

TRAGÉDIA ÉS IGAZSÁGOSSÁG

BERNARD WILLIAMS EMLÉKÉRE



I

Bernard Williams 2003. június 10-én, az áttételes csontvelőrákkal vívott hosszú és nemegyszer fájdalmas küzdelem után, 73 éves korában halt meg Rómában, ahol szabadságát töltötte családjával. Nevezhetjük azon kevesek egyikének, akik a XX. században igazán kiemelkedőt alkottak az angol filozófiában. Ez pontos, de félrevezető megfogalmazás. A maga nemében páratlan filozófus volt, aki soha, semmilyen tekintetben nem érezte magát otthon a brit filozófiában, amelyről joggal gondolta, hogy szüklátóköri, száraz, és megfutamodik az emberi létezés legfontosabb kérdései elől. Egy olyan kultúrában, amely többre értékeli a világos és szókimondó beszédet, mint a képzelőerőre utalt burkolt megnyilvánulást, munkái inkább lenyűgöző és megvilágító erejűekkel, semmint rendszerességükkel és következetesen végigvitt megfogalmazásukkal hatottak, inkább a képzeletre támaszkodó belátásra irányultak, semmint az elcsépelet használat által gúzsba kötött elemzésre. Noha a logikus érvelésben felülmúlhatatlan volt – az általa művelt területen ebben senki még csak meg sem közelítette –, és nagyra értékelte a logikai készséget, művei mégis gyakran inkább a lényegét kevés szóval és áttételesen meg-

világító költészetre, semmint szokványos filozófiai prózára emlékeztetnek. Nem aforizmákat írt, mint Nietzsche, akit annyira csodált, de írásaiban a csillogóan világos okfejtés ötvöződött bizonyos aforisztikus vonásokkal: színporkázóan szellemes volt, tömören, mélyértelműen, ám enigmatikusan fogalmazott, és a megfejtést az olvasóra hagyta.

Williams nagy feladatot rótt a filozófiára: azt várta tőle, hogy mérje fel és foglalja fogalmaiba az emberi élet viszonyosságait és bonyolultságát. Úgy gondolta, hogy a múltban sok filozófia menekült a valóságtól, racionalizmus-sal vértette fel magát a bonyolult megszínűséggel, az érzelmekkel és a tragédiával szemben. Az utilitarizmus és a kantianizmus szerinte különösen példátlan módon leegyszerűsített képet alkotott a morálról: nem sikerült megérteniük – vagy egyenesen tagadták –, hogy sokféle érték lehetséges, és az, amit a szívünkön viselünk, olykor tragikusan ütközhet más dolgokkal. A személyes kötődések és elképzelések etikai jelentőségét is alulbecsülték, és hasonlóképpen nem vették figyelembe, milyen értékes szerepet játszanak az érzelmek a jó választásban. Végül pedig nem sikerült megragadniuk azt sem, milyen sokfélelekppen érinti, méghozzá nemcsak a boldogságot, hanem magát az etikus életet is a pusztá szerencse, amely még a választási lehetőségeinket is alakítja. Williams, aki irodalom- és operarajongó volt, azt várta a filozófiától, hogy jusson el az emberi belátásnak arra a magasabb szintjére, amelyre ezek a kifejezési formák nyújtanak példát. Mi értelme van a filozófiának, ha nem jut el ide? Az érthető korlátoltság semmivel nem járul hozzá az emberi élethez. „Morálfilozófiáról írni veszélyes vállalkozás”, olvashatjuk a *Morality* első mondatában, mivel itt világosabban kiderülnek „az ember saját felfogásának hiányosságai”, mint a filozófia más ágaiban, és még azzal a kockázattal is jár, hogy az ember „fontos kérdésekben félrevezet másokat”. Williams vállalta a kockázatot, soha nem tért ki előle.

Ebben az időben a kontinentális filozófusok állandóan és következetesen föltették azokat a kérdéseket, melyeket Williams hiányolt a brit olda-

lon; ő azonban soha nem kereste a közösséget velük. Intellektuális precizitása és mélységes rendszeretete miatt minden elkésérítette, amit zavarosnak vagy elmosódónak látott; liberális-demokratikus szimpátiáinak köszönhetően tartózkodott a homályos megfogalmazásoktól, és stílusosan is arra törekedett, hogy bárki megértse, aki hajlandó követni a gondolatmeneteit, és szembenézni a problémákkal. Mint már említettem, ez a világos stílus összhangban volt a rendkívül tömör megfogalmazással, sőt még a kitérőket is eltűrte az érvek felépítésében. Összhangban állt az irodalom iránti erős vonzalommal, valamint azzal is, hogy részletesen kifejtett, nemegyszer megvilágító erejű példákat használt. A világos logikát ötvözte azzal, hogy az elemzett esetekben gazdagon és részletesen bemutatta az emberi mozzanatokot, ami szerinte megköveteli – legalábbis bizonyosfajta – narratív eljárások használatát. Abból indult ki, hogy a tudomány és az etika módszerei és céljai élesen elütnek egymástól. Az etikát olyan diszciplínának tekintette, amely a maga jellegzetes módján vizsgálja az embert, és ebbe az is beletartozik, hogy a valóságos életre irányítja a figyelmet, és a bonyolult részleteket is tüzetesen szemügyre veszi. Noha bizonyos értelemben rebellisnek számított a brit egyetemi közegben, mégis a kvintesszenciája volt annak, ami mélységesen brit. Nietzsche volt a szenvedélye, de mindvégig Hume maradt a szigorúan követett példa.

II

Williams Essexben nevelkedett, és a Chigwell Schoolban szilárdan megalapozott klasszikus képzést kapott, mielőtt az oxfordi Balliol College-ba került. Itt rendkívüli tehetségként tartották számon: ökortudományi tanulmányait a keveseknek kijáró „dicséretes kitüntetéssel” fejezte be. Ragyogóan ismerte a klasszikus szerzőket, érdeklődése mégis a modern filozófia felé fordult – a görögök iránti rajongás azonban egész pályáját végigkísérte. Miután leszerelt a királyi légierőtől, ahol katonai szolgálatát töltötte, elnyerte az oxfordi All Souls College hön áhított kutatói ösztöndíját. Házasságot

kötött Shirley Williamsszel, a Munkáspárt akkoriban feljövő, ígéretes csillagával (aki jelenleg Lady Williams, Crosby bárónő), végül Londonba költözött, és a University College-ban, majd a Bedford College-ban dolgozott. A házasság tizenhét évig tartott, 1974-ben bomlott fel: ebből a házasságból egy lánya született, Becky. Később újra megnősült, második felesége tehetséges szerkesztő, és rendkívül figyelemre méltó asszony, Patricia Skinner, akivel haláláig boldog házasságban élt. Ebből a házasságból két fia született.

Williams egész pályája során igazi feminista volt, többször adta tanújelét, hogy nagyon komolyan veszi a feminizmust. Nemcsak a politikában és a munkavállalás terén védelmezte a női egyenjogúságot – később pedig még azért is sikra szállt, hogy a nőknek joguk legyen harcolni a szexuális zaklatás ellen az egyetemen –, hanem megértette, mennyire fontos támogatni a nők törekvéseit, és sokat is tett ezért. Jó példa erre, hogy mindkét házasságában jóval többet vállalt a gyermekek körüli munkákból, mint az a hozzá hasonlóan sikeres férfiak között szokásos volt, mindig támogatta két felesége karrierjét, és mindkét asszony komoly sikert is ért el. Én is hálás vagyok neki azért a tanácsért, amelyet akkor adott, amikor nekem kellett egy zaklatási ügygel megküzdenem. A tanácsa egyszerre volt rokonszenves és hajthatatlanul kemény: jöttányit sem engedett abból, hogy a nőknek nem kell eltérniük semmit, ami sérti a méltóságukat.

