

Richard RortyStanford University, Department of Comparative
Literature

Csapidában Kant és Dewey között

A morálfilozófia jelenlegi helyzete

A filozófia tanárainak mostanában egyre nehezebb elmagyarázni egyetemi kollégáiknak és a társadalomnak, mit is tesznek azért, hogy megkeressék betevő falatjukat. Minél specializáltabbá és professzionizáltabbá válik a diszciplína, az egyetemi élet többi része vagy a nagyközönség annál kevésbé vesz róla tudomást. Ma már az a veszély fenyeget, hogy egyáltalán nem is veszik észre, hogy a klasszika filológiához hasonlóan egyszerűen bájos túlélőnek tartják. (1)

E probléma kisebb a morálfilozófia esetében, amely a mai filozófiának a leginkább látható és általánosan érthető fajtája. De a morálfilozófia is nehéz helyzetben van. A filozófusoknak azt kell állítaniuk, hogy morális kérdésekben képesek mélyebbre látni, mint a legtöbb ember. Nem világos azonban, hogy képzésükben mi az, ami feljogosítja őket erre az állításra. Azok, akik a filozófia ezen területén írták doktori dolgozatukat, aligha mondhatják, hogy több tapasztalatuk lenne a nehéz erkölcsi döntéseket illetően mint másoknak. De mit is állíthatnak pontosan?

Peter Singer huszonöt évvel ezelőtt a *The New York Times Magazine*-ban megjelent sokat vitatott cikkében válaszolt erre a kérdésre. A cikk *A filozófusok visszatértek a munkához* címet viselte.

Singer azt gondolta magáról, olyan örömhírt hoz, mely felvidítja a nagyközönség szívéét. A filozófusok, állította Singer, jó ideje eltévedtek a nyelvi analízisnek nevezett vadonban, de most, hogy a filozófiában a hatalmi egyensúly Oxfordból a Harvard-Princeton tengely irányába mozdult, sokkal jobban fognak menni a dolgok. A filozófusok valamikor úgy vélték, hogy a morális ítéletek az érzelmek nem vitatható kifejezései, de most észhez tértek. Másokkal együtt azt hiszik, hogy vannak jó és rossz érvek az alternatívák közti morális választásokra. Most, hogy értékelni kezdték ezt a tényt, folytatja Singer, tanácsos odafigyelni a morálfilozófusoknak olyan vitás kérdésekkel kapcsolatos nézeteire, mint például az abortusz.

Singer azt állítja, „nem vonhatunk le érvényes következtetéseket arra, hogy mit kell tennünk, abból a leírásból, amit a legtöbb ember, arról ad, amit tennünk kell”. Mert „ha van józanul megalapozott moráleméletünk, fel kell készülnünk arra, hogy elfogadjuk következményeit, még akkor is, ha ezek arra köteleznek bennünket, hogy a legfontosabb kérdésekben megváltoztassuk nézeteinket. Szerencsére – folytatja –, a filozófust képzése kiváló szakértővé teszi a tények megállapításában és a téveszmék leleplezésében. Hiszen tanulmányozta a morális fogalmak természetét és a morális érvek logikáját. Nézeiteit szemináriumokon, konferenciákon és folyóiratokban tesztelték kollégái. De a legfontosabb mindenekfelett az, hogy van elég ideje arra, hogy a morál kérdéseire reflektáljon és azokat megvitassa, mivel ez nem csak hobbi, hanem a foglalkozása is, ami mindig nagyobb elkötelezettséget jelent.” Singer azzal fejezi be a cikket, hogy a filozófia jelenlegi alakulásában a legösztönzőbb és potenciálisan a legtermékenyebb lépés az, ha a filozófusok az etikai megfontolások azon területeire lépnek, ahonnan kizárták magukat.

Amikor huszonöt évvel ezelőtt olvastam ezt a cikket, feszengtem zavaromban. Singernek a filozófiaprofesszorok szerepéről vallott nézeteiben az arrogancia és a nagy-

ratörös meglepett. Ma ezt a cikket újraolvasva szintén ugyanez a reakció, és ez a reakció akkor is, amikor kollégáimnak azokat a kijelentéseit olvasom, melyek szerint a filozófusokat írásaik világhossza és szigora teszi kiváltságossá.

Mindig azt kérdezem magamtól, kihez képest világosabban és szigorúbban? A neurologusokhoz? A klasszika filológusokhoz? A gazdaságtörténészekhez? A cégvezetőkhez? Az ügyvédekhez? A mérnökökhöz? A teológusokhoz? Vagy ha nem ezekhez, akkor kihez képest? A közönséges, a tanulatlan tömegekhez képest? Talán, de ez pusztán a tanuláshoz pénzzel és idővel rendelkezők, illetve azok közötti különbség, akiknek nem volt pénzük és idejük tanulni, és nem az egyik vagy másik diszciplína közötti. Csak remélhetem, hogy azon más tanszékeken dolgozó kollégáim közül, akik olvasták Singer és a hasonszörűek cikkeit, senki nem fog tőlem részleteket követelni azzal kapcsolatban, hogy a filozófia szakos diákok hogyan tesznek szert másoknál nagyobb hatalomra a morális fogalmak és a morális érvek logikája fölött. Magam úgy látom, egy fogalom megragadása csak annyi, mint tudni, hogyan fogjunk perbe egy szót. Csak akkor fogjuk fel az izotópia szót, ha tudjuk, miként beszélhetünk a fizikai-kémiáról, a manierizmus fogalmát pedig akkor, ha tudjuk, miként beszélhetünk az európai festészet történetéről. De a „jó”, a „kell” és a „felelősség” fogalmak nem technikai fogalmak, és nem világos, hogy milyen speciális képzés vértézhet fel bennünket arra, hogy ezeket a közönséges emberek-nél jobban megragadjuk.

