

Orthmayr Imre

Racionalitás az etikában

Az etikában gyakran megkülönböztetik az erkölcs *kognitív*, *emotív* és *volitív* dimenzióját. E három összetevő jelentőségét különböző szerzők egymástól eltérően ítélik meg: egyesek az *értelem*, mások az *érzelem*, megint mások az *akarat* kitüntetett erkölcsi szerepét hangsúlyozzák. Van, aki szerint a lélek e hármas felosztása eleve hibás: hátróztan elutasította például Gilbert Ryle, de elvetette az általa kritizált Descartes is. Úgy gondolom, a felosztásnak mégis van analitikus haszna. A következőkben e három összetevő közül az erkölcs *kognitív* komponensével foglalkozom. Pontosabban azzal a kérdéssel, hogy az etika történetében milyen eltérő értelmezésekben fogalmazódott meg az az álláspont, hogy az értelem, az ész vagy a megismerés jelentős vagy éppen kitüntetett szerepet tölt be az erkölcsben. Ilyen nézetek bemutatására és csoportosítására vállalkozom az alábbiakban.

ETIKAI ÉS ÉRTÉKELMÉLETI INTELLEKTUALIZMUS

ETIKAI INTELLEKTUALIZMUS

Az etikai intellektualizmus szerint az erkölcsileg helyes cselekedet az értelem előírásait követi. Az etika ennek az álláspontnak a jegyében született: ezt képviselte Szókratész, ez uralta az antik etikát. Szókratész szélsőséges etikai intellektualizmusa szerint az igazság és erény ismerete önmagában helyes cselekedethez vezet, míg az igazságtalan cselekedet egyetlen forrása az igazság nem ismerete. Platón és Arisztotelész szembenézett azzal a lehetőséggel, hogy a helyes cselekedet ismeretét nem feltétlenül követi helyes cselekvés, mert a vágy vagy a szenvedély ellenáll az értelem útmutatásának. Ez lett aztán a sztoikusok fő etikai problémája, majd részben Szent Ágostoné is.

Platón *Az államban* az emberi lélek három részét különböztette meg: a gondolkodó, az indulatos és a vágyakozó részt. Az *igazságos* emberben a gondolkodó rész gyakorolja a vezetést, az indulatos engedelmeskedik neki és támogatja. A kettő együtt áll a vágyakozó rész élére, amely mindegyikünk lelkében a legnagyobb helyet foglalja el, és természeténél fogva anyagiakban a legtelhetlenebb. Vigyáznak rá, nehogy a testi gyönyöröktől eltelve túlságosan nagygyá és erőssé legyen. Az igazságosság mellett a másik három erénnyel, nevezetesen a *bátorsággal*, a *bölcsességgel* és a *józan önmérséklettel* is csak az értelem vezérlete alatt rendelkezünk (441e–442d).

Az antik etikai intellektualizmus leggyakoribb érve, hogy az ember erkölcsi cselekedeteinek azért kell az értelem irányítása alatt állniuk, mert ez az ember legmagasabb rendű képessége, ami abból is kiderül, hogy általa különbözik minden más élőlénytől. Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etikában* a következőképpen fogalmazta meg ezt az érvet. A legfőbb jó a boldogság (*eudaimonia*). De mi a boldogság lényege? Ezt akkor válaszolhatjuk meg, ha meggondoljuk, mi az ember tulajdonképpeni munkája. Nem az

élet (a táplálkozás és növekedés), hiszen az megvan a növényekben is. Nem is az érzékelésben megnyilvánuló élet, mivel az az állatokkal is közös vonásunk. Marad tehát az *eszes lélek*résznek bizonyos cselekvésekben megnyilvánuló élete. De ennek a lélek résznek az egyik fele csupán engedelmeskedik az értelemnek, csak a másik birtokolja az értelmet és gondolkodik. S minthogy az eszes lélek rész életéről is kétféle értelemben beszélhetünk, azt az életet kell figyelembe vennünk, amelyik a tevékenységben nyilvánul meg. Az ember különleges munkája nem egyéb, mint a lélek értelemszerű tevékenysége. Az emberi értelemben vett jó a lélek erény szerinti tevékenysége az egész élet tartama alatt (1097b–1099a, 1102–1103a).

A sztoikusok – mint Vernon Bourke írja – etikájukban „továbbra is a görög eudaimonizmus terminusaiban gondolkodtak. *Eudaimonia*-fogalmuk azonban statikusabb volt Arisztotelészénél. A végső céljuk a zavartalan boldogság állapota, a »nyugodtan folyó élet« volt. Sztoikus bölcs az a személy, aki érzéseinek oly mérvű racionális uralmára tett szert, hogy ritkán vagy egyáltalán nincsenek érzelmkitörései. A tudat affektív mozgásai – az öröm (*hédoné*), a szomorúság (*lupé*), a vágy (*epithumia*) és a félelem (*phóbosz*) – irracionálisak és összeegyeztethetetlenek az emberi természettel. Az erény eszménye az *apatheia*, az az állapot, amelyben nem egyszerűen úrrá lettünk a szenvedélyes érzések felett, de fel is számoltuk őket. Jó a természettel összhangban élni; a természet alapvetően racionális természetű: innen fakad a második sztoikus axióma, hogy a jó élet az észnek megfelelő élet. Az ész legmagasabb fokú instanciája Isten (*Zeusz*), és az isteni törvény egyetemesen rendez és kormányoz minden eseményt. Az ész természeti törvényének eme tisztelete nyilvánvaló az egyik legkorábbi sztoikus írásban, Kleanthész híres himnuszában Zeuszhoz.” (BOURKE 1970, 49.)

Sztobaiosz tudósítása szerint a sztoikusok ezt mondják: „A boldog életvitel az erényhez szabott, az összhangban álló életben rejlik, továbbá – mivel így áll a dolog – a természethez szabott életben.” Számukra egyenértékű kifejezés a „természethez szabott élet”, a „helyes élet”, a „jó élet”, valamint az „erkölcsileg szép és jó”. „Ezért a sztoikus *cél* kifejezés egyenértékű az *erényhez szabott élet* kifejezéssel.” (SZTOBAIOSZ 1983, 200.)

Diogenész Laertiosz ezt így bontja fel: „A természet – mondják [a sztoikusok] – nem tett különbséget a növények és az élőlények között, hiszen amazok életét is szabályozza, jóllehet vágy és érzékelés nélkül, és mibennünk is jelen van egyfajta növénytípusú viselkedés. De mivel az élőlényeknek fölösen kijutott az ösztönből, amelynek segítségével ők a hasznos dolgok felé közelítenek, ezért az ő esetükben a természethez szabott viselkedés azt jelenti, hogy ösztöneiket követik. Ám mivel az értelmes élőlényeknek az értelem, ez a tökéletesebb fajta irányító adatott meg, számukra a természethez szabott élet helyesen ezt jelenti: *az értelem szerint élni*.” (DIOGENÉSZ LAERTIOSZ 1983, 131.) A természettel összhangban élni azt jelenti, hogy mind a saját természetünkkel, mind a mindenség természetével összhangban élni.

A sztoikusok szerint, mint mondja, a lélek nyolc részből áll. „Öt része az öt érzékszerv, ehhez járul a beszélő, valamint a gondolkodó lélek rész, ami az ész maga, végül a nemző lélek rész. Mármost a hamis dolgok hatására a gondolkodás eltorzul. Ebből a torzulásból számos emóció támad, ezek a lélek megingásának okai. Zénón tanítása szerint az emóció a lélek értelmetlen, természetellenes mozgása, túlbujánzó ösztön. A legfőbb emóciók (...) négy fajtára oszlanak: ezek a fájdalom, félelem, vágyakozás, gyönyör. (...) A *fájdalom* a léleknek az értelemtől nem befolyásolt összehúzódása. (...) A *félelem* az az érzés, amikor megsejtünk valami rosszat. (...) A *vágyakozás* az értelem-

met nélkülvő törekvés (...). A *gyönyör*: a léleknek értelemtől nem befolyásolt felajzottsága valami iránt, ami érdemesnek tűnik választásra (...). Három jó fajtája van az érzelmeknek – mondják –, mégpedig az öröm, az óvatosság és az akarás. Az örömet a gyönyörrel ellentétesnek tartják, mivel a léleknek értelemtől befolyásolt felajzottsága. Az óvatosságot meg a félelemmel tartják ellentétesnek, mert bizonyos dolgoknak az értelemtől befolyásolt elkerülése. A bölcs ugyanis nem fél – de óvatos. Az akarás pedig, mely értelemtől befolyásolt törekvés, a vágyakozással ellentétes.” (DIOGENÉSZ LAERTIOSZ., 141–143.)

Szent Ágoston intellektualista érvelése – *A szabad akaratról* című műben – a következő: kétféle törvény ítél az emberi cselekedetek bűnösségéről: az időleges földi (politikai) törvény és az örök isteni (erkölcsi) törvény. Az államok irányítására hozott földi törvények alacsonyabb rendűek és tökéletlenebbek: sok mindent megengednek, amit az isteni törvény tilt és a gondviselés megbüntet. Az örök törvény előírása szerint az az igazságos, hogy minden tökéletesen elrendezett legyen. *Mikor éri el az ember a tökéletes belső rendezettségét?* Akkor, ha annak uralma alatt áll, ami a legmagasabb rendű benne. A táplálkozás, növekedés, születés, virulás – tehát az alacsonyabb rendű élet – ez nem lehet, hiszen ez a növényekben is megvan. Nem lehet a lélek sem, hisz ebben az állatokkal osztozunk: ők is látnak és hallanak, szaglással, ízléssel és érintéssel képesek érzékelni a testi világot, mégpedig többnyire sokkal jobban, mint mi. Az állatok is élnek, de nem tudják, hogy élnek: nincs értelmük. Az embert az *értelem* vagy a megértés képessége emeli az állatok fölé. A tudás az élet magasabb rendű és valóságosabb fajtája. *Ha ez uralkodik és parancsol mindannak, ami az embert alkotja, akkor az ember a lehető legjobban van elrendezve.* Mindazonáltal egyazon nembe tartozunk az állatokkal, márpedig az állati élettevékenység a testi gyönyörök keresésében és a fájdalmak kerülésében merül ki. Ezen vágyak, ha fölöttük, vagy a sajátosan az emberre jellemző becsvágy, dicsvágy és uralomvágy fölött nem az értelem az úr, szerencsétlenné tesznek bennünket. S egyben bűnössé is: a bűnös kívánság olyan dolgokra irányuló vágy, amelyeket akaratunk ellenére elveszíthetünk. Csak akkor lehet jól elrendezettnek nevezni valakit, ha a lélek ezen indulatai fölött az értelem az úr. *Az örök törvény tehát azt írja elő számunkra, hogy az ész, az értelem vagy szellem kormányozza a lélek irracionális ösztöneit.* Az ennek megfelelően elrendezett ember bölcs, erényes és boldog: az igaz és biztos jönnek örvendezik, annak eredményeképp, hogy a jóakarát biztosítja értelmének uralmát vágyai felett (I/51–98).

