

AZ ERKÖLCS- ÉS JOGELMÉLET KÉRDÉSEI*

I. AZ ERKÖLCS- ÉS JOGELMÉLET- ALKOTÁS HATÁRAI

A. Az első rész tézisének összefoglalása

Az a célom, hogy kritizáljam az erkölcselméletet, pontosabban hogy egyfajta erkölcselméletet kritizáljak (ez az első rész tárgya), továbbá hogy e kritikám révén megkérdőjelezzem az erkölcselméletre hasonlító vagy abból merített jogelméletet (ez a második rész tárgya). Olyanokra gondolok, mint – többek között – Bruce Ackerman, Akhil Amar, Walter Berns, Ronald Dworkin, John Finnis, Robert George, Andrew Koppelman és David Richards alkotmányelméleti, vagy mint Jules Coleman, Joel Feinberg, George Fletcher, Charles Fried, Leo Katz, Gregory Keating, Margaret Jane Radin, Ernest Weinrib és mások legkülönbözőbb politikai árnyalatú, nem alkotmányjogi elméletei. Azt állítom, hogy az erkölcselmélet nem nyújt szilárd alapot az erkölcsi s még kevésbé a jogi ítéletek számára. E tézist olykor hozzákapcsolom korunk egyik jelentős és bizonyos értelemben elhanyagolt történetéhez, a professzionalizmus felemelkedéséhez, annak abban a jelentésében, amelyet Max Weber a racionalizáció és varázstalanítás fogalmaival világított meg. S jelzem majd azt is, hogy egy erkölcselmélet megalkotása vagy akár az azon való gondolkodás nélkül miként boldogulhatunk a jog- és magánéletben egyaránt.

Tézisemnek van egy erős és egy gyenge formája. A tézis erős formában az, hogy az erkölcselmélet nem nyújt biztos alapot az erkölcsi ítéletek számára. A tézisem gyenge formában pedig az, hogy még ha az erkölcselmélet biztos alapját is képezhetné néhány erkölcsi ítéletnek, jogi ítéletek alapjaként nem használható. Az erkölcselmélet nem – vagy nem lehet – olyasvalami, amiben a bírák otthonosan éreznék magukat vagy abban jók lennének. Ez társadalmilag

megosztó, és nem kapcsolódik össze az adott esetek által felvetett témákkal. Tézisem erős formájára az előadások második részében összpontosítom figyelmemet. A gyenge forma sajátos érvelései a második részben kerülnek majd elő, amely sokkal rövidebb, nemcsak azért, mert az első részre épül, hanem azért is, mert, függetlenül az első résztől, a gyenge forma az erősebb.

Az első rész érvelése összetett és bizonyos szempontból intuícióellenes. Körültekintő megalapozást igényel, ami erre és a következő két szakaszra vár.

Az „erkölcs”, amiként én fogom alkalmazni ezt a szót, mások (nem feltétlenül csak emberek) iránti kötelességek összessége. E kötelességek arra szolgálnak, hogy tisztán önérdek vezérelte, érzelmi vagy érzéki reakcióinkat az emberi magatartás súlyos kérdéseivé alakítsák át. Inkább arra utal, amivel mi tartozunk másoknak, mintsem arra, amivel mások tartoznak nekünk, kivéve annyiban, amennyiben az, hogy valamire fel vagyunk jogosítva (a boldogságra, önbeteljesítésre, izgalmas életre, tehetségünk kiaknázásának vagy önmagunk megvalósításának lehetőségére), másokra nézve azt a kötelezettséget keletkeztetheti, hogy segítsenek bennünket annak megvalósításában, amiről úgy véljük, hogy jogunk van rá.

Nem kérdőjelezem meg az erkölcs létezését vagy hitelességét – nem érvelek amellett, hogy az mindössze az önérdek működésének cinikus elkendőzése –, de azt állítom, hogy kisebb hatással van a magatartásra, mint ahogyan azt számos moralista hiszi. Nem becslöm le az erkölcsöt mint a kutatás tárgyát vagy a normatív érvelés gyakorolhatóságának vagy fontosságának kérdését. Ha az „erkölcselméletet” a lehető legtágabb értelemben használjuk, úgy, mint a normatív érvelés szinonimáját, akkor ezekben az előadásokban az olvasó az erkölcselmélet mint olyan kri-

* E dolgozat a Harvard Law Schoolban 1997. október 14–15-én elhangzott Holmes-előadások javított és kibővített változata. Köszönetemet fejezem ki Sorin Feiner kutatási asszisztensnek, és a korábbi változatok kommentárjaiért Lucian Bebchuknak, Thomas Eiselenek, Ward Farnsworthnek, Lawrence Lessignek, Robert Nozicknak, Martha Nussbaumnak, Eric Posnernek, Richard Rortynak, David Straussnak, Cass Sunsteinnek, az előadások hallgatóságának, Dennis Thompsonnak, valamint diákjaimnak a Harvard's Kennedy School of Government, Program for the Study of Ethics and the Professionsben.

A tanulmány *The Problematics of Moral and Legal Theory* címmel a Harvard Law Review 1998. májusi számában jelent meg (111 Harvard Law Review 1637). Az írás magyar nyelvű fordítását a folyóirat és a szerző engedélyével közöljük.

tikájával nem fog találkozni. Ami az „erkölcsi” szónak mint a „politikai” rendkívül képletes szinonimája gyakori használatát illeti,¹ egyedüli kritikám mindössze annyi, hogy a politikai érvek „erkölcsiként” való felcímkézése zavarokhoz vezet.

Engem az általam „akadémikus moralizálásnak” nevezett erkölcselmélet foglalkoztat, az a fajta tehát, ami napjaink olyan akadémikus filozófusainál található meg, mint Elizabeth Anderson, Sissela Bok, Ronald Dworkin, David Gauthier, Alan Gewirth, Francis Kamm, Thomas Nagel, Martha Nussbaum, John Rawls, Joseph Raz és Judith Jarvis Thomson. Ez egy színes lista ugyan, de legalábbis egyfajta családi hasonlóság létezik a névsorban szereplő személyek között; és ez az a család, amelyet akadémikus moralizmusnak nevezek. A listáról egyeseket (például Dworkint és Razt) elsősorban inkább jogfilozófusként vagy (például Rawlst) politikai filozófusként, mint morálfilozófusként tartanak számon. Ám mind azt akarják, hogy a jog az erkölcselmélet tanításait kövesse, még ha nem is közvetlen közelről.² Az érvek egy sorozatát mutatom be, hogy kétségessé tegyem, az akadémikus moralizálás segít az erkölcsi kérdésekre választ kereső embereken, jóllehet nem olvastam s még kevésbé tanulmányoztam az akadémikus moralizmus területének minden fontos munkáját, s talán elsiklott figyelmem olyan munkák felett, melyek eloszlathatták volna kétségeimet. Mivel Dworkin pontosan annak a két irodalomnak – az akadémikus erkölcselméletnek és a moralizáló jogelméletnek – a metszéspontján áll, amelyet tárgyalok, nézeteinek kiűntetett figyelmet szentelek.

Bevallom, az akadémikus moralizálást zsigerből gyűlölöm (és ez minden bizonnyal kölcsönös). Túlnyomó többségük mellbe vág nagyképűségével, szűklátókörűségével, cenzúraszerű kritikájával, naivitásával, leereszkedő kegyeskedésével, öntömjenézésével, túlzott bal- és jobboldaliságával, s gyakori politikai szélsőségessége ellenére, sótlanságával. Persze eme szeplők az erények kebelén talán nem is annyira komolyak. Sőt talán nem is utálnak többre, mint arra a tényre, hogy miként manapság megannyi más akadémikus területen, a „publikáld vagy hajítsd a szemétked!” parancsától hajtva túl sokan írnak az erkölcselmületről. Az irodalom java mentes ezektől a hibáktól, és én a legjobbra szeretném összpontosítani a figyelmemet. A második részben megkísérlem bemutatni, hogy a jogban a normatív érvelés megszabható attól a fajta erkölcselmületről, melyet az akadémikus moralisták népszerűsítenek.

Az akadémikus moralizmus hasznosságát kétségbe vonó érveim nagyon röviden a következők:

Először is az erkölcs helyi jellegű. Nincsenek igazalmas erkölcsi univerzálék. Ami van, az olyan tauto-

lógia, mint a „gyilkosság rossz!”, ahol a „gyilkosság” „szándékos emberölést” jelent, és a társadalmi együttműködésnek néhány olyan alapvető elve – például „ne hazudj mindig!” vagy „ok nélkül ne szegd meg az ígéreted!” vagy „válogatás nélkül ne tedd el láb alól rokonaidat és embertársaidat!” –, amely minden társadalomban azonos lehet.³ Ha valaki ezeket az alapvető elveket egyetemes erkölcsi törvénynek kívánja nevezni, hát rendben, tegye; ám a gyakorlatban egyetlen erkölcsi kódex sem kritizálható kultúrák felett érvényes normára hivatkozva, vagyis olyan normára, amelyhez viszonyítva egy egyedi kultúra erkölcsi kódexe megközelítően jobb vagy rosszabb volna. Az említett normák és a társadalmi együttműködésre vonatkozó alapvető elvek túlságosan is elvontak ahhoz, hogy erkölcsi ítélet mércéiként szolgálhassanak. Következésképp bármilyen értelmes erkölcsi realizmus ezen kívül, az erkölcsi szkepticizmus (azaz inkább az erkölcsi relativizmus egy formája – erre a fontos minősítésre később majd röviden visszatérek) pedig ezen belül van. A relativizmus az erkölcs darwinista adaptációs felfogását sugallja, amelyben az erkölcsiséget nem morálisan ítélik meg – ahogy mondjuk a kalapácsot is jónak vagy rossznak lehet ítélni a szögek beverése, azaz a funkciójának való megfelelés szempontjából –, hanem a társadalom túléléséhez vagy más céljaihoz való hozzájárulása alapján. Elemzésem azt is állítja, hogy az „erkölcsi fejlődés” kifejezésnek nem lehet használható jelentést tulajdonítani, és hogy nem bizonyítható semmi ilyesféle fejlődés.

Másodszor, számos úgynevezett erkölcsi jelenség erkölcsi kategóriára való utalás nélkül is meg lehet magyarázni. Ez az állítás megerősíti azt a tézist, hogy az erkölcsi magatartásminták tartalma helyi jellegű, bemutatva, hogy az egyetemességre igényt tartó legtöbb erkölcsi elv inkább csinos ruhába öltöztetett, pusztán hétköznapi társadalmi normaként fogható fel. Ebből az is adódik, hogy az erkölcselmélet területe szűkebb annál, mint az akadémikus moralisták hiszik. Nem az olyan egyetemes erkölcsi érzetek létezésének tagadásáról van szó, mint a bűnösség vagy a megbotránkozás vagy az undor bizonyos formáié⁴ (ami különbözik az altruizmustól, mely elsődlegesen nem erkölcsi érzés). Ám ezek az erkölcsi érzések tárgysemlegesek, következésképp nem is igazán erkölcsiek. Jobb lenne a „moralizáló” szó. Inkább eszközök, mint célok.

Harmadszor, az akadémikus moralizmus az emberi magatartást jobbító célját illetően sem lehet sikeres, számos okból:

a) Egy megteendő erkölcsi dolog ismerete nem foglalja magában azt a motivációt, amely miatt cselekszünk; a motivációnak az erkölcsön kívülről kell érkeznie.

b) Az akadémikus moralizmus által használt analitikai eszközök – a morális esetelemzés vagy a morál-filozófia kanonikus szövegeiből kiinduló érvelés vagy az „átgondolás egyensúlya” – túl gyengék ahhoz, hogy hatástalanítsák a szűkös önérdeket vagy az erkölcsi intuíciókat. Végeredményét tekintve az akadémikus moralizmus nem nyújt segítséget akkor, amikor az erkölcsi intuíciók egymással ütköznek vagy az önérdek áll velük szemben, ilyenfajta konfliktus hiányában pedig haszontalanok. Így a „helyes válaszok” erkölcsi realizmusa éppúgy reménytelen, mint annak metafizikai változata. És az akadémikus moralisták nincsenek sem azon retorikai források, sem a társadalmi valóságra vonatkozó azon beható ismeretek birtokában, amelyek képessé tennék őket arra, hogy a kutatás és elemzés megfelelő eszközeinek hiányában is meggyőzők legyenek.

c) Az akadémikus moralisták annyi mindenben nem értenek egyet, hogy az olvasó könnyedén megtalálja az általa előnyben részesített bármiféle magatartásforma meggyőző racionalizálását.

d) A filozófiában a modern akadémiai karrier jellegzetessége, hogy nem járul hozzá az erkölcsi újításhoz és az abban való elmélyüléshez.

e) Az embereket az erkölcsfilozófiától való függés éppenséggel arra indíthatja, hogy viselkedjenek kevésbé erkölcsösen, azzal, hogy jártasabbá teszi őket a racionalizálásban. Empirikus bizonyíték van arra, hogy a morális reflexió aláássa a hatékony erkölcsi cselekvés képességét.

Negyedszer, hatalmas csapás lenne, ha az erkölcselméletek sikeresek lennének burkolt céljuk megvalósításában és egy egységes erkölcsöt erőltetnének rá a társadalomra. Persze a mi társadalmunkban egyébként ezek az elméletek sem értenek egyet abban, hogy ennek az erkölcsiségnek milyennek kellene lennie. Ám az összes erkölcselmélet természetesen veszi, hogy ez az egységes erkölcs kívánatos, holott az erkölcsi sokszínűség az, ami társadalmunkra és szükségleteinkre jellemző. Valójában szükségünk van az erkölcstelenségre, de legalábbis az erkölcs nélküliekre.

Feltehető a kérdés, hogy amennyiben az akadémikus moralizmus hatástalan az emberek magatartásának megváltoztatása terén, miként megy végbe az erkölcsi változás. A válaszom nemcsak az anyagi feltételek, hanem az erkölcsi vállalkozók szerepét is hangsúlyozza, és bemutatja, hogy a modern egyetemi professzor valójában miért nincsen abban a helyzetben, hogy az erkölcsi vállalkozó szerepét eljátsza. S hogy miért van erkölcsi vita, ha az oly vég nélküli, mint amilyenek én hiszem? A válasz erre az, hogy a gyümölcsöző erkölcsi viták az akadémikus moralizmus mezsgyéjén kívül helyezkednek el. Akkor az akadémikus moralizmus miért nem terjeszkedik vagy tűnik

el végleg? Szerintem a túlélés okai az erkölcsfilozófiai karrierhez vonzódnak vallásos igényei és a bíróságon a társadalompolitika alakításában agresszív szerepet játszani kívánó emberek retorikai szükségletei.

B. Erkölcsi alapállásom

Az olvasó joggal szeretné tudni, hogy egészen pontosan mire is gondolok az akadémikus moralizmusra vonatkozó szkepticizmus kinyilvánításakor. Vajon azt jelentené, hogy nem hiszek az erkölcsben vagy a normatív érvelésben? A legjobb, ha álláspontomat azon versengő erkölcsfilozófiák forgatagába helyezem, amelyekkel az összetéveszthető.

1. *Erkölcsi relativizmus.* Ha az erkölcsi relativizmus azt jelenti, hogy érvényességének kritériumai helyi jellegűek, vagyis annak a kultúrának az erkölcsi kódexéhez kapcsolódnak, amelyben az erkölcsi követelmények megfogalmazódtak, ebből következően egy másik kultúra „erkölcstelenség” csak úgy nevezhető, ha hozzátesszük, „szerintünk”, akkor ebben az értelemben erkölcsi relativista vagyok.

De nem teszem magamévá a „vulgáris relativizmust”,⁵ ami önellentmondásosan azt tanítja, hogy erkölcsi kötelességünk [*moral duty*] eltérni azon kultúrákat, amelyeknek a mienkétől eltérő erkölcsi nézeteik vannak. Nem vagyok erkölcsi relativista az „anything goes” értelmében sem, amit helyesebb lenne erkölcsi szubjektivizmusnak nevezni, amelyet majd a következő szakaszban elemzek.⁶ Továbbá azon leszek, hogy az erkölcsi relativizmust a kognitív vagy ismeretelméleti relativizmustól megkülönböztessem, amely önreferenciális jellege miatt ugyancsak önellentmondó.

