olyan fogalmak fognak eluralkodni gondolkodásunkon és cselekvésünkön, melyeket véletlenszerűen hallunk, olvasunk, olyan cselekvésmintákat fogunk automatikusan átvenni, melyekkel talán nem értenénk egyet, ha azok szerkezetén, vagyis fogalmi megközelítésén elgondolkoznánk. Mi lesz akkor a különbség köztünk és a fogalmakat nem használó lények közt?

A filozófiát és a tudományt tekinthetjük úgy is, mint ami a fogalmak feltalálásával, tartalmi feltöltésével, elemzésével és használatával foglalkozik. Mai képünk szerint ebben különbözünk a többi élőlénytől: abban, hogy fogalmakkal telítjük aktivitásainkat, mint ahogy viszonyosan ezek az aktivitásaink egyben maguk töltik föl fogalmainkat.

Az emberi cselekvés legaltalanosabb rendszeres fogalmi megközelítése az etika, melynek immár hosszú története van. Az etika kezdetei óta olyan kérdéseket tett föl, mint hogy mely fogalmak vezéreljék a cselekvéseinket, milyen fogalmakkal lehet megragadni a cselekvés szerkezetét, mi a viszonya a cselekvésnek a cselekvés eredményéhez, mikor tekinthető egy cselekvés szándékosnak, mitől válik egy cselekvés jóként vagy rosszként értékelhetővé, egy cselekvés vagy inkább egy személy tekinthető-e morálisan jónak vagy rossznak, meddig terjed a személy felelőssége, mi az egyén autonómiájának vagy szabadságának szerepe a morális cselekvésben, szabad-e a cselekvő ember, avagy az oksági világ által teljesen meghatározott. Olyan kérdések ezek, melyek a legkülönfélébb formában újra meg újra felmerülnek a nyugati gondolkodás és civilizáció történetében.

Ha az etika történetébe legalább féléves kurzus segítségével vezethetjük be hallgatóinkat, akkor az egy lehetséges módszer, hogy az etika és a gondolkodástörténet előzetes fogalmával ismertetjük meg hallgatóinkat, majd pedig a legnagyobb etikai gondolkodók elméleteit mutatjuk be történeti egymásra következésükben. Mindeközben folyamatosan utalunk e fogalmak változásaira, különféle értelmezéseire és az értelmezések egymásra hatásaira. Kísérletet lehet tenni persze mindennek egyetlen előadásban történő összefoglalására. A kísérlet lehetetlennek tűnik, de csak olyan kísérleteken érdemes gondolkodni, amelyek megvalósítását először el sem tudjuk képzelni. Minden egyéb rutinmunka. A következőkben kísérletet teszek arra, hogy egyetlen fejezetben összefoglalóan írjak az etika történetéről.¹

HELYESEN CSELEKEDNI

Tudomásunk szerint az antik görögök kezdtek azzal a rendszerességgel gondolkodni, amelyből a nyugati tudomány, kultúra és civilizáció kialakult, és már a nyugati gondolkodás hajnalán felismerték, hogy az ember viszonyulása a világhoz kettős. Egyrészt megismeri környezetét, másrészt pedig cselekszik benne, és bár a kettő szorosán összefügg, de a tevékenységek rendszeres taglalása eltérő metodológiát igényel. A metodológia különbsége a tevékenységek minőségét meghatározó alapfogalom vagy alapérték különbségéből fakad. A megismerés vagy tudás alapkérdése, hogy igaz-e az, amit a világról tudni vélünk, míg a cselekvésről azt kérdezzük, helyes-e, jó-e. Az igazság kérdésével az ismeretelmélet, újabban a tudományelmélet, a jó kérdésével pedig az etika foglalkozott és foglalkozik.

Föltehető a kérdés, meghatározható-e általánosan, mi egy cselekvés, és mi tesz egy cselekvést helyessé. E kérdésre adott válasz egyben az etika mint tudomány lehetőségére vagy lehetetlenségére adott válasz is. Ha ugyanis általános jegyekkel le tudjuk írni, hogy mi tesz egy a fizikai világban megfigyelhető folyamatot cselekvéssé, akkor általános cselekvéseméletet, a cselekvés tudományát művelhetjük, amely olyan modern diszciplínákban is manifesztálódhat, mint cselekvésszociológia, szociálpaszichológia, magatartástudomány. Ha továbbá azt is állítjuk, hogy általános fogalmakkal tudunk beszélni a cselekvések helyességéről vagy helytelenségéről, akkor a technikai jártasság tudományainál vagy a jogszabályok betartásának és végrehajtásának elemzéseinél járunk. Ha azonban egyetemes formában is fölteszük a kérdést, mely cselekvés jó, és melyik nem, vagyis a jóság kontextustól független kritériumait feltételezzük, akkor lehetőként fogadjuk el az etika tudományát is. E tudomány létezésének kérdése, megalapozása és metodológiája körüli viták egyidősek magával e tudománnyal, és mind a mai napig az etikai viták középpontját képezik.

Az etikát mint filozófiai diszciplínát nem érthetjük meg saját története nélkül. Míg az empirikus szaktudományok támaszkodhatnak társtudományokra, a biokémia például a kémia, a fizika törvényeit is felhasználja, továbbá a tapasztalatra, addig a filozófia nem támaszkodhat másra, mint önmagára. Mindent megkérdőjelez, és mindent értelmez a legáltalánosabb értelemben, ezért csak erre a gondolkodási folyamatra mint önmagára támaszkodhat. Ez a folyamat pedig időbeli struktúra, hiszen nem lehet idő nélkül, egyik gondolatnak a másikra következése nélkül gondolkodni. Ezért a filozófia támasza az időbeli gondolatfolyam, ami saját kialakult és folytonosan alakuló története.

Amikor a filozófia történetét tanulmányozzuk, akkor ugyanúgy teszünk eleget a filozófia elsajátítása feltételeinek, mint amikor az anatómiát tanulmányozzuk, mert csak ez vezet az orvostudományok elsajátításához. Nincs orvos anatómiai ismeretek nélkül, nincs filozófus filozófiatörténeti ismeretek nélkül. A filozófia esetében hozzá kell tennünk, hogy történetének tanulmányozása egyben saját egyéni gondolkodásunk történeti kibontakozásának tanulmányozása és individuális gondolkodásunk lehetőségeinek feltétele is. Az embrió emberré fejlődésekor gyors lépésekben megismétli a biológiai törzsfajlás állomásait, ugyanígy a filozófus, vagyis a kiművelt gondolkodó, tanulmányai során, megismétli a filozófiatörténet fejlődési állomásait.

Az etika a filozófiával együtt kezdődik: ahol elkezdenek gondolkodni a világ eredetéről, értelméről, végső összefüggéseiről, ott az ember helyét és cselekvéseinek értelmét és helyességét is azonnal a gondolkodás tárgyává teszik. Mai tudásunk szerint a Kr. e. 6. századra, kétezerhatszáz évvel ezelőttre tehető a filozófia és ezen belül az etika megjelenése.

ETIKA SZÓKRATÉSZ ELŐTT²

Ahogy mi magunk sem értjük és tudjuk közvetlenül és minden további nélkül, hogy mi mozgat bennünket, miért gondolkozunk önkéntelenül – Kant spontaneitásnak nevezi értelmi képességünket –, azt sem tudjuk megmondani, hogy miért és hogyan alakult ki szinte csoda folytán alig több mint kétezer évvel ezelőtt a mai Törökország görögök által lakott nyugati partvidékén, Ióniában a filozófia. Valami teljesen új jött ott létre, ami korábban nem létezett a földön: a szisztematikus, kritikus, nyitott gondolkodás kezdetei, amely hajlandó volt saját fogalmait és cselekvési mintáit felülvizsgálni és racionális érvek alapján módosítani. E hatalmas forradalom, mely nélkül ma nem lennénk itt, de a Holdon sem lettünk volna, és egyetemünk sem lenne, a fejekben zajlott, néhány kis-ázsiai görög ember fejében. A fordulat legjelentősebb eleme a gondolkodás jellegének megváltozása volt. E jellegváltáson nem egyszerű bonyolódást kell értenünk, hiszen bonyolult kozmológiákat számos vallás magában foglalt ebben az időben. Amikor Thalész Krisztus előtt előre kiszámolta és megjósolta az 585. május 28-ai napfogyatkozást, a görögök fokozatosan elkezdték azon gondolkodni, hogy talán nem egy isten száguldozik végig az égen tüzes szekeren, hanem valami kiszámítható tárgy. Amikor pedig az állította, hogy a Föld a vízből keletkezett, akkor alternatívát adott a mitológiai keletkezés-magyarázatokra. Thalész még nem állított föl egységes, átfogó elméletet a világról, de gondolkodásra, ellentmondásra és igazolásra szólított föl. Thalésznál jelenik meg a természet mint folyamat és változás gondolata, amelyet utóda, Anaximandrosz fejlesztett tovább, akinek világmagyarázatában a természetnek önálló törvényei vannak, fejlődik, és önmagából magyarázható. A természeti törvényszerűség első formáit is nála találjuk meg. Anaximandrosz talán leghíresebb kijelentését így őrizte meg a hagyomány:

Anaximandrosz: „Bármiből keletkeznek a létező dolgok, ugyanoda térnek vissza, ami rendben van, mivel igazságot és büntetést szolgáltatnak egymásnak az igazságtalanságért, az idő rendjének megfelelően.”³

Egy a mítoszokban hiányzó fogalmi eszköztár jelenik meg, amely elkezd működni és fejlődni – és elvezet hozzánk, akár ehhez a mondathoz is. Anaximandrosz a számára kérdésessé vált tényekből indul ki. Elgondolja, milyennek kellett lennie a világnak, amelyből a ma fennálló, tapasztalható tények kialakultak. Egy korábbi korszak leírására használ fogalmakat, majd ezeket a fogalmakat átvezeti saját korának tényeire. Azt, amit közvetlenül tapasztalunk, csak valami régen volt állapot megértésén keresztül tudjuk megérteni. Mindehhez új gondolkodási mód kell: összefüggések feltételezése, ezek időbeli hatékonyságának elgondolása, majd a saját kor állapotaira való alkalmazása. Csírájában már Anaximandrosznál megjelennek a tudományos gondolkodás elemei: hipotézisek felállítása, időbeli folyamatok modellezése, a tények feltárása, tapasztalati igazolása.

A hagyományos mítoszokban ugyanazok az istenek voltak a világ és az emberi élet urai, Zeus ugyanúgy uralkodott az időjáráson, mint a jog és az erkölcs fölött. A mítoszok és a hit világa istenekkel és emberekkel volt benépesülve, történeteik és rituáléik az emberi élet minden apró helyzetére választ adtak, vagy legalábbis szimbolikus környezetként szolgáltak számára. A mítosz természeti világa az ember közvetlen környezete. Az új görög filozófiai világmagyarázatokkal azonban az ember morális és érzelmi igényei nem elégülhettek ki. Anaximandrosz világában eltűnt a mítosz, az istenek, de eltűntek az élő, egyedi emberek is. Csak az ember jelenik meg általában és sematikusan, de nem olyan személy, akiben magunkra ismerhetnénk, vagy akivel azonosulhatnánk. Anaximandrosz természeti erői fogalmi jellegűek, és hozzájuk nem lehetséges semmiféle érzelmi vagy emberi kapcsolat. A híres német görög-ségkutató, Wilamowitz mondta erre, „fogalmakhoz egyetlen ember sem imádkozik”. Bár Anaximandrosz az őselvet isteninek és halhatatlannak nevezte, de ez nem változtat ezen dezantropologikus fordulaton. Az Isten és az istenek többé nem önálló létezők, nem alanyok vagy lényegiségek, hanem egyszerűen állítmányok: a természet erői legfeljebb isteniek, maguk azonban nem istenek. A világ új megközelítés- és magyarázatomódjához – amelyből az egész nyugati tudományos kultúra kifejlődik – már születése pillanatában nélkülözhetővé válik az Isten és az istenek.

Mi történik azonban az egyes emberrel, aki tovább éli életét, és akinek érzelmei, sorsa van, ám kérdéseire a világmagyarázó elvekből immár nem kap választ. Természetesen a vallások továbbra is megmaradnak, és az emberek nagy részének otthon vagy otthonosságot nyújtanak a világban. A kérdés, hogy az elindult folyamatok milyen hatással vannak a társadalmak közérzetére, morális állapotára. Már a Szókratész előtti korban kísérlet történt a kialakult szakadék áthidalására. Később a szofisták teljesen hátat fordítottak a természetfilozófiáknak, miközben már a Szókratész előtti korban találunk kísérletet etikai szabályok megfogalmazására. A püthagoreusok a számnak a természetet és az emberi viselkedést átfogó erejében bíztak, „minden a számból ered”, állították. Cselekvési szabályaik máig sok fejtorést okoznak, például, „mivel büntetésből jöttünk a világra, büntetést is kell elszenvdünk”.

Néhány további püthagoreusok viselkedési szabály:

„Urald a nyelvedet, ha az isteneket követed.”

„Gyűrűdbe ne legyen isten képe vésvé.”

„Ne add mindenkinek könnyedén a jobbkezedet.”

A püthagoreusok és Hérakleitosz számára az ember a társadalom része, az állam pedig világegész az embernek. Megállapítható, hogy miközben Thalész és Anaximandrosz hatalmasat léptek a világ megismerése felé, filozófiájuk hozott a gondolkodásba egy az embertől idegen elemet. Nemcsak megalapítják a nyugati gondolkodást, filozófiát és tudományt, hanem ezzel együtt az emberiségnek örök nyugtalanságot, út- és otthonkeresést, megállapodottsághiányt adnak, és a jövő nagy tragédiáinak egyik lehetséges feltételét is megteremtik.

SZÓKRATÉSZ ÉS PLATÓN

Az etika kérdését először Szókratész teszi föl, melyet Platón rögzített *Állam* című dialógusában, mondván, „nem holmi mellékes dologról van szó, hanem arról, hogy miképpen kell élnünk”. (Platón: *Az Állam*, 352d) Szókratész és Platón abban bíztak, hogy a filozófia képes erre a kérdésre válaszolni. Feltételezték, hogy általános és absztrakt, racionálisan következetes gondolkodással fel lehet táni a helyes cselekvés elveit. Szókratész soha nem próbált az etika lényegéről beszélni vagy szisztematikus etikát fölépíteni. Ő az athéni polgárokkal beszélgetett, és ennek során próbálta meg a fogalmakat értelmezni. Kérdése soha nem egyes cselekedetekre, hanem életmódokra, életvitelekre összpontosult. A „miképpen kell élnünk” kérdése természetesen tartalmazza, hordozza magában a „mit tegyék?” kérdését, akár egyes konkrét szituációban, akár hosszabb folyamatokban és tágabb összefüggésekben. E kérdéssel Szókratész föl-szabadította az emberi cselekvésről és jószágról való gondolkodást és beszélgetést: diszkurzívva tette, szerkezetet adott neki, fogalmakat szolgáltatott. Szókratész úgy vélte, hogy gondolkodásmódja minden értelmes ember számára követhető. Nem hitte, hogy mindenki követni fogja, még azok sem, akik egyáltalán kérdéseket tesznek föl saját életükkel kapcsolatban, hanem azt tanította, hogy a jó életnek része az önmagáról való gondolkodás. Értelemmel nem vizsgálta életet nem is érdemes élni, tanította.

Szókratész egész életében törekedett, hogy jó ember legyen, kötelességét teljesítse, és embertársait is segítse. Ennek ellenére Athén polgárainak egy része veszélyesnek érezte a közösség számára ezt a kérdezősködő, beszélgető embert anélkül, hogy e veszélyességet kézzelfoghatóan bizonyítani tudták volna. Feljelentik, bíróság elé állítják, a közülük állított esküdtsek bűnösnek mondja ki, halálra ítélik, nyilvánvalóan igazságtalan módon. Ezek után a barátai a kivégzés előtt meg akarják szabadítani, segítve, hogy családjával elmeneküljön. Biztosítják, hogy rendelkezésükre áll a megfelelő pénzüsszeg az örök megvesztegetéséhez, és hogy a menekülést teljesen veszélymentesen tudják megszervezni. Felhívják figyelmét, hogy ha menekül, még hosszabban élhet családjá körében, feleségének és gyermekeinek szüksége lenne rá, és barátai is gyakran meglátogathatnák, akik szintén tanulni szeretnének még tőle. Általában mindenki, aki szereti őt, és sokan vannak ilyenek Athénban, a menekülését akarják és támogatják. Valószínűleg mindannyian a menekülést választanánk. Szókratész, az első morálfilozófus azonban nem ezt teszi.

A menekítési kísérletről és Szókratész válaszáról Platón *Kritón* című dialógusában olvashatunk. Szókratész először arról beszél, hogyan kell ezt a kérdést kezelni. Szempontjai a következőképpen rekonstruálhatók:

1. *Nem az érzelem vagy a test kívánságai, hanem csak az ész vehet részt a morálisan helyes cselekvés megtalálásában.* A helyes cselekvésről való gondolkodásban nem vezethetjük magunkat érzelmeinktől, hanem csak érvek által. A tényeket kell feltárunk, és meg kell őriznünk józanságunkat. Csak az ész segítségével dönthetünk. Szókratész megérdezi, „Hitványabbnak tartjuk a testnél azt, bármi legyen is ez bennünk, amivel az igazságtalanságnak és az igazságnak van dolga?” (Platón: *Kritón*, 48a).

2. *Mindenki saját magáért felelős.* Nem hivatkozhatunk az általános vélekedésre, mert az téves lehet. Olyan választ kell találnunk, amelyet mi magunk helyesnek tar-

tunk. Nem vehetjük át mások gondolkodását, mint ahogy mi sem gondolkodhatunk mások helyett.

3. *Soha nem szabad morálisán hamisat tenni.* Csak azt a kérdést kell megválaszolnunk, hogy cselekvésünk helyes vagy hamis, azzal nem szabad törődni, hogy mi történik velünk, mit gondolnak rólunk az emberek, vagy mi magunk milyen érzelmekkel viszonyulunk a cselekvéshez.

Ezek után Szókratész három érvet hoz, miért nem szabad szökésével a törvényeket megszegnie.

1. *Soha nem szabad ártani senkinek.* A szökés azonban az államnak ártana, mivel az államtörvények megsértése és megvetése lenne.

2. *Az ígéretet meg kell tartani.* Szókratész életét Athénben töltötte, elfogadta törvényeit, bízott benne, törvényeivel hallgatólagosan egyetértett, azoknak engedelmeskedett, élvezte az állam jótéteményeit. Ha menekülne, az állam és polgára közt fönálló megállapodást szegné meg. A menekülése mint tett, pusztító csapás lenne a városra és törvényeire. Szókratész hangsúlyozza, „elénk állnának a törvények és a város közössége, és megkérdeznék: 'Mondd csak meg nekünk, Szókratész, miféle cselekedetet forgatsz a fejedben? Vajon mást szándékozol-e evvel a cselekedettel, amit megkísérelsz, mint elpusztítani bennünket, a törvényeket és az egész várost – amennyire ez rajtad áll? [...] tetszettünk neked mi és a város; mert nem tartózkodnál benne az összes athéniak közül ilyen különösen állhatatosan, ha nem tetszenék neked különösképpen [...] tetszett minden más athéni közül éppen neked ez a város és mi is, a törvények, ez nyilvánvaló – hiszen kinek is tetszenék város a törvényei nélkül?'” (Platón: *Kritón*, 50a–53a).

3. *Szülőknek és tanároknak engedelmeskedni kell.* A társadalom és az állam gyakorlatilag úgy viszonyulnak az emberhez, mint a szülők és a tanárok, ezért engedelmeskedni kell nekik. Szókratész a várost megszemélyesítve ezt mondhatja vele: „Nem mi hoztunk-e először is létre téged, és nem a mi segítségünkkel vette-e el apád anyádat, és nemzett téged? ... mondhatod-e azt először is, hogy nem a mi sarjunk és szolgálk vagy te magad is meg az őseid is? ... mindenütt meg kell tennünk, amit csak parancsol a város és a haza” (Platón: *Kritón*, 50d–51c).

Miután három általános morális érvet felsorolt, ezeket saját esetére alkalmazza, mondván, ha menekülök, ártok az államnak, nem tartom meg az ígéretemet, és nem engedelmeskedem annak a városnak, amely szülőmként és tanáromként viseltetett egész életemben. Ez az érvelés a morális érvelés klasszikus és eredeti példája, minden későbbi morálfilozófia eredeti mintája.

Valós helyzetekben természetesen gyakran mindez jóval bonyolultabb, hiszen előfordulhat, hogy elvek vagy kötelességek egymásnak ellentmondanak. *Szókratész véddőbeszédében* merül föl, hogy Szókratész nem engedelmeskedne, ha az parancsolná, hogy hagyjon föl eddigi tanításával, mivel a tanítást Apolló parancsolta meg neki, továbbá tanítása az állam java számára szükséges. Itt az értékkonfliktust úgy oldja meg Szókratész, hogy eldönti, mely szabálynak van elsőbbsége.

Platón államelmélete a szókratészi etika strukturális, társadalmi-politikai modellként való megálmodása. Az állam szervező elve az igazságosság, eredete az egyén szükséglete, alapja a munkamegosztás. Az igazságosság nemcsak az egyes emberek közti viszony, hanem a sok ember egymás közti viszonyának szervező elve. Az igaz-

ságosság számtalan arcú, és minél nagyobb az állam, annál sokrétűbb az igazságosság megnyilvánulása. A munkamegosztás és a vele járó javak arányos elosztása az igazságosság egy fajtája, hiszen igazságtalanná válik az az állam, amely minden tevékenységet minden emberrel el akar végeztetni, akár csak az, amely az adott szakmák képviselőit más tevékenységre, akár magasabb pozíciókra ítéli. Szókratész hangsúlyozza, „a cipésznek meghagytuk ugye, hogy se földműves, se takács, se kőműves ne akarjon egyidejűleg lenni, hanem kizárólag cipész, azért, hogy a munkája tökéletesebb legyen” (Platón: *Állam*, 374b). Az igazságos állam elveiről és szerkezetéről Platónnak sok mondanivalója van, legfontosabb tanulása, melyet sokszor elfelejtettek, hogy csak olyan állam lehet stabil és emberi virágzáshoz vezető, amely az igazságosság elvein és a moralitáson alapul, ám nem csak mint hangoztatott elveken, hanem mint olyanokon, amelyeket tényleg megvalósítanak igazságos törvények hozása és igazságos kormányzás és bíraskodás által. A nem morális alapokon működő államalakulatokat az emberek nagy tömegei nem fogadják el, és a történelem példái mutatják, hogy ezek a formációk nem tartósak.