ÉRTÉKELMÉLETI INTELLEKTUALIZMUS

Az etikai intellektualizmustól meg kell különböztetni az értékelméleti intellektualizmust, bár a két álláspont gyakran összefonódik egymással. Az *értékelméleti intellektualizmus* szerint az ész vagy az értelem az egyetlen lényegi jó vagy a legfőbb jó. A bölcsesség, az értelem megfelelő használata, a helyes vélemény és a következetes gondolkodás pedig a legjobb élet az ember számára. Az értékelméleti intellektualizmus nem következik az etikai intellektualizmusból. Az *etikai intellektualizmus* ugyanis nem fejt ki, hogy *mi a jó*, csak annyit állít, hogy *az értelem mondja meg, mi a jó*. Az értelem által megjelölt jó bármi lehet: igazságosság, nemeslelkűség, szépség, bármiféle kiválóság. Az értelem előírhat számunkra bármiféle cselekedetet bármely erény kifejtésére és

gyakorlására, vagy mások javának előmozdítására. Az *értékelméleti intellektualizmus* szerint viszont egyedül az értelem kiművelése és használata a jó vagy a legfőbb jó.

Platón a *Philébosz* elején szembesíti a hedonizmussal az értékelméleti intellektualizmust: „Philébosz azt állítja, hogy az öröm, a gyönyör, az élvezet és minden, ami beillik ebbe a csoportba, az összes élőlény számára jó. Én nem értek vele egyet, szerintem a gondolkodás, a megismerés, az emlékezés, valamint rokonaik, a helyes vélemény és a helytálló következtetés jobbak és értékesebbek, mint a gyönyörök”. (11b–c.) A kérdés további vizsgálata végül ettől eltérő álláspontra vezeti Platont. Végző álláspontja szerint a legfőbb jó a mérték, a második az arányos és a szép – az ész és a belátás pedig a harmadik helyre szorul.

ETIKAI ANTIINTELLEKTUALIZMUS

Az etikai intellektualizmus határai gyakran elmosódóak. Nemcsak az értékelméleti intellektualizmussal alkot olykor nehezen szétválasztható együttest, de az etikai racionalizmustól sem könnyű megkülönböztetni. Az álláspont sajátos tartalmát segíthet megvilágítani, ha szemügyre vesszük a vele szemben megfogalmazott kritikákat.

Hume az *etikai intellektualizmust* és az *etikai racionalizmust* egyaránt elveti. Egyrészt tagadja, hogy az erkölcsi cselekvésnek az ész lehetne a forrása, mivel szerinte az ész képtelen arra, hogy cselekvéseket kiváltson vagy megakadályozzon. Az ész önmagában nem lehet indítéka az akarat semmiféle működésének, és nem képes harcba szállni a szenvedéllyel az akarat fölötti uralomért. A cselekvések irányítása tekintetében az ész a szenvedélyek rabszolgája. Ennélfogva erkölcsi cselekvéseinket is csak szenvedélyeink idézhetik elő. Hume-nak ezt az álláspontját *motivációs emotivizmusnak* nevezem. Másrészt tagadja, hogy az erkölcsi ismereteknek vagy megkülönböztetéseknek az ész lenne a forrása. Az erkölcsileg helyes és helytelen cselekvést az általa kiváltott kellemes vagy kellemetlen érzés alapján különböztetjük meg. Ezt nevezem Hume *ismeretelméleti emotivizmusának* az etikában (HUME 1976, 543–545, 623–649).

Hume arra hivatkozva utasította el az etikai intellektualizmust, hogy igényei teljesíthetetlenek: értelmünk nem irányíthatja cselekedeteinket. Rousseau viszont elismeri, hogy értelmünk jelentős hatást gyakorolhat cselekvésünkre, csak hogy szerinte ez a hatás épp ellentétes azzal, amit az etikai intellektualisták feltételeznek: szerinte az ész nem erkölcsössé, hanem erkölcstelenné tesz bennünket. A *Javított-e az erkölcsön a tudományok és a művészetek újraéledése?* című értekezésében érvei a következők:

A tudományok a zsarnokság támaszai, elfojtják bennünk azt az érzést, hogy eredetileg szabadnak születtünk, megszerettetik velünk a rabszolgaságot. Az aprólékos vizsgálódások továbbá hiú és csalóka egyformasághoz vezetnek erkölcsünk terén, mintha minden lelket ugyanabba az öntőmintába vetettek volna. Már nem is merünk olyannak mutatkozni, amilyenek vagyunk.

Az európai tudományok gyarapodásával együtt hanyatlott az erkölcs. Lelkünk abban a mértékben romlott meg, amennyire a tudományok és művészetek megközelítették a tökéletességet. A hiú kíváncsiság minden más korban is bajok forrása volt. „Ha a tudományok jobbá tennék az erkölcsöket, ha az embereket arra tanítanák, hogy vértüket ontsák hazájukért, ha bátorságot öntenének beléjük, Kína népei okvetlenül bölcsék, szabadok és legyőzhetetlenek volnának.” De nem azok: tudatlan és faragatlan

tatórok igázták le őket. A szegény, nyers és tudatlan népek – az első perzsák, a szkíták, a germánok, kezdetben a rómaiak, valamint a svájciak – erényesek és ezáltal boldogok voltak, ezek a bátorság és hűség mintaképei. „Nem ostoba tudatlanság volt az oka annak, hogy ezek a népek fölébe helyezték a szellem gyakorlásának a többi gyakorlatot. Nem maradt előttük titok, hogy más vidékeken a dologtalan emberek a legfőbb jóról, a bűnről és az erényről folytatott vitáknak szentelik életüket, és hogy gögös bölcselők, miközben az egekig dicsérik önmagukat, a többi népet válogatás nélkül a barbárok becsúrló neve alatt emlegetik; azonban látták az ilyen emberek erkölcsi cseit, és megtanulták, hogy megvessék tanaikat.” (ROUSSEAU 1978, 16–18.)

Görögországban Spárta éppoly híres volt boldog tudatlanságáról, mint törvényeinek bölcsességéről és kimagasló erényeiről. Miközben a szépművészetek, a költészet és a tudomány nyomán a bűnök mind bevonultak Athénba, Spárta kiüzte falai közül a művészeteket és a művészeket, a tudományokat és a tudósokat. Az Athénból származó bámulatra méltó művek minden romlott korban mintaképnek számítanak. Lakedaimónia képe kevésbé ragyogó. Ott az emberek erényesnek születtek. Csak hőstettek emlékét hagyták maguk után.

Rómában az idősebbik Cato harcolt a fortélyos és agyafúrt görögök ellen, akik megkísértették polgártársai erényét és ellankasztották bátorságukat. De a tudományok, a művészetek és a dialektika mégis diadalt aratott: Róma megtelt filozófusokkal és szónokokkal, elhanyagolták a katonai fegyelmet, lebecsülték a földművelést és megfélemeztek a honról. A szabadság, önzetlenség, engedelmesség szent neve helyébe Epikurosz és Zénón neve lépett. Mióta a tudósok kezdtek megjelenni a körünkben, mondták Róma filozófusai, eltűntek a becsületes emberek. Korábban a rómaiak beérték azzal, hogy gyakorolják az erényt; amikor elkezdtek tanulmányozni, minden elveszett.

„Így hát minden időben fényűzés, erkölcsi hanyatlás és rabszolgaság volt a büntetés gögös próbálkozásainkért, hogy kilépjünk a boldog tudatlanság állapotából, amelybe az örök bölcsesség helyezett bennünket. Valamennyi cselekedetét sűrű fátyolba borította, s ez, úgy tetszik, elegendő figyelmeztetés volt: az örök bölcsesség nem rendelt minket hiábavaló kutakodásra.” A természet távol akart tartani tőlünk minden tudományt. Megannyi kintől akart ezzel megóvni minket. Az ő jótéteménye, hogy csak nagy fáradsággal szerezhető meg a tudás. „Az emberek romlottabbak, és még rosszabbak lennének, ha balszerencsésükre minden tudás velük születik.” (ROUSSEAU 1978, 21–22.)

ETIKAI RACIONALIZMUS

Az *etikai racionalizmus* fogalmát több eltérő, de gyakran nehezen megkülönböztethető álláspont jelölésére szokták használni. Közös jellemzőjük, hogy az emberi értelmet vagy észet tekintik az erkölcsi ítéletek autentikus forrásának. E meghatározás ebben a formában nehezen megkülönböztethető az etikai intellektualizmusétól. A köztük lévő különbség abban áll, hogy míg az intellektualista érvelésben a kiindulópont az ész erkölcsi ítélete, addig a racionalista érvelésben a végpont. Az etikai intellektualizmus tétele csak annyit követel meg, hogy az ész ítéleteit kell követni az erkölcsi cselekvésben, de arról nem szól, hogy az ész *hogyan* vagy *minek alapján* hoz helyes erkölcsi ítéletet. Az etikai racionalizmus viszont pont erre a kérdésre kínál választ. Az etikai intellektualizmus erkölcsi *cselekvésméleletet* nyújt, s így nem véletlen, hogy központi

szerepet játszik benne a lélektani elemzés. Az etikai racionalizmus viszont az erkölcsi megismerés és ítélethozatal elméletét nyújtja, illetve ezzel összefüggő ontológiai és logikai problémákat vizsgál.