2. *Erkölcsi szubjektivizmus.* Ahogy én használom az erkölcsi szubjektivizmus kifejezést, úgy arról a nézetről van szó, amely szerint az erkölcsi igény érvényességének nincsen kritériuma; az erkölcs, e nézet szerint, egyéni hitektől függ, ily módon egy adott cselekedet egyedül akkor erkölcstelenség, ha a cselekvő ellentétesen cselekszik az általa önmaga számára elfogadott bármiféle erkölccsel. Rokonszenvezek ezzel az állásponttal. Ha valaki úgy dönt, hogy társadalmának erkölcséből „kiszáll”, úgy, ahogyan azt egy Akhilleusz vagy egy Edmund (a *Lear király*ből) vagy egy Mersault vagy egy Gaugin vagy egy Anthony Blunt tette, avagy ahogyan egyébként a Hitler elleni összeesküvők is cselekedtek, lehetetlen azt állítani, hogy az erkölcs azért rossz, mert következetes [*consistent*] saját magával szemben. S még ha nem is következetes, csak akkor lehet erkölcsileg rossz, ha a saját magával szembeni következetesség – jelentesen ez bármit – személyes erkölcsi kódexének követelménye. (Később még többet is elárulok a „követ-

kezetes önmagával szemben” zavarba ejtő fogalmáról.) A legtöbb, ami elmondható egy ilyen személyről, az az, hogy társadalmának erkölcsével ellentétesen cselekszik, következőképp az emberek rossznak gondolják.

Nem hiszem, hogy mindehhez sokat hozzátenne, ha azt mondanánk, hogy szemantikai szempontból ő rossz. Igaz ugyan, hogy az erkölcsi kifejezéseknek olyan a jelentésük, hogy egyértelműen illeszkednek a körülményekhez: a hűtlen hitves – hűtlen. Ám maga az erkölcs, amely az esküszegőt vagy a házasságtörőt megbélyegzi, nem ítéhető meg erkölcsi kifejezésekkel; ez csak akkor lenne lehetséges, ha lennének ésszerűen belátható konkrét, kultúrák feletti igazságok.

Az én erkölcsi szubjektívizmusom a kultúrák feletti erkölcsi igazságok elvetése értelemben vett erkölcsi relativizmussal illik össze. Semmiféle következetlenség nincs abban, ha azt mondom, hogy minden erkölcsi igazság helyi, s hozzáteszem, valakinek a saját erkölcsére hiperlokális, hiszen saját magára korlátozódik.

3. *Erkölcsi szkepticizmus.* Nem vagyok erkölcsi szkepticus, akinek hite szerint az erkölcsi igazság megismerhetetlen. Társadalmunk s a mienkéhez hasonló társadalmak erkölcsi ténye, hogy a gyermekgyilkosság erkölcstelen, kivéve talán, ha az újszülött fej nélkül vagy más súlyos testi hibával jött a világra; ám most egy átlagos csecsemőt feltételezek. Bárkit, aki csecsemőgyilkosságot (vagy ekként meghatározott tettet) követ el, társadalmunkban szinte minden megkérdéztet alapos okkal erkölcstelennek bélyegezne, s ha azt állítaná, hogy a csecsemőgyilkosságot magánerkölcsére engedélyezi, a hangsúly a „magán” előtagra esne. Egy ilyen állítást illetően én még inkább egyfajta erkölcsi realistának tekinteném magam, aki úgy véli, hogy „tények általi igazolás” [*fact of the matter*] egyedül helyi tény révén létezik, ugyanúgy, ahogyan a „ma 2 Celsius fok van Chicagóban” állítás egy helyi tényt erősít meg. Az egyedüli nem helyi jellegű erkölcsi tények – amelyekről már korábban szoltam – a társadalmi együttműködés hasznavehetetlen alapvető elvei, amelyek használhatatlanok bármiféle felmerülő erkölcsi kérdés megoldására.

Dworkin, Nagel és számos más kortárs akadémikus moralista az erkölcsi realizmus olyan jelentésével azonosul, amely félúton van a metafizikai erkölcsi realizmus (például a katolikus természetjogtan, noha van szekularizált változata is, amint azt látni fogjuk) és ama gyenge helyi realizmus között, amelyet elfogadok. Ez a „helyes válaszok” erkölcsi realizmusa, melyet Nagel egy megjegyzése a következőképpen foglal össze: „a realizmusnak nem kell (és álláspontom szerint nem szabad), hogy metafizikai tartalma

legyen. Elég, ha amellet áll ki, hogy az erkölcsi kérdésekre léteznek válaszok, és hogy ezek semmi másra nem korlátozhatók.”⁷ Nagel és másokkal szemben én viszont azt állítom, hogy izgalmas erkölcsi kérdésekre nincsenek meggyőző válaszok. Ez az állítás erkölcsi szkepticusként tüntet fel, abban a tág értelemben, hogy valaki kételkedik azon objektív ítéletek megalkotásának lehetőségében, amelyeket az erkölcsfilozófusok szeretnének megtenni az erkölcsi állításokat illetően. A nem dogmatikus erkölcsi szkepticizmus és a gyenge erkölcsi realizmus egy irányba tart.

Az a hitem, mely szerint az erkölcselmélet nélkülözi az erkölcsi viták megoldásához szükséges forrásokat, lehetővé teszi számomra, hogy összebékítsem az erkölcsi szubjektívizmus korlátozott vállalását az erkölcsi szkepticizmus korlátozott elvetésével. Az, aki egy csecsemőt meggyilkol, társadalmunkban erkölcstelenül viselkedik; az, aki ezt alátámasztó érvekkel vagy azok nélkül komolyan állítja, hogy csecsemőgyilkosságra jogosult, ebben saját erkölcsi pozíciója megerősítheti. Eszelősnek, szörnynek, bolondnak vagy a fennálló szabályrendszerek megszegőjének tekinteném őt. Ám vonakodnék őt erkölcstelennek nevezni, csakúgy, mint ahogyan vonakodnék erkölcstelennek nevezni a zsidó és római jogi normákat megsértő Jézus Krisztust vagy a jogot kikényszerítő Pontius Pilátust. A XIX. századi India brit gyarmati tisztségviselőjeként (jelen értékrendemmel) betiltanám a *suttee*-t,⁸ de nem erkölcselensége, hanem ellenszenvenessége miatt. Hajlamosak vagyunk arra, hogy a saját erkölcsünktől való eltérést ellenszenvesnek tartjuk, ám reakcióink semmit sem bizonyítanak ezen erkölcs szilárdságát illetően. A hinduk kétségkívül ellenszenvesnek tartották a sorsukkal szembeszegülő özvegyeket.

Helyes volt a náci vezetőket bíróság elé állítani ahelyett, hogy agyonlőtték volna őket a fellángoló ellenszenv nyomán. De ez politikai szempontból volt helyes. Hitelt érdemlő nyilvános jegyzék készült arról, mit tettek a náciak. És a németek megismerték a „jogállami” erényeket, ami valószerűtlenné tette, hogy Németország még egyszer a totalitarizmusba hulljon.⁹ Ám helytelen volt, ugyanis a bírósági eljárás arra vonatkozó bizonyítékokat eredményezett, hogy a náciak valójában erkölcstelenek voltak, holott nem az ő, hanem csak a mi szemszögünkben nézve voltak azok.

4. *Emotívizmus.* Az emotívizmus az a nézet, mely szerint az erkölcsi állítások egyszerű preferenciákra vagy idegenkedésre vonatkoznak, és amelyek ezért még elvileg sem cáfolhatók vagy erősíthetők meg. Az emotívizmusról ugyanazt gondolom, mint az erkölcsi szkepticizmusról: szigorú értelemben hamis, de

egyetértek azzal, hogy számos erkölcsi állítás nem több olyan ajándéknál, amelybe az elméletileg megalapozatlan (és megalapozhatatlan) preferenciák és idegenkedések vannak becsomagolva.

5. *Erkölcsi partikularizmus.* Az erkölcsi partikularizmus szerint léteznek ugyan egyetemes erkölcsi igazságok, s azokat egyedi erkölcsi kérdésekre kell alkalmazni, ám azt a társadalmi kontextusra érzékenyen – mondjuk Kantnál érzékenyebben – kell tenni. Mivel nem gondolom, hogy léteznek harapósabb egyetemes erkölcsi igazságok, elvetem az erkölcsi partikularizmust.

Összegezve tehát, az erkölcsi relativizmus egy változatát fogadom el, elvetem az erkölcsi partikularizmust és elfogadom az erkölcsi szubjektivizmust, szkepticizmust és emotivizmust egy felhígított változatát. Nem merítettem ki az erkölcsfilozófusokat lenyűgöző összes ízmust, de remélem, eleget szoltam ahhoz, hogy jelezzem általános alapállásomat. Ezt „pragmatikus erkölcsi szkepticizmusnak” lehetne nevezni. Hűen ehhez az előadássorozathoz, ez hasonló az ifjabb Oliver Wendell Holmesnak az erkölcsről szóló töredékes írásaiból rekonstruálható általános alapállásához. Előadásaim olvasóinak meg kell érteniük ugyanakkor, hogy álláspontomat – vagy, ehhez kapcsolódóan, az akadémikus moralizmust érintő ellenvetéseim teljes sorozatát – nem kell teljes egészében elfogadni ahhoz, hogy elfogadják a végkövetkeztetést, amely durván fogalmazva az, hogy az akadémikus moralizmus „érdektelen”. Lehetséges, helytelenül gondolom például, hogy nem léteznek izgalmas erkölcsi univerzálék, ám ezek használhatatlannak lennének egy erkölcsi érvelésben, amennyiben nem tudjuk meghatározni, hogy mik is ezek. Ténykérdés, s az erre vonatkozó válasz független attól, hogy ki mit gondol, vajon a tizenkét éves Julius Caesarnak páros vagy páratlan számú hajszál volt-e a fején. Ez a kérdés viszont megválaszolhatatlan a történeti kutatás jelenlegi módszereivel. Töprenghetünk a válasz felett, ám töprengéseink mit sem érnek. Nem kevésbé eldönthetetlenek az erkölcsi kérdések sem.

Ám az akadémikus moralizmussal szembeni ellenvetéseim, noha egymástól függetlenek, alátámasztják egymást. Például az az ellenvetés, hogy nem hatékony, alátámasztja azt az ellenvetést, hogy ismeretelméletileg gyenge. Amikor egy vitában semmi sincs materiálisan vagy pszichológiailag körülhatárolva, egy megfigyelő valószínűleg bármelyik vitázóval egyetért, legyen bármelyiküknek jobb az érvelése. Például azt szeretném gondolni, hogy ezek az előadások néhány olvasójukat – fiataláguk avagy az akadémikus moralizmus érényei vagy a hasznosságára vonatkozó álláspont iránti egyéb el nem kötelezettsé-

gük miatt – meggyőzik majd, ha ők is arra a következtetésre jutnak, hogy a moralistákénál jobb érveim vannak. Viszont az erkölcs esetében az akadémikus vita hallgatósága valószínűleg vagy közömbös vagy – az önérdek vagy az erkölcsi intuíció miatt – már elkötelezett; és az elkötelezett már hajlíthatatlan, a közömbös pedig nem győzhető meg arról, hogy érdeklődést tanúsítson az erkölcsi kötelesség [*moral duty*] fellelhetőségére vonatkozó érvek iránt.

C. Amit az „elméletről” gondolok

Két ok miatt kell óvatosnak lennem, amikor az elméletet kritizálom. Először is a korom miatt. Nem mintha avított lennék, hanem mert amikor megöregszünk, gyakran elméletellenessé válunk. Részben mert a korral hanyatlak az elméletalkotás megkívánta elmeél, részben mert (bizonyos esetekben) az idősebbeknek az elméletalkotásból nem származik előnyük, és részben (bizonyos más esetekben) mert a koros emberek inkább hajlamosak az olyan nem elméleti tevékenység végzésére, mint az adminisztratív vagy – mint az én esetemben – a bírói munka (amibe némi adminisztráció is becsúszik, minthogy bíróságom elnöke vagyok). Az angol–amerikai rendszerekben a bírák mindenképpen hajlanak az elméletellenességre az angol–amerikai jog kazuisztikus hagyománya miatt. Így kétszeresen is körültekintőnek kell lennem, nehogy az elméletre vonatkozó kritikám pusztán személyes nézőpontom következménye legyen.

Azzal vigasztalom magam, hogy nem vagyok globálisan elméletellenes. A közgazdasági elmélet és a természettudományok azon részei, amelyekkel legalább futó kapcsolatba kerültem, mint az evolúciós biológia, gyönyörűnek és hasznosnak tűnnek, jóllehet az efféle elméletek a fiatalos intelligenciát juttatják eszünkbe. Ugyancsak magával ragadónak és hasznosnak találok – ezekben az előadásokban alkalmazom is – az elméletalkotásnak a tudománytól lényegesen különböző, Nietzschehez és Weberhez társított stílusát. Az erkölcs- és politikai filozófia bizonyos területeihez illeszkedik az az elmélet, amelyet nem kedvelek.

Hazardírozás lenne [*loading the dice*] az „elméletet” túl szűken meghatározni, majd az akadémikus moralizmust elvetni mint a meghatározáson kívül esőt. Viszont tanulságos lehet, ha említünk néhány példát a sikeres elméletek közül. A legsikeresebbek az észlelhető dolgokat tanulmányozó természettudományok területein találhatóak; ilyen elméletek megcáfolhatók úgy, hogy összevetjük az elmélet által megalkotott előrejelzéseket a megfigyelés eredményeivel. Ehhez két dolog szükséges: az elméletnek megcáfolható előrejelzéseket kell tennie, és adott

esetben megfigyelhetőnek kell lenniük az ezeket megcáfoló adatoknak. A természettudományos elméletek közelítenek ahhoz, hogy az első kívánalomnak megfeleljenek, de néha elbuknak a másodikon. Az evolúció például nem figyelhető meg, mivel a legnagyobb része az előtt következett be, hogy lett volna bármiféle megfigyelő, aki feljegyzéseket hagyott volna maga után. Az evolúcióelmélet tehát nem cáfolható meg úgy, hogy összehasonlítjuk előrejelzéseit azzal, ami „valóban” történt; ami empirikusan nem cáfolható meg, meg sem erősíthető empirikusan (például a halál utáni élet hipotézise). A tudósok ugyanakkor a közvetett bizonyítékok megannyi formáját hozzátják fel az evolúcióelmélet mellett, ideértve a kövületmaradványokat, a génelemzést, az állattenyésztési tapasztalatokat, az állatok és növények viselkedését. E bizonyítási eszközök a semmiféle jó bizonyítékot fel nem mutató versengő elmélet hiányával együtt összességében erőteljes alátámasztást biztosítanak az evolúcióelméletnek. Ilyen közvetett igazolások széles körben elterjedtek a tudományban, és gyakran rendkívül megbízhatók; gondoljuk csak meg, mennyire jól tudjuk – s az elérhetetlen metafizikai bizonyosság kivételével valóban tudjuk –, hogy egyetlen emberi lény sem evett meg soha egy ültő helyében egy felnőtt vízilovat, hogy a fán nem terem macska, és hogy a Föld több mint tízezer éves, és hogy azt egykor dinoszauruszok népesítették be.