Williams az 1970-es években már híres volt káprázatos előadásairól és hozzászólásairól, valamint a morálról és a személyes identitás problémájáról írott ragyogó esszéiről. Ekkoriban kezdte közreadni azokat a könyveket, amelyek megváltoztatták a brit morálfilozófiát: a *Morality* 1972-ben, a *Problems of the Self* pedig 1973-ban jelent meg, és még ugyanabban az évben kiadták híres tanulmányát, az *A Critique of Utilitarianismot* a *Utilitarianism: For and Against* című kötetben (a párját, az álláspont mellett érvelő „pro”-esszét J. J. C. Smart írta). Ezekben a művekben alapjában véve már körvonalazódik az a támadás a kantianizmus és az utilitarizmus ellen,

melyet később sokkal részletesebben fejt ki legszisztematikusabb könyvében, az 1985-ben publikált *Ethics and the Limits of Philosophy*-ban. (Egész pályafutását az jellemezte, hogy a legnagyobb hatású írásai közül sok esszé volt, nem pedig könyv.)

E munkák egy része leleplezte, milyen triviális és semmitmondó az akkoriban e két uralkodó teória égisze alatt Angliában úzó morálfilozófia. A legtöbb írás, amelyet semmitmondással vádolt, nemcsak szerfelett unalmas volt, hanem el sem jutott odáig, hogy a legfontosabb etikai kérdések közül legalább néhányat számot vessen. Williams értelmezésében a kantianizmus olyan elmélet, melynek középpontjában az erkölcsi kötelesség fogalma áll, de nem veszi figyelembe, hogy az érzelmek, a személyes kapcsolatok és a külső kényszer is szerepet játszanak a morális cselekedetekben. Úgy érvelt, hogy amikor Kant a „Mi az erkölcsi kötelességem?” kérdést tette az etika döntő kérdésévé, nagyon fontos dolgokat hagyott figyelmen kívül, melyekhez csak akkor jutunk el, ha a sokkal tágabb, „Hogyan éljünk?” kérdésből indulunk ki, és szem előtt tartjuk azt a sok és sokféle kötelezettséget, amit a teljes emberi élet magában foglal. Williams Kant-képe egyoldalú és sok szempontból nem is nagyon rokonszenves – nem vesz tudomást például arról, milyen szerepet tulajdonított Kant az érénynek és a nevelésnek –, de a kortársakról festett képe korrekt, ráillik a kor befolyásos kantianizmusának jó részére.

Az, hogy a kantianus teóriák ilyen szűk területen alkalmazhatók, Williams számára azt jelentette, hogy még Kant erkölcsi kötelesség-felfogása is hagy maga után kívánnivalót. A *Problems of the Self*-ben található fontos tanulmányban, az *Ethical Consistency*-ben úgy érvel, hogy a tragikus dilemmákat – az olyanokat, mint Agamemnoné, akinek azt mondták az istenek, hogy ha meg akarja menteni embereit, föl kell áldoznia a leányát – nem lehet megérteni, ha Kantot követve kitarunk amellett, hogy a kötelességből nem származnak valódi konfliktusok; ez az egyik kulcspont, ahol Kant megkísérel kiűzni a morálbirodalmából az olyan eseteket, ame-

lyekben valami csak a szerencsén múlik. Ami erkölcsi értéket képvisel, az Kant értelmezésében olyasmi, ami – tekintet nélkül a forgandó vakszerencsére – mindig megőrzi teljes fényét, ő tehát azt sem engedhette meg, hogy a cselekvő szándékait morális szempontból rossz irányban befolyásolja, ha balszerencséje tragikus dilemmába sodorja. Nekünk azonban tudomásul kell vennünk, érvelt Williams, hogy a világ olykor a jóakarátú embert is erkölcsileg förtelmes tette kényszerítheti, ő pedig mindenképpen megszege a kötelességét, még ha az egyik esetben a dolgok alakulása kevésbé kifogásolható is, mint a számára lehetséges többi alternatíva esetén. Az ilyen tragikus szituációk nyomán megbánást érzünk, és mardos bennünket a lelkiismeret, és még akkor is helyénvaló ilyesmit éreznünk, ha semmit nem tehetünk volna, hogy elkerüljük a rossz helyzetet. A *Morality and Emotions*-ben még általánosabban fogalmaz, és mindkét irányzatot – a kantianizmust is és az utilitarizmust is – azért támadja, mert hallgatott erről a kérdésről, amely oly fontos volt a görögök és a morálfilozófia történetének sok más jelentős alakja számára.

A közéletet rendkívül befolyásoló utilitarizmust Williams sokféle formában és számos alkalommal bírálta pályája során. Leghatásosabb kritikája arra vonatkozott, hogy az utilitarizmus elszegényíti a személy és az emberi cselekvés fogalmát. Az álláspont híve szerint a helyes választás mindenkinek vagy az emberek nagy átlagának maximális jóléte eredményez. Mivel az elmélet kizárólag viselkedésünk eredményére koncentrált, arra készített bennünket, hogy kívül helyezkedjünk a saját életünkön, és külső perspektívából tekintsünk a világra. Nem engedi meg, hogy különös jelentőséget tulajdonítsunk valamilyen megfontolásnak csak azért, mert a saját életünkben döntő szerepet játszik, vagy hogy egy cselekvést csak azért tartunk fontosnak, mert mi magunk vagyunk a cselekvők. Egyik híres és sokat vitatott példájában Williams leír egy képzeletbeli tudóst, Jimet, aki valahol Latin-Amerikában folytat kutatásokat. Egy alkalommal a kegyetlen diktátor csatlósa elé terel egy csoport lázadó indiánt, és azt mondja, mind a húszat

hamarosan kivégzik, hacsak Jim, a tisztelt vendég nem hajlandó megölni közülük egyet. Ha megteszi, a többi tizenkilencet elengedik. Az utilitarizmus számára itt nincs is dilemma, hiszen az egyetlen releváns megfontolás arra vonatkozik, hogy mi lesz az eredmény. Jimnek viszont, érvel Williams (noha végül arra jut, hogy valószínűleg el kell fogadnia a felkínált lehetőséget), komoly dilemmával kell megküzdenie, hiszen az, hogy maga is közreműködik a rossz cselekedet végrehajtásában – nem egyszerűen meghal valaki, hanem ő öli meg – erkölcsi szempontból releváns különbséget jelent. Az utilitarizmus általában csak a kimenetel szempontjából – mint valamilyen eredményt produkáló gépet – veszi figyelembe a személyt, ez azonban olyan kiüresedett személynépfelfogás, amely nem képes kielégítő módon számot adni az emberi viselkedésről. Williams világossá tette, hogy az érvet nemcsak az utilitarizmusmal, hanem a konzekvencializmus minden formájával – vagyis minden olyan nézettel, mely szerint egy cselekvés egyszerűen abban az esetben helyes, ha a legjobb következményekhez vezet – szembeni ellenvetésnek szánta.