Ismét zavarba jövök, amikor Singer kifejezését olvasom „a morális érvek logikájáról”. A „logika” szónak egyetlen olyan értelmét sem tudom elgondolni, amelyben a helyes cselekvés melletti érveknek más lenne a logikája, mint a pályaválasztásra, a házvásárlás kérdéseire, a házasságkötésre vagy a politikai szavazásra vonatkozó érveknek. Nem arra gondolok, hogy szűk látókörűek legyünk ezekben a dolgokban. Egyetérték azzal, hogy a széles olvasottsággal rendelkező emberek gyakran jobbak a morális választásokban, mint a kevésbé tanultak, és következésképpen kisebb képzelőerővel rendelkezők. A morálfilozófusok általában, ha nem is mindig, nagy olvasottságú emberek. De nem hiszem, hogy Singer és mások, akik egyetértenek a morálfilozófia társadalmi értékéről való fejtegetéseivel, meggyőznének bennünket arról, hogy a filozófiában való jártasság inkább sajátosan képessé tesz valakit, hogy jobban megragadja a morális fogalmakat, mint például az antropológiában, a nemzetközi politika történetében vagy az európai irodalom történetében való jártasság. Csodálom sok olyan kollégámat, akik a morálfilozófiára specializálódtak, és sokuk könyvét örömmel és haszonnal olvasom. De soha még csak nem is álmodnék arról, hogy olyant állítsak róluk, mint Singer.

*

Más választ szeretnék adni arra, hogy mi az, amivel a morálfilozófusok másokkal szemben rendelkeznek. Válaszom az, hogy különösen jól ismerik és sajátosságosan hajlandók komolyan venni Immanuel Kant nézeteit. E filozófiatörténetben Kant mindenki másnál nagyobb mértékben járult hozzá ahhoz, hogy súlyt és elfogadottságot kapjanak olyan fogalmak, mint „a morális fogalmak természete” és „a morális érv logikája”. Azt állította ugyanis, hogy hatalmas és áthidalhatatlan különbség van a két terület, az okosság és a moralitás területe közt. Ha valaki egyetért vele ezzel kapcsolatban, mint sok morálfilozófus napjainkig, akkor arra ítéltetik, hogy úgy vélje, lehetséges a morális fogalmak tanulmányozásának hivatásos specializációja. Ha valaki nem olvasta Kantot, vagy ha valakiben *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* inkább visszatetszést váltott ki, vagy vihogásra ingerelte, akkor annak ez a lehetőség valószínűleg erőltetettnek tűnik.

Magam úgy olvasom a filozófiatörténetet, hogy Kant átmeneti alak – olyan, aki segített abban, hogy a moralitást Isten parancsaként fogjuk föl, de sajnos megtartotta azt a rossz eszmét, hogy a moralitás feltétlen kötelességek ügye. Mint a felvilágosodás más nagy gondolkodói, meg akart szabadulni attól az eszmétől, hogy a papok morális szakér-

tők lennének, és azt a demokratikus elvet akarta felállítani, hogy minden embernek megvan a maga forrása arra, hogy morális döntéseket hozzon. De úgy vélte, hogy e források egy feltétlen elv – a kategorikus imperatívusz – birtoklásából álltak, amely képessé tesz bennünket, hogy eldöntsük, miként oldjuk meg a morális dilemmákat. Ezt az imperatívuszt a „tisztá gyakorlati ész”-nek nevezett sajátos képesség termékének tekintette, egy olyan képességének, amelynek eredményeit a tapasztalat nem érintette.

Nietzsche azt mondta, hogy vérszag és korbács lebegnek Kant kategorikus imperatívusza fölött. Kedvenc kortárs morálfilozófusom, Annette Baier ugyanezt a rossz szagot érzékeli. Baier szerint a feltétlenség kanti fogalmai olyan autoritárius, patriarchális, vallási tradícióból származnak, amelyet megújítása helyett el kellene vetni – azzal a nyílt-szívűséggel, amelyet Hume javasolt. Ha Hume tanácsát követtük volna, akkor abba kellett volna hagynunk a feltétlen kötelességekről szóló beszédet akkor, amikor elvesztettük félelmünket a poszt-mortem büntetésben. Amikor már nem hittünk abban, hogy ha Isten nem létezik, akkor minden meg lenne engedve, akkor a moralitás-okosság megkülönböztetést is félre kellett volna tennünk. A törvényadó nevéként nem kellett volna „Isten” helyére az „Ész” helyettesíteni.

Kortárs morálfilozófusok gyakran mondják, hogy Kantnak azt a lélegzetelállító felfedezést, azt az életbevágóan fontos eszmét köszönhetjük, amelyet a morális autonómia eszméjének nevezünk.

A filozófusok a maguk elavult platóni trükkjeiket használják: megpróbálják rövidre zárni a következményekkel való számolást azáltal, hogy valami stabilra és állandóra hivatkoznak, amelynek tekintélyét nem lehet empirikus vizsgálatnak alávetni.

De azt hiszem, hogy amikor Kantnak hiszünk, kétértelműen használjuk a fogalmat. Mindenki úgy véli, hogy az autonómia, mint a külső kényszerektől való szabadság, valami előkelő dolog. Senki nem szereti sem az emberi, sem az isteni türannusokat. De viszonylag kevés ember ért egyet Kant olyan elkötelezettjeivel mint Christine Korsgaard.

*

Christine Korsgaard talán a legkiválóbb és egészen bizonyosan a legelkötelezettebb kantiánus morálfilozófus. Úgy véli, hogy

Kantnak igaza volt, hogy tényleg van sajátos „morálisnak” nevezett „motiváció, és ha létezik ilyen, akkor az csak autonóm lehet.” (Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, 23.) Ebben az utóbbi értelemben az autonómia nagyon sajátos, nagyon technikai fogalom – olyan, amelyet ugyanúgy meg kell tanulni, mint ahogy más technikai fogalmat megtanulunk, kialakítva saját utunkat a különös kanti nyelvjátékba.

Olyan nyelvi játék ez, amelyet tudnunk kell játszani ahhoz, hogy doktori fokozatot kapjunk a morálfilozófiában, de ugyanakkor olyan, amellyel sokan soha nem találkoznak, akik életükben sokat gondolkoznak jón és rosszon. A kortárs angol nyelvű morálfilozófia elfogad egy olyan diskurzust, amelyben nem kérdőjelezi meg a „sajátosan morális motiváció” eszméjét, mint ahogy elfogadják azt is, hogy a „moralitás” eszméje egy olyan misztikus entitás neve, amely intenzív tanulmányokat követel. Kant olvasása jó út arra, hogy bevezetést nyerjünk ebbe a beszédmódba. Az én filozófus hősömnek, John Deweynek az olvasása jó út arra, hogy megtaláljuk a kivezető utat ebből a beszédmódból.