INTUICIONIZMUS ÉS DEDUKTIVIZMUS

Klasszikus értelemben a racionalizmus mindenekelőtt az az álláspont, hogy tisztán fogalmi úton, empirikus premisszákra való hivatkozás nélkül tartalmi ismerethez juthatunk a világ természetéről. A biztos tudás paradigmája a racionalisták számára a matematika és a logika, ahol a szükségszerű igazságokhoz intuíció és racionális következtetés révén jutunk el. Az „intuíció” fogalma ebben a kontextusban közvetlenül és evidensen belátott, további igazolást szükségessé és lehetővé nem tevő, világos és határozott ismereteket jelent, amelyek igazságához a legcsekélyebb kétség sem férhet. Az efféle észigazságokból szigorúan levezetett következmények maguk is biztos ismeretek. Az ebben az értelemben felfogott racionalista etika tehát észítéletekből, axiómákból vagy *a priori* ismeretekből vezeti le az erkölcsi ítéleteket. Descartes fogalmazta meg az etika kidolgozásának ilyen programját, melynek megvalósítására Spinoza tett kísérletet.

Minthogy a racionalisták elsődleges célja a világban érvényesülő általános összefüggések biztos ismerete volt, így az etikai következtetésekhez általában tényítéletek közvetítésével próbáltak eljutni. Az efféle deduktív rendszerek problémája tehát kettős: hogyan lehet *a priori* igazságokból tényigazságokra következtetni, és hogyan lehet tényigazságokból erkölcsi igazságokra következtetni. Hume a racionalizmusnak az etikában történő alkalmazását mind közvetlen, mind közvetett formájában elutasította. Közvetlen formájában azért, mert „egyedül az ész, vagyis az ideák összehasonlítása révén nem tudjuk felfedezni a bűnöket és erényeket”, a tényítéletek közvetítésével történő alkalmazását pedig azért, mert a „valami így van, más meg nem így van” típusú állításokból nem lehet olyan következtetéseket levonni, hogy „ennek így kell lennie, annak meg nem szabad így lennie”. (HUME 1976, 641–642)

Napjaink vitáiban ebben a szélsőséges értelemben már nem merül fel az etikai racionalizmus igénye. Ugyanakkor e megközelítésmód két komponensének, az intuíciónak és a dedukciónak egymástól különválva megvan a XX. századi utóélete.

A *metaetikai intuicionisták* úgy próbáltak az intuícóra építeni, hogy kiiktatták a tényítéleteknek korábban tulajdonított közvetítő szerepet az intuíció és az erkölcsi ítéletek között. Azt állították, hogy az alapvető erkölcsi ismereteket közvetlenül ragadjuk meg intuícióval: Georg Edward Moore szerint csak közvetlen belátás alapján tudhatjuk, mi a jó, David Ross és Harold Prichard szerint pedig azt, hogy erkölcsileg mi helyes vagy helytelen, mit kell vagy nem szabad megtennünk. Az intuícióval mindkét felfogás szerint határozottan és objektíven felismerhető az erkölcsi ítéletek igazsága vagy hamisága. Az intuíció fogalma ebben a módosított formában sem bizonyult életképesnek.

Mint láttuk, Hume szerint a korábbi etikák közös hibája volt, hogy tényítéletekből próbáltak értékítéletekre következtetni. Álláspontjának nyomai felismerhetők az ún. „antinaturalista hiba” moore-i kritikájában: a hiba elkövetői természeti tulajdonságokról jogosulatlanul térnek át érték tulajdonságokra. Ezt Moore szerint a jó fogalmának definiálásakor teszik: a „jó”-t valamilyen természeti tulajdonsággal – mint például az élvezet – próbálják meghatározni. Moore szerint a „jó” nem definiálható. A „jó” elemi foga-

lom, amely egy nem-természeti tulajdonságot jelöl. E tulajdonság közvetlenül megismerhető, igaz és hamis kijelentések alkothatók vele. Moore tehát a *nem naturalista kognitívizmus* álláspontját képviselte (vö. MOORE 1981, 51–75).

A klasszikus racionalizmus másik összetevőjének, a dedukciónak a problémája a XX. századi etikában már nem úgy merült fel, hogy erkölcsi ítéletek levezethetők-e észítéletekből vagy tényítéletekből, hanem hogy levezethetők-e egyáltalán bármiféle kijelentésekből. Erősebben fogalmazva: lehet-e bármi keresnivalójuk az erkölcsi ítéleteknek a logikai relációk világában. A neopozitivisták avagy *metaetikai emotivisták* válasza erre határozott „nem”. Szerintük az erkölcsi ítéletek nem is kijelentések, hanem pusztán érzelemnyilvánítások, igazak és hamisak nem lehetnek, tehát logikai kapcsolatban sem egymással, sem más kijelentésekkel nem állhatnak. Az emotivisták a *pszichológista antikognitívizmus* álláspontját képviselték az etikában.

Richard Hare a metaetika harmadik nagy irányzatának, a *preskriptívizmusnak* a képviselője. Szerinte az erkölcs nyelve nem deskriptív, hanem preskriptív. A preskriptív nyelv legegyszerűbb formáját a felszólító mondatok képezik. Az erkölcs nyelve ugyan nem szűkíthető le az imperatívuszokra, azok jellegzetességei mégis nagymértékben megvilágítják az erkölcs nyelvének sajátosságait. Hare szerint az *indikatívusz* és *imperatívusz* nyelvtani különbsége rosszul tükrözi logikai viszonyukat. Az imperatívuszokra is érvényesek logikai szabályok, amelyek ráadásul hasonlóak a kijelentések logikájából ismertekhez. Az ellentmondás elve például az imperatívuszokra is érvényes. A parancsok éppúgy ellentmondhatnak egymásnak, mint a kijelentések: a „Csukd be az ajtót!” és a „Ne csukd be az ajtót!” között nyilvánvaló logikai ellentmondás van. A kizárt harmadik elve is érvényes a parancsokra: a „Csukjam-e be az ajtót, vagy ne?” kérdésre csak kétféle válasz adható: „Csukjad!” vagy „Ne csukjad!”. „[A] felszólító mondatok logikáját ugyanolyan biztonsággal tanulmányozhatjuk, mint a kijelentő módúakét.” Az imperatívuszok következtetésekben is előfordulhatnak, s együtt szerepelhetnek indikatívuszokkal is, mint az alábbi példában:

Vidd el az összes dobozt az állomásra!
Ez az egyik azok közül a dobozok közül.

Vidd el ezt a dobozt az állomásra!

Vagyis lehetséges következtetéseket levonni az erkölcsi „kell”-re vonatkozóan, csak a következő szabályt kell betartani: „Egyetlen imperatív következmény sem vonható le érvényesen premisszákból olyan készletéből, amely nem tartalmaz legalább egy imperatívuszt.” Ezzel Hare kikerüli Hume-nak a „van”-ról a „kell”-re történő következtetést elvető kritikáját, hiszen nála a felszólító módú konklúzió premisszáiban között nemcsak kijelentések szerepelnek (HARE 1952, 22–28).

Bernard Williams szerint viszont *imperatív következtetés* nem lehetséges. Elismeri, hogy vannak bizonyos logikai viszonyok az imperatívuszok között, melyek abban a tényben összegezhethetők, hogy két imperatívusz inkonzisztens, ha logikailag lehetetlen mindkettőnek engedelmessé válni. Ez azonban még nem teszi lehetővé, hogy általában alkalmazhassuk a logikai következtetés fogalmát az imperatívuszokra.

A kijelentésekre érvényes logikai alapösszefüggések Williams szerint érvényüket veszítik az imperatívuszok esetében. Egyik példáját a következő logikai törvény mintájára alkotja meg:

„ p vagy q ; nem p ; tehát q ”

Imperatívuszokra alkalmazva, az összefüggés így néz ki:

„tedd x -et vagy (tedd) y -t; ne tedd x -et; tehát tedd y -t”

Williams kérdése az, hogy vajon ez érvényes következtetés-e. Szerinte nem, mert első premisszája *megengedő előfeltevéseket* (permissive presuppositions) tartalmaz. A „tedd x -et”, illetve a „tedd y -t” egyszerű parancsoktól eltérően, a „tedd x -et vagy y -t” diszjunktív parancs választási lehetőséget enged a parancs címzettjének, vagyis némi mozgásteret nyit az engedelmeskedésben. Úgy is mondhatjuk, hogy egy ilyen parancs *megengedi* a cselekvőnek, hogy ne tegye meg x -et, amennyiben megteszi y -t, és megengedi, hogy ne tegye meg y -t, amennyiben megteszi x -et. Ebből következően a parancsok fenti sora nem tekinthető következtetésnek, hiszen az első premissza előfeltételezi x és y megengedését, a második premissza viszont – vagyis, hogy „ne tedd x -et” – nyilvánvalóan megvonja az engedélyt x megtételétől. Vagyis a második premissza ellentmond az elsőnek (WILLIAMS 1973, 152–155).

Az indikatívuszok, illetve az imperatívuszok között érvényes logikai összefüggések különbségét Anthony Kenny az *elméleti és gyakorlati érvelés* közti különbséggel világítja meg. A gyakorlati érvelés legáltalánosabb sémájának a következőt tekinti:

C-t kell előidézni.

Ha Cs-t teszem, akkor C.

Tehát Cs-t fogom tenni.

Mint mondja, már itt kiütközik a gyakorlati és elméleti érvelés különbsége. Az elméleti érvelésben ugyanis a fenti szerkezetű következtetés érvénytelen. A „Q. Ha P, akkor Q. Tehát P” nem tartozik a dedukció legitim formái közé. Épp ellenkezőleg, ez a hibás következtetések egyik iskolapéldája.