ARISZTOTELÉSZ

Platón tanítványa, Arisztotelész az etikát a társadalmi közösségben értelmezi. Programját a „jó életet a jó társadalomban” kifejezéssel lehetne összefoglalni. Arisztotelész etikáját úgy fogja föl, mint amelyben kifejezi mindazt, ami bennfoglaltan megtalálható egy korabeli művelt athéni gondolkodásában, beszédében és cselekvésében. A legjobb városállam legjobb polgárának racionális hangjaként fogja föl magát. Úgy véli, a városállam az az egyedüli politikai forma, amelyben az emberi élet erényei a leginkább és legteljesebben kifejlődhetnek. Mint a *Nikomakhoszi etika* elején mondja, „Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy 'jó az, amire minden irányul'” (Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1094a.).

A jó a cselekvés célja, de Arisztotelész érvel az ellen, hogy a jót gazdagsággal, kiűntetéssel vagy örömmel helyettesítsük. A jó elvének kutatása a legkiválóbb tudomány, hiszen magánál a jónál nincs jobb. A „minden jó” kutatása az államtudomány feladata: „az államtudomány végcélja magában foglalja a többi tudomány céljait is, úgyhogy ez a cél az ember számára való jó. Mert bár a végcél az egyén és a városállam számára ugyanaz, mégiscsak nagyobb és tökéletesebb feladat az állam javának elérése és megőrzése; persze örvendetes már az is, ha csupán az egyes ember éri el ezt a célt, de szebb és istenibb, ha egy nép vagy a városállamok érik el” (Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1094b). A jó és a jó cselekedetek értelmezése az államtudomány keretében gondolható el, és azt kell kutatnunk, „mi a cselekvés által elérhető javak közt a legfőbb jó” (Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1095a). Ennek megfelelően Arisztotelész etikája a viszonylag kis városállami közösség viselkedéstudománya.

Arisztotelész vizsgálataiban az emberi vágyakból, képességekből és tevékenységekből indul ki, melyek az együttélés összekötő kapcsai, és keresi a legfőbb jó fogalmát. Egy teljes élet boldogsága a „léleknek az erény szerinti megvalósulása”, megfelelő és elegendő, de nem túlságosan sok anyagi tulajdonnal, a szabad polgárok városállami társadalmában.

ARISZTOTELÉSZTŐL KANTIG

A politika és etika szoros kapcsolata az antik polisz szétesésével maga is széttörik. Az epikureus és sztoikus etika képviselői tagadják, hogy a boldog életnek kapcsolódnia kellene a politikai gyakorlathoz. A keresztény etika az emberről szóló teológiai tan részévé válik (Alexandriai Kelemen, Órigenész), és az eredeti bűn, a kegyelem, az igazulás, valamint a túlvilági boldogság fogalmába integrálódik (Ágoston, Aquinói Tamás). A peripatetikus, sztoikus, újplatonikus és arisztotelészi etikai gondolkodási „vagyon” felvételt nyer a kereszténységbe, miközben a fogalmak a kinyilatkoztatott igazságok fényében nyernek új értelmezést. Az etika az újkor hajnalán ismét elválk a teológiától, elsősorban Francis Bacon, Descartes és Hobbes hatására.

A modern etika Thomas *Hobbesszal* veszi kezdetét, aki szerint a gyakorlati filozófia az emberi természetről a geometria és a fizika mintájára nyert tudás. Az emberi természet alaptörékve az önfenntartás. Ez a hatóerő egy olyan világban, mely korlátozott, és hiányoznak a társadalmi összetartó erői, általános agresszivitáshoz és pusztításhoz vezet. Az etika ezek után olyan cselekvési normák összessége, melyek szükségyszerűnek ismeri el a lehető legjobb önfenntartás elérését. Mivel az egyének nem tudják az egyensúlyt elérni, szükség van a törvényre és az ezt érvényesítő államra. Hobbesnál a gyakorlati filozófia a mechanikus természetre épül, és az erkölcsi normákat az ész képes biztosítani az állam segítségével. Ezzel szakít a középkori felfogással, ahol a természet maga hordozza Isten tervét, és mint ilyen, nem mondhat elene az etikai törvényeknek, hanem azokkal eleve harmóniában van.

Angliában Hobbes mellett egy másik etikai irányzat is kialakul, mely egy belső, a társadalomtól és az államtól független elven alapul. Az irányzat legismertebb képviselője David *Hume*. Az ember az erkölcsi törvények fel- és elismerésének képességével él, amely az önszeretetet és a másik szeretetének harmóniáját kialakítja, és amely az állati önfenntartástól különbözik. Az etikát az ember belső konstitúciójára alapozza, és a szubjektivitás lesz az erkölcsi magatartás mércéje.

Természetesen számos szerzőt kellene és lehetne még vizsgálni, ám lépünk nagyot Immanuel Kantig, eleget téve itt annak a – természetesen vitatható – véleménynek, hogy Arisztotelész és Kant az etikátörténet legnagyobb alakjai.

IMMANUEL KANT

A „Mit tudhatok?” mellett Immanuel Kant (1724–1804) szerint az emberi tudat és az emberi élet további alapvető kérdése a „Mit tegyek?”. Míg az igaz tudás egyedüli forrása Kant számára az empirikus tudomány, addig a helyes cselekvések egyedüli eredője a szubjektum, és szabályait a morállal vagy az etikával kell megalapozni. Akár a tiszta elméleti ész kritikája során, a tiszta gyakorlati ész kritikájában is általános, szükségyszerű, a priori elveket keres a cselekvés szabályainak megalapozására, mert csak így tudja minden cselekvés egyetemes érvényességét garantálni. Kant ugyanis a morál történeti esetlegességektől és változó kultúráktól független, egyetemes törvényét kívánja kidolgozni.

A kultúra- és történelemfüggetlen, egyetemesen érvényes morál eredete nem lehet empirikus, hiszen az empiria soha nem lehet egyetemes érvényű, mint azt már az elméleti ész kritikájában kimutatta. Miután pedig az empiria a külvilággal való egyedüli kapocs, a moralitás eredete nem kereshető a külvilágban, tehát sem a természet, sem a társadalom, sem a boldogságigény, sem a hasznosság nem lehet az egyetemes morál alapja, hanem csak az a transzcendentális szubjektum, amely képes a priori gondolkodásra és a priori összefüggések megállapítására. Az etikai objektivitás és általános érvényesség forrását ennél fogva kizárólag a szubjektumban kell keresnünk. Kant szerint az etikában azt a kérdést tesszük föl, hogy mi a morális cselekvés lehetőségfeltétele, és a priori milyen morális törvényeket állapíthatunk meg. Mindez azt is jelenti, hogy a szubjektum maga lesz önmagának törvényadója, ám ez nem egy szeszélyes, empirikus vágyakra alapozott individuális szubjektum, hanem az a transzcendentális, empiria előtti és az empiria lehetőségfeltételeként megjelenő, tehát *autonóm* szubjektum, amelynek transzcendentális „törvényei” minden szubjektumban ugyanazok. Kant szerint csak akkor beszélhetünk etikáról, ha ki tudjuk mutatni a szubjektum autonómiáját, amely minden külső meghatározástól függetlenül tud cselekedni. Hiszen ha cselekedetében a külső, empirikus meghatározások szerepet játszanának, akkor nem beszélhetnénk etikáról, hanem egy kívülről, idegen hatalmak által irányított mechanizmusról, gépi működésről. Az autonómia a szubjektum *szabadsága* az idegen meghatározásoktól. A szabadság negatív, elhatároló fogalma mellett azonban van Kantnál a szabadságnak egy pozitív, aktív fogalma is, amely azt fejezi ki, hogy a szubjektum önmagának törvényhozó, és e törvények figyelembevételével képes a világban cselekedni, tehát okká válni. Schiller, akire elsősorban Kant esztétikája hatott, a következőket írja egy levélben: „Egészen biztos, hogy egyetlen halandó sem mondott jelentősebbet Kantnál, és ez egyben egész filozófiája tartalma: „Önmagadból határozd meg magad!”⁴

Hegel (1770–1831) a kanti filozófia egyik legnagyobb teljesítményének tartja, hogy az öntudatos lény etikáját a szubjektumra vezette vissza, és fölismerte, hogy a szabadság az a végső „szöglet, amelyen az ember megfordul”, és amely fölött semmi sem uralkodhat. Hegel egyenesen a kanti szabadságfogalomnak tulajdonítja e filozófia nagy népszerűségét és elterjedését, tekintve, hogy egy változó világban az ember szilárd, biztos kapaszkodópontot találhat, önmagát. Olyan önmagát, amelynek nem az a hivatása, hogy mások által előírt törvényeknek engedelmességen, hanem amely magának ad törvényt. Az ember ettől fogva semmiféle autoritásnak nem engedelmességhet, amely korlátozza szabadságát, és semmiféle kötelesség nem írható elő számára, amely nem tartja tiszteletben szabadságát. Hegel azt írja, „Nagy, különösen fontos meghatározása a kanti filozófiának, hogy Kant önmagára vezette vissza azt, ami az öntudat számára lényeg, mint törvény, amely önmagában érvényes. Mit tegyen meg az ember végső célnak, midőn a világ vagy a történelem megítélésére valamilyen cél után kutat? Ám az akarat számára csak az a cél létezik, amit magából vesz, és ez szabadságának a célja. Nagy fejlődés az elv megalkotása, hogy a szabadság a végső szöglet, amelyen az ember megfordul, a végső csúc, amelyet semmi nem befolyásolhat: úgy, hogy az ember semmit, semmilyen tekintélyt nem enged érvényesülni, amennyiben az szabadsága ellen való. A kanti filozófiának nagy elterjedést és sikert jelentett, hogy az ember talál önmagában egy teljességgel szilárd, nem ingó, rögzített

középpontot: úgy, hogy semmi olyan nem kötelezheti, ami nem tartja tiszteletben ezt a szabadságot.”⁵ (Hegel, 1982, 388-389)

Kant transzcendentális etikája a kezdetektől a diszkussziók középpontjában áll, elsősorban azért, mivel az empiriaorientált etikával szemben az egyetlen nem empirikus eredetű alternatívát jelenti. A természetre, a társadalmi hasznosságra, az érzelmekre vagy az egyéni haszonra és jólétre alapozott etikák mellett a kanti etika azt állítja, hogy lehetséges olyan egyetemes elveket kidolgozni, amelyek eleget tesznek annak a követelménynek, hogy minden ember számára egyetlen általános etikát fogalmazhassunk meg. Ehhez reflexióra, elvonatkoztatásra van szükség, és nem a különböző érdekek vagy empirikus összefüggések figyelembevételére. A kanti filozófia legjelentősebb kortárs továbbfejlesztője Rawls, aki *Az igazságosság elmélete*⁶ művében a társadalmi igazságosság általános és egyetemes törvényét keresi, amely egyben számára a demokratikus társadalmi igazságosságelv megfogalmazása is.

Természetesen számos kritika is megfogalmazódott Kant etikája kapcsán, melyek nézőpont szerint értékelhetők fatális félreértéseként, sőt akár a kanti rendszer fölszámolásaként is. Hegel azért bírálja Kantot, hogy a magánvaló szubjektum tapasztalatmentes önazonosságára alapozza etikáját, ami szerinte a törvény formalitásához és tartalom nélkülségéhez vezet. Szerinte az olyan elvek, mint általánosság vagy az önmagának ellent nem mondás üresek és soha nem vezethetnek a valósághoz. Annak ellenére, hogy Kant a gyakorlati ész az elméleti ész absztrakt önazonosságával szemben *konkrét* akarja fölfogni, Hegel mégis úgy véli, a priori volta miatt semmi sem biztosítja, hogy hasson az empirikus világra. Hegel kifogásolja Kant történetietlenségét, ami persze Kant rendszerében érthető, hiszen mindent a transzcendentális szubjektum felől próbál értelmezni. Vádolják még Kantot formalizmussal, kötelesség- és engedelmisségetikával, mely a későbbi porosz fegyelem megalapozója lenne. Ha Kant a szabadságot teszi etikája középponti fogalmává, korántsem evidens, hogy miért vádolják engedelmisségetikával. Kant védelmében azt válaszolhatjuk, hogy itt Kantot a szubjektum mint cselekvő érdekli, mint olyan, amely maga határozza meg tetteit, ennél fogva felelős azokért, és minden külső, empirikus és téridőbeli összefüggés csak másodlagosan, bár szükségszerűen járul a cselekvéshez. Hegel és a későbbi historikus iskolák ugyan a társadalomra, a társadalmi nyelvhasználatra tolják a megalapozó vagy magyarázó kérdéseket, ám tévedés volna a szubjektumot mint bizonyos mértékig tetteiért felelős instanciát elhanyagolni.

Kant etikáját három nagyobb műben is bemutatta. Az 1785-ben kiadott *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Az erkölcsök metafizikájának alapvetése)* írásában morális tanításának alapeszméjét mutatja be, amelyet már tizenöt évvel korábban, 1770 körül, transzcendentális filozófiai munkáinak kezdetén fölismeret. E könyv a kritikai etika legfontosabb alapfogalmait mutatja be, és a legjobb bevezető az 1788-ban megjelenő etikai főművéhez, a *Kritik der praktischen Vernunft*hoz (*A gyakorlati ész kritikája*). Majd tíz évvel később, 1797-ben adta ki *Die Metaphysik der Sitten (Az erkölcsök metafizikája)* című művét, amely az erények rögzítésével foglalkozik.⁷

A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA

Kant számára egyetlen ész létezik, a tiszta ész és ennek kétfajta használata, az elméleti és a gyakorlati. Az ész önmagában való vizsgálata azt jelenti, hogy elvonatkoztatunk mindentől, ami kívülről „jön”, és csak magát a megismerő- és cselekvőképességet vizsgáljuk. Miután ez a képesség mint képesség minden külső behatást megelőzően létezik, és a külső világgal való elgondolt, strukturált, tudatos interakció feltétele, ezért vizsgálatának is meg kell előznie az empiriát. Az ész egyrészt megismer, másrészt cselekszik, ezért Kant rendszerében az elméleti ész a megismerést, míg a gyakorlati az etikai cselekvést teszi lehetővé.

Kant etikájában vagy gyakorlati filozófiájában nem morális törvénytáblát keres, nem az empirikus emberi természetet kutatja, és nem a pszichológia elemzéseit veszi figyelembe, hanem az ember elvi és tudatos cselekvőképességét vizsgálja, azt a képességét, hogy tud szabályok szerint cselekedni. Az empirikus képességek mindig a véletlentől, a tapasztalattól, az ösztönöktől, az érdektől függenek, ezzel szemben Kant egy olyan eredendő cselekvőképességet keres, amely minden empirikus meghatározástól függetlenül, attól távolságot tartva képes önmagát meghatározni. Ezért etikájában nem parancsokat fogalmaz meg, nem empirikus tényeket mér föl, hanem leíró nyelvet használ, a tiszta ész mint cselekvő vagy cselekvésfeltétel leírását adja. Megállapítja, hogy létezik egy olyan képesség, amely a külvilágtól függetlenül tudja magát, szabályokat tud magának elgondolni, és e szabályok alapján cselekedni is képes. Ezt a képességet akaratként nevezi. Az ész gyakorlati használatában az akaratmeghatározás alapjait vizsgálja maga az ész (vesd össze: *Kant*, 1991b, 118) ahol az akarat valójában törvények képzete, azaz elvek alapján való cselekvés képessége (vesd össze: *Kant*, 1991a, 42). *Az akarat az észnek a cselekvéshez való viszonya, amely képes önmagát meghatározni vagy a külvilág felé hatni, tárgyakat, cselekményeket, eseményeket létrehozva.*

Az elméleti ész a priori szerkezetének megállapításánál nyilvánvalóvá vált, hogy a szubjektum ismereteket a világról kizárólag az empirián keresztül nyerhet. Az elméleti ész tárgyalásakor a megismerés folyamatának megfelelően az érzékektől kellett indulni, majd a fogalmakon keresztül juthatunk el az alaptételekig. Ezzel szemben a gyakorlati ész, az akarat meghatározása önmagától indul, és önmagának törvényadó. Ennélfogva tárgyalása is fordított irányú, az alaptételektől indulva a fogalmakon keresztül jut el az érzékekhez.

Az etika megalapozását Kant négy lépésben végzi el.⁸ Először meghatározza az erkölcsiség fogalmát (1), majd e fogalmat véges észlényekre alkalmazza, ami a kategorikus imperatívuszhoz vezet (2). Ezek után az erkölcsiség eredetét az akarat autonómiájában találja meg (3), majd az ész tényében bebizonyítja az erkölcsiség valóságosságát (4) (Az utolsó lépéssel itt nem foglalkozunk).

1. AZ ERKÖLCSISÉG FOGALMA – A JÓ AKARAT – A TELJESSÉGGEL JÓ IDEÁJA

Az erkölcsök metafizikájának alapvetése azzal a mondattal kezdődik, hogy „Semmi sem gondolható el a világon, sőt azon kívül sem, amit minden megszorítás nélkül

jónak tarthatnánk – az egyetlen kivétel a JÓ AKARAT”⁹ (Kant, 1991a, 20). Ezzel Kant egyrészt meghatározza a „morálisan jó” fogalmát, ami a „jó akarat”, másrészt a szubjektumba helyezi a legfőbb értéket, amelyet Platón mint a legfőbb ideát, a középkor pedig mint Isten egyik legfőbb attribútumát határozott meg. A jónak a szubjektumba helyezése korántsem jelenti annak relativizálását, tehát nem vezethet a „nekem ez jó, neked pedig az” felfogásra, hiszen itt „megszorítás nélküli”, abszolúte, mindegyelőtt, szükségszerűen jóról van szó. Ezzel a definícióval Kant megadja etikájának kiindulópontját, és megfogalmazza azt az alapelvet, amellyel biztosíthatja etikája abszolút, szükségszerű és egyetemes jellegét.

Számtalanszor előfordul, hogy filozófusok, amikor valami abszolútát, szükségszerűt, egyetemeset fogalmaznak meg, akkor nem zárt fogalmakkal, nem végérvényes igazságokkal dolgoznak, hiszen ez minden fejlődést, minden létrehozást, *javítást* lehetetlenné tenné. Amint Anzelm az abszolút létező létét úgy kívánja bizonyítani, hogy a gondolkodás dinamikájára épít, amint Hume azokról az ösztönökről beszél, amelyeket a természet elhelyezett bennünk, hogy kutatásainkban előrehaladva fölismerjük a természet folyamatait, úgy Kant is dinamizálja, megnyitja a jó fogalmát. A jó ugyanis jó akaratallal azonosul, amiről viszont tudjuk, hogy nem valami statikus entitás, hanem a szubjektum dinamikus sajátja, a szubjektum világban való aktivitásának feltevése. Ezzel már itt, a meghatározásban kivéd Kant minden olyan későbbi kritikát, amely a világtól elzárt szubjektum hangsúlyozását veti a szemére. A jó nem mint valami világon kívüli létező jelenik meg, mint korábban Platónnál, nem is mint valami társadalmi elv, mint később például a pragmatizmusban vagy a marxizmusban, hanem mint a szubjektum alkatából fakadó dinamizmus.

Kant nem határozza meg, hogy a megszorítás nélküli jó konkrétan milyen cselekedetekre vonatkozik. A jó normatív ideája minden erkölcsiség alapja, és ily módon minden etikailag értékelhető egyéni és társadalmi cselekvés fundamentuma. Ennélfogva a jó akarat egyrészt az etika alapját képezi, másrészt viszont az állam és a jogalkotás fundamentumává is kell válnia. Ennek megfelelően az etikának két formája van Kantnál, a személyi etikája, mint erkölcsiség és az állam etikája, ami a jog észfogalma és a politikai igazságosság fogalma.

A „jó” vizsgálata során Kant megállapítja, hogy az élet számtalan adottsága lehet jó számunkra. Fölsorolja az értelem, a bátorság, az eltökéltség, a szellem adottságait, a szerencse adományait, a hatalmat, a gazdagságot, az egészséget, a jó közérzetet. Mindezek azonban soha nem lehetnek teljességgel jók, hiszen bármelyiknek lehet árnyoldala, például vissza lehet élni velük, másokat hátrányos helyzetbe lehet általuk hozni. Ezzel szemben a jó akarat mindezeket a jó adományokat is fölülbírálja, és garantálja, hogy az „empirikus” jó lehetőségei ténylegesen is jó alkalmazást nyerjenek.

