

IV. AZ ELŐZŐ KULTÚRA ÉS A FELVILÁGOSODÁS PROGRAMJA A MORALITÁS IGAZOLÁSÁRA

Azt az elképzelést fogom megfontolásra javasolni, hogy azok a kulcsfontosságú társadalomtörténeti epizódok, melyek általában törták és szétördelték a moralitást, és amennyiben végletes álláspontom igaz, nagyrészt tévesen jeltették ki a helyét – megteremtve ezzel az emothvista én létrejöttének lehetőségét, a maga jellegzetes kapcsolataival és megnyilatkozási módjaival –, filozófatorténéti epizódok voltak, azaz csak *ennek* a történetnek a fényében érthetjük meg, hogyan alakultak ki napjaink köznapia erkölcsi diskurzuszának idioszinkráziái, s hogyan volt képes az emothvista én megtalálni kifejezési eszközeit. Am hogyan lehet, hogy ez valóban így is van? Saját kultúránkban a filozófia akadémikus művelése nagyon marginális és rendkívül specializálódott tevékenység. A filozófia professzorai időről időre megpróbálnak fontosnak látszani: az egyetemet végzett közvélemény őriz halvány, karikatúrászerű emlékeket a Philosophy 100-ról.* Mindkét csoport, de különösen a szélesebb közönség meglepőnek találná azt a gondolatot, hogy az akadémikus filozófia művelőit ma leginkább foglalkoztató és a mindennapi társadalmi és gyakorlati életünkben felbukkanó problémáknak ugyanazok a gyökerei. A meglepődést pedig egyenesen hiteltelenség követné, ha még azt is sugallhán, hogy egyik problémacsoportot sem érthetjük meg – és főleg nem oldhatjuk meg – a másik problémacsoport megértése nélkül.

Lehetséges azonban, hogy történeti formába öntve már kevésbé volna implauzibilis tételünk. Azt állítottuk ugyanis, tekintetlenné vált kultúránk és akadémikus filozófiánk lényegét tekintve egyaránt egy olyan kultúra lezárnázottai, amelyben a filo-

zófia a társadalmi tevékenység egyik központi formáját alkotta, amelyben a máttól egészen eltérő szerepe és funkciója volt. Ugy fogok érvetlni, hogy akadémikus filozófiai problémáink és gyakorlati társadalmi problémáink formáját egyaránt meghatározó egyik, ha nem a döntő tényező, ennek a kultúrának problémái megoldásában vallott kudarca. Melyik kultúrától van szó? Arról, amelyik annyira közel van a saját kultúránkhoz, hogy nem mindig könnyű megértenünk megkülönböztettségét, a saját kultúránktól való különbözőségét, s így nem könnyű megérteni egységét és koherenciáját sem. Ennek azonban más, sokkal esetlegesebb okai is vannak.

Az egyik ilyen oka annak, hogy nem mindig vesszük észre a felvilágosodás tízenyolcadik századi kultúrájának egységét és koherenciáját, az, hogy túl gyakran értjük elsősorban a francia kultúrtörténet egyik epizódjaként. Franciaország e kultúra nézőpontjából valójában a legelmaradottabb a felvilágosodott nemzetek közül. A franciák maguk is gyakran bevallottan angol mintákat tartottak szemük előtt, Angliát viszont felülmúlták a skót felvilágosodás eredményei. A felvilágosodás legnagyobb alakjai természetesen németek voltak: Kant és Mozart. De intellektuális sokszínűség és széles látókör tekintetében még a németek sem tudták felülmúlni David Hume-ot, Adam Smitht, Adam Fergusont, John Millart, Lord Kamest és Lord Monboddót.

A franciáknál három dolog hiányzott: a szekularizált protestáns háttér, egy művelt osztály, amely egyetlen olvasóközönséggé tette volna az állami hivatalhokokat, a papságot és a világi gondolkodókat, valamint az új típusú egyetem, amire keleten a köntigsbergi, nyugaton az edinburgi és glasgow-i egyetem a példa. A tízenyolcadik századi francia értelmiség magányos csoport: egyszerre képzett és elidegenedett. Míg a tízenyolcadik századi skót, angol, holland, dán és porosz értelmiségiek otthonosan érzik magukat a társadalmi világban, még akkor is, ha nagyon kritikuskak vele szemben. A tízenyolcadik századi francia értelmiségnek meg kell várnia a tizenkilencedik századot, hogy az oroszokban megfélelőjére találhasson.

Ennélfogva itt egy elsősorban észak-európai kultúrával foglalkozunk. Nem tartoznak ide a spanyolok, az olaszok, a kelta és szláv nyelveket beszélő népek. Vico nem játszik szerepet intellektuális fejlődésében. Vannak persze elfotelt bástyái

*Lord Russell 1960-ban alapított egy szervezetet a nukleáris leszerelésért, ennek a megjelölése a Philosophy 100. (A szék.)

Észak-Európán kívüli is, legfőképpen New Englandben és Svájcban. Jelentős a betyarása a délnémet területeken, Ausztriában, Magyarországon és a Nápolyi Királyságban. És is ide szerte tartozni a tizenyolcadik századi francia intelligencia jelentős része is, noha helyzete eltérő. A francia forradalomnak legalább az első fázisát valójában arra irányuló kísérletként érthetjük, hogy Franciaország politikai eszközökkel csatlakozzék az észak-európai kultúrához, s így megszüntesse a francia eszme és a francia társadalmi, politikai élet közti szakadékokat. Kant bizonyosan saját gondolataival rokon gondolat politikai kifejezésként ismerte el a francia forradalmat.

Zenei kultúra volt ez, s talán szorosabb az összefüggés e tény és a kultúra központi filozófiai problémái között, mint általában elismerik. Ugyanis egyáltalán nem ugyanaz a hitünk és a csak vagy *elsősorban* énekelt mondatok közötti viszony – a mondatokat kísérfő zenéről nem is szólva –, mint a hitünk és az elsősorban kimondott, éspedig kijelentő hangszívallyal mondott mondatok közötti. Amikor a katolikus mise alkalmas műfajja válik arra, hogy protestánsok koncertszerűen előadják, amikor a szentírásra Bach zenéje miatt figyelünk, s nem amiatt, amit Szent Máté írt, akkor a szent szövegek olyan formában őrződnek meg, amelyekben a hithez kapcsoló tradicionális költések elszakadtak, bizonyos mértékben még azok számára is, akik továbbra is hívőknek tekintik magukat. Ezzel természetesen nem azt akarom mondani, hogy semmiféle kapcsolata sincs a hittel. Nem választhatjuk el egyszerűen Bach, de még Händel zenéjét sem a keresztény vallástól. De a hagyományos megkülönböztetés a vallási és az esztétikai között elmosódott. S ez a hit új és hagyományos formáira egyaránt igaz. Mozart szabakönművesége – amely talán a felvilágosodás *par excellence* vallása volt – ugyanúgy kétértelmű viszonyban áll a *Vináfürdővel*, mint Händel *Messiasa* a protestáns kereszténységgel.

Olyan kultúrától van szó tehát, melyben nemcsak olyan típusú hibéi változás zajlott le, mint amelyet a protestantizmus szekularizációja jelentett meg, hanem olyanról, amelyben még a hívők számára is lejátszódtott egy változás a hit módjait illetően. Nem meglepő, hogy alapvető kérdések vetődnek föl a hit, s főleg az erkölcsi hit igazolásával kapcsolatban. Anyyira hozzá szoktunk ahhoz, hogy az ítéleteket, az érveket és a tetteket a moráltás szempontjából osztályozzuk, hogy eltejejtük, mennyire

újnak számított ez a fogalom a felvilágosodás kultúrájában. Tekintsünk egy igen szembeeszkő tényre: a felvilágosodás kultúrájában a művelt társalgás első számú nyelve immár nem a latin, de azért továbbra is az maradt az iskolázott emberek második nyelve. A latinban, akár csak az ögörögben, *nincs* olyan szó, amelynek a mi „morális” szavunk pontos fordítása lenne; vagy pontosabban nem volt ilyen szó, míg a mi „morális” szavunkat vissza nem fordították latinra. A „morális” etimológiailag természetesen a *morálisból* származik. De a *morális* szónak, akár csak görög előzményének, az *éthikosz*nak – Cicero a *De fatóban* e görög szó fordítására használja a *moralist* – az a jelentése, hogy „a jellemhez tartozó”, ahol is az ember jelene nem más, mint állandósnult diszpozíciói, amelyeknek megfelelően szisztematikusan inkább így, mint úgy viselkedik, ezeknek megfelelően van sajátos életvezetése.

A *moral* jelentése korai előfordulásában nem más, mint a latin *moralis* fordítása, majd használják főnévként is. Ez utóbbi értelemben egy irodalmi mű „moral”-je a szöveg által adott gyakorlati tanítás. A *moral* szó jelentése korai használatában nem ellentétes a „bölcés”, az „önreklú” vagy a „legális” és „vallásos” szavak jelentésével, jelentésben valoszinűleg egyszerűen a „gyakorlati” szóhoz áll legközelebb. További története során kezdetben többnyire az „erkölcsi erény” (*moral virtus*) kifejezés része, majd önálló predikátummá válik, miközben jelentése folytonosan szűkül. A tizenhatodik és a tizenhetedik században vészi csak fel felismerhetően modern jelentését, és válik használhatóvá az imént említett kontextusokban. A tizenhetedik század vége felé használják először a legszűkebb értelemben, amikor is elsősorban a szexuális viselkedésre vonatkozik. Hogyan következhetett be, hogy „erkölcsitelenné lenni” annyit jelentett, ráadásul speciális, idiomatikus használatban, „szexuálisan szabadosnak lenni”?

