

Garai Zsolt

Partikularista érvek az értékek realizmusa mellett

„Amikor Isten megteremtette Ádámot, azt súgta a fülébe: »Minden cselekvés kontextu-sában szabályokat fogsz észrevenni, ehhez csupán a szabályok utáni tapogatózás szabályát kell észrevenned. Ha többé nem ismeresz fel szabályokat, akkor négykézlábra ereszkedsz.«” (SELLARS 1950, 289.)

Manapság némely arisztotelészi és wittgensteini inspirációjú filozófus visszautasítja, hogy a normativitásról és a motivációról az ész és érzelem hume-iánus tradíciójában megszokott, éles különbségtevés fogalmaiban gondolkozzon. Ehelyett amellet érvelnek, hogy indokaink észlelésének képessége teszi lehetővé számunkra a normák felfedezését (MCDOWELL 1998; WIGGINS 1987; DANCY 1993). Az indokok teréből érkező morális normák motivációs képességeit illetően az optimisták közül egyesek szerint e normákat nem tudjuk megfelelőképpen megragadni olyan *általános kijelentésekben*, mint például a haszonmaximalizálási elv vagy morális cselekvési maximák. Ezt nevezhetjük a *partikularista* tézis egy általános megfogalmazásának. Nyilvánvaló, hogy az e tézist tartó filozófusok lényeges ponton szegülnek szembe a normák hagyományos, utilitáriánus, illetve deontologikus ihletésű elméleteinek előfeltevéseivel, hiszen szerintük az indokok beazonosítása *lényegileg* az egyedi esetekhez, a cselekvők adott diszpozícióihoz, változó lelki alkatahoz kötötten végezhető el. A partikularisták szerint a megfelelő elméletnek az értékek pluralizmusát és az értékek realizmusát egyszerre kell támogatni tudni. A maguk elé tűzött feladat kettős: egyrészt azt megmutatni, hogy a morális gondolkodás és ítéletalkotás nem függ univerzális morális alapelvek segítségével végzett következtetési eljárásoktól, másrészt pedig az értékek metafizikájával szemben ellenérzéseket tápláló emotívizmus, újabban preskriptívizmus, illetve a morális relativizmus elkerülése. Ahhoz azonban, hogy pluralistaként az értékek objektívizmusa mellett érveljenek, a normák megismerésének egy – gyengébb vagy radikálisabb megfogalmazású – érzékelési paradigmájának kialakítására van szükségük. Dolgozatomban az idevágó érveket és az állásponton belüli nézeteltérések lényegét (McDowell *versus* Dancy) kívánom rekonstruálni.

I. A MORÁLIS REALIZMUS

A modern metafizikai realizmus eszméje – értve ezalatt azon elméletek intuícióit, melyek filozófiai beszámolót igénylő, az emberi tudattól függetlenül fennálló létezőket és tulajdonságokat támogatnak – Bernard Williams szerint Descartes filozófiai vállalkozásában gyökerezik, hiszen az ő filozófiájában jelenik meg az, amit úgy nevezhetünk, hogy „a valóság abszolút felfogása” (WILLIAMS 1978; 1990, 151–152). A morális realiz-

mus intuíciója a tapasztalati valóság bizonyos területére, ti. azokra a tulajdonságokra megfogalmazott realizmus, melyek a morális tapasztalat jelenségét alkotják. A kérdést gyakran úgy is megfogalmazzák, hogy a vizsgált létezőket vagy tulajdonságokat vajon feltaláljuk vagy inkább felfedezzük. Az első esetben olyan kategóriákról van szó, melyeket az emberi tudat alkot meg és feltaláló képzeletünk vetíti ezeket „kívülre”, míg a másodikban többé-kevésbé független, a külvilág tapasztalásán keresztül a tudatra kényszerülő fogalmakkal, tényekkel lenne dolgunk.

A mindennapi etikai tapasztalatban, értékterhes fogalmak használata segítségével megalkotott dicsérő vagy elmarasztaló kijelentéseink kivitelezéseik az a *benyomásunk*, hogy ekkor egy objektív dimenzióról tett felfedezéseinket írjuk le¹. A használt beszédaktusokat ez esetben inkább afirmációknak, semmint vallomásoknak, deklarációknak tekintjük. John Mackie szerint ez a köznapi benyomásunk hamis, és mint ilyen magyarázatra és korrekcióra szorul. Mackie konkluzívnak szánt érve, az úgynevezett különösségi (*queerness*) érv két részre, egy metafizikaira és egy episztemológiai aspektusra bontható. A metafizikai közelítés szerint amennyiben az értékek ugyanolyan értelemben lennének objektívek, mint az elsődleges (fizikai) tulajdonságok, akkor nagyon különös fajta tulajdonságok vagy viszonyok lennének, melyek teljesen különböznek minden mástól a világmindenségben. Ennek megfelelően, amennyiben feltételezzük, hogy *tudatukban lehetünk*, a morális érzékelés avagy intuíció különleges képességét kellene magunkban posztulálni, mely teljesen különbözne az összes többi dolog megismerésére szolgáló megismerésmódjainktól (MACKIE 1974, 94). Továbbmenve, Mackie kételkedik abban is, hogy az objektívnek feltételezett értékek ráépülhetnének a természetes tulajdonságokra, vagy azok *következményei* lehetnének.

John McDowell a szabálykövetésről tett wittgensteini megfontolásokat² értelmezve három elkülöníthető érvet dolgoz ki³ a morális objektívizmus mellett. Az első érv az etikai gondolkodás kiküszöbölhetetlen *antropocentrizmusát* állítja. Magát a valóságot vizsgálódásainktól függetlennek képzelhetjük, ámde a *valóság aspektusait elkülönítő képesség* már nem független, hanem a kutató sajátos „életformája” alapozza meg. Következésképp morális-prudenciális cselekvéseink, de akár olyan „kemény” tudományok, mint a matematika szükségszerűségei, *érthetetlenek* egy a miénktől radikálisan más perspektívából tekintő – például egy földön kívüli – számára (vö. McDOWELL 1981, 151). Ennek megfelelően az objektivitás értelmezési tartományát megszorító nézetek, mint például a williamsi vagy mackie-i, a valóságot olyan elemek készletére szűkítik, amelyek a világra radikálisan más perspektívából rátekintők számára is evidensek.

