

Három előadás az etika problémáiról*

Előzetes megjegyzés

Ezeknek az előadásoknak a címe azt a benyomást kelthetné, hogy az etika különböző, többé-kevésbé összefüggő problémáiról szeretnék beszélni. De nem ez a szándékom. A három előadás egyetlen kérdés körül forog, morális ítéleteink megalapozhatóságának kérdése körül. És problémákról (többes számban) csak azért beszélek, mert a kérdés számomra több részkérdésre oszlik, és mert a megfontolásaim nem támasztják egy elmélet igényét, hanem előzetes, problematizáló jellegűek.

Minden másfajta ítélet esetében, pl. a tudományos vagy az esztétikai ítélet esetében, a megalapozás problémáját tisztán akadémikus kérdésnek lehet tekinteni. Csak a morállal kapcsolatban mondhatjuk, hogy a megalapozás problémája a konkrét élet szükségszerűsége. Ezért a szofisztikában és Szókratésznél is a morál történetileg az a hely, ahol a filozófiai reflexió (amennyiben ez önmagát mint *logon didonait*, mint számadást értelmezi) a konkrét életen belül létrejön. A morális ítéletek megalapozásának kérdése elkerülhetlenné válik abban a pillanatban, amikor egy társadalom elveszti a maga morális meggyőződéseit és azok előzetesen adott vallási-tradicionális megalapozását, és hirtelen látható lesz a viszonylagosságuk.

Hogy miért válik ilyen időkben fontossá a megalapozás, arra nem tudunk válaszolni addig, amíg a morális kérdést úgy értjük, ahogy Kant óta gyakran megfogalmazták, mint egyes szám első személyű kérdést: „mit kell tennem?” Az egyes ember ugyanis szenvedhet attól a bizonytalanságtól, hogy mit kell tennie, de ez például egy vallási meggyőződésre tekintettel vagy nem tekintettel is előfordulhat. Ezzel szemben saját magunk morális ítéleteinek a megalapozása másokkal szemben a történeti relativizmus körülményei között nem csak lehetséges, de szükségszerű is.

* A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Ernst Tugendhat: Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik. In Uő: *Probleme der Ethik*. Philipp Reclam, Stuttgart, 1984.

Egyszerűen azért, mert a morál a cselekedetekre és a mulasztásokra vonatkozó kölcsönös követelményekben áll. Mihelyst morális meggyőződéseink divergálnak, az előtt a kihívás előtt állunk, hogy másoktól megköveteljük, hogy a szabadságukat korlátozzák, miközben ez számukra korántsem magától értetődő. Ezért – ha nem vetik alá magukat ennek – azzal a kérdéssel szembesülünk, hogy tudjuk megalapozni ezt az ítéletet. Ha nincsenek előzetesen adott közös morális meggyőződéseink, akkor a megalapozás alternatívája csak az erőszak lehet. Ha viszont a tudomány, a vallás, az ízlés vagy a privát életvezetés kérdéseiben a közös meggyőződésekhez ragaszkodunk, akkor ez azt jelenti, hogy ezeket a kérdéseket is morális kérdésekként kezeljük. Ezt meg is tehetjük, de nem kell feltétlenül megtennünk (és természetesen az is morális kérdés, hogy ezt egyáltalán meg szabad-e tennünk). Ezért tény: a morális meggyőződések megalapozására vonatkozó szükséglet interszubjektív szükséglet; mégpedig azért, mert a morál interszubjektív követelésekből áll. És ez már sugallja azt az eszmét, hogy a morális ítéletek megalapozása a maga részéről interszubjektív struktúrával rendelkezik. Nem eleve világos ugyanis, hogy mit is jelent az, hogy vannak olyan ítéleteink, amelyeket csak interszubjektív módon lehet megalapozni. Harmadik előadásomat éppen ennek a kérdésnek fogom szentelni.

Ha igaz az, hogy a morális ítéletek megalapozása szükségképpen különböző szubjektumok között játszódik le (legyenek ezek egyediek vagy kollektívák), akkor ennek a problémának az egyik aspektusa az a körülmény, hogy a különböző szubjektumoknak különböző morális meggyőződések vannak, mert életüknek különböző történeti feltételeik vannak. Eközben a „történeti feltételeket“ olyan széles értelemben tekintem, amely nemcsak a nagy történelemre, hanem az individuumok biográfiájára is vonatkozik. A különböző szubjektumok közötti morális megalapozási dialógus olyan dialógus, amely különböző történelmi nézőpontokból kiindulva folytatható. A szokásos elképzelés szerint a morális ítéletek történelmi relativitására vonatkozó meggyőződés elmentmond a megalapozhatóságukra vonatkozó meggyőződésnek. Ezzel szemben a második előadásban annak a kérdésnek szeretnék a nyomába eredni, hogy a saját morális ítéleteink történeti feltételeire irányuló reflexió rendelkezhet-e pozitív funkcióval a morális ítéletek megalapozása tekintetében. Arra lennék kíváncsi, hogy ebben a kérdésben meddig lehet elmenni, ha kizárjuk a kommunikációt. A harmadik előadásban aztán magasabb szinten erre még egyszer vissza fogok térni.

Az első előadás célja a morál fogalmának (vagy valamely fogalmának) előzetes meghatározása, annak a kérdésnek a tisztázása, hogy egyáltalán mit kell értenünk a morális ítéletek megalapozásán.

1. A morál szemantikai megközelítése

Egy fogalmat körülhatárolni annyit jelent, mint körülhatárolni bizonyos nyelvi kifejezések jelentését. Első feladatunk tehát a morális kijelentések megértése. Az ilyen szemantikai megközelítés, amely az ötvenes és a hatvanas évek amerikai morálfilozófiájában uralkodó volt, mára, úgy tűnik, kiment a divatból. Így például Rawls szerint – csak hogy a legprominensebb képviselőt említsem – a szemantikai megközelítés elterelte a figyelmet a morálfilozófia szubsztanciális problémáiról. Valóban egyszerű divatról lenne szó? Ezt természetesen csak az érvek felülvizsgálatával dönthetjük el. Minden azon múlik, hogy alapján véve tisztáznunk kell, mi az, ami a szemantikai kiindulópont mellett, és mi az, ami ellene szól, továbbá hogy mi egy ilyen kiindulópont helyi értéke, és hogy meddig terjed.

Első ránézésre a morálfilozófia szemantikai megközelítésének eszméjét minden elfogulatlan megfigyelő abszurdnak fogja tartani. „Nem gondolhatja komolyan – fogják ellenünk vetni –, hogy abból, ahogyan a jóról és a rosszról *beszélünk*, kinyerhetünk egy olyan kritériumot, amely megmondja nekünk, hogy *mi* a jó, és *mi* a rossz. Nem lenne ez épp olyan abszurd, mint ha azt állítanánk, hogy az empirikus tudományokban annak pusztán elemzésén keresztül, hogy hogyan beszélünk, azt akarnánk eldönteni, hogy mi igaz, és mi hamis?” „De akkor – így kérdeznék én vissza – mi az a kritérium, amelynek alapján eldönthetjük, hogy hogyan kell cselekednünk, és hogyan nem?” A beszélgetőtársam szokványos választ adhatna: a kritérium az isteni parancs vagy az egyes ember vagy a közösség morális érzése, vagy ami a társadalom számára hasznos, vagy a gyakorlati ész stb., vagy ezeket a válaszokat ilyen vagy olyan módon kombinálhatná egymással, vagy mindegyiket elvethetné, és relativisztikus vagy szkeptikus álláspontot foglalhatna el. De bármit is válaszolna, nekem azt a kérdést kellene feltennem neki, hogy ő hogyan alapozná meg a saját felfogását?

Ha szembenéz ezzel a kérdéssel (és nem látom, hogy ezt hogyan tudná elkerülni), akkor ezzel a beszélgetés másik szintre megy át. Az első síkon arról a kritériumról lenne szó, amellyel a morális meggyőződéseinket megalapozzuk; most viszont azt a kérdést vetjük föl, hogy a megalapozási kritériumot hogyan alapozhatjuk meg. Hibás lenne, ha úgy vélnénk, hogy a megalapozási kérdést ezzel egyszerűen iterálnánk, úgyhogy fölmerülne annak veszélye, hogy regresszusba tévedünk. Ezért hangsúlyoznunk kell, hogy két síkról van szó. Ezt könnyen be is láthatjuk az empirikus mondatok ebben a tekintetben hasonló, de mégis átlátszóbb esetét tekintve, amire a beszélgetőtársam már utalt is. Egy

empirikus mondat esetében a megalapozási kritérium végső soron a tapasztalat, és ha második szinten e kritérium megalapozása után érdeklődünk, akkor arra az eredményre fogunk jutni, hogy ez egy empirikus mondat jelentésében gyökerezik.

Mit tanulhatunk az empirikus példáknak ebből az esetéből a mi problémánkra nézve? Én azt hiszem, hogy megmutatja nekünk, hogy beszélgetőtársunknak teljesen igaza volt, amikor azt mondta, hogy az empirikus mondatok megalapozási kritériuma nem a nyelvben, hanem a tapasztalatban rejlik. És ezt a megállapítást a maga részéről csak a megfelelő mondatok szemantikai elemzésével lehet megalapozni.

De vajon ezt a második síkot tényleg szemantikai elemzésként kell felfogni? Szerintem igen. Mert az anyag, amivel a filozófiai reflexióban dolgozunk van – vonatkozzon az a tudományra, a morálra vagy az esztétikára –, gyakorlati kifejezésekből áll; az első lépés pedig nem állhat másban, mint hogy tisztáznunk kell, mit értünk a nyelvi kifejezések mindenkorai típusán. Ha pedig arról beszélünk, hogy a mondatok egy bizonyos típusát hogyan lehet megalapozni, vagy hogy egyáltalán nem lehet megalapozni, akkor szintén fontosak e mondatok szemantikai struktúrái. A filozófiai elemzést már mindig is fogalmi elemzésként értelmezték. A szemantikai megközelítés ebben a tradícióban gyökerezik, és a régebbi tradíciótól csak abban a felfogásban különbözik (amit én jól megalapozottnak gondolok), hogy a fogalmak nem az intellektuális szemléletben, hanem csak nyelvi kifejezéseink alkalmazási módjában állnak.

Tehát nem divatról, hanem módszerről van szó, amelynek véleményem szerint nincs alternatívája. De hogy kell akkor értenünk azt, hogy egy kortárs morálfilozófus – aki mondjuk Rawls formátumával rendelkezik – egyszerűen elveti a szemantikai módszert? Az egyetlen lehetséges magyarázat (ha eddigi megfontolásaink helytállóak voltak) az, hogy Rawls megrekedt az első síkon. És szerintem valóban ez a helyzet. Rawls az „eredeti helyzet” konstrukciójában föltételezi, hogy a moralitás kritériuma a pártatlanság, és ezt a kritériumot a maga részéről nem alapozza meg. Annak oka, hogy Rawls egyszerűen megengedhette magának, hogy egy ilyen kritériumot feltételezzon, az volt, hogy egyáltalán nem foglalkozott azzal a problémával, hogy hogyan lehet megalapozni a morális meggyőződéseket. A feladat, amelyet kitűzött maga elé, abban állt, hogy olyan princípiumokat találjon, amelyek egybeesnek a sajátjainkkal, végső soron a saját, „jól meggondolt” morális meggyőződéseinkkel. Az igazságosság elméletének ilyen koncepcióját sem szabad alábecsülnünk; talán Arisztotelész etikájáról is el lehet mondani, hogy pusztán ilyen rekonstruktív szándék vezérelte. De mindenesetre az is világos, hogy egy ilyen elmélet valami másra irányul (és azt lehet mondani: valami kevésbé alapvetőre), nem pedig egy olyan morálfilozófiai koncepcióra,

amely arról szól, hogy hogyan lehet megalapozni morális ítéleteket. Ennek következtében az a körülmény, hogy egy ilyenfajta elmélet számára a szemantikai elemzés lényegtelen, semmit sem mond abban a tekintetben, hogy az ne lenne szükséges a megalapozhatóság vonatkozásában.

De hogy kezdjük el a releváns szavak szemantikai elemzését? E kérdés kapcsán egy második okba is beleütközünk, amely a szemantikai megközelítésmódnak az újabb morálfilozófiában való hitelvesztése mellett szól. Mert nem egészen egyértelmű (ahogy a nyelvanalitikus morálfilozófia klasszikus képviselői, például Richard Hare is, gondolták), hogy lenne egy vagy két olyan sztenderd kifejezésünk, amelyeket a morális ítéletalkotásokban alkalmazunk. Ismeretes, hogy Hare a morális ítéletekről szóló elemzését a „jó” szó jelentésének általános elemzésére építi. Más filozófusok, mint például von Wright a *The Varieties of Goodness* című könyvében (1965) azt állítják, hogy a „jó” szó a különböző kontextusokban különböző jelentésekkel rendelkezik. Ha ez helytálló, akkor a „jó” és a „rossz” szavak általános jelentése csak kevéssel járulhat hozzá annak a különös jelentésnek a tisztázásához, amellyel ezek a szavak (ha morális kontextusban alkalmazzuk őket) rendelkeznek. Biztosan lehet azt mondani, hogy minden egyszerű kijelentés, amelyben a „jó” szó előfordul, értékkijelentés, de egy ilyen magyarázat csak eltolná egy lépéssel a problémát, mivel kételkedhetünk abban, hogy annyiféle értékkijelentés volna, mint ahány jelentése a „jó” szónak van. Az értékkijelezések bizonyos fajtái számára létezik egy ilyen fajta megalapozás, mások számára egy másféle, megint mások számára nem létezik.

De a kritikát még folytathatjuk. Habermas például azt hiszi, hogy a morális meggyőződések általában nem az értékkijelentésekben jutnak kifejezésre. Habermas szerint a morál nem az evaluatív, hanem a normatív kijelentések birodalma. A morális ítéleteket nem a „jó” szóval, hanem a „kellés” szóval jellemezhetjük. Hare a maga részéről osztja ennek a felfogásnak a pozitív oldalát, de nem osztja a negatívát. Szerinte azok az egyszerű mondatok, amelyekben a „jó” szó előfordul, és azok az egyszerű mondatok, amelyekben a „kellés” szó előfordul, lefordíthatók egymásra.¹ Én viszont azt hiszem, hogy mind Hare, mind Habermas téved. Habermasszal ellentétben úgy gondolom, hogy nem lehet véletlen, hogy a morálfilozófia egész tradíciója már sokkal az analitikus etika létrejötte előtt e két szó (a „jó” és a „kellés”) köré szerveződött. És Hare-ral szemben úgy vélem, hogy ha a legtöbb értékmondatot át is lehet fordítani normatív mondatba, ennek az ellenkezője már nem igaz. A játékszabályokat vagy a jogi normákat például nem lehet értékmondatokra lefordítani. Ez mutatja, hogy a normatív kijelentések még jobban különböznek

1 Lásd Richard Mervin Hare: *The Language of Morals*. Oxford, 1952. 12. fejezet.

egymástól, mint az érték kijelentések. Így tehát hasonló kritikát lehet megfogalmazni azzal az állítással szemben, hogy a morálfogalom tisztázása a „kellés” fogalmára orientálódik, mint azzal szemben, hogy a „jó” általános elemzésére kell orientálnia.

Csábító lenne a kritikának ezt a vonalát még egy lépéssel tovább vinni. Ha sem a „jó” szó, sem a „kellés” szó nem vezet el minket annak tisztázásához, amit morál alatt értünk, akkor ebből nem következik-e az (kérdzhetnénk), hogy az egész szemantikai kiindulópont (mely szerint a morális ítéletek jelentését bizonyos ítéletek szemantikai elemzésén keresztül lehet tisztázni) mégiscsak téves volt? De ez a további lépés számomra megalapozatlannak és értelmetlennek tűnik. A következmény az lenne, hogy a morál fogalmát feladjuk, vagy legalábbis tisztázatlanul hagyjuk. Nincs lehetőségünk arra, hogy egy fogalmat csak a nyelvi kifejezések segítségével határoljunk körül. Az ugyan igaz, hogy a mondatokat, amelyekben morális ítéletek jutnak kifejezésre, nem lehet a „jó” vagy a „kellés” szavak előfordulásán keresztül definiálni. De egy szemantikai elemzés számára sohasem a szó a fontos, hanem az alkalmazása.

A következtetés, amit itt le kell vonnunk, tehát nem az, hogy a szemantikai kiindulópontot el kell vetnünk, és hogy az önkény bizonyos mértéke egy ilyen fogalmi tisztázás esetén elkerülhetetlen. Arra a kérdésre, hogy mi a morális ítéletek kritériuma, nincs egyetlen lehetséges válaszunk. A kérdés nem ez: „mi a morál?”, hanem az, hogy „mit értünk moralitás alatt?”. A morál nem valami olyasmi, ami valahol objektíve létezik. És mivel a „morálisra” vonatkozó prefilozófiai értelmezésünk eléggé homályos, nem rendelkezik szilárdan megrajzolt kontúrokkal, ezért elkerülhetetlen, hogy a „morálnak” mindig legyen egy olyan prefilozófiai értelmezése, amelyet ilyen vagy olyan módon minden filozófiai megközelítésnek el kell vétenie. A filozofálás a vonalak meghúzását és a határok kijelölését jelenti. A vonalakat pedig így is, de úgy is meg lehet húzni. Ha bizonyos módon húzzuk meg őket, akkor néhány dolgot kifejezetten állítunk össze vagy választunk el egymástól, mint ahogy addig ismertük. Ezt az eljárást Wittgenstein a *Kék füzet*ben a könyveknek egy könyvtárban való elrendezéséhez hasonlította. Nincs olyan rend, amely egyértelműen a helyes rend lenne. De valamilyen rendet bele kell vinnünk a megértésünkbe, ha a dolgokról bizonyos kijelentéseket akarunk tenni. Egy rendet pedig mindig össze lehet hasonlítani egy másikkal, és meg lehet nézni, hogy melyek a következmények, hogy melyeknek milyen előnyei és hátrányai vannak.

Szemantikai vizsgálatunkban három szóval van dolgunk: először is a „morális” szóval magával, másodszer a „jó” és a „kellés” szavak bizonyos alkalmazási módjaival, amelyekre a „morális” szó, úgy tűnik, mutat. De a „morális” szó faktikus alkalmazási módja sem szolgálhat

végső mércéként. A „morális” és a „morál” szavak mind szinkrón, mind diakrón tekintetben többértelműek. És voltak olyan idők is, amikor ezek a szavak még egyáltalán nem léteztek, és mégsem akarnánk azt mondani, hogy akkor az, amit ma ezekkel a szavakkal kifejezünk, még nem létezett. A filozófiai-fogalmi rögzítés nem egy szó faktikus használati módjának utánarajzolását jelenti, hanem bizonyos megkülönböztetések végrehajtását, amelyek – amennyire meg tudjuk ítélni – antropológiailag (és ez azt jelenti: szociológiailag, az interszubjektív együttélés keretei között) fundamentálisak, még akkor is, ha a történelem során különböző szavakat használtunk a megragadásukra. A „morál” szóra vonatkozó fogalmi körülhatárolásnak eléggé tágasnak kell lennie ahhoz, hogy morális kérdésekről lehetséges legyen egy korokon átívelő dialógus, és hogy az arra vonatkozó tartalmi kérdések, hogy melyek a helyes morális normák, egy ilyen definíció révén előre eldöntessenek. De ugyanakkor olyan tágasnak is kell lennie, hogy érthetővé váljék, hogy az összehasonlítható megkülönböztetések miért artikulálódnak különböző korokban különbözőképpen.

Így tehát komplex vállalkozás előtt állunk. Ez pedig még bonyolultabb lesz azáltal, hogy a filozófiai tradícióban belül sem kezdhetünk a nulláról. Ezért két kérdést kell megvizsgálnunk: egyrészt hogy a morális meggyőződések esetében egyáltalán értékítéletekkel van-e dolgunk, és másrészt, hogy ez a normára vonatkozó meggyőződés valóban átfordítható-e értékítéletbe.