Dewey abban bízott, hogy egyre kevesebb ember fogja Kant morális beszédmódját vonzónak találni. Dewey úgy vélte, rossz ötlet volt, hogy a moralitást elválasztották az okosságtól, és különösen rossz elgondolás volt, hogy a morális imperatívuszoknak más lenne a forrásuk, mint az okosság tanácsainak. Úgy vélte, hogy Kant emberképét soha nem lehet kibékíteni Darwinnak az ember eredetéről szóló naturalisztikus felfogásával. Dewey úgy érvelt, hogy egy poszt-darwini nézet szerint ahogy nem lehet éles törés az

empirikus és a nem-empirikus tudás közt, ugyanúgy nem lehet éles törés empirikus és nem-empirikus morális megfontolások vagy tények és értékek közt. Minden kutatás – az etikában ugyanúgy, mint a fizikában, a politikában ugyanúgy, mint a logikában – hiteink és vágyaink hálózatának újrászövése oly módon, hogy önmagunknak boldogabb, gazdagabb és szabadabb életet biztosítunk. Minden ítéletünk kísérleti és kített a tévedésnek.

Dewey úgy látta a dolgokat, hogy az empirikus és a nem-empirikus közti törés a platóni anyagi, nem-anyagi megkülönböztetés maradványa és ennél fogva az isteni és az emberi közti teológiai-metafizikai különbségtétel maradványa. Dewey szerint a „dualizmusoknak ezt a melegágyát” el kellene söpörni, és vele együtt Platón és Kantot is.

Úgy vélem, a kortárs morálfilozófia csapdába esett Kant és Dewey közt, mivel a legtöbb mai filozófus naturalista, aki nem akar semmi olyat mondani, ami ne lenne könnyen kibékíthető azzal a darwini nézettel, hogy hogyan kerültünk ide. De a darwinisták nem szerethetik a kanti eszmét, hogy van olyasmi, mint sajátosan morális fogalom vagy a morális érvelés megkülönböztetett logikája, és hogy lenne olyan, mint sajátos morális motiváció.

Annak elsajátítása, hogy miként játsszuk azt a nyelvi játékot, amelyben az autonómia kanti fogalma otthonra lel, azt jelenti, hogy komolyan vesszük Kant barokk képességpszichológiáját. Mert e fogalom ügyes kezeléséhez először fel kell törni a személyt úgy, hogy megkülönböztetjük a törvényadót a törvény-fogadó pszichológiai elemektől. Dewey sok energiát szánt arra, hogy segítsen megszabadulnunk ettől a megkülönböztetéstől, és általában sikeres volt.

Az „észnek” nevezett törvényadó képesség eszméje szerintem kétfajta ember számára érdekes még. Az elsők a mazochisták, akik ki akarnak tartani a bűn értelme mellett, miközben továbbra is élvezik a tiszta, jól megvilágított, teljesen mechanizált newtoni világ-egyetemet. Másfajta az olyan morálfilozófia-professzorok, akiknek a munkaköri leírása feltételezi a moralitás és az okosság közti világos megkülönböztetést, és ezáltal gyanakvóak Dewey kísérleteire, amely el akarja törölni ezt a különbségtételt. Úgy vélem, Dewey helyes úton haladt, amikor azt írta: „Kant teljesen önkényesen választotta el a tiszteletet mint az egyetlen morális érzelmet a többi, patológusként fölfogott érzelemtől ... És meg lehet kérdezni, vajon ez az érzés, ahogy Kant kezeli, a morális érzés legnagyobb és végső formája-e – vajon nem átmeneti-e a szeretethez... (J. Dewey, „Outlines of a Critical theory of Ethics”, 195, *Early Works*, vol. 3.) Harmincas éveiben, amikor még T. H. Green követője volt, Dewey úgy látta, hogy Hegel éppen úgy lépett túl Kanton, ahogy az Újszövetség lépett túl az Ószövetségen – azáltal, hogy a törvényt és a prófétákat a szeretettel helyettesítette. Dewey olvasatában Hegel és Krisztus a rituális tisztaság rögeszmeszerű vágyán léptek túl (vagy ahogy Kant nevezte, azon szükségleten, hogy a moralitást a pusztán empirikus minden nyomától megtisztítsuk). Még Dewey hegelianizmusa utáni korszakában sem ingadozott soha abban a törekvésében, hogy a morálfilozófiát megszabadítsa a Kanttól örökölt dualizmustól. Másik kedvelt kortárs morálfilozófusom J. B. Schneewind oly módon tiszteli és értékeli Kantot, ahogy ezt Baier és én nem tesszük. De több tanulmányában megpróbált Kant legrosszabb részeitől távolságot tartani, [mint például az 1968-ban írt *Moral Knowledge and Moral Principles* című írásában. Ott azt javasolja, hogy vessük el azt az ötletet, hogy a morálfilozófusoknak kötelességük, hogy teljesen kontextusmentes morális elveket szolgáltatssanak abban az értelemben, hogy azokat „minden helyzetben alkalmazni lehetne”. (*Revisions*, 116.) Úgy érvel emellett, hogy „Abból a tényből, hogy a konfliktusok megoldásában egy elv felsőbb, nem következik, hogy minden kontextusban felsőbb. Ha feltételeznénk, hogy ez mégis következik, akkor azt is feltételeznénk, hogy minden olyan döntés és szabály, amelyben egy boldog fiatal házaspár egyetért, a válóperes bíróságok tekintélyétől függene, miután a bíróságé a végső szó mindazokban a kérdésekben, amelyeket nem tudnak más eszközökkel megoldani. ... Az érvekkel alátámasztott elvek olyanok, mintha nem a mindennapi hasz-

náltra szánt morális járóbeteg-rendelések lennének, melyeknek csak szükséghelyzetben van precedencia-értékük, de nem az események rendes folyásában.” (*Revisions*, 117) 1968-as tanulmányában Schneewind nem erősíti meg kifejezetten a „csak szükséghelyzetben” kifejezést, de összhangban van vele mindaz, amit a későbbi években mondott. Ennélfogva Korsgaardnak a morális elvek feltétlenségét hangsúlyozó álláspontjával szemben megjegyzi: „Közös feltételezéseink és egyetértéseink komplex kontextusába ágyazott megfontolásaink során lehet, hogy nincs gyakorlati szükség érvek keresésére mindaddig, amíg teljesítjük Korsgaard követelményeit [a követelményt, hogy az igazolás következetes legyen]. Az igazolásokra vonatkozó szkepticizmus nem alakul ki természetesen ezekben a kontextusokban. ... A filozófiai szkepticizmus arra vezetne bennünket, hogy soha nem hagyatkozhatunk olyan premisszákra, amelyek esetleg kétesek. De Korsgaardnak igazolnia kellene ezt a felfogást azért, hogy elindítson bennünket azon regressziós érvelésben, amely elvezeti ahhoz az elvhez, amelyet egyetlen szabad cselekvő sem tudna megkérdőjelezni. (*Korsgaard and the unconditional in morality*, 46.)