A választ későbbre kell halasztanunk. Az „erkölcsi” szó története ugyanis nem mondható el adekváran anélkül, hogy ne szólhánk azokról a kísérletekről, amelyek a moráltás racionális igazolására irányultak abban a történelmi időszakban – nagyjából 1630-tól 1850-ig –, amikor egyszerre általános és specifikus jelentést is nyert. Abban az időszakban az „erkölcs” annak a sajátos szférának lett a megnevezése, melyben azok a viselkedési szabályok kaptak saját kulturális helyet, melyek nem teológus

giai, jogi vagy esztétikai szabályok voltak. Csak a tizenhetedik század végén és a tizenyolcadik században – amikor a teológiai, legális és esztétikai effajta megkülönböztetése elfogadott doktrínává váltik – került a morális független, racionális igazolásának programja nemcsak egyes gondolkodók, hanem az egész észak-európai kultúra értéklődésének homlokterébe.

Jelen könyv egyik központi tétele az, hogy e program kudarcra szolgáltatta azt a történelmi hátteret, amely alapján érthetővé válhatnak saját kultúránk nyomortársai. E tézis igazolásához szükséges elbeszelnünk bizonyos részletességgel e programnak s kudarcának történetét. Ennek legmegvilágítóbb módja az, ha visszafelé haladunk elbeszélésünkben, vagyis onnan indulunk ki, ahol a megkülönböztetetlen modern álláspont először jelenik meg, többé-kevésbé kifejtett formájában. Az általában korábban megkülönböztetetlen modernként megragadott álláspont természetesen az volt, amely az erkölcsi vitát összeegyeztethetetlen és összemérhetetlen erkölcsi premisszákkal összeköztetésének, len és összemérhetetlen erkölcsi premisszákkal összeköztetésének, az erkölcsi elköteleződést pedig az ilyen, racionálisan igazolhatóan premisszákkal közti kritérium nélküli választás kifejezetlenül értelmelte. Erkölcsi kultúránkban ez sokkal előbb jelentkezőt filozófiai fölfelevezésként – valójában zavarral ejtő, sőt sokkoló fölfelevezésként –, mint hogy mindennapos társalgási közlő helyévé vált volna. Sőt ezt a fölfelevezést először kifejezetten azzal a szándékkal tette közzé szerzője, hogy sokkolja a mindennapi erkölcsi diskurzus résztvevőit. A szóban forgó könyv egyszerre végeredménye és epitaphionja a felvilágosodás által a morális-racionális igazolása céljából kifejtett szisztematikus erőfeszítésnek. Ez a könyv Kierkegaard *Vagy-vagy* című műve, s ha általában nem a történelmi perspektíva szempontjából olvassuk, ez azért van, mert túlságosan is ismerősen cseng tetele, s így már nem érzékeljük, milyen döbbenetes újdonság is volt ez megírásának időpontjában és helyén, 1842-ben Koppenhágán észak-európai kultúrájában.

A *Vagy-vagy* három fő vonására kell figyelmet fordítanunk. Az első az előadásmód és a központi tétel közötti kapcsolat. Kierkegaard sok álarcot visel ebben a könyvben, s éppen ezek sokasága révén talál fel új irodalmi műfajt. Nem Kierkegaard volt az első olyan szerző, aki felosztotta és sok álarcmögé rejtette az ént, mely álarcok mindegyike a független én komédiáját játssza fel, s nem ő volt az első, aki ezáltal új irodalmi műfajt

teremtett, amelyben a szerző közvetlenebbül és bensőségesebben van jelen önmagáéként, mint a hagyományos dráma bármely formájában, s közben énjének felosztása által mégis fogadja saját jelenlétét. Diderot volt ennek az új, sajátosan modern irodalmi műfajnak az első mestere a *Ramieu unkatóccs* című művében. Ám Diderot és Kierkegaard elődjét Pascalban láthatjuk, aki a *Condiatokban* tervezett ábrázolni egy vitát a szkeptikus én és a keresztény én között, ám ennek csak csontka töredékeivel rendelkezünk.

A *Vagy-vagy* áhneves formájával Kierkegaard-nak bevallottan az a szándéka, hogy végső választás elé állítsa az olvasót, lévén hogy ő maga nem képes ezt vagy azt az alternatívát ajánlani a másikkal szemben, mivel sohasem jelenik meg mint önmaga. „A” az esztétikai életmódot ajánlja, „B” az etikai, Viktor Eremita pedig szerkeszti és jegyzetekkel látja el mindkettőjük iratát. Az esztétikai és az etikai közötti választás nem a jó és a rossz közötti választás, hanem annak választása, hogy a jó és a rossz szempontjai szerint válasszunk-e. A Kierkegaard által jellemzett esztétikai életmód szívét az a kíséret alkotja, hogy az én feloldódik a jelen élmény közvetlenségében. Az esztétikai kifejezés paradigmája saját szenvedélyébe belemerült romantikus szerető. Ezzel szemben az etikai paradigmája a házasság, a tartós elköteleződés és a kötelezettség állapota, melyben a jelen összekapcsolódik a múlttal és a jövővel. A két életmódot elterő fogalmak, összemérhetetlen attitűdök és rivális premisszákat alakítják ki.

Tegyük fel, hogy valaki, aki még egyiket sem fogadta el, választani kényszerül közöttük. Nem adható számára semmiféle *érv* arra, hogy az egyiket előnyben részesítse a másikkal szemben. Ha ugyanis egy adott érv az etikai életmód mellett szól – vagyis amellett, hogy életünk a köteletség szabta követelményeket szolgálja, vagy fogadjuk el célként az erkölcsi tökéletesedést, így adván bizonyosfajta értelmet a cselekedeteinknek –, akkor annak a személynék, aki még nem fogadta el sem az etikai, sem az esztétikai, még mindig választania kell, hogy nyomonként kezelje-e ezt az indokot, vagy sem. Ha ez az indok nyomos számára, akkor már döntött az etikai mellett, amit *ex hypothesi* még nem tett meg. S ugyanez a helyzet az esztétikai mellett szóló indokokkal is: aki még nem választott, döntenie kell, hogy hatásosnak tekinti-e az indokokat. Még meg kell

választania az első elvet, s éppen mivel *első* elvek, elsődlegesek az érvelési lánc minden más tagjához képest, aláírásmasztiukra semmiféle újabb végző indokok nem hozhatók fel.

Kierkegaard úgy mutatkozik meg, mint aki nem vállalja egyik álláspontot sem. Hiszen ő nem „A”, de nem is „B”. S ha úgy vesszük, hogy azt az álláspontot jeleníti meg, amely szerint nincs racionális alapunk egyik álláspont választására sem, hogy a vagy-vagy választás végző, akkor azt is tagadja, mivel ugyanannyira nem Viktor Eremita, mint ahogy nem „A”, és nem „B”. Ugyanakkor mindentűt jelen van, s jelenlétéit talán abban a meggyőződésben érezkelhetjük leginkább, melyet „B” szájába ad: mindenki, aki csak szembeesül az esztétikai és az etikai közötti választással, valójában az etikai fogja választani, mivel a komoly választás személyi az etika. (Kierkegaard ite, úgy sodorni a választó személyt az etika. (Kierkegaard ite, úgy gondolom, valami hamisat állít – ha egyáltalán Kierkegaard az, aki állít: *lehet* az esztétikait komolyan választani, bár választásának súlya ugyanolyan patetikus lehet, mint az etikai. Főként azokra a fiatalemberekre gondolok apám nemzedékéből, akik barátaik halálával együtt saját korábbi erkölcsi elveik halálát is látták az ypres-i és a somme-i tömegpusztításnál, s akik azzal az elhatározással tértek vissza oman, hogy többé soha semmi nem fog számítani nekik, és felhálták az 1920-as évekre jellemző esztétikai trivialitást.)

A Kierkegaard és a *Vagy-vagy* közötti viszonyról adott leírásom természetesen lényegileg különbözik attól a leírástól, amit maga Kierkegaard később adott, amikor visszatekintve már az egyetlen változatlán elhivatottság nézőpontjából értelmezte a saját írásait. Napjaink legjobb Kierkegaard-szakértői, Louis Mackey és Gregor Malantschuk ebben a tekintetben elfogadták az önképet. Ha azonban a kierkegaard-i attitűdökre vonatkozó minden 1842-ből rendelkezésre álló tanulmányt figyelembe vesszünk – és alighanem a *Vagy-vagy* szövege és áhvevei a legjobb-bizonyítékok ezek közül –, számomra nehezen látszik védtelét-nek álláspontjuk. Valamivel később, 1845-ben a *Philosophiske Smulterben* (filozófiai morzsák) annak megmagyarázására hívja segítségül a radikális és végző választásnak ezt a döntően új elképzelését, hogyan válik valaki keresztényvé, s addigra az etikáról adott leírása is gyökeresen megváltozott. Ez már 1843-ban, a *Félelem és reszketésben* is teljesen világos: De 1842-ben még

egészen kértelenné a viszonya ehhez az új elgondoláshoz amelynél ő a szerzője, ám ugyanakkor tagadja szerzőségét. Ez az elgondolás ugyanis nemcsak a hegeii filozófiával áll szemben – ami már a *Vagy-vagnak* is egyik fő célponja –, hanem lerombolja a racionális erkölcsi kultúra egész tradícióját – *ha* az maga racionálisan nem legyőzhető.

A *Vagy-vagy* második, most tárgyalandó vonása a radikális választás és az etikai fogalma közötti mely – ám a könyv formája által részben elrejtett – belső inkonzisztenciával kapcsolatos. Az etikai birodalmat úgy ábrázolja, mint ahol az elvek attitűdjainktől, preferenciáinktól és érzéseinktől függetlenül tekintéllyel bírnak. Az, hogy hogyan érzek bármely adott pillanatban, irrelevantis annak a kérdésnek a szempontjából, hogy hogyan kell élnem. Ez az oka annak, hogy miért a házasság az etikai paradigma. Bertrand Russell leírta, hogyan ismerte fel egy szép napon, 1902-ben kerékpározás közben, hogy nem szerelmes már az első feleségébe, s ezt a felismerést idővel a házasság felbomlása követte. Kierkegaard jogosan mondta volna, hogy az olyan attitűd, melynek a hiánya villanásszerűen, kerékpározás közben felfedezhető, csak esztétikai reakció lehet, s hogy az ilyen élménynek irrelevantisnak kell lennie az igazi házassággal járó elköteleződés, a házasságot defináló erkölcsi előírások hatalma szempontjából. De miből fakad az etikaiknak ez a fajta tekintéllyel?