Kezdjük tehát az értékítéletekkel, vagyis a „jó” szóval. Gondoljuk meg, hogy hogyan alkalmazzuk ezt a szót azokban a kontextusokban, amelyek egyértelműen nem-morálisak! A szó ritkán fordul elő egyszerű predikátumként, oly módon, hogy valamiről azt mondanánk, hogy jó vagy rossz. Ezt a szót általában bizonyos módon kvalifikálni szoktuk. És itt különböző lehetőségeink vannak.

Az egyiket hipotetikus alkalmazási módnak nevezhetjük: „*ha* fel akarod tételezni”, vagy „*ahhoz*, hogy lefogyjunk, kevesebbet kell ennünk”. Itt egy ismerős beszédmódról van szó: a jó eszközöket egy előre adott célhoz rendeljük hozzá.

Egy második alkalmazási módban azt mondjuk, hogy valami jó valamire vagy valakinek: „a házasságkötés jót fog tenni neki”, „egy kis trágyázás jót tenne a virágoknak”. Ebben az alkalmazásban (amelyet von Wright részletesen tárgyalt) a „jó” annyit jelent, mint „hasznos”, a „rossz” pedig annyit, mint „káros”. A „jó” szónak ez a használata szorosán összefügg a „jó” melléknévi igenévi használatával, amelyben egy lényről azt mondjuk, *jól van*. Hasznos az, ami nem valakinek a tetszés szerinti célját szolgálja, hanem a jól-létét támogatja.

A szó harmadik használata az attributív melléknévként való használat: beszélhetünk például egy jó késről, egy jó focistáról, egy jó borról vagy egy jó zenedarabról. A példák mutatják, hogy ez nem egy egységes osztály. Az én céljaim most nem követelik meg, hogy az alcsoportokat pontosan meghatározzam. A legfontosabbak azok, amelyek a valamire való alkalmasság fokát mondják ki, amikor a dolog a legjellemzőbb funkcióját gyakorolja (a jó kés és a jó focista esetén), illetve azok, amelyeket esztétikai alkalmazásnak nevezhetnénk (a jó bor és a jó zenedarab esetében).

Milyen messzire jutunk e három esetben, ha a „jó”-ra általános magyarázatot akarunk adni? A „jó” minden egyes esetben valamely választásra és preferenciára látszik utalni. Úgy tűnik, hogy a „jobb” komparatívumnak a „jó” pozitív melléknévvvel szemben prioritása van. Ez biztosan hasonlít az olyan melléknevek esetére, mint a „hosszú” és a „meleg”. Mindig arról van szó, hogy dolgokat elrendezzük egy skálán. Valami hosszabb, mint valami más, ha a hosszúság skáláján magasabban áll, és valami jobb, mint valami más, ha a preferálás skáláján magasabban áll, és jó, ha elég magasan áll ezen a skálán, vagy legalábbis az átlag felett áll.

Meg kell különböztetnünk mármost a szubjektív és az objektív preferálás szavait. Ha azt mondom, „ez a kés (jól) tetszik nekem”, akkor egy szubjektív preferálást mondok ki. A szubjektív preferálás kifejezéseire jellemző, hogy meg kell adni egy szubjektumot, amely a preferálást végrehajtja. Ha ezzel szemben azt mondjuk, hogy „ez a kés jó”, vagy „jobb, mint amaz”, akkor nem fordul elő a preferálás szubjektuma. A preferálás karaktere, úgy tűnik, az objektum sajátossága. Hogy kell ezt értenünk? Hogyan konstituálódik egy objektív preferálás? Egy előnyt akkor nevezünk objektívnek, ha a személynek nincs olyan érzése, hogy ő dönt az előnyről, hanem mintha a dolog önmagától követelné meg a preferálást, és ezért az előnyt minden személy számára igénybe vehetjük. A legtöbb esetben ez abban a formában lép fel, hogy az előnyt meg lehet alapozni. Az alapokra utalva mondunk ki egy érték-kijelentést, illetve határozunk meg egy előnyt. Úgy tűnik, ez csak az esztétikai érték kijelentésekre nem érvényes, továbbá úgy tűnik, ezek a kijelentések közel is kerülnek a szubjektív preferáláshoz. Szerencsére ezekre a nehézségekre ebben az összefüggésben nem kell részletesebben kitérnem.²

Itt inkább arról van szó, hogy úgy tűnik, a „jó” szónak van egy magjelentése, amely ugyan nem mindegyik, de a legtöbb alkalmazási módban előfordul. E szerint a magjelentés szerint akkor nevezünk valamit jónak, ha úgy véljük, hogy meg tudjuk alapozni azt, hogy preferálnunk kell. Ennek a magjelentésnek azután mindig megfelel egyfajta kellés-mondat,

2 Lásd Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Suhrkamp, 1997, 275.

vagyis egy norma. Ha azt mondjuk, hogy „ez a kés jobb, mint a másik”, akkor ez azt implikálja, hogy „preferálnunk kell”. Természetesen nagyon fontos, hogy mindig egyformán világossá tegyük, hogy pontosan mit is értünk a „kellés” alatt. A jelen esetben, úgy tűnik, ezt értjük rajta: „preferálni fogjuk, ha ésszerűen akarunk választani; irracionális lenne, ha nem preferálnánk”. Ez a magyarázat minden általam említett alkalmazási módra – az esztétikait leszámítva – érvényes. Abban az esetben, ha a „jó”-t attributív módon alkalmazzuk, és ezt funkcionálisan értelmezzük, a „jó” ezt jelenti: ha valamit ebből az osztályból választani akarunk, pl. egy kést, akkor ésszerűtlen lenne, ha nem ezt választanánk. A hipotetikus alkalmazási módban explicite ezt mondjuk: ha x-et el akarjuk érni, akkor jó, vagyis kell, vagyis ésszerű y-t választani. És hasonló a helyzet, ha valamit valaki számára ítélünk jónak. Ekkor azt feltételezzük, hogy egy adott személy számára ésszerűtlen lenne, ha nem ezt választaná. Mindezekben az esetekben a „jó” szó alkalmazásával azt az igényt támasztjuk, hogy jó okok szólnak a preferálás mellett. A mostani kontextusban nyitva hagyom azt a kérdést, hogy miben áll a különböző esetekben a megalapozás, és hogy milyen messzire terjed, és ezért csak dogmatikusan mondhatom ki, hogy először is a megalapozás egyetlen esetben sem kimerítő, hogy mindig visszamarad egy szubjektív maradvány, és hogy másodszor a megalapozás, bármilyen messzire is menjen, empirikus kijelentésekre redukálható.

Ugyanakkor rögzíteni kell, hogy minden ilyen értékmondat (amelyben az értékelés megalapozási igényt támaszt) átfordítható egy normatív, vagyis egy megfelelő kellés-mondatba. Egy ilyen normát, ahhoz, hogy megkülönböztessük más normáktól, amelyekről majd mindjárt beszélni fogok, ész-normának lehet nevezni, mert ezzel az értelemmel rendelkeznek: „ha nem így cselekszel, ésszerűtlenül cselekszel”.

Most eljutottunk addig, hogy már fölvehetjük azt a kérdést, hogy van-e a „jó” szónak speciális morális alkalmazási módja, és ha igen, akkor az beletartozik-e a szó magjelentésébe? Természetesen kézenfekvő, hogy a „jó” szónak az előbbieken nem tárgyalt alkalmazási módját mint morális alkalmazási módot azonosítsuk.³ A „jó” szót ekkor

3 Nem ez az egyetlen út, amelyre ebben a vonatkozásban rá lehet lépni. A másik lehetőség az lenne, hogy a „jó” eredeti morális jelentését attributívnek tekintsük, mégpedig az „ember” osztálykifejezésre való tekintettel. Ebben az esetben azok a cselekedetek lennének jók, amelyeket egy jó ember hajt végre. Erre az útra lépett rá Arisztotelész, eközben pedig megtette azt a második, kétséges lépést is, hogy a „jó emberről” való beszédet a „jó késről” való beszédmóddal analógiában értelmezte, vagyis funkcionális módon. Ha ezt elutasítjuk, akkor e kiindulópont kapcsán az a kérdés merül fel, hogy a „jó embernek” ez a beszéde milyen „ésszerű előnyben részesítésre” vonatkozik. Ha különböző emberek között választanom

cselekedetekre vonatkoztatjuk. Ha egy cselekedetről azt mondjuk, hogy jó (vagy gyakrabban: rossz), és nem erre vagy arra a célra tekintettel jó (vagy rossz), vagy ennek vagy annak a személynek jó (vagy rossz), akkor arra gondolunk, hogy morálisan jó (vagy rossz). Ezt a szó abszolút alkalmazásának is nevezhetjük, miközben az „abszolút” azt jelenti, hogy hiányzik minden további kvalifikáció. De miről van szó, amikor a szót így alkalmazzuk? Arra gondolunk, hogy valamilyen értelemben ésszerűtlen lenne, ha nem így cselekednénk? Az ész és a morál közötti ilyen kapcsolatot gyakran hangoztatták, de számomra úgy tűnik, hogy egy ilyen felfogás ellentmond a „morális” szó szokványos értelmezésének. Valamit tenni, ami nem morális, nem annyit jelent, hogy irracionálisan viselkedünk, és én azt gondolom, hogy a moralitásról semmiféle olyan magyarázatot nem kell elfogadnunk, amely ehhez a nem plauzibilis következményhez vezet.

Természetesen néhány filozófus, mindenekelőtt Kant, a morális és az ésszerű cselekedet ilyen összefüggését állítva, az „észnek” egy *különös* fogalmát feltételezte. Ez azonban visszaélés, a szó meg nem engedett kifacsarása. A szokásos beszéd az ésszerű, racionális cselekedetről és a preferálásról azt mondja, hogy olyan cselekedetről vagy preferálásról van szó, amelyet meg lehet alapozni oly módon, hogy azután arról, aki nem így cselekszik, azt mondjuk, hogy ésszerűtlenül és irracionálisan viselkedik. Ennek ellene lehetne vetni, hogy aki nem morálisan cselekszik, az ugyan nem cselekszik irracionálisan, de a jobb okok ellenében. „Amit teszel”, válaszolhatnánk egy nem morálisan cselekvőnek, „az ugyan jól felfogott érdekedben áll, és ennyiben racionális, de hogy tudnád megalapozni, hogy éppen így és így cselekszel?” Én azt gondolom, hogy itt a köznapi beszédet csak pontatlanul adjuk vissza. Az érintettől nem fogjuk megkérdezni, hogy hogy tudja megalapozni, hogy így cselekszik, hanem csak azt, hogy hogy tudja megalapozni, hogy így és így cselekedhet? Ez pedig már implikál egy vonatkozást valami normatívra. Ez a normativitás aztán a megalapozás vonatkoztatási pontja, és – nem úgy, mint az ész-normáknál – általa konstituálódik.

Feltételezve tehát, hogy a „jó” „abszolút” alkalmazási módját tényleg azonosíthatjuk a morális alkalmazási móddal, a szó ilyen alkalmazási módja nem esik bele az előbbieken körvonalazott magjelentés

kellene (miért is?), akkor az, akit én ésszerű módon preferálnék, a morális ember lenne (és ez lenne aztán a „morális” definíciója). Az arisztotelészi kiindulópont megfelel a „jó” szó morális alkalmazásának a prefilozófiai görögben. De a görögöknek volt egy másik prefilozófiai szavuk is, amelyet közvetlenül morális cselekedetekre vonatkoztattak, és ami a mi „jó” szavunknak, a fentiekben leírt abszolút alkalmazási módnak megfelel: ez a *kalón*.

birodalmába, mert a morális normák nem „ész-normák”. De ugyanehhez az eredményhez ilyen előfeltevések nélkül is eljuthatunk. Mert bárhogyan is értelmezzük a „jó” szó abszolút alkalmazását, *ha* a „jó” itt is (ahol ez a szó nincsen kvalifikálva, vagyis nem valamire vonatkoztatva értelmezzük) azt jelenti, hogy ami jó, azt előnyben részesítjük, akkor ez azt is jelentené, hogy van egy olyan gyakorlati megalapozhatóság, amely nem vonatkozik valamire. Erre megkérdezhetnénk: de miért is? Miért ne lenne lehetséges megalapozni egy cselekedetet, illetve egy választást, nem csak valamely célra vagy egy lény jól-létére való tekintettel, hanem a maga általánosságában is? Én erről csak azt tudom mondani, hogy számomra némileg érthetetlen, hogy egy cselekedet megalapozható, pont, és nem valamire való tekintettel alapozható meg; illetve, hogy ésszerű valamit akarni, de nem egy célra vonatkoztatva és nem egy lény jól-létére való tekintettel, hanem csak úgy általában. Amennyire látom, ennek az elképzelésnek semmi értelme.⁴

Így tehát ebben az abszolút alkalmazási módban a „jó” szó jelentése is a levegőben lóg. Ha egy abszolút érték-mondat nem felel meg egy ész-normának, akkor először is nem világos, hogy egyáltalán mit is jelenthet. Anélkül, hogy tovább próbálkoznánk, inkább azt javaslom, hogy ismerjük el a moralitás fogalmának körülhatárolására vonatkozó első kísérletről, hogy az az érték-mondatok perspektívájából kudarcba fulladt.

Most pedig forduljunk egy másik lehetőséghez. Vegyük figyelembe, hogy a morális meggyőződések elsődlegesen normákra vonatkoznak, és ez most azt jelenti, hogy olyan normákra, amelyeket nem lehet átfordítani értékítéletekre (vagyis olyan normákra, amelyeket ész-normáknak sem lehet nevezni a fentebb megadott értelemben). Annak majd még ki kell derülnie, hogy ezen a kerülő úton el lehet-e jutni a „jó” abszolút alkalmazásának megértéséhez, ami egy direkt megközelítésben most olyan nehéznek tűnik.

A normák alatt egészen általánosan olyan cselekvési útmutatásokat érthetünk, amelyeket mondatokban fogalmazhatunk meg. (Ellentétben olyan cselekvési szabályokkal, amelyeket csak abból lehet felismerni, hogy bizonyos cselekedeteket – pl. bizonyos tánclépéseket vagy hangsorokat – helyesnek, illetve hamisnak ítélünk.) A norma-vezérelt cselekedet tehát egy olyan szabály-vezérelt viselkedés, amely a maga részéről különbözik a pusztá szabályszerű viselkedéstől. Egy mondatban megfogalmazott cselekvési útmutatás általános imperatívusként értelmezhető. A normákat a filozófiában általában kellés-mondatoknak tekintik, de a „kellés” még egy gyenge normatív szó. Normális esetben a valóságos

4 Korábban én is ezt gondoltam, lásd *Vorlesungen zur Einführung in die sprach-analytische Philosophie*. Suhrkamp, 1976. 7. előadás.

élet normatív beszédmódjában a „kötelességet” alkalmazzuk mint erős normatív szót (vagy a negációját: „nem szabad”, illetve „nem lehet”).⁵ Minden normatív, sőt minden szabály-vezérelt cselekvés számára konstitutív, hogy valamire tekintettel helyesnek vagy hamisnak ítéljük, és ez attól függ, hogy mire való vonatkozásban bíráljuk. Ebben különbözik a „kellés”, illetve a „kötelesség” értelme. A morálfilozófiát fenyegető legnagyobb veszély abban áll, hogy a „kellés” értelme homályban marad.

Ahhoz, hogy megértsük, hogy mire utalunk a mindenkori „kellés”-sel, újra és újra fel kell tennünk ezt a kérdést: mi történik (illetve mit kell elfogadnunk), ha nem tesszük meg azt, amit kell? Az ész-normák esetében már láttuk: a „valamit preferálunk” azt jelenti, hogy ha nem részesítjük előnyben, akkor irracionálisan cselekszünk. De azt is láttuk, hogy a morális „kellés” értelme nem ezeknek az ész-normáknak a kötelessége, s ezért azt kézenfekvő a normák azon osztályában keresni, amelyek esetében, ha az ember nem így cselekszik, akkor az embertársak (vagy az istenek) szankcióját vonja magára. Szankciók alatt itt a negatív reakciók tartományát értem: szeretet-megvonás, feddés, megvetés, egészen a külső büntetésekig. Az így definiált normákat társadalmi normáknak nevezem. A társadalmi normák mindenkor konstitutívák az interszubjektív praxis számára.

Egy ilyen interszubjektív praxis egyrészt lehet korlátozott, amelyet az individuum önként magára vehet vagy feladhat; az ilyen praxis legtisztább, másfélékkkel nem keveredett formái a társadalmi játékok, a futball, a sakk vagy a Piaget által oly behatóan elemzett golyójáték. Másrészt azonban az interszubjektív praxis egy közösség teljes társadalmi életére is vonatkozhat, és azokat a normákat, amelyek ezt a praxist irányítják, nevezzük a szó szűkebb értelmében társadalmi normáknak.⁶ Ezek a szokások és a jogi normák.

Amennyiben egy egész (korlátozott vagy átfogó) praxist próbálunk szabályozni, a társadalmi normák tipikus módon rendszerré állnak össze. Ez a rendszer lehet jogrendszer, de lehet a szabályok olyan összessége is, amely egy játékot definiál. Az ilyen normarendszer részben parancsokból, nagyobbrészt azonban tiltásokból áll, és ami nincs tiltva vagy parancsolva, az megengedett: így azokat a restriktív feltételeket

5 Mind a „kellés”, mind a „kötelesség” elméletileg alkalmazható a faktikus szabályszerűségek jellemzésére. Ezeknek az összefüggéseknek a részletes bemutatásához lásd John Leslie Mackie: *Ethics, Inventing, Right and Wrong*. Harmondsworth, 1977. 3.2. fejezet. (Németül: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*. Reclam, Stuttgart, 1981.)

6 Vannak olyan szerzők, akik a „norma” általános terminusát csak ebben az értelemben alkalmazzák; de ezek a szóhasználati kérdések természetesen nem számítanak.

definiáljuk, amelyek között az individuum ebben a játékban, illetve ebben a társadalomban azt tehet, amit akar. És ez természetesen azt is jelenti: amit az adott esetben ésszerű módon akar (és amit akarnia is kell). Ezért a sakkban pl. két teljesen különböző kellés-mondatot különböztethetünk meg. Az egyik oldalon állnak azok a normatív mondatok, amelyek a játékszabályokra vonatkoznak, mintha egy kezdőnek azt mondanám: „így nem léphetsz a futóval”. A másik oldalon állnak az olyan normatív mondatok, mint pl. amikor azt mondom, hogy „így nem léphetsz”, akkor arra is gondolhatok, hogy „ez számodra rossz lépés lenne”. A második mondat azt implicálja: „egyébként ésszerűtlenül cselekszel”, az első esetben pedig arról van szó, hogy „egyébként megsértesz egy szabályt, ami itt érvényes”.

A társadalmi normákra és csak rájuk jellemző, hogy „érvényesek”. De mit jelent ez? Ha valaki megsérti egy játék érvényes szabályait, akkor annak az lesz a következménye, hogy már senki sem fog játszani vele; ha viszont az érvényes szokásokat sérti meg, akkor annak az lesz a következménye, hogy kerülni fogják, vagy ki fogják közösiíteni. Ha az érvényes jogot megsérti (ez a játék kisebb megsértése), akkor bizonyos rögzített büntetéseket el kell fogadnia. Amit nem szabad, annak megtételére szankciók vannak kiszabva. Enélkül nem lenne érthető, hogy mit jelent a „kellés” és a „kötelesség” fogalompárosa és a társadalmi normák érvényessége.

Nézzük most a morális ítéletek fogalmi meghatározását. Miután megmutatkozt, hogy a morál nem található az ész-normák környezetében, kézenfekvő a szociális normák környezetében keresni. De a morál karakterisztikus módon ítéletekben nyilvánul meg, az ítéletek pedig megalapozási igényt támasztanak. Ha az a kísérlet, hogy a morális normákat a társadalmi normák környezetében lehet keresni, kecsgetet is némi sikerrel, azt is meg kellene tudnunk mutatni, hogy a társadalmi normák valamiképpen a megalapozhatóságra vonatkoznak.

