

ÁLTALÁNOS ETIKA

JOGI FELSŐOKTATÁSI SZAKKÉPZÉS
(Miskolci Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar)

2016/17. I. félév

előadásvázlat

DR. HEGYI SZABOLCS

EGYETEMI DOCENS

ME-ÁJK JOGELMÉLETI ÉS JOGSZOCIOLÓGIAI TANSZÉK

TARTALOMJEGYZÉK

GYAKORLATI FILOZÓFIA ÉS ETIKA	4
GYAKORLATI IGAZOLÁS – GYAKORLATI INDOK.....	7
ETIKAI OBJEKTIVIZMUS ÉS SZUBJEKTIVIZMUS	11
A GYAKORLATI FILOZÓFIA HELYZETE AZ ÚJKORBAN ÉS MACINTYRE HELYZETÉRTÉKELÉSE.....	15
A NORMATÍV ETIKÁK RENDSZEREZÉSE	19
UNIVERZALIZMUS.....	22
PARTIKULARIZMUS	25
A NORMATÍV ETIKÁK HÁROM ALAPTÍPUSA	28
A GYAKORLATI ÉSZ PRAGMATIKAI, ETIKAI ÉS MORÁLIS HASZNÁLATA	30
ERKÖLCSI ÉRVELÉS	34
AZ ÍTÉLETALKOTÁS NEGATÍV FELTÉTELEI	36
AZ ÍTÉLETALKOTÁS POZITÍV FELTÉTELEI	38
JOG ÉS ERKÖLCS	40
JOGOSULTSÁG – KÖTELEZETTSÉG	42
AZ ERKÖLCS JOGI KIKÉNYSZERÍTÉSE.....	46

KÉRDÉSSOR

1. Gyakorlati filozófia és etika
2. Gyakorlati igazolás – gyakorlati indok
3. Etikai objektivizmus
4. Etikai szubjektivizmus
5. Univerzalizmus
6. Partikularizmus
7. A normatív etikák három alaptípusa
8. A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használata
9. Az erkölcsi ítéletalkotás negatív és pozitív feltételei
10. Jogosultságok és kötelezettségek
11. Az erkölcs jogi kikényszeríthetősége

Gyakorlati filozófia és etika

Az etika a cselekvő emberről szól. Az ember gyakorlati problémái foglalkoztatják: Mit kell tennem? Hogyan kell élnem? Mi a legjobb választás adott körülmények között? Hogyan ítélem meg ezt az embert/ezt a tettet? E kérdések eldöntésre várnak: gyakorlati észhasználatot igényelnek – ez nevezzük *deliberációnak* (gyakorlati érvelés és vita). Ennek eredménye lehet a cselekvés, vagy cselekvések sora, és az ítéleteink, amiket nyilvánosan megfogalmazunk. A cselekvés sok szempontból ítéhető meg – pl. ésszerűség, udvariasság, stb. –, és e szempontok egyik az az eset, amikor erkölcsi ítéletet alkotunk. (Az ember cselekedetei egyfelől közvetlenül és önmagukban is megítélhetők, ami a tetteiért viselt felelősségében mutatkozik meg. Másfelől pedig jellemzik is az embert a tettei, hiszen ahogyan viszonyul a gyakorlati problémákhoz, ahogy megítéli és kezeli őket, abban a karaktere, erkölcsi alkata fejeződik ki.)

Az etika a gyakorlati filozófia kitüntetett területe, melynek tárgya a cselekvés racionális igazolása és megítélése. A gyakorlati filozófia középpontjában a cselekvés (és megítélés) *igazolása* áll: a jövőbeli cselekvésre vonatkozó döntés megalapozása, illetve a múltbeli cselekvés megítélése. A gyakorlati filozófia – így az etika is – *normatív cselekvéselmélet*: arra összpontosít, hogy mit kell, mit helyes tenni, illetve figyelembe venni a döntés (megítélés) során. Azt próbálja meg tisztázni, hogy mi lehet releváns a cselekvés (és az ítélet) szempontjából. Arra keresi a választ, hogy lehetséges-e a gyakorlati döntést racionálisan megalapozni, a cselekvést racionálisan igazolni, illetve hogy lehetséges-e racionálisan ítélni. Azzal, hogy az egyedi és eseti gyakorlati tapasztalatokra reflektál és azokat rendezett keretbe illeszti, a gyakorlati filozófia pontosítja a deliberációt és segít megítélni a különböző gyakorlati mércéket (erkölcs, jog, illem, fair-play, stb.)

A gyakorlati filozófia, és így az etika művelésének is vannak bizonyos előfeltételei, amelyeket itt érdemes szóvá tenni.

– Előfeltételezi mindenekelőtt a cselekvésről és a cselekvés indokairól való beszédet, a gyakorlati diskurzust, a nyilvános vitát. Akkor és ott jelenik meg egyáltalán, amikor és ahol a cselekvésre vonatkozó vélekedéseket viták formálják, azaz a cselekvők kritikusan viszonyulnak (reflektálnak) a saját és mások indokaihoz. Ahol tehát léteznek elkülönült és nyilvános erkölcsi, politikai, jogi, stb. diskurzusok (illetve az azt lehetővé tevő intézmények, pl. kritikai sajtó).

– Nemcsak a cselekvésről folyó diskurzus, hanem maga a cselekvés sem csak magát a cselekvő embert feltételezi, hanem azt a közösséget is, amelyben az ember az, aki, és amelyben tettei bizonyos jelentéssel, alkalmasint erkölcsi jelentéssel bírnak, azaz megítélhetőek.

– A gyakorlati filozófia előfeltételezi még a cselekvési szabadságot is: értelemszerűen csak akkor van értelme kritikusan viszonyulni a gyakorlati deliberáció, a döntés/ítéletalkotás és a cselekvés kérdéseihez, ha módunkban áll (állna, állt volna) másképp is cselekedni. Más szavakkal: amennyiben tagadjuk a cselekvés szabad (spontán) meghatározásának a lehetőségét, úgy fel is hagyhatunk a cselekvés etikai vizsgálatával. Anélkül, hogy itt belebonyolódnánk a szabad akarat kérdése körül folyó szövevényes filozófiai viták taglalásában, annyit szögezzünk le, hogy az akaratszabadság lehetőségét itt nem fogjuk tagadni. Pontosabban abból a mindennapi tapasztalatból indulunk ki, hogy a gyakorlati szituációkban az embernek rendszerint döntenie kell (bizonyos döntéseknek érezzük a súlyát), illetve viselnie kell cselekedeteiért a felelősséget.

A gyakorlati filozófiát tárgya szerint részterületekre lehet bontani. A cselekvés, illetve igazolásának bizonyos speciális körülményei szerint lehet például azonosítani a politikai és a jogfilozófiát (jurisprudencia), melyek a hivatalos (autoritatív) cselekvéssel és a nyilvános [*public*] igazolással kapcsolatos filozófiai kérdéseket feszegetik. Ezzel párhuzamosan pedig meg lehet tőlük különböztetni az erkölcsfilozófiát (etika), amely nem specifikálja tárgyát, hanem minden cselekvésre, gyakorlati igazolásra kiterjed (vö: a jognak van személyi hatálya). Az erkölcsi igazolás igénye ugyanis bármely cselekedet vonatkozásában felvethető (helyes-e?, jó-e?). Továbbá külön területként lehet kezelni a gazdaságtant (az ökonómiát), ami egy meghatározott típusú cselekvés, az ún. stratégiai cselekvés körül forog.

Mivel ennek a kurzusnak a tárgya az erkölcsfilozófia, érdemes egy kicsit pontosítani, mivel is foglalkozik, mi is a tárgya. Az előbb úgy fogalmaztunk, hogy a gyakorlati filozófia normatív cselekvéselmélet; ennek megfelelően a részét képező erkölcsfilozófiát nevezhetjük *normatív etikának* is.¹ Normatív etika minden tartalmi erkölcsfilozófia, az erkölcs egy bizonyos elmélete, amely egy konkrét értékrendszer javaslatára vagy védelmére vonatkozik. Ilyet fejtenek ki a moralisták és a próféták, a morálfilozófusok, normatív etika körvonalazódik a politikai közösségek alkotmányaiban, és mindenkinek a világnézete tartalmaz normatív etikai elemeket, aki erkölcsi meggyőződéseket alakít ki magában. Mindannyian normatív etikát művelünk akkor, amikor

1 Lónyai Mária: 'Bevezetés.' In: *Tények és értékek*. (Szerk.: Lónyai Mária) Budapest, Gondolat Kiadó, 1981, 11-13. o.

erkölcsi fogalmainkat arra használjuk (*use*), hogy emberekről vagy cselekedetekről erkölcsi ítéletet mondjunk.

A normatív etikától érdemes megkülönböztetni a *deskriptív etikát*. Deskriptív etikáról van szó akkor, amikor leírjuk egyes emberek jellemét és viselkedését, vagy éppen egy társadalom vagy történeti kor erkölcsi vélekedéseit, normarendszerét, előítéleteit, erkölcsi ideáljait, stb. Felmérjük és tényként tudomásul vesszük az adott erkölcsöt/jellemet/ítéletet. Ennek során empirikus adatokra és megfigyelésekre támaszkodunk, valamint olyan tudományokra, mint az antropológia, a pszichológia, a szociológia, a történettudomány, stb.. A deskriptív etika nézőpontja külsődleges, személytelen a vizsgált egyénhez, közösséghez, korszakhoz képest.

Még egy területtől határoljuk el a normatív etikát: ez a *metaetika*. A metaetika az erkölcsi fogalmaknak és ítéleteknek, illetve az erkölcsi érvelésnek a gondolkodásban és a cselekvésben betöltött szerepéről szól. Tárnya nem a cselekvés, hanem a cselekvésről szóló beszéd, az erkölcs nyelve, az erkölcsi fogalmak használata, az erkölcsi „szótár”, aminek segítségével a cselekedeteinket kommunikáljuk. A metaetika tehát nem használja, hanem csak vizsgálja, említi (*mention*) az erkölcsi fogalmakat – emiatt nevezhetjük formális tudománynak. (Megj.: e megkülönböztetések maguk is mind a metaetika szintjén helyezkednek el.)

Gyakorlati igazolás – gyakorlati indok

A normatív etika tárgya tehát a gyakorlati ítélet: egy cselekedet erkölcsi megítélése. A gyakorlati ítélet formája a következő: „X cselekvés *m* minősítést érdemel, mert *i* indok emellett szól.” A minősítés sokféle lehet, attól függően, hogy milyen szempontból ítéljük meg az adott tettet. De amikor erkölcsi ítéletre vállalkozunk, akkor is különböző fogalmak kínálóznak: jó-rossz, helyes-helytelen, kötelező-tilos-megengedett, erényes-hitvány, stb. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mi a megfelelő fogalom a minősítéshez, inkább a metaetika tárgya. Egy normatív etika inkább a minősítést alátámasztó indokokra, illetve az igazolás folyamatára fordítja a figyelmét. Gyakorlati igazolásnak (deliberációnak) nevezzük az indokok mérlegelésének folyamatát, amelynek eredményeképpen előáll a gyakorlati ítélet, és ami azután (igazolt) cselekvésben nyilvánul meg.

Ugyan a gyakorlati igazolásra kétféle helyzetben kerülhet sor, a cselekvés előtt és után, a szerkezete ugyanaz marad. A cselekvés előtt az indokok mérlegelése annak érdekében történik, hogy a megfelelő cselekvési opciót válasszuk. De cselekvési indokaink mérlegelésére a későbbiekben is sor kerülhet, nem kell azt feltételeznünk, hogy minden egyes cselekvést mérlegelés előz meg. Talán az a gyakoribb helyzet, hogy teszünk (vagy nem teszünk) valamit, és utólag kell számot adnunk a tetről. Ebben a szituációban rajzolódik ki élesen az, hogy az indokok mérlegelésének fő funkciója a cselekvés megítélése. Ennek megfelelően tehát a cselekvés teljes folyamata formálisan a következőképpen néz ki. Analitikusan két szakaszt lehet elválasztani egymástól: a *mérlegelési fázist* és a *végrehajtási fázist*. Az előbbi a gyakorlati indokok mérlegelése, más néven gyakorlati deliberáció. Az utóbbi cselekvésnek a mérlegelt indokok alapján történő minősítése. E minősítéshez képest lehet cselekedni (vagy készen állni a cselekvésre), illetve fenntartani az ítéletet a cselekvésről. A deliberáció kognitív folyamat, utóbbi nem az. A két szakasz között a választóvonalat az indokok közötti döntés, a gyakorlati ítélet meghozása jelenti.² Természetesen lehetséges, mint ahogy gyakran elő is fordul, hogy a deliberáció lezárása után azt újból megnyitjuk: például akkor, amikor olyan új szempont, ismeret, körülmény merül fel, amiről korábban nem tudtunk, vagy nem vettünk figyelembe, ám amely képes befolyásolni a meghozott ítéletet. Ilyenkor újból mérlegre tesszük az indokokat, és megint hozunk egy ítéletet.

E megkülönböztetésnek a jelentőségét az adja, hogy jól általánosítható, azaz nemcsak az

² Joseph Raz: 'A jog természetének problémája', 99-100. o. In: *A Hart utáni jogelmélet alapproblémái*. (Szerk.: Bódig Máttyás, Györfi Tamás, Szabó Miklós) Miskolc, Bíbor Kiadó, 2004, 87-105. o.

egyéni cselekvést jellemezhetjük a segítségével. Figyeljük meg, hogyan működik az intézményes cselekvés. Szervezeti keretek között rendszerint el van választva a döntéshozataltól mind a döntés előkészítése, mind annak végrehajtása. Különböző aktorok végzik az egyes tevékenységeket, különböző felelősséggel (a legnagyobb értelemszerűen a döntéshozóé). Többek között a feladatmegosztás biztosítja a bürokratikus döntéshozatal hatékonyságát. Érdekes azonban két sokkal figyelemreméltóbb példát is megvizsgálni. Az első a bírósági ítélezés. A tárgyalás nem más, mint egy speciális, tüzetesen szabályozott gyakorlati deliberáció, mely során a szemben álló felek indokokat terjesztenek elő annak érdekében, hogy a bíróság meghatározott döntést hozzon. A bírói ítélet az előterjesztett gyakorlati indokok mérlegelését tükrözi. Kihirdetésétől fogva a vitának, a deliberációnak vége, feleknek a döntésnek megfelelően kell cselekedniük. Másik példánk maga a törvényhozás. A törvényjavaslat parlamenti vitája a gyakorlati deliberáció másik speciális, szintén szabályozott formája. A javaslat eleve gyakorlati indokok mérlegelését juttatja kifejezésre, de a vita, mind a részletes, mind az általános, a hozzászólások, módosítások és szavazások lehetősége a nyilvános mérlegelést intézményesíti. A törvény elfogadása és kihirdetése lezárja ezt a folyamatot, és onnantól kezdve a törvénybe foglalt döntés határozza meg a címzettek cselekvését, illetve annak alapján kell megítélni a cselekvéseket.