Fölmerül a kérdés, képes-e az ember a tiszta jóakaratra, ha hatalomvágy, gazdagság, ösztönök, egészség, fiatalság, vérmérséklet, elégedettség, merészség esetenként jelleme fölötti uralomra tehetnek szert. Kant szerint az empirikus világtól és önmaga ösztöneitől az ember soha nem képes teljesen függetlenedni, ezért tiszta jó akarata csak az Istennek van, akit nem korlátoznak az említett tapasztalati jók. Ezért a jó akarat mellé az ember esetében be kell vezetni a *kötelesség* fogalmát, amelyet „bizonyos szubjektív megszorításokkal és akadályokkal” magában foglal a jó akarat fogalma. A kötelesség fogalma lehetővé teszi Kant számára, hogy elemezze a jó akarat működését. For-

márisan a kötelességnek háromféle teljesítése lehetséges. Az első a kötelesség látszat-szerű teljesítése. Ez történik például, amikor a kötelesség és tisztességesség szabálya-ihoz valaki csak érdekből tartja magát. Egy kereskedő például csak azért nem csapja be tapasztalatlan vevőjét, nehogy a többi, tapasztalt vásárlóját is elveszítse. A kötelesség teljesítése történhet szimpátiából is, például ha valaki azért segít valakinek, mert az vonzó számára. Ekkor sem a szabály tiszteletben tartásából ered a cselekvés. Ezeket a kötelességteljesítéseket Kant *legalitásnak* nevezi. *Morális* viszont egy kötelességteljesítés, ha kizárólag és tisztán a „kötelesség” fogalmának megfelelően, azt akarva cselekszünk a törvény iránti belső tisztelettel és jóakaró hozzáállással.

Miután a moralitás akarati hozzáálláson múlik, egy cselekvésről soha nem tudjuk kívülről megállapítani, hogy morális-e, vagy pusztán legális. Egy adott cselekedet tényleges moralitásáról egyedül maga a cselekvő tud. Ezért a kantianus filozófusok mindmáig hangsúlyozzák, hogy egyetemes érvényű moralitás kizárólag a jó akaratra alapozható, mivel minden egyéb megalapozás időleges tényezőkre, társadalmi viszonyokra, egyéni érdekekre, szokásokra vezethető vissza. A kanti moralitás pragmatikus, kommunikációelméleti, utilitarista és értéketikai kritikussai viszont azt állítják, hogy nincs értelme a „teljességgel jó”-ról beszélni, mivel az ilyen fogalmaknak semmiféle gyakorlati relevanciájuk nincs, ennél fogva értelmezhetetlenek. Ezek az etikák általában a társadalmi kommunikáció és a racionális diskurzus fontosságát hangsúlyozzák, melyek segítségével kialakíthatók és vizsgálhatók az etikai normák. Szerintük nincs olyan, hogy „egyetemesen jó”, még formálisan és a jó akarat értelmében sem, hanem mindig konkrét értékeket kell a konkrét cselekvési szituációkban megfogalmazni. Ezért ezek az etikák nem elvonatkoztatott érvelést sürgetnek, hanem a társadalmi gyakorlat legkülönbözőbb helyzeteinek folyamatos etikai értékelését. Marx például azt állítja, hogy a kanti etika elfordul a világtól, és teljes mértékben a tettek nélküli szubjektivitást hirdeti, és ennél fogva megfelel „a német polgár ájultságának, rossz hangulatának és nyomorának”¹⁰ (idézi *Höffe*, 1983, 179). Kritizálják Kantot azért is, hogy a jó akarat önmagában nem biztos, hogy jó eredményre vezet, sőt hatá-sában másokra káros is lehet.

A kritikák végső soron félreértik Kantot, hiszen amikor a jó akaratról mint minden moralitás feltételéről beszél, akkor kizárólag megalapozni akarja az etikát és nem cselekvési szabályokat kíván adni. Ám, a jó akarat csak akkor jó, és ezt számtalanszor hangsúlyozza Kant, ha mindent elkövet az átlala jónak tartott cselekedetek véghezvi-tele érdekében. A kanti etika nem tagadja, sőt hangsúlyozza, hogy a konkrét gyakorlatban kell érvényesíteni a jó akaratot, és kiemeli, hogy a jó akarat megléte nélkül nem beszélhetünk tulajdonképpeni moralitásról. A személyes erkölcsiséget Kant ténylege-sen a személyhez köti. Miközben a jó akaratnak mindent el kell követnie, ám hogy ténylegesen elkövet-e mindent, ezt csak maga a szubjektum tudja, tehát elsősorban maga előtt és magának felelős. Ugyanakkor nem lehet tőle olyant követelni, ami nincs hatókörében és hatalmában. Tehát a jó akarat egyszerre abszolút feltétele és relatív le-hetősége a moralitásnak. Ha minden jó szándékom ellenére nem tudok segíteni a baj-bajutotton, például nem lévén orvos, nem tudom megállapítani, hogy milyen kezelés-re van szükség, akkor morálisan nem vagyok felelős. Ebben az esetben morális fele-lősségem a bajbajutott képességeimnek megfelelő ellátása és a leggyorsabb segítség-hívás. Ugyanebben a helyzetben ha orvos lennék, akkor a legfőbb morális elv, a jó

akarát kötelessége szerint orvosi tudásomat kellene elsősorban bevetnem. Kant etikája nem gyakorlatellenes azzal, hogy a moralitás mint moralitás feltételeit a szubjektumba helyezi, hanem e belső feltételek kidolgozásával élesíti arra való figyelmünket, hogy a konkrét helyzetekben keressük a jó akarat lehetőségeit. A társadalmi empiriához és kommunikációhoz kapcsolódó etikák védelmében persze elmondhatjuk, hogy azok nem is akarnak tulajdonképpen moralitásról beszélni, hanem megelégszenek a mindenkori etikai szükségletek és társadalmi igények kielégítésével.

2. A KATEGORIKUS IMPERATÍVUSZ – AZ ERKÖLCSISÉG FOGALMA VÉGES ÉSZLÉNYEKRE ALKALMAZVA

A tiszta ész kritikájában a kategóriák mint tiszta értelmi fogalmak a tárgyi megismerés feltételeiként jelennek meg. A kategóriák az ítélés funkcióiként az értelem azon működései, melyek az érzéki sokaságba struktúrát, megértést visznek. A priori eredetűek, de működésük feltétele, hogy a külvilág afficiálja az érzékeket. *A gyakorlati ész kritikájában* a kategorialitás nem a megismerésbe, hanem a cselekvésbe visz a priori szabályszerűséget, és mivel az akaratot kell felszólítani, hogy bizonyos cselekvések felé irányuljon, ezért imperatívusz. A morális cselekvés végső formális alapelve a kategorikus imperatívusz. A kategorikusság ugyanúgy feltétlenség, mint az értelem kategóriái: a moralitás szükségszerű szabályát fejezi ki. Miután a moralitás szükségszerű szabálya a jó akarat, ezért az akaratot arra szólítja föl, hogy „jó” legyen. A felszólításra azért van szükség, mert véges lények nem „jó” önmaguktól, tekintve, hogy az empirikus világba ágyazottan ki vannak téve a nem tisztán morális cselekedetekre való csábításoknak.

A kategorikus imperatívusz felszólító jellege azonban nem konkrét és tartalmi, hanem egy szabály formáját adja meg. A kérdésre, hogy mit tegyünk, nem törvénytáblával vagy parancsolatokkal felel, hanem az ész szabályainak alkalmazására szólít föl. A felszólításokat Kant három csoportba sorolja. Az első csoportba az ügyesség *technikai* felszólításai tartoznak, amely konkrét empirikus célok eléréséhez szükséges eljárásokat írja elő. Ezt nevezhetjük Habermas kifejezésével célracionális cselekvésnek, ahol a cél határozza meg, hogy milyen eszközöket választunk. Ilyen például, hogy ha el akarom végezni az egyetemet, akkor a szakomnak megfelelő órákra kell járnom, és a megfelelő vizsgákat le kell tennem. A második csoportba a *bölcsesség* felszólításai tartoznak, amelyek egyénenként előírják, ha bizonyos típusú megelégedésre vagy boldogságra vágnak, mit kell tenniük. Ha például valaki egészséges akar lenni és nagy valószínűséggel hosszú életet kíván magának, akkor célszerű nem dohányoznia, és a lehetőségeknek megfelelően sokat sportolnia. Mindkét imperatívuszban közös, hogy teljesítésükhöz objektív kritériumoknak kell eleget tennünk, de ezek a kritériumok mégsem általánosak, hanem szubjektumonként változnak. Hiszen csak akkor kell sportolnom, ha egészséges akarok lenni, és csak akkor kell tanulnom, ha el akarom végezni az egyetemet. E két imperatívuszt Kant hipotetikus imperatívuszoknak nevezi, hiszen *feltételes módú* kijelentésekre vezethetők vissza, melynek formája, ha el akarok egy célt érni, akkor ezt és ezt kell hozzá tennem. Például a „Ne egyél sokat!” felszólítás hipotetikus imperatívusz, hiszen nem feltétlenül érvényes, hanem csak azzal a fel-

tétellel, hogy valaki nem akar túlsúlyos lenni, és ennek megfelelően visszavezethető a feltételes mondatra: „Ha nem akarsz túlsúlyos lenni, akkor ne egyél sokat”.

Ezzel szemben a morális törvény imperatívusza, a jó akarat működtetésének racionális követelménye nem vezethető vissza feltételességre. A morális törvény parancsoló, és mindig annak megfelelően kell cselekedni. Ezért nem vezethető vissza mint morális törvény soha feltételes mondatokra. Természetesen kifejezhetők feltételes mondatokban a morális törvényt vagy felszólítást tartalmazó parancsok is, ám belső struktúrájuk ennek ellenére nem feltételes. A feltételes mondat a moralitás követelményeinek való megfelelés empirikus körülményeire utal. Például morális törvény, hogy segíteni kell a rászorulókon. Ám más lesz a konkrét felszólítás annak függvényében, hogy milyen rászorulóról van szó, és milyen az én állapotom, vagyis milyen módon tudok rajta segíteni. Például, ha orvos vagyok, és az utcán egy ember rosszul lesz, akkor segítenem kell neki. A kijelentés, „ha orvos vagy és az utcán rosszul lesz egy ember, lásd el orvosként”, kategorikus imperatívuszt, tehát feltétlen parancsot tartalmaz, és a feltételesség az empirikus körülményekre vonatkozik.

A morális törvény kivétel nélkül érvényes és kötelező, és ezért kategorikus felszólítás formájában, kategorikus imperatívusként jelenik meg. A kategorikus imperatívusz kivétel nélkül, szükségszerűen és általánosan érvényes. A szükségszerűség és általánosság ennek megfelelően minden morális törvény próbája is. Csak azt tekinthetem morális törvénynek, amely minden cselekedetre, minden kor minden emberére vonatkoztatható. Ezért meghatározásához el kell vonatkoztatnunk minden kultúrától és minden egyes ember igényeitől. Ezért mondják Kant kritikussai, hogy Kant etikája inhumánus, mert nem veszi figyelembe az egyes ember igényeit, boldogságra való törekvését. Holott Kantnál egy egyetemes és általános törvény keresése egyszerűen más absztrakciós szinten van, mint az ember boldogságkeresése vagy célracionális cselekvése. A morális törvény mindig érvényes, viszont az egyes ember élete különböző szakaszában másban találja meg boldogságát. Ennek megfelelően maga a morális törvény nem funkcionalizálható, nem fordítható le szükségszerűen konkrét cselekvésekre. A szükségszerű és általános tételből egyébként sem lehetséges logikai szükségszerűséggel vagy fizikai-biológiai vagy pszichológiai törvények segítségével nem szükségszerű, hanem téridőbeli törvényeket levezetni. A morális törvény pusztán a cselekvésekhez való hozzáállást, a cselekvések módját határozza meg. A morális törvény általános és mindenkire kötelező, ezért *kategorikus*, mivel azonban követése az emberek mint véges lények esetében nem automatikus, ezért a morális törvény formája felszólítás, *imperatívusz*.

A kategorikus imperatívusz alapformája az egyes cselekvő szubjektumokra vonatkoztatva így hangzik:

Cselekedj azon maxíma szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maxímád általános törvény legyen¹¹ (Kant, 1991a, 52).

Kant továbbá három megfogalmazását adja még a kategorikus imperatívusznak, melyek közül az első a maxímák (egyedi cselekvési szabályok) formájára, a második tartalmára és a harmadik pedig teljes meghatározására vonatkoznak:

Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maxímájának akaratod révén általános természettörvénnyé kellene válnia¹² (Kant, 1991a, 53).

Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind a saját személyedben, mind bárki másban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközként legyen szükséged¹³ (Kant, 1991a, 62).

A saját törvényhozásból eredő összes maxima illeszkedjen bele a célok lehetséges birodalmába mint természeti birodalomba.¹⁴ (Kant, 1991a, 70).

„Cselekedj úgy, hogy akaratom maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elvéként érvényesülhessen”¹⁵ (Kant, 1991b, 7. §, 138).

A kategorikus imperatívusz természetesen és várhatóan rengeteg kritikát kapott a legkülönbözőbb irányokból. Erre még visszatérünk, itt csak Nietzsche rendkívül szellemes, találó, ám ugyanannyira igazságtalan kritikáját említem. Nietzsche, aki számos helyen kritizálja az empirizmust, Kant kategorikus imperatívuszát éppen az empiria felől teszi nevéssé. Azt állítja, hogy benne a cselekvő szubjektum önszeretete fejeződik ki, amely feltételezi, hogy az egész világnak olyanná kell válnia, mint ő. Nietzsche nem értette meg a kategorikus imperatívusz transzcendentális jellegét, hogy az pusztán formális, minden tartalomtól, minden individualitástól és minden önösségtől elvonatkoztatott, egyetemes törvények. Nem kevésbé meglepő, hogy miután Kantot kritizálja, maga egy empirizált és önös törvényteremtő szubjektum kialakítását sürgeti, tehát éppen azt, amit helytelenül Kantnál feltételez és kritizál:

„Barátom, ne mesélj nekem a kategorikus imperatívuszról – ez a szó viszketést okoz fülemben és nevetnem kell ... az öreg Kantra gondolok, aki büntetésül azért, mert a ‘magánvaló dolgot’ – szintén nagyon nevésséges dolog – csalárd módon megszerezte magának, a ‘kategorikus imperatívusz’ által hagyta magát becserkészni, és vele a szívében ismét visszatévelygett ‘Istenhez’, ‘lélekhez’, ‘szabadsághoz’ és ‘halhatatlansághoz’, egy rókához hasonlóan, amely visszatévelyeg ketrecébe: – és saját ereje és bölcsessége volt az, amely segítségével kitért e ketrecből! – Hogyan? Csodáld a kategorikus imperatívuszt magadban? Az úgynevezett morális ítéletnek ezt a ‘szilárdságát’? Az érzésnek ezt a ‘feltétlenségét’, hogy ‘mindenkinek úgy kell ítélnie, ahogy nekem’? Csodáld benne inkább saját önszeretetedet! És önszereteted vakságát, kicsinyességét és igénytelenségét! Az önszeretet ugyanis az, hogy az ember saját ítéletét mint általános törvényt fogja föl: és vak, kicsinyes és igénytelen önszeretet ismét, mivel elárulja, hogy önmagadat még nem fedezted föl, önmagadnak még nem alkottál saját, legsajátabb eszményt – ez ugyanis soha nem lehetne másé, nem beszélve arról, hogy mindenkié! – Aki úgy ítél, hogy ‘mindenkinek így kellene ebben az esetben cselekednie’, még öt lépést sem jutott előre az önismeretben: egyébként tudná, hogy nincsenek és nem is lehetnek azonos cselekedetek, hogy minden cselekedet, amelyet megtettek, egészen egyedi és visszahozhatatlan módon tették, és hogy ugyanígy lesz minden jövőbeli cselekedettel, hogy a cselekedetek minden előírása csak a durva külsőségre vonatkozhat (még az eddigi morálok legbensőbb és legfinomabb előírásai is) –, hogy velük az egyenlőség látszata, de éppen csak egy látszat érhető el, hogy minden cselekedet a korabeli vagy visszapillantó tekintetek számára áthatolhatatlan és az is marad, hogy a ‘jóról’, ‘nemesről’, ‘nagyról’ való véleményeink soha nem bizonyíthatók, mivel minden cselekedet megismerhetetlen, hogy egészen bizonyosan vélekedéseink, értékítéleteink és javainkról alkotott táblázataink cselekedeteink szerkezetében a leghatalmasabb emelők, ám mechanikájuk törvénye minden egyes esetben bizonyíthatatlan. Korlátozzuk magunkat véleményeink és ér-

tékítéleteink megtisztítására és új, saját táblázatok létrehozására: ám ‘cselekedeteink morális értékéről’ nem akarunk többé tépelődni! Igen, barátaim! Az egész egymásról való morális fecsegés undorító korunkban. Menjen el ismét a kedvünk a morális ítélezéstől! Engedjük át ezt a fecsegést és ezt a rossz ízlést azoknak, akiknek nincs más dolguk, mint a múltat egy darabon korunkon keresztül hurcolni, és akik maguk soha nincsenek a jelenben – a legtöbb embernek tehát. Mi azonban azok akarunk lenni, akik vagyunk – az újak, az egyediek, az összehasonlíthatatlanok, az önmaguknak törvényadók, az önmagukat teremtők!”¹⁶ (*Nietzsche*, 1986, 223–224) Egy másik helyen továbbmegy Nietzsche és azt állítja, „a kategorikus imperatívusznek kegyetlenség szaga van”¹⁷, (*Nietzsche*, 1976, 295) továbbá, hogy „a ‘kategorikus imperatívuszhoz’ egy imperátor tartozik”¹⁸ (*Nietzsche*, 1978, 237).

Mielőtt a kategorikus imperatívusz működését közelebbről megvizsgáljuk, szükségesnek látszik néhány fogalom tisztázása.

A maximák

A gyakorlati észkritika a gyakorlati alaptételekkel kezdődik, „amelyek az akarat általános meghatározását foglalják magukba”, melyek alá „több gyakorlati szabály tartozik”. A szubjektív szabályokat Kant maximáknak nevezi, amelyek csak az alany akaratára érvényesek, míg a minden eszes lény akaratára érvényes szabályok a gyakorlati törvények (vesd össze: *Kant*, 1991b, 123.; *Kant*, 1980, 35). A gyakorlati szabályok a felszólítások, imperatívuszok, melyek szintén két részre oszlanak. Azok az imperatívuszok, amelyek a hatást veszik figyelembe, a hipotetikus imperatívuszok, vagy gyakorlati előírások, ezek nem lehetnek általánosak, és így nem válhatnak erkölcsi törvényekké. Az akaratra vonatkozó imperatívuszok a gyakorlati vagy erkölcsi törvények, melyek formája a kategorikus imperatívusz.

A maximák szubjektív alapelvek és egyénről egyénre változnak, olyan akaratmeghatározások, amelyeket a cselekvő mint sajátját elismer. Olyan alapelvek, amelyek általában az életvezetésre és a közösségi életre vonatkoznak, mint például készségeség, közvetlenség, elzárkózás stb. A maximák egy személy beállítódásai, melyek cselekvéseinek irányt szabnak és alkalmasak a cselekvések általános jellemzésére még minden konkretizálódó helyzet előtt. A maximák alá különböző személyre és szituációra szabott szabályok tartozhatnak. Például egy úszni tudóra más szabályok vonatkoznak, ha fuldoklót lát, mint egy olyanra, aki nem tud úszni, akkor is, ha a maximájuk – segíts a bajba jutott emberen – ugyanaz. A szabály- vagy normaetikával szemben ezért Kant kitar a maximaetika mellett, mint a morálfilozófia megfelelő alapelve mellett. A maximák lehetőséget adnak, hogy ne szabályokat neveljünk a fiatalokba, hanem pusztán alapelveket, melyeket mindenki dinamikusan a megfelelő helyzetben alkalmazni tud, temperamentumának, műveltségének, lehetőségeinek keretei közt. A maximák alakítják az ember életrajzát és bennük egy ember jellemvonásai fejeződnek ki.

Az általánosítás

A maximákban levő általánosság pusztán az adott személyre vonatkozik. Például a maxima, hogy „minden fuldokló embert mentsek ki a vízből”, inkább egy tengerparti fürdő vízimentőségének maximája, mint egy hegyvidéki pásztoré. Az általánosítás az a folyamat, amikor az egyén sok maximájában és a különböző emberek maximáiból ki-

választjuk azokat az elemeket, amelyek az életszituációtól, az életrajztól és a jellemtől függetlenül minden emberre érvényesek lehetnek. Az általánosítás követelménye miatt sokan azt vetik Kant szemére, hogy nem törődik a tettek következményeivel. Ez azonban nem így van. Csak a megalapozásból zárja ki a következményeket, az alkalmazásból nem. A maximák alkalmazásakor nemcsak lehetséges, de kikerülhetetlen a következmények vizsgálata. Míg a következményetikák lemondanak a filozófiai megalapozásról, Kant etikájának erőssége, hogy az általánosítás és az egyetemesség hagyományos filozófiai követelményének igyekszik eleget tenni. Kant számára kiemelt jelentőségű az etikának az akarat autonómiájában és a szabadságban való megalapozása, aminek a szituációs és utilitarista etikák nem tulajdonítanak jelenőséget.

Kant a kötelesek általánosíthatóságának vizsgálatakor megállapítja, hogy nemcsak másokkal szembeni kötelezettségek léteznek, hanem a saját magunkkal szembeniek is. Az önmagunkkal szembeni köteleesség azonban nem az etika individualizálása, hanem valójában az individuum mint szubjektum etikán keresztüli bekapcsolása az egész emberiség és az egész természet aktivitásába és törvényeibe. Ugyanis akkor, amikor saját magunkkal kapcsolatban tetteinket és szokásainkat vizsgáljuk, ugyanúgy meg kell vizsgálnunk azokat az általánosítási kritériumok szerint, mint a mások felé irányuló tetteink esetében. Különbséget tesz továbbá Kant a teljes és a nem teljes kötelesek közt, ahol a teljes köteleesség nem enged meg kivételt, míg a nem teljes kötelesek bizonyos játékeret tesznek lehetővé. Így az önmagunkkal szembeni tökéletes köteleesség az öngyilkosság tiltása, hiszen ennek belső struktúrája önellentmondást hordoz (Kant, 1991a, 53). A hazugság tiltása, illetve az ígéret megtartása a másokkal szembeni köteleesség teljes formája (Kant, 1991a, 54). A magunkkal szembeni nem teljes köteleesség a saját képességek kifejlesztése, a másokkal szembeni nem teljes köteleesség pedig a mások szenvedése iránti közönyösség tiltása (Kant, 1991a, 54–55).