Ebben a tekintetben azonnal megmutatkozik a játékszabályok és a szűkebb értelemben vett társadalmi normák közötti éles kontraszt. A sakk esetében pl. teljesen értelmetlen e játék szabályainak igazolása vagy megalapozása után érdeklődni. A játékszabályokat nem lehet megalapozni, még hozzá azért nem, mert nem is szorulnak megalapozásra, illetve azért sem, mert az individuum szabadságában áll, hogy be akar-e lépni egy ilyen interszubjektív praxisba vagy nem. (Mellékesen szólva, a játékok önkéntességéhez az is hozzátartozik, hogy szabályaik mindig igazságosak; nem részesítik előnyben az egyik résztvevőt a másikhoz képest, már csak azért sem, mert egy ilyen játékban senki sem kívánna részt venni.) Ezzel szemben az individuumok alá vannak vetve társadalmi rendszerük szokásainak és jogi normáinak, ha akarják, ha nem. És

mivel nem természeti törvényekről van szó, hanem emberi szankciókról, ezért fölmerül a kérdés, hogy mivel lehet igazolni az individuális szabadság ilyen korlátozását. A szokások és a jogi normák tehát *megalapozásra szorulnak*.

Kézenfekvő, hogy azokat az elveket nevezzük morálisaknak, amelyek segítségével a szokásokat és a jogi normákat meg lehet alapozni. Ebből aztán az következik, hogy a szokásokat és a jogi normákat a maguk részéről – ha így megalapozhatók – morálisnak nevezhetjük. Egyszerűbben fogalmazva: azokat a társadalmi normákat nevezhetjük morálisnak, amelyeket megalapozottnak tekintünk, és ezáltal a „morális” szó már meg is kapta volna a maga definícióját.

De ezzel egy kicsit előre szaladtunk. Először is azt a kérdést kell feltennünk, hogy egyáltalán mit jelenthet egy társadalmi norma megalapozása. Ahhoz, hogy e kérdés helyességét jól felmérjük, tanácsos még általánosabban megfogalmaznunk: mit jelenthet a lehető legáltalánosabb értelemben egy norma megalapozása? A norma egy generalizált imperatívusz, az imperatívusz pedig egy olyan mondat, amely a kijelentő mondat ellentétben nem a megalapozásra irányul. Még azt sem látjuk világosan, hogy itt egyáltalán hogy lehet fölvetni a megalapozás kérdését. E nehézség fölött már csak azért is el szokás siklani, mert – mint láttuk – a kellés-mondatoknak van egy olyan típusa (az ész-norma), amely valóban megalapozható, s ez egyszerűen azért van, mert az ilyen típusú mondat mindig lefordítható kijelentő mondatra. Az utóbbi esetben azt alapozzuk meg, hogy egy dologhoz a „jó” predikátumot valamihez viszonyítva rendeljük hozzá. És ebben a predikátumban az is megragadható lesz, hogy mi az, amit ebben az esetben megalapozunk. Ha egy mondat megalapozható, akkor annak már korábban megalapozási igényt kellett támasztania. De mire tekintettel támaszthat megalapozási igényt egy jogi norma vagy szokás?

Tanulságos lehet, ha röviden kitérünk egy olyan felfogásra, amely elsiklik e probléma fölött, nevezetesen a habermasira. Habermas abból a helyes megfigyelésből indul ki, hogy történelmi-szociológiai faktum, hogy a szokások és a jogi normák esetében ezek megalapozására kérdezzünk rá. Még hozzá újra és újra. De az, hogy konstatáljuk ezt a faktumot, még nem jelenti azt, hogy meg is értettük volna. Egy társadalmi norma esetén nem lehet ugyanolyan módon, mint egy kijelentő mondat esetén azt mondani, hogy éppen ez a mondat az, amelyet meg lehet alapozni. Habermas megpróbálja ezt állítani, amennyiben azt hiszi, hogy különböző „érvényességigényeket” lehet megkülönböztetni, a kijelentések esetében az igazságot, a normák esetében pedig a helyességet. De ebben az összefüggésben mind az „érvényesség”, mind a „helyesség” fogalma meglehetősen homályos. Ha a normákkal összefüggésben „érvényességről”

beszélünk, akkor általában pozitív érvényességre gondolunk (pl. egy jogrendben). Ha pedig „helyességről” beszélünk a normákkal kapcsolatban, akkor egy cselekvés helyességére gondolunk egy normához viszonyítva. Nem világos, hogy mit jelentene, ha egy normáról azt mondanánk, hogy abszolút érvényességű, vagy hogy önmagában helyes. Habermas válasza arra, hogy mi az, amit megalapozunk, ha egy normát megalapozunk, ez lenne: hogy érvényes, illetve helyes. De ez a magyarázat üres marad, amíg nem tisztáztuk az „érvényesség” és a „helyesség” fogalmait. A kijelentések igazságával való állítólagos analógia nem létezik. Ugyan azt lehet mondani: amit megalapozunk, ha egy kijelentést megalapozunk, az az, hogy igaz, de ez nem jelent mást, mint magát a kijelentést megalapozni. (Itt egyáltalán nincs is szükségünk az „igaz” szóra.) Arra a kérdésre, hogy mi tesz egy normát helyessé, Habermas csak ezt válaszolhatja: az, hogy meg van alapozva. De ez körben forog, hiszen a kérdés az volt, hogy miben áll a megalapozhatóság maga.

Az a gondolat tehát, hogy egy normának mint olyannak megalapozhatónak kell lennie, ugyanúgy, ahogyan egy kijelentés mint olyan megalapozható, félrevezető. Az egyetlen lehetséges értelem, amivel egy társadalmi norma megalapozása rendelkezhet, az, hogy a megalapozás során a norma egy bizonyos tulajdonságot kap. Így kellett volna Habermas szerint egy normának a helyesség predikátumával rendelkeznie, ami természetesen pseudo-tulajdonság. Az a gondolat, hogy amit itt meg kell alapoznunk, az egy kijelentő mondat, amelyben egy normához egy tulajdonságot rendelünk hozzá, elveszíti a mesterkélttség látszatát, mihelyest a jogi normák legitimitásának különös kérdése felé fordulunk. Itt teljesen természetes azt mondani: amit itt meg kell alapoznunk, az a normák igazságossága. Itt tehát az igazságosság a keresett tulajdonság.

De ez egy speciális eset. Ahhoz, hogy az általános esetet megközelíthessük, kézenfekvő abból a tényből kiindulnunk, hogy a szó szűkebb értelmében vett társadalmi normák – ellentétben a játékszabályokkal – megalapozásra szorulnak. Mert annak, amit egy normában meg kell alapoznunk, éppen arra kell vonatkoznia, ami megalapozásra szorulóvá teszi. Láttuk, hogy a játékszabályokat csak azért nem lehet megalapozni, mert nem szorulnak megalapozásra, és azért nem szorulnak rá, mert egy játék interszubjektív praxisába önként és korlátozott időre lépünk be. A szó szűkebb értelmében vett társadalmi normák ezzel szemben azért szorulnak megalapozásra, mert az individuumok a szankciók által egyszer s mindenkorra alá vannak vetve nekik. Ezek a normák azt követelik az individuumtól, hogy rájuk való tekintettel szorítsa háttérbe saját érdekeit, illetve hogy szabadságát korlátozza. Csak ez a két lehetőség van: az individuum ezt a kényszert vagy pusztán kényszerként éli meg,

vagy belátja megalapozottságát, és így felveszi a maga szabad akaratába.⁷ Az utóbbi esetben az individuum a társadalmi normákra tekintettel éppen azt emelné magába, ami egy játék normatív rendszerének előnye a valóság normatív rendszerével szemben: az alávetés önkéntességét. A megalapozásnak tehát abban kellene állnia, hogy az individuum meggyőződik arról, hogy ha lehetősége lett volna rá, akkor szabad akaratából ama normatív rendszer mellett vagy ellen döntött volna, amelyben önkéntelenül és egész életének tartamára találja magát. S ezt ugyanolyan szabadon választotta volna, mint ahogy mindenkor szabadon dönt afelől is, hogy belép-e egy játékba vagy sem.

Többféle okot is el lehet gondolni (erre még vissza fogok térni), amelyek egy individuum számára amellettszólnak, hogy egyetértsen a társadalmi normák rendszerével, ez pedig azt jelenti: hogy önmagának azt tudja mondani, hogy önként is alávetette volna magát nekik, vagy alá tudná vetni magát nekik. Ez az egyetértés akkor racionális, ha az egyetértés alapja az, hogy egy adott individuum számára egy norma érvényessége (illetve egy egész normatív rendszer érvényessége) jó, illetve jobb neki, hogy ő és vele együtt mindenki más is alá van vetve neki, mint ha senki nem lenne alávetve neki. Ez az eset akkor áll fenn, ha az előny, amely a személyre háramlik abból, hogy mindenki másnak is ezt a szabályt kell követnie, nagyobb, mint az a hátrány, amely abból adódik, hogy neki is követnie kell a szabályt. El lehet gondolni egy olyan skálát, amelyen az individuum a normatív rendszereket a „számára jobb” kritériuma alapján rendezi el.

Ezzel találtunk egy első predikátumot, amely alapján a normákat és a normatív rendszereket meg lehet ítélni. Természetesen a „jó számára” predikátum még nem teszi lehetővé a norma mint olyan érvényességének megalapozását, hanem csak azt, hogy az egyes individuum vagy az individuumok egy társadalmi osztálya egyetért vele, méghozzá racionális értelemben. De mivel ez a megalapozásra való rászorultság, amely az individuum számára (illetve az individuumok egy osztálya számára) fennáll, minden individuumra érvényes, adódik a következő kérdés: ez a norma vajon mindenki számára jó (és mindenki számára egyformán jó)? Kézenfekvő azt mondani: éppen ez az, amit a „jó” szó abszolút alkalmazási módján érthetünk. S ennek az lenne a következménye, hogy az „igazságos”

7 Ehhez a mondathoz két megjegyzést szeretnék fűzni. *Először is* azt mutatja meg, hogy mennyire hamis az az elképzelés, hogy a társadalmi normáknak a szankciók szempontjából történő „kellése” alternatívát képvisel a megalapozásra való tekintettel, hiszen az utóbbi az értelmét tekintve az előbbire épül: amit így meg kell alapozni, az épp a normák szankció-jellege. *Másodszor* kételkedhetünk abban is, hogy értelmes-e kényszerről beszélni, ha az ember valamit önként magára vesz. A tisztázáshoz itt is hasznos a játékkal való összevetés. Lásd a szöveg folytatását.

szó alkalmazási módja meggyőző módon integrálható a „jó” szóba. Mert kézenfekvő azt mondani: azt a speciális aspektust, hogy a norma nem csak mindenkinek jó, hanem mindenki számára egyformán jó, hogy tehát pártatlan (és ez az aspektus csak bizonyos társadalmi normák esetében állhat fenn), az „igazságosság” fogalmával ragadhatjuk meg.

Az eredmény tehát a következő: amit megalapozunk, ha normákat alapozunk meg, az, hogy ezek jók, ez pedig azt jelenti, hogy mindenki számára egyformán jók.

Az eddigiekből annyi mármost világos, hogy egy társadalmi norma megalapozásának az az értelme, hogy azt alapozzuk meg, hogy rendelkezik egy bizonyos tulajdonsággal, illetve nyelvelméleti megfogalmazásban, hogy egy bizonyos predikátum tartozik hozzá. Mindenesetre most egy példa kapcsán világossá vált, hogy ennek van egy bizonyos értelme, és hogy milyen értelme van. Eközben az az alternatíva, hogy egy normát magában és magáért valóan meg lehet alapozni, üresnek bizonyult. De most biztosan fölmerül a kérdés: először is kényszerítő-e, hogy a megalapozási predikátum éppen a „jó” szó legyen? Másodszor pedig, ha ez tényleg a „jó” szó, akkor ezt a „mindenki számára jó” értelmében kell-e vennünk?

Én mármost úgy gondolom, hogy mindkét kérdésre tagadó választ kell adnunk. Először is, voltak és vannak olyan kultúrák, amelyek a normákat úgy alapozzák meg, hogy ehhez isteni eredetet hívnak segítségül. A releváns predikátum akkor nem a „jó”, hanem a „szent” vagy „Isten által akart”. Másodszor, még akkor is, ha a „jó” megalapozási predikátum, nem szükségszerű, hogy úgy értsük, ahogyan én azt épp javasoltam. Ellentétben a relatív alkalmazási módokkal, a „jó” szó a maga abszolút alkalmazási módjaiban nem rendelkezik egyértelmű jelentéssel.

Két másik lehetőséget látok arra, ahogyan a szó a mi kontextusunkban értelmezhető. Az egyik lehetőség az, hogy azt a felfogást alakítjuk ki, hogy egy norma akkor van megalapozva, ha nem mindenki számára individuálisan jó, hanem ha a közösség egésze számára jó. Ebben az esetben az abszolút alkalmazási módot a relatív alkalmazási módokon keresztül definiáljuk, az előnyösség értelmében, csak hogy ezt most nem minden egyes individuumra, hanem a csoportra való vonatkozásban értelmezzük, amelyet önálló lényként fogunk fel. Ez az individuumoknak a csoporthoz való viszonya tekintetében holisztikus felfogást feltételez; az individuumok vannak a közösségért, és nem fordítva; a közösséget az organizmus modellje szerint gondoljuk el, az individuumokat pedig ennek szerveiként. A morálnak ez a koncepciója természetesen nem terjeszthető ki univerzális morállá, mint ahogyan az terjeszthető ki, amelyben az individuumokat végső és egyenlő vonatkoztatási pontoknak tekintjük. A „jó” szó abszolút alkalmazásának ehhez az organizmtikus, a közösségi lényre vonatkoztatott értelmezéséhez hozzátartozik az

„igazságosság” szó értelmezése is. Az igazságosság régi formája, „mindenkinek a magáét”, értelmezhető a pártatlanság értelmében, de ugyanakkor organizztikusán is lehet értelmezni, ebben az esetben pedig nem mindenki egyenlő, hanem az jár neki, ami a közösség hierarchikus rendszerében betöltött pozíciója alapján megilleti.

A „jó” szó egy harmadik felfogása egy abszolút alkalmazásban az utilitarisztikus felfogás. Egy szabály-utilitarisztikus koncepció értelmében egy A normatív rendszer akkor jobb, mint egy B normatív rendszer, ha A több jólétet eredményez, mint B, miközben a jólét eloszlása közömbös. Az organizztikus koncepcióval ellentétben az utilitarisztikus koncepcióban az individuumok alkotják a végső vonatkoztatási pontokat, és az egyik individuum jóléte nem számít többet, mint egy másik jóléte, de amiről szó van, az a jólét összmenyisége, nem annak egyenlő elosztása.

Ami a „jó” felfogását mind a „mindenki számára egyformán jó” organizztikus, mind az utilitarisztikus felfogástól megkülönbözteti, az, hogy két szintből épül fel: az első minden individuum ama kérdésében áll, hogy racionálisan egyet tud-e érteni a normatív rendszerrel, a második pedig ennek az egyetértésnek az univerzalizálásában.

Csak a harmadik előadásban fogom megmutatni, mennyiben igaz, hogy ez a harmadik felfogás, amely szerint a társadalmi normák akkor vannak megalapozva, ha abban a különös értelemben jók, hogy „egyformán jók mindenkinek”, kitüntetett minden más felfogással szemben. Ami ebben a mostani kontextusban, amelyben csak a morál *fogalmának* körülhatárolásáról van szó, számomra fontos, hogy ezt a fogalmat aránytalanul leszűkítsük, ha azt hinnénk, hogy a társadalmi normák mint morális normák megalapozásáról csak akkor beszélhetünk, ha ebben (vagy valamilyen más) értelemben jól megalapozottak. Ha a morális megalapozás fogalmát ebben az értelemben le akarnánk szűkíteni, amennyiben a lehetséges megalapozási predikátumok sokféleségét („Isten által adott”, „jó₁” és „jó₂” stb.) egyetlenegyre szűkítjük be, kihúznánk a talajt a morális felfogások különböző megalapozásai közötti vita alól, illetve egy szemantikai rajtaütéssel előzetesen eldöntենék azt. Azáltal, hogy a „morálisat” egyenlővé tennék egy meghatározott, általunk privilegizált megalapozási predikátummal – mondjuk „jó₁” – minden más megalapozási koncepciót kizárnánk egy definícióval. Ily módon egy szubsztanciális kérdést valóban pusztá szóhasználatra vonatkozó kérdéssé hamisítanánk. Itt tehát a szemantikai módszert övező gyanú jogosult magjába ütközünk. De ez nem vonatkozik a szemantikai módszerre mint olyanra, hanem csak megvalósításának egy eltorzult módjára. Van egy világos kritériumunk arra vonatkozóan, hogy milyen körülmények között lenne jogosult a morális megalapozás fogalmának ilyen leszűkítése. Akkor lenne jogosult, ha nem lehetne elképzelni értelmes vitát

a korábban említett koncepciók között, amelyek mind más-más megalapozási predikátumban artikulálódnak. Vagy különböző dolgokról szólnak, és akkor nem is mondhatnak ellent egymásnak, vagy egy dolog különböző koncepcióiról van szó, akkor viszont meg kell követelni, hogy ezt az egy dolgot egy fogalomban ragadjuk meg.

Kézenfekvő, hogy erre az egységes fogalomra a „morális” szót alkalmazzuk. De a szón mint olyanon természetesen nem sok minden múlik. Nem minden kultúrában létezik ilyen szó. Az egyetlen dolog, ami minden kultúrában létezik, és amelyre vonatkozva különböző felfogások léteznek, az az igény, hogy a társadalmi normák (vagy legalábbis ezek egy része) legyenek megalapozottak. Ezért kézenfekvő, hogy a normáknak éppen ezt a tulajdonságát, hogy megalapozottnak tartjuk őket – bárhogy is értelmezzük közelebbről ezt a megalapozást, vagyis bármilyen megalapozási predikátumban artikulálódjék is a megalapozási igény – a „morális” szóval jelöljük.

Miben áll azonban a társadalmi normák megalapozásáról szóló beszéd értelme, ha különböző lehetséges megalapozási predikátumok vannak? Már megmutattam, hogy nem értelmes, hogy egy magában és magáért való társadalmi norma megalapozásáról beszéljünk úgy, ahogy egy kijelentő mondatot magában és magáért valóan meg lehet alapozni. Ha az, amit megalapozunk, egy nyelvi képződmény, akkor mindig csak kijelentő mondatról lehet szó; ezért az, amit meg tudunk alapozni, ha egy normát megalapozunk, csak az lehet, hogy egy bizonyos predikátum tartozik hozzá. De miután most megmutatkozott, hogy több ilyen predikátum is kínálkozik, megpróbálkozhatnánk azzal, hogy egy szuper-predikátumot keressünk, amiben kifejezésre jut annak az egysége, amit próbálunk megkeresni. De ez éppen úgy elhibázott lenne, mint az az elképzelés, hogy egy normát magában és magáért valóan meg lehet alapozni. Azt a kérdést, hogy általánosságban mi az, amit megalapozunk, ha egy társadalmi normát megalapozunk, csak akkor lehet megfelelően megválaszolni, ha újra elgondoljuk azon, mi volt az, ami a társadalmi normákat megalapozásra szorulóvá tette. Ez az a körülmény volt, hogy mi ezeknek a normáknak és szankcióknak – akarjuk vagy nem akarjuk – alá vagyunk vetve, és hogy mi a magunk részéről másoktól (pl. a gyerekeinktől) ugyanezt a korlátozódást követeljük meg. A saját cselekedetünknek ez a korlátozása, illetve az ezzel egyidejű követelésünk mások felé, hogy cselekedeteiket éppígy korlátozzák, az, ami megalapozandó.