A deliberáció tehát a gyakorlati indokok mérlegelése. A gyakorlati indokok a cselekvések vezetésére, értékelésére és magyarázatára irányulnak. Gyakorlati indok mindaz, ami az ítélet fenti formulájában a 'mert' után következik. A különféle gyakorlati indokok hol egy irányba, ugyanarra a cselekvésre mutatnak, hol pedig különböző, vagy egyenesen ellentétes tettekre indítanak, azaz versengenek egymással. A gyakorlati indoktól értelmesen megkülönböztethetjük az *episztémikus* (vagy teoretikus) indokokat, amelyek egy vélekedés, meggyőződés, hit (vagy általában egy kijelentés) elfogadására vagy elvetésére vonatkoznak. A gyakorlati igazolásban természetesen ismereteink is szerepet játszanak, hiszen a cselekvések megítélése szempontjából nyilván nem mindegy, hogy milyen kijelentéseket fogadunk el igaznak és milyen állításokat vetünk el ostobaságként. Ám a gyakorlati ítéletek kialakításában a *pro* és *kontra* indokok mindig gyakorlatiak: cselekvésre vonatkoznak.

Tartalmuk alapján a gyakorlati indokokat aszerint csoportosíthatjuk, hogy miféle követelményt juttatnak érvényre: eszerint beszélhetünk erkölcsi, jogi, politikai, vallási, prudenciális, pragmatikai, esztétikai, stb. indokokról. Tartalmi erkölcsi indokok forrása lehet mind valamely normatív etikai álláspont, mind az adott helyen és időben fennálló konvencionális erkölcs. A tartalminál általánosabb, formális osztályozásukat pedig a funkciójukra, tehát az igazolásban betöltött szerepükre tekintettel végezhetjük el: alkalmasak-e arra, hogy a cselekvést, illetve annak megítélését alátámasszák. Amennyiben a gyakorlati indokokat onnan közelítjük meg, hogy

képesek-e igazolni a cselekvést, akkor azokat az indokokat, amelyek képesek, *racionálisnak*, azokat pedig, amelyek nem képesek, *önkéntesnek* nevezzük. Általános érvennyel nem lehet leszögezni, hogy mely gyakorlati indokok melyik cselekvésnek felelnek meg. Az igazolóerő felől mindig a cselekvés jellege, kontextusa, a cselekvés és a cselekvők aktuális körülményei alapján lehet eldönteni. Nem utolsósorban az befolyásolja még az indokok igazolóerejét, hogy kivel vagy kikkel szemben kell az igazolást elvégeznünk. (Érdemes azonban megjegyezni, hogy léteznek kötött igazolási folyamatok is, ahol előzetesen rögzítve vannak az igazolás szempontjából releváns körülmények — ilyen kötött igazolás a bírósági tárgyalás, ahol csak jogi indokok jöhetnek szóba, vagyis olyanok, amelyeknek jogszabályi alapjuk van.)

Mindenesetre tehetünk még néhány formális megkülönböztetést, amelyek segítségével a gyakorlati indok fogalma rugalmas elemzési eszközzé válik a kezünkben. Először is különbséget tehetünk *pozitív és negatív indokok* között: előbbiek egy cselekvés végrehajtása, utóbbiak pedig a cselekvéstől való tartózkodás mellett szólnak. A pozitív indokok arra szólítanak fel, hogy mit tegyünk, a negatívak meg arra, hogy mit ne tegyünk. Másodszor megkülönböztethetünk *elsőfokú és másodfokú indokokat*. Az elsőfokúak közvetlenül valamely cselekvésre vonatkoznak (mellette vagy ellene szólnak), míg a másodlagos indokok az elsőfokú indokok súlyát, illetve érvényességét befolyásolják. A másodfokú indokok is lehetnek pozitívak vagy negatívak, aszerint, hogy bizonyos elsőfokú indokok figyelembevételével mellett vagy ellen szólnak. Az erkölcsi indokok (hasonlóan a jogi indokokhoz) lehetnek pozitív vagy negatív elsőfokú indokok, de működhetnek másodfokú indokként is. Általánosságban ugyanis az erkölcsi indokok arra szólítják fel a cselekvőt, hogy szorítsa háttérbe az önérdékét, amennyiben az konkurálna az erkölcsi követelménnyel.

Harmadsorban meg lehet különböztetni egymástól a *tartalomfüggő és tartalomfüggetlen indokokat*. A tartalomfüggő indokok tartalmi mérlegelést igényelnek: azt a kérdést vetik fel, hogy az indok szerinti cselekvés valóban arra az eredményre vezet-e, aminek bekövetkezését az indok célozza. A tartalomfüggetlen gyakorlati indok pedig arra szolgál, hogy a cselekvéshez (tartózkodáshoz) ne kelljen tartalmi mérlegelésbe bonyolódni. A tartalomfüggetlen indokok egyik világos példája az *ígéret*: ha egy cselekvés végrehajtására ígéretet tettem, akkor az számon is kérhető rajtam, függetlenül attól, hogy milyen egyéb megfontolások hozhatók még fel a cselekedettel kapcsolatban.

Végül jellemezhetjük a gyakorlati indokokat aszerint is, hogy a mérlegelés folyamatában hol helyezkednek el, hol és hogyan fejtik ki a hatásukat a cselekvés meghatározásában. *Prima facie* indoknak nevezzük azt, amelyik ugyan önmagában elegendő egy meghatározott tett végrehajtásához, ám még nem vetettük össze az adott tetre vonatkozó további indokokkal. Azt az

indokot, amelyik mindent mérlegre téve végül a tett meghatározója lesz (amelyiken a döntés alapul, amelyik „perdöntő” a cselekvés igazolásában), *konklúzív*nak nevezzük. A konklúzív indok tehát az, amelyik végső soron meghatározza a cselekvés minősítését, és igazolja azt: a továbbiakban már nem vetünk össze újabbakkal. Ezzel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy a cselekvés tekintetében konklúzív indok azonosítása objektív érvennyel csak a cselekvés után történhet meg. Ha ugyanis a végrehajtási szakasz nem merül ki az eldöntött cselekedet azonnali megtételében, hanem a cselekvésre való készenlétet is magában foglalja, akkor még elvileg semmi sem zárja ki azt, hogy a cselekvő „meggondolja” magát (mondjuk egy új körülmény felmerülése, vagy a körülmények jelentős változása miatt), és újra belebocsátkozik a deliberációba.³

3 Vö. perújítás jogerős ítélet után; szerződésmódosulás/-módosítás rendkívüli körülmények miatt (pl. *vis major*)

Etikai objektivizmus és szubjektivizmus

A gyakorlati filozófia problematikáját eddig a gyakorlati igazolás problematikája köré szervezve mutattuk be. Leszögeztük, hogy a gyakorlati igazoláshoz megfelelő igazolóerővel bíró gyakorlati indokok kelljenek. Vagy, hogy másként fogalmazzunk, a gyakorlati igazolás előfeltételezi azt a képességünket, hogy megfelelően értékeljük, azaz megfelelő *gyakorlati mércékkel* vetjük össze a cselekvéseket. A gyakorlati filozófia egyik nagy kérdése, hogy *honnan származnak ezek a gyakorlati mércék*. Világos, hogy az emberek által alkalmazott gyakorlati mércék nagy része emberi forrásból származik. (Például azok a köszönési normák, amelyek alapján megítélhetjük, hogy valaki illően üdvözl-e egy másik embert, olyan konvenciókból erednek, amelyek a történelem során hatalmas változásokon mentek át: egyes változataikat kizárólag az emberi viselkedésformák és a rájuk vonatkozó meggyőződések változásai hívják életre.) De vajon nem lehetséges, hogy a gyakorlati mércéknek vannak olyan változatai is, amelyek érvényessége túlnyúlik a konvenciókon, netán az emberi világ határain? Olyan mércék, amelyek nem emberi forrásból (hanem például isteni parancsból) származnak, és amelyek nincsenek kitéve az emberi viselkedésformák és meggyőződések változásainak? Az erre a kérdésre adott válaszok kezdettől fogva két pártra osztják a gyakorlati filozófia művelőit. Vannak, akik minden gyakorlati mércét emberi eredetűnek tekintenek, és vannak, akik nem.

Azok, akik szerint vannak olyan gyakorlati mércék, amelyeket nem az emberek alkottak meg, és amelyeket az emberi konvenciók nem is módosíthatnak, a gyakorlati filozófiai *objektivizmus* képviselői. A gyakorlati filozófiai objektivizmus annak a filozófiai hagyománynak a keretei között alakult ki, amit *természetjogtannak* szoktunk nevezni. Az elnevezés arra utal, hogy vannak olyan gyakorlati mércék, amelyek ‘természetesek’, amelyek megismeréséhez nem a változó emberi konvenciókat, hanem az *örök és változatlan természetet* kell vizsgálnunk és megértenünk. Fontos leszögezni, hogy a természetjogtan, szemben azzal, amit a neve sugall, nem jogi tan (noha vannak olyan változatai, amelyeket jogi tanként fejtettek ki). A természetjogtan a legtöbb esetben sokkal inkább *természetjogi etika*, illetve *természetjogi politikai filozófia*, mint természetjogi jogtan. Az, hogy a ‘jogosság’ eszméje megjelenik ennek a hagyománynak az elnevezésében, arra utal, hogy a természetet úgy fogják fel, mint amelynek törvényei (törvényszerűségei) vannak, amelyek meghatározzák, mi az, ami a természettől fogva *helyes* vagy *jogos*.

A természetjogtan ennek megfelelően az egyik markáns és ma is befolyásos elképzelés a gyakorlati filozófia alapjairól. Azon a meggyőződésen alapul, hogy léteznek objektív, vagy akár

abszolút emberi mércék. Arról, hogy ezek pontosan miből származnak, többféle elképzelés is kialakult a természetjogi hagyományon belül. A modernitás előtti természetjogi nézetek jellemző módon abból indultak ki, hogy az objektív gyakorlati mércék forrása az, hogy az embernek természeténél fogva van valamilyen *rendeltetése*. Az embernek azt kell tennie, ami a rendeltetésének megfelel. (Ennek az elképzelésnek a legismertebb formája az, hogy az ember *teremtett lény* — ti. Isten által teremtett lény —, ennek megfelelően ahhoz a rendeltetéshez kell igazodnia, amit a teremtője határozott meg számára.) Ez a nézet többnyire egy átfogóbb filozófiai szemléletmód megnyilvánulása, amely nemcsak az embernek, hanem minden létezőnek tulajdonít valamilyen rendeltetést vagy funkciót. Minden létezőnek van valamilyen lényege, és létezésének az az értelme, hogy ezt a lényegét megvalósítsa.

A természetjogi erkölcsfilozófia tisztázza, hogy az ember, akinek ilyen és ilyen metafizikai alkata van, személy szerint hogyan viselje magát (milyen célokat helyes kitűznie, mit tehet és mit nem a többi emberrel). A természetjogi politikai filozófia pedig azt, hogy az adott normatív antropológiából mi következik a politikai intézményekre nézve (azaz hogyan kell megtalálni a politikai intézmények helyes formáját). A szó voltaképpen értelmében vett jogfilozófia, amely a jog (a jogi érvelés) sajátos terminológiai készletét veszi birtokba, (logikailag) csak ezután következik. Alapját egy politikai filozófia képezi (ez kapcsolja hozzá a releváns normatív antropológiához), de valamilyen mértékben mindig tekintettel van az erkölcsfilozófiára is. A jogfilozófia úgy próbálja tisztázni a jogelvek és a jogi intézmények elméleti problematikáját, hogy tekintettel van arra is, hogy mi az ember helye a világban.

A gyakorlati filozófiai objektivizmus 'ellenzékét' azok a nézetek képezik, amelyek tagadják, hogy lennének olyan gyakorlati mércék, amelyek nem emberi forrásból származnak. Az ilyen nézeteknek igen sok változata van, és maga a központi gondolat is több tézis formájában kifejezhető. Az 'anti-objektivizmus' felfogható gyakorlati filozófiai *szubjektivizmusként*. Ha ezt a megfogalmazást használjuk, arra utalunk, hogy a gyakorlati mércék végső soron azoknak a szubjektív gyakorlati beállítódásait tükrözik, akik a gyakorlati mércéket megfogalmazzák, illetve alkalmazzák. Beszélhetünk azonban *konvencionalizmusról* is, amikor is azt akarjuk jelezni, hogy a gyakorlati beállítódások forrása az emberi gyakorlat: azok a (normatív) konvenciók, amelyeket az emberi közösségek kialakítanak, és amelyeket a közösségben élő emberek elkerülhetetlenül elsajátítanak.

A szubjektivizmus és a konvencionalizmus felfogható két elkülönülő nézetként is, elvégre a szubjektivizmus azt vallja, hogy a gyakorlati kérdések megítélése attól függ, hogy a cselekvők, illetve a megfigyelők '*szubjektíve*' mit tartanak gyakorlati mércének, a konvencionalizmus pedig

azt, hogy a gyakorlati kérdések megítélése attól függ, hogy milyen gyakorlati mércék honosodtak meg abban az emberi *közösségben*, amelyhez a cselekvő, illetve a megfigyelő tartozik. Nem szabad azonban eltúlozni a különbséget. A szubjektivizmus és a konvencionalizmus között igen nagyfokú a szemléleti egység. A szubjektivista azt állítja, hogy a gyakorlati mércék szempontjából a szubjektív beállítódásnak meghatározó szerepe van, és ez összefér annak elismerésével, hogy a szubjektív beállítódásokat alapvetően azok a gyakorlatok alakítják ki, amelyekben az ember közösségi lényként részt vesz. Nehéz tehát elképzelni érdemi filozófiai vitát a konvencionalisták és a szubjektivisták között. Erre utal az is, hogy az 'anti-objektivizmus' történetileg a konvencionalizmus formájában jelent meg. Eredetileg azok képviselték, akik azt mondták (mint például az ókori görög szofisták némelyike), hogy az emberi törvények változatossága és változékonysága annak a jele, hogy nincsenek természettől fogva adott gyakorlati mércék az ember számára. Ám azokat a megfontolásokat, amelyek ezt a nézetet életre hívták, ma alapvetően a szubjektivista gyakorlati filozófiák képviselik.

Van egy harmadik terminológiai megoldás is arra, hogy megragadjuk az anti-objektivista elkötelezettséget. Ez arra helyezi a hangsúlyt, hogy a gyakorlati kérdésekre adott válaszokat az határozza meg, hogy milyen nézőpontból ítéljük meg őket. Márpedig a gyakorlati kérdéseket illetően nincsenek objektív nézőpontok. A gyakorlati kérdések megítélése tehát *viszonylagos*: a gyakorlati meggyőződéseket egyfajta 'relativitás' jellemzi. Ez a gyakorlati filozófiai *relativizmus* álláspontja. A relativizmust sem érdemes a szubjektivizmus, vagy akár a konvencionalizmus filozófiai alternatívájának tekinteni. A relativizmus legfeljebb abban különbözik tőlük, hogy egy kicsit másképpen bontja ki nagyjából ugyanazokat a megfontolásokat

A relativizmus legelterjedtebb változata az a nézet, amely a gyakorlati álláspontokat azért tartja relatívnak, mert értékítéletek, illetve értékekkel kapcsolatos elkötelezettségek nyilvánulnak meg bennük, márpedig az értékek nem objektívek. Csak a spekulatív filozófia kérdéseire, illetve a ténykérdésekre lehet objektív érvennyel válaszolni; az értékeket illetően nincs semmiféle objektív igazság, amit a filozófia vagy a tudomány megállapíthatna. A gyakorlati filozófiai relativizmus tehát *értékrelativizmusként* jelenik meg.