A gyakorlati és az elméleti érvelés szabályai közötti különbség Kenny szerint összefüggésben van a *kijelentő* és a *felszólító mód* különbségével. Az elméleti érvelés szabályai azt hivatottak biztosítani, hogy igaz premisszákból ne jussunk hamis konklúziókra. Ezek *igazságmegőrző szabályok*. A gyakorlati érvelés első premisszája és végső konklúziója viszont nem állítás, nem igaz vagy hamis. Mindkettő olyan, mint egy döntés (resolve), ami inkább a felszólító, mint a kijelentő módhoz tartozik. Mi tehát az ilyen érvelésben az *igazság gyakorlati megfelelője*, melynek értékét az érvelés át akarja vinni a premisszákról a konklúzióra? „A gyakorlati érvelés az az érvelés, amit akkor használunk, amikor megtervezzük, hogyan érjük el céljainkat. Ha a gyakorlati logikának vannak szabályai, feladatuk az, hogy szavatolják, nem térünk át egy olyan tervről, amely céljaink eléréséhez megfelelő, egy olyanra, amely ehhez nem megfelelő. A tervekről beszélve általában előfeltételezzük a végrehajtásukra való képességünket, és megpróbáljuk kidolgozni, hogy az általunk végrehajtható tervek közül melyik a legkielégítőbb – melyik szolgálja legjobban céljainkat. Amikor ilyen mérlegelésekbe bocsátkozunk, lényeges, hogy legyenek logikai szabályok, amelyek megőrzik a kielégítőséget, hogy a gyakorlati érvelés során ne térjünk át egy bizonyos cél szempontjából kielégítő tervről egy nem kielégítőre. Tehát abban az értelemben, ahogy az

elméleti érvelés szabályai igazságmegőrzőek, azt mondhatjuk, hogy a gyakorlati logika szabályai *kielégítőség-megőrzőek* (satisfactoriness-preserving).” (KENNY 1989, 44.)

OBJEKTIVIZMUS ÉS REALIZMUS

Az etikai racionalizmus tétele gyakran a következő: létezik egy *objektív erkölcsi valóság*, amelyet csak az ész képes megismerni. Az erkölcsi értékek vagy előírások valamiképpen az *objektív realitás* részét képezik vagy abból következnek, és az ész révén ismerhetők fel. Klasszikus megfogalmazását Platón nyújtotta a Jó ideájáról alkotott felfogásával. A XVIII. században két brit etikus, Samuel Clarke és Thomas Reid képviselte markánsan, bár a platónihoz képest kevésbé szélsőséges formában ezt az elképzelést.

Samuel Clarke *Értekezés a természetes vallásról* című művének elég körülményesen megfogalmazott alaptétele a következő: „Ugyanazon különféle szükségszerű és örök *viszonyok*, melyek a különböző dolgok között fennállnak; továbbá a különböző dolgok vagy különböző viszonyok egymásra való alkalmazásának ugyanazon következetes *megfelelése* vagy *meg nem felelése*, melyre való tekintettel Isten akarata önmagát – mindig és szükségképpen – meghatározza, hogy csupán azon cselekedeteket válassza, amik megegyeznek az igazságossággal, méltányossággal, jósággal és igazsággal, az egész világegyetem javára; nos, hasonlóképp ugyanezek kell, hogy állandóan meghatározzák minden alárendelt eszes lény akaratát (...). Azaz: a dolgok ezen örök és szükségszerű különbségei teszik a teremtmények számára *helyénvalóvá* és *ésszerűvé*, hogy így és így cselekedjenek; ezek teszik *kötelelességükké*, vagyis *kötelezik* őket arra, hogy így és így tegyenek.” (CLARKE 1977, 14.)

Clarke érvelésében jelentős szerepet kap Isten mindenhatósága. Bár a világegyetem és ezen belül az erkölcs örök szabályai Isten teremtményei, a hangsúly mégis azon van, hogy Isten az, aki szüntelenül a jóság és igazságosság örök szabályait a leghívebben követi, s hogy a dolgokban lakozó ugyanezen ésszerűségnek kell állandóan valamennyi értelmes lény akaratát is meghatározni, hogy minden cselekedetüket ugyanazon törvények kormányozzák. Isten tehát ebben a kontextusban nem elsősorban az örök szabályok megalkotójaként, és egyáltalán nem önkényes parancsok megfogalmazójaként, hanem a magánvalóan abszolút és szükségszerű törvények legjobb követőjeként kerül elő.

Clarke a következő módon próbálja bizonyítani tételét: 1. A dolgok közt vannak különbségek. 2. Egyes dolgok különböző viszonyokban, vonatkozásokban vagy arányokban állnak másokkal. 3. A különböző dolgok eme különböző viszonyaiból bizonyos dolgoknak másokkal való megegyezése vagy meg nem egyezése jön szükségszerűen létre. 4. Létezik bizonyos körülményeknek bizonyos személyekhez való hozzáállése vagy alkalmassága, illetve alkalmatlansága. 5. A különböző személyek egymás iránti különböző viszonyaiból szükségszerűen létrejön az egyes személyek másokkal szembeni magatartásmódjának megfelelő vagy nem megfelelő volta.

Mindebből következően a jó és rossz között természetes, örök és megmásíthatatlan különbség van. E különbség meglétét Clarke szerint éppoly képtelenség lenne tagadni, mint az egyenes és a görbe különbségét. Akik mégis tagadják, mint pl. Hobbes, „aki szerint a pozitív szerződést megelőzően nincs semmiféle természetes és abszolút különbség jó és rossz, jogos és jogtalan között”, de azok is, akik isteni pozitív törvények megalkotására kívánják visszavezetni a jó és rossz különbségét, mindannyian képte-

lenségre jutnak. „Mert ha a dolgok természetében nem lenne jó és rossz mindenfajta törvény előtt, akkor egyik törvény sem lehetne jobb, mint a másik; sem bárminő dolgot nem lenne jogosabb a törvények által biztosítani és előírni, mint annak ellenkezőjét; sem annak semmi okát nem adathatnók, miért is alkottak valaha is bármifajta törvényeket; hanem minden törvény egyenlő módon vagy önkényes és zsarnoki lenne, vagy komolytalan és szükségtelen; minthogy egyazon joggal ennek ellentétét is meghozhatták volna, ha a törvények megalkotása előtt minden dolog egyaránt közömbös volt a természete szerint.” (CLARKE 1977, 20.)

Thomas Reidnek a racionalista etika mellett és Hume felfogásával szemben jól kidolgozott érveinek sorát most nem követem nyomon. Egyetlen idézettel szemléltetem az etikai objektivizmus melletti elkötelezettségét: „[H]a az erkölcsi ítélet igaz és valódi ítélet, [akkor] az erkölcsan princípiumai az igazság megmásíthatatlan alapzatán nyugszanak, és semmiféle változáson nem mehetnek keresztül azok felépítésének vagy szerkezetének bármifajta különbsége által, akik róluk ítélnék. Lehetnek és vannak is olyan lények, akik nem rendelkeznek az erkölcsi igazság felfogásának vagy az erkölcsi értékben rejlő kiválóság belátásának a képességével, ahogy vannak a matematikai igazságok belátására képtelen lények; de az értelem semmiféle fogyatékosága, semmi tévedése nem teheti hamissá azt, ami igaz.” (REID 1977, 673.)

Clarke és Reid egyaránt utal a racionális intuíció kitüntetett szerepére az erkölcsi igazságok felismerésében, úgyhogy nagyon bizonytalan határ választja el felfogásukat a racionalizmus előző típusától. Ugyanilyen nehéz megkülönböztetni egymástól – ha egyáltalán lehetséges – az etikai objektivizmus és realizmus álláspontját. Néhány évtizeddel ezelőtt John Mackie még etikai objektivizmusnak nevezte azt a felfogást, amely szerint az erkölcsi értékek a világ részét képezik. Manapság ezt etikai realizmusnak nevezik. Vajon csak az elnevezés más, vagy van tartalmi különbség is közöttük? Bernard Williams szerint van, sőt szerinte további különbségeket hordoz a racionalizmus és a kognitivizmus fogalma (WILLIAMS 1997, 598–606). Nem egyértelmű, miben látja közöttük az alapvető különbséget. Az objektivizmusról és a realizmusról adott egyik meghatározásában azt a megkülönböztetést vélem körvonalazódni, hogy míg az *objektivitás* az ismeretek predikátuma, addig a *realitás* fogalma a megismerés tárgyaira vonatkozik, s arra utal, hogy e tárgyak a rájuk vonatkozó gondolatainktól függetlenül léteznek.

E megkülönböztetés alapján Thomas Nagel álláspontját inkább objektivistának, semmint realistának nevezném. Nála a külvilág eleve feltételezett realitása elveszti azt a bizonyító erőt, amivel Clarke-nál rendelkezett. A gondolkodás eredményeinek objektivitását Nagel felfogásában nem a külvilág jellegzetességeinek eleve adott fakticitása, hanem az emberi észhasználat egyetemessége biztosítja. Mindazonáltal Nagel álláspontját realistának szokás nevezni.

Peter Railton szerint nem létezik a realizmus közös problémája a különböző diszciplínák számára. „A Realizmus helyett sok realizmust találunk, mindegyik többé-kevésbé sajátos a tárgyának megfelelően: a tudomány elméleti entitásaira vonatkozó realizmus, a matematikai tárgyakra vonatkozó realizmus, az elme realista felfogása, erkölcsi realizmus és így tovább.” (RAILTON 1996, 49.) Nagel szerint viszont a realizmus problémája közös minden tárgykörben, legyen az a nyelv, a logika, a természettudomány vagy az etika: „...a gondolkodás bármely formájának objektivitását érintő filozófiai vitákban az utolsó szónak a dolgok állására vonatkozó fenntartás nélküli gondolatokon kell nyugodnia – olyan gondolatokon, amelyek megmaradnak, bár-

mennyire kitartóan próbálunk kívül kerülni rajtuk, vagyis pusztán kontingens, azaz esetleges pszichológiai diszpozícióként tekinteni rájuk.” (NAGEL 1998, 8.)

