

Orthmayer Imre

Erkölcsei normák

Az etika talán legalapvetőbb kérdése a következő: Mi az erkölcsileg helyes cselekedet? A kérdésre adott válaszok az erényetikák, a kötelességetikák és a következményetikák típusába sorolhatók. Az első a cselekvő diszpozíciói, a második a végrehajtott cselekedet sajátos jellege, a harmadik pedig a cselekvés következményei alapján határozza meg az erkölcsileg helyes cselekedetet. A válasz mindhárom esetben magatartásszabályokra, vagyis normákra utal. Öt szempontból vizsgálom az erkölcsi normák természetét: 1. Hol helyezkednek el a normák fő típusai között? 2. Melyek formai ismérveik? 3. Melyek tartalmi ismérveik? 4. Mi készítheti az embereket betartásukra? 5. Hogyan igazolhatók?

I.

Georg Henrik von Wright a normák három alaptípusát különbözteti meg *Norm and Action* című művében.

Az első a *szabályok* típusa. Példái a játékszabályok, a természetes nyelvek vagy a logika szabályai. Nem előírják, hanem *meghatározzák* az adott cselekvésmód megfelelő lépéseit. Nem akarják rávenni az embereket részvételre, hanem a részvétel kritériumait adják meg.

A második típust az *előírások* alkotják. Ezeket valamilyen hatalom bocsátja ki a norma alanyai számára. Közzététellel lépteti őket életbe, és szankciókkal biztosítja hatékonyságukat. Az előírások tehát általában olyan parancsok vagy engedélyek, amelyeket a hatalmi pozícióban lévő ad az alávetetteknek. Ilyenek az állami törvények, a katonai parancsok, a bírósági döntések.

A harmadik típusba az *útmutatások* vagy *technikai normák* tartoznak. Ilyenek például a használati utasítások, amelyek a célokhoz vezető eszközöket adják meg. Meghatározzák, hogy egy adott cél eléréséhez mit kell vagy mit nem szabad megtenni.

Von Wright ezen kívül megkülönböztet köztes jellegű normákat is. Ide tartoznak például a *szokások*, amelyek részben az előírásokra, részben a szabályokra hasonlítanak, de mindkettőtől különböznek is.

A szokások viselkedésminták a közösség tagjai számára. Az egyéni viselkedés olyan szabályszerűségei, diszpozíciói vagy tendenciái, amelyeket a közösség kényszerít rá tagjaira. Szokások szabályozzák, hogyan üdvözlik egymást az emberek, hogyan esznek, öltözködnek, házasodnak és temetkeznek. Az előírásokra abban hasonlítanak, hogy *befolyásolják* a viselkedést, „normatív nyomást” gyakorolnak a közösség tagjaira. Ezt tükrözik a különféle büntetőeszközök, amelyekkel a közösség a normákhoz nem alkalmazkodó tagjainak a viselkedésére reagál. El is térnek viszont az előírásoktól, mivel nem valamilyen autoritás által *adottak* az alanyok számára, és életbelépésük sem közzététel útján történik. Ha valamilyen, hát *anonim* és *implicit* előírások.

A szabályokra abban hasonlítanak a szokások, hogy meghatározzák a közösségre jellemző életmódot. Aki nem a szokásnak megfelelően él, nem olyan büntetést von magára, mint a törvények megszegője. Helyzete olyan, mint azé, aki kívül marad a többiek által játszott játékon. A közösség számára inkább „idegenné” válik, semmint „törvényen kívülivé”.

Köztes státuszúak az *erkölcsi normák* is. Van, amelyik a szabályokra hasonlít. Az ígéret betartásának kötelezettsége például konstitutív részét képezi az ígérettétel intézményének. Más erkölcsi normák viszont a társadalmi szokások mintájára foghatók fel.

De vajon előírásoknak tekinthetők-e az erkölcsi normák? A szerződés egyfajta ígéret. A vele járó jogi kötelezettségek az ígéret megtartásának kötelezettségei. A jogi normák pedig előírások. De maga az *erkölcsi* norma nem azonos a normát alátámasztó jogi előírások összességével. Az a tény, hogy az állam törvényeinek gyakran van erkölcsi tartalmuk, és hogy az erkölcsi életben fontos szerepet játszanak az előírások, nem redukálja az erkölcsi normákat előírásokra.

Az erkölcs *teológiai* felfogása szerint az erkölcsi normák valóban előírások, Isten parancsai. Az erkölcs *teleológiai* felfogásában viszont bizonyos célok elérését szolgáló útmutatások. Olyan céloké, melyek a jóról és rosszról alkotott megfontolásokon alapulnak, s emiatt tesznek bizonyos magatartásformákat erkölcsileg kötelezővé vagy megengedetté. *Deontológiai* értelmezésben pedig önállóak az erkölcsi normák, nem az előírások vagy az útmutatások változatai. Von Wright szerint az erkölcsi normák nem képeznek önálló normatípust, hanem összetett logikai affinitást mutatnak a normák más fő típusaival, valamint a jó és a rossz fogalmával. Az erkölcsi normák természetének megértése tehát nem abban áll, hogy felismerjük valamilyen sajátos vonásukat, hanem hogy felkutatjuk számos más dologhoz fűződő összetett viszonyukat (VON WRIGHT 1963, 4–16; lásd még 112–113, 189).

Lehetségesek a normák más tipológiai is. Edna Ullmann-Margalit például aszerint csoportosítja őket, hogy milyen jellegű interakciós problémára kínálnak megoldást. A megoldandó problémákra utaló elnevezéssel a következő csoportokat különíti el: „fogolydilemma-normák”, „koordinációs normák”, „a részrehajlás normái” (ULLMANN-MARGALIT 1977). Jóval közelebb áll von Wright javaslatához Richard Brandt, aki jogi, társadalmi és erkölcsi normákat különböztet meg. Ez a normák világának egyszerűbb tagolása, de e három változat mindegyikének van egy megfelelője von Wright csoportosításában (BRANDT 1996, 61–66).

2.

Az erkölcsi normák formális ismérvei von Wright szerint a következők:

1. Mint minden norma, az erkölcsi is elrendel, megenged vagy megtilt valamilyen cselekedetet, tevékenységet. Minden norma kifejezhető valamilyen *deontikus mondat*tal, vagyis olyan mondat, amelyben a „kell”, „szabad” vagy „tilos” deontikus segédige szerepel. A normák megfogalmazásának másik lehetséges módja a *felszólító mondatok* használata. Az imperatívuszokat azonban nemcsak normák megfogalmazására használjuk. Bármilyen szoros kapcsolat legyen is „imperatívusz” és „parancs” között, a felszólító módnak nem minden használata fejez ki parancsot. Kifejezhet kérést, kívánságot, figyelmeztetést, tanácsot, ajánlást vagy javaslatot, amelyek *nem* normák

megfogalmazásai, bár némelyikük talán normaszerűnek tekinthető. Másrészt az sem egyértelmű, hogy megfogalmazható-e minden norma felszólító módban. Ennek alapján von Wright elutasítja Richard Hare preskriptivista metaetikáját, amely szerint az etikának a felszólító mód logikai vizsgálatából kell kiindulnia.