E kérdés megválaszolásához fontoljuk meg, hogy mitéle tekintéllyel bír egy olyan elv, amelyről *elődönthetjük*, hogy számunkra *döntő* tekintéllyűnek tekintsük-e, vagy ne. Dönthetnek például úgy, hogy asszkéta, böjtölő életmódot folytatok, és lehetem ezt egyszégyűgyi vagy mondjuk vallási okokból. Az, hogy milyen tekintéllyűk van az ilyen elvnek, a döntésen indokainál fakad. Amennyiben jók ezek az indokok, az elvnek is ezeknek megfelelő tekintéllyűk van; ha nem jók, az elvek ugyanebben a mértékben válhatnak tekintélly nélkülivé. Ebből az következne, hogy az olyan elv, amelynek a választásnémet tudjuk megindokolni, tekintélly nélküli elv lenne. Valóban választathatnék efféle elvet szeszélyből, öntéjségből vagy valamilyen önkényes célból – „egyszerűen csak szeretek így tenni”, de ha ezután úgy döntenek, hogy amikor úgyjobb nekem, élvezem ezt az elvet, teljesen szabadon tehetném ezt meg. Úgy tűné, hogy az ilyen elv – és talán még a nyelvet is kifordítottam, ha ezt egyáltalán elvnek mondom – nyilvánvalóan Kierkegaard esztétikai tartományába tartozik.

Mármost a *Vagy-vagy* tanítása nyilvánvalóan abban összegezhető, hogy az etikai életmódot leíró elveket *nem valamiféle indokból*, hanem az indokokon túli választás miatt kell elfogadnunk, éppen azért, mert ez a döntés éppen annak eldöntése, hogy mi számonson számunkra indoknak. De az etikának mégis tekintéllyel kell bírnia számunkra. Ám hogyan lehet bármilyen tekintélye számunkra annak, amit egy bizonyos indokkal választunk? Nyilvánvaló az ellenmondás Kierkegaard tanításában. Azt felelnetné erre valaki, hogy jellemzően akkor hivatkozunk a tekintélyre, amikor nincs indokunk; hivatkozhatunk például a keresztény kinyilatkoztatás örököinek tekintélyére azon a ponton, ahol az ész csődöt mond. Ebből az következik, hogy – szemben az érveimmel – a tekintély fogalma és az ész fogalma nem szoros kapcsolatban van egymással, hanem éppen ellenkezőleg: kölcsönösen kizárják egymást. De a tekintélynek mint zölég: kölcsönösen kizárják egymást. De a tekintélynek mint olyanak a fellogása, ami kizárja az éssz, maga is – mint ahogy már megjegyeztem – sajátosan, még ha nem is kizárólag, módon elköppezés, amit egy olyan kultúra alakított ki, amelyik dem elköppezés, amit egy olyan kultúra alakított ki, amelyik számára a tekintély fogalma idegen és visszataszító, úgyhogy a tekintélyre való hivatkozás irracionálisaként tűnik föl. De a Kierkegaard által örökölt kultúrában az etikának a hagyományos kegaard által örökölt kultúrában az etikának a hagyományos tekintélye nem ilyen önkényes tekintély volt. S a tekintély e hagyományos fogalmának kell tésztet öllenie az etikában, ha az etikai olyan, mint amilyennek Kierkegaard leírja. (Ahogyan Kierkegaard tárta föl először a radikális választás fogalmát, úgy az ő írásai szakították szét az ész és a tekintély közötti kapcsolatot, s ez nem meglepő.)

Érvelesen szerint mely inkoherencia van a *Vagy-vagyban*: ha az etikának van valamiféle alapja, azt nem biztosíthatja a radikális választás fogalma. Mielőtt azonban felennem a kérdést, miért kellett Kierkegaard-nak erre az inkoherens álláspontra jutnia, hadd utaljak a *Vagy-vagy* egy harmadik vonására, az etikai kierkegaard-i leírásának konzervatív és tradícionális jellegére. A mi kultúrámban a radikális választás fogalmának hatása az azzal kapcsolatos dilemmáinkban jelentkezik, hogy *melyik* etikai elvet válasszuk. Majdnem elviselhetetlenül tudatában vagyunk a versengő erkölcsi alternatívák létének. Kierkegaard azonban „az” etikai megkérdőjelezhetetlen fogalmával ótvózi a radikális választás fogalmát. Az ígért betartása, az igazmondás és a jóindulat, melyek univerzalizálható erkölcsi

elvekben testesülnek meg, nagyon is egyszerűen érthetők. Az etikus embernek nincs különösebb gondja az interpretációval, mihely meghozza eredeti döntését. Ha ezt észre vesszük, akkor azt is látjuk, hogy Kierkegaard új gyakorlati és filozófiai alapot szolgáltat egy régebbi és örökölt életmódhoz. Lehet, hogy az újonságnak és a tradíciónak ez az ótvózése felelős a kierkegaard-i álláspont lényegi inkoherenciájért. Érvelesen szentint pontosan az útnak és az örököltnak ez az inkoherens ótvózése a logikus következménye a felvilágosodás programjának, hogy racionális alapot és igazolást nyújtson a moralitás számára.

Kierkegaard-tól Kanthoz kell fordulnunk ahhoz, hogy megértsük, miért van ez így. Hegellel szembeni szüntelen hadakozása miatt túlon túl is könyvt nem észrevenni, mit közőnhet Kierkegaard Kantnak. De valójában majdnem minden területen Kant készíti elő a filozófiai terepet Kierkegaard számára. Az istenbizonyítékok kanti tárgyalásmódja s a racionális vallásra vonatkozó nézete a döntő elemek a kierkegaard-i kereszténység-fellogás hátterében. S ugyanúgy alapvetően a kanti erkölcsfilozófia szolgálhatta a háttérrel az etikai föl adott kierkegaard-i leírásához is. Nem nehéz felismerni a kanti hajlammelfogásnak egy irodalmi zseni által kidolgozott változatát abban, ahogy Kierkegaard az esztétikai életmódot leírja. Gondoljunk Kantról bármí másit is – fejlesztményét aligha becsülhetjük túl –, világos, hogy irodalmi géniusz ugyanúgy *nem* volt, mint senki más sem a filozófia történetében. Mégis, Kant őszinte és mesterkéetlen németsege Kierkegaard elégs, ám nem mindig világos dányjának az atya.

A kanti erkölcsfilozófia központját két, meglehetően egyszerű tétel alkotja: ha racionálisak az erkölcsi szabályok, akkor ugyanúgy, mint az aritmetikai szabályoknak, ezeknek is minden racionális lény számára ugyanazoknak kell lenniük. S ha az erkölcs szabályai *kötelezők* valamennyi racionális lény számára, akkor akcidentális jelentőségű, hogy képesek-e ezek a lények meg is valósítani ezeket a szabályokat, vagy sem. Csakts a megvalósításukra irányuló akarat számít. A moralitás racionális igazolására irányuló program ezért *nem más*, mint olyan racionális tésztet kitalálni, amelynek segítségével elküöníthetők azok a maximák, melyek valóban kifejezik a morális törvényt, amikor meghatározzák az akaratot, azoktól, amelyek nem Kanthnak ma-

gának természetesen semmi kétsége nincs afelől, hogy pontosan mely maximák tejezik ki a morális törvényt. Erényes hétköznapi férfiaknak és asszonyoknak nem kell várniuk arra, hogy a filozófia megmondja nekik, miben áll az akarat jósága. Kant soha egyetlen percig sem kételkedett abban, hogy az erényes szüleitől tanult maximák azok, amelyeket a racionális testnek igazolnia kell. Ennélfogva Kant erkölcsiségének a tartalma pontosan ugyanazon a módon volt konzervatív, mint a Kierkegaard-i erkölcsiségé, és ez aligha meglepő. Noha Kant köingsbergi lutheránus gyermekkorra száz évvel megelőzte Kierkegaard koppenhágai lutheránus gyermekkorát, mindkét férfit ugyanaz az örökölt erkölcsiség jellemezte.

Kantnak van egyfelől számos maximája, másfelől pedig egy elképzelése arról, milyennek kell lennie a maxima racionális testfőnek. Mi ez az elképzelés, és miből ered? A kérdés megválaszolásának legjobb módja, ha megfontoljuk, miért vetett el Kant két olyan elképzelést is a testre vonatkozóan, amelyek pedig egykor széles körű elfogadottságnak örvendtek az európai tradícióban. Egyfelől Kant elutasítja azt a nézetet, amely szerint egy javasolt maximának az a tesztre, vajon az e maximum való engedelmeskedés a racionális lény boldogsághoz vezet-e. Kantnak semmi kétsége afelől, hogy valamennyi ember valóban boldogságra vágynak. S abban is bizonyos, hogy az a legnagyobb elképzelhető jó, ha az egyén erkölcsi tökéletességét legnagymértékű boldogság koronázza. Ugyanakkor azonban a megérdemelt boldogság koronázza. Ugyanakkor azonban az ügy véli, hogy boldogságról alkotott elképzelésünk túlonthátározatlan és változókéony ahhoz, hogy megbízható erkölcsi vezetőnk legyen. Továbbá bármely, a boldogságunk biztosítására irányuló előírás csak föltételeken érvényes szabályt tejezne ki: azt mondaná meg nekünk, hogy csak akkor tegyük ezt-és-azt, ha és amennyiben ennek megfőtele végűl valóban boldogsághoz vezetne. Ezzel szemben Kant úgy gondolja, hogy a morális törvény minden valódi kifejezése föltétlen, kategórikus jellegű. Nem hipotetikusan: egyszerűen parancsolnak nekünk.