A közgazdaságtan mind formájában, mind pedig tartalmában szorosan az evolúcióelmülethez kapcsolódó elmülethalmaz; a maximalizálás, a verseny, a nem tudatos racionalitás, a költség, befektetés, önérdék, túlélés és egyensúly fogalmi mindkét elmületben párhuzamos szerepet játszanak. Szemben az evolúcióelmülettel, a gazdasági elmület olyan megfigyelhető társadalmi magatartásokkal foglalkozik, mint az ármozgás, a vállalatméret, az *input* költség, az *output*, a hiány, a bérek, a munkavállalók és más cselekvők kompenzálásának módszerei, tőkebefektetések, népességnövekedés és ipari *output*. Sajnos azokat a kísérleteket nehéz megalkotni, amelyek elkülönítenék az egyedi gazdasági változónak a megfigyelhető magatartásra gyakorolt hatását. A közgazdászoknak e helyett statisztikai módszereket kell használni, hogy a megfigyelt magatartás más okait kiigazítsa. A rendelkezésre álló adatok miatt e módszerek néha nem kielégítőek. Viszont a közgazdaságtanban akadnak jócskán „természetes” kísérletek – például ha különböző helyeken és időben az árak szabályozásával élnek vagy felhagynak vele, vagy a közlekedés deregulálása, vagy a kommunizmus bukása – amelyek összességükben a közgazdaságtan központi előrejelzéseinek szemléletes bizonyítékait kínálják, például hogy az árszabályozások sorban álláshoz vezetnek, hogy az

output nagyobb versenyben, mint monopólium esetében, hogy az árdiszkrimináció pénzüzletekhez [*arbitrage*; csereügyletek révén, kockázat nélküli nyereségszerzés – *a ford.*] vezet, hogy a fogyasztási adó megemelése magasabb árakat és alacsonyabb *output* eredményez.

Nem azt akarom állítani, hogy ezek az elméletek azért lennének sikeresek, mert igazak, vagy egyáltalán azt, hogy igazak. Sikeresek, mivel segítségünkre vannak abban, hogy fizikai és társadalmi környezetünk felett uralmat gyakoroljunk. Mivel az erkölcs társadalmi környezetünk egyik jellegzetes vonása, az elméleti reflexió legitím tárgya, szóval nem *tout court* vagyok az erkölcselmélet ellen. Inkább különbséget tennék az erkölcsről szóló elméletek és az olyan erkölcselméletek között, amelyek erkölcsi kötelességeink tartalmára vonatkozó normatív elméletek. Ezek az előadások az erkölcsről szóló elmületről szólnak. Az erkölcselmélet ezzel szemben annak az elmülete, hogy miként kell viselkednünk. Arra tesz kísérletet, hogy eljusson az erkölcsi kötelességeinkre vonatkozó igazság birtokába. A következőkhöz hasonló kérdéseket tesz fel: A hazugság mindig rossz? A csecsemőgyilkosság erkölcsstelen? Nemi diszkrimináció? Prostitúció? Eutanázia? *Affirmative action*? Érvényesíthetők-e bérnyasági szerződések? A barátok vagy a haza iránti lojalitást kell előrébb helyezni? Helyénvaló-e meggyilkolni egy ártatlan embert, hogy megmentsünk tíz másik ártatlant? Meg kell-e engedni a gazdag embernek, hogy olyan gyógyszereket vásárolhasson meg, amelyeket a szegény nem engedhet meg magának? Erkölcsstelen-e a húsevés? Megköveteli-e a méltányosság a gondatlan károkozás megtérítését? E kérdések tárgyai nem arról szólnak, hogy mennyire széles körben elterjedtek az erkölcsi hiedelmek, honnan erednek és milyen valószínűséggel kell a magatartást befolyásolni, hanem arról, vajon miként kell cselekednünk különböző esetekben.

Azért nevezem „moralizmusnak” és „akadémikus moralizmusnak” az erkölcselmületeket, hogy hangsúlyozzam, az előbbiek célja az emberi magatartás megváltoztatására irányul, s hogy utóbbi esetben az akadémikus erkölcsfilozófiát megkülönböztessenem az akadémiaán kívüli erkölcsi prédikációtól. Jézus Krisztus moralista volt, de nem alkotott semmilyen akadémikus stílusú érvelést, hogy tanítását alátámassza. Engem az a fajta moralizálás érdekel, amelyik mentes – vagy legalábbis ezt tettet – olyan vitatott metafizikai elkötelezettségektől, mint amilyen a hívő keresztényeké, és amelyről elképzelhető, hogy a világnézetileg semleges bíróságaink bírái előtt is megjele-
nik.

Van még három további fontos distinkció. Az első az erkölcselmület kritikai és konstruktív alkalma-

zása közötti különbség. Ha egy – akadémikus vagy bármilyen más – moralista hibásan érvel egy meghatározott erkölcsi pozíció mellett, az erkölcselmélet sajátos feladata az, hogy e hibát bemutassa. Amiként az általános filozófia legfontosabb funkciója az, hogy a filozófiai tévképzeteket széteszlassa, az erkölcselmélet kitüntetett feladata is az lehet, hogy kiküszöbölje az erkölcsi érvelés hibáit. A szókratészi bögölynek szerepe van nemcsak az erkölcs-, hanem az általános filozófiában is – ám megkérdendő, hogy vajon e szerep fontos-e. Amennyiben egy személy erkölcsi nézeteit és magatartását olyannyira képtelen az erkölcsi érvelés befolyásolni, amennyire én hiszem, úgy legyen az érvelés akár jó, akár rossz, azok ugyanannyira befolyásolhatatlanok kell hogy maradjanak. Arról az évről, mely szerint Istennek léteznie kell, mivel őt tökéletes lényként határozzuk meg, feltételezve, hogy birtokol minden jó tulajdonságot, amelynek magában kell foglalnia a léte-zést is, könnyedén bemutatható, hogy azon a hibán alapul, hogy a létezés egy tulajdonság; de hány ember hagyatkozott valaha Istenbe vetett hitében erre az érvelésre és vajon elveszítették-e volna hitüket, ha kioktatják őket arra, hogy ez az okfejtés megalapozatlan?

A második distinkció a partikuláris erkölcs javaslata és az amellel való érvelés, más szóval a felfedezésre és igazolásra vonatkozik. Az erkölcsfilozófia nem lebecsülendő része lehetséges erkölcsi rendszerek ezt kísérő érvelésekkel vagy anélkül való előadásából áll – és bármilyen érvelés, ha jelen van, inkább a rendszer magyarázatára, mint igazolására szolgálhat. Egy változó vagy plurális jellegű erkölcsi kultúrában az erkölcsfilozófia azt a választást kínálja az embereknek, hogy miként éljenek vagy miként gondolkodjanak arról, hogy miként éljenek. Ebben hasonlít a művészet, a vallás vagy a terápia valamilyen formájára, sőt még el is gondolható annak. De nem az erkölcsi kérdésekre vonatkozó, érvekkel alátámasztott válasz megfogalmazása a lényege. És ez – az erkölcselméletnek ez a fejlesztő vagy megihlető szerepe – nem is az a fajta szerep a modern akadémikusok számára, amelynek eljátszására jól fel vannak készülve és melynek eljátszását a bírák kényelmesnek tartanák.

A harmadik distinkció az erkölcsi és jogi érvelés közötti, melyek közül mindkettő a normatív érvelés részhalmaza. Az a kérdés, vajon az elromlott órát meg kell-e javítani, normatív, de nem erkölcsi vagy jogi kérdés. Az a kérdés, hogy vajon a bérnyaságra vonatkozó szerződések rosszak-e, sajátosan erkölcsi-normatív kérdés, ám az a kérdés, hogy vajon jogszabályellenesek-e, jogi-normatív kérdés. A második részben amellel fogok érvelni, hogy a jogi kérdések

megválaszolhatók és megválaszolandók erkölcsi kérdésekké való lefordításuk és az erkölcselmélet segítségével nélkül.

D. Az erkölcs relativitása

Az általam kritizált erkölcselméletek célja mind az erős (vagyis metafizikus) erkölcsi realisták, mind a némiképp átmeneti („helyes válaszok”) erkölcsi realisták esetében az, hogy azonosítsanak egy olyan jelenséget, mely az elmélettől függetlenül létezik: az „erkölcsi törvényt” vagy egy „erkölcsi képességet”. Állítjuk az, hogy létezik egy fogalmi, pszichológiai, törvénykezési, sőt egy anyagi entitás, hasonlóan a számrendszerhez, a számos közgazdasági jelenséget eredményező önérték pszichológiájához, a pozitív joghoz vagy a csillagokhoz. Egy univerzális erkölcsi törvény képessé tehet minket arra, legalábbis ha tudományos realisták vagyunk, hogy úgy gondoljunk az erkölcselméletre, mint a tudományos elméletekre.

Azzal a fajta metafizikus erkölcsi realizmussal kapcsolatban, mellyel Platón vagy a kánonjog esetében találkozhatunk, rövidre foghatom a kritikát. Annak a hitnek az egyetlen biztosítéka, hogy létezik egy erkölcsi törvény „odakinn”, a Platón- vagy Szent Tamás-féle nagyon erős értelemben – olyan erkölcsi törvény, melyet a törvényalkotás folyamatához hasonló módon hirdettek ki vagy amelynek a csillagokhoz hasonló, tapintható realitása van –, nem más, mint egyfajta vallásos hit. Hit egy Legfelsőbb Törvényhozóban és egy spirituális valóságban, mely ugyanúgy valóságos, mint az anyagi realitás. Emellett a vallásos érvek nem részei az akadémikus moralizmusnak.

Azonban nem minden metafizikus erkölcsi realizmus vallásos értelmű. Charles Larmore saját álláspontjával kapcsolatban – mely szerint „a valóságnak része egy normatív dimenzió is, melyet cselekvésre és meggyőződésre vonatkozó indokok alkotnak”, egy olyan dimenzió, mellyel „a tudás szerveként felfogott reflexión keresztül teremthetünk kapcsolatot”¹⁰ – elismeri, hogy metafizikus. Azonban a gyakorlatban ez a tudásszerv inkább kijelentő szervként működik, ahogy ez látszik akkor is, amikor Larmore ezt írja: „Nem gondolhatjuk-e jó lelkiismerettel, hogy saját erkölcsi univerzumunk magasabb rendű a korábbi és a miénktől nagyon különböző törzsi erkölcshez képest, ezzel egyidejűleg nem tagadva, hogy elvesztettük annak a jónak a lehetőségét, melyet utóbbiak tartalmaztak? A heterogén jók mérlegelése nem valószínű, hogy számszerű rangsorolást fog eredményezni. Azonban bizonyosan lehet indokunk arra, hogy meghatározott körülmények között vagy minden esetben egyes jókat fontosabbnak tartunk másoknál, és arra is, hogy sokkal fontosabbnak gondoljuk őket.”¹¹ Lar-

more elismeri, hogy mindez tűnhet úgy más számára, mint „puszta állítás”, és be is vallja, hogy nincs „teljesen kielégítő válasza a vádra”.¹²

De minden metafizikai alap hiányában is létezhetne univerzális erkölcsi törvény olyan elvek együttese értelmében, melyeket minden ésszerű felnőtt mindig és mindenütt kötelességként ismerhet el, és amelyekből talán a specifikus erkölcsi problémák tekintetében megoldások dedukálhatók vagy más módon meggyőzően levezethetők. Létezhetne. Azonban nem látható sehol egy olyan erkölcsi törvény, amely nem olyan tautológia (mint a „ne ölj!”) s nem olyan absztrakció (mint a „ne hazudj mindig!”), mely túl fennkölt ahhoz, hogy a valósággal érintkezzen és megoldjon egy erkölcsi kérdést; egy olyan erkölcsi kérdést, melynek tekintetében nincs egyetértés. Az erkölcsi érzések egyetemesek, de – amint látni fogjuk – nincs erkölcsi tartalmuk.

Minden létező vagy letűnt társadalomnak vagy társadalmon belüli szubkultúrának volt erkölcsi kódexe, melyet azonban inkább az adott társadalom vagy szubkultúra életének kényszerei alakítottak, mint az erkölcsi kötelességek valamely mindenén átívelő forrásának felismerése. Amennyiben a kódex a nevezett kényszerekhez igazodik, az nem is kritizálható meggyőzően kívülállóknál által. A gyerekgyilkosságtól iszonyodunk a saját kultúránkban, az azonban mindennapos azokban a társadalmakban, amelyek nem rendelkeznek minden megszületett gyermek táplálásához szükséges forrással.¹³ A rabszolgaság mindennapos, ha a háború győztesei nem engedhetik meg sem a foglyok etetését, sem szabadon engedését, s így a rabszolgaság egyetlen alternatívája a halál. „Helytelen” ilyen helyzetekben a gyerekgyilkosság és a rabszolgaság? Provinciális azt mondani például, hogy „nekünk van igazunk a rabszolgasággal kapcsolatban és a görögök tévedtek”,¹⁴ hiszen annyira különbözött a rabszolgaság az ókorban attól, ahogy például a faji alapú rabszolgaság gyakorlata működött az Egyesült Államokban a polgárháború végig, s annyira mások voltak azok a külső körülmények, melyek a rabszolgaság e különböző formáit életre hívták.¹⁵ Vélelmezetten rossznak nevezni a gyermekgyilkosságot vagy a rabszolgaságot közel annyira provinciális lenne, mint megszorítások nélkül elítélni azokat. A gyermekgyilkosságot vagy a rabszolgaságot elfogadó társadalom tagjai azonos plauzibilitással mondhatnák, hogy a gyermekgyilkosság vagy a rabszolgaság vélelmezetten jó, ugyanakkor elismerhetnék, hogy a vélelem megdönthető a békés, gazdag, technológiailag fejlett társadalmakban.

A gyermekgyilkosság és a rabszolgaság egy olyan magyarázatát nyújtottam, amely összhangban van a kegyetlenséggel és az egyenlőtlenességgel kapcsolatos

modern meggyőződéssel. Ez arra ösztönözheti az olvasót, hogy amellet érveljen, ezáltal elismertem a meggyőződések egyetemességét, pusztán ahhoz ragaszkodva, hogy ezeket a meggyőződéseket a körülmények megfelelő figyelembevételével alkalmazzák. Azonban és elsősorban: a kegyetlenséggel és az egyenlőtlenességgel kapcsolatos modern meggyőződéseink inkább esetlegesek, mint az egyetemes erkölcsi törvény kisugárzásai. Nietzschét sokan erkölcsellenesnek tartották,¹⁶ mások szerint viszont cáfolhatatlan esztétikai alapon pusztán jobban kedvelte egy harcosokból álló társadalom erkölcsi kódexét a burzoá társadalom erkölcsénél. (Ha ismerte, biztosan tetszett neki Blake aforizmája: „Egyazon Törvénye van az Oroszlánnak és az Ökörnek: az Elnyomás.”¹⁷) Nincsen olyan közös alap, melyre hivatkozni lehetne versengő erkölcsiségekről való ítélkezés során. Az abortusz helyes olyan kultúrákban, melyek liberálisan viszonyulnak a szexualitáshoz vagy amelyek elfogadták a feminista ideológiát. De helytelen ott, ahol korlátozni akarják a szexuális szabadságot, ahol gyorsítani akarják a népesség növekedését vagy bizonyos vallási hit érvényesülését akarják elősegíteni. Ezek a kultúrák egyszerre vannak jelen az Egyesült Államokban, és saját híveiknek nincs elegendő közös erkölcsi alapjuk ahhoz, hogy a megegyezéshez elégséges érvet tudnának felhozni.

Nietzsche, sőt Blake követői sincsenek sokan társadalmunkban. Lehetséges, mindenki más egyetért abban, hogy a rabszolgaság és a gyermekgyilkosság erkölcsstelen olyan – a társadalmi körülmények kényszereire hivatkozó – igazolás hiányában, melyet említettem. Azonban ez nem szabad hogy megnyugvást jelentsen az erkölcsi realisták számára. Sok akadémikus moralista számára a rabszolgaság és a gyermekgyilkosság erkölcsstelen elsődrendű jelölt az egyetemes erkölcsi elvre.¹⁸ Amint azonban megértjük, hogy ezek az elvek lokális körülmények függvényei, rájövünk: az egyetemes erkölcsi elv plauzibilis jelöltjei túl absztraktak ahhoz, hogy bármiféle útmutatásul szolgáljanak egy aktuális erkölcsi probléma megoldásához. Sőt mi több, azok az erkölcsi botrányok, mint a gyermekgyilkosság és a rabszolgaság, amelyeket szeretünk elítélni, bizonytalanná válnak akkor, amikor jobban megvizsgáljuk őket. Mi pontosan a gyermekgyilkosság? Egy egyhetes magzat megölése? Mi a helyzet a nyolchónapos magzattal? Gyermekgyilkosság-e egy súlyosan torzult vagy fogyatékos újszülött meghalni hagyása? És mi pontosan a rabszolgaság? Ha nem tudunk munkáltatót változtatni? Ha igen, akkor a tulajdonosok rabszolgái voltak a baseballjátékosok, amikor jogszerű volt a játékosok visszatartása [*the reserve clause*]? A rabok rabszolgák? A kötelező oktatásban részt vevő gyerme-

kek? A besorozott katonák? Az esküdtek? E kérdések mindegyikére van válasz, de egyik sem olyan, melynek bármi köze lenne bármiféle egyetemes erkölcsi törvényhez.