Amit tehát végső soron megalapozunk, ha egy normát (vagy pontosabban szólva egy norma érvényességét, tehát a szankcionálását) megalapozunk, az sem ez a norma mint olyan, sem egy kijelentő mondat, amelyben egy normáról valamit predikálunk, hanem azt mondjuk meg,

hogy miért gondoljuk, hogy okunk van arra, hogy a normának és szankciójának önként alá vessük magunkat. A megalapozásról szóló beszéd értelme itt tehát nem valaminek (egy kijelentésnek) a megalapozása, hanem egy valami számára (egy cselekvés számára) való megalapozás: a megalapozás arra való tekintettel történik, hogy belépünk egy interszubjektív praxisba, amelyet egy normatív rendszer definiál. Egy individuumnak az élete különböző cselekedetei és cselekvési komplexumai számára különböző alapjai (motivációi) vannak, a társadalom, illetve az embertársai pedig azt követelik tőle, hogy az összes ilyen cselekedetet, bármik is legyenek az alapjai, korlátozó feltételeknek rendelje alá. Ő ezt fogja kérdezni: miért? Mert, ezt fogjuk válaszolni neki, ezek a normák egy kitüntetett sajátossággal rendelkeznek; és ennek a válasznak nyilvánvalóan rendelkeznie kell azzal az erővel, hogy az individuum számára alapot képezzen arra, hogy igent mondjon a cselekvés korlátozására, illetve ezen túlmenően az egész, általa meghatározott interszubjektív praxisra.

Az ilyen igenlés természetesen a már említett kitüntetett sajátosság következtében össze fog függni az individuumok mindenkori önértelmezésével: ha Isten gyermekeként értjük magukat, akkor a sajátosság az, hogy a normák Isten akaratát képviselik, és ez lesz az oka annak, hogy alávetjük nekik magunkat, illetve másoktól is ezt kérjük; ha viszont egy organikus közösség tagjainak tekintjük magukat, akkor a sajátosság az, hogy a normák a közösség számára jók, és ez az oka annak, hogy alávetjük magunkat nekik, illetve a közösség minden más tagjától is ezt kérjük stb. Ezzel most tisztáztuk, hogy miben áll a normák megalapozásának egységes értelme, és egyúttal azt is, hogy hogyan függ össze annak a kijelentésnek a megalapozása, hogy egy norma a megfelelő megalapozási predikátummal rendelkezik, a társadalmi normák megalapozásának praktikus értelmével (az interszubjektív praxisba való belépés megalapozásával).

Ezzel világossá vált, miért van az, hogy a „jó” szó igazi jelentésére vonatkozó kérdés, amely a klasszikus analitikus etikában oly nagy szerepet játszott, jelentéktelen a normák megalapozására vonatkozó kérdés szempontjából. Nemcsak, hogy ennek a szónak nincs szilárd jelentése abszolút alkalmazásban, hanem ezen a kérdésen nem is múlik semmi. A kérdés nem az, hogy ennek a szónak melyik értelmezése a helyesebb, hanem az, hogy melyik tartalmaz megfelelőbb választ arra az alapra nézve, amely azt követeli tőlünk, hogy társadalmi normáknak vessük alá magunkat.

Ezzel elértük a morál fogalom előtti tisztázásának, vagyis szemantikai megközelítésének határát. Az a gyanúnk, hogy a szemantikai reflexiónak nincs különösebb hozadéka morális ítéleteink megalapozása

számára, igazolódott, de ezekre a reflexiókra mégis szükségünk volt, hogy eljussunk egy helyes értelmezéshez, amelyet éppen most próbálunk megalapozni.

Kiinduló kérdésünk az volt, hogy hogyan lehet behatárolni a morális ítéletek fogalmát, és hogy miben áll megalapozhatóságuk. A kérdésre most úgy válaszoltunk, hogy a morális ítéletek társadalmi normákra vonatkoznak, mégpedig azokra, amelyek megalapozási igényt támasztanak, ez a megalapozási igény pedig kétfokozatúnak bizonyult: egy első, mintegy belső síkon abban az igényben áll, hogy egy normához az a predikátum tartozik, amelyet a moralitás számára lényegesnek tartott tulajdonság kifejezésre juttat, és ez a predikátum, amelyben morális ítéletek fejeződnek ki, alkalmazásra kerül. A második, mintegy külső síkon a megalapozás annak kimutatásában áll, hogy ennek a predikátumnak a helytállósága adja meg annak az alapját – és adott esetben jobb alapot, mint minden más predikátum –, hogy egy ily módon jellemzett normatív rendszernek alá vessük magunkat, és ezt az alávetődést másoktól is elvárjuk.

Az első sík viszonylag triviálisnak tűnik, mert itt még nem arról a kérdéstről van szó, hogy a normák végső soron megalapozhatók-e. A második előadásban mindenesetre azt szeretném megmutatni, hogy ennek az immanens megalapozásnak is megvan a maga saját problematikája, ha a megalapozási predikátum olyan jellegű, hogy alkalmazásának van egy nem triviális eljárás módja. Különösen érvényes ez abban az esetben, ha a megalapozási predikátum az általában előnyben részesített „egyformán jó mindenki számára”. Csak a harmadik előadásban fogok rátérni a második megalapozási síkra, és fölvetni azt a kérdést, hogy hogyan lehet elképzelni a megalapozási predikátumok közötti vitát, és ez azt is jelenti, hogy van-e itt valamilyen abszolút mérce, és ezzel együtt valamely végső megalapozás?

2. Lehet-e morálisan tanulni a tapasztalatból?

Az első előadás eredménye az volt, hogy a morális meggyőződéseink megalapozására vonatkozó kérdés két síkon merül fel. Az első a morális normák megalapozására vonatkozik, egy meghatározott morális megalapozási predikátum előfeltevése alapján, vagyis – fogalmazhatunk így – a morál egy meghatározott koncepcióját feltételezve. A második magának ennek a koncepciónak a megalapozására vonatkozik, illetve a különböző koncepciók közötti vitára, és ezzel egy általában vett morális álláspont megalapozására.

Mindkét kérdéskomplexumot „igaz vagy hamis” beállítottságban szokás megközelíteni. Általában azt próbálják megmutatni, hogy a morál egyik koncepciója a helyes, a másik pedig a hamis, és ugyanígy járnak el a normák megalapozásakor egy koncepción belül: általában azt próbáljuk megmutatni, hogy van egy definitív megalapozási procedúra, és ha ez nem sikerül, akkor úgy véljük, hogy egyáltalán nem lehet megalapozásról beszélni. Ezzel szemben én arra szeretnék kísérletet tenni, hogy mindkét kérdéskomplexumhoz komparativisztikus beállítottsággal közeledjek. Ezen azt értem, hogy talán csak jobb és rosszabb megalapozások vannak, és ha nincs végső megalapozás, akkor a normához való reflektált, viszonylag megalapozott viszony értelmes, és ugyanakkor lényegileg különbözik a pusztá decizionismustól.

Már az első előadásban is megmutatkozott, hogy nem értelmes olyan igazi morális princípiumról beszélni, amely valamiképpen önmagában létezne, amelyből egy abszolút és a maga értelmében megmagyarázhatatlan „kell” indulna ki. Ha lenne ilyen princípium, akkor *a priori* szintetikus karakterrel kellene rendelkeznie, mert először is egy ilyen princípium biztosan nem lehetne empirikus, másodsor pedig az is világos, hogy egy pusztán analitikus *a priori* nem tartalmazhat szubsztanciális parancsot. Ezért hitte Kant is, hogy a kategorikus imperatívusz – egy olyan princípium, amely a „jó” szó általam favorizált explikációját követi – *a priori* szintetikus princípium. Kant helyesen látta, hogy egy (vagy bármilyen) szó pusztán analitikus explikációjából (és azt lehet mondani, hogy *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* egész 2. fejezete nem más, mint ennek explikációja) még nem következhet, hogy az e princípium alatt álló normákat valóban akarnunk kell. Ezért egy szintetikus *a priori*hoz nyúlt vissza. Ennek a fogalomnak a problematikájára itt nem tudok kitérni, ám szinte mindenki egyetért abban, hogy az fából vaskarika. Kantnak ezt a vállalkozását, amely (mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófiában) az elveszett, transzcendensen megalapozott „kell” helyébe egy a szubjektum lényegében megalapozott „kell”-t helyez, számunkra

már csak történelmileg értelmezhető és magyarázható. Ha azonban egy morális princípiumot sem szubjektív, sem objektív értelemben nem lehet abszolút módon megalapozni, akkor még mindig megmarad a relatív megalapozás lehetősége, vagy, elővigyázatosabban és negatív megfogalmazva, meg lehet mutatni annak lehetőségét, hogy kevésbé van kiszolgáltatva ellenérveknek, mint más princípiumok, vagyis fennáll a komparativisztikusan értelmezett irrelativizmus lehetősége.

Ezzel a problémával csak a következő előadásban fogok foglalkozni. Most azonban a belső megalapozás problémáját egy előzetesen adott morálkoncepción belül ugyanebben a szellemen fogom megközelíteni. Ez a komparativisztikus megközelítés a szokásos általában egy empirikus elmélet megalapozásakor. És ebben az esetben sem az a kérdés, hogy az elmélet igaz-e vagy hamis, hanem az, hogy egy elmélet fölényben van-e egy másikkal szemben, és ha azt hisszük, hogy ezt megmutattuk, akkor ennek az elméletnek mégsem adunk abszolút státuszt, hanem azt várjuk, hogy a jövőben egy a maga részéről jobban megalapozott elmélet fogja felváltani. De miért tűnik félrevezetőnek, ha a morális normák megalapozását hasonlóan képzeljük el? A válasz – úgy tűnik – világos: egy tudományos elmélet empirikus; új tapasztalatok azok, amelyek egy elméletet meggyengíthetnek, és felébresztik a szükségletet egy új, átfo-gó elmélet iránt. A morális meggyőződések esetében azonban teljesen mindegy, hogy milyen megalapozási predikátummal artikulálódnak, hiszen nem empirikus tényekre vonatkoznak, és ezért, úgy tűnik, nem is függnek a tapasztalatoktól. Ezért nem empirikus, ebben az értelemben pedig abszolút igényt támasztanak.

A másik oldalon kézenfekvőnek tűnik azt mondani, hogy a tapasztalatból morálisan tanulhatunk, mind individuálisan, mind kollektíve. Például úgy szoktunk vélekedni, hogy egy személy több éves tapasztalat alapján morálisan bölcsőbbé válhat. És azt is fel szoktuk tételezni, hogy pl. egy nemzet a történelme során morális tanulási folyamaton megy keresztül, pl. alkátának bölcsességére vonatkoztatva. De ha az ilyen elképzelések értelmesek lehetnek, akkor e tanulási folyamatok struktúrájának nyilvánvalóan más jellegűnek kell lennie, mint annak a struktúrájának, amit normális esetben tanulási folyamatnak nevezünk. A tanulási folyamat általában a tényekre vonatkozik, és abban áll, hogy empirikus, illetve adott esetben kauzális szabályszerűségeket tanulunk meg, illetve vizsgálunk felül.

Ezt a kérdést szeretném tehát ebben az előadásban kifejteni: vannak morális tanulási folyamatok, tehát olyan folyamatok, amelyekben az individuumok és a társadalmi csoportok nem csak megváltoztatják morális nézeteiket, hanem úgy teszik ezt, hogy olyan felfogásokhoz jutnak el, amelyek (legalább saját felfogásuk szerint) jobbak vagy helyesebbek,

mint a korábbiak. Ha pedig ez igaz, akkor strukturálisan hogyan értelmezhetjük az ilyen gyakorlati-morális tanulási folyamatokat, ellentétben az elméleti tanulási folyamatokkal?

Amit én a morális ítéletek abszolútum-igényének neveztem, természetesen ellentmondani látszik a morális tapasztalatok lehetőségének. Ezért kézenfekvőnek tűnik, hogy illuzórikusnak tekintsük a történelmi szubjektumok ama véleményét, hogy morális tapasztalatokra tehetnek szert. Valójában – ezt szoktuk mondani – sem az egyes ember, sem a társadalom esetében nincsen szó tanulási folyamatról, hanem csak az egyik morális meggyőződéstől a másikra való átmenetről. Ha történelmi tapasztalat alatt a történelmi változásokkal való elméleti foglatatosságot értjük, akkor a moráltörténetre vonatkozó történeti tapasztalat ahhoz az eredményhez látszik vezetni, hogy nincsen speciálisan morális tapasztalat.

De a történeti szemléleti mód következményei természetesen megszembet mutatnak ennél. Ami ebből a perspektívából illúzióknak tűnik, az nem a morális tanulási folyamat lehetőségére vonatkozik, hanem magában és magáért valóan minden morális meggyőződés is illuzórikusnak tűnik, vagyis az ilyen meggyőzések abszolút igénye. A morál történetére vonatkozó elméleti tapasztalat, úgy tűnik, relativizmushoz vezet, vagyis a morál általános leleplezéséhez. A relativizmus első lépésben már az egymásnak kölcsönösen ellentmondó morális meggyőzések megfigyeléséből is adódik, amelyek a történelemben megtalálhatók, és amelyek mindegyike abszolút igénnyel lép föl. Ugyanakkor a történelmi relativizmus még egy másik minőséggel is rendelkezik, amelyben tulajdonképpen leleplező effektusát láthatjuk: a különböző morális elképzeléseket kauzális magyarázatok segítségével más morális elképzelésekre kell visszavezetnie. Csak ekkor jön létre nem-ingatag pluralitás, olyan igazi relativitás, amelyen belül meg tudjuk mutatni, hogy aminek a cselekvők belső nézőpontjából abszolút értelme van, az viszonylagos, ha a meghatározott társadalmi-gazdasági feltételek fényében vesszük szemügyre. Ami pedig belső szempontból morális tanulási folyamatnak tűnik, azt most úgy magyarázzuk, mint pusztá változást, amely a környezet átalakulására vezethető vissza. Az ilyen kauzális magyarázat a maga részéről egy speciális elméleti tapasztalat, mivel olyan szabályszerűségekre épül, amelyek bizonyos morális meggyőzések, és a nem morális feltételek közötti korreláció alapján rögzíthetők.

Az első orientáció eredménye tehát az lenne, hogy a speciális morális tapasztalat lehetősége – úgy tűnik – mindkét perspektívában kivonja magát a hatókörünkből. Ha a belső nézőpontból indulunk ki, tehát a morális meggyőzések saját értelméből, akkor nehéz meglátni, hogy a morális ítéletek abszolút igénye hogyan engedheti meg a tapasztalat általi megalapozást. Ha másrészt a történelemre vonatkozó elméleti

tapasztalatból indulunk ki, akkor úgy tűnik, hogy olyan relativizmushoz jutunk, amely már maga lehetetlenné teszi a morális meggyőződések abszolútum-igényét, és ennek következtében a morális tanulási folyamat lehetőségét is megghiúsítja. Ez a következmény-összefüggés azt mondja, hogy a relativizmus már csak azért is kizárja a morális tapasztalatot, mert ellentmond a morál abszolútum-igényének. Ez pedig azt mutatja, hogy az abszolútum-igény és a morális tanulási folyamatok lehetősége között nem egyszerű ellentmondás áll fenn, sőt, hogy a morális tapasztalatnak magának is van bizonyos abszolútum-igénye. A feladat csak az, hogy helyesen megragadjuk.

Problematikánkhoz közeledve kívánatosnak tűnik számomra, hogy különbséget tegyünk két perspektíva között, amelyekben a morális problémákat magyarázni tudjuk: az egyik oldalon az 1. és a 2. személy, a másik oldalon pedig a 3. személy perspektívája áll. Erre a különbségre már utaltam, amikor különbséget tettem a belső és a külső nézőpont között. Az olyan kijelentések esetében, amelyeket a 3. személy perspektívájából, vagyis a morálra vonatkozó külső nézőpontból teszünk, jellemző, hogy azokat a személyeket, akiknek van meghatározott morális meggyőződésük, az ilyen kijelentés szubjektum-kifejezésében meg kell említeni, és meggyőzéseiknek indirekt beszédben kell megjeleníteniük. Pl. „X személy vagy az X csoport ezt és ezt hiszi, hogy ez és ez jó, mert ...”; és ez a „mert” a meggyőződésük okára vonatkozik. Ha ezzel szemben első személyben beszélek, akkor nem kívántatik meg, hogy explicit módon a saját személyemre utaljak, és a kijelentésben a morális meggyőződés nem indirekt beszédben kerül megnevezésre, hanem csak egyszerűen kifejezésre jut, pl. „ez és ez jó”, és ha én most „mert”-tel folytatom, akkor ez a „mert” nem valamilyen okra vonatkozik, amellyel igazolnám, hogy miért van ez a meggyőződésem, hanem e meggyőződés tartalmának alapjára.

Egy másik személyre vonatkoztatva az a két lehetőségem van, hogy vagy róla, vagy vele beszélek. Ha vele beszélek, vagyis 2. személyben, akkor a perspektíva ugyanaz, mint ha az első személyben beszélnek: az a meggyőződés, amit a másik személy juttat kifejezésre, úgy jelenik meg, mint az én lehetséges meggyőződésem; nekem vagy át kell vennem, vagy vissza kell utasítanom; és ha mindketten okokat és ellen-okokat nevezünk meg, akkor azok okok és ellen-okok ugyanazon meggyőződései tartalmak mellett. Az én tervem, hogy a morál történetére vonatkozó tudást magába a morális reflexióba integráljam, már feltételezi, hogy sikerül a 3. személy perspektíváját a 2. személy perspektívájába átalakítani úgy, hogy ily módon össze lehessen kötni az 1. személy perspektívájával. Azt, hogy ez hogyan lehetséges, csak ennek az előadásnak a vége felé fogjuk látni. Itt megelégszem a

következő állításokkal: A relativizmus a morállal szemben csak addig tűnik viszonylag egyszerű pozíciónak, amíg másokra vonatkozunk, mert addig megvan az alternatívánk, hogy 2. vagy 3. személyben beszéljünk. Önmagára vonatkoztatva ugyan sok ember van, aki magát relativistának tartja, mert ez azt jelentené, hogy egyáltalán nincs morális véleménye. Az, hogy lehetnének olyan morális véleményeink, amelyekről egyidejűleg azt hihetjük, hogy relatívak, nem lehetséges, mert ezzel mint véleményeket diszkvalifikálnánk őket. Mind morális, mind elméleti véleményeinket tekintve bizonytalanok lehetünk, de ha biztosak vagyunk abban, hogy nem objektív igényeket támasztanak, akkor már nem tudjuk fenntartani őket. Egy igazi morális relativista tehát az indirekt beszédet leszámítva már nem használhatja morális szóárt. Már csak olyan mondatokban szabadna megnyilvánulnia, amelyek pusztán a szubjektív előnyben részesítés szavait – mint pl. „ez tetszik nekem” – tartalmazzák, és ezért nem támaszthatná már azokat a követeléseket másokkal szemben, amelyek, mint láttuk, konstitutívak a társadalmi normák számára.

Tegyük tehát egyelőre félre a relativizmust, foglaljuk el az 1. és a 2. személy perspektíváját, és ebből a perspektívából kiindulva tegyük fel a kérdést, hogy hogyan lehet megérteni egy morális tanulási folyamat lehetőségét és struktúráját. Már láttuk, hogy az, ami egy morális tanulási folyamatot nehezen érthetővé tesz, az a morális ítéletek abszolútum-igénye. Úgy tűnik tehát, hogy ennek az abszolútum-igénynek a jellegétől függ, hogy a megfelelő morál-értelmezés számára fennáll-e a morális tanulási folyamat lehetősége. Az 1. előadásban megpróbáltam megmutatni, hogy a morál különböző koncepciói azok mentén a különböző tulajdonságok mentén különböznek egymástól, amelyekre – őket követve – társadalmi normának kell vonatkoznia ahhoz, hogy egyáltalán megalapozottak legyenek. Természetesen ez a tulajdonság az, amelyben megmutatkozik, hogy hogyan kell értelmezni a mindenkori koncepcióban a morális ítéletek abszolútum-igényét.