Egy későbbi fejtegetésben, az Amartya Sennel közösen kiadott *Utilitarianism and Beyond* című tanulmánygyűjtemény *Bevezetőjében* a két szerző igen tanulságosan három alkotórészre bontja fel az utilitarizmust: a *konzekvencializmusra*; az *aggregáló elméletre* (amely azt mondja meg, hogyan összegződik az egyes emberek jóléte, és azt állítja, hogy ezek egyszerűen összeadódnak); valamint a *jóléti alapú elméletre* (mely szerint a következmények értéke kizárólag az emberi jólét függvénye). A három rész független – mindegyik megáll magában –, ám mindhárom súlyos problémákhoz vezet, és a nehézségek mindig a „személy leszűkített felfogására”, vagyis arra a nézetre mennek vissza, amely pusztán a kielégítendő vágyak tartályának tekinti a személyt. Nem kétséges, hogy Williams itt azért nem ismételte meg korábbi érveit, mert Sen nem fogadta el az érvekben körvonalazódó konzekvencializmuskritikát (ő úgy érvelt, hogy a cselekvés és a személy

saját szempontja beilleszthető ugyan a magyarázatba, de olyan bonyolulttá teszi, hogy valójában jobban járunk, ha a következményeket vesszük figyelembe). A közösen írott szöveg inkább az aggregálással és az utilitáriánus jóléti alapú felfogással kapcsolatos nehézségekre koncentrált. Az aggregáló elmélet nem képes kellő hangsúlyt adni annak, hogy minden egyén értéket képvisel: tulajdonképpen megengedi, hogy ha valaki nagyon nyomorúságos helyzetben van, akkor az emiatt szenvedett hátrányt az ellensúlyozza, hogy sokan mások kicsit előnyösebb helyzetben vannak nála. Ha A élete szerencsétlen, fájdalmas és megalázó, B, C és D viszont szerfelett boldogan él, akkor az összboldogság feltehetőleg nagyobb, mint ha A élete megjavulna, de ennek fejében B, C és D élete kicsit romlana. A politikának azonban nemcsak az összesítés eredményét kell figyelembe vennie, mely úgy kezeli az egyént, mint aki csupán valamilyen funkciót lát el egy nagyobb társadalmi rendszerben, hanem azt is szem előtt kell tartania, hogy minden egyén igényt tart a méltányos bánásmódra, és joggal várja, hogy ezt tiszteletben tartsák. Ezekből a kritikai megjegyzésekből látható, hogy Sen és Williams mélyszélesen egyetértett John Rawls kantianus igazságosság-felfogásával. A minden személyt megillető egyenlő tisztelet fontosságáról vallott nézetek Williams politikai elkötelezettségében is központi szerepet játszottak: egész életében szociáldemokrata és egalitáriánus volt. (Az általa elfogadott politikai értékekről szóló írásai közül ma is a *The Idea of Equality* című cikke az egyik legfontosabb.)

Sen és Williams az utilitarizmuson belül körvonalazódó fontosabb jóléti alapú elméleteket is bírálta: nevezetesen az örömelvű és a magasra rangsorolt vágyak kielégítésének elvére épülő teóriákat. Az ilyen beszámolókat azt feltételezik, hogy egyetlen jó van, még ha az heterogén is; olyan preferenciákra támaszkodnak, amelyek köztudottan képlékenyek, és ahelyett, hogy a jóról próbálnának valamivel markánsabb képet alkotni, inkább a preferenciáikat igazítják hozzá a háttérben meghúzódó, esetleg igazságtalan vagy méltatlan körülményekhez.

Az az elképzelés, hogy a szerencse szerepet játszik az etikus életben – hogy az életben olyan tényezők is befolyásolhatják az elfogadott erkölcsi értékek követését, amelyek fölött az embernek nincs hatalma – már a korai Agamemnon-tanulmány óta ott motoszkált Williams fejében. 1981-ben jelent meg *Moral Luck* című tanulmánygyűjteménye, melynek címadó írása meglehetősen vitatható módon fejt ki a témát. A szerencse sokféleképpen kapcsolatba hozható a morállal. A görögök például azt állították fejtegetéseik középpontjába, hogy aki bizonyosfajta életet választ magának, az jobban ki van téve a szerencse hatásának, mint mások: a politika vagy a szerelem például sokkal kockázatosabb, mint az intellektuális kontempláció. Williams azonban valami másra – egy kicsit szokatlan, furcsa problémára – összpontosította figyelmét: a szerencsés kimenetel és a tett utólagos, *ex post facto* morális megítélésének kapcsolatára. Gauguin erkölcsileg kifogásolható döntést hozott, amikor elhagyta családját, és elment Tahitire festeni. Williams úgy érvel, hogy akkor járunk el helyesen, ha a Gauguin döntésével kapcsolatos ítéletünket függővé tesszük attól, amit ő akkor nem láthatott előre, és nem is tudott teljesen befolyásolni. Ha a művészi kísérlet kudarcba fulladt volna, neki is keményen el kellett volna ítélnie saját magát, de mivel a kísérlet ragyogó sikerre vezetett, tette megbocsátható. Engem soha nem győzött meg teljesen ez a példa. Egyrészt azért, mert valójában jobban szeretem Gauguin Tahiti előtti festményeit, mint azokat, amelyeket Tahitin festett, és amelyek számomra a legdurvább módon faji és szexuális tárgyakként tekintett emberekről készült stílusgyakorlatoknak tűnnek. Másrészt pedig – még ha elismerjük is, hogy a kísérlet sikeres volt –, szerintem az esetet hasonlóan kell felfognunk, mint Agamemnonét: Gauguin tragikus dilemmával szembesült, és olyan döntést hozott, amely erkölcsi szempontból rossznak minősül, és súlyos morális terhet ró rá. Tette miatt neki lelkifurdalást kell éreznie, nekünk pedig hibáztatnunk kell őt. Akárhogy van is, az a különös mód, ahogyan Williams tárgyalta az esetet, újra

megindította az etikai vitát egy olyan ágon, amely a görög-római idők óta – mióta egymást követték a világot a gondviselés uralma alatt tárgyáló elképzelések – mélyen el volt temetve. És ezzel igen nagy szolgálatot tett a morálfilozófiának.

Williams 1985-ben publikálta az *Ethics and the Limits of Philosophy*, melyen éveken át dolgozott. Ebben a könyvben, amely legfontosabb munkájának tekinthető, minden szisztematikus törekvést támad az etika területén, és úgy definiálja az etikai elméletet, mint „az erkölcsi gondolkodásról és gyakorlatról adott olyan teoretikus leírást, amely vagy arra enged következtetni, hogy az alapvető erkölcsi meggyőződések és elvek helyessége ellenőrizhető és igazolható, vagy az következik belőle, hogy ezek ellenőrzésére nincs általános módszer”.¹ Mivel ő a kantianus és az utilitariánus törekvéseket tartja szem előtt, úgy érvel, hogy nemcsak eleve kudarcra ítélt, hanem az erkölcsi élet korlátozott és leegyszerűsített értelmezése miatt még értelmetlen is az az elképzelés, amely az erkölcs racionális és szisztematikus megalapozását tervezi. Williams szerint az etika területén a szisztematikus elméleti kifejtés teljes egészében elhibázott vállalkozás, mivel kétségbe vonja az emberi élet viszonyosságait és bonyolultságát, s megpróbálja letagadni, hogy az emberi természetnek vannak irracionális oldalai, ami egészen odáig mehet, hogy egyesek – ahogy a *Morality*-ben fogalmazott – értéket látnak „olyan dolgokban, mint a behódolás, a bizalom, a bizonytalanság, a kockázat, sőt még a kétségbeesésben és a szenvedésben is”. Arra buzdította a filozófusokat, hogy térjenek vissza a görögök átfogó és általános kiindulópontjához, a „hogyan éljen az ember?” kérdéshez, amely az emberi élet egyetlen jelentős mozzanatát sem engedí figyelmen kívül hagyni. A morálfilozófusoknak nem szisztematikus etikai elméleteket kell alkotniuk, hanem szembe kell nézniük az életben szüntelenül fölvetődő kérdésekkel, mégpedig alighanem egyenként, és úgy, hogy közben komoly figyelmet szentelnek az irodalmi és pszichológiai példákknak. Williams úgy gondolta, hogy az etika központi kérdései gyakorlati természetűek –

mint a „mit tegyék?” –, nem teoretikusak, és csak akkor érhetünk el sikert, ha belemerülünk a kemény gyakorlati kérdésekbe.