¹ Be kell itt számolnunk az arról szóló intuíciókról, hogy amennyiben azt állítjuk A egy cselekedetéről, hogy „ez egy igazán nemeslelkű cselekedet volt”, úgy tűnik, nem tudjuk őszintén és megfelelőképp használva ezt a kijelentést *úgy* kivitelezni, hogy közben valami másra, tudniillik *arra* gondolnánk, hogy ennek kijelentésével voltképpen az „ez a cselekedet engem csodálatba ejt, érzelmeket vált ki belőlem stb.” állítást tesszük meg. Miért? Mert akkor mentális állapotunk leírására inkább az utóbbi kijelentést tennénk és nem az előbbit. Amikor a morális értéket *tulajdonító* kijelentést egy introspektív forrású belső állapot *kifejezésére* akarjuk redukálni, az utóbbi *valódi* fennállását állítva, egy további probléma is felmerül. Nehéz ugyanis elképzelni hogyan is tekinthetnénk ekképp „korrigált” kifejezési aktusainkat, melyek az eredeti, realizmusra inspiráló kijelentést sajátosan szubjektív természetűnek minősítik vissza, gyakorlati-morális deliberációnkban egy soron következő cselekvés kivitelezéséhez elégséges, racionális, vagy akár „vágyható” objektív indokok nyújtására képesnek.

² Wittgenstein szabálykövetésről tett észrevételei azt mutatják meg, hogy magában egy szabályalkalmazási sorozatban semmi olyan nincs, ami egyértelműen meghatározná, hogy a szabályt vagy a fogalmat hogyan kellene jövőbeli esetekre alkalmaznunk. Bővebben lásd: KRIPKE 1982.

³ Maga McDowell e három érvet nem elkülönítve adja elénk, amit végső soron kölcsönös összefonódásaik is indokolnak. Az elkülönítés munkáját többek között Gerald Lang végezte el. (LAND 2001)

Más szóval a valóságot az *elsődleges tulajdonságokra* korlátozzák, és ezzel a „csak a hozzánk hasonló teremtmények által észlelhető valóságnézeteket” a vizsgálódások köréből kizárják. McDowell nem elvetni akarja a fizikát, hanem amellett érvelni, hogy az nem meríti ki a kutatatandó valóságot. Szerinte tehát eresztetni kell az objektivitás túlzóan szűkre szabott felfogásán. Nem gondolja azonban, hogy a morális tulajdonságokat e cél eléréséhez valamiféle egzotikus, elsődleges tulajdonságokként fel kellene vennünk ontológiánkba. Az antropocentrizmus-érv arra mutat rá, hogy *minden* emberi gyakorlat pszichológiai tényezőkön is múlik, noha az nyilvánvaló, hogy ez az erkölcsiség, a matematikával ellentétben, sokkal könnyebben észrevehető. Ám a szabálykövetési megfontolások feltárják, hogy a függőség egy mélyebb szinten teljességgel általános, azaz minden szabálykövetésre igaz. A morális objektivistának tehát ebből a szempontból nincs mitől tartania. Problémák vethetők fel persze mind a *másodlagos minőségekkel* kapcsolatban általában, mind az ilyeneknek tekintett morális tulajdonságokkal szemben, de ezekre most nem térhetek ki (lásd például MILLGRAM 1999).

Egy második, szintén a szabálykövetésből kibontott érv szerint a morális fogalmakra is belátható, hogy a beszélői közösségen kívüli személyek ezek helyes és helytelen használata közötti különbségtétel során nehézségekbe ütköznek. McDowell szerint ez csökkenti a befolyásos antiobjektivista projektivizmus vonzóerejét. Miért? A projektivista szerint a morális ítélet kivitelezése egy kétlépcsős folyamatként fogható fel (McDOWELL 1981, 143):

(i) Érzékenység az önmagában fennálló világra.

(ii) Egy nem-kognitív állapot (attitűd, érzés, vágy stb.) kivetítése az önmagában értékmentes világra, mely kivetítésnek hála *úgy tűnik*, hogy e tulajdonságokat ebben a világban *azonosítjuk*.

Az (i) állítására azért van szükség, mert (ii) önmagában a morális ítéleteknek egy *anything goes* jellegű felfogásával járna, amely nyilvánvalóan nem lenne kívánatos, hiszen az a benyomásunk, hogy morális eszmecseréink nagyjából határozott keretekkel bírnak. Ha viszont ekképp (ii) nem biztosítja morális életünk magyarázatának elégséges feltételeit, akkor a projektivistának komolyabb beszámolót kellene nyújtania (i)-ről, azaz arról, hogyan is tudjuk elgondolni azt, hogy egy értékektől mentes világ konzisztenciát kényszerít morális taxonómiáinkra. Azaz egy morális fogalom jelentését kettéoszthatónak kell feltételeznünk egy affektív, illetve egy természeti összetevőre, mely utóbbi egy, a világban mindig eredendően önazonos dolog. A fogalom *használata* egy erre a dologra adott egyedi *válaszként* értelmezhető; a fogalom segítségével tett kijelentések pedig bivalensek (McDOWELL 1981, 158). Így fordul át a projektivizmus egy határozott objektivizmusba. A morális fogalmak jelentéstartalmának szétvágási stratégiája, mely a projektivistát jellemzi, úgy is leírható, hogy elfogadjuk egy olyan beszédközösségen kívüli személy létezésének lehetőségét, aki ismeri egy adott, a közösségben használt fogalom *extenzióját*, és képes lenne megjósolni lehetséges új esetekbeli alkalmazását anélkül, hogy a közösség affektív attitűdjét megfejteni próbálná. Ez annak lenne köszönhető, hogy képes lenne felismerni a fogalom használatakor hasonlóan példázódó természetes tulajdonságokat, anélkül, hogy egy kompetens használó morális nézeteiről bármilyen tudomása lenne. Magának egy ilyen személynek a létezési lehetősége bizonyítja, hogy a projektivista jelentésszétvárosítási stratégia inkonzisztens a szabálykövetési megfontolások konklúzióival, és ennél fogva tartathatatlanság. Ha valaki nem a közösség tagja, akkor képtelen beazonosítani a releváns természeti és egyéb tulajdonságokat, melyek a morális fogalmak egymást követő al-