Az értékrelativizmus, illetve a szubjektivizmus térhódítása az újkori gyakorlati filozófia fejlődésének egyik alapvető mozgatórugója volt az elmúlt mintegy kétszáz évben. Ezt a térhódítást több tényezővel is magyarázhatjuk, ám kettőt közülük mindenképpen meg kell említenünk. Az egyik *az életformák fokozatos pluralizálódása* a modernitás társadalmi feltételei között, ami megkerülhetetlenné tette azt a tapasztalatot, hogy az embereket még ugyanabban a közösségben is igen különböző indokok ösztönözhetik cselekvésre. A másik a modern gondolkodásnak az a

sajátossága, hogy a legtöbben a *természettudományos megismerést* fogadják el a megismerés modell-esetének. Márpedig a modern természettudomány igen szorosan összefügg a modern tényfogalom kialakulásával, valamint azzal a gondolattal, hogy a tudományos megismerés alapvetően (vagy talán mindig) tapasztalati tények megismerését jelenti. Aki ezt elfogadja, az nehezen hiszi el, hogy az értékek is lehetnek objektívek.

Fontos látni, hogy mi az anti-objektivista álláspontok filozófiai tétje. Ha az értékrelativizmusnak, illetve a szubjektivizmusnak igaza van, akkor az a gyakorlati ésszerűség, amelynek a gyakorlati igazolásban meg kellene nyilvánulnia, eléggé illuzórikusnak tűnik. Elvégre ha minden gyakorlati meggyőződés szubjektív értékválasztáson alapul, akkor úgy tűnhet, minden gyakorlati meggyőződés önkényes. Csak azok érthetnek egyet gyakorlati ítéleteinkkel, akik maguk is ugyanazokat a szubjektív értékmeggyőződéseket tették a magukévá, és ők sem az álláspontunk mellett felhozott indokok miatt, hanem a nézeteink eleve adott egyezése miatt. A gyakorlati ész terepuma így irracionális meggyőzések játéktere lesz.

A gyakorlati filozófia helyzete az újkorban és MacIntyre helyzetértékelése

Az anti-objektivisták álláspontok térhódítása miatt az újkori gyakorlati filozófiát a gondolkodók hajlamosak úgy látni, mint ami egyfajta folyamatos válságban van. Ez abban nyilvánul meg, hogy a gyakorlati filozófiában olyan koncepciók élnek egymás mellett, amelyek között kibékíthetetlen ellentét feszül. Ennek következtében gyakran megkérdőjeleződik a gyakorlati filozófia képessége, hogy bármilyen megismerési problémára megnyugtató választ adjon.

A nehézségek forrása meglehetősen egyértelműen az, hogy a modern gyakorlati filozófia számára gondot okoz a *gyakorlati ítéletek* (különösen az erkölcsi ítéletek) *megnyugtató (normatív) megalapozása*. A modern gyakorlati filozófiát folyamatosan kísérti a lehetőség, hogy az erkölcsi ítéletek nem alapozhatóak meg a normatív racionalitás semmilyen elfogadható koncepciója alapján: igazából önkényes, *szubjektív* normatív igényekből fakadnak, amelyek között nem képzelhető el racionális közvetítés.⁴ Ez a kihívás nem minden esetben a gyakorlati filozófián kívülről érkezik. Mint azt a második előadásban jeleztük, az elmúlt századokban a gyakorlati filozófián belül is pozíciókat szereztek az *etikai szubjektivizmus* és relativizmus különböző változatai.

Ha valamilyen átfogó történeti és filozófiai szempontból is átgondolt magyarázatot szeretnénk kapni erre a permanens válságra, keresve sem találhatunk jobb támpontot, mint azt az elemzést, amit *Alasdair MacIntyre* adott közre *Az erény nyomában* című művében. MacIntyre azt gondolja, hogy az újkor folyamán valami nagy jelentőségű és igen veszélyes fordulat állt be a nyugati világban az *erkölcsi élet* területén. A gyakorlati filozófia válsága igazából ennek a folyamatnak az *egyik* megnyilvánulása.

MacIntyre szerint az újkor előtti helyzethez képes nem az a változás, hogy átformálódtak az *erkölcsi mércék*, amelyek alapján az emberek erkölcsi ítéleteket alkotnak. Éppen ellenkezőleg, az újkorban hosszú ideig alig változtak maguk az erkölcsi mércék, mert a vallásos nevelés és hagyományos családszerkezetek fenntartották őket (a 20. században persze ezek a mércék is komoly változásokon mentek át). Ami változott, az inkább a *kontextus*, amelyben az erkölcsi mércék értelmet nyernek, és betöltik a funkciójukat, és igazolással láthatóak el. Az újkorban az erkölcsi mércék olyan kontextusba kerültek, amelyben már nem könnyű értelmet adni neki, és még nehezebb igazolni őket.

4 Lásd MacIntyre: *Az erény nyomában* 19-91. o.

MacIntyre szerint az újkor előtt az erkölcsi mércék egy *háromelemű szerkezetben* nyerték el az értelmüket. Egyik oldalon állt a '*pallérozatlan emberi természet*', vagyis az ember, ahogy nyers hajlamai meghatározzák. (Az a természet, amely már az ember születésekor adott.) A másik oldalon állt az *ember telosza* (célja): az, amivé az embernek válnia kell, ha megvalósítja azt, amire rendeltetett. A szerkezet harmadik elemét az *erkölcsi mércék* (normák, erények) képezik, amelyek a további két elemhez viszonyítva nyertek értelmet. Az volt a funkciójuk, hogy *vezérfonalat adjanak a pallérozatlan természetet alakításához*, kiműveléséhez, mert ez elengedhetetlen volt az emberi élethez rendelt cél megvalósításához. Az embernek azért kell betartania az erkölcsi normákat, azért kell gyakorolnia az erényeket, hogy az lehessen, amivé válnia kell: hogy megvalósítsa a teloszát.

Mármost az újkorban voltaképpen az történik, hogy a háromelemű szerkezet *kételeművé egyszerűsödik*: eltűnik a szerkezet egyik eleme, a *telosz*. Az újkori ember nem gondolja többé, hogy van egy bizonyos emberi cél vagy ideál, amelyet valamilyen módon minden embernek meg kell testesítenie, hogy erkölcsösnek mondhassuk. Marad tehát egy olyan szerkezet, amelyben az egyik oldalon a pallérozatlan emberi természet, a másik oldalon pedig az erkölcsi mércék rendszere található. Ebben a kételemű szerkezetben azonban nehézségekbe ütközik az erkölcsi normák értelmének megragadása. Az erkölcsi mércék ugyanis *feszültségben állnak az emberi természettel*. Ezen nincs okunk meglepődni, hiszen az erkölcsi mércéket eredetileg éppen arra szánták, hogy formálják az emberi természetet: gyomláljanak ki bizonyos hajlamokat (hatalomvágyat, önzést, stb.), és műveljenek ki bizonyos képességeket. Nehéz megérteni, hogyan lehet az emberi természet alapján igazolni olyan mércéket, amelyek ellentétben állnak az emberi természettel.

Hogyan reagáltak a kihívásra az újkori erkölcsfilozófusok? MacIntyre szerint alapvetően *három kísérletet* tettek rá, hogy a kételemű szerkezet keretei között adjanak értelmet az erkölcsi mércéknek, és hogy rámutassanak, miben rejlik az erkölcsi mércékhez igazodó emberi cselekvés racionalitása. Bár mindegyiket megfogalmazták többen is, megvannak a legfontosabb reprezentánsaik: az elsőnek *Hume*, a másodiknak *Kant*, a harmadiknak *Kierkegaard*.

Hume annak a megközelítésmódnak a legjelentősebb képviselője, amely abból indul ki, hogy az emberi természetben benne rejlik valamiféle *erkölcsi érzék*, és az erkölcsi ítéletek azokat az *érzéseket fejezik ki*, amelyeket ez az erkölcsi érzék hív életre az emberben. Ez ígéretes megoldásnak tűnik, hiszen a kételemű szerkezet egyik mozzanatában, az emberi természetben találja meg az erkölcsi mércék alapját. Ugyanakkor ennek a megközelítésnek van egy nyilvánvalónak látszó gyengesége. Még ha el is fogadjuk, hogy az erkölcsi mércék a természetünkben vannak megalapozva, nem könnyű belátni, hogy miért lenne racionális hallgatni rájuk. Elvégre az erkölcsi mércék kifejezetten célba vesznek bizonyos hajlamokat (önzést, bizonyos indulatokat, stb.), amelyek éppen úgy benne rejlenek az emberi természetben, mint az erkölcsi érzék. Ennek a

koncepciónak a fényében az emberi természetet *ellentétes ösztönzések feszültsége* jellemzi, és nem könnyű megmondani, hogy az ellentétes ösztönzések közül az ember miért éppen az erkölcsi érzéket tekintse mértékadónak. Az önzés éppoly természetes, mint az együttérzés. Nem biztos, hogy erre a problémára nem lehet válaszolni Hume elméletének keretei között, de az ellenvetés érthetővé teszi, ha sokak számára nem tűnik meggyőzőnek az erkölcsi mércéknek ez a megalapozási módja.

Az egyik filozófus, aki reménytelennek tartotta Hume kísérletét, Kant volt. Ő tagadta, hogy az erkölcs alapja lehetne valamilyen természetes érzék vagy vágy. Valami másra kell voksolnunk: az észre. Ekkor nem az egyik természetes hajlamot kell a másikkal szembeállítanunk, hanem *az ész az összes természetes hajlammal*. Elsőre ez is ígéretes megoldásnak tűnhet, hiszen az ész is az emberi természetben rejlik (az ember eszes lény), viszont könnyedén leválasztható azokról a természetes vágyakról és hajlamokról, amelyeket a hagyományos erkölcsi normák is célba vesznek. Ám ez a javaslat is kiszolgáltatott egy nagyon hasonló ellenvetéssel szemben. Vitatható feltevés, hogy az észhasználatnak elsőbbséget kell élveznie a vágyakból eredő ösztönzéssel szemben: mind a kettő konstitutív része az emberi természetnek. Miért az észre kell hallgatnunk a hajlamokkal szemben, miért nem a természetes hajlamokra az ésszel szemben? Megint le kell szögeznünk, hogy Kant gyakorlati filozófiája túl összetett ahhoz, hogy egy ilyen egyszerű érveléssel meg lehessen cáfolni, de azért ez az egyszerű érv is jelzi, hogy lehetnek kételyeink Kant (és vele együtt minden etikai racionalista) vállalkozásával szemben.

A harmadik megalapozási kísérlet lényegesen kevésbé befolyásos, mint az előző kettő, azért érdemes röviden felvillantani. *Søren Kierkegaard* (1813-1855) abból indult ki, hogy az ember élhet az erkölcsi követelmények szerint, de úgy is, hogy a vágyai uralma alá helyezi magát. (Életformája lehet *erkölcsi*, de *esztétikai* is. Az etikai életforma példászerű megjelenítője a jó családapa, az esztétikai életformáé a legendás szerető, Don Juan.) Nincs mód rá, hogy az egyiket eleve értéktelenebbnek láttassuk a másikkal. Az ember tehát választhatja mindkét utat. Ám arra érdemes figyelni, hogy a két életforma közötti választásnak milyen óriási *egzisztenciális súlya* van. Az ember értékek egy egész világa mellett kötelezi el magát a választással, és kívül helyezi magát értékek egy másik világán. A választás akkor lesz adekvát, ha az ember tudatában van a döntés egzisztenciális súlyának. A döntés tehát egyfajta komolyságot parancsol az emberre. Ám ez a komolyság jobban illik az etikai életformához, mint az esztétikaihoz. A döntés egzisztenciális súlyának *átélése* az embert mintegy elsodorja az etikai életforma választása felé. Úgy tűnik, az esztétikai életformát csak könnyű szívvel, meggondolatlanul lehet választani. Kierkegaard megoldása igen eredeti, ám adós marad a legfontosabb kérdés megválaszolásával: mi teszi az etikai életforma melletti döntést igazolhatóvá, vagyis mi teszi az erkölcsi mércék követését racionálissá.

A három megoldási kísérlet tehát nem tűnik igazán sikeresnek. Ezért aztán nincs okunk meglepődni azon, hogy megjelent az az álláspont a filozófiában, amely kinyilvánította az erkölcsi mércék racionális megalapozásának lehetetlenségét. Ennek az álláspontnak az egyik első, és kétségtelenül leghatásosabb megnyilvánulása *Friedrich Wilhelm Nietzsche* (1844-1900) felfogása az erkölcsről. Ő a maga módján végiggondolta a lehetőségeket, és arra jutott, hogy a hagyományos erkölcsi mércéket nem lehet filozófiai úton megalapozni. A kérdés csak az, hogy mi következik ebből. Nos, elsősorban az, hogy újra kell gondolnunk azt a tényt, hogy az erkölcsi mércék feszültségben állnak az emberi természettel. Azt kell róluk mondanunk, hogy *eleve arra szánták őket, hogy emberi természetet (az emberi életet) elnyomják*, hogy megakadályozzák az emberi természet kibontakozását. Mivel nincsen bennük semmi racionális, valójában azok érdekeit szolgálják, akik hasznot húznak az emberi természet elnyomásából. Az erkölcs hátterében *a hatalom (irracionális) akarása* húzódik meg. Mivel a hagyományos erkölcs káros az emberi természetre nézve, meg kell szabadulni tőle. Az erkölcs útján kialakított életellenes gyakorlatnak természetesen a filozófia is a részét képezi. Az, hogy a gyakorlati filozófusok kétségbeesetten bizonygatják az erkölcsi mércék magalapozhatóságát, csak az egyik megnyilvánulása annak, hogy a filozófia már az ókori görög kezdetek óta az *élet* ellen dolgozik. Olyan filozófiára van tehát szükségünk, amely visszahelyezi a (testi) életet abba a helyzetbe, ami természettől fogva kijár neki. A gondolkodás célja az, hogy önmagunk akarását szolgálja.

Aligha meglepő, hogy Nietzsche következtetéseit sokan ijesztőnek találják. Ám álláspontja olyan filozófiai kihívást jelent, amely azóta is alapvetően befolyásolja a gyakorlati filozófia tevékenységét.

A normatív etikák rendszerezése

A normatív etikai felfogások versengenek egymással egyrészt abban a tekintetben, hogy egy adott cselekvést milyen minősítéssel kell illetni, másrészt pedig abban, hogy ugyanazon minősítést milyen indokok támasztják alá. Például a keresztény erkölcs szerint az alázat erény, míg más etikák szerint nem az. Vagy a haszonelvűség szerint a cselekvéseket a következményeik alapján kell értékelni, míg a kötelességetikák szerint a személyeknek tulajdonítható jogok alapján. A különböző normatív erkölcsfilozófiák természetesen különböző érveket szolgáltatnak, és különböző gyakorlati ítéleteknek szolgálnak alapul a mai erkölcsi vitákban is. Ha megfigyelünk pár jelentős erkölcsi vitát, láthatóvá válik, hogy az ellentétes gyakorlati ítéletek, illetve az alapjukul szolgáló versengő normatív etikai felfogások hogyan is viszonyulnak egymáshoz.