Vannak, akik magabiztosan támaszkodnak a konvencionális erkölcsre és a hétköznapi erkölcsi intuíciókra, s ebből kiindulva támadják az etikai elméleteket. Williams azonban nem tartozik közéjük. Később mondta is, hogy ő nem volt ilyen magabiztos, és mindig távol tartotta magát attól, amit önelégült morális konvencionálisnak tekintett. A könyv kritikáira adott válaszában az „üres és durván felszínes mindennapi gondolkodásról” beszél, és „bámulatosan perverznek” titulál „egyfajta vulgáris wittgensteinianizmust”, amely ezekhez a mindennapi intuíciókhoz igyekszik visszatérni.² De az még mindig nem világos, miért lenne feltétlenül értelmetlen egy olyan elmélet, mint mondjuk Kanté – amely arra igyekszik emlékeztetni bennünket, ami a legkevésbé erkölcsstelen a mindennapi felfogásunkban –, ha csak nem arról van szó, hogy Williams egyszerűen tartalmilag nem ért egyet bizonyos részeivel. Az

1 ■ Egyik cikkemben – lásd később a 4. jegyzetét – úgy érvelek, hogy ez a definíció túl szűk ahhoz, hogy mindenre alkalmazható legyen, amit Williams elméletnek tart: Rawls felfogását az etikai elmélet példájának tekintem, holott Rawls kitart amellett, hogy az igazolás az etikában mindig holisztikus, és a meggyőződések helyességét soha nem igazolhatja egyetlen „próba”; azt, hogy egy ítélet helyes-e, csak úgy lehet megállapítani, ha megnézzük, hogy egy adott rendszerben mint egészben hogyan illeszkednek egymáshoz az egyedi ítéletek és az elméleti állítások.
2 ■ „Replies”; megtalálható: J. E. J. Altham, Ross Harrison (eds.): *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995. 218. old.

3 ■ Lásd erről a *World, Mind and Ethics*-ben megjelent esszét és Williams többféle-képpen érthető válaszát. Noha Williams soha nem szerette – unalmasnak találta – Arisztotelészt, etikai megközelítése mégis sok ponton találkozik Arisztotelészével.

4 ■ Erről lásd *Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principles, and Bad Behavior* című írásomat, mely megtalálható Steven J. Burton (ed.): *The Path of the Law and Its Influence: The Legacy of Oliver Wendell Holmes, Jr.* Cambridge University Press, Cambridge, 2000. 50–86. old., illetve Brad Hooker, Margaret Little (eds.): *Moral Particularism*. Clarendon Press, Oxford, 2000. 227–255. old.

5 ■ Megtalálható: R. B. Louden, P. Schollmeier (eds.): *The Greeks and Us*. University of Chicago Press, Chicago, 1996. 43–53. old.

sem világos, hol a helye kritikájában egy olyan elméletnek, mint Arisztotelészé, amelynek tartalmával feltehetőleg inkább egyetértett.³

Ugyancsak talányos kérdés, mit gondolt erkölcs és politika kapcsolatáról. A későbbiek során Williams kitarzott amellett, hogy az etikai elméletek elleni támadása nem érinti a *politikai* elméletalkotásra irányuló törekvéseket: az utóbbiak értékes eligazítást nyújthatnak. De hol a helyük azoknak a nagy nyugati politikai gondolkodóknak – köztük Arisztotelésznek, Cicerónak, Rousseau-nak, Kantnak és John Rawlsnak –, akik az etikai elméletet helyezték politikai elméletük középpontjába? Williams Rawlst választja célpontnak: az ő példáján mutatja meg, milyen típusú etikai elméleteket bírál. Későbbi nyilatkozata azonban arra enged következtetni, hogy végül mégis elismerte: Rawls elmélete igenis használható, mivel alapjában véve politikai jellegű. De az még mindig nem világos, mire alapozza a politikai igazságosság elméletének megalkotására irányuló, tehát elfogadható, és az individuális erkölcs elméletének megalkotására irányuló, ezért elfogadhatatlan törekvések megkülönböztetését. Williams megpróbált szisztematikus számot vetni Rawlsnak a társadalmi és politikai igazságosságról alkotott elképzeléseivel, de mivel ilyen fontos kérdések maradtak megoldatlanul, általában elmondhatjuk, hogy ez az igyekezete kudarcot vallott.

Még általánosabban ezt úgy lehetne megfogalmazni, hogy Williams látványlag ingadozik két szélsőség között: hol szinte mindenkit leszól, és mindenről lenézően nyilatkozik – sem az elméletek, sem a mindennapi intuíciók nem segítenek jól tájékozódni, ezek mind felszínesek és félrevezetőek –, hol meg a fenntartás nélküli bizalom álláspontjára helyezkedik. Valahogyan az elméletek segítségével nélkül is megbirkózunk az élet viszonyosságával. A nagy etikai elméletek megalkotóira – köztük Arisztotelészre és Kantra – azonban az a jellemző, hogy először fölbecsülik, mire képes az emberi lény, azaz szerintem a kiindulásuk nagyvonalúbb és realistább. A legtöbb embernek van valamilyen erkölcsi felfogása, amely sok szem-

pontból ép és egészséges, ám sokszor elhamarkodott és átgondolatlan, néha önigazoló, és könnyen hajlik az önbecsapó racionalizációra. Ha ezt elfogadjuk, akkor az etikai elmélet igenis segíthet abban, hogy a legkövetkezetesebben végigvigyük a reflektív önvizsgálatot, és világosan rögzítsük azokat a lépéseket, amelyek a legjobb irányba vezetnek, és így – ha az elmélet jó volt – olyankor is lesz mintánk rá, hogyan tudjuk a legjobbat kihozni magunkból, ha éppen sürget az idő vagy túl nagy a kísértés a rosszra. Kantnak az az elképzelése például, hogy az emberiséget mindig célnak kell – és soha nem szabad pusztán eszköznek – tekintenünk, személyes életünkben és a politikában is segítségünkre lehet, hogy kritikusán tudjuk kezelni bizonyos hajlamainkat.

Ha így nézzük, akkor az etikai elmélet nem kibúvót jelent – nem arra szolgál, hogy „kiiktassuk a földelést, és el-sötétüljenek a monitorok”, ahogy azt Williams egy alkalommal Robert Nozick etikai elméletéről írta –, hanem megfontolt választ az élet viszontagságaira és saját gyengeségeinkre. Véleményem szerint Williams soha nem vetett kellőképpen számot azzal a lehetőséggel, hogy ez is elfogadható válasz lehet arra a kérdésre, hogy mire jó az etikai elmélet.⁴ Talán azért hallgatott erről, mert igen nagy fontosságot tulajdonított annak, hogy minden egyes ember személyesen küszködjön az élet problémáival, és ne valamilyen útmutató alapján birkózzon meg velük. Talán nincs is egységes válasz arra, mi szolgál a javunkra, mivel sok mindenről csak a személyes részletek mély elemzése adhat számot. Azt hiszem, Williams gondolkodásának ez az egzisztencialista eleme ad magyarázatot arra, hogy egyformán ellenségesen viszonyult az elmülethez és a konvencióhoz. Filozófiatörténészként úgy gondolom, szembe kell szállnunk a személyes és az elméleti ennyire éles elhatárolásával: szerintem a saját életünk legjobb megértéséhez – még az egészen személyes részletek megértéséhez is – sokszor a múlt nagy elméletein keresztül vezet az út.

Williams komoly támadást intézett a felvilágosodás racionalizmusa ellen, de soha nem távolodott el teljesen a

felvilágosodástól. Mindig megőrzött valamit abból a racionalizmusból, amely korai, Descartes-ról írott elsőrangú könyvét áthatotta, és amely drámai módon tört felszínre utolsó könyvében, a *Truth and Truthfulness*-ben, ahol ragyogóan védelmezi az igazság és az objektívitas értékeit a posztmodernizmussal és a Foucault-féle kritikával szemben. Érve úgy szól, hogy minden életképes emberi társadalomnak szüksége van az igazság és az objektívitas fogalmára mint olyan központi fogalmakra, melyekre támaszkodva kitüntetett szerepet lehet tulajdonítani a hozzájuk kapcsolódó további erényeknek, a hitelességnek és az őszinteségnek. Ebben a könyvben nagy vonalakban bemutatja azt is, hogyan lehet bírálni a romlott és erkölcstelen társadalmi rendszereket, ami egyfajta válasz az elmélettelens beállítotttsága miatt megfogalmazott kritikákra is.