kalmazásaikor együtt példázódnak. Viszont belülről e tulajdonságok már nem lehetnek pusztán „természetiek”, hiszen együttpéldázódásaik felismerése igényli az őket közvetítő morális predikátumok fókuszának ismeretét. A morális fogalmak így nélkülöznek minden olyan pontos *formát*, mely a természetes tulajdonságok fogalmaira jellemző (BLACKBURN 1981, 167). Ennek a *formátlanságnak* köszönhetik az erkölcsi fogalmak különleges magyarázó erejüket. Amely elmélet tehát nem akar kárt vallani magyarázó potenciáljában, nem nélkülözheti e tulajdonságok felvételét a világ bútorzatába.

A harmadik állítás szerint, amelyet McDowell a wittgensteini megfontolásokból kibont, a kognitív és az affektív közötti hume-iánus különbségtevés, ellentétben a látással, nem okoz problémát az objektivizmus számára. A motiváció hume-iánus elmélete tagadja, hogy egy a hitekől *független* vágyyszerű állapot nélkül létrejöhetne bármiféle cselekvés. Azaz vallja, hogy a hitszerű morális indokok önmagukban nem képesek a cselekvésig elvívó motiváció nyújtására. Első látásra úgy tűnik, hogy ez az állítás komoly gondot okoz az objektivista számára, hiszen

(1) „a morális ítéletek hiteket fejeznek ki és nem vágyakat, igazak vagy hamisak (kognitivizmus⁴)”;

(2) „az őszintén vallott morális vélemény a cselekvő más hiteivel összekapcsolódva motiválja e cselekvőt (internalizmus⁵)”;

(3) „az intencionális cselekvés hume-iánus hit-vágy modellje érvényes”

kijelentések inkonzisztens triádot alkot. Amelyből McDowellnek fenti kognitivista érvei és internalista intuíciója nyomán (iii)-at kellene korigálnia. Konkluzív érve erre nézve röviden úgy rekonstruálható, hogy amennyiben a cselekvő hiteitől egy fogalmilag független vágy tulajdonításával kellene magyaráznunk cselekedetét, úgy még egy további követelményt is támasztunk a cselekvés értelmezője számára, tudniillik azt, hogy a cselekvő morális nézeteitől függetlenül tudja megérteni, miért éppen azt tette a cselekvő, amit tett. Evvel pedig azt is állítjuk, hogy egyáltalán nem szükséges a cselekvő és a magyarázó közös kulturális beágyazottsága a cselekedet megértéséhez, hiszen a magyarázat munkáját elvégző vágyyszerű állapot beazonosítása ettől független. Ekkor azonban arra jutunk, hogy a cselekvő intencionális viselkedése *bárki* számára elgondolható és áttetsző. Ez pedig a hit-vágy modell hume-iánus motivációs elméletére a szabálykövetési megfontolások szempontjából rossz fényt vet.

2. TAXONÓMIA

A morális partikularizmus a jelenleg az egyik legtárgyaltabb és igen nagy kételyekkel fogadott téma az etikaelméleti diszkusszióban. A terület lényegi kérdései nagyrészt a John McDowell és Jonathan Dancy írásaira adott reakciók nyomán körvonalazódtak (McDOWELL 1998, DANCY 1993).⁶ A reagálók egy része ezen írásokat fontosaknak,

⁴ A *kognitivizmus* szerint egy erkölcsi megítélés nem más mint egy, a világról alkotott hit kifejezése, deskriptív kijelentés, egy kognitív állapotról való beszámoló. Ezzel szemben a nonkognitivisták azt állítják, hogy az erkölcsi ítélet egy attitűd kifejezése, és mint ilyen, nem asszertív beszédaktus, hanem egy konatív állapot kifejezésre juttatása, nem deskripciója.

⁵ Az *internalizmus* szerint a világot valahogyan látni (kiértékelni) nem más, mint motiválnak lenni egy ezen észlelésnek megfelelő cselekedetre. Avagy: egy morális ítélettel rendelkezve mindig szükségszerűen rendelkezünk egy motiváló *indokkal* is.

⁶ További fontosabb, partikularista tételeket támogató szerzők David Wiggins, Martha Nussbaum, David McNaughton, Jay Garfield.

belátásokban gazdagnak, a másik, határozottan nagyobb része pedig túlzónak és el-tévelyedettnak tartja. De valójában a filozófusok véleménye egyelőre abban is meg-ozslik, hogy hogyan is a legjobb értelmeznünk azt, amit a morális partikularizmus ki akar fejezni⁷. Először tehát erről adok képet a tézisek és az alapvetőbb érvek bemutatásával. Majd a partikularizmussal szemben tett ellenvetések megválaszolása közben érvelni kívánok a partikularizmus holista változataival szemben, a prudenciális és mo-rális észhasználat közti különbségtétel ellen, és az erényetikával kapcsolódó érzé-kelelmélet (episztemológiai partikularizmus) mellett, mely tézisek hosszabb távon, e cikk keretein túl, az episztemikus és gyakorlati normák egy korrelatív felfogása felé hivatottak vezetni.