Három jellegzetes erkölcsfilozófiai vita:

„1. a) Igazságos háború az, amelyben az elérni kívánt jó fontosabb, mint a hadviselés által előidézett rossz, és amelyben világos megkülönböztetés tehető az életüket kockáztató harcosok és a nem harcoló ártatlanok között. Csakhogy a modern háborúban a jövőbeli eskalációra vonatkozó számítások sohasem megbízhatók, s nem lehet a gyakorlatban is alkalmazható megkülönböztetést tenni a harcosok és nem harcosok között. Ennélfogva egyetlen modern háború sem lehet igazságos háború, és nekünk, maiaknak mind pacifistáknak kell lennünk.

b) Ha békét akarsz, készülj a háborúra! A béke elérésének egyetlen módja a potenciális támadók elrettentése. Tehát fegyverkeznünk kell, és nyilvánvalóvá kell tennünk, hogy politikánk nem szükségképpen zárja ki az esetleges hadra kelést, bármekkora legyen is a megvívandó háború. Ha ezt világossá akarjuk tenni, ezzel mindenképpen együtt jár az, hogy késznek kell lennünk korlátozott háborúk megvívására és arra is, hogy bizonyos alkalmakkor a nukleáris háborúnak ne csak a határáig, hanem azon is túl menjünk. Másképpen nem fogjuk elkerülni a háborút, és vereséget szenvedünk.

c) A nagyhatalmak közötti háborúk pusztán romboló jellegűek, de az elnyomott csoportok felszabadításáért folytatott háborúk – különösen a harmadik világban – szükségesek, és ennélfogva jogos eszközök az emberiség és a boldogság közé álló kizsákmányoló hatalom megsemmisítésére.

2. a) Mindenki rendelkezik bizonyos jogokkal a személyét illetően, beleértve a saját testét is. E jogok természetéből következik, hogy abban a stádiumban, amikor az embrió lényegében az anya testének a része, az anyának jogában áll szabadon dönteni egy esetleges abortuszról. Tehát az abortusz erkölcsileg elfogadható, s a törvénynek is meg kell engednie.

b) Nem akarhatom, hogy anyám az abortusz mellett döntsön, amikor várandós volt velem, kivéve esetleg, ha bizonyos lett volna, hogy az embrió halott vagy súlyosan sérült. De ha ezt nem akarhatom a saját esetemben, akkor hogyan tagadhatnám meg másoktól az élethez való jogot, amire pedig magam igényt tartok? Megszegném az úgynevezett 'arany szabályt', ha nem tagadom az anya jogát az abortuszra általában. Ezzel természetesen nem kötelezem el magam a mellett a nézet mellett, hogy törvényileg tiltani kellene az abortuszt.

c) A gyilkosság helytelen. A gyilkosság ártatlan élet kioltása. Az embrió azonosítható egyén, aki csak abban különbözik a megszületett csecsemőtől, hogy a felnőtté válás felé vezető hosszú út egy korábbi szakaszán tart, és ha létezik ártatlan élet, akkor az embrióé az. Ha a csecsemőgyilkosság gyilkosság, akkor az abortusz is az. Az abortusz tehát nemcsak erkölcsileg helytelen, hanem törvényileg is tiltani kell.

3. a) Az igazságosság úgy kívánja, hogy valamennyi állampolgár, amennyire lehetséges, azonos lehetőségekkel rendelkezék tehetségének és képességeinek kifejlesztésére. De az egyenlő esélyek biztosításának egyik előfeltétele az egészségügyi ellátáshoz és az oktatáshoz való hozzájárulás egyenlőségének biztosítása. Az igazságosság tehát megköveteli, hogy az állam adókból fedezze az egészségügyi és az oktatási szolgáltatásokat, és azt is, hogy egy polgár se legyen képes e szolgáltatásokból igazságtalanul nagy részt vásárolni magának. Ez pedig megköveteli a magániskola és a privát orvosi praxis intézményének megszüntetését.

b) Mindenkinek joga van ahhoz, hogy olyan és csakis olyan kötelezettségeket vállaljon, amelyeket kíván, hogy lehetősége legyen olyan és csak olyan szerződéseket kötni, amelyeket akar, s hogy szabadon dönthessen. Az orvosoknak tehát joguk van ahhoz, hogy kedvük szerinti feltételek között folytassák praxisukat, a betegeknek rendelkezniük kell az orvosválasztás szabadságával. A tanároknak legyen lehetőségük az általuk választott feltételek között tanítani, a diákoknak és szülőknek pedig olyan oktatást választani, amelyet kívánnak. A szabadság tehát nemcsak az orvosi magánpraxis és a magániskolák létét követeli meg, hanem a magánszférával szemben az engedélyezéssel és a különböző testületek - egyetemek, orvosi karok, [...] az állam – által történő szabályozással rájuk kényszerített korlátozások elvetését is.”

Ezeknek a vitáknak három sajátossága figyelhető meg:⁵

1. a versengő érvek fogalmi összemérhetetlensége;
2. az érvek személytelen, racionális, univerzális jellege;
3. az érvek történelmileg nagyon különböző eredetűek, és ki vannak emelve abból a történeti és gyakorlati kontextusból, amelyben megfogalmazták őket, s elnyerték eredeti jelentésüket.

5 Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 21-24. o.

E sajátosságok jól megmutatkoznak az erkölcs két rivális felfogásának, az univerzalizmusnak és a partikularizmusnak az összevetésekor.⁶ Az erkölcs univerzalista felfogása szerint az erkölcsi indokok (vagy legalábbis a végső vagy fundamentális erkölcsi indokok) objektívek, azaz személytelen és független (a beszélő és a hallgató személyes viszonyától független) igazolásra támaszkodnak. Ehhez képest azt a felfogást nevezzük partikularistának, amely szerint a gyakorlati indokok érvénye és ereje a megfogalmazásuk személyes és esetleges kontextusától függ.

6 A két felfogás jellegzetességeinek ismertetésében Alasdair MacIntyre: Erény-e a patriotizmus? (*Café Babel*, 2005, 51. szám, 39-47. o.) című tanulmányára támaszkodom.

Univerzalizmus

Az a nézet, hogy az erkölcs univerzális, azaz hogy végső elvei minden helyen és minden időben azonosak, és hogy végső, az alapelveket érintő nézeteltérések nem lehetségesek, a következő előfeltevések révén körvonalazható:

1. az erkölcs szabályai pártatlanok (semlegesek) az érdekek tekintetében, és ennek következtében egyúttal kordában is tartják a versengésüket;
2. az erkölcs szabályai pártatlanok a jó életre vonatkozó felfogások tekintetében is, nem tüntetnek ki egyetlen egyet sem;
3. minden cselekvő személy erkölcsi nézőpontja azonos, független az esetleges körülményektől;
4. az erkölcs szabályait bármely racionális személy elfogadhatja;
5. az erkölcsi szabályok címzettje a cselekvő egyén (individuum), és minden egyén érdeke egyaránt és egyformán számít.

Az első két jellegzetesség az erkölcsi ítéletek sajátosságáról mond valamit, mégpedig azt, hogy azoknak személyteleneknek vagy pártatlanoknak kell lenniük: egy ítélet/döntés, illetve az annak megfelelő cselekvés akkor tekinthető erkölcsösnek egyáltalán (minimum-feltétel), ha függetlenek a cselekvő saját személyes, partikuláris, esetleges vélekedéseitől, nézőpontjától, előítéleteitől, szociális helyzetétől, motívumaitól, vágyaitól, céljaitól. Amennyiben az erkölcs előírásai ilyenek, a cselekvőnek el kell vonatkoztatnia ezektől a körülményektől, hogy abba a helyzetbe kerülhessen, amelyben igazolható erkölcsi döntést hozhat. Az elvonatkoztatás nem azt jelenti, hogy az ember „levetkőzhetné” a körülményeit, hanem inkább azt, hogy reflektálnia kell rájuk: tudatosítania, hogy azok esetlegesek és személyesek (privátak), valamint kritikusan kell viszonyulnia hozzájuk (mert nem maguktól értetődőek). Így nem zárjuk ki azt a lehetőséget sem, hogy adott esetben az ember a saját körülményei javára dönt: erkölcsi döntést hoz, még ha nem is erkölcsös. Éppen ezért az erkölcsös döntés a körülményeinkre vonatkozó reflexív viszonyon túl azt is igényli, hogy a cselekvő hajlandó legyen azokat háttérbe szorítani, és kizárólag olyan indokokat megfontolás tárgyává tenni, amelyek nyilvánosak, személytelenek.

A harmadik jellegzetesség egyenes következménye az első kettőnek. Mindazoknak, akiknek sikerül a fent leírt módon felülemelkedniük a saját helyzetükön, magától értetődően azonos nézőpontból, azonos pozícióból fognak az erkölcsi kérdésekre tekinteni: pártatlanul, személytelenül, saját érdekeiktől mentesen. Ahhoz hasonlít a dolog, ahogy a matematikai szabályok kapcsán is végső soron mindegy, hogy ki, kitől, mikor és hol tanulja meg őket, mert ha egyszer már

megvannak, akkor az alkalmazásuk nem vita tárgya többé — sem a tartalmukat, sem a hozzájuk való viszonyunkat nem befolyásolják az esetleges körülmények.

A negyedik megállapítás már nem az erkölcsre utal, hanem egy magára a cselekvőre vonatkozó antropológiai tételt foglal magában. E tétel szerint az ember eszes, azaz racionális lény, aki képes arra, hogy ilyen személytelen megfontolásokat számításba vegyen, belásson, és a hozzájuk igazítsa a cselekedeteit; aki képes arra, hogy kitekintsen a saját „barlangjából”. (E tézis érvényét nem érinti az a másik jelenség, hogy az emberek gyakran nem döntenek és cselekednek racionálisan.)⁷

Az eddig elmondottak elég nyilvánvaló módon összefüggenek: személytelen erkölcsi ítéletet az tud hozni, aki racionálisan mérlegeli a cselekvési indokokat. Az erkölcsi racionalizmusnak ebben a változatában az erkölcs előírásainak racionális igazolása csak akkor lehetséges, ha azokat bármely cselekvő a sajátjaként elfogadhatja, ez pedig előfeltételezi a cselekvők azonos nézőpontját. Ezt az azonosságot pedig csak a pártatlanság/személytelenség teszi lehetővé. (Sőt, ezek szerint azt is lehet állítani, mint ahogy Kant tette, hogy a pártatlanság az erkölcsi szabadság (autonómia) elengedhetetlen feltétele: csak akkor szabad az ember, ha el tud vonatkoztatni személyes (személyét érintő, partikuláris) meghatározottságaitól.)

Itt érdemes röviden kitérni az erkölcsi racionalizmus kérdésére. Vajon annak racionális felismerése, hogy mi az erkölcsileg helyes cselekedet, motiválja-e a cselekvőt arra, hogy azt meg is tegye? Az erkölcsi racionalisták szerint igen, éppúgy, ahogy egy helyes érv elfogadása maga után vonja a konklúzió elfogadását is. Szélsőséges racionalizmus: a racionális belátás mindig elegendő motivációt jelent a neki megfelelő cselekvésre (pl. Szókratész). Mérsékelt racionalizmus: a racionális belátásnak van motiváló ereje, még akkor is, ha adott esetben a cselekvő más indokok (motívumok) alapján cselekszik (*prima facie* erő). Ez azt implikálja, hogy a cselekvő személye függetleníthető mind a cselekvési indokoktól (hiszen választ köztük), mind pedig a cselekedettől (az erkölcstelen tett végrehajtása nem zárja ki, hogy a cselekvő tisztában legyen annak erkölcstelen voltával). Ha nem volna függetleníthető, mint ahogy nem az a gyermekek és örültek, illetve a kényszerbetegek esetében, akkor nem volna értelme az erkölcsi megítélésnek.⁸

Az ötödik tézis valamivel bővebb magyarázatot igényel. A tézis a morális individualizmust fogalmazza meg, amely több dolgot is magában foglal. Először is azt, hogy egyáltalán döntésről és cselekvésről értelmesen csak élő egyének vonatkozásában beszélhetünk (még ha metaforikusan szoktunk is cselekvést tulajdonítani élettelen dolgoknak, vagy közösségeknek); ugyanez a helyzet a

7 E tézis előfeltételezi, hogy a racionalitás kritériumai is univerzálisak, ám hogy ez valóban így van-e, nem a mi dolgunk eldönteni.

8 Huoranszki Ferenc: 'Mitől erkölcsös egy cselekedet?' 226-227. o. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme — az értelem szabadsága*. H.n. [Debrecen], Argumentum Kiadó, 2004, 221-235. o.

cselekvési indokokkal, a motívumokkal, az akarattal, a szándékkal, a vágygal, a céllal, stb. Másodsor, ebből következően, az erkölcsi megítélés és felelősség is csak az egyes egyének vonatkozásában értelmes: valamit jónak vagy rossznak, helyesnek vagy helytelennek csak közvetlenül vagy közvetve az egyénnek jó vagy rossz, az ő szempontjából helyes vagy helytelen.⁹ Harmadszor, erkölcsi szempontból nincs különbség és hierarchia az emberek között: mint erkölcsi érdekek hordozói, mint erkölcsi ítéletek alkotói és mint az erkölcsi megítélés alanyai az emberek egyenlők.

A morális individualizmus nem azt állítja, hogy közösségeknek, kollektív entitásoknak (család, egyesület, politikai közösség) egyáltalán nem tulajdoníthatunk erkölcsi értéket, vagy hogy értelmetlen volna valamilyen megszemélyesítés révén közösségek „cselekedeteiről”, illetve azok erkölcsi minőségéről beszélni. Azt azonban tartalmazza, hogy minden közösség egyénekből áll össze, ők azok, akik ténylegesen döntenek és cselekszenek, ők az elsődleges erkölcsi értékek hordozói, elsősorban ők az erkölcsi megítélés címzettjei, és a kollektív döntés, cselekvés és erkölcsi megítélés csak ezekből az egyéni döntésekből, cselekedetektől, individuális ítéletekből állhat össze valamilyen módon.

9 Itt mindenképpen ki kell térni a kollektív felelősség problémájára. Amikor arról beszélünk, hogy egy közösség minden tagja, éppen a közösséghez való tartozása folytán, felelős bizonyos cselekedetekért, akkor itt egy absztrakciót alkalmazunk. Egy bizonyos időben egyes emberek erkölcsstelen tettek elkövetésére vetemedtek, amelyek olyan súlyosak, hogy a többiek részéről nemcsak az ilyen tettektől való tartózkodás lett volna erkölcsi követelmény, hanem az elkövetésük megakadályozása is, és mivel ezt elmulasztották, ők is felelősek. Ezzel a közösség minden tagját elhelyezzük a két csoport valamelyikében, és tekintet nélkül a felelősség mértékének esetleges különbségére, mindenkit egyaránt felelősnek tekintünk. Az absztrakció természetesen leegyszerűsít, de még így sem fedí el azt, hogy még ha alaptalanul is, egyes egyének tetteinek vagy mulasztásainak következményeit terjesztjük ki másokra, valamint hogy a közösséghez való tartozás folytán is mindig az egyénnek tulajdonítjuk a felelősséget.