III

Williams valamennyi írásában mindig az ragadott meg a legjobban, ahogyan helyreállítja és a modern morálfilozófia számára használhatóvá teszi az ókori görög irodalom lényegéhez tartozó cselekvési és gondolkodási mintákat. Az *Ethical Consistency* című korai tanulmányától kezdve egészen a *Truth and Truthfulness*-ben található részletes Thuküdidész-elemzésig mindig tiszteletet keltettek benne a görög költők és történetírók; akár Nietzsche, ő is azt gondolta, hogy a görögök hitelesebben számoltak be az emberi állapotról, mint a legtöbb filozófus. A *Shame and Necessity*-ben bámulatosan világos érvelést fogalmazott meg a különféle progresszivisták – a görög kultúrát az azóta megtett haladás fényében lekezelő – értelmezésekkel szemben, s ezzel sikerült elérnie, hogy többé senki ne álljon elő azzal az elcsépelet állítással, hogy a görögök nem rendelkeztek az egyes lépéseket következetesen végiggondoló deliberáció és az azt követő döntés fogalmával, és hogy a cselekvésről is kezdetleges fogalmuk volt. Nyomós érvelést hozott fel emellett is, hogy a görögöknek nem volt „szégyenkultúrájuk” abban az értelemben,

ahogy ezt a kifejezést néha használják, olyan kultúrát értve ezen, amely teljes egészében a külső elismerésre irányul. A szégyen a görögök számára, fejtegette, a befelé irányuló önértékeléshez kapcsolódó etikai fogalom. Végül meggyőzően mutatta be, hogy a görög költők olyan világképet tárnak elénk, amelyről van okunk eltűnődni: ebben a világban a legfontosabb dolgok fölött az észnek nincs hatalma, sőt valójában az embernek sincs; ami leginkább érint bennünket, azt egyáltalán nem tudjuk befolyásolni, és így nagymértékben ki vagyunk téve a szerencsének.

De volt még más oka is annak, hogy bámulattal adózott a görög tragédiának. Ahogy telt az idő, Williams érdeklődése mindinkább Nietzsche felé fordult és felvilágosodásellenes irányt vett, amit egyre nyugtalanítóbbnak találtam, bár azt nehéz lenne megmondani, hogy ez változást jelentett-e, vagy csak olyan elemek felszínre kerülését, amelyek mindig is jelen voltak a gondolkodásában. Annyi biztos, hogy érzékelhető volt egyfajta elmozdulás arról a konstruktív politikai oldalról, amely korábban teljesen nyilvánvaló volt a műveiben, és ez zavart engem. Talán a *Shame and Necessity*-nél később született, *The Women of Trachis: Fiction, Pessimism, Ethics* című tanulmányban⁵ látszik ez a legvilágosabban.

Williams első lépésként bejelenti, hogy a morálfilozófia „jó hírt” hoz számunkra: jellegzetesen arra törekszik, hogy valami jót adjon tudtunkra az emberi állapotról, akár a haladást elbeszélő hegeli narratíva formájában, melyben az ész végül diadalmaskodik, akár a leibnizi teodícea formájában, melyben minden rossz dolog csupán az ebben a világban – a lehetséges világok legjobbjában – szükségképpen jelen lévő gonosz. Még Kant felfogása is ide sorolható: az, hogy ragaszkodik a jóakarattal méltóságához – ahhoz, hogy az akaratot akkor is tiszteletben kell tartani, ha a balsors vagy a sanyarú körülmények keresztelik a jó tett valóra váltását –, már önmagában jó hír. Ezzel szöveg ellentétben, a „teljesen fiktív, de megváltoztathatatlan” történetek – elsősorban a görög tragédiák – az emberi létezés lényegéhez tartozó „borzal-

makkal” szembesítenek bennünket, ami „kellőképpen kiegészíti, és megfelelő módon korlátozza a morálfilozófia örök célját, azt, hogy biztonságossá tegye a világot a jóindulatú emberek számára”. A tragédiák az élet etikai szempontból jelentős, de nem a mi ellenőrzésünk alá tartozó területét tárják elénk, és arra hívnak fel bennünket, hogy engedjük át ezt a terepet a természetnek, a végzetnek és a szeszélyes isteneknek.

Néhány tragédiára ez természetesen igaz. De azt hiszem, Williams elbeszélése túl egyszerű, mint ahogy a „jó hír” és a „rossz hír” közti megkülönböztetése is az. Nézzük például azt az esetet, amelyen álláspontját bemutatja: Szophoklész *Trakhiszi nők* című tragédiájának befejezését. Deianeira jó szándékúan azt tervezi, hogy szerelmi bájjal ad férjének, Heraklésznek, de a kentaur gonoszsága folytán a terv rosszra fordul. Heraklész nem szerelembe esik, hanem iszonyú szenvedések közepette haldoklik. Szüvegét látva, a fia, Hüllosz a haldoklót néző emberek (és a közönség) *szüggnomoszünéjét*, együttérzését kéri, és szembeállítja ezt az érzést az istenek kőszívűségével. A híres utolsó szakaszt Williams idézi is, ezt választotta mottónak:

Csak az égi szeszély e csapások oka,
Vád és panasz érje az isteneket,
Kik nemzenek és kik atyáink,
S elnézik a kínokat itt lent.
A jövőbe az emberi szem sose lát,
Ami itt megesezt, minékünk csak gyász,
Az Égre gyalázat,
De a legsúlyosabb mindönk közül
Csak neki, akit gyötör a kór.
Hadd el te is, leányom a házat,
Csupa szörnyű halálra talál
a szemed,
Rengeteg itt a baj és
a szomorúság,
És mindez Zeusz keze műve.⁶

Williams annak hiteles felismerését látja ezekben a sorokban, hogy az emberi elgondolások elkerülhetetlenül korlátozottak. Hüllosz rájön és el is fogadja, hogy a világ alapvetően igazságtalan és önkényes, és hogy ez el- len nem lehet tenni semmit. Azaz, a

„teljesen fiktív, de megváltoztathatatlant” történet nyíltan szembesít „a borzalmakkal”, és ez megóv bennünket attól, hogy elhiggyük a filozófusoknak a „jó hírt”. Csakhogy két probléma is van ezzel az olvasattal. Az egyik az, hogy nem vesz tudomást róla, milyen nagy megbecsülés övezi az emberek morális ítéletét, és mekkora jelentőséget tulajdonítunk neki, még akkor is, ha természeti csapás ér bennünket: abban a sajnálatban és együttérzésben, amely az emberi közösségtől árad felénk, van valami felemelő, ami – Arisztotelész szavaival – a borzalmon is „áttör”, és ellensúlyozza az istenek közömbösségét. Noha ez nem pontosan ugyanaz a jó hír, amit Kant hoz a tudomásunkra a „mostoha természet vak véletlenei” által ostromlott akaratról, de biztosan közelebb áll Kanthoz, mint Williams feltételezi.

A másik probléma az, hogy Williams olvasata szerintem kevés figyelmet szentel Hüllosz dühének. Noha nem egyértelműen rezignált beletörődést tanácsol, nemigen lehet rájönni, mi

6 ■ A szöveget Kardos László fordításában idézem. (Lásd Sophoklész: *Trakhiszi nők*. In: *Sophoklész drámái*. Magyar Helikon, Bp., 1959. 253. old.) Az angol idézet első sorában a szerző megadja az emberek együttérzésével (*szüggnomoszüné*) szemben az istenek közömbösségére használt szót (*agnomoszüné*), a magyar fordításba azonban – mivel itt a görög *megalén theón agnomoszünén* (az istenek nagy közömbössége) megfelelőjeként az „égi szeszély” szerepel –, nem lehetett beírni a görög kifejezést. (A ford.)