A morálitáshoz tehát nem található alap a vágyainkban, de vallásos hitenkben sem. A Kant által elvetett második hagyományos nézet ugyanis az, amely szerint egy adott maxima vagy előírás tesztje az, hogy Isten parancsolja-e nekünk. Kant szerint abból, hogy Isten azt parancsolja, hogy tegyük meg ezt-és-azt, sohasem következik, hogy meg is kell tennünk ezt-és-azt. Ah-

hoz, hogy jogosultak legyünk erre a végkövetkeztetésre, azt is tudnunk kellene, hogy mindig azt kell tennünk, amit Isten parancsol. Ez utóbbit azonban csak akkor tudhatnánk, ha mi magunk rendelkeznénk az erkölcsi megfőtelés valamilyen, az isteni parancsoktól független mércéjével, mellyel főtéletet alkotnánk Isten tetteiről és szavairól is, és így érdemesnek találnánk ez utóbbiakat arra, hogy engedelmeskedjünk nekik. Világos azonban, hogy ha rendelkezünk ilyen mércével, akkor Isten redumdáns tesz.

Már ezek alapján is észrevehettük Kant nézetének néhány fő és igen szembeötölő vonását, melyek nyilvánvalóan Kierkegaard közvetlen elődjévé teszik. Az a szféra, amelyben a boldogságot követjük, határozottan elkülönül a morálitás tartományától, ahogy mindkettő ugyanilyen élesen elkülönül az isteni morálitástól és parancsolatoktól. Továbbá a morálitás előírásai nemcsak ugyanazok az előírások, melyek később a Kierkegaard szerinti etikát alkotják, hanem ugyanazt a fajta tiszteletet is váltják ki. Mégis, Kierkegaard az etikai bázisát a választásban, míg Kant az észben látja.

A gyakorlati ész Kant szerint nem alkalmaz számára külső kritériumokat, nem hivatkozik semmire, ami a tapasztalathól származik. Ennélfogva Kant független érvei a boldogságnak vagy Isten kinyilatkoztatott akaratának tesztként való alkalmazásával szemben csupán megérősítik az ész funkciójára és hatalmára vonatkozó kanti felfogásból annúgy is következő álláspontot. Az ész lényegéhez tartozik, hogy univerzális, kategórikus és belsőleg konzisztens elveket fektet le. Ennélfogva a racionális morálitás olyan elveket fog lefektetni, melyek minden ember által, körülményektől és föltételektől függetlenül elfogadhatók és elfogadandók, s amelyeknek minden racionális cselekvő minden helyzetben konzisztens módon tudna engedelmeskedni. Könnyen körvonalazhatók egy javasolt maxima tesztje: tudjuk-e konzisztensen azt akarni vagy nem, hogy mindenki mindig aszerint cselekedjék?

Hogyan donthetjük el, hogy sikeres-e vagy sem próbálkozásunk, abból a célból, hogy a morálitás maximája számára döntő tesztet alkossunk? Kant maga azt próbálja megmutatni, hogy az olyan maximák, mint a „Mindig mondj igazat!”, „Mindig tartsd be az ígéreteidet!”, „Légy adakozó a szűkségben lévőekkel!” és „Ne kövess el öngyilkosságot!”, kiállják a próbáját, míg az olya-

nok, mint a „Csak akkor tartsd be az ígéreteidet, ha az megfelelő nekedi”, nem. Valójában azonban állandóan hibás érvekhez kell folyamodnia, már akkor is, ha legalább a látszatát el akarja érní annak, hogy ezt megmutatta, s e kísérlet abban a kijelentésben csúcsosodik ki, hogy azért jár el inkonzisztensen, aki csak elfogadja az „Old meg magad, ha az előre látható fájdalom nagyságát” sága messze felülmúlja az előre látható boldogság nagyságát” maximát, mert „ellentmond” a valamennyünkben megélt életösztönek. Ez olyan, mintha azt állítaná valaki, hogy aki a „Mindig vágasd rövidre a hajad!” maximáját akarja követni, azért volna inkonzisztens, mert ennek akarása „ellentmond” a haj valamennyünkben megélt növekedési hajlamának. De nem csak arról van szó, hogy Kant saját érvei súlyos hibákat tartalmaznak. Könnyen beláthatjuk, hogy Kant tesztje ugyanolyan megegyőzően – vagy bizonyos esetekben még megegyőzőbben – bizonyít sok erkölcsstelen és triviális nem erkölcsi maximát is, mint azokat az erkölcsi maximákat, melyeket alá kíván támasztani. Így az „Egész életében tartsd meg minden ígéreteidet, kivéve egyet!” a „Végezd ki mindazokat, akiknek téves a vallási megyőződésük!” és „Mártírusban hétfőnként, mindig egyél kagylót!” maximák mind kállyák Kant tesztjét, mivel mindegyik konzisztensen univerzalizálható.

Az az ellenvetés tehető ezzel szemben, hogy ha ez következik is abból, amit Kant mond, Kant biztosan nem így értette. Bizonyosan és nyilvánvalóan nem ez lebegett Kant szeme előtt, hiszen ő maga úgy vélte, hogy a konzisztens univerzalizálhatóság tesztje olyan meghatározó morális tartalommal rendelkezik, ami kizárná az efféle univerzális, ám triviális maximákat. Kant azért gondolta így, mert úgy vélte, hogy az univerzalizálhatóság szempontjából megfogalmazott kategorikus imperatívusz a következő teljesen más megfogalmazással ekvivalens: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban, mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.”*

Ennek a megfogalmazásnak nyilvánvalóan van morális tartalma, ám további magyarázatokkal való kiegészítés nélkül nem

* Kant, Immanuel: *Az erkölcesek metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991, 62. o. Berényi Gábor fordítása.

nagyon világos, mi is ez. Mint erre már korábban is utaltam, amikor Kant morálfilozófiájának segítségével világítottam meg az emotívizmussal szembe fordított, a következkét érteti Kant valakinek célként, nem pedig eszközként való kezelésén: javasolhatok valakinek egy cselekvéssort úgy, hogy érveket hozok fel amellette, hogy így tegyen, vagy pedig úgy, hogy nem racionális módon próbálom meg őt befolyásolni. Ha az első módon járok el, akkor racionális, akarattal rendelkező lényként kezellem, akit ugyanakkora tisztelet illet, mint amekkora nekem is jár. Hiszen akkor, amikor érveket ajánlok, személytelen megfontolással szolgállok neki, hogy aztán ő értékelje azt. Annak, hogy mitől jó egy érv, semmi köze ahhoz, hogy adott esetben ki közli. S amíg a cselekvő nem döntötte el a maga számára, hogy jö-e az érv vagy sem, addig semmi oka arra, hogy cselekedjék. A nem racionális befolyásolás kísérelte ezzel szemben arra irányuló kíséreltet jelent, hogy a cselekvőt az őn akaratom pusztán eszközévé tegyem, anélkül hogy egy kicsit is figyelme melátnám az ő racionáltságát. Kant tehát azt követeli, amit a *Gorgiász* Platónjához szállkozva a morálfilozófusok hosszú sora követelt. De Kant nem ad számunkra jó érvet arra, hogy elfogadjuk ezt az álláspontot. Minden inkonzisztencia nélkül elvetetem azt. A „Rajtam kívül mindenkit kezeljenek eszközként!” lehet ugyan immorális, de nem inkonzisztens, mint ahogy az egytől egyig e maxima szerint élő egoisták univerzumát akarri sem inkonzisztens. Lehetséges, hogy kényelmen volna az egyes ember számára, ha mindenki e maxima szerint élne, de nem lenne lehetséges. Kényelmisségi megfontolásokhoz folyamodni pedig mindenképp azt jelentené, hogy pontosan azt a boldogságra való gondviseléseszerű hivatkozást kellene újra bevezetni, amit Kant elminálni kíván a morálitással kapcsolatos minden megfontolásból.

Az a kísérlet tehát, hogy a kanti értelemben vett morálitás maximáit a kanti értelemben vett észre alapozzuk, ugyanolyan bizonyos kudarcot vall, mint Kierkegaard kísérelte, hogy a választás aktusában lelje fel az alapjukat. Ez a két kudarc szorosan összefügg egymással. Kierkegaard és Kant egyetértene a moralitás fogalmát illetően, de Kierkegaard már azzal a belátással együtt öröklí azt a fogalmat, hogy a moralitás racionális igazolásának programja kudarcot vallott. Kierkegaard számára Kant kudarcra szolgálta a kiindulópontot: a választás aktusát azért

kellett segítségül hívnia, hogy elvégezzé azt a munkát, amint az ész nem tudott elvégezni. Am ha a kietkegard-i választást a kant ész hiányosságait kiegészítő fogalomnak tekintjük, azt is meg kell értenünk, hogy maga Kant is egy korábbi filozófiai epizódra igyekezett válaszolni: Kant azzal, hogy az észre hivatkozott, a vágyra, illetve a szenvedélyekre való diderot-i és hume-i hivatkozás történelmi örököse és követője volt. Kant programja az ő kudarcukra volt történelmi válasz, ugyanúgy, ahogyan Kietkegard programja a kantira adott válasz. Miben is állt ez a korábbi tévedés?

Először is meg kell jegyeznünk, hogy nagyjában-egészében Diderot és Hume is osztja a morális tartalmára vonatkozó kant és kietkegard-i nézetet, s ez annál is meglepőbb, mint hogy Kietkegard-ral és Kanttal ellentétben ők előszeretettel tartották magukat filozófiai radikálisoknak. Mégis, minden radikális gesztusuk ellenére is, Diderot és Hume többnyire egyaránt erkölcsi konzervatívok. Hume kész arra, hogy hatályon kívül helyezze az öngyilkosság tradicionális keresztény tilalmát, de az ígéretre és a tulajdona vonatkozó nézetei éppoly kerülhetlenek, mint a kantikát. Diderot azt hirdeti, hogy az igaz emberi természet véli szolgálni és feltánni a polinézaiak szabados szexualitásától adott ábrázolásával, de cseppnyi kétséget sem hagy afelől, hogy Párizs nem Polinézia, a *Ramneau unokaöccsében* pedig a *moi*, a *philosophie* – akivel az idősebb Diderot oly nyilvánvalóan azonosítja önmagát – konvencionális *bourgeois* moralista, akinek éppoly józsan véleménye van a házasságról, az ígéretokről, az igazmondásról és a lelkiismeretességről, mint a kant köteletség vagy a kietkegard-i etikai bármely hívének. S ez Diderot-nal nem csak elmélet volt. Saját leánya nevelésében ugyanazt a gyakorlatot követte, mint amit párbeszédekben a *bon bourgeois* képviselt. A *philosophie* alakjában azt a nézetet hirdeti, hogy ha a modern Franciaországban valamennyien felvilágosult pillantásunkat hosszú távú érdekeinkre vetve követtük vágyainkat, meg fogjuk látni, hogy a konzervatív erkölcsi szabályok nagyjában-egészében azok a szabályok, amelyeket az is igazolni fog, ha a szabályok alapjaként a vágyhoz és a szenvedélyhez folyamodunk. Erre a fiatal Rameau-nak három válasza van.