Azt állítani, hogy egy erkölcsi elv csak a társadalmi környezetére vagy még szűkebben a támogatói és ellenzői közös meggyőződéseire hivatkozva ítéltető meg, nem egyenlő annak állításával, hogy az elv soha nem ítéltető meg. Néhány erkölcsi elv, mint a ki nem kényszerített jogszabályok, a társadalmi változások mögött kullognak, és ezen okból kifolyólag nincs is sok hatásuk. Így az ilyen elvek „eltörlésének” kevés a haszna, és mivel megváltoztatásuk kollektív cselekvést igényel, a költségei magasak. Az elavult elvek léte a funkcionális kritika kiterjedt alapjául szolgál. A náci és a kambodzsai népirtás széles körű elítélésének egyik oka az, hogy visszamenőlegesen láthatjuk, ezek a cselekvések nem voltak adaptívak a kérdéses társadalmak semmilyen plauzibilis vagy széles körben elfogadott szükségleteihez. Az a népirtó politika, melyet az Egyesült Államok folytatott az amerikai indiánokkal szemben, adaptív volt, így kevesebb kritikát kapott, különös tekintettel arra, hogy mi magunk vagyunk e politika haszonélvezői. Részben azért helytelenítjük az emberi áldozatot, mert finnyásabbak vagyunk a premodern embereknél (ehhez a ponthoz még visszatérek), de részben azért, mert tudjuk, hogy az emberáldozat nem hártja el a szárazságot, az árvizet és más szerencsétlenségeket, és így rossz eszközök a társadalmi célok szempontjából.¹⁹ Amikor az erkölcsi kijelentések ellenőrizhető empirikus hipotéziseken alapulnak – más szóval, amikor funkcionálisként védik őket –, akkor az empirikus megfigyelés alapján létrejön némi tér az erkölcsi kritika számára. Ilyen esetekben felhasználhatjuk annak a kultúrának az erkölcsi tételeit, amelynek erkölcsi-ségéről szó van, és a közös alapból kiinduló érvelés elvezet egy olyan következtetéshez, melyet lehet, hogy logikai szükségszerűségként kénytelen lesz elfogadni a helyi erkölcsi képviselője (már ha ő logikusan gondolkodik). Ha a szüzek vulkánba hajtásának egyetlen oka az, hogy növeljük a természet mennyiségét, akkor az empirikus vizsgálódásoknak véget kellene vetniük ennek a gyakorlatnak. De amikor az emberáldozatot hozók nem tesznek a gyakorlati hasznosságra vonatkozó cáfolható kijelentéseket, akkor kritikai hangunk elcsitul. Vagy pontosabban az undor kifejezésének hangjává válik – ami nagyrészt a másságra adott reakció –, mintsem indokolt kritika megfogalmazásává.

Az emberáldozat a múlté. Egy példa a kortárs gyakorlatból, mely a legtöbb amerikaiat felháborítja: a női nemi szerv csonkítása, ami gyakori az afrikai muszlimok között (még az egyiptomiak körében is). A gya-

korlat védelmezői azt állítják, az nélkülözhetetlen azokban a közösségekben a család integritásának fenntartásához. Ez az állítás védhető,²⁰ habár nem tudom, helyes-e. Ha helyes, akkor az erkölcsi kritikát lefegyverezték, mivel nincs alapunk arra, hogy az egyéni választást vagy a szexuális örömet magasztaljuk a családi értékekkel szemben. Értelmetlen arra panaszkodni, hogy a megcsonkított lányok túl fiatalok ahhoz, hogy képesek legyenek felelősen döntést hozni abban a kérdésben (feltételezve, hogy még választási lehetőséget is kapnak), alávessék-e magukat a csonkítási eljárásnak. Ugyanis társadalmuk erkölcsi szabályrendszere nem a szabadság vagy az autonómia elvein alapul. Szintén irreleváns kimutatni, hogy ezekben a társadalmakban sokan ellenzik a női nemi szerv csonkítását. Ez csak annyit jelent, hogy versengő erkölcsi felfogások vannak jelen a társadalomban, ahogy vannak ilyenek a mi társadalmunkban is. Mivel nincs alapja a többségi és a kisebbségi erkölcsiség közötti erkölcsi szempontú választásnak, az erkölcsi pluralizmus nem szolgáltat eszközt az erkölcsi kritikának. Az valójában a relativizmus tanulságának megerősítése felé mutat. Mégsem szabad katasztrófának tartanunk azt, hogy az erkölcsi pluralizmus néhány erkölcsi problémát bizonytalanná tesz, mivel látni fogjuk, hogy az erkölcsi sokszínűség lehet a társadalom erejének forrása. Az erkölcsi pluralizmus csak az akadémikus moralisták számára katasztrófa.

Az erkölcsi kérdésekről folytatott viták során az objektivizmus és realizmus retorikájára való állandó hagyatkozást úgy hivatkozták, mint az erkölcsi realizmus bizonyítékát.²¹ Itt van az erkölcsi szubjektivizmusnak igaza. Ez ugyanolyan, mintha azt mondanánk, hogy Isten létezik, mert sok hívő úgy beszél Istenről, mint létezőről. Szeretjük saját preferenciáinkat és intuícióinkat egyetemes nyelvezettel felöltöztetni, ezzel is az objektivitás mázát adni szubjektív meggyőződéseinknek vagy érzéseinknek. Szintén szeretünk ténykérdésekről vitatkozni, és az efféle vita gyümölcsöző is, „objektív” egyfajta racionális értelembe, és hatása is van az erkölcselméletre, de nem szabad összekeverni vele.

Az egyetemes jellegű retorika tendenciózus használata megtalálható a jogelméletben ugyanúgy, mint az erkölcselméletben, és ez zavart is eredményezett. H. L. A. Hart és Ronald Dworkin jogelméleti felfogása például híresen kibékíthetetlen. Azonban ez a kibékíthetetlenség nagyrészt az ahhoz való ragaszkodásnak a mesterséges következménye, hogy a saját elméletüket egyetemes terminusok használatával fogalmazzák meg, amikor pedig egyikük sem tesz semmi mást, mint hogy a saját országa jogrendszerének stilizált leírását nyújtja.²² Jürgen Habermas hasonlóképp azzal áltatja

magát, hogy egyetemes jogelméletet alkot, holott csak Németországról beszél.²³

Nem riadok vissza elemzésem azon implikációjától, hogy semmilyen értelemben vett erkölcsi fejlődés nincs, ami pedig hízelegne a gazdag modern nemzetek lakosainak, és attól, hogy nem gondolhatjuk magunkat erkölcsileg fejlettebbeknek a fejzsugorítóknál, a kannibáloknál és a női nemi szerv csonkolóinál. Szerencsések vagyunk, hogy többet tudunk az anyagi világról, mint elődeink és mint amennyit néhány kortársunk tud. Felvértvezve ezzel a tudással ki tudjuk mutatni, hogy néhány eltűnt erkölcsi kódex nem volt hatékony eszköz a társadalmi célok elérésére (néhány esetben éppen ezért tűnt el az adott erkölcs), és hogy talán néhány most meglévő rendszer sem adaptív ebben az értelemben. Amennyiben az erkölcsi kódex nem segíti elő az adott társadalom domináns csoportjai érdekeinek érvényesülését, vagy ha annyira legyengíti a társadalmat, hogy az hódítás által sebezhetővé válik (még ha csak azáltal is, hogy egy erősebb társadalommal szemben félelmet vagy gyűlöletet kelt), vagy ha elviselhetetlen belső feszültségeket hív életre, akkor végül vagy a kódex vagy a társadalom fog kihalni. A háború előtti Dél erkölcsi kódexe, a nációk és a Szovjetunió erkölcsa mind erre példa. Mivel magunknak különböző erkölcsi kódexünk van, amelyet természetesen jobban kedvelünk (hisz a miénk), szeretjük a régi rossz szabályrendszerek eltűnését az erkölcsi fejlődés jeleként leírni.²⁴ A letűnt szabályok híveit „erkölcstelennek” hívjuk. Azonban a fejlődés és az adaptáció két külön dolog. Ha egy erkölcsi törvény adaptív, még mindig módosítható, csak nehéz lesz kritizálni. Ha Hitler vagy Sztálin megvalósította volna a terveit, erkölcsi meggyőződésünk talán más lenne (például mondhatnánk azt, hogy „nem tudsz omlettet enni anélkül, hogy feltörnéd a tojást”). Ők nem azért buktak el, mert a terveik erkölcstelenek voltak, hanem mert nem voltak bölesek a terveik.

Sztálin és általában a kommunizmus esete kétséget ébreszt azzal a kijelentéssel szemben, hogy akár az utilitárius, akár a kantianus gondolatnak – lévén a maga módján mindkettő inkább „inkluzív”, mint etnocentrikus – „forradalmi jelentőségű hatása volt a nyugati világ erkölcsi gondolkodására, dacára annak, hogy heves ellenállásba ütközött, és dacára a megdöbbentő erőszaknak és brutalitásnak, melyet azok követtek el, akik vissza akarták fordítani a folyamatot”.²⁵ Az egész mondat, valamint az azt megelőző és követő fejtegetés alapján egyértelmű, hogy a szerző a kantianus és az utilitárius inkluzivitás „forradalmi hatását” az erkölcsi fejlődés jelének tekinti. Mégis, az a megdöbbentő brutalitás és erőszak, melyet a kommunizmus nevében Lenin és Sztálin és Mao és Pol Pot

idejében követtek el, nem volt része az inkluzivitással szembeni semmilyen ellenállásnak. A marxizmus és a kommunizmus internacionalista és egyetemes ideológia, s nem rasszista, nacionalista vagy szexista (amilyen a náciizmus volt). Az előbbieket nevében az erőszakot és a brutalitást egy egyetemes jellegű látomás nevében követtek el, habár lehet, hogy a tényleges motivációnak több köze volt az elkövetők személyiségéhez és politikai helyzetéhez, mint bármilyen szisztematikus gondolathoz. Még a maguk sajátos módján a nációk is (elengedhetetlen egy megszorítás) inkluzívak voltak, mivel az első intézkedéseket veszélyeztetett állatfajok védelme érdekében tették. Az inkluzivitásnak, mivel minden határozott alkalmazási területet vagy tartalmat nélkülöz, nincs erkölcsi vegyértéke, ezért annak az utóbbi két évszázadban tapasztalt (rendszeretlen) növekedése nem tekinthető az erkölcsi fejlődés jelének.

Ellenvetésként felmerülhet, hogy az én relativizmusom önmagát cáfolja. Felmerülhetne, ha az episztemológiai relativizmus mellett érvelnék vagy erkölcsi érvet hoznék fel az erkölcsi relativizmus védelmében. Egyiket sem teszem. Gondoljunk a szépség fogalmára. Erős érvet lehet felhozni amellett, hogy az relatív. A varacskos disznót legtöbbször csúnyának tartja, de lehet, hogy egy beszélő varacskos disznó azt mondaná nekünk, a varacskos disznók szépek és az emberek csúnyák. És nincs a szépséggel kapcsolatos olyan tény, melyre a varacskos disznó és én is hivatkozni tudnánk az egyet nem értés feloldása érdekében. Az az érv, hogy a szépség standardjai ilyen módon relatívak, lehet hibás, azonban nem cáfolja önmagát. Ha a varacskos disznók beszélni tudnának, egyetérthetnének azzal, hogy a szépség standardjai relatívak.

Nem kerülhetem el teljesen az önreferencia paradoxonát. Ha az erkölcselemélet nem győz meg senkit, mert hiányzik belőle a tudományos érvelés meggyőző ereje, akkor mennyire valószínű, hogy ezek az előadások, melyek a „tudományosság” leglazább értelmében sem tudományosak, meggyőznek bárkit is? Ebben az esetben minek írtam őket, különösen ha igazam van abban, hogy az akadémikus moralistáknak, akikkel szemben írok, nincs hatásuk sem az egyének magatartására, sem az állami politikára? Nem lehetséges, hogy félek az akadémikusok hatásától, és ez a félelem motivált engem? Ahhoz elég freudianus vagyok, hogy ne tartsam magam saját motivációim szakértőjének. Ezért csak annyit mondok, hogy a félelem nem az egyetlen lehetséges motiváció az írásra, és korábban már hoztam fel érveket amellett, hogy az ilyen típusú előadások lehetnek meggyőzőbbek, mint egy erkölcsi meggyőződés vagy egy cselekvés megváltoztatása melletti érv. De nem lehet

amellett érvelni, hogy ezek az előadások rejtetten erkölcsiek, hogy valójában egy olyan egzisztencialista moralitást ajánlok (antimoralitás mint moralitás), mely szerint az emberek anélkül vállalnak felelősséget saját cselekedeteikért, hogy nyugodtan feltételezhetnék, az egyetemes erkölcsi normákkal összhangban cselekszenek?

Ezek nem triviális vagy könnyen megválaszolható kérdések. De nem ássák alá annak bizonyítására tett erőfeszítéseimet, hogy ostobaság az erkölcsfilozófia azon ága – nem az egész filozófia, nem is beszélve az erkölcsről –, melyet akadémikus moralizmusnak hívok, s mely nem képes számottevően hozzájárulni az erkölcsi vagy jogi kérdések megoldásához vagy az egyéni magatartások jobbításához.

Továbbá fel lehet hozni ellenetesként, hogy egy emberi értelem számára hozzáférhető, elmétől független valóság létezése nem szükségszerű feltétele a meggyőző erkölcsi érvek létének. Ez igaz is. A legtöbb mai akadémikus moralista, még ha erkölcsi realistiként is írja le magát, nem tételez egy ilyen létezőt, de kimutatja, hogy az nem is nélkülözhetetlen az objektív érveléshez. A matematika szigorú tudomány, azonban a számok ontológiája felettebb rejtélyes. Az egyszarvú nem létezik, de lehetséges róla igaz vagy hamis állításokat megfogalmazni. Például az az állítás, hogy az egyszarvúnak két szarva van, hamis. Dworkin nem metafizikus erkölcsi realista, de úgy gondolja, hogy „az abortusz helytelensége”, amennyiben az helytelen, „nem függ attól, hogy bárki is annak tartja-e”.²⁶ És még ha nincs is igaza és az erkölcs lokális meggyőződések kérdése (vagyis azé, hogy „valaki helytelennek tartja-e”), minden közösségen belül lehetséges értékelni a cselekvéseket az erkölcsi rendszerhez való igazodásuk szempontjából, habár magáról a rendszer erkölcsösségéről alkotott ítéletet vissza kell tartani. Valóban, az erkölcsi kérdésekhez való kazuisztikus viszonyulás feltételezi a helyi erkölcsi rendszer adott voltát. Valóban „élesen antiintuitív azt gondolni, hogy nincs semmi gond a népirtással, a rabszolgasággal vagy egy gyermek élvezet céljából történő megkínzásával”²⁷ – a mi kultúránkban. Ez a *lényeg*. Az erkölcs szótára lokális. A számok elmélete azonos minden nyelvben, és az egyszarvúnak, gondolom, minden olyan nyelvben egy szarva van, melyben ismerik ezt a szót. Ha az „egyszarvút” úgy definiálnánk, mint egy állatot, melynek 1-től n-ig terjedő számú szarva van a lokális nyelvi közösség függvényében, a szó elvesztené egyetemességét. Éppen olyan lenne, mint egy erkölcsi fogalom.