7 ■ Nehru *Önéletrajzában* leírja, hogy 1919-ben egy vonaton találkozott Dyer tábornokkal. Anélkül, hogy észrevették volna, elfoglalta az üres fülös ágyat egy brit tiszttel, tei fülkében, és így végighallgatta hangos beszélgetésüket. „Az egyikük agresszív és diadalmas hanghordozással szónokolt, és hamar rájöttem, hogy ő Dyer, Dzsallianvala Bagh hőse, s éppen amritszári élményeiről számol be. Külön hangsúlyozta, mennyire ki volt szolgálatban neki az egész lakosság, és úgy érezte, rajta múlik, hogy csak egy rakás hamu maradjon a rebellis városból, de meg-sajnálta őket, és visszatartotta magát. [...] Nagyon megrendített, amit mondott, és az az érzetelenség, ahogy mondta. Delhiben a pályaudvaron fényes, rózsaszín csikos pizsamában és köntösben leszállt a vonatról.” Bár az utolsó fordulat inkább Arisztophanészre emlékeztet (Poszeidonra a *Madarak* végén nagyjából ráillik), a többi mindenestül Euripidészt idézi. Dyer szónoklata valóban akár az istenek párbeszédének része lehetett volna a *Trójai nők* nyitójelenetében. (Képzelnék el egy színdarabot, melyben Jézus rózsaszín csikos pizsamát visel, és máris látjuk, mekkora különbség van a görög könyörületesség és annak keresztény megfelelője között.)

más lenne az ő szemszögéből a követendő morális attitűd. A *megalén theón agnomoszünén* – az istenek nagy közömbössége – szavak azonban biztosan nem azt tolmácsolják, hogy bele kell törődni az elkerülhetetlen tragédiába, és a szörnyű események lejátsszódásakor aggódó szülőként ott ülő istenek jellemzése sem ezt sugallja. A görög családban nyilvánvalóan mélységesen elítélnék annak az apának a viselkedését, aki megengedi, hogy ilyen dolgok történjenek a gyermekeivel, holott meg tudná akadályozni. Az ilyen viselkedés valóban „szégyenletes”, és Williams folyton azt hangoztatta, hogy a görög világban a szegény összeegyeztethető olyan morális reakciókkal, mint a felháborodás és a szemrehányás. Nagyon is komolyan kell vennünk, hogy az istenek antropomorf lények – pontosan olyan cselekvők, mint az emberek –, csak éppen nagyobb a hatalmuk, mint az embereknek. Az ilyen lények – különösen, ha aggódó szülőként adták ki magukat – mélységesen hibáztat- hatók, amiért megengedték, hogy megtörténjenek a katasztrófa. Olyan világnak, amelyben ez megtörténhetett, nem kellett volna léteznie; ők engedték meg, hogy létezzenek.

Képzelnék el egy hindut, amint megtekinti a vérfürdő nyomait, miután Dyer tábornok ártatlan köztisztviselők ezreit gyilkoltatta halomra Amritszárnál. Ő is elmondhatott volna egy ilyen beszédet, csak az úgy végződött volna, hogy „...És mindez a Rádzsa keze műve”. Más szavakkal: hogy merészelnek ezek a nagy hatalmú emberek ide jönni, atyáskodni fölöttünk, és azzal az igénnyel föllépní, hogy ők a feljebbvalóink, azután pedig ilyen gyalázatos és gonosz módon viselkedni?⁷ Mivel a görögök antropomorf lényeknek – és erkölcsi szempontból még csak nem is példásan cselekvő lényeknek – látták az isteneiket, nagyon is elevenbe vágók voltak számukra az olyan kérdések, hogy igazságosan cselekedtek-e az istenek vagy sem, és helyénvaló dolognak számított nyomást gyakorolni rájuk; legalábbis néhányan úgy gondolták (Platón biztosan közéjük tartozott), hogy ez helyénvaló, és rendszeresen meg is tették. (És most képzelnék el, mit éreznénk egy olyan színdarab lát-

tán, amely Jézus cselekedeteit „szégyenletesnek” és érzéketlenül szerezetlennek festené le, s máris megértjük, mi a különbség a görög és a keresztény perspektíva között.) A darab nem mondja, hogy ilyen dolgoknak meg kell történniük; azt pedig végképp nem mondja (amit egy zsidó-keresztény perspektívában íródott szöveg valószínűleg kimondott volna), hogy minden, ami történt, úgy igazságos és jó, ahogy történt, legfeljebb mi nem vagyunk képesek felfogni Isten igazságosságát és végtelen jóságát. Ennek éppen az ellenkezőjét mondja, sőt még szemrehányást is tesz az isteneknek döntéseik miatt.

És akkor mi is most a különbség a jó és a rossz hír között? Az bizonyos értelemben rossz hír volna, hogy a szenvedés, melynek tanúi vagyunk, távoli, megközelíthetetlen, kérlelhetetlen, vakon lesújtó szükségszerűségről fakad, hiszen ez azt jelentené, hogy a rossznak meg kellett történnie, és – bármit tegyünk is – továbbra is történnek majd hasonló dolgok. Ezt akarja mondani Williams azzal, hogy az ilyen hír mérsékli a „jó hír” túlságosan optimista kicsengését. Szerintem azonban van az ilyen hírek egy másik értelme, és az jó: azt jelenti, hogy nincs kit hibáztatni, és már nincs mit tenni. Nyugodtan hátradőlhetünk, és beletörődhetünk, hogy a világ olyan, amilyen, borzalmas dolgok történnek benne, de nekünk ezekre nincs befolyásunk.

Ha pedig azt gondoljuk, hogy olyan szenvedés tanúi vagyunk, amely mögött rosszindulat, tudatlanság és szívtelenség húzódik meg, nos, az egyfelől jó hír: azt jelenti, hogy van remény a változásra. Másfelől viszont ez rossz hír, hiszen azt jelenti, hogy a szenvedés talán nem is volt szükségszerű, és ha kitartóbbak vagyunk, vagy jobban okoskodunk, akár el is kerülhetünk volna. Legalább annyit biztosan jelent, hogy jobban járunk, ha összeszedjük magunkat, és minden lehetőet megteszünk, hogy a jövőben elkerüljük az ilyen dolgokat, hiszen szégyenletes volna, ha még ennyit sem tennénk meg. Abban az esetben, amikor az áldozatok és a tettesek között azért vannak egyenlőtlen erőviszonyok, mert az egyik oldalon halandók, a másikon meg istenek állnak, nem igazán

világos, mit lehet tenni, noha egy dolgot végül is meg lehet próbálni: meg lehet vonni az imádatunkat az istenektől, amit rendre meg is tesznek, mind a tragédiában (a *Trójai nők* végén), mind a komédiában (a *Madarak*ban), és ennek következtében az istenek dühösen követelik az elismerést, és kénytelenek szakadatlanul küzdeni az őket ért sérelem orvoslásáért. Noha az istenek meglehetősen érzéketlenek, nem teljesen süketek az emberek vádjaival szemben. Mivel érzéketlenségük sokszor láthatólag nem rosszindulatból fakad, hanem valóban nem értik, mit élnek át a halandó lények, végső soron talán nem reménytelen stratégia, ha megpróbáljuk világossá tenni számukra, milyen árat fizetünk tetteikért.

Abban az esetben persze – ez is nagyon gyakran előfordul a tragédiákban –, amikor az elkövetők emberek, mint például Dyer tábornok, világos, hogy mi következik abból, ha elismerjük, hogy a tragédia gonosztevéből fakad: a történetek tanújának, akkor is szembe kell fordulnia a gonosztevővel, és le kell lepleznie a gonoszszándékot a többiek előtt, ha ennek nagy ára van. Leleplezheti például úgy, hogy ír egy drámát, melyben a demokrácia valamennyi polgára számára nyilvánvalóvá teszi a gonoszszándékot. A tragédiák gyakran céloznak a saját szerepükre: bemutatják a számkivetettek szenvedéseit, s ezzel elősegítik, hogy erkölcsi szempontból helyesebben lássuk a történeteket. Csupán egyetlen példa: Szophoklész tragédiájában a görög seregek vezetői messze elkerülik Philoktétészt, akinek bűzlő seb van a lábán, és egyszerűen nem vesznek tudomást a szenvedéséről, melyet viselkedésük állandósít. A drámának viszont – erre folyton utalás történik – eltökélt szándéka megérteni, hogyan és mennyire szenved Philoktétész, és amit a képzelőerő segítségével megjelenít, azt az erkölcsi helyes cselekvés szolgálatába kívánja állítani. Mivel helyesen cselekedni sokkal nehezebb, mint a létezés borzalmairól elmélkedni, tulajdonképpen rossz hír, hogy gonoszszándék, nem pedig elkerülhetetlen szükségszerűség rejlik a szenvedés mögött. Neoptolemosz számára legalább olyan fájdalmas az a tudat, hogy választhat

– hogy rajta múlik, becsületesen cselekszik-e –, mint rátörni Philoktétészre: ugyanazt a kifejezést, a *papaít* [ó, jaj] használja, hogy jelezze, mennyire gyötrelmes számára a szokásos módon cselekedni.