Schneewind folytatja azt állítva, hogy szükséghelyzetekben, amikor megvan az okunk, hogy néhány eddig megkérdőjelezetlen morális közhelyt kritizáljunk, vagy amikor teljesen új problémákkal szembesülünk, vagy olyan emberekkel tárgyalunk vagy találkozunk, akiknek moralitása és kultúrája ismeretlen számunkra, akkor pontosan a kanti formulákra [a kategorikus imperatívuszra] van szükségünk.” (46.) Hasznos lehet, ha megkérdőjelezzük magunktól, vajon más emberi lényeket csak eszközként használunk-e. De megjegyzi, hogy az utilitárius elv is hasznos lehetne. Megkérdőjeleznénk azt is, hogy mely döntés fogja az emberi boldogságot növelni, azaz több örömet és kevesebb szenvedést okozni. Schneewind azt állítja, hogy „mindkét elv korlátlanul általános és ez alkalmassá teszi őket hogy segítsenek megfontolt egyszégre jutnunk olyan képes helyzetekben, amikor „vaskosabb” vagy más sajtáságos érvek többé nem érvényesek.” (47.)

Bár Schneewind elismeri, hogy Kant sürgősségi-ellátása jobb Millénél, úgy tűnik nem sokat törődik a Kant-Mill különbséggel. Annette Baierhez hasonlóan nyíltan bosszankodik, hogy ez a különbség milyen lelkesedést vált ki a mai morálfilozófusok körében, bosszankodik, hogy konzekvencialista és nem-konzekvencialista etika közti különbség ennyire megszállta a morálfilozófusok tudatát [amely mindmáig uralja az etikát. (101.) Ha Schneewind újabb etikátörténetét *The Invention of Autonomy*-t olvassuk, az az érzésünk támad, hogy Schneewind kedvenc tizenharmadik századi morálfilozófusa nem Kant, hanem Diderot, akiről azt írja: „Keress az igazságossággal összekötött boldogságot ebben az életben; ha ez morális elv, Diderot biztosan támogatná.” (IA, 468.)]

Véleményem az, hogy senkinek sem kellene sokat törnie a fejét, mely sürgősségi-ellátást hívja föl vészhelyzetben [és hogy a Schneewind által Diderot szájába adott elv az, ami rendelkezésünkre áll, és amire szükségünk van a Mill és Kant kibékítéséhez vezető úton.]

Egyetértek Baierrel, amikor azt állítja, hogy a bevezető etikakurzusokban nem kellene továbbra is azt mondanunk a diákoknak, hogy az elvek nagyon fontosak, és ha nem kötelezik el magukat valamelyik sürgősségi ellátás mellett, akkor intellektuálisan felelőtlenek. Így Schneewind – olvasatomban – azt mondja, hogy a választás, melyik céggel kötünk szerződést, kevésbé fontos, mint annak tudatosítása, hogy a morális elvek pusztán korábbi megfontolásaink összegzései, intuíciónk és gyakorlataink emlékei. Ilyen vékony és absztrakt emlékeztetők segíthetnek, amikor vaskosabb és konkrétabb megfontolásaink cserben hagynak bennünket a szomszédokkal való vitában. Nem szolgáltatnak algoritmusokat, csak olyan irányítást, amelyet az absztrakció tud nyújtani.

Schneewind azzal fejezte be 1968-as írását, hogy azt állította, nem kellene összetévesztenünk a döntést, hogy bizonyos morális elvek nagyszámú morális tapasztalatot összegeznek „annak feltételezésével, hogy bizonyos elvek belső természetük miatt alapvetőek”. (*Revisions*, 126.) Jó Deweyánusként Schneewind nem veszi komolyan a „belső természet” fogalmát. Deweyt idézi, hogy „a moralitásban az, ami tudományos,

nem alapvető elv, vagy elvek, hanem az tartalmának és módszereinek általános struktúrája.” (*Revisions*, 120.) Mindezt úgy is mondhatjuk, hogy egy a kantival szembenálló Deweyánus szemlélet szerint a fizikát, az etikát és a logikát nem axiomatizálhatóságuk teszi racionálissá, hanem, hogy valamennyi – Wilfrid Sellars szavaival – „olyan önjavító vállalkozás, amely minden állítást veszélybe sodor, de nem egyszerre.” (*Science, Perception and Reality*, 170.)

*

Ha azt állítjuk, hogy a morális elveknek nincs belső szemléletük, azzal azt hangsúlyozzuk, hogy nincs megkülönböztetett forrásuk. Ugyanúgy erednek a környezettel való interakcióinkból, mint a bolygók mozgására, az etikett kódexeire, az epikus költeményekre és valamennyi nyelvi viselkedésmintára vonatkozó hipotéziseink. Ezek azért jók, mert jó következményekhez vezetnek, és nem azért, mert sajátos kapcsolatban állnak a világgal vagy az emberi tudattal. A deweyánusok számára ugyanis a forrásokról és az elvekről, az *Ursprüngliches*ről és a *ta archiáról* való kérdések annak jelei, hogy a filozófusok a maguk elavult platóni trükkjeiket használják: megpróbálják rövidre zárni a következményekkel való számolást azért, hogy valami stabilra és állandóra hivatkoznak, amelynek tekintélyét nem lehet empirikus vizsgálatnak alávetni.