A mai Amerikában a normatív erkölcselméletben nem az elmétől független erkölcsi valóság létének hiánya s nem is a női nemű szerv csonkítása által még drámaibbá vált nemzetközi erkölcsi pluraliz-

mus az, ami bonyolulttá teszi a modern amerikai számára a múlt és jelen társadalmával kapcsolatos erkölcsi állásfoglalást. A probléma az Egyesült Államokon belül meglévő erkölcsi pluralizmus. Egy bal-liberális szekuláris humanista New Yorkból vagy Cambridge-ből nem ugyanabban az erkölcsi univerzumban él, melyben egy mormon előljáró, egy evangélikus lelkész, egy Kubából származó miami üzletember, egy ortodox zsidó, egy légierő-parancsnok vagy egy idahói farmer. (Ezek az univerzumok különböző pontokon metszik egymást, de nem azokon a pontokon, melyek egy akadémikus moralistát érdekelnek.) Az erkölcsi pluralizmus azért jelent problémát az erkölcselmélet számára, mert egy elmélettől független erkölcsi valóság vagy egy szigorú logikai vagy nyelvi keret hiányában nehéz megmondani, hogy ha „az abortusz helytelensége nem függ attól, hogy bárki helytelennek tartja-e”, akkor a helytelensége (vagy helyessége) mitől függ. A szekuláris humanista és a mormon előljáró egyetért abban, hogy a népirtás, a rabszolgaság és a gyerekkínzás helytelen, de semmi érdekes vagy lényeges nincs ezzel az egyetértéssel kapcsolatban, mivel azt nem lehet annyira kitágítani, hogy kiterjedjen a vitatott erkölcsi kérdésekre. Dworkin ezzel ellentétben azt gondolja, annak kimutatása, hogy „az erkölcs egy megkülönböztetett, független dimenziója a tapasztalatnak”²⁸ és emellett széles körű egyetértés övez bizonyos erkölcsi állításokat, segít nekünk megoldani az erkölcsi problémákat. Nem segít, ahogy ezt hamar felfedeznénk akkor, ha megkérdeznénk egy szerbet, vajon a szerbek követek-e el népirtást Boszniában, vagy egy olyasvalakit, aki az abortusz helytelenségét vallja, vajon az abortusz a gyerekkínzás egyik formája-e. Egy erkölcsi elv elfogadhatósága fordítottan arányos a létező problémák megoldására való képességével.

Még ha el is utasítjuk a tudományos realizmust, még ha azt is gondoljuk, hogy a tudomány csak azért ér el „objektív” eredményeket, mert a tudósok éppen egy összetartó, hasonlóan gondolkodó közösséget alkotnak, vagy másképpen fogalmazva, úgy tartjuk, a konszenzus az egyetlen alap, amelyből kiindulva az igazság elfogadható, mivel inkább az egyetértés hozza létre az igazságot, semmint az igazság az egyetértést, az erkölcselméletet alkotóknak akkor is szembe kell nézniük azzal a kemény ténnyel, hogy nincs egyetértés egyetlen olyan erkölcsi elvvel kapcsolatban sem, amelyből levezethetők lennének válaszok erkölcsi kérdésekre. Ha bizonyos szinten az erkölcselmélet olyan is, mint a tudományos elmélet, mint ahogy azt az erkölcsi realisták gondolják, az olyan, mint egy elbukott tudományos elmélet.

E. Az erkölcs funkcionális újragondolása

Az erkölcsös és erkölcstelen viselkedések nagy része erkölcsi kategóriákra való utalás nélkül is leírható.²⁹ Ez azt sugallja, hogy az erkölcselméletnek nem lehet nagy (mozgás)tere. Valószínűleg a pszichológia, a szociológia, a közgazdaságtan és a biológia keverékének primitív elegyénél kicsit tágabb. És az erkölcsi értekezés nagymértékben misztifikálás, mely abban a vágyunkban gyökerezik, hogy jól érezzük magunkat: hogy érezzük, többek vagyunk, mint nagy aggyal rendelkező majmok, hogy elég különlegesek vagyunk Isten számára ahhoz, hogy külön foglalkozzon velünk.

Például miért van az, hogy minél több a nézelődő egy baleset helyszínén, annál kisebb az esélye annak, hogy az áldozatnak segítséget nyújtanak?³⁰ Az erkölcsi képzettség vagy megértés hiánya miatt? Nem. Inkább azért, mert minél nagyobb a nézelődők száma, annál kisebb az egyes nézelődők számára a személyes beavatkozás haszna: egy bajba jutott személynek nyújtott segítségből származó altruista haszon elosztva (megszorozva) annak lehetőségével, hogy senki sem fog segíteni, ha mi habozunk. Azt gondoljuk magunkban, hogy valaki biztosan beavatkozik, valaki, aki efféle dolgokban jártasabb, mint mi. Azonban egyik nézelődő számára sem jár kevesebb teherrel a beavatkozás, így kevésbé valószínű, hogy az egyéni teher megegyezik vagy meghaladja az egyéni hasznot.³¹

Ez a példa azt vélelmezi, hogy van altruizmus, és ennek elismerésével leleplezném magamat. De nem gondolom így, és nem csak azért, mert az erkölcselméletek elleni ellenvetésem nem az, hogy nincsenek erkölcsi érzelmek. Az altruizmusnak, még ha idegenek felé irányul is, nem pedig, ahogyan szokásos, családtagjaink felé, semmi köze nincs egyetlen erkölcsi törvényhez sem vagy magához az erkölshöz, noha részben ennek segítségével definiáljuk az „altruizmust”. Ha tágan definiáljuk, mint segítő viselkedést, melyet nem motivál a jutalom ígérete vagy a büntetéstől való félelem, akkor az altruizmust motiválhatja a szeretet vagy ennek gyengébb fajtája, mint az együttérzés vagy szimpátia. És a szeretet és annak válfajai nem vagy nem szükségyszerűen erkölcsi érzelmek.

Az én definícióm nyitva hagyja a kérdést, hogy az egyes altruista tetteket a szeretet, a szimpátia vagy a segítségnyújtás alanya iránt érzett más pozitív érzés, esetleg az erkölcsi kötelezettség motiválja-e, vagy az az alapvetően esztétikus vagy a büszkeség keltette vágy, hogy az önmagunkról alkotott hősi képpel összhangban cselekedjünk.³² Az utóbbi motiváció kissé alulhangsúlyozott, mégis, mint ahogyan azt az előbbiekben megjegyeztem, azonosítja az erkölcsfilozófia

valódi szerepét: az önfelfedezést. Az erkölcsfilozófia klasszikusainak olvasásán keresztül felfedezhetjük önmagunkban az arisztoteliánust, a sztoikust, a hume-istát, a rousseau-istát, a benthamistát, a millánust, a nietscheiánust vagy éppen azt, hogy G. E. Moore követői vagyunk. Egy moralista nem tud rábeszélni minket az egyik vagy másik erkölcsre, de fel tud kínálni egy olyan erkölcsiséget, amelyet elfogadhatunk vagy elutasíthatunk a büszkeségre, jólétre, kényelemre vagy előnyökre hivatkozva, nem pedig azért, mert az „jó” vagy „rossz”. Amennyiben elfogadjuk és megpróbáljuk értelmezni az előírásait, abban a reményben tesszük, hogy ha elegen elfogadják, akkor az előírások bemutatása meg fogja változtatni az emberek nézeteit bizonyos kérdésekről.³³ Ilyenformán tehát ahelyett, hogy a költőket és írókat fel nem ismert erkölcsfilozófusoknak tekintjük, az erkölcsfilozófusokat kellene inkább fel nem ismert költőknek és íróknak tekinteni. Ez azt sugallja, hogy ez utóbbiak nem tehetnek többet erkölcsi fejlődésünkért, mint a költők és írók, és hogy a költők és írók más világnézeteket adhatnak nekünk, amelyekkel megpróbálhatunk azonosulni.³⁴ Platón dichimnusz a homoszexuális szerelemről a *Symposium*ban évszázadokon át kínos csöndben került átadásra követői között, amíg a szexuális erkölcsiségben végbemenő változások idézetek értékes forrásává tették a változások elősegítése érdekében. Amikor Platón ezt írta, a filozófia még nem volt tudományos jellegű, és az irodalomtól igen bizonytalan határvonal választotta el. A *Symposium* megindító alkotás, de semmilyen érvelést vagy bizonyítékot nem szolgáltat azok számára, akik úgy gondolják, hogy a homoszexualitást gátolni kellene. Ez a mű irodalmi alkotásként indít meg bennünket. Az erkölcsfilozófia tehát, mint az irodalom, gazdagít, nem pedig tanít.

Az értékelő típusú irodalomkritika éppen olyan kapcsolatban áll az irodalommal, mint amilyen kapcsolatban a modern erkölcsfilozófia összegző művei állnak az erkölcsfilozófia kanonikus jelentőségű munkáival. A kritikus nem tud az olvasó számára meggyőző érvekkel szolgálni azzal kapcsolatban, miért jobb egy irodalmi mű a másiknál, hacsak az olvasó nem ért egyet a kritikussal az irodalmi minőség kritériumait illetően. Mindazonáltal a kritikus rávilágíthat a műben olyan dolgokra, amelyek felett az olvasó valószínűleg elsiklott volna, és amennyiben megértésre talál, megmutathatja az olvasónak, hogy ez az a fajta mű, amely elnyeri a tetszését. Az értékelő irodalomkritika hajlamosabb befolyásolni az embereket, mint az erkölcsfilozófia, mivel az emberek esztétikai kötődései általában gyengébbek, mint az erkölcsiek. Egyszerűbb valakinek a modern művészet iránti ízlését fejleszteni, ha rábeszéljük, hogy olyan tulajdonsá-

gokat vagy részleteket vizsgáljon meg, amelyek felett korábban elsiklott, mint meggyőzni arról, hogy a halálbüntetés a kategorikus imperatívusz által szükségesnek vagy tilosnak mondott.

Mindezzel nem tagadjuk, hogy a klasszikus erkölcsfilozófusok nem rendelkeztek éleslátással az emberi személyiséget, vágyakat és az emberi együttműködés feltételeit illetően. A nézeteiket formáló, a jelenlegi társadalomban is fennálló szociális körülmények erejéig a filozófusoknak van számunkra a költészetet meghaladó mondanivalójuk is, noha nem szól semmi az ellen, hogy ezt ne modern nyelven mondják el, eredeti formában.

Vegyük például a benthamizmust. Részletei anakronisztikusak, és néha még Bentham korának mércéjével mérve is abszurdnak tekinthetők; és az utilitarianizmust mint filozófiát abszurdnak tüntethetjük fel olyan kérdések feltevésével, mint a következők: azon közösségekbe, amelyeknek boldogságát maximalizálni szeretnénk, vajon beletartoznak-e az állatok, illetve az emberi lények (és talán az állatok) eljövendő generációi is; tegyünk-e Prozacot [az USA-ban különösen elterjedt antidepresszáns – *a ford.*] a vízkészletbe; miért tartjuk morális hősöknek az olyan embereket, akiknek nagy kapacitásuk van az élvezetre. Azonban a modernizmus körülményei között egyértelműnek látszik, hogy minden életképes társadalomnak törődnie kell a populáció boldogságával. Elméletben semmi sem cáfolja azt a nietzschei tervet, hogy maximalizálják az elit hatalmát; csak éppen nem valószínű ennek a bekövetkezése egy olyan korban, amikor a jólét növelése és elterjesztése az átlagembereket önbizalommal telivé és rámenőssé tette. Az utilitarianizmus tehát csak megtestesíti ezt az elkerülhetetlenséget, éppen ezért nem cáfolható meg teljesen.

Az előbbi érveléssel elkanyarodtam az altruizmus témájától, hadd térjek tehát vissza erre. Az evolúciós biológia úgy gondolja, hogy az altruizmus a „teljes alkalmazkodás” evolúciós szükségletéből ered: egy olyan szükség/energia, amely arra készíti minket, hogy maximalizáljuk génjeink számát, azaz azoknak a lényeknek a számát, amelyek a génjeinket hordozzák, súlyozva a rokonságfok által (minél közelebbi a rokon, annál több génünket hordozza).³⁵ A hajlam, hogy segítsünk rokonainkon, növeli az emberi „teljes alkalmazkodást”, ezért okkal feltételezhető, hogy ez a hajlam adaptív mechanizmusként alakult ki.³⁶ A történelem előtti korszakban, amikor ösztönös preferenciáink formálódtak, az emberek apró, elszigetelt közösségekben éltek, ezért a közösségünkben élő minden ember vagy rokonunk volt vagy olyan nem rokon, akivel közeli érzelmi kötelékek kötötték össze minket vagy folyamatos kapcsolatban volt ve-

lünk, mint a párunk vagy a családunk. Ezért nem volt szükség olyan velünk született képességre, hogy a közelállók és mások között különbséget tegyünk, különösen azok között a „mások” között (akiket nevezhetünk idegennek), akikkel nem volt ismételt közvetlen kapcsolatunk.³⁷ Napjaink körülményei azonban már eltérnek ettől. Nagyon gyakran kerülünk kapcsolatba idegenekkel. Azonban ösztöneink könnyen becsaphatók, ha olyan körülmények adódnak, amelyekhez az embernek esélye sem volt alkalmazkodni, mivel azok nem léteztek a történelem előtti időkben. Éppen ezért tud egy pornográf fénykép szexuálisan felizgatni minket, egy erőszakos film megijeszteni közönségét, az emberek ezért tudnak szeretni egy örökbe fogadott csecsemőt annyira, mint amennyire biológiai gyermeküket szeretnék, és éppen ezért nem tolonganak a férfiak azért, hogy megengedjék számukra, hogy egy spermabank donorai lehessenek. A szavazás, a jótékonykodás, a szemeteléstől való tartózkodás olyan körülmények között, ahol nincsen az együttműködő viselkedésért járó jutalom, sem látható szankció a defektusért, ösztönös tévedésnek tűnhet. Lehet, hogy ez az együttműködés általánosítása a kisebb méretű csoportokon belüli kölcsönhatások felől, ahol az altruizmust jutalmazták, viszonzásának hiányát pedig büntetik, a nagyobb méretű csoportokon belüli kölcsönhatásokra nézve, ahol a jutalom és a büntetés esélye olyan kicsi, hogy az együttműködés többé már nem racionális.³⁸ A jótékonyági szervezetek tudják: az embereket úgy lehet rávenni arra, hogy adakozzanak az éhező gyermekek javára, ha egy éhező gyermek képét mutatják be, nem pedig úgy, hogy erkölcsi kötelességekről beszélnek. Azt hiszem, a legtöbb amerikai megsértődne, ha vallási tanácsadóikon kívül bárki azt mondaná nekik, hogy az ő dolguk a szükséglet szennvedők megsegítése.

Amikor egy bajba jutott embert látunk vagy akár egy ilyen ember képét, az első impulzus a segítségnyújtás (noha ezt kiegyenlítik, néha pedig teljes mértékben ellensúlyozzák az ellentétes impulzusok, mint például az önfenntartásé), bár napjainkban valószínűtlen, hogy az az ember rokonunk vagy hozzátartozónk lenne. Így reagálunk, és támogatjuk azokat, akik hasonlóan reagálnak, nem azért, mert az erkölcsi törvények diktálnak altruizmust, hanem mert szociális állatok vagyunk. A macskák például nem azok. Amikor egy macska meglát egy bajba jutott macskát (kivéve, ha az az ő kölyke), közönnnyel reagál. Ez nem annak az eredménye, hogy a macskák buták lennének, hanem annak, hogy minél kevesebb macska van, annál jobb a macskáknak: egyszerűbb a vadászni. A macskák magányosan nőnek fel, míg a gyerekek csoportban, ezért a gyerekekben a többi gyerek-

kel és a felnőttekkel való kölcsönhatás következtében egy erkölcsi kódex alakul ki.³⁹

Néhány feminista dicsőíti a bonobókat, mivel ennél a majomfajnál a nőstény a domináns. Ugyanígy alapon dicsőíthetnék a cápákat, a keselyűket vagy a piócákat is. Ezek a lények a saját speciális környezetükhöz alkalmazkodtak, amely azonban nem egyezik sem a mi őskori, sem pedig mai környezetünkkel.⁴⁰ A bonobókat dicsőíteni vagy a cápákat lenézni éppen olyan, mint egy varacsos disznóra azt mondani, hogy csúnya. Egy erkölcsi lexikonnal rendelkező cápa valószínűleg erkölcsösnek kiáltaná ki az úszó emberek elfogyasztását, mint ahogyan egy esztétikai szótárral rendelkező varacsos disznó gúnyosan horkanna fel a milói Vénusz láttán.