Először is, miért kellene egyáltalán tördölnünk a távolabbi jövővel, ha a közvetlenség perspektívája kellően csábító? Má-

sodszor, nem az következik-e a *philosophie* nézetéből, hogy még hosszú távon is csak akkor és amnyiban kell az erkölcsi szabályoknak engedelmesskednünk, ha és amennyiben a vágyainkat minden egyes egyén, osztály a saját vágyaira hallgat, és annak kielégítése céljából másokon élcskódik? Ahol a *philosophie* elveket, családolt, jól etrendezett természet és társadalmi világot lát, ott Rameau az önszeretet, a csábítás és a rablás kifinomult álcáit látja.

Arra a kihívásra, amit Rameau képviselt a *philosophie* számára, természetesen nem lehet válaszolni Diderot saját gondolatokórén belül maradvá. Hiszen az a kérdés osztja meg ketteünket, hogy pontosan mely vágyainkat ismerjük el cselekedeteink jogos iránnyifőjaként, s mástelői melyeket kell tiltani, gátolni vagy átnevelni. Világos, hogy erre nem adható válasz úgy, hogy saját vágyainkat próbáljuk meg valamifajta kritériumként felhasználni. Mivel valamennyien – aktuálisan vagy potenciálisan – sokféle vágygal rendelkezünk, melyek közül sokan konfliktusban állnak vagy kölcsönösen kizáró viszonyban vannak egymással, dönteniünk kell a versengő vágyak versengő követelményei között. El kell dönteniünk, mely irányban neveljük vágyainkat, hogyan szabályozzuk sokféle osztónunket, érzékelt szik-ségleteinket, érzelmieinket és céljainkat. Ennekfogva magunk a szabályok – közöttük az erkölcs szabályai –, melyek képessé tesznek bennünket arra, hogy döntsiünk a vágyaink között, ezáltal szabályozva is ezeket, nem vezethetők le éppen azokból a vágyakból, és nem is igazolhatók azokra hivatkozva, melyek között döntőbíróként kell föllépnünk.

Diderot maga másutt – a *Pótlék Bouganville utazásáhozban* – megpróbált különbözőségeket tenni az ember természetes vágyai – az elbeszélésében szereplő, képzeletbeli polinézaiak által követelt vágyakat – és a mesterségesen kialakult és romlott vágyak között, melyeket a civilizáció nevel ki bennünk. Sakhogy magával a megkülönböztetés aktusával saját arra irányuló kísérletét is alá-ássa, hogy az erkölcsiség alapját az ember fiziológiai természetében találja meg. Ő maga is arra kényszerül, hogy alapot találjon a vágyak közti különbözőségtevéshez. A *Pótlékban* el tudja kerülni, hogy szembesitijön saját tételeének következményeivel, de a *Ramneau unokaöccsében* kényszeríti magát arra, hogy elismertje: léteznek versengő és összeegyeztethetetlen vágyak, melyek versengő és összeegyeztethetetlen módokon szabályozhatók.

Ám Diderot kudarcra természetesen nem csupán az övé. Ugyanazokat a nehézségeket, melyek Diderot-t megakadályozták abban, hogy az erkölcsiséget igazolja, még egy olyan, filozófialag jóval árnyaltabb leírás sem képes elkerülni, mint Hume-e. Pedig Hume olyan erőteljesen érvel álláspontja mellett, amennyire csak lehetséges. Az egyes erkölcsi ítéleteket Diderot-hoz hasonlóan ő is az érzések, szenvedélyek kifejezésének fogja fel, mivel a szenvedély, s nem az ész indít bennünket cselekvésre. Ám Diderot-hoz hasonlóan ő is felismeri, hogy az erkölcsi ítélkezés során általános szabályokra hivatkozunk, és ezeket úgy igyekezünk megmagyarázni, hogy kimutatható, milyen hasznos segítséget nyújtanak a szenvedélyeink által kitűzött célok elérésében. E nézet mögött implicit módon és be nem vallottan meghúzódik egy nézet arra vonatkozóan, hogy mi a szenvedélyek szerepe egy normális és átlalunk ésszerűen (ha nem az „ész” hume-i fogalmát vesszük alapul) gondolkodónak nevezhető ember esetében. Az *Anglia történetében* és a *Vizsgálatásban* az „enthusiaszták”, nevezetesen egyfelől a tizenhetedik századi levellerek, másfelől a katolikus aszketizmus szenvedélyei deviansként, abszurdként és – a levellerek esetében – bülnösként kezel. A normális szenvedélyek az 1688-as forradalom öneléült örököseinek szenvedélyei. Így Hume már rejtetten valamiféle normatív mércét alkalmaz – valószínűleg nagyon konzervatív normatív mércét – a vágyak és érzések megkülönböztetésére, ezáltal pontosan azoknak a vádakkak téve ki magát, melyeket Diderot a fiatal Rameau személyében hoz fel *philosophie* személyében megjelenő önmaga ellen. De ez nem minden.

Az *Értékezésben** Hume azt a kérdést tette föl, hogy ha az igazságszóra vagy az ígéret betartására vonatkozó szabályokat azért és csak azért kell betartanunk, mert hosszú távú érdekeinket szolgálják, miért ne volnának följosztva arra, hogy mindannyiszor megszerezzük őket, amikor nem szolgálják érdekeinket, és megszerezzük nem lennének további ártalmas következményei. E kérdés megfogalmazása során Hume explicit módon tagadja, hogy bármifajta velünk született altruista

* Hume, David: *Értékezés az emberi természetéről*. Gondolat, Budapest, 1976. Berenczy György fordítása.

ösztön vagy másokkal való együttérzés jóvátehetné az érdekekből és a hasznosságból kiinduló érvelés hiányosságait. A *Vizsgálatásban* azonban megis arra kényszerül, hogy egy ilyen készletre hivatkozzék. Miért ez a változás? Nyilvánvaló, hogy Hume hivatkozása az együttérzésre olyan találmány, mely annak a szakadéknak az áthidalására szolgál, ami egyfelől az általános és feltétlen szabályokhoz való felétel nélküli csatlakozást aláírnaszó, másfelől az egyedi, változókonny, körülmenyek szabályozza vágyainkból, érzéseinkből és érdekeinkből levezethető cselekvés vagy ítélet mellett szülő érvék halmaza között húzódik. A későbbiekben Adam Smith pontosan ugyanebből a célból hívja segítségül az együttérzést. Ám a szakadék logikailag természetesen áthidalhatatlan, és az „együttérzés”, legalábbis ahogy Hume és Smith használta, filozófiai fikció neve.

Hume negatív érveinek erejét mind ez ideig nem hangsúlyoztam kellőképpen. Hume-ot eredeti föllevése, nevezetesen, hogy az erkölcsiség *vagy* az ész, *vagy* a szenvedélyek műve, és látszólag konkluzív érvei, hogy ez nem lehet az ész műve, vezeték arra a következtetésre, hogy az erkölcsiség a szenvedélyeknek az emberi életben játszott szerepe szempontjából érthető meg, erre hivatkozva igazolható és magyarázható. Így azelőtt és attól teljesen függetlenül kényszerül arra a következtetésre, hogy az erkölcsiség a szenvedélyek műve, hogy *bármiféle* pozitív érvet is fölhozott volna álláspontja mellett. A negatív érvék hatása egyformán nyilvánvaló Kantnál és Kierkegaardnál is. Ugyanúgy, ahogy Hume azért igyekezik az erkölcsiséget a szenvedélyekre alapozni, mert érvei kizárták az észre való alapozás lehetőségét, Kant azért alapozza a moralitást az észre, mert az ő érvei kizárták annak lehetőségét, hogy a szenvedélyekre alapozza. Kierkegaard pedig azoknak a megfontolásoknak a kényszerítő ereje miatt alapozza a moralitást a kritérium nélküli, alapvető választásra, melyek egyaránt kizárják az ésszt és a szenvedélyeket.

Így mindegyik álláspont igazolása döntő részben a másik kettő kudarcán nyugodott, s mindegyik állásponttól a másik

* Hume, David: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. (Repr. from the 1777 edition.) Ed. Niddich, P. H. Clarendon, Oxford, 1990.

kettő által adott hatékony bírálat végeredménye a kudarc volt. A moralitás racionalis igazolásának programja döntő módon vallott kudarcot; s ettől fogva az előző kultúra moralitása – és ez a miénk is igaz lesz – nem rendelkezett többé semmiféle nyilvános közös alappal vagy igazolással. A szekuláris racionalizmus világában a vallás nem nyújthatott ilyen közös háttérrel vagy alappal az erkölcsi diskurzus és cselekvés számára. A filozófia kudarcra, hogy pótolja azt, amit a vallás már nem tudott biztosítani, fontos oka volt annak, hogy a filozófia elveszítette központi kulturális szerepét, és marginális, szűken akadémikus szakterületté vált.

Miért nem ismerték föl ennek a kudarcnak a jelentőségét abban a periódusban, amikor az lejátszódott? Ez a kérdés jóval részletesebb vizsgálatot igényel gondolatmenetem egy későbbi szakaszában. Egyelőre csak azt kell megjegyezni, hogy a műveltségközönység olyan kulturátörténet-áldozata volt, amely vakká tette saját természetét illetően; s hogy a morálfilozófusok ettől a közönségtől sokkal elszigeteltebben folytatták saját vitáikat, mint korábban. Kierkegaard-nak, Kantnak és Humenak a mai napig is valóban bőven vannak eredeti és leleményes akadémikus követői. Egymással folytatott vitáik legfontosabb vonása továbbra is az, hogy mindegyik tradíció érvelése negatív, a másik tradíció ellen irányul csupán. De mielőtt megérthetjük a másik annak a kudarcnak a jelentőségét, hogy nem sikerült közösen elfogadott nyilvános igazolást adni a moralitásra, akár annak a magyarázatát, hogy miért nem érzékelték ennek jelentőségét sem az adott korban, sem azóta, annak a sokkal melyebb megértéséhez kell eljutnunk, hogy miért vallott kudarcot e program, s hogy milyen jellegű volt a kudarc.