A mostani kontextusban elsősorban az ilyen koncepciók két osztályának megkülönböztetéséről van szó. Az egyik átfogja a vallási vagy tradicionalisztikus koncepciókat, amelyek számára a társadalmi normát az isteni kinyilatkoztatás, illetve a tradíció alapozza meg. A releváns predikátum az, hogy a norma Isten által akart vagy szent, vagy valami hasonló, és ebben áll azután az abszolútumigény. A másik osztály azokat a koncepciókat fogja át, amelyek számára egy társadalmi norma akkor van megalapozva, ha jó; láttuk, hogy ezt a predikátumot különbözőképpen lehet értelmezni. Egyik tekintetben ezek a különböző jelentések egységes osztályt alkotnak, amely egyértelműen különbözik a tradicionális-vallási koncepcióktól. A „jó” mindhárom jelentésében, amelyeket

megkülönböztetem, mindig benne van egy olyan feltétel is, amelynek egy normának eleget kell tennie ahhoz, hogy ezt a predikátumot hozzá lehessen rendelni, és meg kell vizsgálni, hogy a norma eleget tesz-e ennek a feltételnek. Így pl. az egyik esetben azt kell megvizsgálni, hogy a norma eleget tesz-e annak a feltételnek, hogy mindenki számára egyaránt jó-e, a másik esetben, hogy eleget tesz-e annak a feltételnek, hogy jó a közösség számára.

A „szent” és az „Isten által adott” predikátumai ezzel szemben nem feltételeket vagy princípiumokat adnak meg, amelyekre tekintettel a normákat felül kellene vizsgálni. Ezek a predikátumok a tradicionalisztikus morálban sokkal inkább egyszerűen hozzátartoznak a normákhoz. Habár a normák akkor vannak megalapozva, ha ezekkel a predikátumokkal rendelkeznek, maguk a predikátumok mégsem tartalmaznak megalapozási princípiumot a megítélési princípium értelmében. A morálnak ezt a két típusát meg lehet különböztetni, méghozzá úgy, hogy az elsőt autoriter, a másodikat racionális morálnak nevezzük. Ebben az esetben a „racionális” szónak természetesen csak nagyon gyenge értelme van. Csak annyit jelent, hogy meg kell tudnunk adni egy okot arra nézvést, hogy miért rendelkezik a norma ezzel a megalapozási predikátummal. A morálkoncepciók ezen osztályán belül – amelyek tehát ebben a nagyon gyenge értelemben racionálisak – a „racionalitásnak” egy szűkebb fogalmát lehet kiemelni, amely szerint az ilyen morál csak akkor racionális, ha a megítélési princípiuma arra a kérdésre alapoz, hogy minden individuum számára racionális-e, hogy egyetértsen a normákkal. Ebben az értelemben természetesen csak azt a morált nevezhetjük racionálisnak, amelyben a megalapozási predikátum az „egyformán jó mindenki számára”. (A lehetséges félreértések elkerülése érdekében utalok arra, hogy ez is csak olyan racionalitás, amely a szó gyenge értelmében az; nem implikálja, hogy a cselekvő e szerint a norma szerint racionális, az ezzel szemben cselekvő pedig irracionális.) A következőkben a szó tágabb értelmében racionális morális koncepciókon belül erre, a szó szűkebb értelmében racionális koncepcióra fogok szorítkozni, amely számára a „jó” azt jelenti: „mindenki számára egyformán jó”.

Most már visszatérhetek a morális tanulási folyamat lehetőségéhez. Mivel az abszolútumigény, amely az olyan morálban van jelen, amelyet autoritás alapoz meg, nem tartalmaz olyan elvet, amely megkövetelné az ítélőerő alkalmazását, itt nem lehetséges a tapasztalatokon keresztül megvalósuló tanulási folyamat. Az ilyen koncepcióban minden normának ugyanaz az abszolút karaktere van. Nem alkotnak rendszert a szó szűkebb értelmében, hanem inkább katalógust. De felsorolhatók és additív módon megtanulhatók. Az ilyen típusú normatív rend természetesen

az olyan társadalomra jellemző, amely belülről tekintve statikus, és ennyiben nincs perspektívája a tapasztalati folyamat számára.¹

Morális tanulási folyamat – ha egyáltalán – csak ott tűnik lehetségesnek, ahol a morális ítéletek abszolútumigénye nem rendelkezik autoritásra vonatkoztatott értelemmel, hanem egy megítélési elvet implikál. Ez azonban csak szükséges, de nem elégséges feltétel. A racionális, de statikus morál tanulságos esetét képviseli a kanti morál. A morál kanti koncepciója racionális (most eltekintenek az „ész” szó meglehetősen szokatlan használatának bevezetésétől) az éppen megkülönböztetett szűkebb értelemben. Az ő kategorikus imperatívusza ugyanis azt mondja: egy norma éppen akkor van megalapozva, ha mindannyian egyet tudnak érteni vele. Hogy Kant kritériuma ilyen, azt ugyan nem a kategorikus imperatívusz klasszikus megfogalmazásából lehet látni, de végső soron ez szolgálja az alapját, és ezért Kantnál magánál is a kategorikus imperatívusz újrafogalmazásakor, amely a „célok birodalmára” vonatkozik, válik explicitté. A mi kontextusunkban most az a fontos, hogy Kant számára egyrészt az abszolútumigény, amely ebben a princípiumban rejlik, abban áll, hogy *a priori* érvényes, másodszer pedig, hogy érdekes módon úgy gondolta, hogy azok a normák is részesülnek ebből az aprioritásból, amelyek ebből a megítélési princípiumból generálhatók. Ez azonban azt jelenti: bár egyrészt Kant világosan elhatárolja magát a tradicionalisztikus moráltól, amennyiben a morális princípiumok a maguk egyediségében mint megalapozottak nem előre adottak, és nem lehet őket enumeratív módon megtanulni, hanem az ítélet-princípium alkalmazásából adódnak, mégis az volt a meggyőződése, hogy ez az alkalmazás teljesen egyszerű, és egyszer és mindenkorra keresztül lehet vinni úgy, hogy, ha nem is kezdetben, de a végén mégiscsak egy lezárt normakatalógus áll elő. Ezért Kantnál nincs jelen a morális meggondolás szükségessége, ebből következően pedig nincs jelen a morális tanulási folyamat lehetősége sem.

Bár a kanti morál egy megítélési elvből indul ki, mégis azt lehet mondani, hogy a maga tartalmában és statikus lényegében még a tradicionális morált követi. Mindkettő statikus, és mindkettőre jellemző, hogy az egyes normák ugyanazzal a bizonyossággal rendelkeznek, mint

1 A két morálkoncepció e szembeállításakor túlzottan leegyszerűsítettem a tényállást. De mindenképpen elgondolható, hogy az autoriter módon megalapozott morálban, amelyben a normák Isten által vagy valamilyen hasonló módon adottak, a maguk részéről relatív általános elvek működnek, amelyek ítélőerőt követelnek meg a maguk alkalmazásához. Abban a mértékben, amelyben ez a helyzet, az ilyen morál is tartalmazna egy ebben az értelemben vett racionális komponenset, és ennyiben nyitott lenne a tanulási folyamatok számára. Erre hívta fel a figyelmemet Princetonban Thomas Scanlon.

a kiindulóponton, amelynek a maguk bizonyosságát köszönhetik. Az az ár, amelyet Kantnak ezért a rigiditásért meg kellett fizetnie, a normák kollíziójának messzemenő elnyomásában áll, továbbá abban, hogy a negatív normákat, tehát azokat, amelyek mások megsértését vagy szabadságának korlátozását tiltják, nem csak egy relatív módon, hanem semmilyen kivételt nem megengedve élveznek előnyt minden pozitív normával (így a segítségnyújtás normájával) szemben. A nem-beavatkozásnak ez a liberalisztikus pozíciója – az elsődlegesen prohibítív normák rendszere – nem a kategorikus imperatívusz mint olyan szükségszerű következménye, hanem (ha most az egyszer eltekintünk a társadalmi és a politikai összefüggésektől) annak a szükségletnek a következménye, hogy nem csak a morális princípiumot, hanem a morált is kiszabadítsuk az empíriával való minden kontaminációból (habár – mint ahogy ezt tudjuk – ez Kantnak sem sikerült teljesen, de ily módon könnyebben félrevezethette magát).

Kant példája megmutatja nekünk, hogy egy racionális morálban hogyan nem szabad elgondolni a princípiumok és a konkrét normák viszonyát, ha azt akarjuk, hogy legyen morális tapasztalat. Ezt a viszonyt nem szabad úgy elképzelnünk, hogy a konkrét normák kvázi deduktív módon a princípiumból adódnak. Ezt a negatív eredményt a következőképpen lehet pozitív alakra hozni: ha elfogadjuk, hogy van olyan, hogy morális tapasztalat, akkor a konkrét norma, vagyis az a mód, ahogyan egy konkrét esetet morálisan megítélünk, két faktor eredménye: az előfeltételezett megítélési princípium és a tapasztalat eredménye. De akkor természetesen azonnal felmerül a kérdés: hogyan kell elgondolnunk konkrétan a princípium és a tapasztalat egymáshoz való viszonyát?

A legegyszerűbb eset, amelyet csak röviden szeretnék érinteni, azért, hogy később félre tudjam tolni, egy szillogizmus, amely áll egy felső tételből, amely egy morális normát juttat kifejezésre, és egy vagy több alsó tételből, amelyek empirikusak. A felső tétel egy normatív mondat, amelyben egy bizonyos tényállást, pl. a társadalom egy állapotát jónak vagy rossznak nevezzük, miközben az alsó tételben azt állítjuk, hogy ezek és ezek az eszközök, illetve ezek és ezek a cselekedetek alkalmasak arra, hogy előidézzék ezt az állapotot. Egy ilyen szillogizmus zárómondatának ekkor az a formája, hogy – „ennek következtében” – így és így kell cselekedni. A szillogizmus tehát egy normatív premisszából és egy normatív konklúzióból áll. Nos, a normák és a tapasztalatok ilyen első összekötésének típusára jellemző, hogy a tapasztalat komponense tisztán teoretikus marad. Mindannyian tudjuk, hogy konkrét morális ítéleteink messzemenően függnék ismereteinktől. Sőt, azt lehet mondani, hogy egy racionális morálban (a szó tágabb értelmében) morális köteletség egy konkrét esetet nem-morálisan megítélni mindaddig, amíg nem

ismertük meg deskriptív és kauzális aspektusait olyan alaposan, ahogy csak lehetséges. És az is világos, hogy amilyen mértékben empirikus ismereteink javulnak, konkrét morális ítéleteink is jobbak lesznek. De éppolyan világos, hogy ha mindez meg is van, ez egy nagyon gyenge formája lenne annak, hogy morális tanulási folyamatról beszéljünk, mert a tapasztalat növekedése ebben az esetben csak az elméleti tapasztalat növekedését jelentené. Morális meggyőződéseinket ebben az esetben csak az határozza meg, amit a felső tételben mondunk ki, tartalmában viszont nem változik a tapasztalat gyarapodása következtében. Speciális morális tanulási folyamatról csak abban az esetben szeretnék beszélni, ha a tapasztalati komponensnek nem csak az a funkciója, hogy az absztrakt normát egy deduktív mechanizmusban konkrét módon alkalmazzuk, ha tehát nem csak az eszközökre vonatkozik, hanem ha a tapasztalaton keresztül a morális meggyőzések tartalma maga is megváltozik. Ez azt jelentené, hogy egy konkrét szituáció morális megítélése most már nem egymástól független két komponensből állna, egy normatív és egy empirikus komponensből. Arról lenne szó tehát, hogy ennek a tapasztalatnak a struktúráját már nem lehetne egy szillogisztikus modellen keresztül megmagyarázni.

Hogyan kell elgondolnunk a morális tapasztalat struktúráját a most leírt szűkebb értelemben? Egy első utalás található Hare *Freedom and Reason* című könyvében (Oxford, 1963, 3.§). Hare szerint egy individuum morális érési folyamata úgy néz ki, hogy nagyon általános morális normákból indul ki, és ezek aztán egyre konkrétabbak lesznek. Kant szerint minden egyes morális normának nagyon általános karaktere van, mint pl. annak a normának, hogy „nem szabad hazudni”. Az egyes szabályoknak ez az általános karaktere volt az, amely lehetővé tette, hogy egy legfelső elvből kvázi deduktív eljárással egy végérvényes formához jussunk, miközben a tapasztalat – úgy tűnik – semmiféle szerepet nem játszik. Hare szerint azonban különbséget kell tennünk egy morális szabály univerzális és általános karaktere között. Minden, még a legkonkrétabb morális szabály is univerzális abban az értelemben, hogy ha egy konkrét esetben valaki azt mondja, hogy így és így kell cselekedni, akkor az azt implikálja, hogy minden más esetben is, amely ehhez minden releváns aspektust tekintve hasonlít, ugyanezt kell követelnünk. De ez az univerzalitás még nem jelent általánosságot abban az értelemben, hogy a legkülönbözőbb eseteket foglalná magában. A morális realitás annyira komplex, hogy állandóan új szabályokat kell alkotnunk, és nem csak azért, mert az elmélet a maga teoretikus-deskriptív aspektusait tekintve komplexebb lenne. Talán egy speciális morális komplexitásról van szó, mivel egy arra vonatkozó döntés esetében, hogy mi az, ami pártatlan, a legkülönbözőbb érdekek és normakonfliktus jöhet szóba. Egy

normakonfliktus esetében, mint pl. annál a konfliktusnál, hogy az egyik oldalon áll a segítség kötelessége, a másik oldalon pedig az, hogy nem szabad lopni, mindig általános normákból indulunk ki, tehát olyanokból, amelyeket már Kant is végérvényeseknek tekintett, és keresünk egy olyan konkrét normát, amely adekvát ehhez a konkrét esethez.

Akkor azonban felmerül a kérdés, hogy hogyan néz ki ennek a konkretizálási folyamatnak a struktúrája. Annyi világos, hogy most már nem lehet szó szillogisztikus levezetésről. Ha egy tényállás két vagy három egymást kizáró norma alá esik, akkor kézenfekvő a megkövetelt eljárást úgy leírni, hogy ezeket a normákat kell mérlegre tenni. Ez a jogászok körében kedvelt elképzelés, és van is benne valami találó, de mégiscsak félrevezető. Annyiban találó, hogy a kialakítandó morális ítéletben semelyik vonatkozó normától sem szabad eltekinteni, hanem valamenynyit figyelembe kell venni. De a mérlegelés képzeletében annyiban mégis félrevezető, hogy a mérlegelés feltételezne egy közös mértéket vagy egységes vonatkoztatási pontot, amelyből kiindulva meg kellene ítélni, hogy az egyes normáknak mennyire kell hordozóvá válniuk. A mérlegelésről szóló beszéd elfedi, hogy ha valóban csak mérlegelésről van szó, akkor csak a mérlegelő az, aki a súlyozásról szubjektíve és önhatalmúlag dönt, és így a mérlegelésről szóló beszéd elfedi azt a mércét, amely a valóságban az egyedüli releváns: a pártatlanság princípiumát, illetve az általános egyetértés lehetőségét. Ez meghatározó volt az absztrakt normák generálása számára; ahol ezek a normák konfliktusba kerülnek egymással, ott az ítéletalkotás most már egyoldalú normái már csak segédeszközök; amire az ítélet irányul, az a konkrét esetnek megfelelő új norma, amely csak a pártatlanság által tünteti ki magát, a mérlegelés által pedig csak annyiban, amennyiben a normák közötti helyes súlyozásnak éppen a pártatlanságban kell állnia.

Pártatlanul ítélni annyit jelent, mint feltenni magunknak azt a kérdést, hogy hogyan lehet egy pártatlan álláspontból kiindulva, amely mindenkit egyformán figyelembe vesz, megoldani a problémát. Nos, fontos, hogy világossá tegyük a magunk számára, hogy hogyan kell strukturálisan értelmeznünk a pártatlanság-princípiumnak ezt az alkalmazását. Ez a princípium nem egy olyan mondat, amiből valamit le lehetne vezetni; csak egy olyan álláspontot jelöl, amelyből kiindulva a morális problémákat meg kell ítélni. Ez a princípium csak direktívát ad az ítélőerő számára, és nem szolgálhat premisszaként egy dedukció számára. Úgy tűnik tehát, hogy Kant túlbecsülte morális princípiumának potenciálját, amikor azt gondolta, hogy döntési procedúrát is a kezünkbe ad, hogy tehát ezt a princípiumot csak alkalmazzunk kell valamely tetszőleges szituációra, és így egyértelmű eredményre juthatunk. Azt gondolom, hogy a pártatlanság-elv nem tartalmaz döntési eljárást, pusztán

egy olyan perspektívát definiál, amelyből kiindulva ítélni kell, és ez a legegyszerűbb eseteket leszámítva nem vezet egyértelmű eredményekre. Ennek a princípiumnak az alkalmazása bizonytalan, és ezért végső soron az ítéelő autonóm döntésére utal. Az a körülmény, hogy a pártatlanság nem olyan princípium, amelyből konkrét normákat mechanikus módon le lehet vezetni, néhány filozófust arra az állításra vezetett, hogy ez a formális princípium éppenséggel üres, és ha azt mondjuk, hogy nincs morális ítélet a döntés komponense nélkül, akkor vannak emberek, akik így válaszolnak: ha végső soron megmarad a bizonytalanság és a döntés maradványa, akkor nem ugyanolyan jó-e, ha a morális problémákat eleve önkényesen döntjük el? Az ilyen felfogás félreismeri azt az értelmet, amellyel a racionális morál rendelkezhet, és ennek a félreértésnek a gyökerei az autoriter morálban rejlenek, amelyben életünk első fázisában mindannyian felnövekedtünk; erre a morálra jellemző, hogy normáit nem lehet kétségbe vonni, és nem követeljük meg az individuum ítéelő autonómiáját. Ezért hajlunk arra, Kantból kiindulva, hogy a racionális morálprincípiumot, amely megítélési princípium, egy deduktív princípiumhoz akarjuk hasonlatossá tenni, és úgy vélekedünk, hogy a bizonytalanság és a decizionizmus maradványának bevallása már egyenlő az önkényes döntéssel. A pártatlanság-elv – bár nyílt princípium –, illetve a minden morálra jellemző abszolútumigény olyan objektivitás, amely nincs empirikusan megalapozva. Minden konkrét morális kijelentés, amely e princípium alkalmazásának eredménye, rendelkezik ezzel az abszolútum-igénnyel, mert ha nem rendelkezne ilyennel, ha nem tartana igényt az objektivitásra, akkor bizonytalan sem lehetne.

Ezzel eljutok a morális ítéleteknek a mi kontextusunkban döntő lényegi vonásához, amely a pártatlanságra vonatkozik: hogy korrigálhatók. Világos, hogy a morál vonatkozásában csak akkor beszélhetünk tanulási folyamatról, ha morális ítéleteink falszifikálhatók és így korrigálhatók is, és ez saját belső perspektívájukból kiindulva történhet meg, vagyis a maguk értelme szerint. Az a körülmény, hogy a konkrét morális kijelentések megítélésre épülnek, és nem dedukcióra, nem zárja ki, hogy itt is érvek játszanak szerepet. De a morális ítélettel szembeni érv jellegzetes formája nem az, hogy hamis dedukcióra épül, hanem az, hogy nem vett figyelembe egy releváns aspektust. Mivel minden, a szó szűkebb értelmében vett racionális morális ítélet a pártatlanságra irányul, de természetesen arra is, hogy a gyakorlati problémát adekvát módon, vagyis mindenoldalúan megragadja, ezért annak elismerése, hogy egy morális problémát pártosan vagy valahogy másképp inadekvát módon, vagyis egyoldalúan ragadtunk meg, az ítélet visszavonásához vezet, és megköveteli a pártatlanságra irányuló ítélet megismétlését, egy olyan megismétlést, amely az eddig figyelembe nem vett aspektusokat

is bevonja. Ezt a visszavonásra és az új aspektusok bevonására irányuló folyamatot tetszés szerinti számban lehet ismételni, amennyiben újabb és újabb aspektusok mutatkoznak meg, amelyeket korábban nem vettünk figyelembe, és így az is megmutatkozik, hogy hogyan jutunk el a morális tanulási folyamathoz.