Az evolúcióbíológiaiának még egy másik hatása is van az erkölcsi érvelésre: azt sugallja, nem biztos, hogy jók vagyunk ebben. Egy ősi időszakban, amikor az emberi lények kicsi hordákban éltek, nem volt szükség erkölcsre a szó modern, ismeretlen emberek felé irányuló kötelességek összességének értelmében. Tehát nincsen okunk azt hinni, az emberi agy kifejlesztette a képességet az erkölcsi kérdésekkel kapcsolatos intelligens érvelésre. Természetesen az emberek számos olyan témával kapcsolatban tudnak érvelni, melyek érdektelenek voltak harmincezer évvel ezelőtt élt őseink számára: az agy jelentős mértékben egy általános érvelőgép. Mégis nagy gonddal jár az érvelés olyan kérdésekben – például hogy van-e szabad akaratunk, mi volt az univerzum (vagy az idő) kezdete előtt, vagy hogyan működik az okozatiság (ha egyáltalán működik) szubatomikus szinten –, amelyeknek nem volt szoros megfelelőjük azon kérdések között, amelyekkel a korai emberek találkoztak. Az idegenek iránti kötelességeink kérdése hasonlóképpen érthetetlen, mivel ez egyszerűen távol áll azoktól a kérdésektől, amelyek a korai embert foglalkoztatták.

F. Az erkölcsi érzések

Az altruizmus ilyenképpen sokkal jobban illik a „*homo economicus*” képébe, akit önérdeke motivál: segítesz egy idegennek, még ha nincs is esélye a viszonzásnak, mivel „szereted” őt, ha csak átmenetileg is. Sok morális viselkedésmódnak gondolt forma valójában önérdekű. De nem mind. Néha a segítségnyújtás olyan emberek felé irányul, akiket szeretünk. Néhányunk még olyan emberekért is áldozatot hoz, akiket nem is szeret. Ez nem szokatlan az emberek idős szüleikkel fenntartott kapcsolataiban. Az altruizmus e fajtája, amikor nem csak felválni akarunk, valódi erkölcsi érzések eredménye. Nevezhetnénk kötelességtudó altruizmusnak is. Ennek ellentéte az a fel-

háborodás, amely azok felé irányul, akik rosszul viselkednek, még akkor is, ha viselkedésük számunkra semmilyen teherrel nem jár. Ezek az érzések és az általuk kiváltott viselkedésformák megmutatják azon szabályok befolyását, amelyeknek még akkor is engedelmeskedünk (noha nem mindenki teszi ezt), amikor nincsen semmilyen kézzel fogható szankció arra az esetre, ha nem így tennénk. Ez a befolyás azt sugallja, hogy létezik egy morális képesség – mely mozgásban tartja az erkölcselméletet – az előnyök és hátrányok mérlegelésének képessége mellett.

A morális érzések valójában csak azt sugallják, hogy nagyméretű aggyal rendelkező szociális állatok vagyunk. A szocialitás teszi kívánatosná és a nagyméretű agy teszi használhatóvá a társadalmi együttműködés és különbségtétel fejlesztését és végrehajtását, mint a hangyáknál tapasztalható, a szerepek közötti különbségtételre vonatkozó „fix huzalozást”. Egy emberi társadalom legfontosabb együttműködési szabályait az erkölcsi kódex testesíti meg, de az a hasznos, ami kodifikálva van, nem pedig az, ami az idealisták szerint jó. A hatékonyság érdekében a szabályokat be kell tartani. Ezek közül sok „önvégrehajtó”: ha nem működünk együtt másokkal, akkor mások sem fognak velünk együttműködni, ezért elveszítjük az együttműködéssel járó előnyöket.⁴¹ Néhány szabályt a jog kényszeríti ki. Néhány olyan kötelességként kerül alkalmazásra, amelynek nem teljesítése a büntudatnak nevezett kellemetlen érzést váltja ki. Ott, ahol nincsenek szankciók és még büntudat sincs (és nem minden ember érez büntudatot, ha megszegi a társadalom morális kódexének egyik előírását), nehéz megérteni, hogy valaki miért engedelmeskedne egy ilyen szabálynak, ha csak az nem egyezik meg önös érkeivel. Tehát egy figyelmen kívül hagyott szabály motivációs hatása rejtett.⁴² Még visszatérek erre a pontra, azonban most annyit szeretnék kiemelni, hogy a büntudat érzésére való képesség és az erkölcsi érzések tágabb értelemben nem egy meghatározó morális képesség létezését sejtetik, hanem egyszerűen egy alkalmazott eljárási szabályzat meglétét. Az ilyen jellegű szabályok erkölcsileg gyakran érdektelenek. Büntudatunk van, ha elfelejtjük megmosni a fogunkat. Lady Macbeth büntudatot érzett, mivel képtelen volt leszúrni Duncant álmában. Lady Macbeth egy szokatlan (és kitalált) személyiség, aki, mint jó néhány shakespeare-i intrikus (erre Jágó a legjobb példa), azért tűnik különösen intrikusnak, mert gonoszsága nem megfelelően motivált, hanem szükségtelen. De a szánalomnak való megadás miatt érzett büntudat nem szokatlan és nem is mindig felesleges.

Más moralista reakciók, mint például a megvetés, szintén nem állnak kiszámítható viszonyban a moralitással. Jobban megvetjük azt a sofórt, aki figyelmetlenségből elüt egy gyermeket, mint azt a sokkal figyelmetlenebb sofórt, aki csak a vak szerencse folytán kerül el az ütközést.⁴³ A reakcióink közötti különbséget nehéz a moralitásnak tulajdonítani, egyszerűbb az altruizmus számlájára írni, amely csak az első incidensben kerül elő. Bánt minket a gyermek elvesztése, noha nem a mi gyermekünkről van szó. Az altruizmus, mint a szeretet is, tipikusan nem morális jellegű: ez a példa megmutatja, hogy az erkölcsi érzések függetlenek a moralitástól, vagy legalábbis a konzisztens erkölcsi szabályanyagtól. Egy bűnbanda tagjai dühösek a besúgókra. Az ő érzéseik ugyanolyanok, mint azoké a jó állampolgárokéi, akik dühösek az árulókkal szemben: a különbség csak az, hogy az ő altruista érzéseik a banda, nem pedig az ország körül forognak.

Lehet, hogy egy átlagos bandatagban több erkölcsi érzés van, mint egy átlagos törvénytisztelő állampolgárban. A törvény, mint az erkölcsi érzések helyettesítője, nem áll a bandatagok rendelkezésére, ők az emberi együttműködés régebbi rendszerének használatára vannak kényszerülve. Még mielőtt kényszerítő erővel felruházott állam jött volna létre, kellett hogy legyenek olyan működési szabályok, kifejezettek vagy sem, amelyek valamilyen szinten érvényesültek, hiszen egy emberi társadalom nem maradhat életben ilyen szabályok hiányában. A velük való együttműködésnek az erkölcsi érzésektől kellett függnie, csakúgy, mint a természetfeletti hiedelmektől, az erőtől és az erő fenyegetésétől, a szeretettől és a kölcsönös altruizmustól. Erkölcsi érzések, beleértve a bűntudatot és a szégyent a szabályszegők részéről, és a moralista megvetést az áldozatok és rokonságuk részéről. Ezen érzések egyetemessége, kimondhatatlanságuk, kora gyermekkori eredetük,⁴⁴ marandó értékük és az állatvilágban kimutatható párhuzamaik mind azt sugallják, hogy ezek ösztönösek,⁴⁵ csakúgy, mint az altruizmus. Mivel ösztönösek, az emberi pszichológia fontos elemei maradnak. Úgy gondolom, eredetileg csak a családon belül működtek, de a potenciális hatókörük mindig tágabb volt, a fent említett okoknál fogva.

Az érzelmeknek, amelyeket hitek váltanak ki, van egy kognitív elemük.⁴⁶ De, mint ahogyan azt a bűnbandák példájában leírtam, ezeket nem mindig ugyanazok a hitek váltják ki vagy nem mindig ugyanarra a tárgyra irányulnak. Az erkölcsi érzelmek erkölcsileg semlegesek, hasonló módon, mint ahogyan a büntetőjogi büntetések (egyéves próbaidő, hat hónap börtön, tíz év fegyház, 5000 dollár pénzbüntetés) semlegesek a büntetőjog lényegi tartalmával szem-

ben: különböző társadalmak ugyanazt a büntetést tartják különböző viselkedésekhez. Az erkölcsi érzelmek egyetemessége nem bizonyítja jobban egy egyetemes erkölcsi törvény létezését, mint ahogyan a büntetőjogi büntetés egyetemessége bizonyítja egy egyetemes büntetőjog létezését. Az erkölcsi érzelmek ugyan ténylegesen kikényszerítő jellegűek, de amit kikényszerítenek, függ a szükségletektől, a körülményektől és az adott kultúra történelmétől.

Tehát noha félrevezető, mégsem helytelen a megvetést idézni például egy olyan érzelemre, amely „előfeltételezi az erkölcsi hitet” és így, a hasonló érzelmekkel együtt, demonstrálja az „erkölcsi érdekek szerteágazó hatását szellemi és társadalmi életünkön keresztül”.⁴⁷ Ezzel úgy tűnik, mintha lenne valami az erkölcselméletben, noha csak annyit mutat, hogy a csoportoknak vannak normáik, amelyek megszegése érzelmi reakciót válthat ki.

G. A motiváció problémája és a morális vállalkozó módszerei

Az akadémikus moralisták törekvése az, hogy megváltoztassák az emberek erkölcsi hitét, ily módon megváltoztassák viselkedésüket. Ez azonban nem realisztikus törekvés. Először is, nem egyértelmű, hogy az erkölcsi hit megváltozása ténylegesen a viselkedés megváltozását eredményezi. Az akadémikus moralisták szerint, ha rábeszélnek minket, hogy azért tegyünk meg valamit, mert az erkölcsös, akkor ez a felismerés és elfogadás keletkezeti majd a motivációt a cselekvéshez. A kantianusok véleménye szerint irracionális másképp cselekedni.⁴⁸ Szerintem ezt nehéz megérteni vagy pszichológiai kijelentésként elfogadni. Egy gyorsan felénk közeledő vonat látványa nem fog minket önmagában és önmagától arra készíteni, hogy elálljunk az útból, noha úgy beszélünk, mintha ez történné. Az érzékelés nem tartalmazza a fájdalom vagy a halál elkerülésének vágyát. Hasonlóképp, ha valaki arról győz meg minket, hogy az általunk tervezett cselekmény erkölcsileg rossz lenne, akkor lehet, hogy ez arra készítet minket, hogy meggondoljuk magunkat, mert olyan emberek vagyunk, akik abban lelik örömüket, ha a helyes dolgot cselekszik, de az öröm forrása akkor is az erkölcsi kódexen kívülről származik. Vagyis vágnunk kell arra, hogy engedelmessédjünk a kódex előírásainak. Ha félretesszük „felnagyított” hűségüket csoportjuk iránt, akkor a bűnözők ugyanolyan erkölcsi hittel rendelkeznek, mint a törvénytisztelők.⁴⁹ Csak nem akarnak ezek alapján eljánni.

Az erkölcsösség iránti törekvésünk motivációja lehet, hogy abból a büszkeségből ered, amelyet afölött érzünk, hogy „jó” emberek vagyunk, vagyis jobbak,

mint más emberek. Azonban ez inkább a morális büszkeség, mint a moralitás példája lenne. És az embernek a státusz iránti, soha véget nem érő törekvésével lenne kapcsolatos, mely státusz nem jár nyilvánossággal, sem bármilyen lehetséges anyagi haszonnal. Egy embert az is örömmel tölt el, hogyha jobban öltözött, mint körülötte bárki más, noha rajta kívül ezt senki sem tudja.

A morális büszkeség nem tekinthető a morális magatartás megbízható ösztönzésének. A morális büszkeség tárgysemleges, és ezért hasonló a romantikus törvényen kívüliséghez, valamint az egoizmus más veszélyes formáihoz. Egy ettől különböző, az akadémikus moralisták által elképzelt személy, egy inkább prométheuszi vagy nietzschei személyiség, mint egy svéd szocialista vagy egy szórszálhasogatón vallásos keresztény, boldogan megtagadná azokat a normákat, amelyek, Nietzsche kifejezésével élve, szelídek, mert nincsenek karmaik. Egy ilyen személy talán egyetértene Nietzschével abban, hogy a morális tolláskodás – például azt képzelni, hogy „a szabadságunk sugallta érzéki természetünk teljes irányítása felé”⁵⁰ tartunk – csak önnön fontosságunk növelésének egy formája, amely pszichológiailag nem különbözik az antiszociális formáktól.⁵¹ Lehet, hogy ez az ember normatív erejének tartaná a természetet, és ezért felázadna az ellen, hogy az embereket szociálisabbakká tegyék, mint amennyire a szervezett társadalmak kora előtt voltak.

Cselekedhetjük a konvencionálisan jó dolgokat, mivel eredendően jók vagyunk (tehát Augustine tévedett), vagy azért, mert eredendően semmik vagyunk, de az oktatás jóvá tett minket. Ezen a ponton csak szeretnék egyszerűen hangot adni az előbbi két lehetőséggel kapcsolatos kétségeimnek, mivel elkalandoztam a jelen szakaszban tárgyalandó fő témától. Ez pedig nem más, mint hogy az akadémikus moralistának, aki meg akarja változtatni a viselkedést, mint ahogyan azt gondolom, hogy muszáj ezt akarnia, mivel szeretné magát tervével kapcsolatban elégedettnek érezni (hacsak nem dilettáns vagy akadémikus karrierista), aggódnia kell a személy azon motivációjáért, hogy azt tegye, amivel kapcsolatban a moralista rá tudja beszélni, hogy jó dolog, mint ahogyan a jogtudósoknak aggódnuk kell azért, hogyan motiválják az élethossziglan kinevezett szövetségi bírákat, hogy a bírói funkciójukkal kapcsolatos legjobb koncepciónak megfelelően viselkedjenek.⁵²

Még akkor is, ha többen lelik örömeiket abban, hogy jó dolgot cselekszenek, mint ahányan a rossz dolgok cselekvésében, az akadémikus moralisták csak akkor lehetnek hatással a viselkedésre, ha meggyőző érveléssel támasztják alá az általuk képviselt erkölcsi álláspontot. Erre azonban nem képesek. Ez

igaz attól függetlenül, hogy van-e valami a morális realizmusban vagy sem. Még ha vannak is morális általánosságok – hacsak nincsen mód arra, hogy bemutassák létüket és tartalmukat a kétkedőknek –, olyan, mintha nem is léteznének a viselkedés befolyásolását tekintve. Még ha az emberek eredendően jók is vagy az oktatás teszi őket azzá vagy büszkékké arra, hogy jók, a történelem, a tapasztalat, és azt hiszem, az őszinte önvizsgálat (amennyiben ez lehetséges) arra tanít minket, hogy nagy többségünk nem hajlik magas árat fizetni az önző örömeikért és kényelemért, lemondva arról, hogy jók legyünk. Habozunk bármilyen árat fizetni azért, hogy jók legyünk. Elkerülhetjük, hogy bármilyen árat kelljen fizetnünk nagyobb lelki-furdalás nélkül (a kecske is jóllakik és a káposzta is megmarad), azáltal, hogy tagadjuk: az erkölcs megköveteli tőlünk, hogy megváltoztassuk viselkedésünket.