Nagel szerint a megértés és igazolás olyan objektív elvekben végződik, melyek érvényessége független saját nézőpontunktól. „Az ész, ha létezik ilyesmi, nem csupán közösségünk általánosan elfogadott vélekedései és szokásai ügyében szolgálhat fellebbviteli bíróságként, hanem személyes perspektívánk sajátosságainak tekintetében is. Olyasvalami ez, amit minden individuum fellelhet önmagában, ugyanakkor általános tekintélye van. (...) Akárki forduljon az észhez, a tekintély olyan forrását kívánja felfedezni önmagában, amely nem egyszerűen személyes vagy társadalmi, hanem univerzális – és amelynek másokra is, akik hajlandók hallgatni rá, kényszerítő erővel kell hatnia.” (NAGEL 1998, 9–10.) „Az észhasználat lényegi jellemzője az általánosság. Ha indokoltnak vélem, hogy valamire következtessenek vagy valamit higgyek, akarjak vagy tegyek, akkor nem lehetséges, hogy ez csupán az én számomra indok – igazolnia kell, hogy bárki más ugyanezt tenné a helyemben. (...) Az észet használni vagy érvelni annyit tesz, mint szisztematikusan gondolkodni oly módon, hogy azt, bárki kerüljön is az utamba, képes legyen helyesként felismerni.” (NAGEL 1998, 12.) Az észen túl „nincs már hova fordulni (...), érvényessége feltétlen, mivel szükségképpen felhasználják minden ellene irányuló támadásban is” (NAGEL 1998, 15–16). Az erkölcsre vonatkozóan még kevésbé tűnik realistának Nagel objektívizmusa: „Bizonyosnak veszem, hogy az erkölcsi észhasználat nem függ attól, hogy rendelkezik-e külső referenciával. A külvilágnak nincs erkölcsi megfelelője – egy olyan erkölcsi univerzum, amely okságilag hatást gyakorol ránk. Egy ilyen feltételezés – ha ugyan értelmes lenne – nem támasztaná alá az erkölcsi érvelés objektívitasát.” (NAGEL 1998, 140.)

Mindazonáltal, ha Nagel objektívizmusa – a fent kínált ismérvek szerint – valóban nem realista, akkor sem konszenzualista: „a legtöbb esetben arra a következtetésre jutunk, hogy az ész és az objektívitas nem konszenzuson alapul, hanem ellenkezőleg, ahol a konszenzus elérhető, ott a különböző egyének közötti konvergenciából fakad, akik mindannyian avégett gondolkodnak, hogy megtalálják az igazságot. Azért van egyetértés a valós számok megszámlálhatatlansága tekintetében, mert ennek bizonyítása cáfolhatatlan, s nem fordítva.” (NAGEL 1998, 47.)

KONSTRUKTIVIZMUS

Nagel nyíltan vállalja a karteziánus, sőt platonikus címkét. Ugyanakkor Kant követője is. S valóban, a kanti etika nyújtja a nem realista objektívizmus egyértelmű példáját. A kanti etika objektívista és racionalista. Az erkölcs előírásait objektíven szükségszerű törvényeknek tekinti, amelyeket csak az ész ismerhet fel. E törvények azonban más módon szükségszerűek, mint a természeti törvények. Nem képezik a természeti világ részét, éppen hogy annak hatókörén kívül konstituálódnak. Az ész sem ugyanúgy ismeri meg őket, mint a fizikai világot s annak törvényeit. Megismerésük a tiszta gyakorlati ész sajátos feladata.

Az emberi cselekedetek Kant szerint alá vannak vetve a természeti törvényeknek: mind a fizikai törvényeknek, mind a pszichológiaiaknak, nevezetesen az ember természetes vágyainak és hajlandóságainak. Erkölcsi cselekvésről azonban csak akkor beszélhetünk, ha a cselekvést nem ezek a törvények irányítják. Az ember képes arra, hogy cselekvését maximák, vagyis akaratlagosan elfogadott cselekvési elvek alá ren-

delje. A maximák formájukat tekintve hasonlítanak a természettörvényekhez: azt tartalmazzák, hogy bizonyos helyzetekben a cselekvő mindig meghatározott módon cselekszik. Eltérnek viszont a természettörvényektől abban, hogy általános érvényességük a cselekvőn múlik: olyan szabályok, amelyeket a cselekvő elfogadott, s amelyekhez döntésében igazodik. „Minden természeti dolog törvények szerint működik. Csak az eszes lény képes arra, hogy a törvények *képzete*, vagyis elvek *alapján* cselekedjék, csak neki van *akarata*.” (KANT 1991, 42.) A cselekvés maximája szükséges, de nem elégséges előfeltétele az erkölcsi cselekvésnek. A maxima a cselekvés szubjektív elve, erkölcsi értéket viszont csak akkor képvisel, ha az objektív elvet, az erkölcsi törvényt követi, amely szerint cselekedni kell. A maxima csak az egyén saját cselekedeteire vonatkozó általános szabályt tartalmaz: minden ilyen és ilyen helyzetben így és így cselekszem. Az erkölcsi törvény viszont mindenre vonatkozó általános szabály: minden ilyen és ilyen helyzetben mindenki így és így cselekedjen.

A vágyak, hajlamok és érdekek vezérelte cselekvést Kant kizárja az erkölcsi cselekedetek közül. Míg az előbbiek valamilyen célra irányuló szándékokat, az utóbbiak elveket követnek. Az előbbiekkel valamit el akarunk érni, az utóbbiakkal általános szabályokat követünk. „Mivel a cselekedeteknek törvényekből való levezetéséhez *észre* van szükség, ezért az akarat nem egyéb, mint gyakorlati ész. Ha az ész feltétlenül meghatározza az akaratot, akkor (...) az akarat tehát az arra való képesség, hogy *csakis* azt válasszuk, amit az ész, a hajlamoktól függetlenül, gyakorlatilag szükségszerűnek, vagyis jónak ismer el.” (KANT 1991, 42–43.) „Az akaratot olyan képességnek gondoljuk el, amely *bizonyos törvények képzetének* megfelelően cselekvésre határozza el önmagát.” (KANT 1991, 60.) Az ész révén az ember képes arra, hogy az objektív erkölcsi törvényekből vezesse le, hogy mit kell tennie. Csakhogy az emberek cselekedeteit hajlamaik is befolyásolják, s így nincs garancia arra, hogy – mint az előbbi előtti idézetben szerepelt – „*csakis* azt válasszuk, amit az ész, a hajlamtól függetlenül, gyakorlatilag szükségszerűnek, vagyis jónak ismer el” (KANT 1991, 43). Ezért a tökéletesen jóakaratú, tisztán racionális lényektől eltérően az ember esetében arra is szükség van, hogy az ész által figyelembe vett objektív törvényeket a kényszer, a parancs is megerősítse. Ez a kategorikus imperatívusz.

A kategorikus imperatívusz alkalmazását John Rawls „a kategorikus imperatívusz eljárásnak” nevezi. „Ez az eljárás segít meghatározni az erkölcsi törvény tartalmát ránk vonatkozóan, amennyiben értelmes és racionális, lelkiismerettel és erkölcsi érzékenységgel rendelkező személyek vagyunk, akiket befolyásolnak, de nem határoznak meg természetes vágyaik és hajlamaik.” (RAWLS 1993, 292.) Az eljárás négy lépésből áll. Az első lépés a cselekvő azon maximáját tartalmazza, amely racionális a cselekvő nézőpontjából (vagyis a cselekvő helyzete és az elérhető alternatívák, valamint a cselekvő vágyai, képességei és vélekedései alapján racionális). Formája a következő: (1) „C körülmények között X cselekedetet kell végrehajtanom, hogy előidézsem Y állapotot.” A második lépés ezt általánosítja: (2) „Mindenkinek X-et kell tennie C körülmények között, hogy előidézze Y-t.” A harmadik lépés ezt az általános előírást alakítja át természettörvényné: (3) „Mindenkinek mindig X-et teszi C körülmények között, hogy előidézze Y-t.” A negyedik lépés a következő: (4) „A (3) lépésbeli természettörvényt össze kell kapcsolnunk a létező természettörvényekkel, majd pedig kiszámítanunk, milyen lenne a természet rendje, ha az újonnan hozzátett természettörvény hatásai érvényesülhetnének.” Rawls „megzavart társadalmi világnak” (perturbed social world)

nevezi azt az új természeti rendet, amely a (3)-beli törvénynek a korábbi rendhez történő hozzáadásából ered (RAWLS 1993, 292–293).

„Kant kategorikus imperatívusza mármost a következőképpen fogalmazható meg. Csak akkor cselekedhetünk az (1) lépésbeli racionális és őszinte maximánk alapján, ha két feltétel teljesül: először is, hogy – mint őszinte, ésszerű és racionális lények – akarhassunk e maxima alapján cselekedni, amikor a hozzá kapcsolódó megzavart társadalmi világ tagjának tekintjük magunkat (...); és másodsor, képesnek kell lennünk arra, hogy akarjuk magát ezt a megzavart társadalmi világot és igenljük, ha hozzátartozunk.

Vagyis, ha nem tudjuk egyszerre akarni ezt a megzavart társadalmi világot és ugyanakkor e maximából kiindulva a tagjaként cselekedni, akkor nem tudunk a maximából kiindulva cselekedni még akkor sem, ha maximánk feltételezhetően racionális és őszinte jelen körülményeink között. A kategorikus imperatívusz eljárás által képviselt elv attól függetlenül érvényes ránk nézve, hogy milyen következményei lehetnek racionális érdekeinkre, ahogyan most felfogjuk őket. Ez az a pont, ahol a tiszta gyakorlati ész ereje érvényesül az empirikus gyakorlati ész felett.” (RAWLS 1993, 293.)

A megzavart társadalmi világok értékelése az eljárás (4) lépésében Rawls szerint kétféle információs korlátozásnak van alávetve: egyrészt nincsenek ismereteink a személyek – köztük saját magunk – sajátos tulajdonságairól, mint ahogy végső céljaik és vágyaik sajátos tartalmáról sem, másrészt nem tudjuk, hogy milyen helyet foglalnánk el a megzavart társadalmi világban. „A (4) lépésben nemcsak az igazi emberi érdekek alapján kell okoskodnunk, hanem egy megfelelőképpen általános nézőpontból is, amely kielégíti a különös – nem pedig általános – információkra vonatkozóan ezt a két korlátozást. Úgy kell látnunk magunkat, mint akik nyilvános erkölcsi törvényt javasolnak egy tartósan fennálló folytonos társadalmi világ számára.” (RAWLS 1993, 295.)