2. Mint láttuk, az erkölcsi normák általában nem köthetők valamilyen kibocsátó személy autoritásához, de személytelen autoritáshoz sem, miként az állam törvényei vagy egy testület rendeletei. Nem heteronóm normák, amelyeket valaki másoknak ír elő, hanem autonómak. Ennyiben a szokásokhoz hasonlóak. De van egy lényeges különbség közöttük. Noha az erkölcsi normáknak sem előfeltétele, hogy a szükséges jogosítványok birtokában valaki megfogalmazza és kibocsássa őket, a már kialakult erkölcsi normák lényegéhez tartozik, hogy explicit módon megfogalmazhatók. A szokások a legkevésbé nyelvfüggő normák, az erkölcsi normák viszont azok.

Egy további fontos különbség, hogy a szokások vagy társadalmi normák jelentős része konvenció: tetszőleges avagy önkényes előírást tartalmaz arra vonatkozóan, hogy adott helyzetben kinek mit kell tennie. Az üdvözlés, étkezés és házasság szabályai mind ilyenek. A közlekedési szabályok esetében is mindegy, hogy az út jobb vagy bal oldalán hajtunk, csak mindenki ugyanazt tegye. Az erkölcsi normák viszont nem konvenciók. Az általuk előírt magatartásformák kategorikusan preferáltak más magatartásformákkal szemben, s nem csak annak függvényében, hogy mások mit tesznek.

3. Az erkölcsi normák címzettjei nem meghatározott egyének. Nem *partikulárisak*, hanem *általánosak*. Az erkölcsi normák azon alkalmak tekintetében is *általánosak*, amelyekre vonatkoznak. Nem tartalmaznak térbeli és időbeli megszorításokat. A bennük foglalt normatartalom megvalósítása minden releváns helyzetben kötelező, megengedett vagy tilos.

4. Az erkölcsi normák további formális megkülönböztető jegye, hogy érvényesítésüket sajátos típusú szankciók támasztják alá. Míg az előírások (parancsok, törvények) hatékonnyá tételét az szolgálja, hogy a kibocsátó hatalom büntetéssel sújtja a normaszegőt, az erkölcsi normasértést másfajta retorzió követ. Gyakran kimerül mások rosszallásában vagy elítélő magatartásában (VON WRIGHT 1963, 7; 71; 75–83; 95–98; 125–128).

3.

Mi következik az erkölcsi normák formális ismérveiből sajátos tartalmukra nézve? Kant szerint nagyon sok. Abból, hogy az erkölcsi normák általános törvényeket fogalmaznak meg, szerinte a tartalmuk is következik. Ahhoz, hogy akarásom erkölcsileg jó legyen – mint írja –, „csak azt kell kérdeznem magamtól, akarhatod-e, hogy maximád általános törvénné váljék? Ha nem, el kell vetned, márpedig nem azért, mert neked vagy másnak hátrány származna belőle, hanem azért, mert nem lehet egy lehetséges általános törvényhozás elve.” (KANT 1991, 31.) Ezt azóta általánosan vitatják. „Ahhoz, hogy valakinek a maximáit erkölcsi kötelességeknek tekinthessük – írja például William Frankena –, nem elég, hogy konzisztensen azt akarhassa, hogy maximáit egyetemesen kövessék. Sok múlik azon a nézőpontra, amelynek alapján ezt akarja. Akarhatja mondjuk esztétikai, még valószínűbben prudenciális szempontból.” (FRANKENA 1973, 33.) Minden értékítélettel szemben megfogalmazható követelmény, hogy az ítéletalkotó szabad, informált, világos fejű, pártatlan és egyetemesítésre kész

legyen. Ezek a racionális választás általános előfeltételei (FRANKENA 1973, 111). Az erkölcsi normák sajátos tartalmát valami másnak kell adnia.

A középkori és újkori etikában a közös erkölcsi tartalom mások javának tiszteletben tartására vonatkozik. A Tízparancsolat legtöbb parancsa azt írja elő, hogy másoknak ne okozunk kárt. Az újkori etikák a másokkal szembeni jóindulat fokozásában és az önérdek korlátozásában látták az erkölcs legfontosabb feladatát. Gyakran hangoztattott normájuk az Aranyszabály: „Azt cselekedjétek mással, amit elvártok, hogy veletek cselekedjenek!” (HOBBS 1970, 136; LOCKE 1979, 51.) Még az erkölccsel szemben oly szkeptikus, sőt cinikus Mandeville szerint is arra való az erkölcs, hogy rábírra az embereket természetes önzésük korlátozására és mások érdekeinek előmozdítására (MANDEVILLE 1966, 25–28). Hume ugyanezt a felfogást képviselte, amikor azt írta, hogy ha az emberek nem lennének önzők, hanem mindenki ugyanolyan gyengéd gondoskodással viseltetné mindenki más iránt, mint saját maga iránt, akkor az igazságosság normáira nem is lenne szükség (HUME 1976, 672). És ugyanígy nyilatkozott az erkölcs tartalmáról a XX. század második felében John Mackie is, amikor abban jelölte meg az erkölcs feladatát, hogy szembeszálljon az emberi együttérzés korlátozottságával (MACKIE 1977, 107–108). Ezt a széles körű konszenzust még Bernard Williams, az újkori erkölcsfilozófia egyik legkérelhetetlenebb kritikusa sem mondja fel. Miután leszögezi, hogy nem tudja pontosan meghatározni az etikai megfontolások tartalmát, mégiscsak előáll egy meghatározással: „(...) az etikai olyan felfogásával rendelkezünk, amely érthetően ránk és cselekedeteinkre vonatkoztatja más emberek kívánságait, szükségleteit, vágyait és általában mások életét.” (WILLIAMS 1985, 12.)