Mielőtt azonban továbblépnénk a partikularizmus bemutatásához, bizonyos veszé-lyes többértelműségek eloszlatására teszek kísérletet. A fentiekben a realizmusról ál-talában beszéltem, és a mcdowelli érvek kritikusabb vizsgálata során joggal merülhet fel az olvasóban, hogy bizonyos érvek ezt a realizmust ontológiai, míg mások inkább episztemológiai jellegűnek állítják be. A morális tulajdonságok ontológiai értelemben vett realizmusa azt mondja ki, hogy e tulajdonságok léteznek és függetlenek a róluk való gondolkodásunktól. Episztemológiai értelmű realizmusuk szerint pedig mi, embe-rek képesek vagyunk annak *helyes* megítélésére, hogy mikor és miben példázódnak etikai tulajdonságok, és e megítéléseinkben igazoltak lehetünk. Ez nyilvánvalóan egy mérsékelt álláspont. Morális tudásunk abban áll, hogy igazolt igaz hitekkel rendel-kezőnk morális tulajdonságok felől. A mcdowelli állásponttól, amennyiben a morális tulaj-donságokat a másodlagos tulajdonságokhoz hasonlítja, nem állítható a vérbő ontológi-ai elköteleződés. Ezt a szerző munkásságának egésze még inkább alátámasztja.

A morális partikularizmust több változatra bonthatjuk szét aszerint, hogy minek a te-kintetében nyilvánul meg. Az alábbi három kategória közül az első kettő tükrözi az iménti realizmusok közötti megkülönböztetést. Egy harmadik, további kategória felállít-ásával helyet kívánok biztosítani a lehető legkevesebb elköteleződéssel járó partiku-larizmus-fajtának, noha eddig nem találkoztam olyan elmélettel, mely csupán e hal-maz tagja lenne:

Ontológiai partikularizmus: a morális ontológiában nincs helyük szabályoknak, en-nélfogva állíthatjuk, hogy morális gondolkodásunk nem szabályok, hanem elsődleges tulajdonságokként felfogott egyedi morális tulajdonságok mint indokok megragadása (elgondolása, érzékelése) módján megy végbe.

Episztemológiai partikularizmus: morális gondolkodásunkban és megismerésünk-ben *egyedi*, nem általánosítható *szabályok* megragadása történik.

Gyakorlati észhasználat-elméleti partikularizmus (*versus* univerzalizálhatósági el-mélet⁸): ahhoz, hogy legitim következtetéssel jussunk a cselekvés olyan előfutárait je-lentő mentális állapotokhoz mint az elhatározások, cselekvési szándékok, kiértékelé-sek, tervek, rendtartások stb., nincs szükség arra, hogy a deliberáció folyamatában az adott indok az *univerzalizálhatóság* tesztjén átmenjen.

E kategóriákat a morális szabály vagy elv fogalmaiban adtam meg. Lássuk most részletesebben, mi is a partikularista problémája e szabályokkal.

⁷ Az értelmezési dilemmákról, támadásokról és a diszkusszió fontosabb elemeiről lásd HOOKER–LITTLE 2000.

⁸ Vö. MILLGRAM 2001. E pozíciót Millgram többek között Christine Korsgaardnak tulajdonítja. Az univerzalizmus po-zícióját a recens magyar nyelvű irodalomban, ha jól értem, például Boros János képviseli DIKE eljárásnak neve-zett pragmatikus igazság- és cselekvésméletével. Vö. BOROS 1998.

3. A MORÁLIS PARTIKULARIZMUS

A morális partikularizmus mindig az úgynevezett *morális generalizmussal* szemben határozza meg magát, és ennek kontrasztjában tűnik értékesnek mondanivalója. A már említett fő kérdés az, hogy vajon függ-e a morális racionalitás *igaz általános elvek* létezésétől és alkalmazásától. A morális partikularista tagadja az univerzális morális elvek alapvető jellegét, és ehelyett inkább úgy gondolkodik a morális ítéletről, hogy az elválaszthatatlanul egyedi kontextusokhoz kötődik, melyekben pedig az érzékelés, megítélés és egyedi viszonyok olyan szerepet játszanak, mely nem ragadható meg általános elveknek az egyedi esetre formálása, érvényesítése és követése fogalmaiban.

A generalista szerint a morális gondolkodás akkor racionális, ha azt valamely morális alapelvről való, megfelelő előzetes tudatosság *igazolja*. Ezt a partikularista tagadja. A tagadás radikálisabb, világosan megfogalmazott indokai a következőképpen szólnak:

(1) Nincsenek védhető morális alapelvek.

(2) A morális gondolkodás nem elvek alkalmazása esetekre.

(3) Egy morálisan tökéletes személy nem egy elvek irányítása alatt álló személy.

Az óvatosabb megfogalmazások megengedik, hogy

(4) lehetnek morális alapelvek, de a morális gondolkodás és ítéletalkotás *racionálisa* semmi esetre sem múlik ezek előzetes tudásán.

(5) Ezen elvek a legjobb esetben is csupán mankók, melyekre a morális személynek igazából nincs szüksége, sőt, ezek inkább akadályt jelentenek neki normális morális mozgásában, ugyanis ha túlzottan ragaszkodik hozzájuk, morális hibába vihetik.

A morális alapelvek alkalmazásának kétféle felfogása van.⁹ Az *abszolutista* felfogás az elismerés, illetve elmarasztalás érvényes és erőteljes végrehajtásához szükségesnek tartja, hogy a megítélő egy, a cselekvési helyzetre megfogalmazható morális elv teljesülését vagy meghiúsulását konstatálhassa. Például legyen ez az elv, „ne szegd meg az adott szavad!”. Az abszolutista morálisan rossznak minősíti valamennyi cselekvő összes olyan cselekedetét, melyben az elv meghiúsul.

Egy másik, a generalizmus *erősebbnek* tűnő formájában lehetőség nyílik azt állítani, hogy a morális elvek teljesülésének ne döntő, hanem csak részleges érvényt tulajdonítsunk. Ebben az esetben azt mondhatnánk, hogy amennyiben egy cselekvés például ígéretszegéssel jár, akkor *rosszabb*, mint egy olyan, amely nem jár evvel. Minthogy pedig egy morális deliberációban megfontolások sokasága lehet jelen, az egyes elvek megtartásai vagy megszegései pusztán *hozzájárulnak* egy végső mérleghez. Nevezük ezt az elvek *hozzájárulási* elméletének. A következő probléma merül fel ezzel szemben: egyetlen alapelv sem lesz *döntő* abban, hogy merre billenjen ez a mérleg. Azaz, az elvek barátja nem tudja az elvek erejét a döntési szinten racionálisan érvényesíteni. Egyrészt nyilván nem is lehetséges egy numerikus összehasonlítás ezen a területen, másrészt pedig elképzelhető, hogy egy olyan cselekedetet tartanánk jónak egy adott szituációt tekintve, melyben nem is egy ilyenfajta „túlsúly” érvényesül.