Próbáljuk meg legalább körvonalalaiban tisztázni e morális tapasztalat struktúráját. Nyilvánvalóan az elméleti tapasztalat kiszélesítésére épül, a dolog deskriptív ismeretének kitágítására, de ez az elméleti tapasztalat most az előző esettől eltérően nem úgy jelenik meg, mint egy dedukció premisszája, hanem csak a fenomén-kör kiszélesítését szolgálja egy új, pártatlansági ítélet számára. Az új ítélet nem dedukció eredménye, hanem egy új aktus eredménye, a pártatlanságot szem előtt tartó ítélőerőé, és ennyiben egy speciális morális tapasztalat eredménye. Annak a feltétele, hogy lehetséges legyen egy ilyen típusú tanulási folyamat, először is az, hogy a morális beállítottság egy pártatlansági princípiumra épüljön, és másodsor, hogy ezt a princípiumot mint ítéletprincípiumot és ne mint deduktív elvet értelmezzük. Az a normatív princípium, amely lehetővé tesz egy ilyen tanulási folyamatot, nem lehet tetszőleges, hanem adekvát elvnek kell lennie, és ez egyidejűleg azt is jelenti, hogy ami az érintettek figyelembe vételét illeti, ez egy pártatlansági elv, mert csak az olyan normatív kijelentés gyengíthető meg a figyelembe nem vett aspektusokra való utalással, amely adekvátságra és adott esetben pártatlanságra tart igényt. Ebben az értelemben a pártatlanság princípiumának dinamikus struktúrája van, amely a mindenkori normatív véleményekre autodestruktívan hat. A tapasztalat, sőt a tanulási folyamat csak egy ilyen princípium bázisán lehetséges. Valami hasonló érvényes az elméleti tapasztalatra is. Ez is egy dinamikus autodestruktív princípiumra épül, a szabályszerűség vagy a törvényszerűség princípiumára. Mindkét esetben az univerzális igény az, amely előrefelé mutat, mert mihelyst megmutatkozik, hogy egy kijelentés csak arra tart igényt, hogy univerzális legyen, de a valóságban korlátozott vagy relatív, elveszti az érvényességét, és egy másik kijelentésre utal, amelyben ez a korlátoltság meghaladásra került. Mindkét esetben a de-relativizálás folyamatáról van szó tehát, egy olyan folyamatról, amely csak akkor lehetséges, ha előzetesen adott egy univerzális igény, és a folyamatban magában mértékadó is marad. Minden tanulási folyamat – a morális éppúgy, mint a teoretikus – a de-relativizálás folyamatában áll. De természetesen világos, hogy a tapasztalat két típusa között csak ez a formális analógia áll fenn; két különböző univerzális princípiumról van szó, és ezért a morális tapasztalatnak egészen más struktúrája van, mint a teoretikus tapasztalatnak: a de-relativizálás értelme is más.

Az empirikus morális tanulási folyamatok tűzpróbájának abban kell állnia, hogy tudják-e integrálni azokat a tapasztalatokat, amelyek

a 3. személyben működő morális meggyőződés kauzális feltételeiről szerezhetők. Ennek az előadásnak az elején rámutattam a 3. személyű perspektíva és az 1., illetve 2. személyű perspektíva különbségére, és mindazt, ami következett, ebből az utolsó perspektívából tekintettük. De ez mint döntő perspektíva csak azzal igazolhatja önmagát, ha sikerül bevonni a 3. személyű perspektívát is. Én mármost azt gondolom, hogy a morális tanulási folyamatoknak (ahogy éppen leírtam őket) éppen az a lényegük, hogy lehetővé teszik a 3. személyű perspektíva bevonását az 1. és a 2. személyű perspektívába.

Már láttuk, hogy a kauzális magyarázat eredménye a morális meggyőződés relativizálása. És természetesen fennáll annak lehetősége, hogy nemcsak mások meggyőződését vetjük alá ilyen kritikának, hanem saját morális meggyőződéseinket is. Ha egy személy annak tudatára jut, hogy morális ítéletei bizonyos feltételektől függnek, hogy pl. neki is vannak bizonyos érdekei, vagy hozzátartozik bizonyos társadalmi osztályhoz, amelynek vannak bizonyos érdekei, akkor arra a morális tapasztalatra tesz szert, hogy azok a tapasztalatok, amelyeket addig pártatlannak tartott, a valóságban pártosak, és aztán arra látja magát kényszerítve, hogy egy új perspektívát tegyen a magáévá, amelyben a pártosság legyőzöttet.

Ez a megjegyzés könnyen naivnak tűnhet, mivel tudjuk, hogy nem könnyű feladni egy olyan morális pozíciót, amelyhez saját akár individuális, akár osztályérdekeink kötődnek. Ez azonban olyan nehézség, amely minden morális tanulási folyamatra vonatkozik. Még ha csak arról is van szó, hogy felhívják a figyelmünket a morális probléma bizonyos olyan aspektusaira, amelyeket eddig nem láttunk, a nehézség normális esetben nem pusztán elméleti, hanem abban gyökerezik, hogy az új aspektusok arra kényszerítik az embert, hogy feladjon egy vélt pártatlan felfogást, amely az új aspektusok révén a saját érdekek által feltételezettként jelenik meg. És természetesen ezért van az, hogy a releváns morális tanulási folyamatok mindig a szubjektív ellenállással szemben valósulnak meg, és ennek megfelelően elég ritkák. Másrészt nem lehet vitatni, hogy ilyen tanulási folyamatok néha előfordulnak, és hogy vannak morális érvek. Ennek az előadásnak nem az a témája, hogy az ilyen érvek milyen mértékben lesznek hatékonyak, hanem csak az, hogy milyen struktúrával rendelkeznek. Valóban naiv lenne az a vélekedés, hogy a kauzális magyarázatokat a saját meggyőződéseinkre alkalmazzuk. Ez azért nem könnyű, mert saját meggyőződéseink leértékeléséhez vezet, mert láthatóvá teszi saját (pl. az igazságosságra vonatkozó) képzeleteink érdek-függőségét. Itt azonban nem arról van szó, hogy ez könnyű-e, hanem arról, hogy lehetséges-e, és ha igen, hogyan, az én állításom pedig nem az volt, hogy ez könnyen megtörténik, hanem az, hogy *ha* valakinek sikerül, hogy relativizálja a saját pártatlanságra vonatkozó elképzelését,

és ha ragaszkodik a szó szűkebb értelmében vett morális állásponhoz – ez pedig azt jelenti, hogy nem adja fel a pártatlanság morális eszméjét –, akkor kényszerítve fogja magát látni arra, hogy ennek az eszmének új tartalmat adjon, amelyben a kauzális magyarázat által láthatóvá tett relativitás legyőzésre kerül.

Ugyanez érvényes természetesen a kauzális magyarázatra a 2. szemlényben. Ha egy másik ember vagy egy másik társadalmi osztály morális felfogását egy kauzális magyarázattal relativizáljuk, akkor ezt a felfogást csak akkor tudjuk morálisan egyoldalúként felmutatni, ha már rendelkezünk egy új, kevésbé egyoldalú és kevésbé pártos koncepcióval. Ez mutatja, hogy eddigi leírásom még nem volt teljesen helyes. A kauzális magyarázat magában és magáért véve nem tud hatálytalanítani egy morális meggyőződést. Egy olyan morális meggyőződés, amely pártatlanságra tart igényt, ezáltal nem relativizálható, és nem mondható már azáltal pártosnak, hogy megmutatjuk, hogy csak bizonyos társadalmi-gazdasági körülmények között jöhetett létre. Ha így járnánk el, akkor az úgynevezett *genetic fallacy*-t követnénk el, és összekevernénk a relativitás kimutatását, vagyis egy ítélet feltételeinek létrejöttét az érvényességére vonatkozó relativitás kimutatásával. Egy magának pártatlanságot követelő morális meggyőződést csak egy, a maga részéről morális, ám kevésbé pártos felfogásból kiindulva lehet relativizálni. Így például annak kimutatása, hogy a kora-polgári elképzelés az igazságos gazdasági érintkezésről, amely azt a szerződés szabadságára vonatkozó általános korlátlan jognak láttatja, a tőkés osztály bizonyos gazdasági érdekeitől függ, csak egy bizonyíték, de nem érv emellett, hogy az igazságosság ilyen koncepciója morálisan egyoldalú és igazságtalan volt. Hogy az igazságosság e felfogása igazságtalan volna, azt a genezisén nem, hanem csakis a következményein keresztül lehet megmutatni, és az az ítélet, hogy ennek az igazságosság-koncepciónak a következményei igazságtalanok, az igazságosságnak már egy másik, átfogóbb koncepcióját feltételezi. Az igazságosság ilyen átfogó koncepciója csak azon új tapasztalatok eredménye lehet, amelyek lehetővé teszik, hogy a dolgot egy másik perspektívából is megítéljük, vagyis olyan perspektívákból, amelyek lehetővé teszik, hogy felfigyeljünk olyan aspektusokra, amelyek a társadalmi szituáció pártatlanságának megítélése szempontjából relevánsak, és az előző koncepció képviselőinek figyelme átsiklott fölöttük.

A kora polgári igazságosságkoncepciónak vannak más aspektusai is, amelyek egy átfogó, pl. szocialista koncepció által nem relativizálhatók, habár ezeknek a más aspektusoknak a genezise is – mint például az úgynevezett emberi jogoké – érdekek által feltételezett volt. Természetesen könnyen el lehet képzelni olyan feltételeket, amelyek alapján az a meggyőződés, hogy egy állam ezeknek a jogoknak a garantálása nélkül

igazságtalan, nem jöhetett volna létre, vagy, ahogy azt ma oly széleskörűen megfigyelhetjük, megint feláldozásra kerül. De annak a kritériuma, hogy jobb-e, ha rendelkezünk ezekkel a jogokkal, és kiszélesítjük őket, vagy az jobb-e, ha feláldozzuk őket, abban áll, hogy az álláspont, amely például a feladásukat ajánlja, morálisan átfogóbb-e, vagyis hogy először is ragaszkodik-e a pártatlanság eszméjéhez, másodszor pedig képes-e bevonni a korábbi megfontolásokat, és képes-e ugyanakkor korlátozottakként felmutatni őket. Amíg ez nem lehetséges, addig az új felfogást nem tekinthetjük morális tanulási folyamat eredményének, hanem csakis visszaesésnek.

A kauzális feltételekre irányuló reflexió tehát magában és magáért véve még nem vezet egy morális meggyőződés relativizálásához. De ugyanígy félrevezető lenne, ha azt gondolnánk, hogy a morális reflexió kauzális magyarázata semmit sem nyújthat. Ha a történelemnek a morális reflexióba való bevonását már *genetic fallacy*-nek tekintjük, akkor ez azt jelentené, hogy tagadjuk a morális tanulási folyamatok realitását. Ezek lényegileg történetiek ugyan, de a történeti tapasztalat harmadik személyű tapasztalatban rögzül, és ezen mint pusztán elméleti tapasztalaton követjük el a *genetic fallacy*-t, ha a morális orientációt mint olyat feladjuk, amely lényegében az 1. személy perspektívája.

A morális tanulási folyamatoknak ez az egész leírása természetesen egy dogmatikus előfeltevésre épül, mégpedig arra, hogy a morális normák akkor vannak megalapozva, ha jók abban az értelemben, hogy „jók mindenki számára”. A pártatlanságot itt mint *a priori* rögzített princípiumot feltételeztem. De nem az, hanem a maga részéről történetileg jött létre. Mondjuk azt, hogy ez is egy történelmi tanulási folyamatból jött létre? De akkor egészen másfajta tanulási folyamatról kellene beszélnünk. Erre a kérdésre, hogy egy morálkonceptiót mint olyat hogyan lehet másokkal szemben megalapozni, a következő fejezetben fogom keresni a választ.

3. Morál és kommunikáció

Az az elképzelés, hogy a morál kommunikálható, és hogy ez morális meggyőződéseink számára lényeges is lehet, az amerikai fülek számára meglepően hangozhat. Ennek – ahogy látom – a klasszikus morálfilozófiai irányzatokban nincsen előzménye, habár szorosan összefügg a politikai filozófiába tartozó szerződéselméleti hagyománnyal. Nem tudom, hogy a kortárs amerikai filozófiában vannak-e képviselői ennek a hagyománynak, de Németországban ma (és ez amerikai befolyásra, különösen G. H. Mead hatására vezethető vissza) egy sor filozófus képviseli. Az én szememben a legfontosabb közülük Jürgen Habermas, ezért ennek a témának az exozícióját az ő pozíciójával folytatott vitára fogom építeni.

Először is szeretnék arról mondani valamit, hogy mit is értek „kommunikáció” alatt, azután másodszor a moralitás magyarázatában lévő ama két helyre szeretnék rámutatni, amelyeket az első előadásban jelölt ki, és amelyekben megjelenik a kommunikatív aspektus.

Azt, hogy a kommunikatív kiindulópont ennyire új a morálfilozófiában, azzal lehetne összefüggésbe hozni, hogy a filozófia csak ebben az évszázadban kezdett hozzá annak, hogy a témákat a nyelvre való reflexión keresztül tárgyalja, ugyanakkor eddig csak a nyelv egyik dimenzióját vette figyelembe, vagyis a szemantikait; de ha a nyelv funkciója a kommunikációban áll, akkor a morál témájának az analitikus filozófiában gyakorolt szemantikai megközelítésmódja meglehetősen felemás vállalkozásnak tűnik. A morálnak a nyelv lényegével összhangban álló nyelvfilozófiai reflexiójának kommunikációelméletileg kellene értelmeznie magát. Nagyjából így mutatná be a helyzetet Habermas.¹ A nyelv szemantikai szabályait vagy kommunikatív, illetve „pragmatikai” szabályokkal kell kiegészíteni, vagy őket magukat is már ilyenként kell értelmezni.

Azt gondolom, hogy itt fennállnak bizonyos homályosságok, amelyeket el kell távolítani, ha világos értelmet akarunk adni annak a problémának, hogy a morális ítéletek megalapozásának lényegileg kommunikatív karaktere van. A „pragmatikus” terminusnak szerencsétlen története van. Mint ismert, a nyelvanalitikai kontextusban Charles Morrishoz kapcsolódva Carnap vezette be, hogy a nyelvelmélet harmadik dimenzióját jelölje vele, amely a szintaktikai és a szemantikai dimenzió túl helyezkedik el, és ennek a harmadik dimenzióknak a nyelvi kifejezések *használatára* kellett vonatkoznia.

1 Vö. Habermas értekezését: Was heißt Universalpragmatik? In Karl-Otto Apel (Hrsg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main, 1976, 206. skk.

Nos, egy ilyen diszciplínának mint pragmatikának a definíciója már tartalmazza a szemantika egy olyan koncepcióját, amely nagyon hasonlít a Carnapra, amely szerint egy szemantikai elmélet a nyelvi kifejezéseink jelentését a metanyelvünk segítségével rögzíti. Ez azonban véleményem szerint túl lazán határozza meg a szemantikát, és ez azt jelenti, hogy azt határozza meg túl lazán, amit megértünk, ha egy nyelvi kifejezés jelentését megértjük. Mivel lehetetlen ezt a problémát a mostani kontextusban kimerítően tárgyalni, egyszerűen dogmatikusan azt szeretném állítani, hogy egy nyelvi kifejezést pontosan akkor értünk meg, hogy ha a használatát értjük. „Nos, jó”, mondhatná nekem valaki, „akkor Önnek egy pragmatikai jelentés-elmélete van”. De számomra közömbös, hogy hogy akarunk valamit jelölni, amíg továbbra is meg tudjuk különböztetni azokat a dolgokat, amelyeket meg kell különböztetni. De hogy a „pragmatikus” fent megadott jelentéséből az következik-e, hogy egy pragmatikus jelentéselméletnek kommunikatív elméletnek kell lennie? Ez csak akkor lenne így, ha a nyelvi kifejezésekről való beszéd csak a kommunikációban való használatukra vonatkozhatna. De világos, hogy ez nincs így, mert a nyelvet nem csak kommunikációra, hanem gondolkodásra is használjuk. Ha egy nyelvi kifejezést használok, amennyiben gondolkodom, akkor ugyanaz a jelentése, mint amellyel akkor rendelkezik, ha arra használom, hogy a gondolataimat egy másik ember számára kifejezzem. Az a mód, ahogy Habermas a „pragmatikus” terminust használja, hasonló, de nem ugyanolyan szemantikai aluldefiniáltságot implikál, mint amellyel már Carnapnál is találkozhatunk. Ha a „pragmatikus” terminust úgy értelmezzük, ahogy Habermas teszi, vagyis úgy, hogy a pragmatikus elmélet témája a nyelvi kifejezések kommunikatív használatára vonatkozó szabályok tanulmányozása, akkor azt az elméletet, amely azokkal a szabályokkal foglalkozik, amelyek meghatározzák a jelentésüket, nem nevezhetjük pragmatikusnak.

De – ezt lehetne minderre válaszolni – az a használat, amelyet a nyelvi kifejezésekről a magányos gondolkodásban alakítunk ki, nem a kommunikatív használaton élösködik-e? Ez attól függ, hogy mit nevezünk „élösködésnek”. Ha ez azt jelenti, hogy a nyelvet kommunikatív úton tanuljuk meg, és hogy mindazt, amit mi magunknak mondhatunk, másoknak is elmondhatjuk, akkor a nyelv magányos, vagy, ahogy Habermas nevezi, „monologikus” használata valóban élösködő. De ha „élösködő” alatt azt értjük, hogy a belső beszéd abban áll, hogy belsőleg egy kommunikációs cselekvést utánzunk, akkor ezt vissza kell utasítani. A kérdés, amelyről itt szó van, nem a genesis vagy a fontosság kérdése, hanem tisztán deskriptív, és a szabályok kétféle fajtájának megkülönböztetésére irányul.

Egy nyelvi cselekvést akkor nevezünk kommunikatív cselekvésnek, ha beszélőként (vagy íróként) egy vagy több hallgatónak (vagy olvasónak)

valamit értésére adunk. Egy nyelvi cselekvés akkor nem kommunikatív, ha nem arra irányul, hogy valakinek valamit értésére adjunk. Egy kommunikatív cselekvést belsőleg úgy lehet utánozni, hogy a fantáziánkban lepörgetünk egy dialógust, ebben az esetben megmarad a beszélő és a hallgató megkülönböztetése, habár a fantáziába transzponáltuk. Egy olyan nyelvi kifejezésnek viszont, amelyet vagy az elméleti, vagy a gyakorlati gondolkodásban használunk fel, nem az az értelme, hogy valamit érthetővé tegyen, sem a valóságban, sem a fantáziában. Ebben az esetben nem veszem át a két szerepet, nem közlök magammal valamit. A beszélő-hallgató megkülönböztetés többé nincs jelen. Természetesen vannak olyan mondatok, amelyeket csak a kommunikációban lehet alkalmazni, és pedig azok a mondatok, amelyeket az olyan beszédaktusokban használunk, mint például a gratuláció, az ígéret vagy a kérés. De más mondatok, például az olyanok, amelyek igazságigényt támasztanak, egyszerűen alkalmazhatók a gondolkodásban is. A beszélő és a hallgató viszonya ezek használata számára nem lényeges.

Az összezavarodás elkerülése érdekében azt javaslom, hogy a szabályokat, amelyek meghatározzák a mondat olyan használatát, amelynek esetében közömbös, hogy kommunikatív módon alkalmazzuk-e vagy sem, szemantikai szabályoknak nevezzük, megkülönböztetve őket azoktól a pragmatikus szabályoktól, amelyeket a szemantikai használaton túl a kommunikációban követünk. Ha valaki azokat a szabályokat, amelyek a jelentést meghatározzák, pragmatikainak akarja nevezni, akkor én nem fogok a szavakról vitatkozni. Annak azonban világosnak kell lennie, hogy Habermas tézise, mely szerint a morális mondatok megértése és megalapozása lényegileg kommunikatív, elveszítené a lényegét, ha a szemantikai szabályokat kommunikatív szabályokká neveznénk át. Lehet, hogy tényleg úgy van, hogy a moralitás lényegileg kommunikatív, de ahhoz, hogy ez adott esetben megmutatkozhasson, ezt először is nyitott kérdésként kell megfogalmazni. Ha így is van, ennek meg kell mutatkoznia a morál speciális tárgyában, és nem lehet egy globális kijelentés segítségével a nyelv szemantikai megközelítésének felemásságával indokolni.