Hasonlóan határozza meg Frankena is az erkölcsi normák sajátos tartalmát. Hogyan különböztethetők meg az erkölcsi ítéletek más normatív ítéletektől? – teszi fel a kérdést. Nem a „jó” vagy a „helyes” szavak használata alapján, amelyeknek van nem erkölcsi tartalmú használata is. Nem is az őket kísérő érzések segítségével, hisz néhez másként megállapítani, hogy mely érzések erkölcsiek, mint annak alapján, hogy milyen ítéleteket kísérnek. Ami bizonyos normatív ítéleteket erkölcsivé, másokat esztétikaivá és megint másokat prudenciálisává tesz, az a felvett nézőpontok különbsége, amit a megadott indokok fajtái jeleznek. Valaki akkor és csak akkor veszi fel az *erkölcsi nézőpontot*, ha normatív ítéletet mond cselekedetekről, diszpozíciókról, szándékokról, motívumokról vagy jellemvonásokról; ha készen áll arra, hogy ítéletét egyetemesítse; ha ítéletének indokai arra épülnek, hogy cselekedetei és diszpozíciói milyen hatással lesznek érző lények életére a jó és rossz előmozdítása, illetve megakadályozása tekintetében. Akkor és csak akkor beszélhetünk erkölcsről és erkölcsi cselekvésirányításról, ha az egyén ebből a szempontból hoz normatív ítéleteket és cselekvését ezek az ítéletek irányítják (FRANKENA 1973, 113–114).

4.

Az erkölcsi normák tartalmának fenti körvonalazása nem kínál kellően éles elhatárolást a jogi normákkal szemben. Tartalmi hasonlóságukat és különbségüket itt még futólag sem érinthetem. A kibocsátásuk módjában mutatkozó eltérésről már volt szó. További különbség az érvényesítés vagy szankcionálás módjában mutatkozik. Míg a jogi normák érvényesítésének szinte kizárólagos eszköze a kényszer, a normaszegés

büntetése, addig az erkölcsi cselekvésre ösztönző eszközök változatosabbak. És a jogtól eltérően az erkölcs nem csak büntet, de jutalmaz is.

Az erkölcsi szankciók más típusúak, mint a jogiak, és más módon alkalmazzák őket. Az erkölcsi normaszegő jellegzetes büntetése mások elítélő, megvető vagy bántó viselkedése, ami tipikusan „decentralizált”, a konkrét helyzetben részt vevők önálló döntésén múlik, nincs külön intézmény, hatóság és eljárásrend az érvényesítésére. Mint Bentham írta: míg a politikai szankció egy különös személytől vagy személyek egy csoportjától ered, az *erkölcsi vagy közszankció* „a közösségen belül oly véletlen személyek kezétől származik, akikkel a szóban forgó fél élete során történetesen érintkezésbe léphet, minden egyes ember spontán hajlamának és nem valamely lefektetett vagy megegyezéses szabálynak megfelelően” (BENTHAM 1977, 702–703).

John Stuart Mill az erkölcsi szankciók listáját egy további ismert típussal egészíti ki: „Semmit sem nevezhetünk rossznak anélkül, hogy bele ne értenénk, hogy az elkövetőt valami módon meg kellene büntetni – ha nem törvény által, akkor embertársai véleménye által, ha nem ezáltal, akkor lelkiismeretének szemrehányásai által.” (MILL 1980, 322.) A szankciók három markáns típusa tehát: 1. az intézményesített külső, 2. a decentralizált külső és 3. a belső. Az interiorizált szankciók esetén a normaszegő magát bünteti megbánással, szégyenérzettel vagy lelki furdalással. Vagy azért teszi, mert akkor is átéli a mások általi büntetés érzelmi hatását, amikor a büntetés be sem következik; vagy azért, mert magukkal a normákkal azonosul. Mill ez utóbbira gondolt.

Vannak további jó okai a normák követésének. Például az, hogy a normák összehangolják az emberek cselekedeteit. Általános gyakorlatokat tartanak életben, kiszámíthatóvá téve az emberi viselkedést. Az egyén számára ez kettős haszon: tudhatja, hogy másoktól mit várhat, és tudhatja, hogy mások is tudják, tőle mit várhatnak. Az ígéret betartásának erkölcsi normája például nemcsak azzal növeli a cselekvő lehetőségeit, hogy megbízhat mások ígéretében, hanem azzal is, hogy mások megbízhatnak az övében. E norma fennállása folytán áll módjában a cselekvőnek úgy korlátozni önkéntesen saját cselekvési lehetőségeit, hogy egyben kitágítsa azokat. Herbert Hart a jogszabályok egyik típusával kapcsolatban mutat rá ilyen összefüggésre: „Az érvényes szerződés-kötés, végrendelkezés vagy házasságkötés módját meghatározó jogszabályok nem követelik meg az emberektől, hogy tetszésüktől függetlenül meghatározott módon cselekedjenek. Az ilyen jogszabályok nem írják elő kötelezettségeket. Inkább a kívánságaik megvalósításához szükséges *lehetőségeket* biztosítják az egyének számára, amennyiben törvényes hatalommal ruházzák fel őket arra, hogy – bizonyos pontosan körvonalazott eljárások útján és feltételek megléte mellett – jogok és köteleességek rendszerét hozzák létre a jog kényszerítő keretein belül.” (HART 1995, 41.)

Az erkölcsi norma egy további előnyös hatása sajátos tartalmából fakad. Abból, hogy előírásaival főként a mások javát szolgáló vagy legalábbis másoknak nem ártó cselekvésekre ösztönöz. Érvényesülése a cselekvési rendszer minden résztvevője számára előnyös. Mindenki jobban jár, ha mások tiszteletben tartják érdekeit, annak fejében, hogy ő is tiszteletben tartja az övékét. Persze mindenki akkor járna a legjobban, ha csak a többiek tartanák tiszteletben az ő érdekeit, ő viszont figyelmen kívül hagyná másokét. De ha mindenki így tenne, akkor senki nem tartaná tiszteletben mások érdekét, és mindenki rosszból járna: a fogolydilemma önlerosomboló logikájának csapdájába esnének. Érvényes erkölcsi normák kivezethetnek ebből a csapdából.

5.

Az erkölcsi normák betartásának említett indokai nem a normák inherens erejéből erednek, hanem külső, szelektív ösztönzőkhöz kapcsolódnak: az egyéni érdekek előmozdításán, a büntetés elkerülésén vagy a várható előnyök megszerzésén nyugszanak. Nem morális, hanem prudenciális indokok: arra vonatkoznak, hogy miért *érdeemes* betartani az erkölcsi normákat. A sajátosan erkölcsi motiváló erő viszont azon a belátáson nyugszik, hogy az erkölcsi normákat be *kell* tartani, az ezzel járó előnyöktől és hátrányoktól függetlenül. Honnan ered és mivel indokolható az erkölcsi normák *kötelező* ereje? Hogyan alapozható meg az erkölcsi előírások *igényjogosultsága*? Hogyan *igazolható* az erkölcsi normák? Az etika mint filozófiai diszciplína számára ez a legfontosabb kérdés az erkölcsi normákról.