Rawls megkülönbözteti az *ésszerűség* és a *racionalitás* fogalmát. A „ésszerű” az átfogóbb, a „racionális” a szűkebb terminus. Az első a *tiszta gyakorlati ész* tulajdonsága, amely a kategorikus imperatívuszban fejeződik ki, a második az *empirikus gyakorlati ész* tulajdonsága, amely a hipotetikus imperatívuszban ölt testet, s azt jelenti, hogy a leghatékonyabban mozdítjuk elő érdekeinket. Mint láttuk, az erkölcsi törvény, illetve a kategorikus imperatívusz követése azt jelenti, hogy a tiszta gyakorlati ész korlátozza és teljesen aláveti magának az empirikus gyakorlati észet. A négylépéses eljárás annak próbájául szolgál, hogy a kategorikus imperatívusz megengedi-e maximánk követését. Az eljárásra hagyatkozva törvényhozónak tekinthetjük magunkat, aki egyetemes közös törvényeket alkot egy lehetséges erkölcsi közösség számára. Ezt a közösséget Kant a célok birodalmának nevezi (RAWLS 1993, 296–298).

„[A] célok birodalma nem olyan társadalmi világ, amely leírható lenne a gyakorlati ész fogalmait és elveit megelőzően és ezektől függetlenül, valamint ezek alkalmazásának eljárásától függetlenül. Ez a birodalom nem eleve adott, leírható tárgy, melynek természete meghatározza az erkölcsi törvény tartalmát.” (RAWLS 1993, 301.) Ez az alapvető különbség a kanti és az összes eddig említett etikai racionalizmus között. Kant szerint nem létezik az értékeknek egy olyan erkölcsi rendje, amely a személyről és a társadalomról alkotott elképzeléseinktől függetlenül és azt megelőzően létezne, és amelynek fényében igaznak vagy hamisnak tekinthetők az erkölcsi indokok. Rawls ezt az utóbbi, Kant által elutasított álláspontot nevezi racionális intuicionizmusnak (és erkölcsi realizmusnak). E felfogás további ismérése, hogy az észet elméleti eszként fog-

ja fel, s a személyről alkotott elképzelése egyedül erre a képességre támaszkodik (RAWLS 1993, 303).

„Az autonómia kanti eszméje feltételezi, hogy erkölcsi rend nem létezik azon elképzeléseket megelőzően és azoktól függetlenül, amelyek meghatározzák annak az eljárásnak a formáját, amely körülírja a szabad és egyenlő személyek közötti első elvek tartalmát a helyesre és az igazságra vonatkozóan. (...) Kant morális konstruktivizmusának tehát lényeges ismérve, hogy a helyes és az igazságos első elveit a konstrukció eljárása (a kategorikus imperatívusz eljárás) által specifikálnak tekinti, melynek formája és szerkezete saját szabad erkölcsi személyiségünket mint ésszerűt és racionálisat tükrözi.” (RAWLS 1993, 304.) A racionális intuicionizmus és a konstruktivizmus egyaránt az objektivitás igényével lép fel, de más és másképp értelmezi az objektivitást. A konstruktivista felfogásban az objektivitásról alkotott elképzelésnek számot kell adnia arról, hogyan jön létre megegyezés ítéleteinkben. E megegyezést Kant azal magyarázza, hogy közös gyakorlati észben osztozunk. Bárki alkalmazza is a kategorikus imperatívusz eljárást, hozzávetőlegesen ugyanarra az ítéletre kell jutnia (feltéve, hogy értelmesen és lelkiismeretesen alkalmazza, a vélekedések és információk hozzávetőleg azonos bázisán). Ésszerű és racionális személyeknek többé-kevésbé ugyanazokat az indokokat kell elismerniük, és többé-kevésbé hasonló súlyt kell tulajdonítaniuk nekik (RAWLS 1993, 307).

KONTRAKTUALIZMUS

A klasszikus szerződéselméleti érvelés a XVII–XVIII. században annak megindoklására szolgált, hogy miért van szükség államra és milyen állam igazolható. Az államot olyan társadalmi szerződés eredményeként ábrázolta, amelyet szabad, egyenlő és racionális egyének kötöttek közös helyzetük javítása érdekében. Újabb John Rawls 1971-es könyve, *Az igazságosság elmélete* hatására vált ismét népszerűvé a korszerű filozófiai érvelés eljárásait alkalmazó és gazdagító szerződéselméleti megközelítés. Rawls az *igazságosság* alapelveit keresi, nevezetesen azokat az alapelveket, amelyek alapján igazságosan oszthatók el a társadalomban az alapvető jogok és kötelességek, valamint az együttműködésből származó előnyök. Azok az alapelvek tekinthetők igazságosnak, „amelyeket szabad és ésszerűen gondolkodó, saját érdekük előmozdítására törekvő személyek az egyenlőség kiinduló helyzetében jóváhagynának egyesülésük alapvető feltételeinek meghatározásaként” (RAWLS 1997, 30–31).

Úgy juthatunk el tehát az igazságosság elveinek meghatározásához, ha feltételezünk egy pusztán elgondolt *eredeti helyzetet*, s kikövetkeztetjük, hogy ebben a társadalom előtti helyzetben az együttműködésre lépő emberek kölcsönös elhatározással milyen elveket választanának ki. Hogy az elemzés a kívánt eredményhez vezessen, a feltételezett választási helyzetben részt vevő személyeket sajátos vonásokkal kell felruházni. Mint láttuk, szabadok, egyenlőek, racionálisan gondolkodnak. További szükséges ismérvük, hogy nem tudnak semmit arról a sajátos helyről, amelyet majd elfoglalnak a társadalomban, amelynek alapelveiről döntenek. Nevezetesen senki sem ismeri saját (majdani) társadalmi helyzetét, osztály-hovatartozását és rangját, valamint azt sem, hogy milyen természetes javakkal és képességekkel ruházta fel a természet (pl. mennyire értelmes és erős), de még azt sem, hogy milyen felfogása lesz a jóról. E korlátozások hivatottak az elfogulatlan és pártatlan döntés kereteit biztosítani

a résztvevők számára. Mint Rawls írja: „Az igazságosság elveit a tudatlanság fátyla mögött választják ki. Ez biztosítja, hogy az elvek jóváhagyásánál senki sem kerül előnybe vagy hátrányba a természeti véletlen eredményeként és a társadalmi körülmények esetlegességei folytán. Mivel mindenki ugyanabban a helyzetben van, és senki sem képes a maga körülményeinek kedvező elvek kialakítására, az igazságosság elvei méltányos egyezség vagy alku eredményei. Az eredeti helyzet az adott feltételeknél, a felek kölcsönös viszonyainak szimmetriájánál fogva méltányos az egyének mint erkölcsi személyek, azaz mint saját célokkal rendelkező és, ahogy majd később felfogom, igazságérzetre képes, ésszerűen gondolkodó lények számára. Azt lehet mondani, hogy ez a megfelelő kiinduló állapot, és így a benne elért alapvető egyezségek méltányosak.” (RAWLS 1997, 32.)

Az igazságosság fogalma egyszerre etikai és politikai filozófiai fogalom, bár nem ugyanabban az értelemben: erkölcsi fogalomként az egyéni cselekvésre vonatkozó előírásokat nyújt, politikai fogalomként a kívánatos társadalmi berendezkedés vagy a kívánatos törvényhozói eljárás normáit fogalmazza meg. Van azonban további etikai használata is, amikor a politikai elvek erkölcsfilozófiai megalapozását nyújtja. Az *igazságosság elméletében* ez utóbbi értelemben fonódik össze az igazságosság politikai és erkölcsi értelmezése. A kétféle megközelítés e könyvben szinte szétválaszthatatlan. Később, mint látni fogjuk, Rawls szükségét látta, hogy szétválassza a politikai filozófiai és az etikai érvelést. De továbbra is azt vallotta, hogy „az igazságosság politikai felfogása (...) – természetesen – etikai felfogás is”. (RAWLS 1998, 186, 20. l.)

Az eredeti helyzetből kiinduló építkezéshez Kant erkölcsfilozófiája nyújtott Rawls számára mintát. Amikor Rawls később kifejtette a kantianus konstruktivizmus koncepcióját, saját igazságosságelméletét is hozzá sorolta (RAWLS 1980). Még később viszont megkülönböztette Kant erkölcsi konstruktivizmusát a saját politikai konstruktivizmusától (RAWLS 1996, 90 skk.). A két eljárás közti eltérésekről adott végső értékelését nincs módomban bemutatni. Mindazonáltal az erkölcsitől immár megkülönböztetett politikai konstruktivizmus is a kanti eljárási mintát követi: „A politikai konstruktivizmus eszméje bárki számára ismerős, aki találkozott már a méltányosságként felfogott igazságosság eredeti álláspontjával, vagy valamilyen hasonló konstrukcióval. A politikai igazságosság elvei egy olyan konstrukciós eljárás eredményét alkotják, amelyben az ésszerű feltételeknek alávetett racionális személyek vagy képviselőik elveket fogadnak el a társadalom alapstruktúrájának szabályozására. Ésszerűnek gondolom azokat az elveket, amelyek egy megfelelő, a gyakorlati ész megkívánt elveit és elgondolásait helyesen kifejező konstrukciós eljárásból fakadnak.” (RAWLS 1996, xxii.)

Thomas Scanlon szerződéselméleti érvelése egyértelműen az etikára, annak is az alapjaira irányul. Míg az elsőfokú etika a normatív előírások, magatartási szabályok megfogalmazásával, igazolásával és koherens összefüggésük vizsgálatával foglalkozik, addig az erkölcs *filozófiai* elmélete azt kutatja, mi az etika sajátos tárgya, miről szólnak erkölcsi ítéleteink, milyen alapon dönthető el igazságuk. Scanlon azt az álláspontot keresi, amelyből ez utóbbi kérdésekre megfelelő válasz adható.