Azt hiszem, a görögök „teljesen fikatív, de megváltoztathatatlan” történetei pontosan azzal a nehéz kihívással szembesítik a nézőket, hogy töprengjenek el az okokról: vajon elháríthatatlan szükségszerűség vagy rosszindulat és oktalanság vezetett-e a katasztrófához? Hol kell meghúznunk a határt a kettő között? Erre abból kell kihozunk a választ, amit a tragédiák – melyek nehezen megfogható módon és gyakran határozatlanul teszik fel ezt a kérdést – az értésünkre adnak, és amire felszólítanak, amikor szembesítenek bennünket azzal, milyen szerepet játszik az eléltendő cselekvés még olyan dolgokban is, amelyek annyira természetesnek tűnnek számunkra, mint az, hogy levegőt veszünk. Egy pillanatra sem szabad megfeledkeznünk róla, hogy a tragédiák a politikai mérlegelést és megfontolást közvetítették a polgárok számára az istenek tiszteletére rendezett ünnepeken – mégpedig egy olyan városban, amely birodalmát „zsarnokságnak” tartotta, és számtalan ártatlan embert gyilkolt le. A nézők számára a tragédia nem azt a jó hírt hozta, hogy bele lehet törődni a megváltoztathatatlanba, hanem rossz hírt hozott: azt, hogy önvizsgálatra és változtatásra van szükség. (Amikor 415-ben színre vitték Euripidésztől a *Trójai nőket*, az athéniak a lázongó kolónián, Meloszon minden férfi lakost legyilkoltak, a nőket és a gyermekeket pedig elhurcolták rabszolgának.)

Röviden: a tragédiák ahelyett, hogy átengednék a kérlelhetetlen szükségszerűségnek vagy a végzetnek az erkölcsi cselekvésen belül azt a terepet, ahol a tragikus események lejátszódnak, sokszor egyenesen felszólítják a nézőket, hogy tevőlegesen vegyenek részt a morális küzdelem színterének elfoglalásában, ők legyenek otthon azon a terepen, ahol az erény olykor diadalmaskodhat az amorális hatalmak szeszélyei fölött, s ahol még akkor is áttörhet, és példát mutathat, ha nem sikerül diadalmaskodnia. Mai világunkban, ahol joggal feltételezzük,

hogyan az éhezés és a sokféle egyéb ínség és nyomorúság, melynek tanúi vagyunk, legtöbbször a hatalmon lévők vétkes gondatlanságának következménye, a metafizikailag megalapozott, resignált beletörődés a megváltoztathatatlanba megint csak viszonylag jó hír volna a hatalmon lévők számára, akik ezáltal felmentést nyernének. A görög tragédia hiteles üzenete azonban számunkra és az athéniaiak számára egyaránt sokkal rosszabb ennél: a rossz hír ugyanis az, hogy ugyanolyan vétkesek vagyunk, mint Zeusz a *Trakhiszi nőkben*, a görög seregek vezérei a *Trójai nőkben*, Odüsszeusz a *Philoktéteszben* és sok más isten és halandó, sokszor és sok helyütt – legalábbis amíg meg nem szabadulunk a restségtől és az érzéketlenségtől, félre nem tesszük önös ambícióinkat, és el nem gondolkodunk azon, hogyan lehetne elkerülni a sok rosszat, melynek tanúi vagyunk. A görög tragédiák nemcsak együttérzésre, hanem társadalmi aktivitásra szólítanak fel bennünket, és ez az, amit Williams kihagy a beszámolójából. Így aztán az, amit a rosszról mond, számomra túl szép és jó ahhoz, hogy igaz legyen.

IV

Bernard Williams halála után mások is írtak az életéről. Beszéltek káprázatos gyorsaságáról, olykor lehengerlő, szélsebes észjárásáról és arról, milyen jól működött az intuíciója, mennyire megértette az ügyes-bajos emberi dolgokat, ami becses jó barátta tette, ám ugyanennek köszönhetően mindig villámgyorsan leleplezte a korlátolt filozófiai okoskodást. Annyira egyéni jelenség volt a filozófia színterén, hogy talán nem is helyes az írásait elválasztani attól a hatástól, amit a személye gyakorolt ránk. Én biztosan hiába próbálnám megtenni, nem tudnám elválasztani a kettőt. Talán az lesz a legjobb, ha kiterítem a kártyáimat – elmondom, amire emlékszem –, és így az olvasó maga ítélheti meg, milyen sokféle forrásból táplálkozik az imént kifejtett bíráló. Először New Yorkban találkoztunk, 1973 telén: Bernard a sötét előcsarnokban állt egy szemináriumi terem előtt a City University Graduate Centerjében, ahol éppen akkor

indult egy görög filozófiával foglalkozó, havonta megrendezett vitakör. Eleven-sége, gyorsasága és aktív jelenléte minden mást elhomályosított körülötte. Egyáltalán nem lepődtem meg, amikor később megtudtam, hogy a királyi légierő egyik merész és sikeres pilótája volt. Éppen látványos zuhanórepülés után landolt a mi világunkban, és érkezése a filozófiaí tájképet egyszer s mindenkorra megváltoztatta.

Elmondom a nagyját annak, amit emlékezetemben őrzök a találkozás pillanatáról. Rajta sötétszürke sportzakó volt, arra pedig pontosan emlékszem, hogy én rózsaszín ruhát – miniszoknyás Bergdorf Goodman-ruhát – és fekete neccharisnyát viseltem. Egyfelől az volt az érzésem, hogy árad felém, és teljesen magával ragad valamilyen varázserő, de közben azt is pontosan tudtam, hogy én most a tanúja vagyok egy ilyen természeti adottság működésének. Valamivel később, de még azon a héten, miután meghallgattam az első, vendégtanárként tartott előadásait Descartes-ról, egyszer csak fény gyúlt az agyamban. Hajcsavarókkal a fejemen ültem a nagy szárító bura alatt – ez akkoriban még szokásom volt: ekkor még csak kialakulóban volt a feminizmus (már a hetvenes években jártunk, de én még nem tartoztam a feministák közé) –, éppen Descartes Erzsébet hercegnővel folytatott levelezését olvastam, és arra gondoltam, hogy az volna a legcsodálatosabb kapcsolat a világon, ha én is így levelezhetnék egy olyan káprázatos intelligenciájú emberrel, mint Bernard Williams. Az ebben a vágyban megnyivánuló létens behódolástól soha nem szabadultam meg teljesen, mindig rányomta bélyegét arra, ahogyan Bernardra gondoltam, ami az esetleges barátkozást kockázatosná és egyenlőtlené tette. Noha szívesen emlékszem néhány megjegyzésére, melyet olykor a munkámra tett, arra is emlékszem – és sokkal pontosabban, talán szó szerint is fel tudom idézni –, hogy miután látott, amint narancsszínű sortban és rózsaszín trikóban futottam a King's College-beli igazgatói irodája ablaka alatt, csupán annyit mondott, hogy az elsődleges minőségek elfogadhatók, a másodlagos minőségek azonban nem teljesen kifogástalanok. (Ennél

messzebbre soha nem ment – azok a férfiak, akik nagyon szerelmesek a feleségükbe, általában nem tesznek másokra túl merész megjegyzéseket –, a kicsit élvezkedő-tetszelgős megfogalmazás pedig jellemző a stílusára.) Ahogy Catharine MacKinnon írja: a nőknek szinte lételemük, hogy tárgynak tekintsék őket, lubickolnak benne, mint hal a vízben.