V. MIÉRT KELLETT KUDARCOT VALLANIA A FELVILÁGOSODÁS PROGRAMJÁNAK?

Eddig a moralitás igazolására irányuló vállalkozás sikertelenségét kizárólag egymást követő konkrét érvek kudarcaként mutattam be. Am ha csak erről lenne szó, akkor úgy tűnhet, mindössze az volt a baj, hogy Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith és más kortársaik nem voltak elég leleményesek az érvek kovásolásában, s így az volna a megfelelő stratégia, hogy várunk, amíg egy nagyobb teljesítményű elme el nem szánja magát a problémának megoldására. Az akadémikus filozófiai világ máig pontosan ezt a stratégiát követi, még ha sok hivatásos filozófus esetleg szégyellené is ezt beismerni. De most tételizzük föl – ami egyébként nagyon is hihető –, hogy a tizenyolcadik és tizenkilencedik századi program kudarcra egészen más jellegű volt. Tegyük föl, hogy Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith és a többiek érvei bizonyos közös jellegzetességeik miatt valloftak kudarcot, melyek közös, igen specifikus történelmi háttérükből fakadtak. Tegyük föl, hogy nem is érthetjük meg őket mint a moralitással kapcsolatos örök és időtlen vita résztvevőit, hanem csak mint egy igen specifikus és egyedi erkölcsi vélekedések rendszereinek örökösét, amely rendszer maga ítélte eleve kudarcra belső inkoherenciájánál fogva a közös filozófiai programot.

Vegyünk szemügyre bizonyos nézeteket, amelyeket a program minden résztvevője magáénak vall. Mint már korábban is megjegyeztem, mindannyian meglepően nagy mértékben egyet-értenek az igazi morál alkotó előírások tartalma és jellege tekintetében. A házasság és a család *au fond* ugyanolyan megkérdőjelezhetetlen Diderot racionalista *philosophie*-ja, mint Kierkegaard Wilhelm bírója számára. Az ígéretnek betartása és az igazságosság pedig egyformán sérthetetlen Hume és Kant számára is. Honnan örökölték ezeket a mindannyiuk számára közös meggyőződéseket? Nyilvánvaló: közös keresztény múltjuk-

ből, amelyhez képest viszonylag lenyegtelen az a különbség, mely Kant és Kierkegaard Lutheránus, Hume presbiterianus háttérre és Diderot janzenizmus által áthátolt katolicizmusa között van.

Ugyanakkor nemcsak a moralitás jellegét illetően értenek meggyeszt egyet, hanem abban is, hogy miből kellene állnia a moralitás racionális igazolásának. Ennek kulcsfontosságú premisszái az emberi természet bizonyos vonásait vagy vonásait jellemzik. A morális szabályokat ezután úgy magyarázzák és igazolják, hogy ezek a szabályok azok, amelyeket egy éppolyan emberi természettel rendelkező lény várhatóan elfogadna. Diderot és Hume számára az emberi természet releváns vonásai a szenvedélyek jellegzetességét, Kant számára az emberi természet releváns vonása az ész bizonyos szabályainak egyetemes és kategorikus jellege. (Kant természetesen tagadja, hogy a moralitás „az emberi természet alapján”, de ő „emberi természet” pusztán az ember fiziológiáján nem is próbálkozik a morális *igazolással*), de leírásának struktúrája pontosan ugyanaz, mint ami Kant, Hume és Diderot elemzésében is megtalálható, azt leszámítva, hogy ahol ők a szenvedélyekre vagy az észre hivatkoznak mint jellegzetességekre, ő a fundamentális döntéshozásra támaszkodik.

Igy valamennyi szerző egyetért azzal a programmal, hogy olyan érvényes érveket konstruáljanak, amelyek az általuk föltelezett emberi természetre vonatkozó premisszákból kiindulva az erkölcsi szabályok és előírások tekintélyével kapcsolatosva az erkölcsi szabályok és előírások kimutatható, hogy minikonklúziók felé haladnak. Én azt akarom kimutatható, hogy minden ilyen jellegű program kudarcra volt ítélve, mégpedig a miatt a diszharmonia miatt, ami egyfelől az erkölcsi szabályokra és előírásokra vonatkozó, másfelől az emberi természetre vonatkozó – a sokkal nagyobb eltérések ellenére is – közös felfogásuk között fennáll. Mindkét elképzelésnek története van, s összefüggésük csak e történet fényében érthető meg.

Vegyük szemügyre először annak az erkölcsi rendszernek az általános formáját, mely mindkét elgondolásnak történelmi előzménye volt: azt az erkölcsi rendszert, amely sokféle formában, számos rivális elképzeléstől körülvéve uralta a tizenkétedik századtól kezdődően hosszú időszakon át az európai közpékkört. Azt a rendszert, mely klasszikus és teista elemeket

egyaránt tartalmazott. Ennek az alapstruktúráját írta le Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában*. E teleologikus rendszeren belül fundamentális ellentét van „az ember-ahogyan-éppen-van” és „az ember-amivé-lehetne-ha-megvalósítaná-lényegi-természetét” között. Az etika az a tudomány, melynek képessége kell tennie az ember annak megértésére, hogyan hajthatja végre az álmenevet az egyik állapotból a másikba. E nézet szerint ezért az etika előfeltétel ez valamilyen leírást a potenciálitástól és az aktuálitástól; az ember mint racionális élőlény lenyegéről; de mindezekelőtt az emberi *telos*ról. A különböző erőnyeket megkövetelő és hozzájuk rendre kapcsolódó vétkeket tiltó előírások irányítanak bennünket, hogyan jussunk el a potenciálitástól az aktuálitáshoz, azaz hogyan valósítsuk meg igazi természetünket és értjük el igazi célunkhoz. Ha ezeket elvetjük, próbálkozásaink kudarcra fulladnak. Nem jutunk el a teljességig, nem értjük el azt a racionális boldogsággal járó jót, amelyre törekedni speciálisan az emberi fajnak adatott meg. A bennünk meglévő vágyakat és érzelmeket ilyen előírások alkalmazásával és az etika által előírt cselekvési szokások gyakorlásával kell szabályoznunk és féken tartanunk. Az ész rendelni el számunkra, hogy mi az igazi célunk, s hogyan érhetjük el. Így tehát egy háromtényezős struktúránk van, melyben „az emberi-természet-ahogyan-éppen-van” (az emberi természet nevelésnek még alá nem vetett állapotában) kezdetben diszharmonikus viszonyban van az etika előírásaival, és a gyakorlati ész és tapasztalat irányításával olyanná kell átformálni az emberi természetet, amilyen akkor lenne, ha megvalósítaná *telos*át. A séma három tényezőjének – a pallérozatlan emberi természetre, a racionális etika előírásaira és az „emberi-természetre-amivé-lehetne-ha-megvalósítaná-*telos*át” vonatkozó elképzelés – mindegyikét a másik kettőre szűkséges vonatkoztatni ahhoz, hogy státusa és funkciója érthető legyen.

Bar teista kontextusba kerülve bonyolultabbá válik és gazdagodik ez a struktúra – legyen ez a kontextus keresztény, mint Aquinói Szent Tamásnál, zsidó, mint Maimonidészénél vagy iszlám, mint Ibn Rusdánál –, ám lényegét tekintve nem változik meg. Az etika előírásai ekkor már nem csupán teleologikus parancsokként értendők, hanem az Isten által elrendelt törvény kifejeződésékként. Az erények és a vétkék táblája javításra és kiegészítésre szorul, s a hiba arisztotelészi fogalmát kiegészíti a

bán fogalma. Isten törvénye újfajta, félelemmel vegyes hisztéletet követel. Az ember igazi célja nem érhető el többé teljesen ebben a világban, hanem csak egy másikban. De az értékelt gondolkodásmód és az ítéletalkotis teista értelmezése számára is központi jelentőségű marad a hármas struktúra, a pallérozatlan „emberi természet-ahogyan-történetesen-van”, az „emberi természet-ammivé-lehetne-ha-megvalósítaná-a-teljesítést” és a racionális etika előírásai, mint az egyikről a másikhoz való jutás eszközei.

Így az egész időszakon át, míg a klasszikus morál teisztikus változata uralkodik, az erkölcsi közlésnek kétféle értelme, célja és normája van. Megmondani valakinek, hogy mit kell tennie, amnyit tesz, mint egyidejűleg azt is közölni, hogy a cselekvések mely fajtája fog az adott körülmények között ténylegesen az ember igaz célja felé vezetni, s hogy mit írnak elő az Isten által ehrendelt és az ész által dikált törvények. Az erkölcsi mondatokat tehát ezen a kereten belül használjuk arra, hogy igaz vagy hamis állításokat tegyünk velük. E struktúra legfőbb központi szószóója természetesen úgy hitte, hogy ez maga is az ész így racionálisan védelmezhető. Ez a széles körű egyetértés azonban megszűnik a protestantizmus és a janzenista katolicizmus – valamint közvetlen késő középkori elődeik – színe lépésével. Ok ugyanis egészen új felfogással rendelkeznek az észről. (Az érvelésem itt és más pontokon is nagyon sokat köszönhet Anscombe [1958] argumentációjának,* de jelentősen különbözök is tőle.)