Partikularizmus

Az erkölcs partikuláris jellegének védelmezői (kommunitáriusok) általában maguk is elfogadják, hogy az erkölcs előírásai racionálisan igazolhatók, ám szerintük ehhez nincs szükség egy minden cselekvő számára azonos, személytelen nézőpontra. Sőt, kifejezetten azt állítják, hogy a racionális igazolás mindig csak egy adott, partikuláris közösségben lehetséges: erkölcsi előírások csak annyiban igazolhatók, amennyiben elválaszthatatlanok valamely közösség életformájától, hasznosak vagy konstruktívak ez utóbbi szempontjából. (Ezzel összefüggésben az univerzalizmusról is azt állítják, hogy az egy meghatározott történelmi korszak, a felvilágosodás és a modernitás eszméit tükrözi.) Ezt a nézetet három érveléssel lehet alátámasztani.

1. Az erkölcsnek, szemben a matematikával, lényegi sajátossága, hogy előírásait mindig valamilyen közösségen belül, annak egyedi életformáján, intézményein és tradícióin keresztül tanuljuk és sajátítjuk el. Ez a közösségi életforma pedig, bár természetesen sokban hasonlíthat más közösségekéhez, szükségképpen partikuláris. Az erkölcsiség elsajátítása eszerint inkább az anyanyelv tanulásához hasonlít: először nem az általános szabályokat tanuljuk meg, s alkalmazzuk azután azokat a konkrét helyzetekben, hanem inkább fordítva, az adott közösségi életformában előforduló szituációkban tanúsítandó, a közösség által elvárt magatartások sorozatából ismerjük fel az erkölcs általánosabb követelményeit. Ezek szerint egyáltalán nem mindegy, hogy hol, milyen életformában, milyen intézmények révén teszünk szert erkölcsi képességeinkre.

E sajátosságának hangsúlyozásával a partikularista álláspont hívei az erkölcsnek egy fontos aspektusára irányítják a figyelmet: a magatartási szabályok elsajátítására. Vegyük azonban észre, hogy az elsajátításnak ez a leírása csak a konvencionális gyakorlati szabályokat érinti. Annak megértése, amit korábban kritikai erkölcsnek neveztünk, nem ilyen. Azt éppen hogy olyan tudatosság jellemzi, mint ami a nyelv szintaxisának, a nyelvtani helyességnek a megtanulását. Így azt a jelenséget, amit az ember erkölcsi lényé válásának nevezünk, úgy kell jellemeznünk, mint ami magában foglalja a közösség konvencionális magatartásmintáinak elsajátítását, és a tőlük való távolságtartás, a rájuk vonatkozó kritikai reflexiót *egyaránt*. Erkölcsössé válni közösségben lehet, de az erkölcsi reflexió ettől még elvezethet univerzális érvényű gyakorlati indokok belátásához.

2. A partikularizmus következő állítása a következő. A közösség partikuláris életformáját, intézményeit, gyakorlatait nemcsak a tanulás, hanem az erkölcs racionális igazolása is feltételezi. Arról van szó, hogy a racionális igazolás mindig meghatározott javakhoz kötődik: valamilyen jónak, kívánatosnak, előnyösnek a fenntartása vagy elérése teszi elkerülhetlenné bizonyos erkölcsi

követelmények rögzítését. Ám az, hogy mi jó, kívánatos, előnyös, mindig csak valamilyen közösségben telik meg tartalommal és jelentéssel. Azok az indokok, amelyek igazolják a konvencionális erkölcs fenntartását, átörökítését és kikényszerítését, maguk is konvenciókban (a kultúrában) gyökereznek.

Ezzel az állítással kapcsolatban az előbbihez hasonló érvet lehet megfogalmazni. Ha ez igaz is a konvencionális magatartásmintákra, a helyzet az, hogy még ezek között is vannak olyanok, amelyek igazolása lehet univerzális (objektív) is. Az erkölcsnek vannak olyan követelményei, van egy olyan „minimális tartalma”, ami minden közösségben és minden korban igazolható, amennyiben ez az igazolás az ember és világunk általános sajátosságain alapul. „[N]em az öngyilkosok klubjával foglalkozunk, hanem egy olyan társadalmi berendezkedéssel, ami a folyamatos létezését szolgálja. Azt szeretnénk tudni, vannak-e a társadalmi intézmények között olyanok, amiket haszonnal emelhetnénk az ész által felfedezhet természettörvények rangjára, s ha igen, ezek milyen viszonyban állnak az emberi joggal és erkölccsel. Ahhoz, hogy így – vagy másképp – felvessük az emberek együttélésének *helyes* módjával kapcsolatos kérdést, fel kell tételeznünk: általában véve az emberek célja, hogy hogy éljenek. Ettől a ponttól kezdve az érvelés már egyszerű. Ha átgondolunk bizonyos teljesen nyilvánvaló általánosításokat (tulajdonképpen közhelyeket) az emberi természetre és arra a világra vonatkozóan, amelyben az emberek élnek, akkor azt látjuk, hogy amíg ezek érvényesek, vannak bizonyos magatartási szabályok, amelyeknek minden társadalmi szervezetben meg kell lenniük, hogy az életképes legyen. E szabályok valójában minden olyan társadalom jogában és hagyományos erkölcsében megtalálhatók, ami már eljutott fejlődésének arra a pontjára, ahol e két szférát a társadalomirányítás különböző formáiként megkülönböztetik. E közös alkotóelemek mellett persze sok olyasmis is van a jogban és az erkölcsben egyaránt, ami csak egy meghatározott társadalomra jellemző, és ami önkényesnek vagy pusztán választás kérdésének tűnhet. Az egyetemesen elismert magatartási elveket, melyek az emberi lényekre és természetes környezetükre, illetve céljaikra vonatkozó elemi igazságokon alapulnak, a természetjog *minimális tartalmának* tekinthetjük.”¹⁰

Mind az előző, mind ez az érvelés azt mutatja, hogy az erkölcs univerzális és partikuláris felfogása számot ad az erkölcs bizonyos vonatkozásairól, ám nem ugyanazokról a vonásokról. Így ha szembeállítjuk őket, akkor valóban úgy tűnik, hogy állításaik összemérhetetlenek. Valójában azonban úgy áll a helyzet, hogy a partikularizmus melletti érvek annyiban érvényesek, amennyiben

10 H. L. A. Hart: *A jog fogalma*. Budapest, Osiris Kiadó, 1995, 223-224. o. Az említett elemi igazságokat Hart a következőkben foglalja össze: az ember sebezhetősége, megközelítő egyenlőség, korlátozott önzetlenség, a javak korlátozottsága, korlátozott értelem és akaratere. Lásd *uo.*, IX. 2. 'A természetjog minimális tartalma', 224-231. o. A természetjog tapasztalati megalapozására nézve lásd még Thomas Hobbes: *Leviatán*. Első rész, 14-15. szakasz. Budapest, Kossuth Kiadó, 1999, 171-197. o.; David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Harmadik könyv, II. rész, 2. szakasz. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006, 481-496. o.

a konvencionális erkölcsre vonatkoztatjuk őket, az univerzalizmus előfeltevéseit viszont a kritikai erkölcs tartománya támasztja alá. Ebből inkább az következik, hogy az erkölcs univerzális és partikuláris jellege nem kizárják egymást, hanem egyszerre kell számot adnia róluk egy komplex normatív etikának.

3. Végül említsük meg a partikularizmus harmadik téziséit. Közösségi lét nemcsak az erkölcsiség kialakulásához, illetve a cselekvés erkölcsi igazolásához nélkülözhetetlen, hanem a fennmaradásához is. Egy ember önmagában nem hozhat létre és nem tarthat fenn erkölcsöt, az erkölcs közösségi gyakorlat. Ez voltaképpen annak a régi belátásnak az újrafogalmazása, hogy az ember társas lény (*zoón politikón*). Közösség hiányában az egyénnek nincs jó oka erkölcsösnek lenni. Sőt, akkor sincs, ha a közösségen belül a többiek nem követelik meg az erkölcsös viselkedést. Akkor van értelme erkölcsi lénynek nevezni valakit, ha a többiek is annak tartják. Ezt pedig elsősorban azzal juttatják kifejezésre, hogy megkövetelik tőle az erkölcsös viselkedést, emlékeztetik erkölcsi kötelességeire, figyelmeztetik mulasztásaira.

A normatív etikák három alaptípusa

Az első előadáson a normatív etika kategóriájába soroltuk a tartalmi erkölcsi rendszereket. Most ezeket fogjuk osztályozni, és az egyes normatív etikai rendszereket jellemezni. A normatív etikákat *három alapvető típusba* soroljuk. E három típust két szempont szerint különböztetjük meg egymástól:

- mi tekintenek központi kategóriájuknak?
- miben jelölik meg az erkölcsi értékességet.¹¹

1. Következményelvű (konzekvencialista) etikák:

Azokat az erkölcsi felfogásokat soroljuk ide, amelyekben a cselekvés a *következményeinek* tulajdonítanak meghatározó jelentőséget. Erkölcsi értéket pedig a *jó tényállás* hordozza. A 'jó' meghatározásában eltérhetnek egymástól az elképzelések, de az közös bennük, hogy egy tett erkölcsi megítélése azon múlik, hogy mennyiben járul hozzá a jó tényállás megvalósulásához. Erkölcsös cselekvésnek az minősül, aminek az eredménye jó.

2. Kötelességelvű (deontologikus) etikák:

Kötelességelvűnek azokat a felfogásokat nevezzük, amelyek egy *kötelesség* vagy *kötelezettség* fennállása (vagy hiánya) alapján értékelik a cselekvést. Erkölcsi értéket nem a cselekvés végrehajtásától várható jó következménynek tulajdonítanak, hanem a helyes cselekvésnek, ami egy fennálló kötelesség (tudatos) teljesítésében áll. A kötelességelvű erkölcsi felfogásban az, hogy egy cselekvés következménye jó, jelenthet erkölcsi indokot a tett végrehajtására, de nem feltétlenül: erkölcsös cselekvésnek az minősül, ami *helyes*.

3. Erényetikák:

Az erényelméletek természetesen az *erény* fogalmára épülnek, jellegzetesen erénykatalógus, azaz erények felsorolásának és jellemzésének formáját öltik. Ezek a etikák elsősorban nem is az egyes cselekedetekhez kínálnak mércét, hanem sokkal inkább az *erényes lelki alkat* vagy jellem erkölcsi értékéről szólnak. Látószögüket nem annyira egyedi cselekvések, mint inkább az emberi élet egészére nyitják ki.

¹¹ A. C. Grayling (szerk.): *Filozófiai kalauz*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997, 592-593. o.

Az első két csoportba tartozó felfogások abban is különböznek egymástól, hogy a cselekvés mércéjét időben máshová, a cselekvés elé, illetve mögé helyezik. A következményelvű etikák a „jövőbe tekintenek”, azaz a cselekvés várható, előre látható eredményeitől teszik függővé az értékelést. A kötelességelvű etikák viszont azt a kérdést teszik fel, hogy fennállnak-e a cselekvés pillanatában olyan körülmények, amelyek meghatározott cselekvést kötelezővé tesznek, és eldöntésétől függően értékelnek. (A következményelvű etikák csak származékos kötelességeket ismernek el: ha kötelezőnek is neveznek egy cselekedetet, nem azért teszik, mert azt valamilyen jogosultság érvényesülése követeli meg, hanem azért, mert nagy valószínűséggel valamilyen kitüntetett tényálláshoz vezet.)

Az erényelméletek pedig más síkon mozognak, mint az előző két csoportba tartozók. Az erény ugyanis nem zsinórmértéke a cselekvésnek (mint a jó következmények, vagy a kötelességek), hanem maga a cselekvés, pontosabban cselekvések sorozata. Az erényes ember (akit valamilyen erény példájának tekintünk), az az egyes cselekedeteiről olykor annak következményei alapján dönt, olykor pedig kötelességből cselekszik, és csak ritkán határozza meg tettét kizárólag az a kifejezett szándék, hogy erényesen cselekedjen. Bizonyos értelemben erényesnek lenni azt is magában foglalja, hogy tudjuk, mikor kell a következmények, és mikor a kötelességek szerinte cselekedni. Az egyes erényeknek ráadásul nincs is definíciójuk: az erényekről onnan tudunk, hogy ismerjük az erényes embereket, és tetteiket, és azokhoz hasonlítunk, vagy azoktól különböztetünk meg egy tettet, amikor azt meg akarjuk ítélni. Az erényes cselekvést tehát nem lehet *in abstracto* meghatározni, hanem csak példálózás útján felmutatni. Végül, az erényes jellem nem egyik pillanatról a másikra alakul ki, nem tanulás vagy szabályalkalmazás által válunk erényessé, hanem gyakorlással, egyedi tettek végrehajtásának és ítéletalkotások sorozatában. A gyakorlatban néha az erény szerint cselekszünk, néha pedig elvétjük, de mindenképpen csak bizonyos idő elteltével, bizonyos mértékű tapasztalat birtokában állíthatjuk magunkról és másokról egyaránt az erényességet (vagy annak hiányát). Ezzel szemben a következményelvű, illetve kötelességelvű etikák inkább a konkrét gyakorlati szituációt állítják a középpontba, mintsem a jellemet.

A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használata

A cselekvések etikai elemzését nagyban megkönnyíti annak a kérdésnek a felvetése és megválaszolása, hogy a gyakorlati ész használatát *milyen típusú szituációk* kényszerítik ki. A válasz arról fog szólni, hogy a különböző típusú gyakorlati szituációk meghatározott jellegű gyakorlati deliberációt igényelnek (pontosabban az indokok eltérő tartományainak a mérlegelését). Jürgen Habermas megkülönböztetését alapul véve három jellegzetes használati módot emelhetünk ki: a gyakorlati ész *pragmatikai, etikai és morális* használatát.¹²

A gyakorlati ész e három használati módjának megkülönböztetése abból indul ki, hogy a gyakorlati filozófia középpontjában álló kérdés („Mit tegyek?”) túlon túl általános. A kérdés ugyanis különböző dimenziókban, aspektusokban merül fel attól függően, hogy a *célszerűség*, vagy a *jó élet*, vagy az *igazságosság* szempontjaira tekintettel kell-e megválaszolnunk: „Mit tegyek, hogy a kívánt célt elérjem?”, „Mit tegyek, hogy a jó élet legyen a végeredmény?”, „Mit tegyek, hogy másokkal szemben igazságosan járjak el?” — ezek a kérdések különböző jellegű megfontolásokat igényelnek.