Egy ilyen kijelentésnek el kellene fogadnia azt az ellenvetést is, hogy nem sikerült megérteni a nyelvi-reflexiók módszer újdonságát a filozófiában. Nem kellene különösebb belátás annak felismeréséhez, hogy a nyelv funkciója a kommunikációban áll; ellenkezőleg, éppen ez volt a tradicionális felfogás, és soha senki nem is vonta kétségbe. Az analitikus filozófia teljesítménye abban áll, hogy megmutatta, hogy a nyelvnek nem csak az a funkciója, hogy a gondolatok közlését lehetővé teszi, hanem hogy a gondolkodást sem lehet a nyelven kívül elgondolni. A fogalmak lényegében a nyelvi kifejezések használatára utalnak, és csak akkor, ha egy fogalomról meg lehet mutatni, hogy nem lehet elgondolni egy nyelvi

kifejezés kommunikatív használatán kívül, lesz értelmes azt mondani, hogy a fogalom lényegében kommunikatív. De ez a mindenkori fogalom természetétől fog függni.

Most a két kérdés közül a másodikra térek át, amelyet előjáróban tisztázni akarok; arra a kérdésre, hogy a moralitás leírásában, amelyet az első előadásomban adtam, hol látszik feltolulni egy kommunikatív aspektus. Azt hiszem, hogy legalább két helyen.

Az első abban az általános magyarázatban található, amelyet a morális meggyőződésről adtam. A morális meggyőződés az én magyarázatom szerint egy olyan meggyőződés, mely szerint egy társadalmi norma – vagyis egy társadalmilag szankcionált reciprok követelés arra vonatkozóan, hogy bizonyos módon cselekedjünk vagy ne cselekedjünk – megalapozásra kerül. Az, hogy a társadalmi norma meg van alapozva, a megalapozottság különböző koncepciói szerint különböző predikátumokban fejeződik ki: „Isten által adott”, vagy „jó a közösségnek”, vagy „egyaránt jó mindenkinek” stb. De mivel a társadalmi norma reciprok követelés, ezért valami lényegileg kommunikatív. De ebből egyedül még nem következik, hogy a morális meggyőződés is valami lényegében kommunikatív volna. Amennyiben van egy morális meggyőződése, még akkor is, ha kifejezem (ezt a gondolkodásban is megtehetem), nem kommunikálok valamit, hanem ítélek vagy állítok valamit az általánosított kommunikatív praxisról, amelyben a norma mint reciprok követelés áll.

A morális meggyőzések megalapozása sem tűnik valami lényegileg kommunikatívnak, amíg csak abban áll, hogy kimutatjuk, hogy a megalapozási predikátum érvényes az adott normára. Természetesen kommunikatív szituációval van dolgunk, ha két ember arról vitatkozik, hogy a releváns predikátum érvényes-e az adott normára. De az érvek, amelyek egy ilyen vitában megosztásra kerülnek, nem lényegileg kommunikatívok, mivel egyetlen ember egyedül is tud velük foglalkozni. Meglepő lenne, ha egy kijelentő mondat megalapozása valami lényegileg kommunikatív lenne.

De úgy tűnik, egy másik szituáció előtt állunk, ha két személy nem csak azon vitatkozik, hogy a releváns predikátum érvényes-e az adott normára, hanem arról, hogy melyik predikátum releváns, vagyis hogy milyen tulajdonságokkal kell rendelkeznie egy normának ahhoz, hogy megalapozott legyen, hogy egy normának alá vessük magunkat, és hogy másoktól azt követelhesük, hogy ők is alá vessék magukat neki. Itt olyan kérdések merülnek fel, mint: „Hogyan tudod velem szemben megalapozni azt, hogy azt kéred tőlem, hogy alá vessem magam ennek a normának?” A megalapozás, amelyikről itt szó van, nem egy kijelentés megalapozása, hanem a közös praxis megalapozása. Azokra az alapokra vonatkozik, amelyekkel a személyek egymással szemben a

cselekedeteiket kölcsönösen indokolni tudják. A megalapozás ebben az értelemben lehetne valami lényegileg kommunikatív: lehetne, hogy a „megalapozás” itt annyit jelent, mint „valamit valakivel szemben megalapozni (igazolni)”. Ha ez helyesnek bizonyulna, akkor kirajzolódna egy magyarázat arra, hogy a tradicionális morálemléletek miért nem reflektáltak erre a kommunikatív aspektusra: nem azért, mert a nyelvre nem reflektáltak, hanem (amennyiben reflektáltak a nyelvre) mert mindegyiknek egy olyan morálkoncepció lebegett a szeme előtt, amelynek egy megalapozási predikátuma van, és az a probléma, hogy hogyan lehet megalapozni, hogy egy meghatározott predikátumot a releváns megalapozási predikátumként akceptálunk, észrevétlen maradt.

A második hely, amelyen a moralitásról általam adott kép valami lényegileg kommunikatív felmutatható, a moralitás ama koncepciójával áll összefüggésben, amelyet én előnyben részesítettem anélkül, hogy ezt a választást megalapoztam volna, és pedig azzal a koncepcióval, hogy egy társadalmi norma akkor van megalapozva, ha egyformán jó mindenkinek. Ebben az esetben talán lehet azt mondani, hogy a megalapozási predikátum egy lényegileg kommunikatív fogalom, mivel ahelyett, hogy azt mondanánk, hogy egy norma egyformán jó mindenkinek, azt is mondhatjuk, hogy racionálisan mindenki egyetérthet vele. Az univerzális egyetértésnek ez az eszméje olyan morálemléletekben található meg, amelyek a pártatlanság koncepcióját képviselik. Kantnál is föl villan, de megtalálható Rawlsnál is, Habermas számára pedig ez a döntő kritérium.

Habermas számára egy norma megalapozottságának az a kritériuma, hogy egy racionális diskurzusban mindenki meg fog-e egyezni benne. „Diskurzus” alatt Habermas racionális argumentációt ért a különböző emberek között. Ezzel a terminussal tehát kétféle dolgot kell elérni: először az argumentációt kommunikatív, emberek közötti cselekvésként kell értelmezni; másodszer az egyetértés, amelyet el kell érni, ne csak faktikus egyetértés legyen, hanem racionális, megalapozott egyetértés.

Habermas a normák megalapozottságának ezt a felfogását egy általános igazság-elméletbe ágyazta be, amelyet ő konszenzuselméletnek nevez.² Ennek az elméletnek az a tézise, hogy a megalapozottság kritériuma mind az empirikus elméletek, mind a morális normák esetén végső soron a konszenzus, vagyis az egyetértés, egyrészt a tudományos, másrészt a morális közösségen belül. Így tehát Habermasnak az a véleménye, hogy a nyelv éppenséggel abban a szférában is lényegileg kommunikatív,

2 Lásd Habermas „Wahrheitstheorien” című értekezését, In Helmut Fahrenbach (Hrsg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*. Pfullingen, 1973, 211–265.

amelyben ezt a legkevesbé vártuk volna, mert – mint már mondtam – a nyelvi cselekedetek, amelyek igazságigényt tartalmaznak, úgy tűnt, hogy lényegüket tekintve nem kommunikatívak.

Nos, Habermas úgy véli, hogy az igazság, illetve az igazság megalapozása lényegileg kommunikatíván értelmezendő. A verifikáció vagy a megalapozás és az interszjektív egyetértés összefüggése tradicionálisan kívül állt a vitákon, Habermas felfogásában mégis az a meglepő, hogy az interszjektív egyetértés egy kijelentés megalapozottságának nem a következménye, hanem a kritériuma.

Empirikus kijelentések esetében ez nyilvánvalóan hamisnak tűnik számomra. Az empirikus kijelentő mondatok megalapozási kritériuma benne van a verifikációs szabályokban, amelyek a jelentését kiteszik. Az igazság és a verifikáció szemantikai fogalmak. A releváns szabályok alkalmazása nem lényegileg kommunikatív. És hogy különböző személyek, ha egy ilyen mondatot megalapoznak, egyetértésre jutnak, az egyszerűen arra épül, hogy mindannyian ugyanazokat a megalapozási szabályokat alkalmazzák. A szembenálló felfogás, amely szerint az egyetértés a megalapozottság kritériuma, annak az ellenvetésnek van kiszolgáltata, hogy nem a faktikus egyetértés a mértékadó, hanem csak egy kvalifikált egyetértés.

Habermas ezt az ellenvetést figyelembe is vette,³ de a két válasz, amit ad rá, számomra nem tűnik kielégítőnek. Természetesen – mondja ő – kvalifikált egyetértésre van szükség, olyan egyetértésre, amely érvekre épül. De ha az egyetértés érvekre épül, a releváns alapokra, akkor – gondolom én – az alapok alkotják a megalapozottság bázisát, és nem az egyetértés. Habermas megpróbál kitérni e *vagy-vagy* elől, amikor azt állítja, hogy van valami, amit ő az érvek logikájának nevez, és hogy az argumentáció szabályai lényegileg kommunikatívak. De sohasem adta meg, hogy miben állnak ezek a szabályok, és kételkedem benne, hogy egyáltalán léteznek-e. Igaz, hogy az empirikus tudományok története egy kommunikatív folyamat, de a kérdés az, hogy ebben a folyamatban hol vannak olyan lépések, amelyeket valamely egyetértés eredményének lehet tekinteni. Hiszen ezek éppen olyan lépések, amelyek nincsenek szabályok által meghatározva, és racionálisan nem is lehet őket megalapozni. Így egy olyan tényállás körvonalazódik, amelynek kontúrjai a morál kontextusában még élesebbé is fognak válni, hiszen ameddig az alapok általi igazolás terjed, addig a szemantikai dimenzióban maradunk, ám mihelyst valami irreducibilisen kommunikatív fellép, az már nem az érvelés dolga, hanem a döntésé; már nem valami kognitív, hanem valami voluntatív.

3 I. m. 239–240.

Habermas az egyetértés kvalifikációját még egy második módon is megpróbálja meghatározni. A racionális megegyezésnek abban kell különböznie az irracionálistól, hogy a diskurzus, amelynek eredménye, eleget tesz egy „ideális beszédhelyzet” feltételeinek.⁴ Ezeknek a feltételeknek a beszélők közötti szimmetria-feltételeknek kell lenniük. Mindenkinek, aki részt vesz a diskurzusban, ugyanolyan eséllyel kell rendelkeznie a beszédre, senkinek sem lehet privilégiuma arra, hogy az ő állításait majd nem fogják megkérdőjelezni stb. Itt valóban pragmatikai szabályokkal van dolgunk, amelyeknek csak egy kommunikatív szituációban van egyáltalán értelmük. De könnyű belátni, hogy ezeknek a szabályoknak a funkciója csak abban áll, hogy kizárják azokat a torzulási lehetőségeket, amelyek speciálisan akkor adódnak, ha többen vesznek részt egy megalapozási folyamatban. Ez megmagyarázza azt, hogy miért nem lehet ezeket a szabályokat internalizálni, de azt is, hogy miért nem kell őket internalizálni: azért, mert nem is vonatkoznak a megalapozási struktúrára mint olyanra, és csak azért léteznek, hogy segítsenek elkerülni, hogy az érvelésen kívül álló pragmatikus tényezők, amelyek csak akkor léphetnek fel, ha többen vesznek részt a megalapozási folyamatban, hatást gyakoroljanak rá.

Így tehát ahhoz az eredményhez jutok, hogy a konszenzuselmélet mint általános megalapozási elmélet elfogadhatatlan. De ez a helyzet sajátosan néz ki, ha a normák megalapozásáról van szó, vagy legalábbis abban a speciális esetben, amikor megalapozottságuk kritériumának abban kell állnia, hogy mindenki racionálisan egyetérthet velük. Miközben egy elméleti meggyőződés megalapozásakor a megegyezés pusztá következmény, addig vitathatatlan, hogy a morális meggyőződés megalapozásakor – legalábbis ha a megalapozást ezen a módon fogjuk fel – a megegyezés befolyik magába a megalapozási folyamatba. Hogy a tényállás ebben a különös esetben mennyiben más, mint az általános esetben, azt azáltal tehetjük a magunk számára világossá, hogy ebben a különös esetben a megegyezésről két helyen is beszélhetünk. Először is azt feltételezzük, hogy ha a meggyőződés meg van alapozva, mindenki ugyanazon a módon fog vele egyetérteni, mint minden más megalapozásnál (ez az a megegyezés, amelyet én pusztá következménynek neveztem). Másodszor ettől a megegyezéstől el kell választanunk azt a másik megegyezést, amelyre a megalapozás maga is vonatkozik. Magányos gondolkodásban ezt kérdezhetem magamtól: „Egyet tudok érteni ennek a normának az univerzális követésével, és mindenki más is egyet tudna-e érteni vele?”. Az elmémben tehát hipotetikusan lejátszok egy univerzális megegyezési procedúrát, és ezáltal úgy tűnhet, hogy a

4 I. m. 252. skk.

megegyezési procedúra megfelelőbb lenne, ha nem hipotetikus lenne, hanem egy valóságos diskurzusban minden érintettel keresztülvinnénk.

De valóban az lenne? Az ok, ami miatt ez kétségesnek tűnik, természetesen az, hogy itt is fel kell tennünk a kérdést: a megegyezés, amiről itt szó van, csak az (összes érintett) tényleges egyetértése, vagy bizonyos esetekben ennek is kvalifikálnak kell lennie? Számomra világos, hogy kvalifikálnak kell lennie, de másképp, mint az előző esetben. Ott csak az a megegyezés számított, amely a megalapozási szabályok követésében volt megalapozva; itt pedig csak az a megegyezés számít, amely két szintből áll össze, ami által a morálnak ez a koncepciója definiálásra kerül: mindenkinek fel kell tennie a kérdést, hogy egyet tud-e érteni a norma általános érvényességével a maga jól-létére való tekintettel; csak ez az egyetértés számít racionális egyetértésnek. Másodszor pedig mindenki mást is ugyanazzal a joggal kell felruházni, de nem nagyobb joggal, ez pedig azt jelenti, hogy ha valóban sor kerül diskurzusra egy norma megalapozottságáról, a résztvevők nem tudják egyszerűen érvényre juttatni a maguk érdekeit, hanem a diskurzusban már a pártatlanság eszméjéből kell kiindulniuk: ez az eszme az ilyen diskurzusnak nem az eredménye, hanem az előfeltevése. Az ilyen diskurzusnak az az előfeltevése, hogy mindenki kész arra, hogy a maga szellemében minden más ember pozíciójába hipotetikusan behelyezkedjen.

Habermas ezt meglepő módon elfogadta, amikor az ideális beszédhelyzet egyik szabályaként azt a feltételt adta meg, hogy a résztvevők közötti szimmetriának nem csak a beszéd-esélyeiket tekintve kell fennállnia, hanem a cselekvési esélyeiket tekintve is, és ama jogukat tekintve is, „hogy parancsoljanak és hogy ellenálljanak”.⁵ Ez azt jelenti, hogy a kommunikáció, amely Habermas szemei előtt lebeg, már feltételezi a pártatlanságot, és ő maga nem alapozható meg. Ekkor egyszerűen fel van tételezve, hogy a normák megalapozása abban áll, hogy mindenki számára egyformán jóként megalapozzuk, de ez egy szemantikai előfeltevés lenne a megalapozási predikátumokra vonatkozóan, amely a hipotetikus ideális diskurzus fundamentumát alkotja.

Itt két kérdés merül föl. Először is: a pártatlanságnak ezt az előfeltevését, tehát azt az előfeltevést, hogy a releváns megalapozási predikátum az „egyformán jó mindenkinek”, nem kell-e a maga részéről szintén megalapozni, lehetőleg kommunikatívan? De akkor ez nem olyan megalapozás lenne a kommunikatív beszédben, amely a maga részéről már feltételezhetné az ideális beszédsszituációt. Ez érinti a moralitás általában vett megalapozásának lehetőségét is, illetve a moralitás különböző koncepciói közötti választásra vonatkozó kérdésemet. Erre a kérdésre a későbbiekben még vissza fogok térni.

5 I. m. 256.

Másodszor: ha a konkrét normák megalapozása a pártatlanság előfeltevése alapján feltételez egy diskurzust, amely bizonyos módon kvalifikált, mi marad akkor abból az állításból, hogy ez a megalapozás lényegileg kommunikatív? Ha a morális diskurzus feltételezi, hogy minden résztvevőnek késznek kell lennie, hogy hipotetikusán minden másik helyébe képzelje magát, milyen előnyöket nyújtana egy ilyen diskurzus azzal a lehetőséggel szemben, hogy egy személy az egész megalapozási folyamatot a maga fejében is lepörgetheti?

Egy lehetséges válasz, amelyet Habermas is sugall, a következő: valószínűsítő diskurzusra azért van szükség, hogy valóban minden érintett érdekéről informálódjék. De elegendő ez ahhoz, hogy azt mondhassuk, hogy a megalapozási procedúrának kommunikatívnak kell lennie? Szeretnék adni egy példát. Egy család gyermekei között kialakult egy morális probléma; az anya éppen felbukkan; hagyja, hogy minden gyerek artikulálja a maga érdekét, és aztán mint jóakarátú és pártatlan megfigyelő dönt arról, hogy hogyan lehetne megoldani a problémát. Ebben az esetben – ahogy éppen követeltük – a morális megalapozási folyamat a releváns érdekekre vonatkozó első kézből származó információkra épült fel. De a gyerekek beszédcselekvései csak információs bemenetként szolgálnak; maga a megalapozási folyamat nem volt kommunikatív. Itt valami nincs rendben? Nos, magam azt hiszem, és úgy vélem, mindannyian azt hisszük, hogy itt valami nincs rendben, ha csak nem egészen kis gyerekekről volt szó, és biztosan azt mondanánk, hogy a jogilag szankcionált normák ilyen intézményesítési procedúrái nem igazolhatóak.

De miért nem? Miért gondoljuk azt, hogy maguknak az érdekelteknek kellene dönteniük arról, hogy milyen normák alapján akarnak élni? Mi ennek a „kell”-nek az értelme? Számomra világosnak tűnik, hogy itt nem olyan szükségszerűségről van szó, amely a megalapozási szabályokból adódik, hanem egy „kell”-ről, morális értelemben. Amíg csak arról van szó, hogy optimálisan igazságos eredményhez jussunk, a lehető legjobb alapokkal, semmi kifogásolni való nem lehetett az anya nem-kommunikatív eljárásán. A döntés, amelyet meghozott, valószínűleg – a tartalom tekintetében – jobban megalapozott volt, mint ha a gyerekek maguk jutottak volna megegyezésre. Mégis, én is azt gondolom, hogy a gyerekeknek maguknak kellett volna dönteniük. Miért? Nyilvánvalóan egy morális norma miatt, amely megtiltja a kiskorúsítást.

Ez a norma következik az itt előfeltételezett morális princípiumból, amely szerint csak az számít megalapozottnak, amivel mindenki racionálisan egyet tud érteni. Mert én azt feltételezem, hogy egyik racionális, megfontolásra képes személy sem fog egyetérteni azzal, ha megakadályozzuk őket abban, hogy maguk döntsenek afelől, hogy mi jó nekik. Természetesen kérhetnek tanácsot másoktól, de inkább készek lesznek

arra, hogy elfogadják, hogy tévedjenek abban a vonatkozásban, hogy mi jó nekik, mint hogy valaki más által hagyják azt előírni a maguk számára. Én tehát azt feltételezem, hogy ebben az értelemben mindannyian autonómak akarunk lenni, és magunk szeretnénk önmagunkról dönteni. Ebből mármost univerzalizálás útján az következik, hogy mindannyian azt akarjuk, hogy morális norma legyen az, hogy másoknak – még ha azt is hisszük, hogy jobban tudjuk náluk – nem írhatjuk elő, hogy mi a jó számukra. Ez az, amit a kiskorúsítás tilalma alatt értek.