Az akadémikus moralista küzd az ellen, hogy megelőzze ezt a tagadást, de híján van a szükséges eszközöknek. Sok dolgon kell felülkerekednie, például az irodalomkritikusokhoz képest ezért van szüksége meggyőző érvelésre, nem csak egy elég jó érvelésre. Egy személy morális kódexe nem egy lufi, melyet a filozófus gombostűje egyszerűen kipukkanaszt, hanem egy kipukkanaszthatatlan gumiabroncs. Egy erkölcsi kérdéssel kapcsolatos vitában az egyik oldalon felvontatott érvelésnek van megfelelője a másik oldalon. Az érvelések kitörlik egymást, és a kérdést végül a társadalmi körülményekben bekövetkezett változás vagy néhányszor egy karizmatikus erkölcsi újító oldja meg. Például gondoljunk bele, mikor változtatott meg egy erkölcsi kódexet utoljára egy ésszerű érvelő, idézve vagy felújítva Arisztotelész, Aquinói Szent Tamás, Kant, Hegel vagy Mill érveléseit. És gondoljunk bele abba is, hogyan szerezzük erkölcsi nézetünket. Nagyrészt gyermekkorunkban, amikor a józan-sághoz folyamodó erkölcsi instrukciók háttérbe szorulnak a szülői példával, a tapasztalattal és a vallással szemben.⁵³ Amennyiben egyszer belénk plántálták, a moralitást nehéz megváltoztatni. Néha ugyan megváltozik, de csak az akadémikus moralistától teljesen különböző erkölcsi szószóló hatására, akit én „erkölcsi vállalkozónak” nevezek.

Az erkölcsi vállalkozók tipikusan megpróbálják megváltoztatni az altruizmus határait vagy azok kitolása által, mint például Jézus Krisztus és Jeremy Bentham, vagy azok szűkítésével, például Hitler. Ezt pedig nem érvelésekkel vagy jó érvelésekkel teszik. Az önérdekre ható kéréseket olyan érzelmi kérésekkel elegyítik, amelyek a racionális kalkuláció velünk született képességét kijátszva olyan megfoghatatlan érzéseket keltenek, amelyek arra készítetnek minket, hogy a közösséget – amelyet az erkölcsi vállalkozó megpróbál megteremteni – alkotó emberekkel vagy

azokkal, akiket kivet magából ez a közösség, azonosnak vagy tőlük különbözőnek érezzük magunkat. Megtanítanak minket arra, hogy szeressük vagy gyűlöljük azokat, akiket ők szeretnek vagy gyűlölnek. A racionális meggyőzés módszerei, amelyeket az erkölcsi vállalkozók használnak és amelyek főleg életútjuk példáját használják fel, nem részei a tudósok normális eszköztárának.⁵⁴

Pontosabban azt kellene mondanom, hogy „a tudósok nagy többsége”, mivel a mai tudományban is adódik példa az erkölcsi vállalkozóságra, még a modern jogi tudományban is, ahol kitűnik Catharine MacKinnon példája.⁵⁵ MacKinnon ugyan saját, meglehetősen meggyőző radikális feminizmusát az azt alátámasztó okfejtésekkel együtt mutatja be, de meggyőző ereje nem ezen okfejtésekben rejlik. Polemikus képességeiben, céltudatosságában, szenvedélyében rejlik ez a meggyőző erő, valamint abban, ami mártíromságnak tűnik a modern tudományban: képtelensége arra, hogy (jócskán karrierje előrehaladtával, már azután, hogy a nemzet legbefolyásosabb jogi gondolkodóinak egyikévé vált) kinevezést szerezzen; ez olyan hátrány, amely az akadémiai törvények konvencionális normáinak megtagadásából eredt. A jogtudományban elbukott erkölcsi vállalkozás Duncan Kennedy példája, aki, noha sokkal gyakorlottabb tudós volt, mint MacKinnon, sokkal kevésbé lenyűgöző személyiség, és akit az erkölcsi vállalkozás szerencsejátékában hátráltatott a Harvard Law Schooltól kapott korai kinevezése. Olyan státuszba került, amely lázadó kirohanásait enyhén nevetségessé tette, ezért ő testesíti meg a „kinevezett radikális” oximoronját.

A vallások tudják: ahhoz, hogy az embereket arra motiválják, hogy saját normális önértékük határán kívül cselekedjenek, az ostor és kockacukor elvét, rituálékot (hogy építse a közösségi érzést), ismétlődést és látványos felvonulásokat (vagy tüntető egyszerűséget) kell alkalmazni. A hadsereg tudja, a korai keresztények is tudták: ahhoz, hogy az embereket arra ösztönözzék, hogy feláldozzák vagy éppen csak kockáztassák saját életüket, a csoport iránti lojalitást megerősítő pszichológia és posztumusz jutalom kell, legyen az feloldozás vagy győzelem,⁵⁶ mivel senki nem jut messzire azzal, ha meggyőzi az embereket, hogy az ő ügye első látásra a legjobb erkölcsileg. A keresztény mártírok és a japán shimpu (kamikaze) pilóták meggyőző példái annak a képességnek, hogyan lehet kitágítani az önérték mindennapi érzését; egy olyan képességnek, amelyet az erkölcsfilozófusok szeretnének bennünk kifejleszteni, legalább gyenge formájában.⁵⁷ Egyik esetben sem volt erkölcsi a motiváció, és természetesen lehetséges a mártírokat bolondoknak, a kamikazékat pedig gyilkosoknak tekinteni. Ez azt sugallja, nem is biztos, hogy szeretnénk, ha az embe-

rek igazán „jók” lennének. Talán veszélyesen szelídé teszi őket – emlékeztetve arra, hogy Churchill a második világháborús német hadsereget „halálos birkanyájként” jellemezte. Lehetséges, hogy egy olyan társadalom a legjobb, amelynek sok igen önző, sekélyes és gyáva tagja van, noha ez függhet attól is, hogy az adott társadalom célja a győzelem vagy a boldogság. Hogy milyen célja legyen egy társadalomnak, azt az erkölcsfilozófus nem tudja megmondani.

H. Az erkölcs tudományossága

1. Funkcionális analízis

Amit a tudósok tehetnek – noha ennek semmi köze sincsen az erkölcselemlethez –, az az erkölcsi kódexek kritizálása azáltal, hogy rámutatnak: nélkülözik a funkcionalitást, a lényegi hatékonyságot vagy a racionalitást. Már korábban szolgáltam néhány példával ezzel kapcsolatban, de itt van még kettő. Egy társadalomtudós talán rávilágíthatna, hogy a poligámia és a homoszexualitás ellen irányuló normák működőképesek egy olyan társadalomban, amely nagy értéket tulajdonít (tegyük hozzá, gyakorlati okokból) a hűségen alapuló heteroszexuális házasságnak, de anakronisztikusak ott, ahol – mint ahogyan az napjaink gazdag társadalmában történik – a társadalom elmozdul a társas házasság irányából. Vagy arra is felhívhatná a figyelmet, hogy míg egy olyan bosszúpártoló becsületkódex, mint amilyen a homéroszi Görögországban és más primitív társadalmakban vagy a XIX. századi amerikai Délen és Nyugaton volt érvényben, funkcionális azokban a társadalmakban, ahol az állam nagyon gyenge, addig részleges fennmaradása napjainkban az amerikai Délen diszfunkcionális, mert több erőszakot szül, mint amennyit megakadályoz.⁵⁸

Benjamin Franklin azt mondta, az őszinteség a legjobb politika. Elve magyarázható úgy is, hogy az olyan emberek számára, akiknek jobb kilátásaik vannak annál, mint hogy a bűnöző osztály tagjai legyenek, az őszinteség szilárd politikája sokkal megbízhatóbb formula az önérték maximalizálása szempontjából, mint az esetenként az őszinteség és a becstelenség között választó, okosnak tűnő politika.⁵⁹ A túlélés feltételei olyan körülmények között, melyek között az emberiség jelenlegi állapotába fejlődött, eredendően ügyessé tettek minket más emberek megfigyelésében a nyíltságot és kétszínűséget illetően. Ez a képesség azt sugallja, a legjobb módja megmutatnunk, hogy megbízhatók vagyunk, az, ha valóban megbízhatók vagyunk, és nem csak eseti taktikaként alkalmazzuk a megbízhatóságot, olyan maszkként, amely kritikus pillanatokban lehullhat. Altruista szülők ezért

szeretnének gyermekeikbe – büntudat vagy szégyen keltése révén – fejlődésük érdekében normákat nevelni, nem pedig mert a szülőket erkölcsfilozófusok győzték meg arról, hogy az őszinteség jó dolog. Jó nekik és a gyermekeiknek, de csak lényegi szempontból. A megrögzött, éppen ezért őszinte és stratégiátlan normakövetés haszna talán meghaladná azt az árat, melyet egy igazi, ámde becsstelen előnyről való esetenkénti lemondás jelentene. És a büntudat ára sohasem fog jelentkezni, ha a norma olyan jól és mélyen belénk van plántálva, hogy sohasem szegjük meg.⁶⁰

Lehet tiltakozni, hogy a funkcionalitás vagy a túlélés csak egy erkölcsi norma, ezért mikor úgy mutatom be, mint az erkölcs tanulmányozásának kézikönyvét, ugyanazt követem el, aminek elkövetésével megvádolom az akadémikus moralistákat: egy kétséges alapállást védek. De ez az ellenvetés összekeveri a lényegi érvelést a végeredménnyel kapcsolatos érveléssel és az értéktisztázást az értékvitával. Egy személy (vagy ebben az esetben egy egész társadalom) által elérni kívánt célhoz vezető alternatív utakkal kapcsolatos tanácsadás nem jelent elkötelezettséget egy erkölcsi nézet mellett. Ha egy ember nem akar élni, hanem szeretne meghalni, akkor egy szakértő adhat neki tanácsot a halál különböző módozatairól: annak áráról, törvényességéről, a vele járó fájdalomról vagy a szükséges időről és így tovább. Ha egy társadalom akar meghalni, azaz ha Masada-komplexusa van, a szakértő az egyes módozatokkal kapcsolatosan adhat tanácsot. A legtöbb társadalomban mind az elit tagjai, mind az átlagemberek⁶¹ szeretnének túlélni, ezért a közgazdászok mindig funkcionális analízist végeznek, ami sokkal pozitívabb beállítottságú. De a fontos az, hogy a szakértő, a tudós nem a célt választja, hanem a célhoz vezető utak tanulmányozására szorítkozik, így kerülve el az erkölcsi kérdéseket.

Ez az értekezés talán tisztázza a közgazdaságtan normativitásával kapcsolatos álláspontomat. A közgazdászok Adam Smith-től Jeremy Benthamen, Alfred Marshallon és Oscar Langen, Abba Lerneren és így Friedrich Hayeken, Milton Friedmanon és David Friedmanon át néha megpróbálták a közgazdaságtant erkölcsi iránymutatássá tenni, gyakran az utilitarianizmus hatása alatt, felvetve, hogy a társadalom célja az átlagos vagy teljes haszon, gazdagság vagy egyenlőség maximalizálása kell hogy legyen mint a haszon, a szabadság vagy ezek valamilyen kombinációja maximalizálása felé vezető út. Ezek kudarcra ítélt törekvések.⁶² Amit a közgazdászok mondhatnak, ami ugyan sok, de nem minden, az az, hogy ha egy társadalom a gazdagságot (vagy szabadságot vagy egyenlőséget) értékeli, akkor ezek azok a politi-

kák, amelyek hozzájárulnak a cél eléréséhez, és ezek azok az árak, amelyek ezekhez kapcsolódnak. A közgazdász nem teheti meg a végső lépést és mondhatja azt, hogy a társadalom végső céljának a növekedésnek, az egyenlőségnek, a boldogságnak, a túlélésnek, a hódításnak, a sztázisnak, a szociális igazságnak vagy bármi másnak kellene lennie. Egy közgazdásznak, aki olyan „forró” témát boncolgat, mint például az emberi klónozás engedélyezése, meg kell becsülnie annak egyéni és társadalmi hasznát és költségét, és még azzal kapcsolatban is tanácsot kell adnia, hogy mik lesznek a közpolitikában a költségek és hasznok figyelmen kívül hagyásának következményei. De nem tudja megmondani a szabályalkotónak, mekkora súlyt adjon a költségeknek és hasznoknak a szociális igazság terén.

2. Magasröptű erkölcselmélet [High Moral Theory]

Azok a tudósok, akik ahhoz hasonló érvelésekkel élnek, mint én az előző bekezdésben az őszinteséggel, a bosszúval és a családsterkezettel kapcsolatban, nem erkölcsfilozófusok. A szociális funkcionalitás kérdései, amilyenén számos erkölcsi kérdés alakul, ha alaposan tanulmányozzák őket,⁶³ nem filozófiai kérdések. Ez nem pusztán definíció kérdése. Azok, akik a főiskolán a filozófiára szakosodnak, vagy azok, akik felsőfokú képzettséget szereznek filozófiából, egyáltalán nem szerzik meg tanulmányaik alatt azokat az intellektuális eszközöket, amelyek a szociális és politikai kérdések elemzéséhez szükségesek. Nem tanulnak jogot, orvostudományt, pszichológiát vagy közgazdaságtant, üzlet- vagy közpolitikát, statisztikát, biológiát, politikatudományt, szociológiát, antropológiát, szociális munkát vagy történelmet. És újra ott találják magukat az iskolában a számukra biztosított iskolai tréningeket használva arra, hogy tanítsanak és írjanak. Azok, akik az erkölcsfilozófiára specializálódnak mint diákok és később mint tanárok, azzal töltik az idejüket, hogy olvassák, megvitatják, jegyzetekkel látják el és értelmezik a filozófiai hagyomány nagy szövegeit Platónról Rawlsig, és elsajátítják azokat az analitikai technikákat, amelyeket e szövegek szerzői arra használtak, hogy az őket érdeklő kérdésekkel foglalkozzanak. Ezek a szövegek jelentősen különböző társadalmakban íródtak majdnem két és fél ezer év alatt. Amikor kánont vagy az élelemjűség és analízis hagyományát alkotva együtt olvassák ezeket, minden vonatkozásukat elveszítik arra az egyedi társadalomra vonatkozóan, amelyben íródtak. Az erkölcsfilozófusok nem úgy olvassák ezeket, ahogyan a történészek vagy az antropológusok tennék, hogy megtalálják azokat a diszfunkcionális magatartási szabályokat azokban a társadalmakban, amelyekben a

szövegek íródtak. Úgy olvassák őket, mintha lenne mondanivalójuk a mi, nagyon különböző társadalmunkról. Amikor így olvassák őket, úgy tűnik, mintha általános igazságokat mondanánk ki. „A filozófusok önengedékenysége túláltalánosítás.”⁶⁴

Az ilyen „túláltalánosítás” elkerülhetetlen, mivel a kánonbeli filozófusokat nehéz megérteni. Sokuk rejtetten vagy idegen nyelveken írt, néhányan olyan halott nyelveken is, amelyeket még a tudósok sem tudnak teljesen megérteni. Olyan társadalmi kontextusokban írtak, amelyek nagymértékben különböznek a modern Amerikától, és mivel a jelentés kontextuális, írásaik magyarázata történelmi elmerülést és kiváló nyelvi ismereteket igényelhet. Az erkölcsfilozófia klasszikus szövegeinek és a bennük alkalmazott analízis módszereinek kiváló ismerete egy élet munkája. Így kevés idő marad egy-egy konkrét erkölcsi kérdés sajátosságaira, amihez szükséges az, hogy hozzákapcsoljuk azokhoz a szociális körülményekhez, amelyek kérdéssé teszik őket vagy amelyek eltávolítják ezeket a vitatható erkölcsi kérdéseket „napirendjéről”. Sok erkölcsfilozófus abban reménykedik, hogy a kánon szövegeiből kivonhat egy olyan áthidaló koncepciót, mint a kötelesség vagy az emberiség virágzása, és ezt használva megtalálhatja a választ napjaink erkölcsi kérdéseire. („Amit Platón megengedne.”⁶⁵) Ezért hajlamosak olyan dolgokat mondani, mint például: „Az első lépések az igazság lényegi jelentése felé fogják megalapozni az igazság néhány rejtett alapelvét.”⁶⁶ Más erkölcsfilozófusok, akik úgy gondolkodnak, mint a kánonjogászok vagy a common law jogászok, a kazuisztika vagy analógia módszerének használatát remélhetik, hogy elmozduljunk rögzült erkölcsi intuíciónktól az olyan ügyek felé, amelyekben az intuíciónk kimerülnek.