Vegyük szemügyre egyelőre az első kettőt. Az első esetében a meghatározott célok eléréséhez szükséges eszközök közötti racionális választás problémáját kell megoldani, míg a második kérdés éppen a helyes célok megválasztását állítja előtérbe. A különbségek feltérképezése előtt érdemes kiemelni egy hasonlóságot: mindkét kérdés esetében a racionális döntésnek vannak korlátai, a mérlegelés valamennyire mindkét esetben csak eleve meghatározott feltételek mellett zajlik. Az eszközök körét, amelyek közül a megfelelőt ki kell választanunk, az határozza meg, hogy mi az a cél, amit el akarunk érni, aminek a megvalósítására bizonyos eszközök (és nem mások) egyáltalán alkalmasak — itt a célok eleve adottak, nem képezik a mérlegelés tárgyát. Amikor pedig a célok megválasztásán iparkodunk, akkor tekintettel kell lennünk arra, hogy mire vagyunk képesek, mire irányulnak a hajlamaink, illetve, hogy melyek a jövőre vonatkozó (erős) preferenciáink, mi az, amit mindenképpen szeretnénk elérni az életünkben. Ezek a szempontok jelölik ki a célok racionális mérlegelésének kereteit.

Mindkét esetben a mérlegelés során az alternatívákat „ha ..., akkor ...”-típusú mondatokban foglaljuk össze („Ha a cél ez-és-ez, akkor ezt-és-ezt kell tennem.” „Ha hajlamaim és preferenciáim ezek-és-ezek, akkor ilyen-és-ilyen célokat érdemes magam elé tűznöm.”), ahol az előtag nem képezi a mérlegelés tárgyát: a döntés nem terjed ki a célokra (sem a hajlamokra, sem a

12 Jürgen Habermas: 'A gyakorlati ész pragmatika, etikai és morális használatáról.' In: *uő: Kommunikatív etika*. Miskolc, Egyetemi Kiadó, 1995, 271-284. o.

preferenciákra). Ezt a részleges meghatározottságot az okozza, hogy a kérdések egyaránt személyes (partikuláris) nézőpontból vetődnek fel.

Rátérve a különbségekre: az első kérdés megválaszolásakor a mérlegelés folyamatában empirikus információk (pl. költség-haszon arány) és ok-okozati összefüggések vizsgálatát és egymáshoz viszonyítását kell elvégeznünk — adott célok szempontjából. Ami itt eldöntésre vár, az az, hogy melyik alternatíva a leghatékonyabb, leginkább racionális a cél realizálása szempontjából. Az eszközök megválasztása tisztán racionális választás eredménye, így az, hogy a kiválasztott eszköz helyes-e, megengedhető-e az igénybe vétele, itt nem jön számításba (erről a kitűzött cél helyességének kell gondoskodnia, előre behatárolva a felhasználható eszközök körét¹³).

Az első kérdés tehát *pragmatikai nézőpontból* merül föl, és a *stratégiai cselekvés* problémáját veti fel. A cselekvés eldöntésekor más személyek (más érdekek) csak úgy jönnek számításba, mint a saját cselekvés végrehajtásának korlátozó feltételei, vagy mint a saját cél elérésének eszközei. A stratégiai cselekvés racionális önérdékkövetés, azon feltételezés mellett, hogy mindenki más is önérdékkövető módon cselekszik. A cselekvés racionalitásának egyetlen mércéje a sikeresség. (piac, közlekedés)

A második kérdés a helyes célok megválasztására vonatkozik. A helyes célok megválasztása a jó élet kérdésébe ágyazódik. Itt hajlamainkat, képességeinket, valamint alapvető nézeteinket és erős preferenciáinkat kell megfontolás tárgyává tennünk.¹⁴ Fel kell tárnunk egyrészt azt, kik vagyunk, másrészt pedig azt, hogy kik szeretnénk lenni: a feladat egy élettörténet leírása és egy jövőben megvalósítandó Én-eszmény megkonstruálása. Ez pedig nemcsak azt követeli meg, hogy a lehető legpontosabb leírást adjuk magunkról, hanem azt is, hogy kritikusan viszonyuljunk magunkhoz. Első körben tehát itt egy önértelmezési és önmegértési folyamatról van szó, ami a számomra való jó élet, az autentikus élet megfogalmazásáról szól („csalás nélkül szétnézni könnyedén”) – elmulasztásának vagy sikertelenségének következménye az öncsalás vagy egy elhibázott élet. Ugyanakkor nemcsak magunkat, személyiségünket kell itt számításba venni, hanem mindazokat a tradíciókat, életösszefüggéseket, másokhoz fűződő viszonyainkat, amelyekbe az életünk beágyazódik: amelyek befolyásolják jellemünket, és amelyekből mintákat merítünk a jövőre vonatkozó elképzeléseink kialakításához (ez még nem módosítja a perspektívánk személyes jellegét).

13 Itt persze nem lehet megkerülni a „piszkos kezek” dilemmáját: ha a helyes célok csak helytelen eszközök felhasználásával érhetők el.

14 „Erős” preferenciáknak [...] azokat az értékeléseket nevezem, amelyek nemcsak véletlen diszpozíciókat és hajlamokat, hanem a személy önmagáról kialakított felfogását, életmódját, jellemét érintik; ezek a mindenkori önazonossággal összeszövődtek.” Habermas: *i.m.*, 273. o.

Ebben a második kérdésben jelenik meg az *etikai nézőpont*, amikor a saját élet céljára, értelmére kérdezzük rá. Ez a nézőpont is egocentrikus még: más személyek (életek) itt úgy jönnek számításba, mint akikkel közösen osztozom bizonyos életformákban, tradíciókban, társadalmi gyakorlatokban — hiszen az egyéni identitást nyilvánvalóan meghatározza a kollektív identitás is. Ugyanakkor nemcsak befolyásol, hanem ez teszi egyáltalán lehetővé is a saját magunkhoz való kritikus viszonyt, illetve azt, hogy potenciális életterveket kovácsoljunk magunk számára, amelyek közül választhatunk. A választás racionalitásának mércéje itt az önbecsülés.

A pragmatikai és az etikai kérdések különbsége jól látszik a stratégiai cselekvőnek és a törvénytisztelő állampolgárnak a törvényekre vonatkozó megfontolásain. Utóbbi feltétlen autoritást tulajdonít a hatályos jognak, és akkor is engedelmeskedik előírásainak, ha ez számára személyes hátrányokkal jár együtt. A stratégiai cselekvő viszont mérlegeli, hogy betartsa-e a törvényeket vagy sem, és döntésében meghatározó szerepet játszik az a szempont, hogy neki személyesen milyen előnyei és hátrányai származnak a döntésből.

Az etikai választás a cselekvő életformáját, jellemét érinti, a morális döntés pedig annak a közösségnek a „politikai moralitását”, „karakterét”, amelyben él, amelyen másokkal osztozik. Ennek jelentőségét mi sem mutatja jobban, mint hogy jobbra ezek a választások jelölik ki a majdani pragmatikai döntések zömének terét.

Végül vegyük szemügyre az igazságosság kérdését. Az igazságosság kérdése az együttélésre vonatkozó szabályok kialakítására vonatkozik. Olyan szabályok lefektetésére, amelyek alkalmasak arra, hogy rendezzék és feloldják az egymásnak ellentmondó érdekek és célok miatt szükségszerűen és mindig fölmerülő személyközi konfliktusokat — tehát azokat, amelyek abból fakadnak, hogy egy sor gyakorlati kérdést pragmatikai, illetve erkölcsi nézőpontból, egyes szám első személyű nézőpontból veszünk szemügyre és válaszolunk meg. A döntés szempontja emiatt itt, a morális nézőpontból, a kölcsönös jogokat és kötelezettségeket tartalmazó normák pártatlan kialakítása és alkalmazása, ami már megjeleníti minden érintett nézőpontját. Ehhez a mérlegelés során arra kell tekintettel lenni, hogy cselekvés maximája általánosítható (univerzalizálható) legyen, hogy egy általános törvény formáját ölthesse. Ezért van az, hogy az igazságosság kérdését többes szám első személyben tesszük fel („Mit tegyünk?”). Ahhoz, hogy minden érintett nézőpontjából elfogadható legyen a döntés, annak pártatlannak kell lennie: nem függhet az egyéni preferenciáktól (nem érdekkiegyenlítésről, kompromisszumról van szó), sem a saját jó életre vonatkozó személyes felfogásoktól, sem az adott szituációtól, körülményektől — azaz itt nincsenek eleve rögzített, nem mérlegelhető szempontok.

A gyakorlati ész etikai és morális használatának a különbsége tűnik ki a törekvés-erkölcs és a kötelesség-erkölcs megkülönböztetésében.¹⁵ A törekvés erkölcsének szabályai a jó életről szólnak: hogyan kell élni, milyen célokat érdemes magunk elé tűzni, mire érdemes az életben törekedni. A kötelesség erkölcs körébe pedig azokat a szabályokat soroljuk, amelyek azt mondják meg, hogy törekvéseink során másokhoz (mások törekvéseihez) hogyan viszonyuljunk: mit tehetünk meg mások legitim törekvéseinek sérelme nélkül, és mit nem, mivel tartozunk másoknak, és mit követelhetünk meg tőlük.

Az etikai és a morális nézőpont közti különbség jól megvilágítható azzal is, ha összehasonlítjuk legfőbb maximáikat. Az etikai (de a pragmatikai nézőpont is) az *arany szabály* egocentrizmusában fejeződik ki: „Ne tégy olyat mással, amit nem akarsz, hogy veled tegyenek!” A morális perspektíva viszont a *kategorikus imperatívuszban* jelenik meg: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elvéként érvényesülhessen!”

A normatív etikáknak az előadás elején bemutatott osztályozása a gyakorlati észhasználat e három használati módját képezi le. A továbbiakban e három gyakorlati észhasználati módot, illetve normatív etikát illusztrálандó három különböző normatív erkölcselmélettel ismerkedünk meg: az arisztotelészi erénytannal, a haszonelvűséggel (utilitarizmus), és a kantianus etikával.

15 Lon L. Fuller: *The Morality of Law*. New Haven & London, Yale University Press, 1964, 5-9. o.

Erkölcsei érvelés

Az erkölcsi érvelés a gyakorlati deliberáció egyik esete: erkölcsi szempontból megítélünk egy cselekvést, és ezt az ítéletünket indokokkal támasztjuk alá. Emlékszünk, a gyakorlati ítélet formája a következő: „*x* cselekvés *m* minősítést érdemel, mert *i* indok emellett szól”. („Helyesen tetted, hogy nem álltál meg, mert időben oda kell érnünk.”) A gyakorlati filozófiai kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy hogyan lehet ítéleteinket *raciónalisán* alátámasztani, igazolni, és elkerülni az önkényességet a cselekvésben és az ítéletalkotásban: hogyan lehet olyan gyakorlati indokokkal ellátni a cselekvést/ítéletet, hogy az mások számára is elfogadható legyen, és ne csak bennünket elégítsenek ki az indokaink.

Az erkölcsi érvelésben a gyakorlati indokok között kitüntetett helye van annak, amit a személy *erkölcsi pozíciójának* nevezünk.¹⁶ Ezzel a fogalommal a személy erkölcsi meggyőződéseinek, ítéleteinek rendszerére utalunk, ami egy bizonyos normatív pozíció (meggyőzések, ítéletek, elvek rendszere). Az erkölcsi pozíció nem egyszerűen a cselekvő jellemének vagy nézeteinek a leírása (pl. az általa kifejezetten helyesnek tartott erkölcsi ítéletek listája), hanem azok olyan állapotára utal, ami nem akármilyen körülmények között jön létre. Egy cselekvésnek, ítéletnek, meggyőződésnek csak akkor van erkölcsi minősége, ha az ítéletalkotásnak általánosan kedvező körülmények között jött létre. Ezek a „kedvező körülmények” azok, amelyek az erkölcsi ítéletalkotás formális követelményeiként mérceként szolgálnak a döntés/ítélet erkölcsisége, erkölcsi minősége számára. Különböző emberek erkölcsi pozíciói különböznek – ezt nevezzük világnézeti sokféleségnek, vagy Rawls nyomán az ésszerű pluralizmus tényének –, de csak akkor tarthatnak igényt arra, hogy mások is erkölcsinek tartsák a nézeteiket, és ennek megfelelő tiszteletet tanúsítsanak iránta, ha maguk is komolyan veszik az erkölcsi ítéletalkotáshoz szükséges körülményeket.

Az erkölcsi ítéletalkotás vagy érvelés, röviden a deliberáció formális feltételei, amelyekről az alábbiakban szó lesz, nem az egyedi, partikuláris normatív meggyőzésekre (az egyes emberek által elfoglalt erkölcsi pozíciókra) vonatkoznak. Az erkölcsi deliberáció *formális* feltételei nem tartalmi követelményeket támasztanak az egyes, partikuláris erkölcsi nézetekkel, meggyőzésekkel szemben szemben: olyan körülmények számításba vételét követelik meg, amelyeket bárkinek, aki erkölcsi jellegűnek állítja a saját nézetét, ítéletét, figyelembe kell vennie – ha e feltételeket nem vesszük számításba, akkor azzal könnyen alááshatjuk álláspontunk, pozíciónk erkölcsi minőségét a vitapartnereink előtt. Az alábbi feltételek tehát tartalmuktól függetlenül

16 Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977, 248-253. o.

minden erkölcsinek nevezett ítélettel szemben fennállnak. (Egy terminológiai megjegyzés: Ebben a fejezetben az erkölcsi minőség, az 'erkölcsiség' kérdését vizsgáljuk. Az 'erkölcsösség' fogalmát a tényleges erkölcsi vitákban és ítékezésben használjuk, akkor, amikor tartalmi erkölcsi indokok alapján hozunk döntést. Ilyenkor *erkölcsös* az, ami megfelel az ítélező személy által is osztott tartalmi erkölcsi elveknek, és *erkölcstelen* az, ami azoktól eltér, vagy azokat sérti. Az erkölcsi deliberáció formális feltételeinek figyelmen kívül hagyása nem azt jelenti, hogy emberünk erkölcstelen, a fenti értelemben, hanem azt, hogy nézetei nem-erkölcsiek. De ettől még lehet vele beszélgetni.)

Az ítéletalkotás negatív feltételei

A megfontolt ítéletalkotásnak kedvező körülmények azok, amelyek között jó, azaz racionális, mások számára is elfogadható indokok szolgáltatnak alapot az ítélethez. Ahhoz, hogy ennek lehetősége ne vesszen el, minimálisan arra van szükség, hogy az adott szituációban releváns indokokat, és ne másokat vegyünk számításba (ez magában foglalja nemcsak gyakorlati megfontolásoknak, hanem episztémikus indokoknak: ténybeli ismereteknek, ok-okozati összefüggéseknek, cél-eszköz viszonyoknak, stb. számításba vételét is). Az ítéletalkotást azonban bizonyos körülmények befolyásolhatják: az irreleváns körülmények fennállása akár érvénytelenítheti is az ítélet erkölcsi érvényét. Azokat a körülményeket, amelyek aláássák egy álláspont erkölcsi minőségét (és melyek egyébként olykor számításba is jönnek indokként) *az erkölcsi ítéletalkotás negatív feltételeinek* nevezhetjük. A negatív feltételeknek tehát hiányozniuk kell, amikor erkölcsi ítéletről vagy pozícióról beszélünk.