A kérdés többféleképpen értelmezhető. Az egyik értelemben arra vonatkozik, hogy milyen kritériumok alapján igazolhatók – a tényítéletekhez hasonlóan – az egyes erkölcsi ítéletek. Min mérhető és hogyan állapítható meg a normatív ítéletek helyessége, mint ahogy a tényítéleteké igazságukon vagy hamisságukon mérhető, és tapasztalati bizonyítékokra hivatkozva állapítható meg? Továbbá melyek a normatív ítéleteknek a kijelentéslogikával analóg helyességátviteli szabályai? Ezek az erkölcsi normák igazolásának ismeretelméleti és logikai problémái.

Egy másik értelemben arra irányul a kérdés, hogy miként igazolható *egyáltalán* az erkölcsi előírások normatív igénye, mindenekelőtt a cselekvő számára. Miért kell megtennie és meg kell-e egyáltalán tennie, amit az erkölcs előír? Min alapszik az erkölcsi normák inherens kötelező ereje? Milyen jögon támaszt velünk szemben követelményeket az erkölcs? Ebben a formában a kérdés az erkölcs megalapozására irányul.

Az igazolás problémáját most csak a második nézőpontból vizsgálom. Christine Korsgaard szerint az újkori filozófusok alapvetően négy különböző választ adtak arra a kérdésre, hogy mi teszi az erkölcsöt normatívvá.

Az első álláspontot Korsgaard *voluntarizmus*nak nevezi. Eszerint a kötelesség olyan valakinek a parancsából ered, aki legitim autoritással rendelkezik az erkölcsi cselekvő felett és ennél fogva törvényeket szabhat neki. Egy cselekvés azért lehet helyes például, mert Isten megparancsolta, vagy mert a cselekvők egyetértésén alapuló politikai hatalom törvénybe foglalta. Vagyis a normativitás forrása a törvényhozói akarat. Ez Pufendorf és Hobbes nézete.

A második álláspont a *realizmusé*. Eszerint az erkölcsi követelmények akkor normatívok, ha igazak, és akkor igazak, ha léteznek olyan bensőleg normatív entitások vagy tények, amelyeknek helyes leírását nyújtják. Az erkölcs normativitása tehát azon alapul, hogy az értékek vagy kötelességek valóban léteznek. Ez a racionalista intuicionisták érve: a XVIII. században Clarke-é és Price-é, a XX. században Moore-é, Harold Prichardé, David Rossé és Thomas Nagelé.

A harmadik elképzelést Korsgaard a *reflektív elismerés* álláspontjának nevezi. Az erkölcs az emberi természetben alapszik, s a filozófusnak először is azt kell megállapítania, hogy mi az erkölcs forrása az emberi természetben, miért használunk erkölcsi fogalmakat és miért érezzük általuk megkötve magunkat. Ezután jön a normatív kérdés: mindent egybevetve van-e okunk erkölcsi természetünk igényeinek elfogadására, vagy el kell utasítanunk őket? Az elfogadás indoka pedig az lehet, hogy az erkölcs jó nekünk. Hagyományosan ilyen szerkezetű érvek találhatók Hutchesonnál, Hume-nál, John Stuart Millnél és a kortárs filozófiában Bernard Williamsnél.

A negyedik érv az *autonómiára hivatkozás*. Ez Kant érve és a mai kantiánus konstruktivistáké, különösen John Rawlsé. Eszerint az erkölcsi követelmények normatívitása a cselekvő saját akaratából ered, és különösen abból a tényből, hogy az erkölcsi törvények a cselekvő saját akaratának törvényei, s a cselekvő készen áll arra, hogy az akarat követelményeit támassza saját magával szemben. A saját cselekedeteinkre irányuló öntudatos reflexió képessége egyfajta autoritással ruház fel bennünket magunk felett, és ez adja az erkölcsi követelmények normatívitását. A kötelesség kanti felfogása képezi Korsgaard szerint a normatívitáskonceptciók újkori fejlődésének csúcspontját (KORSGAARD 1996, 18–20).

A XX. században támadások célpontjává váltak az erkölcsi normák igazolására irányuló törekvések. Harold Prichard magát az igazolási igényt kérdőjelezte meg a század elején. Szerinte az egész morálfilozófia egy tévedésen alapul, mégpedig azon a hibás feltételezésen, hogy egyáltalán igazolásra szorulnak az erkölcsi kötelességek. E hiba forrását Prichard abban látja, hogy az emberekben olykor óhatatlanul felmerül a kérdés, miért kell teljesíteniük terhes kötelességeiket. Úgy gondolják, reflexióval bizonyítható, miért kell követniük kötelességeiket, amiről a reflexiót megelőzően közvetlenül és bizonyítás nélkül meg voltak győződve (PRICHARD 1981, 107).

Prichard nem az erkölcsi kötelességek fontosságát, hanem reflektív igazolásuk lehetőségét és szükségességét vonta kétségbe. Később viszont maguk az erkölcsi normák váltak kritika tárgyává, például Elizabeth Anscombe-nál, aki ezt írta: „[H]a pszichológiaiailag lehetséges, fel kell áldoznunk a kötelezettség és a kötelesség – pontosabban az *erkölcsi kötelezettség* és az *erkölcsi kötelesség* – fogalmait, valamint annak fogalmát, hogy erkölcsileg mi a jó és mi a rossz, és a »kell« erkölcsi értelmét nemkülönben; ezek a fogalmak ugyanis egy korábbi, ma már többnyire elavult erkölcskonceptió maradványai, vagy ezeknek a származékai, és az eredeti koncepció nélkül egyenesen károsak.” (ANSCOMBE 1981, 615.) Williams is azt írja egy helyütt: jó okkal gondolhatjuk, hogy az erkölcsi kötelesség illúzió (WILLIAMS 1981, 123).

E szélsőséges nézet nyilván további megvilágítást és indoklást igényel. Ezt kínálja Williamsnek a XX. század második felében folyamatosan megjelenő tanulmányai és könyvei. Az erkölcsi kötelesség elleni támadása – akárcsak Anscombe-é – az újkori etika átfogó kritikájának része. Elutasítja, hogy a filozófia akarja meghatározni, mit gondoljunk az erkölcsről. A filozófiának ez a törekvése etikai elméletekben ölt testet, amelyek az erkölcsi vélekedések és elvek helyességének általános kritériumait kívánják nyújtani, vagy azt bizonyítani, hogy ilyen kritérium nem létezik. Ezzel szemben saját vállalkozását Williams úgy jellemzi, mint ami nyitva hagyja a kérdést, hogy egyáltalán adható-e ilyen kritérium. Ennek esélyei felől kétségei vannak. Célja az, hogy olyan szemléletmódot közvetítsen, „amely a filozófiai etikával szembeni szkepticizmust képviseli, de egy olyan szkepticizmust, amely inkább irányul a filozófiára, mint az etikára” (WILLIAMS 1985, 74).