Amikor az olyan kantiánus reakciók, mint Husserl és Russell győzedelmeskednek az olyan hegelianus historicistákon, mint Green és Dewey, a filozófiaprofesszorok újrakezdik a nem-empirikus vonalakat meghúzni a tudomány és a köznapi tudat, a moralitás és okosság közt. Az előbbi vállalkozás jelentős szerepet játszott abban, amit ma „analitikus filozófiának” nevezünk és amit ma szkeptikusan szemlélnek olyan poszt-kuhniánus, hegelianizált, kortárs tudományfilozófusok, mint Ian Hacking, Arthur Fine és Bruno Latour. Ezek az írók hangsúlyozzák, hogy csak olyan szociológiai különbségek vannak tudomány és nem-tudomány közt, amelyek magyarázhatók olyan fogalmakkal, mint szakértői kultúra, a diszciplináris mátrixba való bevezetés és hasonlók. Ám nincsenek metafizikai vagy módszertani különbségek. Semmi olyanról nem szól a tudományfilozófia, ami elkülöníthető volna a tudomány történetétől és szociológiájától.

Úgy vélem, hogy ezt a poszt-kuhniánus alapállást üdvözölte volna Dewey, aki számára a „tudományos módszer” többet jelentett Peirce rendelkezésénél, hogy szemléletünk maradjon kísérleti és nyílt, hogy ne zárjuk el a kutatás útját. Ha általánosan elfogadják Arthur Fine állítását, hogy „a tudomány nem különleges”, akkor többé nem létezik a mindent átfogó „tudományfilozófia”, annak ellenére, hogy maradhatnak igen termékeny kutatási területek, amelyeket „a kvantummechanika filozófiájának” vagy „az evolúciós biológia filozófiájának” neveznek. [(V.ö. Arthur Fine: *The view from nowhere in particular*; Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1998, és Rorty, *Arthur Fine and non-representationalist philosophy*, megjelenés előtt a Fine tiszteletére kiadott kötetben.)]

Valami hasonló történhet, ha úgy pszichologizáljuk a moralitás-okosság megkülönböztetést, ahogy a kuhniánusok szociologizálták a tudomány-köznapi tudat különbségtételét. Így tehetnénk azt állítva, hogy a moralitást az okosságtól nem a források különböztetik meg, hanem csak az azon ügyek közti pszichológiai különbségek, amelyek érintik és amelyek nem érintik azt, amit Korsgaard „gyakorlati azonosságnak” nevez – ami annak érzése, hogy inkább meghalnánk, semmint megtennénk valamit. A releváns különbség nem a fajtától függ, hanem a fontosság érzésfokától, mint ahogy a tudomány és a nem-tudomány közti különbség a specializáció és a professzionalizáció különbségének foka.

Miután érzésünk, hogy kik vagyunk és miért érdemes meghalnunk, nyilvánvalóan történeti és kulturális tényezőktől függ, ennek a vonalnak a követése ismét elvezetne Kanttól Hegelig és esetleg Dewey naturalizált baloldali hegelianizmusáig. Egy deweyánus filozófiai léggörben az olyan tudományág mint „az alkotmányos jog filozófiája” vagy „a csökkent fe-

lelősség filozófiája” vagy „a szexuális kapcsolatok filozófiája” virágozhat, de ugyanúgy senki nem érezne szükségét egy olyan mindent átfogó tudományágnak, amelyet „morálfilozófiának” neveznek, mint ahogy nem látnák értelmét általában a „tudományfilozófiának”. Ahogy a „tudományosságot” nem lehet kutatni, úgy nem lehet a „moralitást” sem.

Ugyanakkor megvan annak az oka, hogy miért állunk ellene a javaslatnak, hogy a moralitás-okosság pusztán az individuális pszichológia ügye, miért gondoljuk, hogy a moralitás egyaránt sajátos és titokzatos, és hogy a filozófusoknak tudniuk kell valamit ennek belső természetéről mondani. Különösnek gondoljuk, mivel úgy véljük, hogy a „Miért legyenek morális?” jó kérdés, szemben a „Miért legyenek tudományos?” kérdéssel. Ez azért van, mert a „morális”-on azt értjük, hogy „van gyakorlati identitásunk”. Úgy véljük, hogy kell lenniük embereknek, akik meg tudják mutatni, hogy miért állunk a helyes oldalon – miért vagyunk mi, illedelmes, toleráns, jószívű liberálisok többek, mint csak a legújabb társadalmi-gazdasági fejlődés szimptomái, miért vagyunk különösek.

Most a huszadik század befejezésével nincs szükségünk többé tudományfilozófiára, mivel nem kell bennünket gyözködni a tudománnyal kapcsolatban. Megvagyunk a hit nélkül, hogy a tudományosság fontos természeti fajta, mivel a tudomány nincs többé vesztélyben. A tudományfilozófia – hagyományos formájában olyan érv, amely szerint a tudományos és csak a tudományos módszer tudja feltárni nekünk, hogy miként vannak

dolgok valójában és igazából – fontosnak tűnt azokban a napokban, amikor IX. Piusz anatómia alá helyezte a modern civilizációt. De miután a vallás és a tudomány közti feszültség fokozatosan megszűnt magára vonni az értelmiségiek figyelmét, úgy látszott, a tudományfilozófia pusztán eggyel több olyan teáskanna, melyben akadémiai viharokat lehet kavarni. Napjainkban a tudományfilozófia csak akkor vonja magára a figyelmet, amikor például fundamentalista prédikátorok újra megtámadják Darwint, vagy ha a szociobiológusok megpróbálják azokat a tanítóhivatalokat elfoglalni, amelyeket korábban a teológusok birtokoltak.

Úgy véljük, hogy kell lenniük embereknek, akik meg tudják mutatni, hogy miért állunk a helyes oldalon – miért vagyunk mi, illedelmes, toleráns, jószívű liberálisok többek, mint csak a legújabb társadalmi-gazdasági fejlődés szimptomái, miért vagyunk különösek.

Ezzel szemben a morálfilozófia még mindig nélkülözhetetlennek tűnik, mivel állandó feszültség van a felvilágosodás moralitása és a primitív, barbár, kizáró moralitások közt, amelyek azokra a kultúrákra és népekre jellemzőek, amelyek nem élvezhették azt a biztonságot és gazdagságot, amelyet a tolerancia, a pluralizmus, a fajtakeveredés, a demokratikus kormány jelent, és amelyek nem ismerhettek bennünket. Ennél fogva az egyetemen kívüliek hajlanak arra az érzésre, hogy ez talán egy olyan terület, amely biztosítja a filozófiaprofesszorok megélhetését – olyan bizalom ez, amelyet nem éreznek az analitikus filozófusok iránt, akik továbbra is a metafizikát és az ismeretelméletet tekintik a „központi eszméknek”.