Kant hangsúlyozza, „tudnunk kell akarni, hogy cselekedetünk maximája általános törvénné váljék” (Kant, 1991b, 56 módosított fordítás). Ugyanakkor különbséget tesz a cselekvés maximái általánosításának gondolhatósága és akarhatósága között. Azt állítja, hogy a teljes erkölcsi kötelesek megszegése nem gondolható ellentmondásmentesen, míg a nem teljes kötelesek megszegése csak nem akarható ellentmondásmentesen. Az előbbire példaként azt hozza, hogy ellentmondásmentesen nem tehetünk úgy ígéretet, hogy azt tudatosan és az ígéret pillanatában elhatározva nem akarjuk betartani. Tudniillik ez a szándékunk magával az ígéret adással ellentétes, és így egyszerre állítjuk ugyanarról a dolgról, hogy „igen”, betartom az ígéretet, és „nem” tartom be az ígéretet, ami az ész számára ellentmondást jelent, és ezért nem is gondolható. Az utóbbira példaként a tehetségek kifejlesztésének elmulasztását hozza, ahol ugyan elképzelhetünk egy olyan természetet, ahol a tehetségek paragon hevernek, ám értelmes ember ezt nem „tudhatja akarni” (Kant, 1991a, 55).

3. AZ AKARAT AUTONÓMIÁJA

Az erkölcsös cselekvés legfőbb mértéke a kategorikus imperatívusz. Annak feltétele viszont, hogy képesek vagyunk e legfőbb mérték szerint cselekedni, az akarat autonómiája. Az akarat autonómiája a morális szubjektum feltétele, amely saját maga által kialakított alapelvek szerint képes önmagát és cselekedeteit meghatározni. A ka-

tegorikus imperatívusz és az akarat autonómiája egymást kölcsönösen feltételezik. A kategorikus imperatívusz meghatározza a törvényt, amely az autonóm akaratra vonatkozik. Az autonómia pedig lehetőséget ad, hogy a kategorikus imperatívusz követelményeit teljesítsük. *A gyakorlati ész kritikája* első részében Kant elkülöníti a nem morális akaratmeghatározásokat, melyek az akaraton kívülről jönnek, és amelyeket heteronómiának nevez. Ezt követően kifejleszti az autonómia elvét, amely az akarat pozitív meghatározásának feltétele.

Kant kimutatja, hogy semmi sem lehet az erkölcsösség meghatározása, amely valamilyen módon kívül van az a priori ész, az akarat struktúráján. Minden, ami az érzékiséggel kapcsolatos, legyen az fizikai öröm, az evés-ivás, a szexualitás vagy a pihe-nés öröme, vagy akár szellemi örömök, mint alkotás, olvasás vagy zenemű előadása, hallgatása, mind az empirikus szubjektumhoz kötöttek, és mint ilyenek nem lehetnek általánosan érvényesek. Miután az empirikus boldogság, örömök és a vágyóképeség tárgyai individuumoktól függően változnak, nem általánosíthatók, és főként nem egyetemesíthetők, tehát nem alkalmasak egy etikai törvény megalapozására.

Számos kísérlet van arra, hogy a boldogságot az emberi cselekvés elveként alapozzák meg, így például Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájában*. Kant kritikája azonban nem biztos, hogy vonatkoztatható Arisztotelészre, hiszen a görög filozófus a boldogságot nem szubjektívként fogja föl, hanem mint legfőbb célt, amelyen túl más célt nem lehet elgondolni. A legfőbb jó elvét pedig Kant is hangsúlyozza, ha számára ez a jó akaratallal egyezik is meg, míg Arisztotelésznél mint olyan, amire törekedni kell. Mint ilyen természetesen Arisztotelész jó-fogalma továbbra is heteronóm marad, míg Kanté autonóm.

Miután Kant kizár minden materiális erkölcmegalapozást, egyedül a maximák formájában találhatjuk meg az erkölcs törvényadó alapját (vesd össze: *Kant*, 1991b; *Kant*, 1980, § 4). Amennyiben az akaratot pusztán a törvény formájával akarjuk meghatározni, és minden empirikustól és érzékítől elvonatkoztatunk, akkor természetesen minden tiszta értelmi fogalommal, tehát kategóriával való meghatározottságot is ki kell zárunk. Legalábbis ki kell zárunk, hogy az empirikus világ törvényeire vonatkozó kategóriák hatékonyak legyenek az etikai alapelv létrehozásában. Tekintve, hogy az empirikus világ alaptörvényei a kauzalitás kategóriájával térképezhetők fel, a kauzalitástól való függetlenség, a szabadság lesz az etikai törvény formája. Negatív a szabadság az anyagi meghatározásoktól való függetlenség, míg pozitív a önmeghatározás vagy az önmagának való törvényadás. (vesd össze: *Kant*, 1991b; *Kant*, 1980. § 8). Az autonómia fogalma Kant etikájának egyik alapvető fogalma. Kifejezi, hogy morálisnak csak azt a felelős lényt tekinthetjük, aki olyan alapelveket követ, melyek nem a heteronóm akaratból erednek.

Kant, miközben etikáját az autonómiára alapozza, nem ad semmiféle eleve elrendelt cselekvési szabályt, pusztán a szabadságot a szubjektum kezébe, hogy az minden erőfeszítésével a nyilvánvaló morális törvény szerint cselekedjen, mely törvény azonban nem más, mint a legfőbb jó érvényre juttatása, vagyis a jó akarat működtetése. Egy maxima Kant számára nem azért kötelező, mert Isten parancsolja, hanem Isten azért parancsolja azt, mert kötelező. A moralitás megelőz minden istenhitet, és az istenhit csak a moralitásból következhet.

MI AZ ETIKA?

A filozófia nagy ágai a megismerés kérdéseivel foglalkozó *ismeretelmélet*, a helyes cselekvés elveit kutató *etika* és a „széppel” foglalkozó *esztétika*. A 20. század utolsó évtizedeiben különös élénkséggel vitatkoztak etikai kérdésekről, és úgy tűnik, a viták nemcsak hogy nem jutottak nyugvópontra, de napjainkban is újabb és újabb témák kerülnek a viták középpontjába. Ráadásul, az etikai viták áttörték a nagy nyugati egyetemek szemináriumainak elefántcsontfalait, és a filozófusok mellett természettudósok, közgazdászok, orvosok, biológusok, politikusok is késztetést éreznek, hogy szélesebb körben megvitassák, mely cselekvés helyes, mely helytelen, meddig szabad elmenni bizonyos cselekvésfajtákkal, és hol kell kijelölni határokat. A viták fő előidézője, hogy a modern technika és technológia eredményeként megváltozott környezetben az emberi cselekvések korábban ismeretlen új határokhoz érkeztek. Meddig tart az élet, hol kezdődik a halál, mikortól ember az embrió, a környezet milyen károsítása engedhető meg, beavatkozhatunk-e, és ha igen, meddig a géntechnológiával az élővilág mélystruktúrájába? Jogunk van éppen időszerű céljaink érdekében tetszőleges mértékben átalakítani a természetet? A géntechnológiával a biológiai szerkezetek bármilyen átalakítása lehetséges, és ezért meg is engedhető? Az új orvosi gyógymódok és technológiák révén az emberi élet jelentősen meghosszabbítható, ám mit tegyünk egy magatehetetlen, gyógyíthatatlan beteggel, akinek élete meghosszabbításával csak reménytelen szenvedéseit nyújtjuk meg? Az abortusz emberi élet elpusztítása, avagy az anya szabadságának védelme? Mely társadalmi berendezkedés igazságos, és miért? Eljuthatunk egy helyi kultúráktól független ideális társadalmi berendezkedés globális elfogadásához, avagy minden kultúra és nyelv más-más társadalmi berendezkedést involvál? Exportálható-e a világ minden országába a nyugati kultúra-, társadalom- és etikafejlődés csúcának tartott, a társadalmi igazságosságra alapozott demokratikus berendezkedés?

Míndezekre a kérdésekre itt természetesen nem válaszolhatunk. Ahhoz azonban, hogy az iskolákban olyan generációk fölnövekvését segítsük elő, melyek fogalmi és gyakorlati értelemben megfelelően tudnak bánni ezekkel a kérdésekkel, szükségünk van arra, hogy etikai fogalmi készletünket kiszélesítsük, és főként a fogalmakat egyrészt hagyományos jelentésüknek megfelelően, másrészt viszont kreatívan és jövőbe mutatóan, akár óvatos jelentésátalakulások indukálásával tudjuk használni. Ezt próbálja szolgálni ez a fejezet, amely, ha szabad így fogalmazni, rövidnél is rövidebb bevezető a kortárs etikai diskusziókba. A fejezet két részből áll, az elsőben a mai etikai álláspontokra tekintünk le egy repülőgép magasságából, míg a második részben, mintegy az etikai-tartalmi diskusziók sokaságából egy témakört kiválasztva, az etika, a társadalmi igazságosság és a demokrácia kérdését érintjük röviden.

Az etika fő kérdései, „Mit tegyek?” és „Hogyan éljek?”. A 20. századi etika két fő területe a *metaetika* és a *normatív etika*. A meta előtag valamin túli, valamiről jelent, a meta-lingvisztika a nyelvészetről, a metahistória a történelem diszciplináját vizsgáló tudományág. A metaetika művelői a moralitás természetét és a morális fogalmak jelentését vizsgálják. Nem azt kérdezik, vajon a lopás jó-e, vagy sem, hanem azt, valós-e a különbség a jó és a rossz közt, és megpróbálják kideríteni, mit jelent, ha egy cselekvést helyesnek vagy helytelennek tartanak. A normaetika képviselői feltétele-

zik, hogy van különbség a jó és a rossz között, és felteszik a kérdést, hogy mely cselekedetek jók vagy rosszak. A klasszikus etika és modern képviselői szerint mindig az igazságosság elvei alapján kell cselekednünk, függetlenül attól, hogy ez a cselekvő, vagy a cselekvésben érintettek boldogságára vezet-e. A modern utilitarianizmus szerint a helyes cselekvés elve, hogy a cselekvés a lehető legtöbb embernek a lehető legnagyobb boldogságot eredményezze.

A 20. századi etikában értelmezési viták zajlottak többek közt az etikai kijelentések igazságáról, a szubjektivizmusról, a realizmusról és a konvencionálisizmusról. Az „igazság” és a „vélemény” az ismeretelméletben jól elkülönített fogalom, egyik fő kérdés az volt, hogy miként jelennek ezek meg az etikában. Nyilvánvalóan különbség van a két állítás közt, hogy „Az Alpokban négyezer méternél magasabb csúcsok vannak”, és hogy „Sok ember úgy hiszi, hogy az Alpokban négyezer méternél magasabb csúcsok vannak”. Az első az emberek véleményétől független tény megállapítása, a második pedig sok ember hitéről szól. A kérdés az volt, hogy ez a megkülönböztetés érvényes-e az etikára. Sokféle vélemény lehet arról, hogy egy adott cselekvés helyes, vagy sem. De van olyan tényállás, hogy a cselekvés *valójában* jó vagy rossz? Ezzel együtt fölmerül a kérdés, „Léteznek etikai igazságok?”, továbbá „Ha léteznek, mi teszi az etikai igazságokat igazgá?”.

A modern etika legtöbb irányzatára igaz, hogy nem az előre megadott és megkövetelt jócselekedet-szabályok listáját nyújtja, nem kőtablába, papiruszokba, szent könyvekbe, egyházi- vagy pártkátékba vésett cselekvési útmutató, hanem aktív, közösségi gondolkodás arról, hogy mi a „jó”, mit tekintünk közösen olyan értéknek, amely szerint cselekednünk kell. Az etika, mint a normák, a helyes cselekvések, vagy a „jó” tudománya, nem zárt, hanem folyamatosan változik. Részesei vagyunk annak a nagy etikai projektumnak, ami a neves kortárs morálfilozófus, Kitcher szerint hozzávetőleg ötvenezer éve kezdődött az emberi közösségekben, és ami napjainkban is tart. Kant ismerte föl, hogy etikusnak lenni annyi, mint a helyes cselekvést keresni minden egyes konkrét helyzetben. Jó egyedül a jó akarat, mondja, és a jó akarat mint gyakorlati ész mérlegeli a cselekvési alternatívákat, hogy kiválassza a legjobb cselekvést. A legjobb cselekvést pedig az általa „kategorikus imperatívuszak” nevezett elv segítségével találhatjuk meg, mely szerint mindig úgy kell cselekednünk, mintha cselekvésünk új világot teremtene, mely világnak saját cselekvésünk elve szükségszerű törvényévé válna. Ha szeretnénk egy ilyen világban élni, akkor a cselekvésünk jó. Ez más szóval azt is jelenti, hogy akkor cselekedjünk egy bizonyos módon sok lehetőség közül, ha szeretnénk, ha velünk is minden hasonló helyzetben mindig mindenki így cselekedjék. Ehhez az etikához a racionális gondolkodáson kívül beleérző képesség is kell, hiszen a cselekvőnek a cselekvésre vonatkozó döntése előtt bele kell tudnia élni magát a cselekedetei által érintettek helyzetébe, ez pedig különösen akkor, ha nagy az életkorbeli, kulturális, földrajzi és egyéb távolság a cselekvő és az érintett közt, igen nehéz lehet, és bizonyos esetekben akár a cselekvőtől olyan lemondásokat vagy áldozatokat várhat el, melyre a cselekvés által érintett személy távolléte esetében nem is tudja kényszeríteni vagy cselekvési elvárását kifejezni.

A modern etika valójában a jó cselekvés elvén való gondolkodás, és hogy ez nem egyszerű feladat, azt jelzi a sokféle mai etikai irányzat. Modernnek természetesen csak a procedurális etikák nevezhetők, azok, melyek a korunkban fölvetődött kérdé-

sekre a mai korban kívánnak válaszolni, és nem régi könyvekből próbálják mintegy „kiolvasni”, hogy mi a helyes. A különféle kortárs etikai irányzatokat annak alapján különítik el, hogy milyen nézetet képviselnek az etika eredetéről és megalapozási lehetőségéről. Miközben etikai gondolkodók egyetértenek abban, hogy a helyes vagy jó cselekvés elvét csak közös gondolkodással találhatjuk meg, a jó fogalmának státusáról, eredetéről és szerepéről igen eltérhetnek a vélemények. A metaetika és a normatív etika legfontosabb kérdéseit és pozícióit vizsgáljuk meg a következőkben.¹⁹

METAETIKA

A metaetika alapvetően azt a kérdést teszi föl, hogy mi a természetük a morális állításoknak, honnan ered az etika. A beszélgetésekben, cselekvésről való gondolkodásban és a társadalmi törvényalkotásban miért van inkább etika, és miért nem inkább hanyagolják ezeket a kérdéseket, és egyáltalán milyen alapon mondhatjuk egy cselekvésről, hogy jó. A legjelentősebb metaetikai irányzatok a kulturális relativizmus, a szubjektivizmus, a szupernaturalizmus, az intuicionizmus, az emotivizmus, a preskriptivizmus. A metaetikai álláspont alapvetően befolyásolja, mintegy módszertant adva, hogy milyen normatív etikai álláspontot alakítunk ki.

KULTURÁLIS RELATIVIZMUS

70

A kulturális relativizmus képviselői szerint az etikai elvek abba a kultúrába ágyazottak, amelyben az emberek élnek, és ettől a kultúrától nem választhatók el. A különféle kultúrákban élő embereknek eltérők lehetnek az etikai elveik, vagyis mást és mást tarthatnak jónak vagy helyesnek. A moralitás szerintük a társadalom kulturális terméke. A kulturális relativista hivatkozik arra, hogy régi társadalmakban például megengedték az újszülöttek vagy az idősek megölését, vagy „kitételét”, azaz morálisnak tartottak olyan cselekedeteket, amelyeket a mi társadalmunk nem enged meg. A kulturális relativista azt tartja jónak, amit a társadalom nagy része annak tart.

Az „abszolút” vagy kultúrafüggetlen „jó” képviselőinek azt mondja a kulturális relativista, hogy az abszolutista a saját kultúra-összefüggéseit tekinti minden más kultúra tagjai számára is érvényesnek. Ezt a felfogást kulturális kolonializmusként vagy kulturális imperializmusként bélyegzi meg. A relativista szerint nem tudunk saját kultúránkból „kiugrani”, minden megnyilvánulásunkat, gondolkodásunkat, kommunikációnkat és cselekvésünket saját társadalmunk és kultúránk kondicionálja és kódolja. Ennek megfelelően ha egy másik kultúra normáit értékeljük, akkor is saját normáink és nem az övéik szerint tesszük azt, mintegy ráerőltetve egy másik kultúrára azt, ami nem oda, hanem a mi kultúránkhoz tartozik. Kísérletet tehetünk más kultúrák megértésére, például kulturális antropológiai tanulmányok és tanulmányutak segítségével, és ezáltal türelmet gyakorolhatunk a másképp gondolkodók és érzők iránt. A kulturális relativisták önmagukat a türelmesség, a tolerancia képviselőiként tartják számon.

A kulturális relativizmus felfogása azzal a következtetéssel írható le, hogy *ha valamit elfogad a társadalom, akkor az jó*. A kulturális relativizmussal szemben azt az

érvet hozzák föl, hogy e gondolkodásmód keretei közt nem értelmezhető a morális fejlődés. Amikor egy diktatúrára épülő társadalomban valaki a demokrácia mellett száll síkra, akkor a kulturális relativista szerint a „rossz” mellett lép föl. Ez az ellenvetés azonban gondolati „rövidzárlat”, ugyanis a kultúra szélesebb és tágabb összefüggés, mint egy társadalmi rendszer. A nyugati kultúrát alapértékeiben egységesnek lehet tekinteni, és ez lenne a morálisan meghatározó összefüggés, nem az egyes országok államformája. Ez utóbbiak éppen a nyugati kultúra legjobb értékei segítségével kritizálhatók. Ilyen tágan értve a kulturális relativizmust, az képes valamennyi szubkultúra morálját értékelni és megérteni, és nem lesz diverzitásellenes, homofób vagy rasszista.

SZUBJEKTIVIZMUS

Az *etikai subjektivizmus* képviselői szerint különböző vélemények lehetnek arról, hogy mi helyes, és mi nem. Egy cselekvés lehet helyes vagy helytelen, de nem mondhatjuk rá, hogy „igaz”. Hume megkülönböztette a „van”-t és a „kell”-t, ahol a „kell”-t kifejező kijelentésekről nem mondhatjuk, hogy igazak. A subjektivizmus képviselői nem a kultúrából, hanem *saját érzésből* vagy *érezékből* vezeti le, hogy mi a jó, és mi a rossz. A subjektivista a kulturális meghatározottsággal szemben a szabadságot és az egyéni döntés jelentőségét hangsúlyozza. A társadalom saját értékítéleteit közvetíti, mely különösen a nevelésben hatékony, de a felnőtt ember feladata, hogy saját morális érzékére hagyatkozva maga döntse el, mit fogad el az átadott értékekből. A subjektivista szerint nincsenek „objektív” morális értékek, mert nem tudjuk megmutatni, „hol” vannak. A morális értékek létmódja az ember saját érzése egy adott cselekvés vagy cselekvésmód kapcsán. Nincs olyan, hogy „jó cselekedet”, csak konkrét cselekedetek vannak, amelyeket valamilyen okból jónak érzünk, vagy sem.

A morális subjektivizmus alapozó érve, hogy *szeretem x-et, tehát x jó*. Ez a felfogás lehetetlenné teszi, hogy az etikáról tartalmi értelemben általános módon beszéljünk, a „szeretem” fogalma ugyanis ízléstől, irracionális preferenciáktól függ, és könnyen adódhat olyan helyzet, hogy egy cselekvéssel kapcsolatban mindenki mást szeret vagy szeretne, vagyis nem tudnának megegyezni a cselekvés morális értékességében vagy értéktelenségében. Ráadásul a morális subjektivizmus nem tud számot adni olyan alapértékekről, melyek minden kultúra alapjai. Például a másik ember tisztelete, a másik ember hozzánk hasonlóan értékes voltának elfogadása, minden csoportszolidaritás mint etikai alapelv elutasítása és a fajelmélet fenntartás nélküli elutasítása olyan elvek, melyek minden emberi együttélés alapvető összetevőit alkotják. Léteznek olyan princípiumok, melyek nem lehetnek sem diszkusziók, sem egyéni kedv és érzelem kérdései, és ezen elvek elfogadása és követése könnyen vezethet a cselekvő egyén saját érdekeinek, érzéseinek és érzelmeinek háttérbe szorítására. A subjektivista elmélet nehézségekbe ütközik a morális nevelés kapcsán is, hiszen lehetetlenség a gyermekeket és a fiatalokat azzal tanítani morálra, hogy tedd, ami jól esik, és az egyben helyes, jó és etikus is.

A morális subjektivizmusban középponti szerep jut a szabadságnak, de nem kapunk választ a kérdésre, hogyan vegyük komolyan felelősségünket. Az érzések követése alapvető, de nincs eljárás mód arra, hogyan fejlesszünk ki „morális érzéseket”.

Nem kapunk megoldást arra a problémára sem, hogy milyen morális elvek segítségével lehet kezelni azt a helyzetet, amikor mindenki saját közvetlen jó érzését követi, és anarchia, ésszerűtlen összevisszaság alakul ki mind a saját, mind a közösség és a társadalom életében. Ha mindig eszem, amikor valamit kívánok, rövidesen jelentős lesz a súlyfeleslegem, ha csak akkor tanulok, amikor kedvem van, rövidesen a gyenge tanulók közé tartozom, ha csak akkor dolgozom, amikor jólesik, fölkapok az állam, ha megfontolás nélkül kimondom véleményemet, ahogy éppen jól esik, hamarosan kerülni fognak az emberek, és elidegenedem saját közösségemben.