Williams szerint az etikai elméletek az erkölcsi életet egy tőle idegen sémába akarják belekényszeríteni. Kritikai orientációját Hegeléhez hasonlítja, aki – mint írja – „bámulatosan bírálta az »elvont« kanti moralitást és szembeállította a *Sittlichkeit* eszméjével, egy konkrétan meghatározott etikai létezéssel, amely helyi népszokásokban fejeződik ki, egy életformával, amely különös értelmet ad a benne élő embereknek” (WILLIAMS 1985, 104). Williams kritikájának is Kant etikája az egyik kitüntetett célpontja, a másik az utilitarizmus. De a közelmúlt többi erkölcsfilozófiája sem kerüli el radiká-

lis bírálatát, sőt egyik sem, amely elméleti reflexióval és általános érvénnyel kívánja eldönteni az erkölcsi kérdéseket.

Ethics and the Limits of Philosophy (1985) című könyvében Williams a filozófiai etikát a következő, egymással összefüggő hibákban marasztalja el:

1. *Redukcionizmus*: általában az emberi élet és specifikusan az erkölcsi élet sokféleségének a felszámolása. A különféle nem-erkölcsi megfontolásoknak egyedül az egoizmusra, s a különféle erkölcsi megfontolásoknak is egyetlen vagy néhány – szerzőnként gyakran eltérő – általános elvre leszűkítése.
2. Az erkölcsi és nem erkölcsi megfontolások *merev, bináris ellentétének* hiposztázálása. Az erkölcsi problémának eleve az erkölcsi és a nem erkölcsi élet mint két egységesen adott, egymással mereven szembenálló alternatíva közti választásként történő felfogása. Az egoista motívumok és az erkölcsi kötelesség közt éles ellentét kreálása.
3. Az *egyetemes nézőpont* kizárólagos érvényesítésének igénye. Az erkölcsi élet azon sajátosságának figyelmen kívül hagyása, hogy az emberi jóindulatnak különböző, egyre tágabb körei vannak, hogy az egyén saját személye, legközelebbi hozzátartozói, ismerősei, csoportja, hazája, illetve hozzájuk kötődése és lojalitása is az erkölcsi élet része, s ennek megítélésére vagy inkább megengedésére nem az egyetemes nézőpont az egyedül autentikus.
4. Az a feltételezés, hogy szükséges és lehetséges az erkölcs *objektív megalapozása*, mert e nélkül az erkölcs védtelenné válik a relativizmussal és az amoralitással szemben.
5. Az erkölcsileg mérvadó megfontolásoknak kizárólag az *intellektuális* természetűekre szűkítése, egyedül az ítéletek, helyeslések és helytelenítések erkölcsi fontosságának elismerése, az egyéb attitűdök, érzések és érzelmek erkölcsi relevanciájának elutasítása.
6. Az erkölcsi nézőpontnak a *pártatlan nézőponttal* történő azonosítása, amely figyelmen kívül hagyja azt, hogy a gyakorlati megfontolás radikálisan első személyű, ami összeegyeztetetlen a pártatlan reflexió követelményével. Továbbá a következetesen pártatlan nézőpont végigvitele nem hagy elegendő önazonosságot az egyénnek. A moralitás olyan kényszerítő erőként jelenik meg, amely nem hagy meg semmi egyedit és személyeset. Érvényesüléséhez mindenkinek fel kell számolnia saját személyes céljait, elköteleződéseit és eszményeit, vagyis minden olyan törekvését, amely ugyan nem szükségképpen egoista, de szűkebb annál, amit az egyetemes igényű moralitás előír. Annak árán kívánja erkölcsössé tenni az embereket, hogy felszámolja személyes identitásukat.
7. Az a jogosulatlan igény, hogy az erkölcsi kérdések dolgában a helyes ítéletet *kívülről* lehet és kell meghozni, s nem az erkölcsi élet résztvevőinek kompetenciájába tartozik. Az, hogy a résztvevők erkölcsi elképzeléseinek és attitűdjeinek át kell esniük a külső bíró ítéletén, erkölcsi intuícióik helyességéről a filozófia hivatott dönteni. Valójában az erkölcsi gondolkodás megfelelő nézőpontja sem külsődleges, sem objektív nem lehet.
8. Az erkölcs e teljesen elhibázott megközelítésének eredménye az, amivé az *erkölcsi kötelesség* fogalma vált a filozófia kezén. Az erkölcsi kötelességeknek megvan a maguk helye az erkölcsi életben. De az erkölcsi kötelesség csak egyike a sokféle erkölcsi megfontolásnak, amely más erkölcsi és nem erkölcsi megfontolásokkal szembekerülve azoknál hol fontosabbnak, hol kevésbé fontosnak bizo-

nyulhat. A filozófusok felfogásában viszont az erkölcsi kötelességek olyan, mindent maguk alá gyűrő, megkérdőjelezhetetlen előírások, amelyek az erkölcsi élet résztvevői számára kívülről adóttak, s amelyekkel szemben fellebbezésnek nincs helye. E felfogás szerint az erkölcsi kötelesség kategorikus: akkor is érvényes az emberekre, ha nem akarják, a felelős cselekvő számára nincs hely az erkölcs rendszerén kívül. Egy kötelességet csak egy másik kötelesség érvényteleníthet.

6.

A XX. század második felében születtek olyan etikai elméletek, amelyekre nem érvényesek Williams ellenvetései, részben az általa felvetett szempontok figyelembe vételének eredményeképp. Kettőt mutatnék be közülük: az egyik a kanti, a másik az utilitarista etika újabb értelmezését nyújtja.