Az ész, jelentik ki ezek az új teológusok, nem biztosíthatja az ember igazi céljának valódi megértését. Az észnek ezt a képességét megsemmisítette a bűnbeesés. „Si Adam integer stetit”** – mondja Kálvin –, úgy az ész esetleg eljárhatna volna az Arisztotelész által neki szánt szerepet. Ám az észnek már nem áll hatalmában kiigazítani szenvedélyeinket (s megjegyzendő, hogy Hume nézetei egy kálvinistának nevelt férfi néze-

* A kérdéses tanulmány magyarul: A modern morálfilozófia. In: Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek – a modern angolszász etika problémáiból*. Gondolat, Budapest, 1981, 615–651. o. Takács Ferenc fordítása. (Eredeti megjelenése: *Philosophy* 33 [1958], 1–19. o.) (A szerk.)

** „Iha Ádám megnaradt volt bűntelenként.” (A szerk.)

tei). Ennek ellenére fennmarad az ellentét az „ember-ahogyan-történetesen-van” és az „ember-ammivé-lehetne-ha-megvalósítaná-teljesítést” között, és az isteni erkölcsi törvény még mindig az a vezetőnk, amely az előző állapottól az utóbbiba helyez bennünket, még akkor is, ha csak az isteni kegyelen tesz bennünket képessé, hogy megfeleljünk és engedelmesskedjünk előírásainak. A janzenista Pascal e történeti fejlődésnek különlegesen fontos pontján áll. Pascal ismeri fel ugyanis azt, hogy az ész janzenizmussal árnnyalt protestáns fogalma fontos vonatkozásokban megegyezik a tizenhetedik század legújabb filozófiai, illetve tudományos észfogalmával. Az ész nem tud mit kezdeni az esszenciákkal és a potenciálitásokból az aktualitáshoz való átmenettel. E fogalnak a skolasztika megvetett fogalmi rendszeréhez tartoznak. Az antianisztoteláanus tudomány ebből kifolyólag szigorúan közbekhatárolja az ész képességeit. Az ész kalkulatív; tényigazságokat és matematikai összefüggéseket értekelhet, de semmi több. A gyakorlat világában ezért csak esszközökről beszélhet. A célokról hallgatnia kell. Az ész, szemben Descartes hitével, még a szkepticizmust sem képes megcáfolni. Így Pascal szerint az ész legnagyobb teljesítménye annak följelvezése, hogy hiteink végső soron a természetben, a társadalmi szokásokon és a megszokásokon alapulnak.

Az, hogy Pascal ilyen megdöbbentően megelőlegzi Hume-ot – s mivel tudjuk, hogy Hume jól ismerte Pascal írásait, talán plauzubilis azt gondolni, hogy itt közvetlen hatástól van szó –, jól mutatja, mennyire megőrizte erejét ez az észfogalom. Negatív jellegzetességét még Kant is megtartja. Akárcsak Hume, Kant is úgy gondolja, hogy az ész nem ismer fel lényegi alkotóelemeket és teleológikus vonásokat abban az objektív univerzumban, amely a fizikai vizsgálódás tárgya lehet. Az ember természetét illető véleménykülönbségek mellett szembeeszkő és fontos egyezések is vannak közöttük. Samikettőjükre igaz, az igaz Diderot-ra, Smithre és Kierkegaard-ra is. Valamennyien elvehnek mindenfajta teleológikus nézetet az emberi természetről, elvehnek minden olyan nézetet, amely szerint az embernek van egy lényege, mely meghatározza igazi célját. Ha ezt értelmezni tudjuk, akkor azonnal megértjük azt is, hogy miért volt bukásra ítéltve a vállalkozásuk, hogy alapot talájanak a morális számúra.

A gondolataik történelmi hátterét alkotó erkölcsi sémának, mint már láttuk, háromlényegűs struktúrája volt: a pallérozatlan

emberi természet, „az ember-annivé-leheteme-ha-megvalósítaná-a-felozsít” és az erkölcsi előírások, melyek képessé teszik arra, hogy az egyik állapotról a másikba való jutást végrehajtsa. De a protestáns és katolikus teológiai szakvitás elvetésének és az arisztotelizmus tudományos és filozófiai elvetésének közös hatása az „az ember-annivé-leheteme-ha-megvalósítaná-a-felozsít” fogalmának teljes megsemmisítése volt. Mivel pedig az etikának, elméleti és gyakorlati diszciplínaként egyaránt, éppen az az értelme, hogy képessé tegye az embert arra, hogy jelen állapotából eljusson igazi céljához, a lényegi emberi természet mindentől való kiküszöbölése, és ezzel együtt a *telosz* minden elképzeléséről való lemondás olyan erkölcsi sémát hagy meg, mely a két megmaradt elemről áll, s a közöttük levő összefüggés teljesen érthetlenné válik. Egyfelől adott bizonyos tartalom a morális számára: teleológikus kontextusuktól megfosztott parancsok egy készlete. Másfelől adott egy bizonyos nézet a „pálérozatlan-emberi-termeszetről-mint-olyamról”. Mivel az erkölcsi parancsoknak eredetileg olyan sémában volt meg a helyük, melyben a céljuk az emberi természet korrigálása, jobbítása és nevelése volt, ezek a parancsok nyilvánvalóan nem olyanok lesznek, mintha az emberi természet vonatkozó igaz kijelentésekből levezethetők vagy bármilyen más módon, a jellegzetességeire való hivatkozással igazolhatók volnának. Az így értett erkölcsi parancsok valószínűleg olyanok lesznek, melyekkel szemben az ilyen értelemben vett emberi természet engedetlenségre lesz hajlamos. Így hát a tizennyolcadik századi morálfilozófusok egy elkülönítetlenül kudarcra ítélt programba vetették bele magukat. Hiszen ők valójában az emberi természet sajátos értelmezésén nyugvó erkölcsi vélekedéseik számára próbálták racionális alapot találni, miközben egyfelől olyan erkölcsi parancsok, másfelől az embertelencsolatos olyan elképzelés jelentette az örökségüket, mely elemeket kifejezetten olyanoknak alkothattak, hogy diszharmonióban álljanak egymással. Ezt a diszharmoniót nem szüntethet meg az, hogy felülvizsgálták vélekedéseiket az emberi természetről. Inkohereus töredékeket örökölték a gondolkodás és a cselekvés egykor koherens sémájából, s mivel nem ismerték fel sajátos történelmi és kulturális helyzetüket, nem ismerhették fel a maguk elé tűzött feladat lehetetlenségét és illuzióri-kusságát sem.

Lehetséges azonban, hogy túl erős a „nem ismerhették fel” megfogalmazás. Hiszen rangsort is állíthatunk fel a tizennyolcadik századi morálfilozófusok között aszerint, hogy milyen közel jutottak ehhez a felismeréshez. Ha ezt tesszük, kiderül, hogy a skót Hume és Smith kékeedik a legkevésbé, feltehetően azért, mert ők már nyugodtan és elégedetten érzik magukat a brit empirizmus episztemológiai sémáján belül. Sőt Hume egyfajta idegösszeomlással is átesett, mielőtt meg tudott békelni ezzel a rendszerral: ám erkölcsi témájú írásaiban nyoma sem látszik ennek az összeomlásnak. Azokban az írásokban sem látszik nyoma az engedetlenségnek, melyeket Diderot még életében publikált. Am a *Ramenu unokáicsében* – mely az egyik olyan kézirat volt, ami halálakor Nagy Katalin kezébe került, s amelyet ki kellett csempészni Oroszországból, hogy aztán 1803-ban megjelenhessen – a tizennyolcadik századi morálfilozófia egész programjának kritikáját lehejtük föl, mely kritika mélyrelátóbb és lényeglátóbb, mint bármely külső kritika a felvilágosodással szemben.

Diderot sokkal közelebb áll a program kudarcának felismeréséhez, mint Hume, ám Kant mindkettőjükéi messzebbre jut. Ő valójában annak az észnek az univerzalizálható előírásaiban keresi a morális alapját, melyek az aritmetikában és a moralban egyaránt megnyilatkoznak. A morálnak az emberi természetre való alapozásával szemben felhozott kifogásai ellenére az emberi ész természetéről nyújtott elemzése az alapja a morálra vonatkozó saját, racionális leírásának. A második *Kritika* második könyvében azonban mégis elismeri, hogy teleológikus keret nélküli értelemben a morális egész programja. Ezt a teleológikus keretet mint a „tisztá gyakorlati ész posztulátumát” mutatja be. Ennek felbukánása a kanti morálfilozófiában az olyan tizenkilencedik századi olvasóknak, mint Heine és később a neokantianusok, a korábban általa már elvetett álláspontoknak tett önkényes és igazolhatatlan engedménynek látszott. Pedig ha helyes a tétel, akkor Kantnak igaza volt: történelmi tény, hogy a morális tizennyolcadik században a kanti értelemben vett erény végső megkoronázásaként valóban előfeltelezett valami olyasmint, mint az Isten-szabadság-lélek halhatatlansága által felvázolt teleológikus séma. Ha az erkölcsöt elválasztjuk ettől a kerettől, akkor a továbbiakban megszűnik erkölcsnek lenni; vagy legalábbis radikálisan megváltoztattuk a jellegét.

Ajlegnek ez a megváltozása, mely abból fakad, hogy eltűnik mindentféle kapcsolatot az erkölcsi előírások és az emberi természet tényei között, már a tízennyolcadik századi morálfilozófusok írásában is megjelenik. Ugyanis noha mindegyik már említett szerző megpróbálta pozitív érveléssel az erkölcsi az emberi természetre alapozni, negatív érvelésükben azonban mindannyian egyre nyilvánvalóbban kezdtek kijelenteni azt, hogy nem lehet pusztán ténybeli premissáktól érvenyes érveléssel erkölcsi vagy értékelő következtetéseket jutni. Azt az elvet fogalmazták tehát meg, amelynek elfogadása programjuk sűrűfűrészelt elfogadását jelenti. Hume ezt még inkább kétségek, mint pozitív állítás formájában fejezi ki. Megjegyzi, hogy „az általán ismert erkölcsi rendszerek mindegyikében” a szerzők az Istenről, az emberi természetről szóló állításokról erkölcsi tételekre térnek át: „de a szokásos állítások – valami így van, más meg nem így van – egyszerűen csak hirtelen megszakadnak, és már csupa ilyen kijelentést találunk: ennek így kell lennie, annak meg nem szabad így lennie”. Majd következéssel áll elő: „várom annak megindoklását is, ami külföldben teljesen felfoghatatlannak tűnik a szálát is, hogy ezt az új relációt miként lehet levezetni a többi, monna, hogy ezt az új relációt miként lehet levezetni a többi, egészen másféle relációból”.* Ugyanez az általános elv már nem kérdés, hanem kijelentés formájában tűnik fel akkor, amikor Kant hangsúlyozza, hogy a morális törvény parancsai az emberi boldogságra vagy Isten akaratára vonatkozó állítások egyetlen készletéből sem vezethetők le, s aztán Kierkegaard-nak az etikaiól szóló leírásában is ugyanezzel az eljárással találkozunk. Mi a jelentősége ennek az általános állításnak?