Ezen a helyen szeretnék beilleszteni egy közbevetett megjegyzést. Vannak olyan filozófusok (és Habermas is közéjük tartozik), akik a morált már eleve úgy definiálják, hogy az olyan normákra szűkül le, amelyek az emberek közötti érdekkonfliktusokat szabályozzák. Egy ilyen felfogásnak az a következménye, hogy az a lehetőség, hogy morálisan megalapozhatóak lennének az olyan normák, amelyek előírják az individuumoknak, hogy hogyan kell élniük az életüket, *per definitionem* ki van zárva. De, mint ahogy azt már az első előadásban mondtam, nem szabad definíciókkal kizárnunk olyan dolgokat, amelyeket morálisan akarunk kizárni. Társadalmi realitás, hogy az embereknek mindig is voltak és még ma is vannak olyan morális meggyőződések, amelyek az individuumok saját életvezetésére vonatkoznak, még akkor is, ha nem érintenek negatívan senki mást. A moralitás tág definíciója, amelyet az első előadásban adtam meg, megengedi ezt a lehetőséget, és azzal a következménnyel jár, hogy ha olyan emberekkel vitatkozunk, akiknek ilyen meggyőződések vannak, morálisan fogunk velük vitatkozni, és nem szemantikai vitát fogunk folytatni velük a „morális” szó jelentéséről, aminek természetesen semmi értelme sem lenne.

A szó szűkebb értelmében vett racionális morál princípiumából adódó norma, amely megparancsolja, hogy minden személyt mint önmagát meghatározó autonóm lényt tiszteljünk, és ezért megtiltja annak előírását, hogy mi a jó számára, az is következik, hogy társadalmi normákról, különösen pedig jogi normákról döntést hozzunk, és hogy ennek a normának a bevetése morálisan csak akkor jogosult, ha kollektíve döntünk róla egy olyan eljárásban, amelyben minden érintett egyformán részt vesz. Ezt nevezhetjük a kollektív autonómia vagy a kollektív önmeghatározás princípiumának is; amit ez a princípium megtilt, az a kollektívum kiskorúsítása. E norma szerint morálisan hamis, ha egy személy vagy egy csoport, hivatkozva a maga nagyobb morális bölcsességére, a többi érintett feje fölé dönt arról, hogy mely jogi normák érvényesüljenek. Úgy tűnik, ez az oka annak, hogy a morális kérdéseket és különösen a politikai morál kérdéseit az érintettek diskurzusában kell megalapozni. Az ok nem az, amit Habermas vél, vagyis hogy a morális megalapozás folyamata önmagában lényegileg kommunikatív, hanem

megfordítva: az egyik szabály, ami a morális megalapozási folyamatból adódik, amelyet viszont mint ilyet a gondolkodásban is le lehet játszani, előírja, hogy csak az olyan jogi normákat lehet morálisan megalapozni, amelyeket minden érintett beleegyezésének alapján helyeztek hatályba.

Itt is megmutatkozik tehát, hogy az irreducibilis kommunikatív aspektus nem kognitív, hanem voluntatív aktus. Ami a megegyezés, a kollektív egyetértés valóságos aktusát megköveteli, az a minden érintett akaratának autonómiájával szembeni (morálisan kötelező) tisztelet. És ez a megegyezés – mint az előzőekben szemügyre vett két esetben – többé már nem egy kvalifikált megegyezés. Természetesen azt akarjuk, hogy a megegyezés racionális legyen, olyan valóságos egyetértés, amely az érvekben és lehetőség szerint a morális érvekben gyökerezik, a faktikus megegyezés pedig döntő módon mindennek a végén következik be, és nincs jogunk arra, hogy figyelmen kívül hagyjuk csak azért, mert esetleg nem volt racionális. A megegyezés másik két fajtája nem volt irreducibilisen kommunikatív, megvolt a monologikus ellendarabjuk. Itt mindenesetre egy olyan cselekvéssel van dolgunk, amely irreducibilisen kommunikatív, és ez azért van, mert nem annyira az ész aktusáról, mint inkább az akarat aktusáról, egy kollektív döntésről van szó. A probléma, amelyről itt szó van, nem a megalapozás problémája, hanem a hatalomban való participáció problémája. És ebben az esetben arról a hatalomról van szó, amely dönt arról, hogy mi az, ami legálisan megengedett, és mi az, ami nem. Habermas eszméje a kommunikatív etikáról összefügg a demokrácia eszméjével, és az ennek az eszmének a kiterjesztésére vonatkozó követeléssel minden társadalmi részrendszerre, még hozzá általános participációt követelve.⁶ Ezzel azonban az elméletében lévő kétértelműség a hipotetikus diskurzus és a reális diskurzus között a voluntatív faktor elhanyagolásához, ezzel pedig a hatalom problémájának kiküszöböléséhez vezetett. Elsiklott afölött, hogy a hipotetikus morális érvelés lényege szerint egyáltalán nem tekinthető valóságos diskurzusnak, valami reálisan kommunikatívnak, és ezért egyidejűleg (mivel a „diskurzus” kifejezés használata elmossa a hipotetikus morális-kommunikatív érvelés és a valóban kommunikatív diskurzus különbségét) figyelmen kívül hagyhatta a valóságos diskurzus voluntatív aspektusát.

Én mindenesetre azt gondolom, hogy Habermasnak a morál kommunikatív karakterére vonatkozó intuitív koncepciójában még van egy fontos aspektus, amelyet eddig nem vettem figyelembe, amelyet

6 Vö. például Robert Spaemannhoz intézett levelével: Die Utopie des guten Herrschers. In Jürgen Habermas: *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main, 1973, 378–388.

Habermas nem hangsúlyozott explicit módon, és amelyet már a probléma megfogalmazása miatt sem hangsúlyozhatott. Most láttuk, hogy ha előfeltételezzük a pártatlanság koncepcióját, vagyis a racionális egyetértés univerzalizálhatóságát, morális meggyőződéseink megalapozása nem minősül lényegileg kommunikatívnak, valamint hogy a maga részéről csak ez a megalapozás vezet el az olyan morális normákhoz, amelyeket az intézményes participatorikus döntési procedúrák (az egyoldalú hatalmi viszonyok helyett) parancsolnak. Ez – állítom én – a helyzet, ha a pártatlanság vagy az univerzalizálás koncepcióját feltételezzük. De az a benyomásom, hogy Habermas inkább azt a tágabb elképzelést vallotta, hogy csak a kommunikatív folyamat révén jutunk el a pártatlanság koncepciójához, és valóban: ha a morál lényegileg kommunikatív megalapozásának eszméjéből még megmarad valami, akkor az csak ebben állhat. Az, hogy Habermas a maga elméletét ebben az irányban nem dolgozta ki, minden bizonnyal azért volt, mert a kommunikatív szituációt, amelyben a morális meggyőzések megalapozásáról vitatkozunk, az ideális beszédhelyzet feltételein keresztül definiálta. Mivel ezek a feltételek már implikálják a pártatlanságot, ezért az így definiált kommunikáció a maga részéről nem tudja a pártatlanságot megalapozni.

Az a kérdés, hogy hogyan lehet megalapozni a pártatlanság koncepcióját, annak a kérdésnek a tágasabb összefüggéseibe tartozik, hogy egyáltalán hogyan lehet megalapozni egy morális álláspontot, és hogy lehet-e – és ha igen, hogyan – racionálisan választani a morális koncepciók között. Első előadásomban megpróbáltam megmutatni, hogy a morál különböző alapkoncepciói azokban a predikátumokban különböznek egymástól, amelyeknek szerintük érvényesnek kell lenniük egy normára ahhoz, hogy megalapozottnak lehessen őket tekinteni. Egy morális meggyőződés megalapozása egy morális koncepción belül annak az igazságigénynek a megalapozásában áll, amely a morális meggyőződésben benne rejlik, és amely kifejezésre jut az olyan mondatokban, amelyekben a megalapozási predikátumot egy normára alkalmazzuk. A morális koncepció megalapozásának az értelme ezzel szemben – ez volt a tézisésem – már nem *valaminek* (egy kijelentésnek) a megalapozása, hanem az interszjektív praxisba való belépés *melletti* indoklás: azt alapozzuk meg, hogy ha egy normatív rendszer rendelkezik a megfelelő predikátummal, lesz egy bizonyos oka annak, hogy önként alá vessük magunkat neki, és ezzel igazoljuk azokat a szankciókat, amelyek ezt konstituálják.

Hogyan néz ki mármost egy ilyen megalapozás? Normális esetben úgy, hogy egy magasabb igazságra apellálunk, amely a saját önértelmezésünkre vonatkozik. Egy magasabb igazságot feltételezünk, például azt, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha ezt elfogadjuk, akkor valóban minden okunk megvan arra, hogy arra a normatív rendszerre, amely

Isten által adott, a gyakorlatban is igent mondjunk. Vagy azt a magasabb igazságot feltételezzük, hogy egy organizmus részei vagyunk. Ha ezt elfogadjuk, akkor valóban minden okunk megvan arra, hogy azokat a normákat igeneljük, amelyeknek az érvényessége jó ennek az organizmusnak a jól-léte szempontjából. A mindenkori megalapozási predikátum relevanciájának gyakorlati megalapozása normális esetben tehát úgy valósul meg, hogy minden okunk megvan arra, hogy az így jellemzett normákat igeneljük, ha így és így értjük önmagunkat.

Természetesen ez a megalapozás sem nevezhető semmilyen belátható értelemben kommunikatívnak. Fontosabb pozitív értelemben kimondani, hogy az ilyen megalapozás nyilvánvalóan mindig relatív, és mindig valamilyen előfeltevésre megy vissza. Ezeket az előfeltevéseket én magasabb igazságoknak neveztem, mert nem empirikus kijelentésekről van szó, amelyek a maguk részéről megalapozhatók volnának, és ezért csak elhinni lehet őket. Az általuk támogatott mindenkori megalapozási predikátumok ezért elveszítik meggyőző erejüket, mihelyst egy ilyen magasabb igazságként jellemzett tradíció megkérdőjeleződik, vagy más tradíciókkal találkozunk, és megpróbáljuk másoktól azt kérni, hogy vessék alá magukat az ily módon megalapozott normáknak. Természetesen az individuumok vagy az egyes közösségek továbbra is hihetnek a maguk magasabb igazságában; ezeket éppúgy nem lehet megcáfolni, mint ahogy megalapozni sem. Probléma csak akkor áll elő, ha azokat a morális követeléseket, amelyek a provinciálisan evidens magasabb igazságokból adódnak, olyanokkal szemben is megfogalmazzuk, akik nem osztják ezt a hitet. A társadalmi normák megalapozásának történetében van egy döntő történelmi esemény, méghozzá a felvilágosodás, amely azáltal jellemezhető, hogy minden magasabb igazság elveszíti a maga interszjektív meggyőző erejét. Ez az esemény, amelyből már ennek az előadásnak az elején kiindultam, és amely meghatározza a morálhoz való mai viszonyunkat, természetesen azzal a következménnyel jár, hogy a kérdés, amelyet extern megalapozási kérdésnek neveztem, egyúttal láthatóvá és innen kezdve megkerülhetetlenné teszi a moralitás megalapozásának kérdését általában és a megalapozási predikátumok közötti feszültséget.

Ha az összes magasabb igazságot, amelyekre a különböző megalapozási predikátumok utalnak, éppoly kevésbé lehet megalapozni, mint cáfolni, akkor a racionális vita közöttük illuzórikus. Amíg a megalapozási predikátumok egy magasabb igazságra utalnak, addig csak egyszerű relativizmus adódhat. Ebből a szituációból az egyetlen racionális kiút abban áll, hogy vagy teljesen lemondunk a moralitásról, vagy egy olyan megalapozási predikátumot keresünk, amely magasabb igazság feltételezése nélkül ad alapot arra, hogy az általa jellemzett normatív

rendszernek önként alá vessük magunkat. Az ilyen megalapozás is relatív, de már nem egy magasabb igazságra, hanem a megalapozott társadalmi normákról való teljes lemondás alternatívájára vonatkoztatott. E két megmaradó lehetőség közös nevezőjét az individuumok saját érdekei képezik, vagyis az, amit mindenki akar a maga jól-létére, illetve azok jól-létére való tekintettel, akikhez affektív módon kötődik.

Csak ezen a – természetesen fundamentális – helyen tűnik úgy, hogy a megalapozási procedúra értelme maga is kommunikatív karaktert ölt. Az individuumok kölcsönösen egymásra apellálnak, amennyiben kölcsönösen érdekükben áll, hogy megegyezzenek egy normatív módon szankcionált praxisban, oly módon, hogy csak azok a normák legyenek megengedettek, amelyek érvényessége egyformán jó számukra. Ez a megegyezési folyamat csak olyan normákhoz vezethet, amelyek szimmetrikusak, mert a megértési folyamat hátterét az az alternatíva képezi, hogy egyáltalán nem is léteznek társadalmi normák; ezért egyik résztvevőnek sincs normatív módon meghatározott hatalmi pozíciója kiinduló helyzetként.

Nos, két személy vagy két csoport, nevezzük A-nak és B-nek, megegyezhetnek szimmetrikus normákban C stb. költségére. Ekkor, amennyiben nem történik erőszak-alkalmazás, ugyanez a kérdés merül fel C perspektívájából stb., és így adódik egy potenciálisan univerzális kommunikatív művelődési folyamat, amelyben nem egy kijelentés megalapozásáról van szó, hanem arról, hogy mindenki mindenki mással szemben kifejti, hogy annak – éppúgy, mint neki – megvan a megfelelő oka arra, hogy alávesse magát egy normának, ha ő is ezt teszi. Ez a megalapozási folyamat kommunikatív, mert nem egy igazságigényt alapozunk meg általa, hanem egy közös praxist, egy közös akaratot. Az a kijelentés, hogy mindenki számára egyformán megalapozott, hogy a normák érvényességét akarja, ha egyformán jók mindenki számára, a reciprok cselekvés-megalapozás kommunikatív folyamatának eredménye.

Az „egyformán jó mindenkinek” megalapozási predikátum kitüntetése más megalapozási predikátumokkal szemben tehát abban áll, hogy benne a gyakorlati megalapozás (vagyis hogy az ember – ha egy normatív rendszernek megvan ez a tulajdonsága – kész arra, hogy akarja) értelme nem egy magasabb igazságra utal, pontosabban szólva nem kell, hogy magasabb értelemre utaljon. Ha ezt a princípiumot, mint például Kantnál, egyszerűen az ész által adottként (az „ész” egy magasabb értelmében) előfeltételezzük, akkor a magasabb igazság státuszával rendelkezik. De ennek nem kell feltétlenül így lennie, mert az elv a maga részéről az ábrázolt kommunikatív folyamatban is megalapozható, miközben ez a megalapozás nem utal valamely empiria feletti igazságra, hanem olyan empirikus mondatokra, amelyek A, B, C stb. érdekeit

fogalmazzák meg. Ez a morálkoncepció más koncepcióktól eltérően már nem az emberi lényegbe vetett magasabb hitre épül, hanem már csak az ember alapvető minimális érdekeire vonatkozó empirikus feltételekre, a kölcsönös érintkezésekre való tekintettel (mint például arra, hogy érdekelték az ígéret intézményében). Ezek olyan feltevések, amelyekről feltételezzük, hogy egy univerzális interszjektív megalapozási folyamatban hagyjuk jóvá őket, és nyitottaknak kell lennünk empirikus revíziójjukkal szemben.

Korábban már utaltam arra, hogy az egyes morálkoncepciókat nem lehet egymással szemben racionálisan mérlegelni. Az a morálkoncepció viszont, amely a bemutatott kommunikatív folyamatban adódik, amely a „mindenki számára egyformán jó” megalapozási predikátumra való orientációhoz vezet, megalapozási erejét tekintve összevethető másokkal: ez a morálkoncepció sem előfeltevéss-mentes, róla sem lehet elmondani, hogy önmagában megalapozott volna, miközben a többiek csak viszonylagosan megalapozottak. Ami által kitünteti magát, az talán csak az a körülmény, hogy *gyengébb premissákra* támaszkodik. Ezért az ebben a kommunikációs folyamatban adódó morált minimális morálnak nevezhetjük. Ennek a morálnak azt vetették a szemére, hogy maga is feltételez egy elképzelést az ember természetére vonatkozóan, de ez az előfeltevés már nem rendelkezik a magasabb igazság karakterével. Ez a morál az emberi önértelmezés olyan aspektusaira támaszkodik (intencióját tekintve, noha az egyes esetekben ez korrigálható), amelyeket mindenki elismer, és ez döntő, ha olyan követeléseket akarunk megalapozni, amelyeket mindenkivel szemben meg kell fogalmazni.

Ez a minimális morál történetileg késői fejlemény, amely csak akkor adódik, ha minden magasabb igazság elvesztette a maga interszjektív hitelességét. De ez nem teszi történetileg relatívvá a maga megalapozási igényét tekintve. Talán azt lehet mondani, hogy miután feladásra került minden provinciális meggyőződés a magasabb igazságokról, láthatóvá válik az emberek közötti ős-szituáció mint olyan, amely mindig is kommunikatív helyzet volt reciprok követelésekkel, amelyeket csak természetesen lehet megalapozni, miközben reciprok megalapozási igényekre válaszolunk.

Az, hogy ez a morál abban az értelemben minimális morál, hogy gyengébb premissákra épül, még nem jelenti azt, hogy konzekvenciáiban is gyenge lenne, hiszen univerzális, és minden individuum azonos figyelembe vételét követeli. Lehet, hogy ez nem tűnik magától értetődőnek, de nem lehet-e elképzelni egy olyan morált, amely kevés ember reciprok megalapozására épül? Természetesen meg lehet teremteni egy ilyen normatív rendszert mint társadalmi intézményt, működhet ilyen, és mindig is működött. De a kérdés az, hogy ha a megalapozhatóság azt

jelenti, hogy valami mindenkivel szemben megalapozható, akkor megalapozható-e egy olyan normatív rendszer, amely azt az igényt támasztja, hogy ebben az értelemben (vagyis anélkül, hogy egy magasabb igazságot feltételeznénk) megalapozható, vagy legalábbis pártatlan. Nos, ez az igény jogtalanul is fennállhat, és általában jogtalanul is áll fenn, de ez egy olyan probléma, amellyel a második előadásban előadott nézőpontból legalábbis szembe lehet nézni. Egy normatív rendszer, amely arra tart igényt, hogy a pártatlanság értelmében igazságos legyen, lényegénél fogva nem lehet stabil: önmagánál fogva annak az ellenvetésnek van kitéve, hogy nem tudja teljesíteni a maga által támasztott igényt.

De – így is válaszolhatnánk – nem kellene-e különbséget tennünk a között a kérdés között, hogy egy normatív rendszer meg van-e alapozva, és aközött, hogy jó okunk van elfogadni azt? Valóban, azoknak, akik egy politikai rendszer napos oldalán élnek, jobb érveik vannak amellett, hogy azt a maga igazságtalanságában fenntartsák ahelyett, hogy megváltoztatnák.

És bár azoknak, akik hatalommal rendelkeznek, jó okuk van arra, hogy egy pártos rendszert támogassanak, mégsem tehetik ezt nyíltan. Mert ha másoktól megkövetelik, hogy azok is igeneljék, akkor nekik – ha nem akarnak a hatalomhoz folyamodni – legalább azt az igényt kell támasztaniuk, hogy meg van alapozva. Ez azonban azt jelenti, hogy ha már nem hivatkozhatnak magasabb igazságra, arra kell igényt tartaniuk, hogy az mindenki érdekében áll, és ily módon nem tudják elkerülni, hogy olyan perspektívát nyissanak, amelyet – legalábbis elméletben, ha a gyakorlatban ritkábban is – ellenük lehet fordítani.

Fordította Weiss János