A kanti etikának Christine Korsgaard nyújtja olyan rekonstrukcióját, amelyben az erkölcsi kötelesség fogalma nemhogy nem veszélyezteti az egyén személyes önazonosságát, hanem egyenesen abból fakad, s Williams törekvéséhez hasonlóan kitüntetett szerepet biztosít az emberség vagy humanitás követelményének. Korsgaard kantianus gondolatmenete – szándéka szerint Kant-rekonstrukciója – a következő. Az emberi elme reflektív jellegű, tárgyai lehetnek saját mentális tevékenységei, észleletei és vágyai. Ez képessé teszi arra, hogy távolságot tartson tőlük és megkérdőjelezze őket. Kikezdheti impulzusaink uralmát: észleleteinkkel kapcsolatban felteheti a kérdést, hogy elégséges indokot szolgáltatnak-e ahhoz, hogy valamit higgyünk, vágyainkkal kapcsolatban pedig, hogy megfelelő indokul szolgáljanak-e a cselekvésre. Az elme reflektív jellegéből fakadóan a szabadság eszméje alapján kell cselekednünk. Egy indok nem lehet valamilyen külső parancs, például valamely vágy követelése. Szabadon saját cselekvési maximánkká kell tennünk, hogy cselekvésünk indoka lehessen. Az akaratnak autonómnak kell lennie, saját törvényével kell rendelkeznie. A szabad akarat törvénye a kategorikus imperatívusz, amely nem kényszerít rá semmilyen külső korlátozást a szabad akarat tevékenységére, hanem egyszerűen az akarat természetéből fakad (KORSGAARD 1996, 92–98).

A reflexió távolságot teremt bennünk impulzusainkkal szemben, rákényszerít és lehetőséget ad, hogy normatív törvényeket alkossunk magunk számára. Törvényt alkotni magunk számára önazonosságunk gyakorlati felfogásának kifejezése. Önazonosságunk gyakorlati felfogása határozza meg, mely impulzusaink számítanak indokoknak. Kötelez is oly módon, hogy nem cselekedhetünk ellenében anélkül, hogy el ne veszítsen az az érzés: életünket érdemes élni és cselekedeteink végrehajtásra méltók. Mivel emberi lények vagyunk, bármely ponton kérdéssé válhat számunkra egyik vagy másik gyakorlati identitásunk normativitása, feltehetjük a kérdést, miért kell ezek szerint élnünk és törvényeiket követnünk. Önazonosságunk legtöbb módja véletlenszerűen függ sajátos körülményeinktől vagy attól a társadalmi világtól, amelyben élünk. Hogyan köthetnek bennünket azok a kötelezettségek, amelyek olyan azonosság-felfogásainkból fakadnak, melyek maguk sem szükségszerűek?

A reflexiónak ez a menete elvezet annak az identitásformának a felismeréséhez, amely a többi mögött áll: emberi lényként, vagyis olyan reflektív lényként való önazonosságunkhoz, akinek gyakorlati elképzelésre van szüksége identitásáról ahhoz, hogy cselekedjen és éljen. Az erkölcsi identitás emberi önazonosságunkat tekinti az indokok

és kötelezettségek forrásának. Ha emberségünket nem tekintjük normatív azonosságnak, akkor egyéb azonosságaink egyike sem lehet normatív, és egyáltalán nem is lenne okunk cselekedni. Az erkölcsi azonosság kikerülhetetlen. Az erkölcsi identitás egyfajta kormányzó szerepet játszik a többi identitásfajtaival szemben. Az azonosságnak minden olyan gyakorlati felfogását, amely alapvetően összeegyeztethetetlen az emberség értékével, fel kell adni (KORSGAARD, 1996, 128–130).

Korsgaard álláspontja végül is meglehetősen amorf és inkluzív. Elmosódnak benne a különböző etikai koncepciók közötti határozott különbségek, és – úgy tűnik – egymással összeegyeztethetetlen elméleteket ötvöz. Már a williamsi kritikákkal szemben immunizált Kant-értelmezése is fellazítja a kanti elmélet határozott kontúrjait. De aztán eljut oda, hogy ebben az értelmezésben jól megfér egymással a normativitás alapjaira vonatkozó, általa megkülönböztetett négy újkori koncepció mindegyike (KORSGAARD, 1996, 164). Végül pedig az is kiderül, hogy kantiánus álláspontja az arisztotelészi program beteljesítése. Mint írja, Arisztotelész szerint „[e]gy élőlény úgy van megalkotva, hogy fenntarthassa és újratermelhesse magát. Azt mondhatnánk, önfenntartó formája van. Tehát önmaga célja; egyetlen dolga megmaradni annak, ami. Feladata az életben az, hogy megőrizze *azonosságát*. Szervei és tevékenységei ehhez a célhoz igazodnak. (...) Az emberi lény olyan lelkes lény, melynek természetéhez tartozik, hogy megalkossa önmaga számára normatív gyakorlati önazonosságát. Törvény saját maga számára. Amikor valamely cselekvésmód fenyegetné gyakorlati identitását és a reflexió feltárja ezt a tényt, akkor a személy úgy találja, hogy el kell utasítania ezt a cselekvésmódot és másképpen kell cselekednie. Ez kötelezi. (...) A kötelezettség az azonosságot fenyegető veszély reflektált elutasítása.” (KORSGAARD, 1996, 149–150.)

Másik példám a williamsi kritikával szemben védhető újabb erkölcsfilozófiára Richard Brandt etikája. Először 1941-ben – vagyis jóval Williams fellépése előtt – jelentetett meg egy emotivista tanulmányt az erkölcsi ítéletekről. Az emotivista orientáció – sok megszorítással és módosítással – végigkísérte etikai munkásságát, melynek mintegy összegzését nyújtja *Facts, Values, and Morality* (1996) című könyve. Itt az erkölcsi normák tárgyalását a következőképpen kezdi: „[N]em feltételezem, hogy az erkölcs lényegében kognitív kérdés: hogy az ember először csak megérti, azaz belátja az arra vonatkozó elvek igazságát, hogy mit köteles megtenni vagy mit helytelen megtennie, majd pedig egy egyedi múltbeli vagy tervezett cselekvés erkölcsi státuszára következtet oly módon, hogy megállapítja logikai viszonyát a releváns elvekhez. (...) Ezzel szemben én az erkölcs *motivációs felfogását* vallom, amely jobban illeszkedik ahhoz, amit tudunk; és ezt vallotta J. S. Mill is, amikor azt írta, hogy »a lelkiismeret lényegét (...) érzések tömegének létezése alkotja, amelyeken át kell törni, hogy azt tegyünk, ami megsérti a helyesre vonatkozó mércénket, és amivel ha megsértjük ezt a mércét, utólag valószínűleg a lelkifurdalás formájában találkozunk.« Mill szerint tehát a személyes erkölcsöt a bizonyos módokon való *cselekvéstől való* lényegi (nem önérdekű) *viszolygás* és a lelkifurdalásra (vagy a büntudatra) való hajlam alkotja, ha e viszolygás ellenére cselekszünk, továbbá az a hajlam, hogy elítéljük azokat, akik így tesznek (*Haszonzelviség*, V. fejezet).” (BRANDT 1996, 66–67.)