Ez a jóindulat talán nem éli túl az etikai bevezető kurzust, de a relativizmustól féltő hallgatók továbbra is közönségei lesznek olyan könyveknek, amelyek elmondják nekik, mint Kant, hogy a moralitásnak saját forrása van – olyasmire kapcsolódik, ami nem esetleges és történetileg nem is helyezhető el. E könyvek egyik legújabbja Korsgaard *The Sources of Normativity* (SN) című könyve – a legutolsó kísérlet, hogy egyidejűleg rekonstruáljuk a moralitás-okosság falat, amelyet Dewey megpróbált lerombolni és bizonyítani, hogy a mi oldalunknak van igaza. Korsgaard azt mondja Schneewindnek és a többi feltétlenség-kritikusnak, „Mindazoknak, akik a beágyazottság, a pragmatizmus és a kontextualizmus hívei, akik hangsúlyozzák, hogy az igazságoknak valahol véget kell

érniük, Kant azt válaszolná, hogy az igazolások csak akkor végződhetnek, ha van a saját akarataknak törvénye, amelyet mindenki számára akarni tudunk, mivel az igazolásoknak véget kell érnie velünk, önmagunkkal – saját tudatunk diktátumával. És ebben Kant oldalán állok.” (*Motivation, Metaphysics and the value of the self: a reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind*”. 66.)

Korsgaard számára a tudatunknak olyan struktúrája van, amelyet a transzcendentális filozófia fel tud tárni. E struktúra feltárásával a filozófia transzcendentális érvet tud szolgáltatni a felvilágosodás igazságára (SN, 123.) – olyan érvet, amely még a kellően elgondolkodó náciakat és a maffiózókat is meggyőzi. Korsgaard számára reflektívnek lenni annyi, mint hogy valaki tudata szabadon dolgozik és feltárja saját léte következményeit, ahelyett, hogy a szenvedélyek és az előítéletek elragadnák.

*

Dewey egyetértett a késői Wittgensteinnel, hogy nem kellene összekevernünk a források iránti kérdéseket – amelyeket a kauzális magyarázatra való felszólításként kellene felfogni – az igazolások kérdéseivel. Ez az a keveredés, amelyet Dewey és Sellars diagnosztizáltak az empirikus ismeretelméletben. De a keveredés persze közös az empirikusoknál, a platonistáknál és a kantianusoknál. Abból a kísérletből áll, hogy a lelket vagy a tudatot olyan képességekre osszák föl, mint „ész”, „érzékek”, „ézelmek”, „akarat” és hasonlók és aztán azzal igazolják a vitatott állítást, hogy bírja az egyedül releváns képesség támogatását. Az empirikusok úgy érvelnek, hogy miután az érzékek a világra nyíló ablakaink, csak ezek tudják elárulni, hogy milyen a világ. A platonisták és a kantianusok azt állítják, hogy miután az elszabadított vágy a morális rossz forrása, csak valami a vágytól egészen különböző lehet a morális helyesség forrása.

Korsgaard Kanthoz hasonló boldogsággal és öntudatlansággal mulat a képességpszichológián. Azt mondja például, hogy a „gondolkodó én a cselekvő énhez törvényes tekintéllyel viszonyul” (SN, 165.) és valószínűleg azt mondaná, hogy a szenvedélyes én által követelt minden tekintély törvénytelen. Azt állítja, hogy „morális lényekként való azonosságunk – mint olyan embereké, akik önmagukat emberi lényként értékelik – részlegesebb gyakorlati azonosságaink mögött áll” (SN, 121.) Ott áll úgy mond szülői, szeretői, üzletemberi, hazafiúi, maffiózó, professzori vagy náci azonosságom mögött és arra vár, hogy reflexióval feltárjam. Hogy valaki milyen hatalmasnak érzi magát, Korsgaard szerint attól függ, hogy „a reflexiónak mennyi fényét kapcsoljuk föl”. (SN, 257.)

Korsgaard gondolkodásában a vizuális metaforák ugyanolyan középpontiak, mint Platonnál, de ezek a metaforák anatómiák azoknak, akik Deweyt követik abban, hogy az ént én-újraszövő és javító hit- és vágyhálózatnak, homeosztatiszikus mechanizmusnak tekintik. Hogy minden (fizikai, logikai és etikai) kutatást a homeosztázis, az időleges reflektív egyensúly ilyen keresésének tekintsünk, földre kell tennünk a legitimáló képességek és általánosabban a források keresését. Az „ész” nem inkább forrása a fogalmaknak és az ítéleteknek, mint az „érzéki tapasztalat” vagy a „Fizikai Valóság”, mivel a legitimáló fogalom vagy tétel egész, eredet felől meghatározott eszméje rossz.

Wittgenstein olvasói, akik hozzászórtak ahhoz, hogy az „X fogalma” szinonim az „X szó használata” kifejezéssel, gyanakodva fogadhatják Korsgaard követelményét, hogy a filozófusok tárják föl nekünk a morális fogalmak forrását. Számukra történeti érdekesség az a kérdés „mi a forrása azon fogalmak normatív használatának, amelyeket a morális megfontolásokban alkalmazunk?”. A Schneewindéhez, Charles Tayloréhoz és Alasdair MacIntyre-éhoz hasonló morális reflexiótörténeteket – inkább mint Korsgaard könyvét – megfelelő válaszként fogják fölfogni e kérdésre.

A wittgensteiniánusok különösen is gyanakodni fognak, amikor Korsgaard felteszi a kérdést, „Honnan vesszük ezeket az eszméket, amelyek felülmúlják a tapasztalati világot és megkérdőjelezni látszanak azt, miközben ítéletet alkotnak, a világot nem megfelelő-

nek tartva és megállapítják, hogy nem az, aminek lennie kellene?”. Korsgaard azt állítja, világos, hogy ezen eszméket nem a tapasztalatból kapjuk. De az eszmék tapasztalatból való nyerésének fogalma, úgy fest, visszahozza az empirizmus összes dogmáját és az ósdi locke-i építőkocka-elméletet a nyelvtanulásról. Ugyanaz igaz a feltételezésről, hogy megkülönböztethetők a leíró és a normatív eszmék, ahol az előbbi a tapasztalatból, az utóbbi pedig kevésbé nyilvánvaló forrásból származik.