Ahhoz, hogy a morális partikularizmus igaza mellett érvelhessünk, az elvek mindkét felfogására meg kell mutatni, hogy szerepük tarthatatlan a morális észhasználat logikájában. Illetve azon lényegi belátás megőrzésére kell képesnek maradnunk, hogy beszélhetünk realista módon a jó és rossz létezéséről a morális racionalitás szabályki-

⁹ Az abszolutista és hozzájárulási generalizmusok bemutatásában, kritikájában Dancy idevágó megfontolásait tömöríttem.

munkáló és -követő elmélete elvetése után is. Hogyan lehetséges ez? Nos, ami az abszolutista felfogást illeti, ennek problémái egészen nyilvánvalóak. A moralitást azért nem lehet abszolút elvek rendszereként felfogni, mert ezek *per definitionem* nem állhatnak egymással konfliktusban. Holott erkölcsi életünk alaptapasztalata a konfliktusos helyzet, a morális dilemma. A feltételezett konfliktust a következőképpen írhatnánk le: Egy elv kimondja, hogy minden *A* típusú (pl. hazugsággal járó) cselekedet rossz, megtétele teljességgel kerülendő, egy másik elv szerint pedig minden *B* típusú (pl. életmentő) cselekedet jó és abszolút megteendő. Előfordulhat azonban, hogy egy cselekvésalternatívának egyaránt jó leírása lenne *A* és *B* típusba történő együttes sorolása. Minthogy azonban az elvek abszolutista felfogásában a pro és kontra indokok konfliktusa nem megengedett, az egyik leírást teljességgel el kell vetnünk. Mondhatná valaki, hogy állítsunk fel pontosabb definíciójú osztályokat, ez azonban nem óvna meg a *konkrét* konfliktusok felmerülésétől. A konfliktusoknak az elvek hibás alkalmazásával való magyarázata egy elvi lehetőség, de ezt a morális észhasználat fenomenológiája nem támogatja, hiszen dilemmák esetén nem újabb első elvek keresése jellemez bennünket, hanem inkább az adott tényállás releváns tulajdonságait tekintő eljárás. Ez a relevancia azonban már nem egy újabb szabályt kovácsoló induktív erőfeszítés része.¹⁰ Ez a kritika azt sugallja, hogy bármilyen elméletre jussunk is, abban megfelelő értelmet kell biztosítani a pro és kontra cselekvési indokok morális tapasztalatbéli egyidejű jelenlétének.

Tekintsük most az elvek hozzájárulási elméletének problémáit. Ebben a képben már helyet kaphatnak az egymással ellentétes indokok, elképzelhetővé válik, hogy bizonyos esetekben a hazugság vagy törvényszegés is morális lehet, hiszen a versengő indokok egy bizonyos cselekvés kivitelezését súlyuknak megfelelően csupán kedvezőbb-kedvezőtlenebb megvilágításba hozzák, de nem „eldöntik” az abszolutista értelemben. A generalista mint ilyen, a latba eső elvek állandó *hozzájárulási szabályosságait*, regularitását állítva fogja tézisének fellelni. A partikularista kritikának tehát erre kell sújtania. Először is miért esne mindig hasonló súllyal az indokok latjába egy megtett ígéret? Miért kellene mindig az igazat mondanunk? Nem kell nagy képzelőerő ahhoz, hogy olyan szituációkat körvonalazzunk, ahol az, hogy valami igaz vagy megígért, éppen arra jó ok, hogy *ne* mondjuk vagy tegyük meg. Másodsor: attól, hogy egy körülmény egy adott helyzetben valami mellett szól, miért ne szólhatna egy másikban ellene? Ha pedig egy ilyen differenciára szabályt szerkesztenénk, mely az adott körülmény mint indok sajátos szerepét e két esettípusra tisztázná, miért kellene úgy vélnünk, hogy evvel már minden esetre tisztába tettük ezt a szerepet? Harmadszor, felvethetjük a kérdést, hogy pontosan mik azok, amiket morális episztemológiánk esetéről esetre megkülönböztet, és amik a generalista tézis szerint esetről esetre *ugyanúgy* esnek a latba. A standard válasz e kérdésre az, hogy az esetek *releváns* tulajdonságait ismerjük föl. Egy tulajdonság pedig akkor és csak akkor releváns, ha minden esetben, amelyben ő lenne az egyetlen releváns tulajdonság, önmagában eldöntené a kérdést. Ebben azt kifogásolhatjuk, hogy noha egy egyedi relevancia magyarázatát kerestük, avval, hogy a „ha önmagában lenne, eldöntené a kérdést” meghatározással adjuk meg, máris általánossá tesszük, hiszen ami így releváns, az nyilvánvalóan más

¹⁰ A klasszikus utilitarizmus Dancy szerint az elvek monisztikus abszolutista felfogásaként értelmezhető, ahol csupán egyetlen releváns tulajdonság van jelen. Mondanom sem kell, hogy milyen nehézséget jelent értelmes morális konfliktusok elgondolása egy ilyen keretben.

esetekben is, melyekben nem önállóan állna, releváns lenne az állandó *hozzájárulás* módján (hiszen önmagában a helyzetet mindig *ugyanúgy* döntené el), azaz minden felbukkanásakor gyakorlatilag *ugyanannyit* nyomna a latban. Végző soron tehát nem magányos fennállásából, ahol tudniillik eldönti a kérdést, tanuljuk meg a relevanciáját, hiszen más esetekben, mint fentebb megmutattuk, másképp eshet a latba, melynek hála, a releváns esettel ellentétesen döntené el a kérdést. Ha pedig így van, nem érthető, hogyan is indukálhatjuk biztossággal a tulajdonság szerepének szabályát annak morális tapasztalatbéli előfordulásából.