Az általa vizsgált kérdések természetét a matematika filozófiájának példáján szemlélteti. „Ugyanazon okból létezik erkölcsfilozófia, mint a matematika filozófiája. Az erkölcsi ítéletekben – akár csak a matematikaiakban – az objektívnek tartott vélekedések bizonyos készletével rendelkezünk, amelyeket valamilyen fokú megbízhatósággal és fontossággal ruházunk fel. Ha azonban jobban meggondoljuk, egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy miről szólnak ezek az ítéletek, ha egyáltalán szólnak valamiről, aminek

fényében némelyikük helyesnek vagy védhetőnek nevezhető, mások viszont nem.” (SCANLON 1982, 104.) Bármilyen legyen is a válasz a vizsgálódás tárgyának természetére és az igazság alapjára vonatkozóan, szükségünk van valamilyen ismeretelméletre, amely megvilágítja, hogyan lehet felfedezni a kérdéses tárgyra vonatkozó tényeket az általunk használt eszközökkel.

Scanlon szerint nemcsak hogy hasonló kérdések vezettek az erkölcs és a matematika filozófiájának kialakulásához, de a két diszciplína hasonló típusú válaszokkal is szolgált. A matematika természetére vonatkozó válaszok a következő általános típusokba sorolhatók. (1) *Konvencionizmus*: a matematika olyan definíciókból és alapelvekből indul ki, amelyek vagy önkényesek, vagy eszközértékükkel igazoltak, és a matematikai érvelés pusztán annak megállapítása, hogy mi következik ezekből a definíciókból és alapelvekből. (2) *Realizmus* vagy *platonizmus*: a matematikai igazságok a nem empirikus tények sajátos fajtáját alkotják, amelyeket valamiféle intuíció segítségével fogunk fel. (3) *Naturalizmus*: a matematika valójában a legelvontabb empirikus tudomány. (4) *Konstruktivizmus*: nem léteznek matematikai tények a „rajtunk kívüli” világban, mindazonáltal a matematikai igazságok objektív igazságok – azokra a mentális konstrukciókra vonatkozó objektív igazságok, amelyeket létrehozunk. Mind ezen álláspontoknak megvan a természetes megfelelője az erkölcsfilozófiában. (SCANLON 1998, 36–37.)

Az erkölcs természetére vonatkozó három legfontosabb filozófiai álláspont Scanlon szerint a következő: (1) *Intuicionizmus*: „az erkölcsi tények sajátos, nem természeti tulajdonságokra vonatkoznak, amelyek intuitív belátással megragadhatók, de nem tesznek szükségessé és nem is engednek meg semmilyen további elemzést” (SCANLON 1982, 109). (2) *Filozófiai utilitarizmus*: „az egyedül alapvető erkölcsi tények az egyéni jólét tényei” (SCANLON 1982, 108). (3) *Kontraktualizmus*: „Hogy egy példán szemléltessem, mit értek szerződéselméleten, bemutatom, hogyan festene az erkölcsi helytelenség természetének szerződéselméleti meghatározása: Egy cselekedet akkor helytelen, ha végrehajtását az adott körülmények között nem engedné meg a viselkedés egyetlen olyan általános szabályrendszere sem, amelyet senki sem utasíthatna el ésszerűen mint egy tájékozott és nem kikényszerített általános egyetértés alapját.” (SCANLON 1982, 110.)

A szerződéselméletnek ezt a bemutatását igen körülményessé teszi, hogy a *definiendumot* és a *definiens*t halmazotlan negatív formában adja meg: *X* cselekedet akkor *nem* helyes, ha *nem* engednék meg olyan szabályok, amelyeket *nem* utasíthat el senki ésszerűen mint egy tájékozott és önkéntes általános egyetértés alapját. A negációkban történő fogalmazás nem pusztán stiláris döntés, sajátos tartalmi megfontolások állnak mögötte, melyek részleteibe itt nem mehetek bele. Amiről mindenképpen szólni kell, az maga az általános egyetértés. E szerződéselméleti koncepcióban a cselekvő célja nem az, hogy olyan szándékokhoz alkalmazkodjék, amelyeket mások elfogadnak, bármik legyenek is. Csak akkor igazolhatjuk saját cselekedetünket mások számára olyan alapon, amit nem tudnának ésszerűen elutasítani, ha tudjuk, hogy cselekvésünknek van adekvát igazolása, még ha mások ténylegesen nem is fogadják el. S megfordítva, az egyetértésre törekvő személyt nem elégítheti ki, ha mások elfogadják cselekedete olyan igazolását, amelyet ő hamisnak tart. De milyen kritériumok alapján tekinthet a cselekvő egy igazolást kielégítőnek? Egyik elterjedt próbája, hogy elfogadná-e ezt az igazolást a másik helyében. „A helycsere gondolat kísérlete azonban csak durva iránymutatás; az alapvető kérdés az, hogy mit lenne ésszerűtlen el-

utasítani a tájékozott, önkéntes és általános egyetértés alapjaként. Mint Kant megállapítja, különböző egyéni nézőpontjaink – ahogy épp adottak – általában véve egyszerűen összeegyeztethetetlenek lehetnek. »Az ítéletek összhangja« az igazolás valóban interperszonális formájának a megalkotását (construction) követeli meg, amelybe mindazonáltal minden egyén beleegyezhetne. Erről az interperszonális állásponttól ugyanúgy elfogultságnak számít a másik nézőpontjának bizonyos fokú érvényesítése, mint ahogy a sajátunké is.” (SCANLON 1982, 117.)

Rawls szerződéselmélete szerint az eredeti helyzetben az emberek nem az utilitarizmus elveit választanák, hanem az igazságosság velük összeegyeztethetetlen elveit. Scanlon szerint saját szerződéselvű filozófiai etikája elvileg akár utilitarista normatív etika megalapozását is nyújthatná. Harsányi János viszont azt állítja, hogy a szerződéselméleti érvelésből egyértelműen az utilitarista álláspont kizárólagos fölénye következik. Erre vonatkozó fejtegetéseit nem rekonstruálom, hanem csak a közvetlenül az etikai racionalitásra vonatkozó megállapításait idézem fel.

Etikai elméletét Harsányi három nagy múltú erkölcsfilozófiai tradícióra vezeti vissza. Az egyik Adam Smithig nyúlik vissza, s az erkölcsi nézőpontot a pártatlan, de megértő megfigyelő álláspontjával azonosítja. A másik hagyomány a kanti, amely az egyetemesség (vagy kölcsönösség) kritériuma alapján különböztet meg erkölcsi és nem erkölcsi magatartásszabályokat. A legnagyobb hatást a klasszikus utilitaristák (Bentham, Mill, Sidgwick, Edgeworth) gyakorolták Harsányira, akik a társadalmi hasznosságot tették meg az erkölcs alapkritériumává. Noha a klasszikus utilitarista álláspont sok részlete elfogadhatatlanná vált azóta, alapvető politikai és etikai elvei marandóak: „Mind a politikában, mind az etikában alapvetően az ész védelmében küzdöttek a pusztá tradíció, a dogmatizmus vagy a szerzett jogok ellenében. A politikában azt a forradalmi gondolatot ismerték fel, hogy a létező társadalmi intézményeket egy pártatlan próba alapján kell megítélni, nevezetesen a társadalmi hasznosság alapján (...). Az etikában hasonlóképpen azt javasolták, hogy minden elfogadott erkölcsi elvet alá kell vetni a racionalitás és a társadalmi hasznosság próbájának.” (HARSÁNYI 1982, 40.) Az etikai intuicionizmust Harsányi az obskurantizmus nyers formájának tartja. A klasszikus utilitaristák „fő ellenfelei az erkölcsfilozófiai intuicionisták voltak, akik szerint az alapvető erkölcsi szabályokat közvetlen intuícióval fedezhetjük fel, ami természetesen az efféle erkölcsi szabályok bármiféle racionális értékelését lehetetlenné és fölöslegessé teszi.” Így folytatja: „Még mindig igaz szerintem, hogy a klasszikus utilitarizmus korszerűsített változata az egyetlen elmélet, amely kitart azon elv mellett, hogy az erkölcsi kérdéseket racionális próbákkal kell eldönteni, és hogy az erkölcsi viselkedés maga is a racionális viselkedés egyik sajátos formája. Úgy gondolom, könnyen kimutatható, hogy az erkölcs összes nem utilitarista elmélete, beleértve John Rawls nagy hatású elméletét és sok más elméletet is, valamely ponton erősen irracionális döntéseket tartalmaz, amelyek jelentősen eltérnek a közös emberi érdekek racionális követésétől, ami nézetem szerint az erkölcs lényege.” (HARSÁNYI 1982, 40–41.)

A három említett etikai hagyomány mellett Harsányi egy negyedik megközelítésmódra is épít, a racionális viselkedés modern elméletére, és különösen a kockázat és bizonytalanság körülményei közötti racionális döntés elméletére. Ennek felhasználása nélkül, mint írja, nem lehetett volna az erkölcs intellektuálisan kielégítő elméletévé összerakni a három hagyomány darabjait. Amellett érvel, hogy a modern döntésemélet kialakulása az etikát a racionális viselkedés általános elméletének szerves részévé tette.

A racionális viselkedés normatív diszciplínái azzal foglalkoznak, hogy mit jelentene teljesen racionálisan viselkedni a különféle helyzetekben. Ennek feltárásával hozzásegítik az embereket, hogy racionálisabban cselekedjenek, és jobban megértsék, valójában mi a racionalitás. Harsányi három ilyen diszciplínát különböztet meg: a döntéselméletet, a játékelméletet és az etikát, amelyeket a racionális viselkedés általános elmélete részeinek tekint. Rövid meghatározásuk a következő:

(1) Az *individuális* racionális viselkedés elmélete magában foglalja (1A) a bizonyosság, (1B) a kockázat és (1C) a bizonytalanság körülményei közötti racionális viselkedés elméletét. (1A)-t, (1B)-t és (1C)-t együtt gyakran nevezik hasznosságelméletnek, míg (1B)-t és (1C)-t együtt döntéselméletnek hívják.