Az erkölcsi normáknak Brandt szerint három forrása van: 1. viszolygás bizonyos cselekedetek megtételétől; 2. a cselekvő lelkifurdalása, büntudata és szégyene saját ilyen típusú cselekedetei miatt; 3. mások ilyen cselekedetei által kiváltott düh, megvetés, undor (BRANDT 1996, 83). Ez az erkölcs *expresszív* elmélete: az erkölcsi ítéletek attitűdök, averziók kifejezései. Szembeszáll az erkölcsi ítéletek *kognitív* értelmezésé-

vel, mely szerint erkölcsi ítéleteink erkölcsi tények kifejezései, igazak vagy hamisak lehetnek. Megpróbálja viszont részben magába építeni a – később erősen bírált – *preskriptivista* megközelítést: „Így ha azt mondom, általában helytelen lopni, akkor hallgatóim arra következtetnek, hogy – feltéve, hogy őszintén beszélek – lényegileg viszolygok (...) a lopás tipikus eseteitől. Vagy pedig néha azt mondják, az erkölcsi kijelentések lényegében »előírók« (...) abban az értelemben, hogy arra vonatkozó *utasítások*, mit tegyünk (vagy ne tegyünk), lényegében tehát felszólító mondatként működnek. De egy erkölcsi attitűd kifejezése, úgy tűnik, előíró funkciót hordoz, mert ha egy állítást úgy tekinthetünk, mint egy személy negatív erkölcsi attitűdjének stb. kifejezését, mondjuk, a lopás vagy az ámtás iránt, akkor kijelentését úgy érthetjük, hogy helyteleníti a tipikus fajtájú lopást, azt akarja, hogy hallgatói lehetőleg ne lopjanak (és méltatlankodik, ha mégis megteszik), s így kijelentésének utasító hatása lesz mások attitűdjeire vagy viselkedésére, attól függően, hogy azok mennyire tisztelik őt.” (BRANDT 1996, 97.) Az erkölcsi normák természetére vonatkozó fenti álláspontjából kiindulva Brandt végül is egyfajta szabályutilitarizmust tart a legmegfelelőbb normatív etikának.

Brandt szerint azért elhibázottak Williamsnek az erkölcsiséggel szembeni támadásai, mert az erkölcs természetének téves felfogásán alapulnak. Ha az erkölcsöt a cselekvések bizonyos típusaival szembeni interiorizált viszolygások komplex rendszerének tekintjük, akkor Williams vádjai elesnek (BRANDT 1992, 77–82), mint ahogy Brandt szerint a kérdéses ellenvetések az általa képviselt indirekt utilitarizmussal szemben sem érvényesek (BRANDT 1992, 82–92). Nem kell azonban Brandt sajátos metaetikai és normatív etikai nézeteit elfogadni ahhoz, hogy az erkölcs és az erkölcsi elmélet védhető legyen a williamsi kételyekkel szemben. És nem kell Anscombe-ot és Williamst követve az antik erényetikák felé fordulni ahhoz, hogy az erkölcsiség és az erkölcselmélet megszabaduljon az általuk említett hibáktól. Jó érvek hozhatók fel amellett, hogy e hibák csak némely szélsőséges felfogás jellemzői, azoké, amelyek úgy tartják, hogy az erkölcs szükségképpen nagyon szigorú követelményeket támaszt a cselekvőkkel szemben. Így érvel Samuel Scheffler *Human Morality* című könyvében, ahol azt állítja, hogy bár az erkölcs mindent átható (elvileg semmilyen emberi cselekedet sem vonható ki az erkölcsi megítélés alól), tartalmaz még mérsékelt (nem feltétlenül támaszt túl szigorú követelményeket a cselekvővel szemben). Scheffler megvédi a modern erkölcsfilozófiát mint igazolásra irányuló vállalkozást a Wittgenstein-követők és Williams által is felhozott kritikákkal szemben. Igyekszik eloszlatni azt a félelmet, hogy a modern erkölcsfilozófia szükségképpen vagy akárcsak jellegzetesen a túlmoralizált én felfogását képviselné (SCHEFFLER 1992, 8–28; 38–51).

Az, hogy egy erkölcselmélet mennyire követelő (*demanding*), egyrészt azon múlik, hogy az elmélet mennyire korlátozó, vagyis milyen mértékben szűkíti le az erkölcsileg elfogadható cselekvések körét, másrészt azon, hogy mibe kerül a cselekvőnek e követelmények teljesítése. Egy adott elmélet többé vagy kevésbé követelő lehet különböző alkalmakkor, és többé vagy kevésbé követelő lehet különböző egyénnel szemben. Ezt könnyen elhomályosíthatja, ha arra összpontosítunk, hogy az erkölcsi ítéleteknek elvileg eleget kell tenniük a formális egyetemesség feltételeinek. Még ha az erkölcselmélet egyetemes érvényű is, követelményei nem szükségképpen ugyanannyira költéségesek és egyformán korlátozóak mindenki számára. Vagyis, még ha az elmélet ugyanazt követeli is meg mindenkitől, nem szükségképpen egyformán követelő mindenkivel szemben (SCHEFFLER 1992, 98–99).

Scheffler az erkölcs *mérsékelt* felfogását képviseli. A mérsékelt álláspont különböző változatai két pontban megegyeznek: „Az első az, hogy kedvező körülmények fennállása esetén az erkölcs megengedi, hogy bizonyos tág keretek között az emberek tettésük szerint cselekedjenek, vagyis az erkölcs nem szigorú. A második pont az, hogy az erkölcs mégiscsak követelményeket támaszt és kényszereket érvényesít: van, amit tilt, van, amit elvár, és költségeket – olykor nagyon nagy költségeket – hárít a cselekvőkre. Az a vélemény tehát, hogy az erkölcs mérsékelt, köztes helyet foglal el két álláspont között: az egyik a minimalista, amely szerint az erkölcs nem terhel a cselekvőre külön kényszereket és nettó költségeket, a másik a maximalista, mely szerint az erkölcs szigorú. Az a meggyőződés, hogy az erkölcs szigorú, elterjedt az erkölcs kritikusai között, de sokan képviselik azok közül is, akik barátainak vallják magukat.” (SCHEFFLER, 100.)