A generalista azt az ellenvetést teheti, hogy az indokul szolgáló szabálynak (pl. ne lopj) az újabb és újabb felmerülő esetekre való specifikációiból összegyűrhatunk egy összetett formulát, mely az indokot részleteiben megvilágítja, és így a lopás indoka, annak negatív és pozitív aspektusaiban, egy komplex szuperszabályként tornyosulna előttünk. Ez a komplex szabály maga persze nehezen elképzelhető mint olyan, ami egy cselekvő cselekedetének intencionális leírásában valódi szerepet játszik. Ha valamire egyáltalán jó egy ilyen komplex szabály, akkor annak garantálására, hogy tényleg *van* egy jó ok az adott cselekvésre. De ettől még nem gondolnánk efféle szabályok végiggondolását szükségesnek valaki részéről ahhoz, hogy cselekedetét, annak indokát dicsérjük vagy épp elmarasztaljuk.

A generalisták állítása az, hogy az indokok invariábilisan működnek, szabályosságot mutatnak. Egy további egérútnak látszik, ha ezt az invariabilitást csak szabályok (ne ölj; légy igazságos; tartsd meg ígéreteid stb.) egy kisebb, pontosan megadott csoportjáról állítják és ezeket körülvevő variábilis szabályokat tételeznek, melyek ebből a változatlan magból származtathatók. Ebben az esetben ellenpéldáink csak akkor működnek, ha a változatlan középponti szabályokra is felírható. A partikularista nem tagadja a szabályok fontosságát az erkölcsi karakter formálódásában, a kardinális erények kialakításában, amit tagad és amiben szembehelyezkedik a generalistával az a morális racionalitás *természetének* kérdése. Ennek szabályalapú működésének vitatását azonban nem érinti az invariabilis magról, vagy főbb erkölcsi erényekről alkotott elgondolás.

A főbb generalista kibúvókat evvel elvetettük, lépünk most már a partikularizmus ellen megfogalmazható ellenvetésekre. Ezen ellenvetések vizsgálatán keresztül szeretném megmutatni, hogy miért a mérsékeltabb, episztemológiai aspektusban megfogalmazott partikularizmust tartom a termékenyebb álláspontnak.

4. ELLENVETÉSEK ÉS FELOLDÁSAIK

a) Holizmus:

Ellenvetés: Racionálisan gondolkodni minimálisan annyit tesz: konzisztensen gondolkodni, ami az etikában azt jelenti, hogy ugyanazon morális karakterisztikumnak ugyanazon indokot kell szolgáltatnia minden felbukkanáskor. Azaz a partikularizmus magát a morális gondolkodás racionalitását tagadja meg, amennyiben a konzisztencia biztosítására képtelennek bizonyulna.

Válasz: Amikor a generalista-partikularista vitában döntést szeretnénk hozni, akkor egy implicit, de az érvelés szempontjából rendkívül fontos előfeltevésünk az, hogy a morális ítéletalkotás egy *racionális vállalkozás*. Azaz, más kifejezésekkel, mindenkor, amikor a moralitás szférájába lépünk, *morális indokokat* (normákat) keresünk. Tiszte-

letben tartjuk továbbá a racionalitás általában vett konzisztenciakényszerét. Az elvek barátja számára e konzisztencia minimálisan abban áll, hogy *ugyanazon elveket használja ugyanazon esetekre*. A generalista azt állítja, hogy a morális ítéletek szabályokból származtathatók és a konzisztencia követelményét kell kielégíteniük. A generalista realizmusa speciális, hiszen ő nem a szituációk tulajdonságai tekintetében realista, hanem az univerzális morális szabályok valóságában hisz. Ehhez azt kell előfeltételezni, hogy

(1) a morális ítéleteket igazoló helyzeteknek vannak neutrális, izolálható, közös tulajdonságai;

(2) a morális viselkedés szempontjából fontos tényállások osztályokba sorolhatók a bennük alkalmazandó ugyanazon elv felírhatóságának köszönhetően.

Azaz, a morális relevancia esetek egy készletére általánosítható. A konzisztencia ezen értelmezése azonban vitatható. A partikularista megoldás szerint általában éppen elég, ha nem fogadunk el olyan hiteket, melyek együttesen nem lehetnek igazak (koherentizmus). A morális ítéletalkotó racionalitás egyúttal mindig gyakorlati észhasználat is, azaz célja lényegileg nem egy hit megformálása, hanem egy cselekvésalternatíva melletti döntés kialakítása, amihez különböző mentális állapotokon és folyamatokon keresztül jut. A racionalitás konstitutív szerepe a partikularista számára a helyzetben jelen lévő, az indok szerepét betölthető morális tulajdonság nem-propozicionális felismerése¹¹ számára készíti elő a terepet. Úgy is mondhatnánk, hogy a cselekvő, a konzisztencia utóbbi kritériumait kielégítő morális deliberációját követően, érényes lelki alkata milyenségének megfelelően a helyzet valamely morális követelményének elismerése és érvényesítése irányában nagyobb érzékenységet tanúsít, mint más, a szituációban szintén jelenlévő követelményekre. A mérsékelt partikularista (McDowell) ábrázolásában a morális megítélő vagy cselekvő érzékelésében egy cselekvésalternatíva morális tekintetben egyszerűen kedvezőbb színben tűnik fel, mint az összes többi. Úgy is kifejezhetnénk, hogy sajátos érényes lelki alkatához kapcsolódó *egyedi szabályt* követ, amivel *rácáfolhat* a dolgok mikéntjét egy generalista komplex szuperszabállyal kimérő (elméleti) észhasználat eredményeire.¹² A helyzet (a világ) kiértékelése morális karakterünknek, érettségünknek megfelelően zajlik, ez indokolja, hogy a megalkotott ítélet vagy döntés nem is lehet más, mint *motiváló* az evvel egybehangzó cselekedet kivitelezésére. McDowell szerint, ahogyan a színke mint másodlagos tulajdonságok szubjektumfüggőséget kifejező lényegi jegye reprezentáltságuk, úgy az értékeké tartalmuk intrinzikusan motiváló természete. Ekképp kapcsolódik az internalizmus a kognitivizmussal.