Wittgensteiniánusok úgy vélik, hogy az aktuálison túllépő eszméket ugyanonnan kapjuk, mint az aktuálist lehatárolókat – azoktól az emberektől, akik megtanítottak az eszméket formáló szavak használatára. Ebből a perspektívából a kérdésnek, „mik a normativitás forrásai?”, nincs nagyobb jelentősége mint annak a kérdésnek, hogy „mik a tényt-szerűség forrásai?”. A norma ugyanis csak bizonyos fajta belülről látott tény – az emberek tetteiről szóló tény.

Tegyük föl, hogy az én közösségem megveti azt az embert, aki A-t tesz. Közösségemmel való azonosságom mondatja velem, hogy „Mi [vagy a „mifajta emberek” vagy „az általam tisztelt emberek”] nem tesszük A-t.” Ha ezt mondom, első személyben beszélek és egy normáról szólok. Ha távolabbról tekintek közösségemre, mint antropológus vagy eszmetörténész, és azt mondom: „Ezek az emberek inkább meghalnának, mint hogy A-t tegyék”, akkor tényről beszélek. A norma forrása úgymond az, hogy internalizálom aényt. Vagy, ha akarjuk, a tény forrása a norma externalizálása.

[Valami ilyesmiről beszélt Sellars, amikor a tény és érték kapcsolatáról beszélt és a morális szempontról. Sellars és Dewey számára az előbbi viszony kellő magyarázatot kapott azáltal, hogy kimutattuk a viszonyt aközött, hogy „A pápuai fiatalemberek kötelességüknek érezték a fejedádatot” és „Mi mindannyian, pápuai fiatalemberek szegyenkeznénk, ha nem vadászánk fejekre”. Ez a visszaható névmás teszi a nagy különbséget és ez az egyetlen különbség. (Ld. Sellars, *Science and Metaphysics*, 7. fejezet).]

Korsgaard maga közel kerül ehhez a nézethez, amikor azt állítja, hogy a normativitás forrásairól szóló kérdésre adott válasznak „mély értelemben arra a felszólításra kell válaszolnia, hogy minek érezzük magunkat, milyen azonosságérzékünk van”. (SN 17.) Folytatva azt mondja, hogy „a normatív kérdésre adott sikeres válasz” egyik feltétele, hogy „meg kell mutatnia, hogy bizonyos esetekben rossz dolgot tenni ugyanolyan rossz vagy rosszabb, mint a halál”. Majd hozzáteszi: „az egyetlen dolog, ami ugyanolyan rossz vagy rosszabb lehetne mint a halál, olyan valami, ami felér a halállal – hogy nem vagyunk magunk többé.”

Dewey teljesen egyetérthetne ezzel, de azt gondolná, egyszer ha megtaláltuk, akkor mindent tudunk, amit tudhatunk a normativitás forrásáról. Így a deweyánusok sajnálkoznak Korsgaard vélekedésén, hogy többet is fel lehetne találni, és hogy csak további felfedezés teszi majd képessé a filozófusokat, hogy egy olyan cselekvő személy kihívására válaszoljanak, aki nehéz morális helyzetben megkérdezi: „Miért kell ezt tennem?”. Korsgaard szerint „egy olyan cselekvő, aki kételkedik abban, vajon tényleg meg kell-e tennie amit a moralitás parancsol, kételkedik abban, hogy tényleg olyan rossz dolog-e morálisan rossznak lenni”. De csak akkor vesszük a kérdést, „Miért legyen morális?”, komolyan, ha jónak tartjuk a választ, „Mivel nem tudnál együttélni önmagaddal, ha immoralis lennél”. De miért nem lenne ez elég? Szerintem csak azért, mivel aki kételkedik abban, hogy morálisnak kellene lenni, már afelé halad, hogy önmagának olyan új azonosságot tákoljon, amely nem kötelezi arra, hogy azt tegye, amire korábbi azonossága kötelezte, vagy ne tegye, amit korábbi azonossága szörnyűségnek tartott volna.

Huck Finn például fél, hogy nem tudna önmagával élni, ha nem segítene Jimnek viszatérni a rabszolgaságba. De összeszedi magát és megpróbálja. Ezt valószínűleg nem akarná, ha egyáltalán nem tudna elképzelni egy olyan új gyakorlati azonosságot, amely megengedi, hogy a barátság felszabadítson a törvényes és szokványos kötelezettségek alól, és amelyre Huck hivatkozna, amikor azt magyarázná Szent Péternek, hogy végül is

miért nem kell tolvajként a pokolra mennie. Hasonlóan egy doktor, aki úgy véli, inkább meghalna mint hogy megöljön egy magzatot, hirtelen új gyakorlati azonosságot kellene létrehoznia a maga számára, amikor kiderül, egy elkeseredett megerőszakolt áldozat egyetlen reményéről van szó.

Szókratész csak azért tudta hihetővé tenni tételét, hogy senki nem követ el tudatosan rosszat, mivel legtöbbször megvan Huck vagy képzeletbeli doktorom képessége, hogy olyan új azonosságot kapjunk össze magunknak, amely alkalmazkodik a körülményekhez. Legtöbbször már meg is tettük ezt. Védőbeszédében Szókratész elmagyarázza, hogy új azonosságot talált ki a maga számára és hogy inkább meghalna, semmint a bírái értelmezése szerint legyen „morális” – vagyis olyan ember, amilyenné őt és bíráit nevelésük alakítani próbálta. Ez az azonosság talán a neurotikus perverzitás racionalizálásának tűnhetett, amiként Huck új megtalált azonossága is a morális gyengeség racionalizációjának tűnhetett a helyi seriffnek, akinek Jimet vissza kellett szereznie, vagy a doktor újonnan feltalált azonossága a papnak.