Ilyen negatív feltételek:

- az előítéletes gondolkodás;
- az érzelmi felindulás (Az erkölcsi alapállás igazolja az érzelmeket, és nem fordítva. Ellenkező esetben az erkölcsöt az éppen aktuális érzéseinktől és azok intenzitásától tennénk függővé.)
- a racionalizálás;
- mások véleményének kritikátlan megisméltése (konformizmus, manipuláció);
- az önérdek (az a tény, hogy az ember olykor hajlamos a saját érdekeit előnyben részesíteni még a fair ítélet rovására is; hajlamos arra, hogy ha hasznot remél, akkor annak megfelelően ítéljen).

Ha egy erkölcsi ítélet elfogadását a racionális indokok helyett ilyen „idólumok”, ködképek (Bacon) támasztják alá, akkor az ilyen ítéletet (illetve annak megfogalmazóját) ki lehet utasítani az erkölcsi vita terepéről. Ha egy gyakorlati ítéletet kizárólag a fenti okok valamelyike támogat, akkor az nem rendelkezik erkölcsi minőséggel – mivel még vitába sem lehet vele szállni, racionálisnak sem lehet tekinteni (márpedig az erkölcsi vita racionális vállalkozás: egymás meggyőzésének céljával bocsátkoznak bele a felek). Fontos: a gyakorlati ítélet önkényes vagy racionális minősége tehát nem attól függ, hogy egyébként az ítélet tartalmával egyetértünk-e vagy sem. Az egyetértés/egyet nem értés kérdése akkor kerül terítékre, amikor álláspontunkat megtisztítjuk a negatív feltételektől.

Mindebből az következik, hogy ha egy ítélet elfogadásának vannak jó (teoretikus és gyakorlati) indokai, akkor az egyúttal azt is jelenti, hogy a fenti körülmények egyike sem áll fenn: annak tisztázása ugyanis, hogy az ítélet nem a fenti körülmények valamelyikén alapul, egyúttal azt jelenti, hogy vitapartnerünk számot ad ítéletének elfogadható indokairól. Ilyenkor az ítélet *prima facie* racionális, mondhatni, nem légbőlkapott, hanem valóban az illető erkölcsi pozíciójából fakad; ítélete nem szenved a fenti hibákban, tehát megfontoltnak tekinthető. Ebben az esetben, még ha nem is értünk egyet az illető ítéletével, akkor is toleráljuk az erkölcsi alapállását. Például azzal, hogy vitába szállunk vele.

Vitatkozni inentől két irányban lehet: vitathatjuk azoknak a teoretikus megfontolásoknak az igazságértékét, esetleg súlyát, amelyekre az ítélet elfogadása támaszkodik, de támadhatjuk azokat a gyakorlati elveket vagy háttérelméletet is, amelyeken a konkrét gyakorlati ítélet alapul. Most ezt az utóbbi irányt térképezzük fel (a teoretikus indokok relevanciája az adott kérdéstől függ).

Az ítéletalkotás pozitív feltételei

Amikor azt állítjuk, hogy egy gyakorlati ítélet megfontolt, valakinek az erkölcsi pozíciójából fakad, akkor ez azt is jelenti, hogy az ítéletet mögöttes elvek, háttérigazolások valamilyen készlete támogat (pl. ilyen a hívő keresztény hivatkozása a Bibliára). Az erkölcsi alapállás tehát indokolást/igazolást feltételez: az különbözteti meg az átgondolatlan ítéletektől, hogy *megindokolható* (még ha ezt a személy aktuálisan/ténylegesen nem is teszi meg, az erkölcsi alapállás olyasmi, amit legalább elvben megfelelően indokolni lehet.) Amennyiben megindokolható, annyiban alkalmas arra, hogy további releváns indokokat fejtsünk ki: akár olyanokat, amelyek ellentétes álláspontot, eltérő gyakorlati ítéletet támasztanak alá, akár olyanokat, amelyek további igazolással szolgálnak.

Az indokolhatóság implikálja az erkölcsi pozíció pozitív feltételeit: az *őszinteség* és a *következetesség* elvét. A következetesség elve azt kívánja meg, hogy kiküszöböljük azokat az esetleges ellentmondásokat, amelyek a megfontolt gyakorlati ítéleteink, a háttérükben meghúzódó általános elvek, valamint az ítéletek és az elvek elfogadására vonatkozó teoretikus megfontolások/indokok között mutatkoznak. Ez a követelmény a normatív erkölcselméleteknek abból a sajátosságából akad, hogy ésszerűként mutassák fel a cselekvést (és a cselekvés igazolását). Akinek az ítéletei, elvei és az elfogadásukra vonatkozó indokai között rendezetlenség mutatkozik, nem állíthatja, hogy erkölcsi pozíciója ésszerű, ha nem törekszik az összhang kialakítására. Azt a törekvést, amely során a cselekvő összehangolja ítéleteit, azok igazolását, és az alapjukul szolgáló vélekedéseit, az 'átgondolás egyensúlyának' (*reflective equilibrium*) nevezzük.¹⁷ Az átgondolás egyensúlya egy ideális állapot, amelyben nincsenek ellentmondások a cselekvő erkölcsi alapállásában. Ideális, mert a tökéletes koherencia az általános gyakorlati elvek és az egyedi ítéleteink között egy nem-ideális világban nem érhető el. Inkább olyasmi, amire csak csak törekedni lehet rá, ám törekedni kell is (mert egyébként az erkölcsi pozíciónk racionalitását kockáztatjuk).

Az átgondolás egyensúlya azt kívánja meg, hogy ítéleteinket az elvek, az elveket pedig az ítéletek szemszögéből gondoljuk át és vizsgáljuk felül, és folytassuk ezt mindaddig, amíg el nem érjük az ítéleteink és az elveink közötti lehető legteljesebb összhangot. Kiindulásként rögzítsük azokat az elveket és szabályokat, amelyek mellett szívesen elkötelezzük magunkat, vagy amelyekben egyetértünk. Azután vegyük szemügyre, hogy ezekből milyen egyedi gyakorlati ítéletek következnek. Mivel az elvek és a szabályok általánosak, nagyon sokféle egyedi ítélet igazolhatnak. Ezek között lesznek olyanok, amelyeket szintén elfogadunk, de valószínűleg lesznek

17 A módszer legismertebb kifejtése John Rawls-tól származik: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris, 1997, 40-41. és 70-78. o. Áttekintésére lásd: <http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>

olyanok is, amelyeket már nem szívesen tennénk a magunkévá. Ezen a ponton ez utóbbi ítéleteket kell felülvizsgálni: vajon valóban elfogadhatatlanok-e. Előfordulhat, hogy némelyik valóban elfogadhatatlannak bizonyul. Sőt, az is könnyen lehet, hogy találunk olyan további ítéleteket, amelyek éppen ellentétesek az előbb rögzített elvekkel, ám ennek ellenére is az előbbiekhöz ragaszkodunk inkább. Ekkor viszont vissza kell fordulni az elvek készletéhez. Innentől kezdve azok az ítéleteink lesznek az átgondolás rögzített tényezői, amelyek mellett kitartottunk, és az elveket és a szabályokat vizsgáljuk felül: némelyiket elvetjük, újakat veszünk fel, módosításokkal vagy kivételekkel látjuk el őket – azaz finomítunk rajtuk. Ez a fázis addig tart, amíg ki nem alakítjuk a rögzített ítéletek legjobb igazolását. Ha már nem tudjuk tovább finomítani, akkor megint az egyedi ítéletek felé fordulunk: mi következik az elvekből rájuk nézve... Ezt az oda-vissza tartó felülvizsgálatot folytassuk mindaddig, amíg tudunk finomítani az elveken, illetve változtatni az ítéleteinken, és az utóbbiak legjobb igazolását az előbbiekből biztosítják.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a következetesség feltételét másképpen is ki lehet elégíteni. Nem szükségszerű ugyanis, hogy az elveket és az ítéleteket egymáson finomítsuk. Könnyen elképzelhető, hogy valaki úgy ragaszkodik világnézete fundamentumaihoz, hogy azokat semmilyen körülmények között nem hajlandó feladni — még akkor sem, ha azokból olyan gyakorlati ítéletek következnek bizonyos esetekben, amelyeket nem szívesen vallana a magáénak, Ám ha elveit nem hajlandó feladni, akkor csak az ítéletein változtathat: akár tetszik, akár nem, azokat kell meghoznia, amelyek az elvekből következnek. Ezt teszi a hívő, aki nem válhat meg hitétől csak azért, mert a belőle fakadó gyakorlati ítéletekkel személy szerint történetesen nem ért egyet. Az elvek és az ítéletek közötti összhang kialakításának ezt a módját nevezzük fundacionalistának.

(Lehetséges egy harmadik eset is: amikor valaki csak az ítéleteihez ragaszkodik, és amikor szükséges, igyekszik kialakítani vagy megtalálni az azokat leginkább alátámasztó elveket. Ennek a módozatnak a sikere azonban nehezen képzelhető el: az általános elvek bármelyikéből ugyanis könnyen következhetnek olyan ítéletek is, amelyekkel emberünk már nem feltétlenül értene egyet.)

Végül az őszinteségi feltételről annyit jegyezzünk meg, hogy annak az összhang kialakítása során kell teljesülnie. Amíg ragaszkodunk valamely elvhez vagy ítélethez, hogy ahhoz igazítsuk erkölcsi pozíciónk egyéb elemeit, addig semmit sem zárhatunk ki, ami vele összeegyeztethető, még ha ennek következtében olyan ítéletet vagy elvet kell is magunkévá tennünk, ami egyébként nem volna szimpatikus.

Jog és erkölcs

A jog és az erkölcs kapcsolata nem redukálható egyetlen kérdésre: inkább kapcsolatrendszeréről van szó, a viszonyok sokrétűségéről, avagy a viszony eltérő dimenzióiról. Herbert Hart négy különböző természetű, eltérő súlyú, s ezért eltérő mérlegelést igénylő kérdést választ szét:¹⁸

1. Hogyan alakult és alakul az erkölcs és a jog történeti viszonya, avagy közrejátszik-e az erkölcs a jog változásában?
2. A jog fogalmi meghatározásának, konceptuális elemzésének vajon kell-e tartalmaznia valamilyen erkölcsre vonatkozó utalást, avagy valamilyen morális kritérium híján van-e egyáltalán értelme a „jog”, „jogrendszer” kifejezések használatának?
3. Van-e létjogosultsága a jog erkölcsi bírálatának akkor, amikor egy formálisan érvényes jogszabály olyasmit követel, amit az erkölcs nem enged meg? Ha igen, az erkölcsi kritikának milyen típusai lehetségesek?
4. Megengedhető-e erkölcsileg a közös erkölcs jogi kikényszerítése, avagy meddig mehet el a jog a közösségben általánosan elfogadott erkölcsi mércék és kívánalmak fenntartásában?

A jog és az erkölcs közötti kapcsolatok e többretegűségéből az következik, hogy bármit is mondunk e kapcsolat valamely vonatkozásáról, az nem fogja maga után vonni, meghatározni az egyéb vonatkozások tekintetében elfoglalt álláspontunkat.

A jog és az erkölcs közötti viszonyok tisztázását azzal kezdjük, hogy rámutatunk arra: az „erkölcs” fogalmát nem mindig ugyanabban az értelemben használjuk – akkor sem, amikor a joghoz való viszonyra kérdezzük rá. *Konvencionális erkölcsnek* nevezzük egy közösség ténylegesen elfogadott, követett és megkövetelt cselekvési mércéinek, magatartásmintáinak összességét. Ez az, amit az ember közösségi lényvé válása során elsajátít. Ez az, amit a deskriptív etika képes feltárni. Ehhez képest *kritikai erkölcsnek* nevezzük azon általános erkölcsi elvek csoportját, amelyek nevében képesek vagyunk bírálat alá vetni, kritizálni, egyáltalán megítélni valamely közösség (lett légyen az a sajátunk) konvencionális erkölcsiségét.¹⁹ A kritikai erkölcs az, ami a normatív etikák tárgya. A megkülönböztetés jelentősége a következő. A konvencionális erkölcs elsajátítása képessé tesz arra, hogy közösségünkbe zökkenőmentesen beilleszkedjünk, és ott különösebb súrlódások nélkül működjünk. Ám ha csupán ennyiből állna az erkölcs, akkor annak lehetne nevezni bármilyen szokást, konvenciót, ami hosszú fennállása folytán már a közösség összetartó erejévé vált, még akkor is, ha történetesen olyan szokásokról van szó, mint az

18 H. L. A. Hart: *Jog, szabadság, erkölcs*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 15-17. o.

19 H. L. A. Hart: *Jog, szabadság, erkölcs*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 31. o.

emberáldozat, a cselekvőképtelenek lemészárlása, vagy éppen a szinesbőrűek rabszolgasága. Ahhoz, hogy az ilyen konvenciókat meg tudjuk különböztetni az erkölctől, és erkölcstelennek tudjuk őket bélyegezni, szükség van a konvencionális jellegű erkölctől eltérő jellegű, nem az adott közösség életformájához kötődő, nem abban gyökerező kritikai elvekre. Ezek hiányában semmilyen konvenciót, végső soron a mindenkori fennálló viszonyokat soha nem lehetne kritikai vizsgálat alá vonni.

Jogosultság – kötelezettség

Milyen viszonyban állhatnak a köteleességek a jogokkal? Leggyakrabban talán abban az értelemben használjuk a jogok és a kötelezettségek fogalmait, hogy közöttük *korrelatív viszonyt* feltételezünk: egy jogosultságnak megfeleltethető valaki más kötelessége, és fordítva. (A korrelativitás nem azonos a jogok és kötelezettségek egyensúlyára vonatkozó követelménnyel. Utóbbi egy normatív igény, ami arra vonatkozik, hogy aki jogokkal rendelkezik, azt „ugyanannyi” kötelesség is terhelje. Ehhez képest a korrelativitás-tézis azt mondja ki, hogy ha A-nak van egy joga, akkor B-nek kell legyen egy kötelessége.)

Visszatérve a jogok és kötelezettségek korrelációjának kérdéséhez, a fogalmaknak ez az együttjárása nem szükségszerű. Mivel a jogok és kötelezettségek fogalmai többjelentésűek, két kiegészítéssel kell élni a korrelativitás kapcsán:²⁰ 1. nem minden jognak feleltethető meg vele korrelatív kötelesség; 2. nem minden kötelességnek feleltethető meg vele korrelatív jog.