Mindezekre az ellenvetésekre és nehézségekre próbál meg válaszolni az „idealista szubjektivista”, aki azt állítja, morális döntéseknél az érzelmeket is figyelembe kell venni, de az észre is hallgatni kell. Szerinte inkább azt kellene kérdeznünk, hogyan éreznék magunkat, ha racionális mérlegeléssel lennénk morálisak. A racionális mérlegelés két fő tényezője, hogy a cselekvéssel kapcsolatban a lehető legjobb informáltságra kell törekednünk, és lehetőleg pártatlannak kell lennünk. A legjobb informáltság kritériumait persze nem tudjuk megadni, a teljes jól informáltság feltétele a mindentudás lenne, amelyet senki sem szerezhet meg. A „pártatlanság” fogalmát a szubjektivizmus alapján nem lehet kellőképpen megvilágítani. Azt jelentené, hogy a hozánk közelállókat ugyanazzal a mércével mérnénk, mint az ismeretleneket?

Morálisan helyes szeretni, azaz kívánni valamit egy adott helyzetben és pillanatban, és „jó érzésünk” alakulna ki, ha teljesen racionálisként tudnánk dönteni. Például valaki a pillanatnyi kellemességérzés érdekében nagyobb mennyiségű alkoholt iszik, kábítószer szed, vagy dohányzik: ez a szeretés, kívánás pillanatnyi alkalmá. Ezzel szemben jót érzünk és jól érezzük magunkat, ha a pillanatnyi cselekvésünkkel szembehelyezzük az ésszerű mérlegelést: a túlzott ivás erőszakoskodáshoz, hangoskodáshoz, balesethez, akár nem kívánt terhességhez vezethet, és ha rendszeres, akkor az egészséget is károsítja. A mértékletesség egyrészt részesíthet az élvezeti szerek által előidézett kellemes érzésben, azok negatív következményei nélkül, ráadásul a racionális döntés és józanság következményeként „jó” érzéssel is tölthet el bennünket.

SZUPERNATURALIZMUS

A szupernaturalista vagy természetfölötti etika Isten akaratára hivatkozva úgy érvel, (Mózes 2.20 / Mózes 5.5) hogy *x azért jó, mert Isten így akarja vagy így parancsolja*. Hivatkozási alap a tízparancsolat (Exodus 20, Deuteronomium 5), illetve Jézus szavai, hogy a parancsok lényege Isten és az embertárs szeretete, mint önmagunk szeretete (Máté 22.37–40) valamint hogy úgy bánjunk másokkal, ahogy mi is szeretnénk, hogy bánnának velünk (Máté 7.12.). A szupernaturalista a Bibliára, az Istenben való hitre hivatkozik, továbbá arra, hogy a morált, amely felelős személyekre nézve „objektív” kötelező, csak Isten alapozhatja meg. Ez utóbbira azt az érvet hozza föl, hogy személynek nem adhat parancsot valami, ami nem személy, önmagunknak nem adhatunk parancsot, a társadalomnak pedig nincs meg az a tekintélye, hogy megmondja, mi a jó és mi a rossz. Ha morált akarunk, ha etikusak akarunk lenni, és ha másoktól is moralitást várunk el, akkor a személyes Istenre kell hivatkoznunk. A szupernaturalista szerint Isten akaratát a Bibliából, az egyházak tanításából, imádsággal vagy gondolkodással tudhatjuk meg.

A szupernaturalizmus képviselője szerint Isten nélkül nem lehetséges a morál, nem tud azonban magyarázattal szolgálni arra, hogyan lehetséges, hogy léteznek Istenben nem hívő morális emberek, továbbá a morálfilozófia számos jelentős képviselőjét is következetlennek tartja. Meg kell jegyeznünk, hogy a szupernaturalizmust még a teológusok sem tartják érvényesnek szigorú értelemben. William Ockhamot (ca. 1288–1348), a szupernaturalizmus radikális képviselőjét a középkorban az egyház eretneknek bélyegezte. A Szókratész által először fölvetett filozófiai kérdés a szupernaturalizmussal kapcsolatban az, hogy „Valami azért jó, mert Isten parancsolja, avagy Isten azért parancsolja, mert jó?”. Ha a jóság Isten önkényétől függene, akkor föltehetnénk a kérdést, vajon a gyűlölet jó lehetne-e, ha Isten parancsolná. Nyilvánvalóan abszurd lenne ez a feltételezés, de egyébként semmiféle vallás istenképével nem lenne összeegyeztethető, mint ahogy a világ teremtőjének fogalmával sem, aki nem teremthetett a gyűlöletre alapozott világot, hiszen az ilyen nem maradna fenn.

INTUICIONIZMUS

A 20. századi etika George Edward Moore (1873–1958) a Cambridge-i Egyetem tanárának *Principia Ethica (Etikai elvek, 1903)*²⁰ című művével kezdődik. Szerinte a jó egyszerű, vizsgálhatatlan tulajdonság, a jó jelenlétét észlelni tudjuk a dolgokban anélkül, hogy egyszerűbb fogalmakra vezetnénk vissza. Azt állította, hogy bármely definíciós javaslatról kimutatható, hogy a definiáló kifejezés nem mindig és nem minden esetben helyettesíthető be a jó fogalmába. Miután a jó nem meghatározható, nem tudunk nem morális premisszákból morálisakra jutni. Hume törvényeként is ismeretes, hogy a „van“-ból nem tudjuk a „kell“-t levezetni.

Követői, az *etikai intuicionisták* szerint a „jó“ és a „rossz“ tények, teljesen függetlenül attól, hogy mit gondolunk, vagy érzünk. A „jó“ meghatározhatatlan, miközben léteznek objektív morális igazságok. Az alapvető morális igazságok önmaguktól evidensek az érett emberi értelem számára, ezért azokat alapvető morális meglátásaink, „intuícióink“ közül kell kiválasztani.

A morális intuicionizmust hívei gyakran hozzák párhuzamba a matematika intuicionista felfogásával. Lényeges különbség azonban, hogy míg a matematika fogalmai pontosak, világosak, addig az etikáé ritkán azok. A gyakorlati élet fogalmai (vágyak, hitek, cselekvések) nem határozhatók meg matematikai pontossággal. Ennek megfelelően az intuicionizmus igen nehezen vitatható, hiszen egy vitában csak azonos szavakkal kifejezett intuíciókkal vehetünk részt, miközben az még a szavak azonossága esetén sem garantált, hogy ugyanarról a szemléletről beszélünk. Maguk az intuicionisták is vitatják, hogy melyek az önmaguktól evidens morális elvek. Egyesek a kötelesség elvét, mások a kötelességre vonatkozó szabályok együttesét tartják annak.

Annak ellenére, hogy igen nagy hatása volt, napjainkban megcsappant az irányzat híveinek száma, mert nem tudtak meggyőzően válaszolni arra az ellenérvre, hogy a jóság nem lehet dolgok tulajdonsága, és hogy nem tudjuk mindenki számára elfogadható módon megadni a jó érzékelésének vagy észlelésének módját.

EMOTIVIZMUS

Az emotivizmus szerint az 'x jó' érzelmi felkiáltás, és annyit jelent, 'hurrá x-nek'. Az *x rossz* kifejezés pedig annyit jelent, hogy *fúj x*. Miután a morális ítéletek felkiáltások, nem lehetnek igazak vagy hamisak. Beszélgethetünk morális indokokról, de nem az alapvető elvekről. A Bécsi Kör filozófiai mozgalma képviselte az *emotivizmust* az etikában. Az irányzat képviselői kizárólag az érzéki adatokra épített kijelentéseket fogadták el mint lehetséges igazakat, következésképpen az etikai kijelentések szerepe az érzelmek kifejezésére és cselekvések ajánlására redukálódik. A Bécsi Kör emotivizmusa kiindulási alapjaiban problematikus, hiszen maga az alapelv nem vizsgálható ugyanezen alapelv szerint, a „csak az empiria számít” alapozó elv maga nem alapozható meg empirikusan.

Az irányzat rendszeres kifejtése Charles Stevenson *Ethics and Language (Etika és nyelv, 1944)*²¹ című művében olvasható. Az emotivisták azt a kijelentést használják ki, hogy „nem minden kijelentés igaz vagy hamis”. Például „ne tedd ezt” vagy „hajrá!” nem tényállítások, hanem cselekvési utasítások vagy cselekvési beállítódások kifejeződései. Az etikai kifejezések ilyen természetűek. Ha valaki azt mondja, „hazudni rossz”, akkor valójában azt állítja, hogy „ne hazudj!”. Érthetővé kívánták tenni, hogy miért tartanak örökké az etikai disputák. Ezek ugyanis szerintük olyanok, mint a vendéglőválasztás. Teljes mértékben egyetérthetünk az összes ismert vendéglő leírásában és értékelésében, a társaságunkban mégis lehet, hogy egyesek a magyaros, mások pedig a kínai vagy az olasz vendéglőt választanák. Teljesen egyetérthetünk a tényekben, és mégis eltérhet véleményünk, hogy mit szeretnénk, vagy mit akarunk, hogy megtörténjen. Az emotivizmus azonban nem tudta meghatározni a gondolkodó ész helyét az etikában. Ha valaki azt kérdezi, miért válasszam az egyik cselekvést a másik helyett, akkor racionális módon érvelni kell, és nem lehet szubjektív vonzódásokkal válaszolni. Az emotivizmus képviselője csak az érzelmi-pszichológiai ráhatás eszközére támaszkodik, ami oda vezet, hogy egy cselekvésről való meggyőzésben bármely, a kívánt beállítódást előidéző tény elfogadható lenne.

PRESKRIPTIVIZMUS

Richard Mervyn Hare (1919–2002) az oxfordi egyetem tanára az „egyetemes előírás-tanát” (*universal prescriptivism*) javasolja, és *The Language of Morals (1952)*²² című művében állítja, az emotivistáknak igazuk volt abban, hogy a morális nyelv előíró és nem leíró. De nem látták meg a „helyes” és a „kell” lényeges logikai tulajdonságait. Amikor ugyanis ezeket a szavakat használjuk, kimondatlanul is egyetemes elvek mellett köteleződünk el. Ha azt mondjuk valakinek, hogy ne csaljon, akkor „a csalás rossz” egyetemes elve mellett köteleződünk el. A következő esetekben mindez már köt bennünket ahhoz, hogy bármely csalást rossznak tartsuk. Ha nem ezt teszünk, következetlenek vagyunk, és a gondolkodás alaptörvényét sértjük meg. Hare szerint ez a logikai tulajdonság a morális ítélet „egyetemesíthetősége” (*universalizability*). A tétel kifejezi, hogy ugyanazon elveket kell alkalmaznunk a saját esetünkben, mint másokéban. A nehézség ezzel az elmélettel az, hogy nem adott megfelelő feltételeket, hogy mely konkrét cselekvési elv egyetemesíthető, és mely nem, és ez-

zel szabad utat hagyott az értelmetlen vagy „rossz” elvek egyetemesíthetőségnek. Nem tudott mit kezdeni a nyilvánvalóan morális értelemben nem egyetemesíthető állítással, hogy „rossz dolog holdfényben körtefa körül sétálni”. A megoldást John Dewey adta, aki szerint minden etika eleve a demokratikus társadalmi gyakorlatok összességéből származhat, ahol mindenki javát kell keresni. Kurt Baier *The Moral Point of View* (1958) című könyvében hangsúlyozza, hogy a társadalmi és etikai vitáknak ezt az elvet kell szem előtt tartania, és csak így tudjuk eldönteni, hogy mi helyes, és mi nem. Árt, vagy sem az embereknek, ha holdfénynél körtefa körül sétálnak? Ha a válasz a társadalom legtöbb tagja számára közömbös, akkor a kérdésnek semmi köze a moralitáshoz.

Az *etikai realizmus* védelmezői szerint léteznek etikai tények, melyek igazak, függetlenül attól, hogy ki hogyan vélekedik. Ha a csalás rossz, akkor nem azért van így, mert bárki, én, te, ő, így véli. Az *etikai konvencionalizmus* képviselői szerint pedig léteznek etikai igazságok, ezek azonban nem a társadalomtól független létezők, hanem azokat valaki igaznak jelentette ki, például Isten, a társadalom vagy az egyén.

NORMATÍV ETIKA

A normatív etika szabályokat keres és ad meg arról, hogy melyek a morális értelemben helyes, azaz jó cselekedetek, és melyek nem azok. A helyes cselekvési elvekről való döntés befolyásolja, hogy rendszeresen hogyan cselekszünk, és hogyan élünk, vagyis milyen morális karaktert választunk és alakítunk ki. Minden cselekvésnek van intencionális, időbeli és térbeli kiindulópontja, ám közvetlenül csak időbeli és térbeli végpontja. Azt jelenti mindez, hogy a cselekvéseket tekinthetjük aszimmetrikusan, ahol a kiindulás súlyosabb, és az intenció, a szándék döntő. Ebben az esetben azt vizsgáljuk, hogy a cselekvés milyen normák alapján jön létre, és ezekhez a normákhoz hogyan viszonyul a cselekvő. Erről az alapállásról ugyan elveket fektethetünk le, ám konkrétan egyetlen cselekedetet sem tudunk teljesen megítélni, mert nem láthatunk bele a másik ember fejébe. Ezt a típusú, aszimmetrikus etikai pozíciót deontologikus (szabálykövető) vagy nem konzekvencialista etikának nevezzük, mely a cselekvést önmagában tartja jónak vagy rossznak. A másik etikai irányzat szimmetrikus, vagyis nem foglalkozik a belső hozzáállással, az intencióval, hanem pusztán a cselekvés idő- és térszerkezetét vizsgálva azt tárgyalja, hogy bizonyos fajta cselekvéseknek milyen hatásai vannak az érintett szélesebb emberi közösségre, és a jóságot annak függvényében állapítja meg, hogy jók-e a cselekvés következményei. Az ilyen típusú a konzekvencialista etika, melyben nincsenek önmagukban jó cselekedetek, pusztán cselekedetek jó vagy rossz következményei vannak. Ez utóbbi irányzat előnye, hogy nem hagy teret olyan nehezen meghatározható összefüggéseknek, mint a cselekvő szándéka, intencionalitása, és ezzel a konkrét cselekvéseket is a társadalmi kommunikáció számára morálisan vitathatóvá és megítélhetővé teszi.

KÖTELESSÉGETIKA

Nem-konzekvencializmusnak is nevezik a kötelességetikát vagy deontologikus etikát (görögül *deón*, kötelesség), mely a cselekvés egészét tekintve aszimmetrikusan, a cselekvő kötelessége és szándéka felől közelíti meg a morális jó kérdését, és kevésbé törődik a következményekkel. Bizonyos fajta cselekvések önmagukban rosszak, függetlenül következményeiktől.

Szabálykövető etikának is nevezik ezt az irányzatot, mivel az etikai kijelentések formája szerinti cselekvésre törekvést és a hozzá kapcsolódó kötelességvállalást tekintik a jó cselekedetek mércéjének. A következmények helyett a cselekvés formája, elvek szerinti tartalma és a hozzá kapcsolódó szándék számít. Képviselői azt állítják, hogy cselekedeteink következményének csak nagyon kis részével tudunk számolni, az ezzel való számolás ugyanakkor része az etikai kijelentések jósága feltételének.

A kötelességetika hagyományos és széles körben ismert formája a tízparancsolat, mely felsorolja az Isten, (1., 2., 3.), a család (4., 6.), általában az emberek (5., 7., 8.) és önmagunk (9. 10.) iránti kötelességeinket. E klasszikus parancsok és értelmezéseik általában figyelmen kívül hagyják az emberek közti társadalmi, pszichológiai, kulturális különbségeket, és nem ismernek kivételeket. Bár az utolsó két parancsolat a cselekvő személy intencionalitására vonatkozik, alapvetően nem veszi figyelembe a cselekvőt.

Az ésszerű gondolkodásból kiinduló újkori kötelességetika megalkotója Immanuel Kant (1724–1804), aki szerint morális csak szabad ember lehet, aki maga dönti el, hogy mit cselekszik, és ezért tettéért a felelősséget is vállalja. A szabadság azonban feltételezi, hogy nem más határozza meg az akaratot, hanem maga a cselekvő. Ha külső szabályokat, akár a tízparancsolatot is a cselekvő elé állítjuk mint kötelezőt, azzal megsértjük autonómiáját, és cselekvése legfeljebb a törvénynek megfelelő (legális) lesz, de nem a törvényből eredő (morális). Ezért csak a szabad cselekvőből kiindulva mondhatjuk meg, hogy mi az etikus. Kant híres tétele, hogy csak a jó akarat jó, vagyis az a racionalitás, amely mindent megtesz azért, hogy kiderítse, mi is a jó egy adott cselekvési helyzetben. Az adott cselekvési helyzet konkrét cselekvési lehetőségeket kínál, és e konkrét cselekvéseknek konkrét egyedi elvük van, aszerint a forma szerint, hogy „ha A helyzet áll fenn, és B-t akarsz, akkor x-et kell tenned”. E konkrét elv valamennyi cselekvés elve. Ha azt akarjuk tudni, hogy cselekvési elvünk etikailag jó-e, akkor általánosítanunk kell ezt az elvet, és meg kell kérdeznünk, vajon ha cselekvési elvünk egyetemes törvényként jelenik meg, akkor is akarni tudjuk-e? Ha válaszunk igenlő, akkor morális a cselekvés, amelyre senki sem kényszerít bennünket kívülről, hiszen mi magunk látjuk be. Bár cselekedhetünk ezek után is rosszul, ám ekkor szabadságunkban állt, hogy ne legyünk morálisak. Ha viszont az általunk fölismert elv szerint cselekszünk, akkor vagyunk valójában erkölcsösek. Kant a *kategorikus imperatívusszal* (feltétlen felszólítás) foglalja össze elvét, mely szerint „cselekedj azon maxima (egyedi cselekvési szabály) szerint, amely által ugyanakkor akarni is tudod, hogy az általános törvénné váljon”.

Példán bemutatva Kant etikáját, ha egy fuldoklót látok a vízben, kimenthetem, vagy hagyhatom odaveszni. A mentés konkrét cselekvésének szerkezete, hogy a fuldoklás helyzete (A) áll fenn, meg akarom menteni az embert (B), ezért vízbe kell ugranom vagy mentőt kell hoznom vagy be kell dobnom a mentőövet stb. (x). A cselek-

vési elv egyetemes formája, hogy „mindig mindenki segít a rászorulón”. Ha szeretném ezt a törvényt egyetemesként, akkor morálisan helyes az embert kimenteni. Ha nem tartom helyesnek ezt az egyetemes törvényt, akkor viszont önellentmondásba keveredek, és irracionális leszek: mindannyian, én magam is rászoruló vagyok életem számos alkalmával (például születésemkor), és ha ezen elv helyett az a szembenálló elv érvényesül, hogy „soha senki nem segít a rászorulón”, akkor az emberiség nem is létezne (hiszen valamennyi csecsemő meghalna). Nem morálisnak lenni tehát egyetemes létezési és életelvekkel áll szemben, mint Kant számos példán bemutatja.

A kötelességetika 20. századi egyik jelentős képviselője W. D. Ross, aki a „kötelesség első látásra” elvével azt állítja, hogy alapvető morális értékeink első látásra azok. Nemcsak a következmények számítanak, hanem a cselekvés önmagában, amit teszünk. Ross hét első-látás-kötelességet fogalmazott meg. 1. Az ígéretet meg kell tartani (hűség). 2. Az okozott kárt jóvá kell tenni (jóvátétel). 3. A neked jótévőknek töled telhetően viszonzod jótéteményeiket (hála). 4. Ne járulj hozzá az öröm és boldogság olyan eloszlásához, amely nem felel meg az érdemeknek (igazságosság). 5. Tégy jót másokkal (jótékonyosság). 6. Javítsd erényedet és tudásodat (önjavítás). 7. Ne árts másoknak (az ártás elkerülése).

Ha kötelességeink konfliktusba kerülnek, az erősebbet kell követni. Ha megígérem barátainknak, hogy elmegyek velük kirándulni, de gyermekem hirtelen megbetegszik, és gondozásomra szorul, akkor megszegem ígéretemet, és gyermekem mellett maradok. Egyedi esetekben – és az etikában valójában minden eset egyedi – mindig kétoldali értelmezésre van szükség. Egyrészt magát a fennálló körülményeket, cselekvési helyzetet kell elemezni, és ennek értelmezésekor eltérők lehetnek a vélemények. Másrészt a kötelességet is értelmezni kell, hogy alkalmazható-e a helyzetre. Ráadásul a cselekvők és a cselekvést elszenvedők eltérő pszichológiai alkatiak lehetnek, tehát mást-mást jelenthet számukra a boldogság, mint ahogy az érdemek sem mérhetők minden további nélkül, nem beszélve arról, hogy nem is mindig ismerhetők föl a maguk teljes (akár pozitív, akár negatív értelmű) terjedelmében. Ross mellett, hogy a kötelességetika képviselője, intuicionista, mely felfogás szerint a morális kötelességeket mintegy szemléljük és felismerjük. Érvényes rá az intuicionizmus kritikája: eltérő intuíciók esetén nehézkes vagy lehetetlen a közvetítés.