Korsgaard úgy véli, hogy létezik egy kritérium, amelynek a segítségével megkülönböztethetjük a racionalizációt a morális fejlődés tényétől. A deweyánusok úgy vélik, csak az a kritérium létezik, hogy tudjuk-e Huck és Szókratész új gyakorlati azonosságát a sajátunkkal egyeztetni. Úgy is mondhatjuk, hogy csak a történelem ítélete létezik – azé a történelemé, amely hozzánk, a mi mai gyakorlati azonosságunkhoz vezetett. Hogy parafrázzuk a régi példabeszédet az árulásról, Huck és Szókratész azonosságai virágoztak, és ma már senki nem merné őket a gyengeség vagy a perverzitás racionalizációinak nevezni.

Az én konstrukcióm szerint a kérdés, „Miért kellene morálisnak lennem?” tipikusan bevezető a „Milyen moralitással kellene rendelkeznem?” kérdéséhez. Ez utóbbi kérdés pedig azon kérdés más formája, hogy „Továbbra is úgy gondolkodjam bizonyos cselekvésekről, mint amelyek annyira rosszak vagy rosszabbak mint a halál?” Ez természetesen meglehetősen különbözik Korsgaard kantianus konstrukciójától. Ő úgy véli, hogy ezt a kérdést nem azáltal kell megválaszolnunk, hogy a különböző közösségek és azonosságok viszonylagos vonzerejét tekintjük, hanem annak segítségével, ami azon történeti esetlegességektől függetlenül létezik, amely a közösségeket és azonosságokat létrehozta.

A kérdés, hogy „Miért legyek morális?”, csak akkor veendő komolyan, ha az alternatív moralitás plauzibilisként kezd hangzani. De az alternatív jelöltek tüzetes átvizsgálása nem a filozófia feladata, legalább is nem azon filozófiáé, amely arra törekszik, hogy többet mondjon számunkra a „valós” és a „morális” fogalmakról.

*

Úgy látom, szinte soha nem tesszük azt, amit Singer szerint tennünk kellene: visszatartani a minket fölnevelő közösség morális nézeteit azért, mivel „jól megalapozott morális elméletet” találtunk – kivéve ha egy ilyen elmélet olyan átfogó általános elvekből való levezetésből áll, amely intuitíve szembeötlő. Inkább, ha egy elvet megfelelőnek találunk, és rájövünk, hogy elfogadása útjaink megváltoztatásához vezetne, megpróbálunk a John Rawls által „reflektív egyensúlynak” nevezett valamire jutni. Vagyis előre-hátra haladunk a javasolt elv és régi intuíciónk közt és megpróbálunk olyan lehetséges morális azonosságot fabrikálni, amely mindkettőnek valamiféle igazságot szolgáltat. Ez bennfoglal olyan képzelődést is, hogy milyen lenne országunk, ha megváltoztatná haladásirányát, és milyenekké válnánk e reformált közösség tagjaiként. A trükköt az elképzelt helyzetek és közösségek részletes összehasonlítása teszi, és nem az elvekből eredő érvek. Az általános elvek meghatározása néha hasznos, de csak mint az ilyen alternatívák elképzelt eredményeinek összegzésére szolgáló eszköz.

Singer és sok más kortárs morálfilozófus, úgy fest, azt képzelem, hogy valaki el tudná dönteni, hogy túllép az abortuszt mindenáron elutasító magatartásán, vagy úgy dönt, hogy segít megváltoztatni a törvényeket úgy, hogy az abortusz főbűnné váljék, azért, mert

valamely olyan nagy általános elv plauzibilitása mélyen megérintete, amely valamelyik döntésre készíti. De a morális fejlődés vagy visszafejlődés nem így történik. Nem így változtatják meg az emberek gyakorlati azonosságukat, azon érzéküket, hogy mi az, ami miatt inkább meghalának, semmint hogy megtegyék.

Az olvasott, gondolkodó és szabadidővel rendelkező emberek előnye – amikor a helyes döntések megtalálásáról van szó – az, hogy képzeletgazdagabbak, és nem az, hogy racionálisabbak. Előnyük, hogy többféle és nem csak egy vagy két lehetséges morális azonosság tudatában vannak. Az ilyen emberek képesek arra, hogy sokféle ember öltözékébe képzeljék magukat – Huckéba, mielőtt eldöntötte, hogy nem szolgáltatja vissza Jimet és Huckéba utána, Szókratész és Szókratész vádlói, Krisztus és Pilátus, Kant és Dewey, homéroszi hősök és keresztény aszkéták figurájába. A morálfilozófusok megfontolásra érdemes morális azonosságokat szolgáltattak nekünk, történészek és életrajzírók másokat, regényírók megint másokat.

A morálfilozófusok nagyon hasznosak voltak az újabb orvosi technológiák előrehaladása által keletkezett témák tárgyalásában, mint egyéb, a közösségi politikai vitákban fontos kérdésekben. Nagyon tiszteletreméltó tagjai az akadémiának és a társadalomnak, akiknek nem kell jobban zavarba jönniük, amikor a körben való helyüket feszegetik, mint az antropológusoknak, a történészeknek, a teológusoknak vagy a költőknek. Csak akkor kell gyanakodva tekintenünk a morálfilozófusokra, ha felülnek magas, kantiánus lovaikra.

olyan emberekre, akik sok időt töltöttek olyan kérdésekről való beszéddel, amelyek megzavarják az embereket, akik nehéz cselekvési döntések előtt állnak. A morálfilozófusok nagyon hasznosak voltak az újabb orvosi technológiák előrehaladása által keletkezett témák tárgyalásában, mint egyéb, a közösségi politikai vitákban fontos kérdésekben. Nagyon tiszteletreméltó tagjai az akadémiának és a társadalomnak, akiknek nem kell jobban zavarba jönniük, amikor a körben való helyüket feszegetik, mint az antropológusoknak, a történészeknek, a teológusoknak vagy a költőknek. Csak akkor kell gyanakodva tekintenünk a morálfilozófusokra, ha felülnek magas, kantiánus lovaikra.

Jegyzet

(1) A Pécsi Tudományegyetemen 2000 május 31-én elhangzott előadás, Richard Rorty díszdoktorrá avatásának alkalmából. A fordítás a szerző kézirata alapján készült.

tásának alkalmából. A fordítás a szerző kézirata alapján készült.

Boros János és Orbán Jolán fordítása