Néhány éven át – bár nem rögtön az elején – meg akartam szabadulni ettől a heves kisebbségi érzéstől, egyenlő alapokra akartam helyezni a kapcsolatunkat, bizonyítani próbáltam, hogy bennem is van valami, ami ér annyit, mint ez a szuperszonikus sebesség. Mivel – mint már említettem – olyan közel állt a feminizmushoz, amennyire egy nagy hatású férfi az ő nemzedékéből egyáltalán közel állhatott, és mivel igazán megértő barát volt, még csak az a vigaszom sem volt meg, hogy őt hibáztathattam volna, amiért a jelenlétében mindig alsóbbrendűnek éreztem magam. Haragudtam, pedig tudtam, hogy nincs jogom haragudni, azt kívántam, hogy törjön meg a varázs, amely belőle árad felém, büntudatot éreztem, amiért haragot táplálok egy barát iránt, és örömet a láttán, ha valahol felbukkan, arra vágytam, hogy szeressen, de eltitkoltam a sóvárgásomat, szerettem volna leküzdeni ellenséges érzületemet (különösen akkor, amikor egyetemünk díszdoktorrá avatta) – ezek az érzések és gondolatok mind ott kavartak a fejemben éveken át, még a betegsége idején is. *Caveat lector.*

V

Nietzsche írta, hogy ha egy filozófus folyton visszatér egy témára, és nagyon kitartóan foglalkozik vele, az azt jelzi, hogy valami más van a háttérben, s ilyenkor fennáll a veszély: csak „megjártssza, hogy ura a helyzetnek”. Nietzsche a racionalistákról és arról a bennük munkáló vágyról beszélt, hogy elfojtsák magukban az irracionális szenvedélyeket, amelyek könnyen hatalmukba kerítik az embert. Meglátása azonban más területen is alkalmazható. Ha emberi problémákról volt szó, Bernard nem sokra tartotta a filozófiai rációt, és sokszor mondott rosszat róla. Folyton visszatért

arra, hogy milyen fontos az irracionális szenvedély. Vajon milyen veszélytől tartott, min nem tudott úrrá lenni? Azt hiszem, azért foglalkoztatta annyira Nietzsche pesszimizmusa és irracionálisizmusa, mert így próbálta elhárítani, hogy elhatalmasodjon rajta a fásultság, sőt talán a kétségbeesés. Évek múltán kezdtem felfigyelni rá, hogy soha nem dühös (én viszont többé-kevésbé mindig dühös voltam). Lenézés, életuntság és cinizmus volt benne – az életuntság olykor még ingerlékennyé is tette –, de dühös soha nem volt, ha valami rosszat követtek el, és nem érezte úgy, hogy helyre kellene hoznia. Azt hiszem, a tragédiával kapcsolatos attitűdje – az, hogy nem szentelt figyelmet a dühnek – jól összeillett felvilágosodáskritikájával: mivel a világot mélységesen reménytelennek tartotta, s még legbelül sem hitt a javíthatóságában, nem villanyozta föl az az eshetőség, hogy jót lehet tenni egy rossz világért. A világot maga körül zavarosnak és mocskosnak látta, s nem látott reményt a megváltására vagy akár csak a javítására. Gyermetegnek és naivnak gondolta azt, aki esélyt ad a jobbító szándéknak. (Liberális politikai nézeteit nehéz összebékíteni ezzel a felfogással, ami talán magyarázatot ad arra, hogy élete későbbi szakaszában egyre inkább eltávolodott a politikától, még a politikai gondolkodástól is.) Nietzsche *amor fati*nak nevezte az olyan beállítottságot, amely elfogadja a szükség-szerűséget, és egyfajta vidámságot társított hozzá: azt a derűt, amelyet akkor érzünk, ha végképp feladjuk, hogy van remény igazi változásra. Bernard is így volt ezzel: igazából az villanyozta fel és az tette vidámmá, ha a jó hír hangoztatóival szemben sikerült elegánsan – kicsit szemtelenül, de mégis csillogóan kötekedve – bizonyítani, mennyire reménytelenek a dolgok. Egy közös barátunk mondta egyszer róla: „Bernard olyan, mint a nap: fényesen ragyog, de kevés meleget ad.” (Ez a megjegyzés – túl azon, hogy keveset mond Bernardról – arra utal, hogy aki mondta, minden bizonnyal sok időt töltött Angliában.)

Bernard életuntsága azért dühíthet, mert úgy láttam, elszalasztotta az esélyt, hogy óriási filozófiai tehetségét jóra fordítsa, legalább valami kis jót

tegyen. (Ez a dühöm, azt hiszem, jogos volt, még ha nem volt is mindig könnyű elválasztani a másfajta haragtól.) Bosszantotta, hogy mindig jó cselekedetekre vadásztam, örökösen *engagé*e voltam, mintha kiscserkészből egyenest valamiféle Barbara őrnaggyá cseperedtem volna, holott akár érdekes ember is lehetett volna belőlem. (Amikor a posztmodern gondolkodók rámutattak, hogy túlzó következtetéseket von le saját álláspontjából, velük szemben még egyszer világosan kifejezésre juttatta régi karteziánus racionalizmusát, mindig is mély elkötelezettségét az igazság iránt, és az ezzel együtt járó, ugyancsak erős társadalomkritikai elkötelezettséget is. Felvilágosodott énje dialektikusan kapcsolódott nietzschei énjéhez, és számomra ez a dialektikus kapcsolat teszi különösen becsessé utolsó, enigmatikus könyvét.)

Amikor kritizáltam a gondolkodásában végbement fordulatot – Nietzsche felé fordulását és a nyilvános kritikákra adott válaszát –, a bíráló hatására baráti kapcsolatunk feszültté vált.

Érvelésben soha senki nem tudott Bernard fölébe kerekedni. Mindig néhány lépéssel a vitapartnerre előtt járt, és úgy módosította az álláspontját, hogy kikerülje az ellenvetést. Ő már nem tud válaszolni az ellenvetésekre, de hihetetlen vitakészsége még most is bénítóan hat. Annyira, hogy meg sem próbálok érvelni, mindössze néhány kérdést teszek fel neki:

Talán valami baj van azzal, ha az ember megpróbálja arra fordítani filozófiai erőfeszítéseit, hogy egy kicsit javítson a világ dolgain? Vajon nem lehet ezt úgy csinálni, hogy közben ne dőlünk be semmiféle haladás-teleológiának? Vagy másképpen: nem lehet, hogy a Kant-féle „jó hír” olyasmi, amiért érdemes tennünk valamit, még akkor is, ha a hegeli változat valóban illúzió?

Nem lehet, hogy nem is annyira unalmas – talán még izgalmas is – látni, mire vagyunk képesek, ha a harag és a remény jegyében cselekszünk? (Vagy másképpen: nem lehet, hogy igazából Dickens izgalmasabb, mint Nietzsche?)

Lehet, hogy a kétségbeesés bűn is, nemcsak pszichológiai probléma? Williams mélyenszántó gondolkodá-

sának, filozófusi és emberi nagyságának (olyan filozófus volt, aki ragaszkodott hozzá, hogy emberi mivolta megjelenjen a filozofálásában) csupán egyik jele, hogy megértette és meg is fogalmazta magának ezeket az ellenvetéseket. Belátta, hogy ezek szorongató emberi problémák, melyek mielőbb válaszra várnak, de úgy látta, lehetetlen másképp megválaszolni őket, mint hogy az ember éli a maga életét, és a maga módján gondolkodik. Ahogy ő is tette, csak neki rövid ideig adatott meg.