A racionális viselkedés általános elméletének két másik ága egyaránt valamilyen *társadalmi* környezetben zajló racionális viselkedésre vonatkozik. Nevezetesen:

(2) A játékelmélet két vagy több egyén racionális interakciójának elmélete, amely azokra az esetekre irányul, amikor mindenki úgy törekszik saját céljainak racionális érvényesítésére, hogy számításba veszi a többiek céljait és mérlegeléseit, és azt, hogy ők is ugyanezt teszik.

(3) Az etika a társadalom mint egész közös érdekeinek szolgálatában álló racionális viselkedés elmélete.

Az *igazságosság elméletében* olykor Rawls is hasonló álláspontra helyezkedik: „Az igazságosság elmélete része, talán legfontosabb része a racionális döntések elméletének.” (RAWLS, 1971, 16.) Felmerültek kételyek arra vonatkozóan, hogy az eredeti helyzetben lehet-e egyáltalán racionális döntésről beszélni, a szó technikai értelmében. (Vö. SCANLON 1988, 51; GAUTHIER 1986, 5.) Más okból – nevezetesen az „ésszerű” és a „racionális” kanti hierarchiájának bevezetése miatt – később Rawls maga is felülbírált a fenti kijelentését: „Azt kellett volna inkább mondanom, hogy a méltányosságként értett igazságosság elmélete olyan racionális döntési helyzettel foglalkozik, amely alá van vetve a szabad és egyenlő személyek képviselőiként felfogott felek megfontolása- it ésszerű/elfogadható korlátok közé szorító feltételeknek (...) Szó sincs arról, hogy az igazságosság tartalmát egy olyan keretben próbálnánk levezetni, amelyben a racionalitás az egyetlen normatív gondolat. Ez összeegyeztethetetlen volna mindenféle kantiánus nézettel.” (RAWLS 1988, 186, 20. l.)

David Gauthier úgy látja, hogy sem Rawlsnak, sem Harsányinak nem sikerült az erkölcsi elveket a választás racionális elveinek részhalmazaként megragadnia. Bár Harsányinál az erkölcsi választás szükségképpen racionális választás, önmagában a racionalitás nem követeli meg, hogy valaki az erkölcsöt válassza. Az erkölcs megkülönböztető jegye – vagyis a pártatlanság elve – nem a racionális választás erkölcsileg semleges elveiből ered, hanem kívülről járul hozzájuk. Gauthier a *Morals by Agreement*-ben arra a merészebb feladatra vállalkozik, hogy az erkölcsi választás szükségességét teljes egészében a racionális választás nem erkölcsi kritériumaiból vezesse le. (GAUTHIER 1988, 4–6.) „Az erkölcsök elméletét a racionális döntések elméletének részeként dolgozzuk ki. Amellett érvelünk, hogy a lehetséges cselekvések közti választás vagy döntés racionális elvei között vannak olyanok, amelyek pártatlanul korlátozzák a saját érdekének érvényesítésére törekvő cselekvőt. Ezeket nevezzük erkölcsi elveknek.” (GAUTHIER 1988, 2–3.)

Gauthier szerint napjainkban csak így lehet megalapozni az erkölcsöt, vagyis igazolni, hogy a cselekvő saját vágyaitól, céljaitól és érdekeitől független erkölcsi megfontolások alapján korlátozza választásait és cselekedeteit. Az erkölcsnek a racionális

döntésből történő levezetésére Gauthier egy minden korábbinál kifinomultabb és alaposabb szerződéselmélet kidolgozásával tett kísérletet. Noha az elmélet felépítésére, sajátos érveire és egyedi megoldásaira nem vet fényt, általános körvonalaiban legalább érzékelteti a kiinduló problémát és a gondolati építkezés irányát a szerző által adott későbbi rövid összefoglalás:

„A kulcsgondolat az, hogy sok olyan helyzet van, amelyben ha mindenki azt választja, ami a többiek választásai ismeretében maximalizálná a várható hasznát, akkor az eredmény kölcsönösen előnytelen lesz egy másik alternatívához képest; vagyis mindenki járhatott volna jobban. Az az egyensúly, amely akkor áll elő, ha mindenkinek a cselekedete a legjobb válasz a többiek cselekedetére, összeegyeztethetetlen a (Pareto-)optimalitással, ami akkor áll fenn, ha senki sem járhatna jobban anélkül, hogy valaki más rosszabbul ne járna. Az ilyen helyzetek elterjedtsége folytán mindenki beláthatja, hogy milyen előnnyel jár számára, ha társaival együtt olyan tevékenységekben vesz részt, amelyek mindegyiküktől megkövetelik, hogy tartózkodjanak attól, hogy közvetlenül a saját hasznuk maximalizálására törekedjenek, ha ez a kölcsönös önmérséklet kölcsönösen előnyös. Természetesen senki sem fogadná el saját maximalizáló viselkedésének bármiféle egyoldalú korlátozását; mindenkinek csak és kizárólag a társai által elfogadott korlátozásból származik előnye. De ha az embernek több előnye származik a többiek korlátozásából, mint amennyit ő maga a korlátozás révén veszít, akkor okkal fogad el olyan gyakorlatot, amely mindenkitől – tőle is – megköveteli, hogy ilyen önmérsékletet mutasson. Ez a gyakorlat azzal írható le, hogy egyöntetű egyetértésre (agreement) található olyan racionális személyek között, akik maguk választják meg együttműködésük feltételeit. És ez a megegyezés (agreement) az erkölcs alapja.” (GAUTHIER 1991, 22–23.)

A racionális döntések elmélete Harsányinál az etika meghatározásában, Gauthier-nál pedig az etika megalapozásában játszott szerepet. De hasznát vehetik-e ennek az elméletnek az elsőfokú, vagyis normatív etikák? Minthogy a racionális döntések elmélete azt vizsgálja, miként érhetjük el legeredményesebben céljainkat, így rá vannak utalva mindazok a normatív etikák, amelyek következményeik alapján ítélik meg a cselekedetek erkölcsi értékét – vagyis a teleologikus avagy konzekvencialista etikák. Annak vizsgálata során vannak a racionális döntések elméletére utalva, hogy adott helyzetben milyen cselekvést írnak elő az általuk megállapított erkölcsi elvek. Az erkölcsi előírásokban szereplő célok sikeres eléréséhez ugyanolyan típusú megfontolásokra és kalkulációra van szükség, mint bármely más, nem erkölcsi cél elérésére törekedve. A racionális döntések elmélete közömbös az elérendő célok természetét illetően, egyedül az adott célokhoz vezető leghatékonyabb eszközök megválasztása tartozik hatókörébe. Tehát nem nyújtja az emberi cselekvés olyan értelmezését, amely kizárná az erkölcsi szempontok érvényesítését. De nem nyújtja az erkölcsi cselekvés meghatározását sem. Nem része az elsőfokú etikának. Segítséget nyújthat viszont bizonyos erkölcsi elvek pontosabb megfogalmazásához és az alkalmazásukhoz szükséges eljárások megtalálásához.

IRODALOM

- ARISZTOTELÉSZ 1971. *Nikomakhoszi Ethika*. Budapest, Magyar Helikon.
 ÁGOSTON, Szent 1989. *A szabad akaratról*. In *A boldog életről, A szabad akaratról*. Budapest, Európa.
 BOURKE, Vernon J. 1970. *History of Ethics*. 1. New York, Image Books.

- CLARKE, Samuel 1977. Értékezés a természetes vallásról. In Márkus György (vál.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat.
- DIOGENÉSZ Laertiosz 1983. A sztoikus filozófusok életrajza. In Steiger Kornél (vál.): *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat.
- GAUTHIER, David 1986. *Morals by Agreement*. Oxford, Clarendon Press.
- GAUTHIER, David 1991. Why Contractarianism? In Vallentyne, Peter (ed.): *Contractarianism and Rational Choice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HARE, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford, Clarendon Press.
- HARSANYI, John C. 1982. Morality and the Theory of Rational Behaviour. In Sen, Amartya – Williams, Bernard (eds.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUME, David 1976. *Értékezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat.
- KANT, Emmanuel 1991. Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat.
- KENNY, Anthony 1989. *The Metaphysics of Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- MOORE, Georg Edward 1981. Principia Ethica. I. fej. In Lónyai Mária (vál.): *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat.
- NAGEL, Thomas 1998. *Az utolsó szó*. Budapest, Európa.
- PLATÓN 1984. Állam. In *Platón összes művei*. II. Budapest, Európa.
- PLATÓN 2001. *Philéosz*. Budapest, Atlantisz.
- RAILTON, P. 1996. Moral Realism: Prospects and Problems. In Sinnott-Armstrong, Walter – Timmons, Mark (eds.): *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. Oxford, Oxford University Press.
- REID, Thomas 1977. Értékezés az ember aktív erőiről. In Márkus György (vál.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat.
- RAWLS, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Belknap Press – Harvard University Press. (Magyar fordítása: Rawls 1997.)
- RAWLS, John 1980. Kantian Constructivism in Moral Theory. *Journal of Philosophy*, 77.
- RAWLS, John 1993. Themes in Kant's Moral Philosophy. In Beiner, Ronald – Booth, William James (eds): *Kant and Political Philosophy*. New Haven, Yale University Press.
- RAWLS, John 1996. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- RAWLS, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris.
- RAWLS, John 1998. A méltányosságként értelmezett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet. In Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1978. Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése? In *Értékezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon – Európa.
- SCANLON, T. M. 1982. Contractualism and Utilitarianism. In Sen, Amartya – Williams, Bernard (eds): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press. (Magyar fordítása: Scanlon 1998.)
- SCANLON, T. M. 1998. Szerződéselmélet és haszonelvűség. In Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium.
- SZTOBAIOSZ 1983. Zénon és a többi sztoikus tanítása a filozófia etikai részéről. In Steiger Kornél (vál.): *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat.
- WILLIAMS, Bernard 1973. Imperative Inference. In *Problems of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS, Bernard 1997. Etika. In Grayling, A. C.: *Filozófiai kalauz*. Budapest, Akadémiai.