Akik *szigorúnak* tartják az erkölcsöt, egyfajta *tisztaságot* tulajdonítanak az erkölcsi nézőpontnak. Eszerint, amire az erkölcs irányul, az sajátos, jellegzetes és élesen elkülönül az egyéni cselekvő érdekeinek álláspontjától. Ezzel szemben, akik mérsékeltnek tekintik az erkölcsöt, bár nem tekintik azonosnak az erkölcsi nézőpontot és a cselekvő egyén nézőpontját, mindazonáltal nagyon komolyan veszik, hogy az erkölcsi normák elsősorban az emberi lények kapcsolatának szabályozására valók. Úgy gondolják, az erkölcsi normáknak alkalmasnak kell lenniük arra, hogy az egyéni cselekvő életébe koherens és vonzó módon beépíthetők legyenek (SCHEFFLER 1992, 101–102).

Az erkölcsi tisztaság védelmének másik stratégiája a bevett erkölcsi nyelvhasználatra hivatkozik, kihasználva az erkölcsi megfontolások fogalmával kapcsolatos kétértelműségeket. E felfogás szerint a közönséges erkölcsi gondolkodásban élesen elkülönülnek egymástól a személyes és az erkölcsi megfontolások: „A személyes megfontolások az ember saját elképzeléseivel, terveivel, érdekeivel, boldogságával és önkitaljesítésével kapcsolatosak, míg az erkölcsi megfontolások a méltányossággal, egyenlőséggel, a jogok tiszteletével, az ígéretek megtartásával, a köteleességek teljesítésével, a mások jólétével való törődéssel és hasonlókkal foglalkoznak. Ráadásul azt mondhatjuk, hogy egy valami egyesíti az erkölcsi megfontolások máskülönbben sokféle elemű osztályát: valamennyi olyan normakészletből származik, amely ellenzi és korlátozza a cselekvő önérdékkövetését. S ez a gondolat úgy folytatható, hogy az erkölcsiség fogalmához hozzátartozik, hogy az erkölcsi megfontolások ellentétben állnak az önérdék és a személyes előny megfontolásaival. Már az erkölcsi fogalmak használata is a szigorúként elgondolt erkölcsiséget testesíti meg, mivel e fogalmak funkciója pontosan azoknak a követelményeknek a kifejezése, amelyek korlátok közé szorítják máskülönbben akadálytalan elmerülésünket tisztán személyes ügyeinkben.” (SCHEFFLER 1992, 111–112.)

Schefflernek az erkölcsről alkotott mérsékelt álláspontjába mindaz belefér, amit Williams összeférhetetlennek tartott a modern erkölcselméletekkel. Noha az, amit az egyénnek erkölcsileg meg kell tennie, megkülönböztethető attól, ami előmozdítaná a személyes jólétét, és e kettő gyakran eltérő irányba mutat, mégsem mindig. Az erkölcsi normák nem mindig ellentétesek az egyén jólétével (SCHEFFLER 1992, 112–113). Mivel az erkölcsi álláspont arra vonatkozik, hogy egy személynek hogyan kell leélnie életét, elég bizarr volna, ha nem tulajdonítana semmilyen fontosságot a személy saját érdekeinek. Az erkölcs mérsékelt felfogásában egyaránt helyet kapnak a személytelen, morális értékek és a személyes, prudenciális értékelések. Egyaránt részét képezi annak elfogadása, hogy személytelen nézőpontból mindenkinek az élete és érdeke egyenlő értékű, valamint azé, hogy minden személy számára kitüntetett jelentőséggel

bírnak saját érdekei. E felfogásban az erkölcsi normák e két alapvető elv egyensúlyát próbálják megteremteni (SCHEFFLER 1992, 119–122). Az erkölcs segít kialakítani a személyes integritást: segít a mások értéke iránti tiszteletet ötvözni a saját magunk iránti, természetszerűen kitüntetett figyelemmel (SCHEFFLER 1992, 124–126). Erkölcsi megfontolásaink nem pusztán saját magunkon gyakorolt, külső eredetű erőszaktételek, hanem konstruktív szerepet játszanak életünk, személyiségünk és másokhoz való viszonyunk számunkra megfelelő kialakításában. Még ha nem is gondolkozunk kifejezetten erkölcsi fogalmakban, az erkölcsi vélekedések és szempontok segítenek meghatározni, hogy mit látunk és mit gondolunk, mit teszünk és érzünk, hogyan viszonyulunk egymáshoz; segítik meghatározni elképzeléseinket és tevékenységeinket, melyek köré életünk szerveződik. Segítenek meghatározni, kik és mik vagyunk (SCHEFFLER 1992, 128–129).

Az érvek szövevényes menetét tovább nem követem. Ebben az utolsó két pontban az volt a célom, hogy felvázoljam, milyen támadások érték az erkölcs újkori elméleteit a XX. század második felében, s milyen típusú válaszokat adtak rájuk. Szándékom pusztán néhány markáns érvelési irány bemutatása volt.

IRODALOM

- ANSCOMBE, G. E. M. 1981 (1958). A modern erkölcsfilozófia. In Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat.
- BENTHAM, Jeremy 1977 (1823). Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe. In Márkus György (vál.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat.
- BRANDT, Richard B. 1992. Morality and its critics. In *Morality, Utilitarianism, and Rights*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRANDT, Richard B. 1996. *Facts, Values, and Morality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FRANKENA, William F. 1973. *Ethics*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- HART, H. L. A. 1995 (1961). *A jog fogalma*. Budapest, Osiris.
- HOBBS, Thomas 1970 (1651). *Leviatán*. Budapest, Magyar Helikon–Európa.
- HUME, David 1976 (1739–1740). *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat.
- KANT, Immanuel 1991 (1785). Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat.
- KORSGAARD, Christine M. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LOCKE, John 1986 (1689). *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat.
- MACKIE, J. L. 1977. *Ethics*. London, Penguin Books.
- MANDEVILLE, Bernard 1996 (1714). Vizsgálódás az erkölcsi erény eredetéről. In *A méhek meséje*. Budapest, Kossuth.
- MILL, John Stuart 1980 (1862). Haszonelvűség. In *A szabadságról. Haszonelvűség*. Budapest, Magyar Helikon–Európa.
- PRICHARD, H. A. 1981 (1912). Hibán alapul-e a morálfilozófia? In Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat.
- SCHEFFLER, Samuel 1992. *Human Morality*. Oxford, Oxford University Press.
- ULLMANN-MARGALIT, Edna 1977. *The Emergence of Norms*. Oxford, Oxford University Press.
- von WRIGHT, Georg Henrik 1963. *Norm and Action. A Logical Enquiry*. New York, Humanities.
- WILLIAMS, Bernard 1981. Ought and Moral Obligation. In *Moral Luck*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS, Bernard 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.



After Bruxelles sorozat 1, 2002–2003 / 30×80 cm