1. Jog – szabadság: Azt, hogy „jogom van hozzá”, „jogomban áll ezt tenni”, mondhatom például abban az értelemben is, hogy szabadon megtehetek valamit én is, mint bárki más. Az életnek azokon a területein beszélhetek a jogomról mint szabadságról, ahol a másokkal való versengést senki sem kifogásolja: ilyen terület mindenekelőtt a szabad (kényszer- és korlátozásmentes) piaci verseny. Az üzleti élet szereplőinek az a joga, hogy a siker érdekében mások elé lépjenek, nem jár együtt a többi szereplőnek azzal a kötelességével, hogy ezt engedje, és tartózkodjon a „joggyakorlás” megakadályozásától. „[M]indenkinek biztosan *szabadságában áll* kielégíteni azokat a vágyait, a kényszertől való tartózkodás kötelezettségével összhangban, amelyek nem irányulnak mások kényszerítésére vagy megkárosítására, noha vágyaik kielégítése ténylegesen, a javak szűkösségének betudhatóan előidézheti, hogy mások vágyai ne teljesülhessenek.”²¹

2. Jogosult – haszonélvező: Bizonyos „kötelességeimről” beszélhetek akkor is, ha nincs, aki számon kérje rajtam azok teljesítését. Például nem értelmetlen azt mondanom, hogy az állatokkal, vagy az elhunytakkal, vagy a születendő gyermekemmel kapcsolatban nem viselkedhetek akárhogyan, tehát fennállnak velük szemben kötelességeim. De ekkor csak azt feltételezem, hogy a kötelességeim teljesítése nekik jó (valamilyen értelemben), azt azonban már nem, hogy ezzel együtt őket (kikényszeríthető) jogok is megilletnék. Egy kötelezettség jogosultja és a teljesítés

20 Valójában e foglamak négy értelmét lehet azonosítani, lásd Wesley N. Hohfeld:

21 H. L. A. Hart: 'Vannak-e természetes jogok?', 12. o., 2. végjegyzet. In: *Fundamentum* (2002) 2., 5-12. o.

haszonélvezője ugyanis nem feltétlenül esik egybe még akkor sem, ha történetesen mindkettő személy.²²

A jog erkölcsi bírálatának egyik esete az, amikor előírásai olyan magatartást követelnek (vagy tiltanak), amit az erkölcs nem enged meg (vagy kötelezővé tesz). Ennek az összeütközésnek a tisztázásához járul hozzá annak taglalása, hogy milyen értelemben kötelez az egyik és a másik: *mi jellemzi a jogi és az erkölcsi kötelezettséget?*²³

A kiindulópontot most nem az erkölcsi kötelezettség ontológiai és/vagy episztemológiai státuszáról alkotott vitatott kritikai nézetek képezik, hanem annak leírása, hogy a létező társadalmakban milyen vonások jellemzik a rendszerint „erkölcsinek” tekintett követelményeket. Azokat az erkölcsi követelményeket, amelyeket egy társadalomban ténylegesen követnek és széles körben osztanak, *konvencionális erkölcsnek* nevezzük.

A konvencionális erkölcs egyes szabályait vagy elveit illetően mindig lehetségesek viták, még szűkebb közösségekben is: egyesek valóban erkölcsinek tartják őket, mások nem; vagy hosszú időn át erkölcsinek tekintett követelmények elhalványulnak. De az erkölcsnek még azok az előírásai is igen sokfélék, amelyeket mindenki valóban „az” erkölcs részének tekint: vonatkozhatnak mindenkire, vagy csak egy csoportra (pl. a férfiakra); a folyamatosan előforduló magatartásokra, vagy csak bizonyos körülmények között (pl. nyilvános helyen) végzett tevékenységekre; némelyik megállapodáson alapul és ugyanígy meg is szüntethető (p. ígéret), míg mások ilyenektől függetlenül köteleznek (pl. a segítségnyújtás kötelessége); némelyiknek a megsértése ellenséges reakciókat vált ki a többiekből, mások esetleg csak figyelmeztetéssel járnak együtt; vannak olyanok, amelyek bizonyos társadalmi szerepekhez kötődnek (pl. közszereplőkhöz), és olyanok is, amelyek teljesítése mindenkitől elvárható.

Azok a közösségek, amelyek jogrendszerrel is kifejlesztettek és fenntartanak (társadalmak), konvencionális erkölcsi előírásaik legfontosabb elemét a joghoz hasonlóan a *jogok és kötelezettségek* terminusaival jellemzik. A jog és az erkölcs közös fogalmi készlete bizonyos hasonlóságokon alapul, ugyanakkor megenged lényeges különbségeket is. Az erkölcsi kötelezettség az alábbi vonásokban hasonlít a jogi kötelezettséghez:

1. kötelező jellegük független azok jóváhagyásától vagy beleegyezésétől, akikre vonatkoznak, és komoly társadalmi nyomás támogatja a betartásukat;

22 *Uo.*, 7. o.

23 Az alábbiakban H. L. A. Hart: *A jog fogalma* (Budapest, Osiris Kiadó, 1995.) című könyvének VIII. fejezetét követem.

2. teljesítésük a társadalmi életben való részvétel minimális követelménye, nem kívánnak különleges erőfeszítéseket vagy kiválóságot, így külön dicséret sem jár értük;

3. többnyire állandóan fennálló vagy visszatérő helyzetekhez kapcsolódik, nem különleges alkalmakhoz vagy tevékenységekhez;

4. a magatartást irányítására szolgáló minden szabályrendszerben (így a jogban és az erkölcsben egyaránt) megtaláljuk azokat az előírásokat is, amelyek nélkülözhetetlenek a közösség fennmaradásához (mint például amelyek korlátozzák vagy tiltják a személyek vagy dolgok elleni alkalmazását, illetve amelyek megkövetelik a jóhiszeműséget és tisztességet, a *fair play*-t).

Az erkölcsi kötelezettségeknek azonban vannak olyan sajátosságaik, amelyek megkülönböztetik őket mind a jogiaktól, mind a társadalmi előírások egyéb változataitól:

Fontosság: Az erkölcsi szabályok fontosságát az mutatja, hogy az érvényben tartásukhoz fűződő érdekek többféle módon is megnyilvánulnak. 1. Először is abban a tényben, hogy a közösség akkor is fenntartja őket, ha erős szenvedélyek hatnak ellenük, vagy ha korlátozzák a magánérdekek érvényesülését. 2. Másodszor abban a társadalmi nyomásban, amit egyfelől az egyes esetekben való betartásuk érdekében fejtenek ki, másfelől meg azért, hogy az erkölcsi mintákat magától értetődőként mutassák fel a tagok számára. 3. Harmadszor abban a közös vélekedésben, hogy ha megváltoznának a szóban forgó követelmények, az jelentős, messzire ható és előnytelen változásokkal járna az egyének életében és a társadalom formájában.

A szándékos változtatással szembeni védettség: A társadalmi erkölcsnek ez a sajátossága a konvencionális jellegéből fakad: nem egy meghatározott emberi döntés vagy megállapodás teremti meg és tartja fenn egy magatartási minta erkölcsi jellegét, hanem az a hosszú időn át fennálló, széles körben osztott meggyőződés, hogy a szóban forgó minta „erkölcsi” követelményt fogalmaz meg. Ettől világosan különbözik a jogi kötelezettségnek a tételezett jellege, ami éppen abban áll, hogy bizonyos (autoritatív) döntések hozzák létre és szüntetik meg (a jogi kötelezettség mindaddig fennáll, amíg hatályon kívül nem helyezik, tekintet nélkül arra, hogy a címzettek milyen módon viszonyulnak hozzá). Az erkölcsi kötelezettségek mindazonáltal változhatnak, és ténylegesen változnak is, és ebben a folyamatban egyedi, akár törvényhozói vagy bírói döntések is szerepet játszhatnak, de olyan ok-okozati viszony, mint a jogi kötelezettségek esetében, semmi esetre sem állítható.

Az erkölcsi vétségek akaratlagos jellege: Az erkölcsi felelősség eszméje mindig tartalmazza a mentesülés lehetőségét: aki bizonyítja, hogy nem szándékosan sértette meg erkölcsi kötelezettségét, és mindet megtett annak elkerülése érdekében, az mentesül az erkölcsi rosszallás alól. A 'mentség' fogalmát a jog felelősségi rendszere is ismerheti (a modern jogrendszerek ismerik is), ám a jogi felelősség eszméjének nem mondanak ellent az objektív felelősség intézményei. Azt

az erkölcsi rendszert viszont, amelyik nem biztosítja a mentesülés lehetőségét, éppen emiatt nem is tekintjük 'erkölcsinek'. (Jegyezzük meg, hogy a mentség nem azonos a cselekvés igazolásával: ha mentesül is valaki az erkölcsi felelősségre vonás alól, az még nem jelenti azt, hogy a szóban forgó kötelezettség ne sérült volna.)

Az erkölcsi nyomás sajátos formája: Az erkölcsi kötelezettségek fenntartására irányuló törekvés nem merül ki a hátrányos következményekkel való fenyegetésben. Amikor valakit erkölcsi kötelezettségeire figyelmeztetünk, jobbra arra hívjuk fel a figyelmét, hogy létezik az adott kötelezettséget előíró szabály, és az iránta tanúsítandó tiszteletre emlékeztetjük. A jogi kötelezettségek esetében viszont a legtöbbször a szankcióra kell hivatkozni ahhoz, hogy a teljesítést kikényszerítsük.

Az összevetés lezárásaképpen jegyezzük meg, hogy a kötelezettségek nem merítik ki az erkölcs egészét, annak további részeit képezik az erkölcsi eszmények (amelyeknek nem az átlagember, hanem a szent és a hős tesz eleget; pl. önfeláldozás), valamint a kritikai erkölcsi elvek (amelyek azon a feltevésen alapulnak, hogy minden erkölcsi rendszernek ésszerűnek és általánosnak kell lennie).

Az erkölcs jogi kikényszerítése

A közerkölcs nem más, mint amit korábban konvencionális erkölcsnek nevezünk. *Jogi moralizmus*nak nevezzük azt az álláspontot, mely szerint a jogi kötelezettségnek (egyebek mellett) az is jó (elégéses) indoka, hogy a segítségével megelőzhető (visszaszorítható) a konvencionális erkölcs előírásaival ellentétes cselekedetek. Röviden, a társadalomnak joga van akár a jog eszközeivel is megóvni saját közerkölcsét. A közerkölcs sérelme (a közerkölccsel ellentétes tettek hatása) olyan kár, ami ellensúlyozza azt, amit a kényszer, a kötelezettség okoz a cselekvőnek.

A moralizmusnak több változata is elképzelhető. Egyrészt megfogalmazható, hogy mindaz, ami fennáll, önmagában érdemes a védelemre – a közerkölcs pedig természetesen olyasvalami, ami régóta létezik. Mivel régóta együtt létezik a közösséggel, a konvencionális erkölcsiség olyasvalami, amiben a közösség sajátos „karaktere” fejeződik ki (hasonlóképpen a nyelvhez vagy a kultúrához). Változása vagy sérelme a közösség lényegi természetének, egyedi sajátosságainak a megváltozását vagy sérelmét idézi elő. Ez az indok konzervatív jelleget kölcsönöz a moralizmusnak.

Egy másik változat szerint a közerkölcs sérelme mindenképpen káros, méghozzá a közösség léte, fennállása szempontjából. Az előzőhöz képest ez egy radikálisabb változat, mert nem egyszerűen azt állítja, hogy a közösség sajátos karaktere forog kockán, hanem azt, hogy a létezése. Ezt a változatot fogalmazza meg az ún. *szétesés-tézis*: a közerkölcs sérelme jogi védelem híján a társadalom széteséséhez vezet. A szétesés-tézis természetesen csak akkor állja meg a helyét, ha hívei alaposan alátámasztják. A tézisben megfogalmazott állítás az, hogy szükségszerű, ok-okozati kapcsolat van a közerkölccsel ellentétes cselekedetek általánossá válása, elterjedése, és a társadalmi integráció felbomlása között. Másként fogalmazva, a közerkölcs sérelme szükséges és elégéses feltétele a közösség szétesésének. A tézis nyilvánvalóan csak akkor tartható, ha ennek az összefüggésnek a fennállását empirikusan, történeti és szociológiai tényekkel bebizonyítjuk.

Bárhogy fogjuk is fel a moralizmust, szembe kell néznünk a közerkölcs azonosításának problémájával. A közerkölcs tartalmának meghatározását (a hozzá tartozó cselekvési indokok azonosítását) ugyanis az erkölcsi, világnézeti pluralizmus és az individualizmus körülményei között kell elvégezni, ám ilyen feltételek között egyáltalán nem ésszerű azt feltételezni, hogy egy társadalom egyetlen erkölcsi kódexszel rendelkezik. Inkább az tűnik valószínűnek, hogy a modern társadalmakban több rivális erkölcsi felfogás létezik egymás mellett, amelyek között legfeljebb átfedések léteznek (de még ez az átfedés is kérdéses lehet, gondoljunk csak a különböző kultúrákhoz tartozó országlakosok közötti konfliktusokra).

Mindenesetre érdemesnek tűnik azért bevezetni pár megkülönböztetést, hogy legalább világosabb képet kapjunk arról, hogy mi is lehet az a bizonyos „közerkölcs”, amire a moralisták gondolnak. Egy társadalom konvencionális erkölcsiségének legalább három rétegét lehet elkülöníteni. Az első, legfontosabb rétegét nevezhetjük az erkölcs legbensőbb magjának (minimális tartalmának). Olyan előírásokat sorolhatunk ide, amelyek elengedhetetlenek a békés társas együttélés megvalósulásához: például a testi erőszak korlátozását, az ígéretek és a szerződések betartásának a kötelezettségét, a tulajdon és a birtok védelmét, stb. Ezek jogi védelmének igazolhatóságát senki sem vitatja, és minden közösség konvencionális erkölcsiségében és minden jogrendszerben megtalálhatók. (Lásd Arisztotelésznél a törvények tábláját: az erények táblája azokat a cselekedeteket tartalmazza, amelyek révén megbecsülés vívható ki, míg a törvényszegések táblája azokat, amelyek túrhetetlenek, még a legkiválóbbak részéről is.)

A konvencionális erkölcsiség második rétege lehet az, ami valóban szorosan össze van fonódva, be van épülve a társadalom mindennapjaiba, ami átjárja a személyközi viszonyok sokaságát, és amelynek a változása valóban mélyreható változásokat idézne elő a közösség életformájában, ám amelyek nem konstitutívak a közösség léte szempontjából. Ezek tehát különböző társadalmakban különbözőek lehetnek. A legjobb példa talán a monogám házasság intézménye a nyugati vagy keresztény társadalmakban – más társadalmak nem élnek a monogámia követelményével. Valószínűleg az ilyen és ehhez hasonló szabályok azok, amikre a jogi moralizmus hívei gondolnak, amikor a jogi védelmüket követelik. A konvencionális erkölcsnek ezt a rétegét nevezhetjük „közerkölcsnek”, és ennek tartományát kellene első lépésben azonosítanunk. (A harmadik részhez azok az előírások sorolhatók, amelyek nem kötődnek szorosan a közösség életformájához, így azok változása nem is érinti súlyosan a társadalmat.)

Az azonosítást azonban igencsak megnehezíti az a korábban említett körülmény, hogy a konvencionális erkölcs egyfelől magában foglal kötelezettségeket, másrészt eszményeket. Az erkölcsi kötelezettségek pedig nem korlátozódnak a „minimális tartalomra”, hanem találkozunk velük a kérdéses második rétegben is (pl. a házasságtörés tilalma). (Ugyanakkor itt kell számot adnunk az erkölcsi eszményekről is, amelyek megvalósítására senkit sem lehet kényszeríteni, hiszen nem olyan cselekvéseket körvonalaznak, amelyek teljesítése bárkitől elvárható volna.)