Jonathan Dancy, aki a morális tulajdonságok elsődleges tulajdonságokkénti felfogását támogató, fentebb ontológiainak nevezett partikularizmus híve; szintén elveti (1)-et és (2)-t, de ő a mcdowellli *állandó cáfolhatóság* tételénél egy radikálisabb elmélettel, az

¹¹ McDowell tapasztalásemellete egy fogalmi tartalmú tapasztalással dolgozik, és elkülöníti az *érzéki tudatosság*-nak (*sensory consciousness*) a világ által kényszerített *fogalmi* tartalmait a racionalitás műveleteinek (*spontaneity*) *propozicionális* tartalmú tárgyaitól. Mindkettőt beleérti azonban az indokok logikai terébe (*logical space of reasons*). Lásd McDOWELL, 1994.

¹² McDowell beszámolójához az arisztotelészi tanok értelmezésén keresztül segíti magát hozzá. Arisztotelész érveire – melyek a morális érzékelést szembeállítják az etikai hipotetikus imperatívuszok szerepével (McDOWELL, 1978); az arisztotelészi keretben értelmezett érényes viselkedés mellett érvelnek (McDOWELL, 1979) és az akraszia magyarázatából indirekt bizonyítást nyújtanak (McDOWELL, 1995) – most nem térhetünk ki hosszabban, noha nélkülük a mcdowellli pozíció nem érhető hiánytalanul.

indokok holizmusával áll elő, úgy gondolva, hogy a valamennyi körülmény partikulárisan fennálló összessége együttesen okozza az eltérő megítélést. Az ő partikularizmusa annak elfogadhatóságán múlik, hogy a moralitás ontológiai szférájában nincsenek szabályszerű entitások (rule-nihilism), hanem csak egyedi indokok. Ennek állításakor azonban avval a nehézséggel kerül szembe, amit Mackie érvében már érintettünk, és ami a partikularizmus örökbeahagyóját, az etikai intuicionizmust is fenyegette, tudniillik hogy elszámolást kellene adni arról a sajátos morális érzékelésről (*moral sens*), mellyel e tulajdonságokat megismerjük. Egy ilyen beszámoló rendkívül komplikálttá teszi a morális racionalitás, motiváltság és az első ellenvetés megfogalmazta konzisztenciaigény együttes kielégítését.¹³

b) Prudenciális nézőpont – morális nézőpont

Ellenvetés: Mi a különbség egy morális és egy ízléshez kötődő döntés, például egy ruhaválasztás között? Éppen az, mondja a generalista, hogy a morális választásainkat hasonló helyzetekben (egy megszilárdult morális karaktert véve) ismételtük, míg az ízlésünk változik.

Válasz: a morál esetében is változtathatjuk megítéléseinket, ettől önmagában még nem lesz a döntés immorális. Rengeteg különbség van a ruhaválasztás és morális döntések között, de ebben történetesen nem különböznek.

A generalista szerint a morális racionalitás számára a *morális indokok* morális elvek megfogalmazásainak köszönhetően adódnak. Ez a moralitás világának lényegi tulajdonsága, míg az ízlés dolgában nincsenek ilyen szabályok. Instrumentális, esztétikai vagy egyéb gyakorlati céljaink követésekor nincsen szükségünk hasonló elvek irányítására ahhoz, hogy a *megfelelő* indokokig érjünk. Példa: olyan céljaimra nézve, mint hogy igyak egy kávét, vagy építsek egy házat, – eltérően attól, hogy betartsam ígéretem – nem szükséges, hogy megfontolásaim minden más, általános szabállyal összhangban legyenek. Ezek a helyzetek a generalista számára nem morálisan érzékenyek, a pusztán gyakorlati észhasználatnak a morális észhasználaténál szélesebb tartományába esnek.

A partikularista álláspont lényege ezen tartományok ilyen megkülönböztetésének visszautasítása. A partikularista szerint a *morális indokok* működésmódja nem különbözik *más típusú indokok* működésmódjától. Mindkét pozícióból igaz, hogy egy morális személy az, aki érzékeny a helyzetben jelenlévő morális indokokra, a partikularista szerint azonban az, hogy egy indok morális-e vagy inkább más jellegű (pl. gyakorlati), sőt, hogy *indok*-e vagy sem (pl. ígéretbetartás), helyzetenként változó, és a cselekvő diszpozíciójától, a cselekvő indokainak holisztikus szerkezetétől függ.

A szituáció egy valóságos tulajdonsága (pl. egy elhangzott ígéret), mely a cselekvő indokainak összességébe emelve szolgálhat egyszer a helyes cselekvés indokául, máskor a helytelenül, megint máskor pedig egyszerűen nem releváns tulajdonság. A partikularista tételt, miszerint a morális indokok nem különböznek élesen más típusú indokoktól, az a tény is támogatja, hogy senki sem képes nagy bizonyossággal megmondani, mely indok morális és melyik nem az. Ennek fényében a generalista előfeltevése nagyon is radikálisnak tűnik, hiszen a morális gondolkodásnak egy *egészen*

¹³ Többek között ennek megadásán fáradozik DANCY 2000, amikor a normatív („racionalizáló”) és a motiváló („magyarázó”) indokok *egyesített* elméletét igyekszik kidolgozni.

más, az összes többi megfontolással konzisztenciára törekvő jelleget tulajdonít. Más szavakkal, az adott helyzetben mozgósítandó morális elv számára egy *másfajta* racionalitásba kellene lépnünk, mint az összes nem morális esetben. Az elvekhez való kötődésnek az indokok invarianciáját kell állítania, ami sem az elméleti racionalitás, sem a gyakorlati racionalitás koncepcióira nem jellemző.