KONZEVENCIONALIZMUS

Az etikai konzekvencializmus képviselői szerint akkor vagyunk etikusak, ha cselekvéseinket úgy tervezzük, hogy a lehető legnagyobb jót eredményezze, vagyis a lehető legtöbb ember számára legyenek jók a következmények. A konzekvencializmusnak annyi fajtája van, ahány fajta jót és ahány fajta a jótéteményben részesülő egyént vagy csoportot feltételezünk. Amennyiben a javakat saját magunk számára maximalizáljuk, akkor az *egoizmus* képviselői vagyunk, ha pedig mindenki számára, akkor *utilitaristák* vagyunk. Ha a jó következményeket csak az öröm, gyönyör és fájdalom fogalmaival közelítjük meg, akkor a *hedonizmus* mellett kötelezzük el magunkat, ha pedig a javak sokféleségét elfogadjuk, akkor *pluralisták* vagyunk. Az egoizmus elméletként következetesen (konzekvensen) nem képviselhető, mivel általános formában azt mondja ki, hogy bárki mindig saját javainak maximálásával törődjön, akár mások

kárán is (például az „enyémén”). Senki nem akarhat egy olyan törvényt, melyben mindenki a saját javát keresve mindenki másnak kárt okozhat, természetesen a törvény képviselőjének is. A hedonizmus esetében kérdés, hogy lehetséges-e a boldogságot, a gyönyört mérni, és elméletek alapjává tenni. A gyönyörök vagy javak természetesen nemcsak testiek, hanem a barátságot, a tudást, a könyvek ismeretét, a zene élvezetét is ide lehet sorolni.

A klasszikus utilitarianizmus képviselői szerint azt kell tennünk, ami az örömet, a gyönyört, a boldogságot és a megelégedettséget maximalizálja a fájdalommal és a szenvedéssel szemben mindenki számára, akit cselekvésünk érint. Az utilitarizmus eljárása szerint először tisztáznunk kell a lehetséges cselekvési alternatívákat, majd meg kell vizsgálnunk, hogy az egyes alternatívák következményei közt mennyi öröm, boldogság vagy szenvedés és fájdalom várható, és mindez mennyi embert érint. Az utilitarista azt az alternatívát választja, mely a legtöbb embernek a legtöbb boldogságot okozza. Az utilitarista mérlegelés különösen jól alkalmazható akkor, amikor javak vagy morális értékek versengenek. Például ha egy gyilkos a házamban keresi kiszemelt áldozatát, akkor vagy hazudok neki, és letagadom, hogy a keresett személy nálam van, vagy elmondom az igazat, és ezzel egy ember halálát okozom. Ebben az esetben nyilvánvaló, hogy a következményeket veszem figyelembe, és az igazmondás parancsát felülírja az élet védelmének törvénye.

Az utilitarizmussal szemben is komoly ellenérvek hozhatók föl. Miután mindenkinek más a jó, egyrészt nehéz megállapítani, hogy milyen tettek jelentenének nagyobb boldogságot minél több embernek. Talán egyedül a társadalmi igazságosság és jólét az, amit mindenki nagyobb jónak fogad el ezek ellentétével szemben. Ezen értékekre működik is az utilitarizmus. Ám a sajátosabb értékek és boldogságfajták esetében problematikussá válik. Súlyos ellentét az utilitarizmussal szemben, hogy számos válfajában nem védi az individuumot, a nagyobb közös jó érdekében hajlandó szimbolikusan vagy morálisan individuumokat fölláldozni. Az utilitarizmus finomított formája a szabályutilitarizmus, amely a következményeket pluralisztikusan elemzi, különféle javakat, erényeket, tudásfajtákat, örömeket figyelembe véve, és tiszteletben tartva az életet és a szabadságot.

Ilyen kérdésekről vitatkoznak angolszász morálfilozófusok az utolsó másfél évszázadban. Tartalmi kérdéseket egyedül az utilitarizmus kapcsán vetettek föl, de általánosan elfogadták, hogy a filozófia nyelvi és fogalmi elemzés, és ne avatkozzon bele a szaktudományok munkáiba. A filozófia nem a dolgokkal, hanem a róluk való beszéddel foglalkozott. A morálfilozófusoknak ez ugyan behatárolta a tevékenységi körét, de megelégedéssel töltötte el őket, hogy nem állt fönn a veszély, hogy összetévesztik őket bármely egyház prédikátorával. P. H. Novell Smith szerint a filozófus „nem plébániai pap vagy a Polgárok Egyetemes Nagynénije”.

NARRATÍV ETIKA

A narratív etika nemzetközi szinten kiemelkedő képviselője Heller Ágnes. Deskriptív etikája nem szabályokat keres és nem is akarja megalapozni az etikát. A morálfilozófiát elbeszélésnek tartja, ahol egyetemes szabályokra való hivatkozás nélkül

karakterek történeteit meséljük saját és közösségeink okulására. Heller Ágnes szerint „kizárólag a gyakorlati tudás, az etika, a morális bölcsesség az, amit örökölni kell hagyunk” (Heller, 1996. 7). Utódaink számára nem az lesz a fontos, hogy mit tudtunk, hiszen a releváns tudás állandóan változik, hanem hogy milyen etikai alapállást képviseltünk, és hogyan tanítottuk meg őket élni. Szabályszerűségként a kategorikus imperatívuszt fogadja el, mellyel a tetteket és a morális karaktereket vizsgálni lehet. A narratív etikában fontos szerepet játszik az irodalmi alakok karakterének vizsgálata, és ezzel tagolt példatárat is nyújt az inkább elméleti fejtegetések számára. A narratív etika szószólója a kortárs pragmatizmus kiemelkedő alakja, Richard Rorty is. Szerinte az etika feladata az lenne, hogy keresse az irodalmi alkotásokból és karakterekből való morális tanulás lehetőségét. A narratív etikának igen nagy hatása van a társadalom- és humántudományokban.

DEKONSTRUKTÍV ETIKA

Jacques Derrida (1930–2004) francia filozófus alakította ki a dekonstrukció filozófiáját, mely sajátos etikai gondolkodásmód.²³ A dekonstrukció alapvetően a gondolkodás szabadságát és folyamatos újraalakulását jelenti. Derrida halálakor a francia köztársasági elnök találóan fejezte ki e gondolkodásmód kreatív etikai jellegét, mondván, „a minden gondolkodás gyökerénél ottlevő szabad mozgást kereste”. A dekonstrukció minden racionális (érthető, koherens, nyelvben megfogalmazott) szerkezet újraalkotására törekszik: lebontva, szétszedve a struktúrákat sajátos értelem előtti állapotból alkotja újra az értelmet, az érthetőséget és a megértést. Nincsenek egyelvű struktúrák, nincs abszolút kezdet: minden folyamatos aktivitás.

A gondolkodás feladata a társadalmi-politikai és kulturális struktúrák fölszabadítása annak tudatosításával, hogy ezek az emberi nyelv folyamatos és egyetlen elvre visszavezethetetlen mozgásának megnyilvánulásai. Ekkor „a nyelv elárasztja az egyetemes problematika mezejét; ez az a pillanat, amikor a középpont vagy eredet távollétében minden diskurzussá válik” – fogalmazza meg Derrida a demokrácia visszavezethetetlen diszkurzív dinamikáját, mely minden egyes polgárát mint saját létezésének feltételét szólítja föl az egyetemes „szövegszerű” világba való belépésre. A demokrácia a széles körű beszélgetés fóruma, nincs demokrácia fórum nélkül.

A dekonstrukció – ez a demokrácia, állította Jacques Derrida, mondván, „demokratának lenni azt jelenti, hogy cselekvés közben elismerjük, soha nem élünk eléggé demokratikus társadalomban”.²⁴ A társadalmi beszélgetésben való részvétel az autonómia, a szabadság aktivizálódása, mely intenzív belül maradás a szöveg anyagából folyamatosan épülő, részeiben újra meg újra lebomló, majd újrakonstruálódó demokráciában. Derrida hangsúlyozta az etika és a filozófia művelésének szerepét a demokrácia számára: síkra szállt a középiskolai filozófiaoktatás mellett, önálló felsőoktatási programot hozott létre (Collège International de Philosophie), amely mind szervezetében, mind oktatásában a dekonstrukciót, a demokráciát próbálja meg közvetíteni és elsajátíttatni. Kantot idézve és folytatva állíthatjuk, a dekonstrukció az a bátorság, hogy saját eszünket használjuk, eszünkön is túllépve, azt is újraalkotva.

TARTALMI PROBLÉMÁK FELÉ

A '70-es években általánossá vált a felismerés, hogy a filozófusok nem vonták be etikai vizsgálataikba mindazt, ami a 20. században történt, a két világháborút, a holokausztot, a kommunizmust, a gyarmati felszabadító mozgalmakat. Filozófusok nem vagy alig foglalkoztak azzal, amit történészek, pszichológusok vagy politikusok mondtak. Ráadásul a korai hetvenes években megjelent az alkalmazott etika, és a korábban a nagynéniszerepet visszautasító filozófusok olyan témákról kezdtek írni, mint a faji és nemi diszkrimináció, a polgári engedetlenség, a gazdasági igazságtalanság, a háború, a holokauszt, a kommunizmus, a környezet védelme vagy az abortusz. Napjainkban kerülnek a biológiai világ genetikai átalakításának etikai kérdései a figyelem középpontjába. Az amerikai egyetemeken folyamatosan középpontban volt az etika és a demokratikus politikai-társadalmi berendezkedés viszonya, annak elvi és technikai kérdése, hogy a szabadság teljes tiszteletben tartásával hogyan lehet a törvényekben az etikai elveket megjeleníteni. Ezekről a kérdésekről folytatott vitákba mintegy bombaként robbant az etikában és a politikafilozófiában nagy változást előidéző esemény, John Rawls (1921–2002), *A Theory of Justice (Az igazságosság elmélete, 1971)*²⁵ című könyvének megjelenése. Egészen eddig a műig úgy tűnt, hogy a 20. században nem fog olyan átfogó hatású társadalomfilozófiai és társadalometikai mű születni, mint amilyenek a klasszikusok (Hobbes, Locke, Hume) művei voltak. Rawls művével az angolszász etika szisztematikus, történeti értelemben is összekapcsolódott a társadalom- és politikafilozófiával. Mielőtt Rawls elméletét röviden ismertetném, tekintünk az etika és a demokrácia kapcsolatára és ennek amerikai vitáira.

TÁRSADALOMFILOZÓFIA MINT ETIKA

A felvilágosodás filozófusai nemcsak a fennálló, hagyományos etikát és társadalomszerkezetet bírálták, hanem új etikai és társadalomfilozófiai elképzeléseiket is vázolták. David Hume (1711–1776), Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Immanuel Kant (1724–1804) és az amerikai alkotmány filozófusai etikájában közös, hogy a diszciplínát a társadalomfilozófiával szoros összefüggésben jelenítik meg. Hasonlítanak abban is, hogy az egyetemes etikai elvek segítségével a régi társadalmi struktúra helyett új és jobb, morális elveken alapuló politikai- és államszerkezetet javasolnak. Az amerikai alkotmányt morális küldetésudattal írták, felismerve, hogy az emberiség jövője függhet attól, hogy milyen alkotmányt írnak. Az amerikai alkotmányért küzdő gondolkodó-politikusok, Alexander Hamilton (1757–1804), John Jay (1745–1829) és James Madison (1751–1836) a Philadelphiában megfogalmazott alkotmány szövegének védelmében *Publius* álnéven New Yorkban kiadták a föderalista cikksorozatot (*Federalist Papers, 1787–88*)²⁶, melyben felvázolják az új államszerkezet szükségességét. Tudatosították felelősségüket, hogy az emberiség történelmének legjobb elvei szerint alkothatják meg egy nagy jövő előtt álló ország politikai struktúráját. „A mi feladatunk, hogy helyreálítsuk az emberi faj becsületét”, állítják, és Európa „arrogáns beképzeltségére” utalnak, amely nem képes saját legjobb eszméit a gyakorlatba átültetni. Tudták, ha jó államot hoznak létre, az áldás lesz az emberiségnek. A jó alkotmány létrehozásától függött „egy olyan birodalom sorsa, amely sok szempontból a legfontosabb a világon. Gyakran

hangzott el a megjegyzés, hogy magatartása és példája révén alighanem ennek a népnek jutott osztályrészül annak a fontos kérdésnek az eldöntése: vajon az emberi társadalom képes-e gondolkodás és választás alapján jó kormányzatot létrehozni, vagy pedig örökre arra van ítélve, hogy politikai berendezkedése a véletlentől és az erőszaktól függjön. ... ha rosszul döntünk, akkor döntésünket joggal tekintenek az emberiség egyetemes balszerencséjének” (*Hamilton – Madison – Jay*, 1998, 39). A nagy kérdés az volt, hogy miként lehet etikai princípiumokra úgy társadalmi-politikai berendezkedést építeni, hogy közben megőrzi és garantálja az emberek szabadságát. Feltételezve, hogy az emberek önzők és kapzsiak, csak a saját előnyeiket keresik, mégis megpróbálkoztak egy etikai demokrácia létrehozásával. Az alapelvek meghatározását tartották a legfontosabbnak, és a jelentős hivatalok betöltéséhez a legszigorúbb ellenőrző és kiegyensúlyozó mechanizmusokat építették be. Ez annyit jelent, hogy ha valaki politikai döntéshozó pozícióra pályázik, akkor számolnia kell az alkotmányban rögzített nagy demokratikus eszmények folyamatos és nyilvános számonkérésével. Amerikában az állami hivatalok nagy presztízsűek, ezek közül kiemelkedik magának az elnöknek a szerepe, de aki ezt a pozíciót keresi, arra a legszigorúbban kötelezőek az alkotmány alapelvei, melyek érvényesítését bizottságok folyamatosan ellenőrzik. Mivel pedig a politikai skála Amerikában is széles, várható, hogy az ellenőrzésekben különösen aktívak lesznek a szintén a demokrácia értékeire hivatkozó politikai ellenfelek. Hogy a nagy etikai alapító eszmék ténylegesen átülteződjenek a gyakorlatba, az alkotmányozók a politikai hatalmat három részre osztották: törvényhozásra, a törvény végrehajtására (kormány) és a végrehajtás megítélésére (bírság). A szétválasztás kölcsönös ellenőrzést is jelent arra az esetre, ha a kormány a hatékonyság növelése érdekében túl nagy hatalmat akar magához ragadni. Az alkotmány szerint Amerikában a nép egésze „uralkodik”, és a hatalom valamennyi ágazata ennek kifejeződése és tényleges – napi gyakorlatban éppen a kölcsönös ellenőrzés és fékmentés révén – megvalósulása. Az amerikai rendszerben nincs értelme és lehetősége annak, hogy a társadalom különböző részei – csoportok, érdekközösségek, társadalmi rétegek, szakmai egyesületek – meghatalmazottaik révén befolyásolják a törvényhozást és a politikai döntéshozatalt. (Ami nem jelenti, hogy ne lennének folyamatosan ilyen próbálkozások.) Publius nem bízik feltétlenül az emberi természetben, a viszályok, ellenségeskedés okai megszüntethetetlenek, ezért hatásait kell korlátozni. „A pártoskodás rejtett okai ... bele vannak plántálva az emberi természetbe, és azt látjuk, hogy a polgári társadalom eltérő körülményeinek megfelelően különböző intenzitással, de mindenütt működésbe jönnek. ... A pártoskodás leggyakoribb és legtartósabb forrása azonban a tulajdon különböző és egyenlőtlen elosztása” (*Hamilton – Madison – Jay*, 1998, 93). A pártoskodás mederbe terelését a közvetlen demokrácia helyett a képviselői elven működő köztársasági demokráciától várja, ahol a hatalom hármas megosztásával biztosítható, hogy a képviselők által hozott törvények – a végrehajtásban, a hármas hatalmi ellenőrzés és az ezzel járó folyamatos társadalmi diskussziók révén – elvezetnek a nagy társadalmi pártoskodások és szakadások elkerüléséhez. Akik pedig nem bíznak a nagy területen, sok szövetségi állammal létrejött *demokratikus* szerveződésű Unióban, azoknak azt válaszolja Publius, „vagy azonnal a monarchia karjaiba menekülünk, vagy pedig acsarkodó, zűrzavaros kis közösségek végeláthatatlan sorává szaggatjuk szét magunkat, a szüntelen széthúzás gyűlöletes bölcsői és egyetemes szánalom vagy megvetés nyomorúságos tárgyai leszünk” (*Hamilton –*

Madison – Jay, 1998, 87). Az amerikai alkotmány nemcsak új országot hozott létre, hanem a világ első modern demokráciáját is, amely alig másfél száz év alatt egy mezőgazdasági országból a világ vezető politikai, gazdasági és technológiai hatalma lett. A szöveg és a megkonstruált ország maga is, kétszáz év óta áll a viták keresztútjében, és Európában hosszú idő és tragikus vargabetűk megtétele kellett, hogy elfogadják a kontinentális demokrácia előnyeit és erejét. Miközben Amerikában az alkotmányos demokrácia világában az elmúlt kétszáz évben kifejlődött egy demokratikus gondolkodás és ennek filozófiája, a pragmatizmus, addig Európában a marxizmus lesz először teoretikus értelemben, majd Európa egyik felében megvalósultan is, az uralkodó eszme (lásd: *Boros*, 2000, 13–19).

A PRAGMATIZMUS TÁRSADALOMETIKÁJA

Az amerikai egyetemi gondolkodás a 19. században csodálattal tekintett az Amerikai Egyesült Államok alkotmányára, és miként a politikának, úgy a politikai és társadalmi gondolkodásnak is új kezdetét látták benne. Már Ralph Waldo Emerson (1803–1882) a teremtő génuszban, az amerikai egyetemi emberben (*American Scholar*) látja azt az új gondokodót, aki nem hagyja magát a múlt bálványaitól és árnyaitól visszahúzni, hanem új világot akar teremteni. Emerson génuszelmélete alapvetően meghatározta Nietzsche felsőbbrendű emberről szóló elméletét is, amely azonban egészen más társadalmi-történeti kontextusa miatt egész másként jelent meg, és más hatást is fejtett ki (vesd össze: *Boros*, 1998, 9–35).

82

A pragmatikus filozófia legnagyobb politikai gondolkodója kétségtelenül Dewey, akinek evolúciós igazságfogalmánál talán csak az ezzel összefüggő evolúciós demokráciafogalma volt nagyobb hatása.²⁷ A világ nyolcadik csodájaként is emlegetett amerikai alkotmánnyal, Dewey szerint, a történelem új korszaka kezdődött. Megteremtették az első modern, nem nemzetekre, hanem etikai törvényekre alapított demokráciát, mely mindenkit befogad, és mely meghívás a világ népeinek, hogy vessenek el minden politikai zsarnokságot, és kezdjék meg a szabadságon, felelősségen, morálon, az egyéni felelősségen alapuló demokrácia kialakítását. Az egyéni felelősség fogalma a különféle összefüggésekben emlegetett „amerikai individualizmus” magja, ugyanis csak egyének, individuumok viselnek közvetlen felelősséget tetteikért, és csakis ők vonhatók felelősségre vagy ők büntethetők, de nem csoportok vagy nemzetek. Ezért nem lehetséges a kollektív felelősségre vonás vagy kollektív bűnösség sem. Az egyénre alapított demokrácia polgárai az igazság és az igazságosság fogalmát új módon látják, maga a gondolkodás alakul át az alkotmány alkalmazásával és értelmezésével. Dewey odáig megy, hogy azt állítja, a jövő filozófusainak a feladata, hogy az amerikai alkotmány szövegét értelmezzék, vagy legalább abból induljanak ki.

Követve az alkotmány föderalista védelmezőit, Dewey az amerikai demokráciafogalmat elvileg a világ minden országára alkalmazhatónak és ezért exportálhatónak véli, függetlenül annak politikai történetétől, szerkezetétől és működés módjától. Ezzel azt sugallja, hogy a formális, de minden tartalmiságtól tartózkodó amerikai konstitúció egyetemes elveket fejez ki, és ezért minden embernek jó. Az amerikai demokráciafogalom sikeressége érdekében annak megfelelő filozófiát és gondolkodásmódot kíván kialakítani, mégpedig úgy, hogy a demokrácia nemcsak mint következmény, hanem mint

feltétel is szerepel a gondolkodásban. E kísérlete azt demonstrálja, hogy komolyan vette a 19. századi historizmus azon felismerését, mely szerint a társadalmi viszonyok döntő módon meghatározzák a gondolkodásmódot és végső soron a filozófiát, tehát ily módon az *igazság* fogalmát is. De míg Marx ebből azt a következtetést vonta le, hogy először a társadalmi viszonyokat kell megváltoztatni, azaz egy *jó* társadalmat kell létrehozni, amelyből majd eredni fog az igazságosság világa és az *igaz* filozófia, addig Dewey meg volt győződve arról, hogy az alkotmányos Amerika már a *jó* oldalon áll, nincs szükség alapvető társadalmi változásokra, pusztán a meglévő demokratikus kereteket és formákat kell megfelelően megérteni és tartalommal megtölteni.

Dewey szerint az amerikai és a modern demokrácia eredeténél – amelyre új intézményi struktúrák létrehozásakor mindig vissza kell tekintenie – az „önmagát kormányzó társadalom” (self-governing *society*) eszméje áll. Amerika „a fizikai alkalom és meghívás országa” lett, és segítenie kell a többi országot is, hogy azzá váljon. Dewey azt sugallja az amerikaiaknak, hogy a demokrácia csak akkor menthető meg, és tehető a világ mindenütt biztonságossá a demokrácia számára, ha mindenki „magában keresi” és szabadítja föl az erőforrásokat, ha mindenki saját gondolkodásában veszi tudomásul, és tetteiben képviseli, „hogy a demokrácia az egyéni élet *személyes* módja”. Ez a társadalom szintjén azt jelenti, hogy az intézményeket újra genetikusan és nem ontologikusan gondolják el és hozzák létre, azaz nem mint olyanokat, amelyek *ott* vannak, és engedelmességet, törvények betartását követelik, hanem mint olyanokat, amelyek az emberek cselekvési szükségleteinek és habitusainak kifejeződései, és mint ilyenek, az individuumok közös erőfeszítéseivel megváltoztathatók: „Ahelyett, hogy saját készségeinket és szokásainkat bizonyos intézményekhez alkalmazkodókként fogjuk föl, meg kell tanulnunk, hogy az intézmények szokásosan jellemző személyes attitűdök kifejeződései, kivetítései és kiterjesztései” (Dewey, 1991, 14 kötet, 226). Vagyis föl kell eleveníteni azt a kreatív-demokratikus attitűdöt, amely az első újangliai közösségek létrejöttéhez majd az alkotmány megalkotásához vezetett. Dewey így magyarázza önszabályozó, perszonalista demokratizmusának gyakorlati és evolúciós előnyeit: „A demokrácia mint személyes, individuális életmód semiféle alapvetően újat nem tartalmaz. De ha alkalmazzuk, új gyakorlati értelmet ad a régi eszméknek. Hatékonyá téve azt jelenti, hogy a demokrácia hatalmas jelenkori ellenségeivel csak úgy lehet sikeresen szembeszállni, ha az egyéni emberi lényekben személyes attitűdöket hozunk létre; túl kell lépnünk azon az elképzelésen, hogy azt gondoljuk, védelmét bármilyen – katonai vagy polgári – külső eszközzel megalapozhatjuk akkor is, ha ezek az eszközök el vannak választva a személyes karaktert alkotó, mélyen ülő, egyéni attitűdöktől” (Dewey, 1991, 226).