Egyes későbbi morálfilozófusok egészen addig elmentek, hogy „logikai igazságként” írják le azt a tételt, mely szerint ténybeli premisszák egy készletéből érvényesen egyetlen erkölcsi konklúzió sem következhet. Értelmezésük szerint e „logikai igazság” levezethető abból az általánosabb elvből, melyet egyes közepkori logikusok abban a tételben fogalmaztak meg, hogy semmi sem jelenhet meg a konklúzióban, ami nem volt már meg a premisszában is. Márpedig az olyan érben – sugallták az elvet elfogadó filozófusok –, mely erkölcsi vagy értékelő követ-

* Hume, David: *Értékelés az emberi természetről*. Gondolat, Budapest, 1976, 641. o. Bence György fordítása.

keztetéseket kíván levonni ténybeli premisszákból, valami olyan fog megjelenni a konklúziókban – nevezetesen az erkölcsi vagy értékelő elem –, ami nincs benne a premisszában. Ennek azonban minden ilyen érvelésnek hibásnak kell lennie. A valóságban azonban ez az állítástól korlátlan érvényű logikai elv, amelytől minden más függővé teszünk, hannis. A skolasztikus közhely csak az arisztotelészi szillogizmusra érvényes. *Vannak* olyan típusú érvelések, amelyekben a premisszában jelen nem levő elemek is megjelenhetnek a konklúzióban. A. N. Prior ellenpéldája adekvátan megvilágítja ennek az állítástól elvnek a kudarcat: érvényesen következtethetünk az „*O* tengereszkapitány” premisszából arra a konklúzióra, hogy „*Azt* kell tennie, amit egy tengereszkapitányt tennie kell.” Ez az ellenpélda nemcsak azt mutatja, hogy nem létezik ilyen típusú általános elv; hanem azt is, hogy legalábbis nyelvtani igazság az, hogy egy „*van*” premissza alkalmanként vonhat maga után „*kell*” konklúziót is.

Álláspontjuk átfogalmazásával azonban könnyen elháríthatnák a Prior példája által fölvetett nehézség egy részét a „*nem következhetsz*” *»kell«* a *»van«*-ból” nézet hívei. Azt akarták állítani – mondhatnák, és feltehetően mondanák is –, hogy ténybeli premisszákból szubsztanciális értékelő és erkölcsi tartalommal rendelkező konklúziók nem vezethetők le – márpedig Prior példájának konklúziója bizonyosan nélkülöz minden ilyen tartalmat. Am most már megmaradna számukra az a probléma, hogy ezután miért fogadná el bárki is az állításukat. Hiszen elismerték, hogy nem korlátlan általánosságú logikai elvből származik. Ennek ellenére állításuknak mégiscsak lehet valami magva, ám ez az erkölcsi szabályok és tételek egy sajátos, tízennyolcadik századi új felfogásából következik. Azaz: lehet, hogy olyan elvet állít, amelynek érvényessége nem valami általános logikai elvből fakad, hanem az alkalmazott kulcsfogalmak jelentéséből. Tegyük fel, hogy a tizenhetedik és a tízennyolcadik század folyamán az erkölcsi közlésekben használt kulcsfogalmak jelentése és implikációi is megváltoztak. Így kiderülhet, hogy ami egykoron érvényes következtetés volt valamilyen egyedi erkölcsi premisszából, illetve valamilyen konkrét konklúzióra, a továbbiakban nem lesz már érvényes következtetés a ténybelileg ugyanazt kifejezőnek látszó premisszából, illetve konklúzióra. A bizonyos értelemben továbbra is azonos kifejezések, mondatok

ugyanis immár más jelentéssel rendelkeznek. De van-e valami-féle bizonyítékunk a jelentés ilyen megváltozására? A kérdés megválaszolásában segíthet, ha megvizsgálunk egy másik el-
 lepéldát a „*van*» *premisszából* nem következhet »kell« *konklúzió*”
 tézisre. Az olyan ténybeli premisszákból, mint: „Ez a karóra nagyon pontatlanul mutatja az időt”, és: „Ez a karóra túl nehéz ahhoz, hogy kényelmesen lehessen hordani”, érvényesen következik az „Ez a karóra rossz” értékelő konklúzió. Az olyan ténybeli premisszákból, mint: „Ő jobb terméshozamot produkál holdanként, mint bármelyik gazda a környéken”, „Ő alkalmazza az eddig ismert leghatékonyabb földművelés-javító eljárást”, valamint „Az ő tehénsofordája nyeri az összes első díjat a mezőgazdasági kiállításokon”, érvényesen következik az értékelő konklúzió, hogy „Ő jó gazda.”

Mindkét érvelés a „karóra”, illetve a „gazda” fogalmának speciális jellege miatt érvényes. Az ilyen fogalmak funkcionális fogalmak, azaz a „karórát” és a „gazdát” annak a célnak vagy funkciónak a szempontjából definiáljuk, amelyet elvárásaink szerint ki kell elégeztetniük. Az következik ebből, hogy a „karóra” fogalma nem definiálható a „jó karóra” fogalmától függetlenül, sem a „gazda” fogalma a „jó gazda” fogalmától függetlenül. Valamint az, hogy az óra és a jó óra kritériuma nem független egymástól – s ugyanez érvényes a „gazda” és más funkcionális fogalmakra is. Mátmost világos, hogy mindkétfajta kritérium, mint ahogy az előző bekezdés példái mutatják – ténybeli kritérium. Einnél fogva bármely érvelés, amely olyan premisszákból indul ki, amelyek kijelentik, hogy a megfelelő kritériumok ki vannak elégítve, és arra a konklúzióra jut, mely azt állítja, hogy „Ez jó és ez-ez” – ahol az „ez és ez” olyan dolgot jelöl, melyet funkcionális fogalom ír körül –, olyan érvényes érvelés lesz, mely ténybeli premisszából értékelő konklúzióra jut. Így bizony állíthatjuk, hogy amennyiben azt akarjuk, hogy érvényben maradjon a „*van*» *premisszából* nem következhet »kell« *konklúzió*” valamilyen kijavított formájú elve, akkor ennek ki kell zárnia a tartományából a funkcionális fogalmakat tartalmazó érveket. De ez erősen azt sugallja, hogy azok, akik mereven ragaszkodnak ahhoz, hogy minden erkölcsi érvelés ilyen elv hatókörébe esik, alighanem azért tettek így, mert bizonyosnak vették, hogy egy erkölcsi érvelés *sem* fogljal magában funkcionális fogalmakat. Pedig a klasszikus, arisztotelianus tradícióhoz tartozó er-

kölcsi érvelések – akár görög, akár középkori változataikban – legalább egy kulcsfontosságú funkcionális fogalmat tartalmaznak. Az *embernek* mint olyan lénynek a fogalmát, aki lényegi természetével és lényegi céllal vagy funkcióval rendelkezik; és akkor és csak akkor változik meg az erkölcsi érvelés jellege annyira, hogy a „*van*» *premisszából* nem következhet »kell« *konklúzió*” elv valamely változata érvényes rá, amikor a klasszikus tradíció a maga integritásában már lényegében elvetették. Azaz a klasszikus tradíción belül az „ember” úgy viszonyul a „jó ember”-hez, mint a „karóra” a „jó karóra”-hoz és a „gazda” a „jó gazda”-hoz. Arisztotelész az etikai vizsgálódás kiindulópontjának tekinté, hogy az „ember” és a „jó élet” közötti viszony analóg a „háttás” és a „jól játsznai a hátfán” viszonyal (*Nikomakhoszi etika*, 1095a 16). De az „embernek” funkcionális fogalomként való használatja jóval korábbi, s eredetileg nem Arisztotelész metafizikus biológiaiából származik. A társadalmi életnek azokban a formában gyökerezik ez a használat, melyeket a klasszikus tradíció gondolkodói fejeztek ki. E tradíció szerint ugyanis embernek lenni annyit tesz, mint szerepek egy készletét betölteni, melyek mindgyükének saját értelme és célja van: családtag, váróslakó, katona, filozófus, Isten szolgálja. Csak akkor szűnik meg az „ember” funkcionális fogalomnak lenni, amikor az embert a szerepeinek képepest elsődlegesként, azoktól elszakítva, egyenként kezdi felfogni.

Ahhoz, hogy ez bekövetkezhessek, más alapvető erkölcsi terminusok jelentésének is legalább részben meg kellett változnia. Meg kellett változnie bizonyos típusú mondatok közötti következményrelációknak. Így nem csak arról van szó, hogy az erkölcsi konklúziók nem igazolhatók úgy, mint azelőtt: az ilyen igazolás lehetőségeinek elvesztése az erkölcsi kifejezések jelentésének ennek megfelelő változását is jelzi. Így válik a „*van*» *premisszából* nem következhet »kell« *konklúzió*” elv megkezdhetetlen igazsággá azon filozófusok számára, akiknek a műveltsége csak azt az elszegényedett erkölcsi szótárt tartalmazza, amely az általam fentebb leírt események eredményeként alakult ki. Az, hogy ezt időtlen logikai igazságnak tekintették, a történeti tudamnak azt a mélyseges hiányát jelzi, amely az erkölcsfilozófia jelentős részét áthaltotta, és amely még ma is fertőzi. Hiszen első nyilvánvántása maga is döntő történelmi esemény volt. Egyszerre jelzi a klasszikus tradícióval való végső szakítást és a ti-