A partikularista evvel szemben tartani tudja azt a szimpatikus állítást, hogy a cselekvések *többféle módon is* lehetnek jók vagy rosszak. A partikularisták gyakorlatilag a pluralizmus egy realista alternatíváján dolgoznak. Radikálisan fogalmazva szerintük *minden adott helyzetben több mint egy releváns*, a morális indok szerepét betölthető tulajdonság van jelen. E nézetek tartásához a másodlagos minőségekkel és erény elmélettel dolgozó mérsékelt partikularizmus már megfelelő alapot ad. E szempontból nincs jó okunk a partikularizmus drágább és komplikáltabb ontológiai változatának erőltetésére.

c) Tanulás

Ellenvetés: Hogyan tud a partikularista magyarázattal szolgálni azon képességünkre, hogy morális tapasztalatunkból tanulni vagyunk képesek? A generalistának erre kész válasza van: elveket emelünk ki a korábbi esetek tanulságaiként, és ezeket később újabb esetekre alkalmazzuk.

Válasz: Mi a régebbi esetek relevanciája az újabb esetekre? A hasonló esetek megtaníthatnak arra, hogy *mire figyeljünk oda*, és hogy bizonyos tulajdonságoknak milyen vonatkozásai vannak, ekképp az újabb hasonló esetben meghozott ítéletünk már informáltabb, hiszen ezek a *hitek* is szerephez jutnak a megítélést, döntést előkészítő morális deliberecióinkban. De miért kellene feltételezni, hogy e hitek „szabályok” formáját öltik? A partikularisták nem tagadják, hogy a tapasztalatból ideiglenesen kihámozhatunk bizonyos „általános morális tudást”, amelyet azután új és új esetekre alkalmazhatunk. Tagadják azonban, hogy egy ilyen elvekben fogalmazott tudás valóban *szükséges* lenne a morális ítéletalkotók számára. Sokkal hasznosabb, ha egy tulajdonság változatos *érzékelésbéli megjelenésmódjáról* tudnak a cselekvők. Az elvek által megragadott „közös elem” egy olyan posztulátum, melynek persze nem tagadható társadalmi-pragmatikai szerepe, például az írott törvényekben. De ábránd lenne azt gondolni, hogy pusztán ezek kielégítően magyarázni tudják morális megítéléseink természetét. A helyzet releváns tulajdonságai a maximák vagy szabályok formáját öltő hiteken túl továbbra is a prudenciális/esztétikai/morális stb. szempontból követelményeket támastzó, *aktuálisan* az egyedi cselekvő *érzékelése* számára jelen lévő, észlelésükkel lényegileg motiváló tulajdonságok lesznek.

Nem kell-e attól félnünk, hogy az elvek regulája nélkül *anything goes*? A partikularista célja nem annak tagadása, hogy vannak kényszerek, hanem annak megmutatása, hogy ezek a morális kényszerek egyedi esetekhez kötődnek. Ha a partikularista tagadná a *kényszereket*, akkor nem tudna rossznak minősíteni bizonyos megítéléseket vagy cselekedeteket, holott ennek lehetősége természetesen fennáll. De miért kellene a kényszereknek vagy tanulságoknak általánosaknak lenniük? Ha feltételeznénk is általánosan megfogalmazott *kényszerek* (szabályok) létezését, könnyen beláthatjuk, hogy ezek még mindig nélkülözhetnek minden motiváló erő az őket tekintők számára, evvel pedig az internalizmusnak és kognitivizmusnak a partikularizmusban megoldottnak tűnő összebékíthetőségét tennénk kockára.

E dolgozatban a morális partikularizmus realizmusa mellett sorakoztattam fel érveket. E realizmusban mérsékeltebb és radikálisabb változatokat különítettem el, majd amellett érveltem, hogy ami a partikularista elméletek vonzó hozadékát illeti, az a realizmus episztemológiai megfogalmazású irányzatából már elérhető.

IRODALOM

- BLACKBURN, Simon 1981. Reply: Rule-Following and Moral Realism. In Holtzman, Steven – Leich, Christopher: *Wittgenstein: To Follow a Rule*. London, Routledge and Kegan Paul.
- BOROS János 1998. *Pragmatikus filozófia. Igazság és cselekvés*. Pécs, Jelenkor.
- DANCY, Jonathan 1993. *Moral Reasons*. Oxford, Blackwell.
- DANCY, Jonathan 2000. *Practical Reality*. Oxford, Oxford University Press.
- HOOKE, Brad – LITTLE, Margaret (eds.) 2000. *Moral Particularism*. Oxford, Clarendon Press.
- KRIPKE, Saul 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford, Blackwell.
- LANG, Gerald 2001. The Rule-Following Considerations and Metaethics: Some False Moves. *European Journal of Philosophy*, 2 (9). 190–209.
- MACKIE, John 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Penguin.
- MCDOWELL, John 1978. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, 52. 13–29.
- MCDOWELL, John 1979. Virtue and Reason. *Monist*, 62. 331–350.
- MCDOWELL, John 1981. Non-Cognitivism and Rule-Following. In Holtzman, Steven – Leich, Christopher: *Wittgenstein: To Follow a Rule*. London, Routledge and Kegan Paul.
- MCDOWELL, John 1994. *Mind and World*. Oxford, Clarendon Press.
- MCDOWELL, John 1995. Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics. In Heinaman, Robert (ed.): *Aristotle and Moral Realism*. London, University College London. 201–218.
- MCDOWELL, John 1998. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- MILLGRAM, Elijah 1999. Moral Values and Secondary Qualities. *American Philosophical Quarterly*, 3 (36). 253–255.
- MILLGRAM, Elijah 2001. Introduction. In Millgram, Elijah (ed.) *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge, Mass, MIT Press. 1–26.
- SELLARS, Wilfrid 1950. Language, Rules, and Behavior. In Hook, Sydney (ed.): *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*. New York, Dial Press. 289–315.
- WILLIAMS, Bernard 1978. *Descartes. The Project of Pure Inquiry*. Harmondsworth, Penguin.
- WILLIAMS, Bernard 1990. *L'éthique et les limites de la philosophie*. Paris, Gallimard.



Egyenlő oldalú golyó, 1995–1996 / 30×80 cm