A demokrácia személyessé tétele Deweynél odáig megy, hogy nemcsak elméleti ítéleteinkben és gondolkodásunkban, hanem mindennapi tetteinkben és viselkedésünkben is meg kell nyilvánulnia. Nincs demokrácia a társadalom egyedei túlnyomó többségének demokratikus viselkedése nélkül: „A demokrácia életmód, amelyet az emberi természet lehetőségeiben való, működő hit irányít. [...] Ez a hit alaptalan és jelentés nélküli, hacsak nem egy olyan emberi természet képességeiben való hitet jelenti, amely minden emberi lényben megvan, tekintet nélkül fajtájára, színére, nemére, születésére és családjára, anyagi vagy kulturális színvonalára. Ezt a hitet törvénybe lehet iktatni, de papír marad, ha nem ad erőt neki az emberi lények egymás iránti,

mindennapi eseményekben és viszonyokban megnyilvánuló attitűdje. Komolytalan-ságra vezet, hogy ha miközben a náciizmust leleplezzük türelmetlensége, kegyetlensége és gyűlöletkeltése miatt, mi magunk más személyekhez való viszonyainkban, mindennapi sétáinkban és beszélgetéseinkben faji, bőrszíntől függő vagy más osztály-előítélettől vezetettjük magunkat [...] Az emberi egyenlőségbe vetett demokratikus hit olyan hit, hogy minden ember függetlenül személyes adottságainak mértékétől és fokától, minden emberrel egyenlő lehetőségekre jogosult saját képességeinek kifejlesztésére. [...] Olyan hit, hogy minden ember képes saját életét irányítani mások kényszerítése vagy visszaélés nélkül, feltéve, hogy a helyes feltételeket biztosítják” (Dewey, 1991, 226–227). Dewey nemcsak az emberi természetben hisz, hanem abban is, hogy ha „legjobb természetének” megfelelő körülmények közé kerül, akkor értelmesek, azaz demokratikusak lesznek ítéletei és cselekedetei is. Tekintettel arra, hogy a pragmatikus és a marxista társadalomfilozófia, és a velük együttjáró társadalmi-politikai gyakorlat, gazdaság-, tudomány- és technikafölfogás napjainkig hatóan döntően befolyásolta a 20. századi történelmet, röviden összehasonlítjuk a két gondolkodásmódot.

PRAGMATIKUS POZITIVIZMUS, MARXISTA DIALEKTIKUS KRITICIZMUS

Ha összehasonlítjuk Dewey amerikai pragmatizmusának misszionárius attitűdjét Marx forradalmi küldetésűdatával, meglepő hasonlóságokat és eltéréseket mutathatunk ki. Gondolkodástörténeti értelemben mindketten Hegel leszármazottai, és mindkettőjük gondolkodásmódja ideológiai aprópénzre váltva egy fél évszázad világméretű politikai szembenállásának és alkudozásának „fizetőeszköze” volt. Ennek ellenére mindmáig viszonylag a kezdeteknél tartanak azok a munkálatok, amelyek a két gondolkodó szellemi rokonságát kutatják. A legalapvetőbb különbség a két gondolkodás közt a társadalmi cselekvés szempontjából kétségtelenül az, hogy más receptet ajánlottak a hagyományos társadalmi elnyomás felszámolására. Az európai eredetű marxizmus a társadalmi-történeti antagonizmus, az elnyomás megszüntetését az elmentétpár egyik tagjának, az „elnyomó osztálynak” a megsemmisítésével gondolta megvalósíthatónak. (Klasszikus és Kelet-Európában elterjedt változatában a marxizmus nem vált kellőképpen „szofisztikálttá”, csak a felületen megjelenő gazdasági tényezők hatását elemezte, és nem ismerte föl, hogy az elnyomásnak és a társadalmi-gazdasági különbségeknek mélyebb és talán pontosan soha fel nem tárható és így teljesen soha föl nem számolható pszichológiai, biológiai, etnikai, antropológiai, kulturális, nyelvi, vallási stb. gyökerei és manifesztációi is vannak.) Dewey ugyanakkor, már legalábbis egy, formális értelemben egyenlő jogokon alapuló társadalom tagjaként a társadalom fokozatos, nevelés és reformok által történő javítását tartja járható útnak. George Santayana (1863–1952) szavai a Dewey-Marx összehasonlításra is alkalmazhatóak, amikor általánosan fogalmazva azt mondja, az „Idealizmus az amerikai ember esetében kéz a kézben jár a jelen megelégedéssel és annak előrelátásával, hogy nagy valószínűséggel mit hoz a jövő. Nem forradalmár; hisz abban, hogy már a helyes oldalon van, és kiváló sors felé halad. A forradalmároknál ezzel szemben az idealizmus az elégedetlenségben gyökerezik, és azt fejezi ki” (Santayana 1967, 176). Ehhez az általános és eredetileg nem Deweyről és Marxról írt jellemzéshez természe-

tesen hozzá kellene tennünk azokat a további életrajzi és intellektuális körülményeket is, melyek Deweyt reformerré, Marxot pedig forradalmárrá tették. Dewey a középosztályból származván, korán belátta, hogy egy már viszonylag jól funkcionáló és elvi egyenlőségre épülő alkotmányos demokrácia tagjaként „forradalmi” vagy felforgató eszmék propagálásának nem sok értelme van. A demokráciában már nincs értelme kollektív lázadásról beszélgetni vagy azt tervezgetni, hanem inkább a szabad, megfontolt és a másikat meghallgatni tudó, kritikus értelem fejlesztésére van szükség, amit értelemszerűen a demokráciára nevelő iskola tehet meg. Ugyanakkor, a kritikus értelem nem tudott Dewey segítségével olyan kritikai potenciállal megjelenni, mint Marx eszméi, melyekre támaszkodva a Frankfurter Iskola tagjai éppen a „kritikus értelem” társadalmi szerepét hangsúlyozták. Mi lehet ennek az oka?

Marx társadalmi elemzéseinek részletesebbek, fogalmi eredetibbek és a társadalmi-gazdasági struktúrák alaposabb vizsgálatáról tanúskodnak, mint Dewey munkái. Marx látta és hangsúlyozta, hogy az amerikai 19. századi individualizmus a tőkefelhalmozó és kizsákmányoló kapitalizmusnak nyújtott szabad mozgásteret, és ezáltal ő és utódai az amerikai társadalom progresszívebb és az egyetemeken hatékonyabb kritikusává válnak, mint Dewey. Marx és utódai (dialektikus) ellentétpárokban gondolkodnak, melyek hegeli értelemben magukba foglalják a fejlődéssel járó önellentmondás lehetőségét is. Max Horkheimer ezt a gondolkodásmódot a következőképpen hozza rövid képletre: „A gondolat azáltal marad hű önmagához, hogy kész önmagának ellentmondani, mely során – mint immanens igazságmozgálat – megőrzi azokra a folyamatokra való emlékezését, amelyeknek önmaga létét köszönheti” (Horkheimer, 1991, 6. kötet, 79). Ez a fajta dialektikus gondolkodásmód nem hajlandó a pozitivisták egyszerűsítéseit és egyértelműsítéseit követni, mivel a társadalmi és történeti valóság soha nem redukálható, merevíthető igen-nem egyértelműségekbe. Horkheimer úgy véli, hogy az antidialektikus, a pozitivizmusra jellemző gondolkodásmód kérdésességét az „önreflexió hiánya adja, képtelensége, hogy saját filozófiai implikációit az etikában és az ismeretelméletben megértse. Tézisét ez újabb gyógyszerre teszi, melyet bátran véd, amely azonban elvont és kezdetleges volta miatt hatástalan. Az újpozitívizmus kitarat amellett, hogy a mondatokat szigorúan, lyukak nélkül és kölcsönösen összekapcsolja, és minden egyes gondolkodási elemet alárendeljen a tudományos elmélet elvont szabályainak. De saját filozófiájának alapjait a legösszefüggéstelenebb módon találja. A múlt legtöbb nagy filozófiai rendszerére megvetéssel tekint, ezzel úgy tűnik, azt gondolja, hogy e rendszerek empirikusan igazolhatatlan gondolatait, melyek hosszan követik egymást, bizonytalanabbak, babonásabbak, értelmetlenebbek, röviden ‘metafizikusabbak’, mint sajátjai, melyek viszonylag izoláltak, egyszerűen bizonyítottnak elfogadott feltételezések, melyeket a világhoz való szellemi viszony alapjának tekintenek. Vonzódása az egyszerű szavak és mondatok iránt, amelyeket egyből össze lehet állítani, azon antiintellektuális és antihumanisztikus tendenciák közé tartozik, amelyek a modern nyelv és a kulturális élet fejlődésében általában megnyilvánulnak” (Horkheimer, 1991, 6. kötet, 98–99). Ezzel szemben a dialektikus módszer kétségtelenül használható, minden történeti körülményhez illeszthető, rugalmas eszközt adna az elemző számára: a kritikus mindig az aktuális, aktualizált és aktualizálható ellentétpár történeti-morális értelemben jó oldalára, az elnyomott, a gyengébb mellé áll, és a társadalom működésének legkülönfélé-

lébb szintjein (a gazdaságban, a pszichológiában, a nyelvben, a kommunikációban, a nemek közti küzdelemben stb.) találja meg a rendszerébe illő elnyomó vagy kizsákmányoló struktúrákat. Deweynél viszont, aki Horkheimer szerint szintén „pozitivistá”, mindenki a jó oldalon áll, senki nem „émelyeg” (Ernest Gellner), vagy legalábbis nem árulja el, és ez a homogenizált metafizika, társadalom- és világgép nem kedvez a kényszerűen ellentéteket kívánó és feltételező kritikai gondolkodásnak.

A kritikai és dialektikus gondolkodás persze maga is „kényszeres” abban az értelemben, hogy a valóságot mindig és mindenáron két részre *kell* osztania, jó és rossz, igaz és hamis, jó stílusú és rossz stílusú, progresszív és konzervatív, tudatos és tudatalatti osztályokra kell tagolnia, hogy egy második lépésben a jó oldalra állva kritizálja és elítélje a másik oldalt, vagyis a *rosszat*. A kritikusnak *pozíciót* kell választania, „lövégállást”, és ez magától értetődően csak a jó oldalon lehet. A kritikusnak ráadásul saját pozíciója jó voltának történetiségét legalábbis kritikája idejére el kell felejtetnie, hiszen e nélkül saját kritikája erejét is elvenné. E történetiségről egy tudatos gesztussal felejtkezik meg, azt állítván, hogy történeti értelemben a „legjobb” az, amelyik pozíciót éppen képviseli. E kritikai attitűd, az inkvizíció attitűdjének egyenesági leszármazottja, legtöbbször elfelejtett buktatója abban rejlik, hogy önnön uralmának megerősítése, tárgya feletti hatalom megszerzése, intézményes biztosítása és megőrzése érdekében *szigorú* határokat von jó és rossz közt, feketét és fehéret egymással szembeállított vázokra mázol, és ha stratégiai céljainak nem felel meg, akkor nem hajlandó fölismerni, hogy minden jó és rossz, jobb és kevésbé jó vagy rosszabb és kevésbé rossz tovább osztható jókra és rosszakra, jobbakra és rosszabbakra.

Miközben mindezen nehézségek mellett is szükségünk van a filozófiában a mű-, a társadalom- és politikaelemzésben a kritikai gondolkodásra, és ezt minden demokrácia fennmaradása feltételének kell tekintenünk, mindig szem előtt kell tartanunk a kritikus attitűd bennfoglalt inkvizíciós potenciálját és történeti, valamint strukturális differenciáltságát és folyamatjellegét. A differenciáltság és folyamatosság azt is jelenti, hogy nincs a kritikának abszolút alapja, minden kritika időlegesen kritikátlanul elfogadott elveket feltételez, melyeket egy további kritika további vizsgálatoknak vehet alá. Mindezzel kapcsolatban megemlíthetjük azt a szemléletet, amely Mandelbrot *fraktáljaihoz* kapcsolódik, mely szerint mindig megvan a lehetőség, hogy a struktúrák vizsgálatakor egy szinttel mélyebbre haladva újból hasonló struktúrákat találjunk, azaz mikor a valóság egy darabját kritikai céljainknak megfelelően felosztjuk, nem abszolút, hanem csak az adott felosztási szintnek megfelelő kritikát gyakorolhatunk, mert egy alsóbb szint talán a felosztott tartomány mindkét „oldalán” ugyanazokat a struktúrákat produkálja. (Egyszerű példaként hozhatnánk itt a valóságos vagy képletesen egymással háborúban álló katonák példáját, akik a fronton egymás életére törnek valami nagyon fontos, lényeginek hitt eszme miatt, de ha a szembenálló katonák egyéni életének struktúráit tekintjük, tehát a front fenomenológikus szintje alá hatolunk és az egyes katonák pszichológiai alkatát, gazdasági helyzetét, vágyaikat vizsgáljuk, meglepetéssel látjuk, hogy a front bármely oldalán, egy mélyebb szinten, ahol eltűnik a front, „hasonló”, izomorf viszonyokat találunk például a családi viszonyok, a pszichológia, a test biológiai és fizikai-kémiai működése tekintetében. Ezzel a jelenséggel kapcsolatban jegyzi meg Davidson, hogy egy adott kultúrán belül az emberek vélekedése kilencvenkilenc százalékban megegyezik egymással.) Egy holisztikus

szemlélet, és Dewey ennek képviselője, ezért csak nagyon rövid ideig, egy-egy specifikus vizsgálat vagy kritika idejére hajlandó a valóságot ellentétekre osztani, de mindig visszariad az ontológiai dualizálástól, ami viszont nem idegen a marxizmustól és a Frankfurteri Iskola tagjaitól.

Visszatérve Marx és Dewey szembeállításához, felmerülhet a kérdés, mi a „mozgatója” e két gondolkodó gondolkodásának, milyen vezérelvek, módszerek szerint haladnak? Marx kritikus gondolkodása mozgási energiáját kétségtelenül egy olyan Hegeltől átvett dialektikus kerék mechanikus forgásenergiájából nyeri, amelyet a szintén hegeli filozófián nevelkedett Dewey már visszautasít. Mintha Deweynél ez a kerék *már* megállt volna. Míg Marxnál tézis és antitézis a történelem folyamán, mőkuserékben kergetőzve szünet nélkül viaskodnak egymással, addig Dewey számára az abszolút szellem a demokrácia alakját öltve önmagához tért, és történeti értelemben végérvényesen megnyugodott. A késői marxizmus, Horkheimer és a Frankfurteri Iskola elfogadják a történelemnek és a dialektikus keréknek a nyugati demokráciában való „megállását” vagy inkább a forgás más szintre tolódását a vizsgálatok végső instanciájának, és hivatkozási alapjának viszont a „társadalmi folyamatot” tartják, ahol a társadalmi változás legfontosabb motorja a kritikus gondolkodás és az elnyomás struktúráinak kimutatása a legkülönbözőbb közegekben, a társadalmi kommunikációban, a médiákban, a nemek viszonyában, a védtelenek, a gyengék védelmében. (A dialektikus kerék természetesen a Frankfurteri Iskola tagjai számára, ha nem is a politikai gazdaságtan vagy a történelem szintjén, de tovább forog. Horkheimernél a demokratikus társadalom folyamatoként, Adornónál e folyamat esztetizálódásában, Marcusenél a társadalom „represszív deszublumációjának” forradalmi pszichoanalízisében, Erich Frommnál a pszichoanalitikus szintig elemzett emberi kapcsolatokban és Habermasnál a társadalmi közösség ideális kommunikációjában.)

INDIVIDUALIZMUS ÉS KOLLEKTIVIZMUS

Míg Marx dialektikus gondolkodásmódja megfelel a történeti értelemben még célba nem ért szellem gondolkodásmódjának, Dewey naturalisztikus experimentalizmusa a természetté vált szellem megfelelője, már *saját korára alkalmazva* nem tud mit kezdeni a történelem „egyetemes és szükségszerű” törvényeiről szóló iskolai tanal, mely az egyént az óraműként lejáró történelem egyetlen csavarjaként, egy – bármennyire kifinomult – felhúzóórájáték bábujaként fogja föl. Marx történeti marionettszínháza az individualizmus hagyományában felnőtt amerikai gondolkodó számára elfogadhatatlan. (Dewey számos alkalommal elemzi azokat a veszélyeket, amelyeket a nagyvállalati Amerika és a gazdasági folyamatok kényszerei az individuumok számára jelentenek, sőt nemegyszer az individuum elveszéséről (*loss of individuality*) beszél. Másrészt úgy véli, hogy az európai és amerikai moralitás legjobb hagyománya individuális, és ennek gazdasági-politikai fenyegetettsége esetén a kultúra és a nevelés eszköztét kell használni: „Anyagi kultúránk [...] a közösségre és a nagyvállalatra épül. Ugyanakkor morális kultúránk, ideológiánkkal együtt, az individualizmus eszméivel és értékeivel van átjárva, amelyek a tudomány és technológia előtti korból származnak” Dewey, 1991, 5. kötet, 77). Kétségtelen, hogy miután Dewey nem ad rendszert, módszertant sem, nem ad egy ideológiai mozdulatlan mozgató ál-

tal elindított „forgó kereket”, amelybe kapaszkodva követői mozgási energiát nyerhetnének, társadalommal kapcsolatos nézetei a teoretikus nézetek és felfogások szintjén maradtak, és nem váltak gyakorlati társadalmi programmá és következőképpen *mozgalommá* sem.

A két Hegel tanítvány, Marx és Dewey közti alapvető különbség gyökerét és Marx *áttörő* hatásával szemben Dewey *úttörő* eszméinek *úttörőnek* egyáltalán nem nevezhető hatástalansága okát feltehetőleg társadalmi és „földrajzi” helyzetükből adódó eltérő Hegel-olvasatukra is visszavezethetjük. Marx Európa és *innen* nézve Amerika történeti, gazdasági és politikai helyzetét még a hegeli szellem önmagától elidegenedett anti-etikus fázisában érzékelte, mely szemben állt saját múltjával, mely egy szintetikus jövőt értelt, és amely a természet és a társadalom mikrostruktúráiban is feloldásra váró ellentétpárokat hordozott. A valódi, forradalmi megismerés és cselekvés, az alany és tárgy nagy történelmi egyesülése még váratott magára. Ezzel szemben Dewey már a szellem önmagához térését ünnepli az amerikai alkotmányos demokráciában, innen egyesítő szándéka, optimizmusa és antidiialektizmusa is, ami nem tudott termékenyítően és izgatón hatni az utána jövő kutató generációk intellektuális érdeklődése számára.

Ebben a szintetizmusban kell látnunk Dewey individualizmusát, az amerikai individualizmus késői, kifinomult termékét, amely mint általában a történeti-politikai harcban edzett eszmék, bizonyos mértékig saját ellentétpárját, a „sportszerű” kollektivizmust is „dialektikusan” magába foglalja – ezáltal téve önmagát a radikális fogalmi ellentétpár támadásaival szemben ellenállóvá és ugyanakkor kevésbé drámaivá. Amint a biológiai szervezet a bakteriális vagy virális ellentámadásokra aktív vagy passzív ellenállással válaszol, ezt teszik a történetileg fennmaradó, a támadásoknak ellenálló és ezáltal sikeres fogalmak is. Stratégiájuk szerint vagy beengedik „magukba” az ellentétes fogalmakat, és a befogadás által, aktív ellenállással, önmagukban immunizálják azokat, vagy radikális megoldással, szervezeti értelemben passzív módon, vastag falal és „ágyúkkal” választják el magukat az ellenfél támadásától. Ez utóbbi, például a kínai császárok „nagy fal”-megoldása, kétségtelenül a törekenyebb és veszélyeztetettebb megoldás, tekintve, hogy az ellenfél mindig kitalálhat erősebb ágyúkat, faltörőket, csellel is beveheti a valódi vagy szimbolikus várat, netalántán föltalálhatja a repülést. A passzív védekezés formáit (a falakkal és az ágyúkkal) azok a filozófusok kénytelenek választani, akik néhány rögzített alapelvre, az igen/nem, jó/rossz, igaz/hamis határvonalainak egyik oldalán építik metafizikai vagy metodológiai rendszereiket, amelynek minden fajtájával kapcsolatban többek közt Hegel, Wittgenstein és Derrida nyújtott kritikát. Az aktív védekezés (a befogadó immunizálás) mellett pedig azok a gondolkodók kötelezik el magukat, akik mint Hume, úgy empirikusok, hogy közben a ráció szerepét is hangsúlyozzák, vagy mint Kant, úgy empirikus, hogy racionalista, és úgy racionalista, hogy empirikus, vagy mint Hegel, aki úgy racionalista és empirista, hogy egyik se, vagy éppen Dewey, akinek politikai gondolkodásmódja úgy individualisztikus, hogy egyben a közösséget is magában foglalja, és úgy a közösség gondolkodója, hogy az egyént sem felejt ki. Dewey ezt az aktív immunizációs vagy szintetikus stratégiát követve a következőképpen fogalmaz Marxra utalva: „Még mindig elterjedt a mítosz, hogy a szocializmusnak politikai eszközöket kell használnia ahhoz, hogy egyenlően ossza el a javakat az egyedek közt, és hogy ezért szembenáll a trösztök, a vállalati egyesülések és a konszolidált üzlet fejlődésével... A szocializmus e fo-

galmát természetszerűleg azok tartják fenn, akik nem tudnak megszabadulni az individuuum mint elválasztott és független egység fogalmától. Karl Marx valójában a gazdasági konszolidáció ezen korszakának prófétája volt” (Dewey, 1991, 5. kötet, 90). Aki ráadásul, mint Dewey állítja, túlságosan is a gazdasággal volt elfoglalva, és figyelmen kívül hagyta a technológia szerepét, azt, hogy a nagytőke végső soron a tudomány és a technika fejlesztésének és ezáltal a nyomor általános fölszámolása, a fejlett egészségügyi ellátás, munkahelyek teremtése és az általános jólét megteremtésének első számú cselekvőjévé vált. Vagyis az eredeti intenciójában emberbarátinak egyáltalán nem mondható tőke csak úgy tudott tovább gyarapodni, ha gyarapította saját „társadalmi, gazdasági, politikai környezetét” is, vagyis a társadalom egészét. Mint Dewey kiemeli, ezzel magyarázható, „hogy a politikai ellenőrzés forradalma, melyet a tömegek általános nyomora okoz, és a szocialisztikus társadalom megteremtéséhez vezet, nem valósult meg ebben az országban.” (Dewey, 1991, 5. kötet, 91.) A gyorsan fejlődő amerikai technológia és gazdaság viszonylag rövid idő alatt túllépett a kapitalizmus azon szakaszán, amelyet Marx Európából ismert, és amelynek viszonyait és gondolkodásmódját az egész történelemre és a jövőre egyaránt kivetítette. Éppen ezért Dewey munkásságának középpontjában korántsem annyira a Marx-kritika áll – annak ellenére, hogy az Egyesült Államoknál jóval elmaradottabb Oroszországban Marx eszméire hivatkozva éppen Dewey „késői korszakának” idején új politikai struktúrákat próbáltak létrehozni, melyet az egész értelmiségi világ nagy figyelemmel kísért és kommentált –, hanem inkább a demokrácia és az individuuum korabeli új fogalmának tisztázása és megerősítése.

Donald Davidson azt állította Deweyről, hogy elgondolásai jók voltak, ám részleteiben nem tudta kidolgozni azokat, és elfogadta, hogy saját filozófiájának egyes elemeit Dewey ismeretelméleti pozíciójának tagolásaként értelmezzék. John Rawls a demokrácia filozófiájának alapfogalmát, az „igazságosság”-ot artikulálta oly módon, hogy azt minden további nélkül az amerikai alkotmány Dewey utáni legjelentősebb fogalmi értelmezésének és a modern demokrácia alapirátának is tekinthetjük.

JOHN RAWLS (1921–2002)

John Rawls *Az igazságosság elmélete (A Theory of Justice)* című művében kísérletet tesz arra, hogy az utilitarianizmus (haszonelvűség) és a fogalmi analízis sok évtizedes etikai és társadalomfilozófiai uralma után, „a társadalmi szerződés Locke, Rousseau és Kant által képviselt hagyományos elméletét” általánosítsa, és magasabb elvonatkoztatási szintre emelje. Művében az igazságosság új és átfogó magyarázatát adja. Rawls sok évig tanította Kant etikáját a Harvard egyetemen, és igazságosságelmélete a kanti etika társadalomfilozófiai modernizálásának tekinthető. Ezzel lehetővé válik a modern demokratikus társadalom számára egy széles körben elfogadható erkölcsi alapot adni. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a Kant kritikáival egy évtizedben megjelenő amerikai alkotmány Rawlsszal kapta meg azt az etikai megalapozást, melynek szükségessége az amerikai alapítók számára is világos volt. Bár Rawls fogalmi tisztázottak, bizonyos értelemben szembefordul az amerikai fogalomelemző etikai filozófusokkal, amennyiben kijelenti, hogy „az erkölcs általam képviselt elméletében nincs lényeges szerepe a jelentésnek és a fogalmak elemzésének. Nem szük-

séges [...] ilyen vagy olyan módon vitatnom, hogy ezek mennyire fontosak más filozófiai kérdéseket tekintve; az igazságosság elméletét azonban igyekeztem függetleníteni tőlük” (Rawls, 1997, 16).

Műve elején Rawls megindokolja, miért középponti kérdés a modern társadalomfilozófia számára az igazságosság fogalma: „Ahogy a gondolatrendszereknek az igazság, a társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfontosabb erénye” (Rawls, 1997, 21). Nem sokkal ezen alaptétel után megjelenik minden etika, antropológia és demokrácia további alaptétele, mely szerint a demokráciát és a társadalmat az egyén mint felelős személy felől kell értelmezni, és nem az egyént a közösség felől. Mindezzel természetesen nem a társadalomnak az egyének életében játszott szerepét kívánja megkérdőjelezni, hanem az egyes embert mint minden érték, értékteremtés, tehát etika és felelősség első számú és számon kérhető alanyát helyezi a középpontba. Rawls egyértelműen az utilitariáznizmussal szemben, a kötelesség- és érték-etika mellett foglal állást. A legfőbb érték az ember jóléte és személyi sérthetlensége. „Az igazságosság alapján rendelkezik minden egyes személy azzal a sérthetlenséggel, aminél még a társadalom egészének a jóléte sem lehet fontosabb. Ezért nem teszi lehetővé az igazságosság egyesek szabadságának feláldozását azon az alapon, hogy ezáltal több jót kapnak mások. Ezért nem engedi meg, hogy kevesekre kirótt szenvedésnél fontosabb legyen a sokaknak nyújtható nagyobb előny” (Rawls, 1997, 22). Ha nem ezt tesszük, hanem a társadalmi szerkezetet a társadalmi „egészre” és annak „sérthetlenségére” alapítjuk, ennek adva elsőbbséget – mint a totalitárius rendszerekben –, akkor elveszítjük az egyént, és nem lesz, aki felelősséget vállal, vagy aki felelősségre vonható. Rawls kantianus rendszerében a sérthetetlen egyén mint morális szubjektum társadalmi szerződést köt a többi egyénnel a morál elvei alapján. E szerződés során együtt, az alapelvek tiszteletben tartásával határozzák meg közös, mindenkinek jó és megfelelő, ezért *igazságos* társadalmi rendszerüket. A társadalmi rendszer mint olyan, szemben az egyes személlyel, nem változtathatatlan és ebben az értelemben nem sérthetetlen, mert az egyéneknek diszkussziók és megegyezések során mindig lehetőségük van jobb társadalmi szerkezetet létrehozni – miközben a társadalomnak soha nincs és nem lehet lehetősége célként a maga állandóságát és az egyének társadalom általi javítását célul kitűzni. „Mint az emberi tevékenységek legfontosabb erényei, az igazság és az igazságosság nem tűnnek megalkuvást”, (Rawls, 1997, 22) állítja Rawls.

A társadalom alapjában véve személyek önfenntartó egyesülése, mely arra hivatott, hogy mindenki javát szolgálja. A társadalomban jelen van az érdekellentét ugyanúgy, mint az érzékazonosság. Az előnyök felosztása közösen elfogadott elveket kíván, ezek a társadalmi igazságosság elvei. „A társadalom akkor jól berendezett, ha úgy van kialakítva, hogy nem csupán tagjai javát szolgálja, de hatékonyan szabályozza az igazságosság közös felfogása is” (Rawls, 1997, 23). Az igazságosság fogalma viták keresztüztüében áll, Rawls olyan meghatározást kíván, mely alkalmas a társadalom szerkezetének igazságossá tételére. Elvi „eredeti helyzetet” tételez, melyben a felek megállapodnak, hogy milyen legyen az igazságos társadalom szerkezete. Ahhoz, hogy valóban igazságos döntést tudjanak hozni, el kell felejteniük, hogy hol állnak a társadalomban – nem tudják, hogy férfiak vagy nők, okosak vagy buták, ügyesek vagy ügyetlenek, gazdagok vagy szegények, melyik népcsoporthoz tartoznak – és ar-

ra kell gondolniuk, hogy bármely helyzetben éljenek is a társadalomban, mindenképpen jól járnak. Ezért az igazságosság elveit a tudatlanság fátyla (*veil of ignorance*) mögött határozzák meg. Ezt az igazságosságfogalmat Rawls a „méltányosságként felfogott igazságosságnak” (*justice as fairness*) nevezi, ezzel fejezve ki a gondolatot, hogy „az igazságosság elveit méltányos kiindulópontban fogadták el”. Ha egy társadalom kielégíti az így felfogott igazságosság elveit, akkor ez „annyira közel áll az önkéntes elfogadottsághoz, amennyire ez egy társadalom esetében egyáltalán lehetséges.” Ebből adódik a társadalmat alkotók autonómiája és szabadsága, hiszen „maguk vállalták kötelezettségeiket.”

A tudatlanság fátyla mögötti tárgyalások során két elvet kell elfogadni. Egyrészt mindenkinek a lehető legnagyobb szabadsággal kell rendelkeznie, amíg az nem sérti mások hasonló szabadságát, másrészt társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket csak akkor szabad megengedni, ha a különbségek mindenki javára szolgálnak, és a jobb helyzetbe kerülés lehetősége mindenki számára nyitott.

Rawls eredetisége az, hogy elsőként szisztematikusan felépítette a demokratikus társadalom igazságosságra alapozott etikáját. Megváltoztatta az etikai viták tárgyát, amennyiben a fogalmi elemzések helyett az igazságosságra, a jogokra és a társadalom intézményes elosztási szerkezetére összpontosított. A mű tág teret nyitott olyan hagyományos fogalmak egyetlen rendszerben való újrvitatására, mint az autonómia, az élet- és karriertervezés és az alapvető emberi javak. Sok filozófus számára új paradigmát nyújtott, melynek keretei közt újra tudtak dolgozni. Közgazdászok, jogászok, pszichológusok, a neveléstudomány képviselői, tanárok, akik nem mutattak érdeklődést a fogalmi elemzések iránt, fölismerték, hogy a filozófiai etikának van számukra mondanivalója.

JEGYZET

- 1 A fejezet alapját a Pécsi Tudományegyetem Általános Orvostudományi Karán 2005. március 31-én elhangzott előadás szövege képezi.
- 2 Mansfeld, J. (1983): *Die Vorsokratiker I–II.*, Philipp Reclam jun., Stuttgart.
- 3 Anaximandrosz töredéke. (Cit. J. Mansfeld, 73.) Az antik töredékek számos fordítása van, a sulineten a következő fordítás található: „[B 1.] Anaximandrosz költői kifejezésekkel a következőket mondta: A létezők szükségképpen abban [az elemben] pusztulnak el, amelyből keletkeztek, mert számot adnak az idők során egymás ellen elkövetett jogtalanságaikról, és megbűnhődnek értük.” <http://www.sulinet.hu/tovabbtan/felveteli/ttkuj/1het/filozofia/anaximandros.html>
- 4 Friedrich Schiller 1793. február 18-án kelt levele Körnernek. Idézi Valentiner, T.: *Einführung*. In: Immanuel Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart. Philipp Reclam jun. 1961. 16. „Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme dich aus dir selbst!”
- 5 Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1982 Philipp Reclam jun. 388–89. „Es ist eine große, höchst wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, daß Kant, was für das Selbstbewußtsein Wesen hat, als Gesetz, Ansich, gilt, in es selbst zurückgeführt hat. Indem der Mensch sucht nach diesem und jenem Zweck, wie er die Welt, die Geschichte beurteilen soll, was soll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen ist kein anderer Zweck als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit. Es ist ein großer Fortschritt, daß dies Prinzip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponieren läßt: so daß der Mensch nichts, keine Autorität gelten läßt, insofern es gegen seine Freiheit geht. Dies hat der Kantischen Philosophie von einer Seite die große Ausbreitung, Zuneigung gewonnen, daß der Mensch ein schlechthin Festes, Unwankendes in sich selbst findet, einen festen Mittelpunkt: so daß ihn nichts verpflichtet, worin diese Freiheit nicht respektiert wird.”
- 6 Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*. Fordította Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris, 1997.

- 7 Kant etikai műveinek idézett kiadásai és rövidítései: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. GMS (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. EMA); *Kritik der praktischen Vernunft* KpV (*A gyakorlati ész kritikája* GyÉK); *Die Metaphysik der Sitten*. MS (*Az erkölcsök metafizikája* EM) *Schriften zur Ethik u. Religionsphilosophie*.
- 8 A három lépés rekonstrukciója során Otfried Höffe *Immanuel Kant* című művére támaszkodom.
- 9 GMS 393. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung gut könnte gehalten werden, als ein GUTER WILLE.”
- 10 Marx, K.: *Deutsche Ideologie*. Teil III, 1.6. [Kants Ethik entspreche] „vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misère der deutschen Bürger”.
- 11 GMS 421: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde”.
- 12 GMS 421: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte”.
- 13 GMS 429: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest”.
- 14 KpV 436: „alle Maximen [sollen] aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der natur zusammenstimmen”.
- 15 KpV 53. „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.”
- 16 Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft*. Stuttgart, Kröner 1986. 223–24. „Und nun rede nicht vom kategorischen Imperativ, mein Freund! – dies Wort kitzelt mein Ohr, und ich muß lachen, trotz deiner so ernsthaften Gegenwart: ich gedenke dabei des alten Kant, der zur Strafe dafür, daß er ‘das Ding an sich’ – auch eine sehr lächerliche Sache! – sich erschlichen hatte, vom ‘kategorischen Imperativ’ beschlichen wurde und mit ihm im Herzen sich wieder zu ‘Gott’, ‘Seele’, ‘Freiheit’ und ‘Unsterblichkeit’ zurückverirrte, einem Fuchse gleich, der sich in seinen käfig zurückverirrt: – und seine Kraft und Klugheit war es gewesen, welche diesen käfig erbrochen hatte! – Wie? Du bewunderst den kategorischen Imperativ in dir? Diese ‘Festigkeit’ deines sogenannten moralischen Urteils? Diese ‘Unbedingtheit’ des Gefühls ‘so wie ich, müssen hierin alle urteilen’? Bewundere vielmehr deine Selbstsucht darin! Und die Blindheit, Kleinlichkeit und Anspruchslosigkeit deiner Selbstsucht! Selbstsucht nämlich ist es, sein Urteil als Allgemeinesgesetz zu empfinden: und eine blinde, kleinliche und anspruchlose Selbstsucht hinwiederum, weil sie verrät, daß du dich selber noch nicht entdeckt, dir selber noch kein eigenes, eingenstes Ideal geschaffen hast: – dies nämlich könnte niemals das eines anderen sein, geschweige denn aller, aller! – Wer noch urteilt ‘so müßte in diesem Falle jeder handeln’, ist noch nicht fünf Schritte weit in der Selbsterkenntnis gegangen: sonst würde er wissen, daß es weder gleiche Handlungen gibt, noch geben kann – daß alle Vorschriften des Handelns sich nur auf die gröbliche Außenseite beziehen (und selbst die innerlichsten und feinsten Vorschriften aller bisherigen Moralen), – daß mit ihnen wohl ein Schein der Gleichheit, aber eben nur ein Schein erreicht werden kann, – daß jede Handlung, beim Hinblick oder Rückblick auf sie, eine undurchdringliche Sache ist und bleibt, – daß unsere Meinungen von ‘gut’, ‘edel’, ‘groß’ durch unsere Handlungen nie bewiesen werden können, weil jede Handlung unerkennbar ist, daß sicherlich unsere Meinungen, Wertschätzungen und Gütertafeln zu den mächtigsten Hebeln im Räderwerk unserer Handlungen gehören, daß aber für jeden einzelnen Fall das Gesetz ihrer Mechanik unnachweisbar ist. Beschränken wir uns also auf die Reinigung unserer Meinungen und Wertschätzungen und auf die Schöpfung neuerer eigener Gütertafeln: – über den ‘moralischen Wert unserer Handlungen’ aber wollen wir nicht mehr grübeln! Ja, meine Freunde! In Hinsicht auf das ganze moralische Geschwätz der einen über die anderen ist der Ekel an der Zeit! Moralisch zu Gericht sitzen, soll uns wider den Geschmack gehen! Überlassen wir dies Geschwätz und diesen üblen Geschmack denen, welche nicht mehr zu tun haben, als die Vergangenheit um ein kleines Stück weiter durch die Zeit zu schleppen, und welche selber niemals Gegenwart sind, – den vielen also, den allermeisten! Wir aber wollen die werden, die wir sind, – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!”
- 17 Nietzsche, F.: *Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart. Kröner 1976. 295. „der kategorische Imperativ reicht nach Grausamkeit”.
- 18 Nietzsche, F.: „Zur Philosophie und Ihrer Geschichte” In: *Die Unschuld des Werdens*. Stuttgart. Kröner 1978, 237. „Zum ‘kategorischen Imperativ’ gehört ein Imperator!”
- 19 Az etikai irányzatok ismertetésében támaszkodtam H. J. Gensler: *Ethics. A Contemporary Introduction* (London – New York. 1998 Routledge), valamint W. K. Frankena: *Ethics* (Englewood Cliffs. 1963. Prentice-Hall) művére.

- 20 Számos kiadás, pl. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Buffalo, NY, Prometheus Books, 1988.
 21 Ch. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944.
 22 R. M. Hare: *The Language of Morals*. 1952 Oxford University Press
 23 Vö. pl. Orbán Jolán: „In-differentia-ethica. A dekonstrukció etikája”. *Literatura* 1993/2, 149–163. Der-rida filozófiájáról általában. Orbán J.: *Derrida írás-fordulata*. Pécs. 1994 Jelenkor.
 24 *Le Monde*, 2004. október 10.
 25 Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*. Fordította. Krokovay Zsolt. Budapest 1997. Osiris.
 26 A. Hamilton – J. Madison – J. Jay: *A föderalista*. Budapest 1998. Európa.
 27 Dewey demokráciaetikájának részletes elemzését és a bibliográfiai hivatkozásokat ld. Boros J.: *Pragmatikus filozófia*, 93–137. és Boros J.: *A demokrácia filozófiája*, 23–179. A következő három alfejezet néhány szempontot emel ki az itt jelzett hosszabb tanulmányokból.

IRODALOM

- Mansfeld, J. (1986) *Die Vorsokratiker*. Stuttgart. Philipp Reclam jun. (I-II.)
 Platón: *Allam*, 352d.
 Platón: *Kritón*, 48a.
 Platón: *Kritón*, 50a–53.a.
 Platón: *Kritón*, 50d–51.c.
 Platón: *Allam*, 374b.
 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1094a.
 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1094b.
 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1095a.
 Kant, Immanuel (1969): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke* Akademie Textausgabe Bd. I–IX, Berlin, IV. kötet. (rövidítés: GMS)
 Kant, Immanuel (1980): *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart, Philipp Reclam jun. (KpV)
 Kant, Immanuel (1969): *Die Metaphysik der Sitten. Werke* Akademie Textausgabe Bd. I–IX, Berlin, VI. kötet. (MS)
 Kant, Immanuel (1991a): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. (EMA)
 Kant, Immanuel (1991b): *A gyakorlati ész kritikája*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. (GyÉK)
 Kant, Immanuel (1991c): *Az erkölcsök metafizikája*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. (EM)
 Kant három etikai műve magyarul egyetlen kötetben jelent meg, külön hivatkozom rájuk, a-b-c betűkkel. A „háromcímű” kötetben az oldalszámok: EMA 11–101; GyÉK 103–292; EM 293–614.
 J. Rawls (1997): *Az igazságosság elmélete*. Fordította Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
 Hegel, G. W. F. (1982): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leipzig, Reclam, 388–389.
 Höffe, O. (1983): *Immanuel Kant*. München, Beck, 175.
 Nietzsche, Friedrich (1986): *Die fröhliche Wissenschaft*. Stuttgart, Kröner, 223–24.
 Nietzsche, Friedrich (1976): *Zur Genealogie der Moral*. Stuttgart, Kröner, 295.
 Nietzsche, Friedrich (1978): *Die Unschuld des Werden*. Stuttgart, Kröner, 273.
 H. J. Gensler (1998): *Ethics. A Contemporary Introduction*. London – New York, Routledge.
 W. K. Frankena (1963): *Ethics* Englewood Cliffs N.J., Prentice Hall.
 Stevenson, Ch. (1944): *Ethics and Language*. New Haven, Yale University Press.
 Hare, R. M. (1952): *The Language of Morals*. Oxford, Oxford University Press.
 Heller Ágnes (1996): *Morálfilozófia*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Cserépfalvi 7.
 Orbán Jolán: „In-differentia-ethica. A dekonstrukció etikája”. *Literatura* 1993/2, 149–163.
 Orbán Jolán (1994): *Derrida írás-fordulata*. Pécs, Jelenkor.
 Hamilton, A. – Madison, J. – Jay, J. (1998): *A föderalista*. Fordította Balabán Péter, Budapest, Európa.
 Boros János (2000): *A demokrácia filozófiája*. Pécs, Jelenkor, 13–19.
 Boros János (1998): *Pragmatikus filozófia*. Pécs, Jelenkor, 9–35.
 Dewey, J. (1991): *The Later Works*. (1927-1953), 17 kötet, szerk. J. A. Boydston, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois University Press.
 Santayana, G. (1967): *Character and Opinion in the United States*. New York, Norton.
 Horkheimer, M. (1991): *Gesammelte Schriften*. Frankfurt, Fischer. 18 kötet.
 Marx, K.: *Deutsche Ideologie*.