A „szövegkufárok” [*textmongers*] – legyenek erkölcsi univerzalisták vagy erkölcsi partikularisták (vagyis gondolják azt, hogy kevesebb vagy több helyi kontextust kell hozzáadni azokhoz az általános elvekhez, ahonnan elindulnak) – reménye sokkal magányosabb. Azok számára, akiket nem nyűgöz le túlságosan a klasszikusok presztízse, az ötlet, hogy Platón, Kant, Hegel vagy éppen Mill hordozza minden modern szociális probléma megoldását, éppen olyan abszurd, mintha azt gondolnánk, hogy a Biblia tenné ezt. A vallásos, filozofikus és irodalmi szövegeknek is van értékük mint vigasztalásnak vagy inspirációnak, mint az elmélkedés stimulálójának és mint a csoda és az öröm forrásainak. És a modern akadémikus filozófus, pontosabban a filozófia történésze vagy filológusa, hasznos szerepet játszik annak elmagyarázásában, hogy a klasszikus filozófusok mit akartak mondani. Olyan szerepet, amely hasonlít a fordításéhoz, az irodalmi és művészeti kritikaéhoz és a tudományéhoz. A filozófi-

ai klasszikusok és az őket a modern olvasó számára is érthetővé tevő kommentár ily módon értékes. De nem tartalmaznak válaszokat vagy válaszmódszereket a kortárs morális kérdésekre.

Nem csak azért vallanak kudarcot ebben, mert ezek a szövegek, a legutóbbiakat kivéve, a miénktől különböző kultúrákban keletkeztek. Mind a klasszikus szövegek érveléstechnikája, mind az egyes esetekkel, példákkal vagy megérzésekkel kapcsolatos analogizálás technikája megfeneklik az erkölcsi intuíciónk makacságán, vitathatatlanágukon, vagy másrészt kifejezve, az erkölcsi kérdések emocionalitásán. Egy deduktív erkölcselemlet valószínűleg azzal az állítással indul, hogy az emberi lények különleges kötelezettségekkel tartoznak egymás iránt az értelem erejénél fogva, amelyet a legtöbb emberi lény magáénak mondhat, míg az állatok nem. Azonban szörnyű volna kultúránkban azt a következtetést levonni, hogy a súlyosan retardáltak nem érdemelnek több törődést, mint az állatok, vagy akár azt mondani, hogy nem érdemelnek több törődést, mint a legokosabb állatok, amelyek okosabbak a legbutább embereknél. Zavarja érzékenységünket, ha az embereket „butának” tekintjük. Nagy részünk szenvedélyes hűséget érez fajtárai iránt, amelyet az erkölcsfilozófia sem elhelyezni, sem eltávolítani nem tud. Az alapelvek és az intuíciónk közötti ütközést elkerülhetjük, ha az alapelvek határozatlanok maradnak, mint amikor Onora O’Neill azt mondja, hogy az igazság célja „olyan intézmények és gyakorlatok megalapozása, amelyek (amennyire lehetséges) megelőzik és limitálják a szisztematikus vagy szükségtelen sérüléseket”.⁶⁷ De ezért a banalitással fizetünk.

Nincs mindenkinek erőteljes előérzete a moralitás minden kérdésével kapcsolatban, és akinek nincsen, az akadémikus moralista számára könnyű prédául szolgálhat. Ahhoz, hogy ezt az állítást értékelni tudjunk, háromféle embert kell megkülönböztetni. Az első típusúhoz tartozó embert nem érdekli egy bizonyos erkölcsi kérdés. Ez a helyzet a legtöbb embernél az abortusz kérdésében: nem gondolnak rá úgy, mint az életüket érintő dologra. Ezért befolyásolhatja őket az akadémikus moralista, kivéve azt, hogy nincsen olyan ösztönzés, amely arra készítetné őket, hogy odafigyeljenek az akadémikus moralista ezt illető véleményére. A második típus egyfajta erkölcsi bizonytalanságot érez azzal kapcsolatban, amit tesz. Lehet, hogy húst eszik, és tudja, hogy a vegetarizmus érdekében létezik egy morális okfejtés. Ez az embertípus hajlamos elkerülni a morális kérdés további vizsgálatát, óvakodik az akadémikus moralizmustól. A harmadik típus néhány morális kérdést nagyon fontosnak tart, de óvakodik megoldásuktól, mert ellenkező előérzetei vannak. Lehet,

erősen érzi, hogy a magzatok is emberek, és azt is, hogy az abortusz kriminalizálása egy bizonyos fajta rabszolgaságnak teszi ki a nőket. Ez az ember erkölcsi dilemmával találja szemben magát, és az erkölcselmélet sem oldja meg hatékonyabban az erkölcsi dilemmákat, mint ahogyan a matematika ki tudja egyenesíteni a kört. Az „erkölcsi dilemma” kifejezést egy olyan morális kérdés leírására használjuk, amelyet az erkölcselmélet nem tud megoldani.⁶⁸ Mikor történt meg utoljára, hogy egy morális dilemma megoldódott? Az erkölcselmélet egy olyan matematikai rendszer, amely sohasem jutott tovább az összeadásnál.

3. Elméleti egyensúly

Az „elméleti egyensúly” módszere megpróbálja valamilyen összefüggő struktúrává szőni belénk ágyazódott alapelveinket és előérzeteinket. Amikor korlátozottan alkalmazzák az erkölcselmélet egy specializált területén, mint a bioetika, ez a módszer olyan józan ész által sugallt analízist tud létrehozni, amelyet James Childress nemrégien kiadott bioetikai könyve példáz.⁶⁹ Megközelítését mint nem eléggé elméletit kritizálták.⁷⁰ Éppen ebben rejlik ereje. A bioetikai kérdésekkel kapcsolatos, filozófiailag ambiciózus elméletek olyan hervasztó újításokat hoztak, mint „a személyiség olyan nézete, amely azt sugallja, hogy a csecsemőgyilkosságnak nem kell ártania egy újszülöttnak, valamint azt, hogy a csecsemőnek nincsen semmilyen komoly erkölcsi joga arra, hogy ne öljék meg”.⁷¹

Senki sem fogja feladni erkölcsi előérzeteit az erkölcselmélet miatt, és erre semmi szükség nincs. Úgy érezhetjük, Rawlsszal ellentétesen, hogy természetes adottságaink – intelligencia, megjelenés és így tovább – esetlegességük ellenére megfelelő forrásai az erkölcsi jogosultságoknak éppen úgy, ahogy egy esetleges vagy éppen elkerülhetetlen sérülés okozása megfelelő forrása lehet az erkölcsi elítélésnek. Más szóval, ha már okolnak minket azokért a rossz dolgokért, amelyeket az irányításunkon kívül álló okok miatt teszünk meg, akkor miért ne jutalmaznának meg minket azokért a jó dolgokért, amelyeket az irányításunkon kívül álló okok miatt cselekszünk meg. Ha így gondolkodunk, Rawls műveinek olvasása nem fog megváltoztatni bennünket. És erre nincs is szükség. Rawls nem mutat be érvelést, egy életformát mutat be, egy olyan életét, amely lehet, hogy nem tetszene nekünk. A rawlsi ember eredeti állapotában végül is egy meglepően szánalmas teremtmény: vonakodik belépni egy sikert ígérő helyzetbe, mert az egyben bukást is ígér, vonakodik megkockáztatni a győzelmet, mert vesztesre ítéltnek érzi magát, készen áll a

legrosszabbra, mert nem tudja elképzelni a legjobbat, boldog attól, hogy biztonságban van és attól a tudástól, amellyel nem jár rosszabbul, mint bárki más, mivel nem kockáztatja meg a szabadságot és annak a lehetőségét, hogy jobban is járhatna.⁷² Ha mégsem tesszik ez a „meglepően szánalmas teremtmény” vagy ha nem érezzük úgy, hogy a génjeinket egy közös medencéből kölcsönöztük, akkor Rawls nem fog másról meggyőzni minket.

Mivel az akadémikus elme a következetességet díjazza, az akadémikus moralisták úgy hiszik, hogy az erkölcsi változás erőteljes közege lehet, ha rámutatnak arra, hogy egy személy erkölcsi hite vagy viselkedése következtelen. Úgy hiszik, ha egy húsevőnek rámutatnak arra, hogy szerinte a szenvedés rossz dolog, márpedig a lemészárolt állatok szenvednek, akkor meggyőzhetik arról, hogy legyen vegetáriánus. De a viselkedésbeli következetesség sokkal gyengébb rendező elv, mint a logikai következetesség. Sokkal nehezebb állítani egy előfeltételt és annak tagadását is, mint elmondani egy olyan történetet, amely egységesíti a következtelen viselkedést vagy összeegyeztetni a viselkedésünket azzal a következtelen elképzeléssel, hogy hogyan kellene valakinek viselkednie. Ez a fajta történetmesélés az ésszerűsítés, és mivel az „ésszerűsítés” pejoratív kifejezés, az ezt cselekvő emberek nem ekként fogják jellemezni tevékenységüket, ezért nem is dörgölhetik az orruk alá, hogy „ez csak ésszerűsítés”. Lehet, hogy a húsevő különbséget tesz az emberi és állati szenvedés között, lehet, tagadja, hogy a lemészárolt állatok szenvednek (fájdalom okozása nélkül is leölhető, és mivel nem tudják, mi fog velük történni, a várakozás alatt pszichológiailag sem szenvednek), lehet, hogy rámutatna, hogy saját húsfogyasztása elhanyagolható a leölt állatok számára nézve, és azzal is érvelhetne, hogy az állatok egyenlőnek tekintése az emberekkel érzéketlenebbé tehet minket az emberi szenvedés iránt (például a hálaadás napja alkalmából leölt pulykák tízmillióit egyenrangúvá tenni a holokauszttal), rámutathatna, hogy a Genézis kifejezetten felhív minket a húsevésre, vagy mellébeszélhetne, mondván, húsfogyasztását olyan állatokra korlátozza, amelyeket humánus módon neveltek és öltek le vagy amelyeket elütöttek, vagy magáévá tenné azt az elvet, melyet R. M. Hare erkölcsfilozófus „félvegetarianizmusnak” nevez.⁷³ Ha egy húsevőt, különösen egy nem akadémikus húsevőt, vegetáriánussá akarunk tenni, akkor arra kell rávennünk, hogy szeresse azokat az állatokat, amelyeket a húsukért tartunk, és egy embert nem tudunk rábeszélni a szeretetre. Ha azt szeretnénk, hogy egy ember elítélje a csecsemők kínzását, akkor mutatni kell neki egy képet egy csecsemő megkínzásáról, nem egy erkölcselméleti esszét

kell felolvasni neki. Nem valószínű, hogy egy akadémikus erkölcsi érvelés hat a lelkiismeretünkre, vagy felháborodást vált ki, vagy szeretet vagy büntudatot idéz elő. Ha mégis ez történne, akkor csak annyit kell tennünk, hogy az ellentétes erkölcsi okfejtésre figyelünk, mivel minden vitatott erkölcsi kérdés ellentétes erkölcsi okfejtéseket idéz elő ugyanúgy, ahogyan minden per során egy tudományos kérdés bevonása ellenkező szakvéleményeket vált ki, hogy visszatérjünk oda, ahol voltunk.

És nincs is mindenki elkötelezve – véleményem szerint kevés entellektüel van csak elkötelezve – a magatartásbeli következetesség iránt. A szakképzett és lelkiismeretes gerontológus, aki öregedő pácienseit a legnagyobb gondossággal veszi körül, molesztálhat gyerekeket, és ha szembesítik a szakmai és személyes viselkedése közötti feszültséggel, akkor azt is mondhatja, hogy nem tud nem gyermekmolesztáló lenni, vagy hogy a gyermekek molesztálása miatt érzett büntudatát enyhíti az, hogy szakmai életében mennyi jót cselekszik, vagy hogy a molesztálás a szakmai életének odaadása és aggályai által gerjesztett elviselhetetlen feszültséget tükrözi. Az emberek racionálisak abban az értelemben, hogy a rendelkezésükre álló információk alapján többé-kevésbé intelligensen rendelik az eszközt a célhoz, de az eszközöknek nem kell egymásnak megfelelniük, mert ha így lenne, akkor az emberek valójában unalmasak lennének (és ez az oka annak, hogy az akadémikus moralizmus nagy része unalmas). Az *igazságosság elmélete* egyik megkérdőjelezhető feltevése, hogy a racionális személy önálló lény, felnőtt élete során következetes preferenciákkal. Semmi irracionális nincsen abban, ha több személyiségünk/önmagunk van (fiatal, középkorú, öreg, egészséges, beteg és így tovább) különböző preferenciákkal, vagy abban, hogy egyszerre több szerepet játszunk (anya, befektetési bankár, gyógyszerfüggő, házasságtörő), amelyek nem integráltak, legalábbis az akadémikus moralisták értelmezése szerint.⁷⁴

4. Morális kazuisztika

Az analogikus vagy kazuisztikus megközelítés sem határozottabb, mint a deduktív. Az analógiák stimulálják az érdeklődést, nem csak megindokolják a konklúziókat. Vizsgáljuk meg Judith Jarvis Thomson összehasonlítását a magzata kihordására kényszerített nő és azon személy között, akit arra kényszerítenek, hogy kilenc hónapot töltsön ágyban, csövekkel összekötve egy idegennel annak érdekében, hogy a másik, aki egy híres hegedűművész, megmeneküljön a vesebetegség miatti haláltól.⁷⁵ Thomson azért teszi ezt az összehasonlítást, hogy megmutassa, az abortuszt nem

szabad megtiltani, legalábbis azon az alapon, hogy mindig rossz dolog egy ártatlan életet kioltani. Előérzetünk alapján egyértelmű, hogy az idegennek semmi joga sincsen arra kényszeríteni az adott személyt, hogy kilenc hónapot töltsön el csövekkel összekötve vele, még akkor sem, ha az élete a tét, tehát egy terhes nőt sem lehet arra kényszeríteni, hogy kilenc hónapot töltsön el magzatával összekötve, még akkor sem, ha a magzat élete a tét.

Nehéz ezt az indoklást komolyan venni. Először is, az idegen esetével kapcsolatosan nem lehetnek lezárt vagy megbízható előérzeteink, mivel ez az eset empirikus tapasztalatainkon kívül esik, a science fiction területére tartozik. Ezért az analógia már a kezdeténél megbukik. Másodszor, egy nőt nem tesz mozgásképtelenné a magzata. Harmadrészt, a magzat nem „idegen” az anyja számára a szó eredeti értelmében, márpedig ez az analógia feltétele. És végül, az abortuszt elvégző orvos nemcsak egyszerűen „kihúzza a dugót” a magzat esetében, hanem vagy feldarabolja vagy kiszívja az anyja méhéből. Mivel az abortusz ellenzői a magzatot teljesen érett emberi lénynek tartják (és Thomson elfogadja az előfeltételezésüket az érvelés kedvéért), az abortuszt elvégző orvost és az anyát is gyilkosnak tekintik, és ez teljes mértékben megegyezik azzal, hogy egy idegen megmentésének kudarcát ne tartjuk büntettnak, még akkor sem, ha ez a kudarc egy ártatlan élet „kioltásával” jár.

Nem tudjuk kibillenteni érvelésünkkel az abortusz ellenzőit álláspontjukból még egy jó analógiával sem, mivel nagy részük véleménye vallásos meggyőződésen alapul, és a vita egyik legerőteljesebb szabálya társadalmunkban az, hogy nem kérdőjelezzük meg a másik ember vallásos meggyőződését. Azonban az abortusz ellenzőit még akkor sem tudnánk érvelésünkkel kibillenteni álláspontjukból, ha az egyszerű altruizmuson alapulna, azon, hogy szeretünk a magzatokra csecsemőkként gondolni. Minél inkább csecsemőnek látjuk a magzatot (az ultrahang segítségével⁷⁶), annál erősebb lesz az abortusz ellenzése, a vallásos meggyőződés egyidejű változatlansága mellett. Valóban úgy tűnik, hogy az ultrahang miatt, amely lehetővé teszi, hogy egy fiatal magzatot emberi csecsemőként lássunk, egyre több embert nyugtalanít az abortusz, függetlenül attól, hogy azt gondolják, tiltani vagy támogatni kellene, mivel ez egy különálló kérdés. Én jobban ellenzem az abortuszt, mióta az unokáim megszülettek, azonban ennek az „erkölcsi” érzésekben bekövetkezett változásnak semmi köze sincsen az érveléshez. A liberális filozófusok a *pro choice* állásponttal kezdik, aztán megpróbálják filozófiai érvelésnek feltüntetni. A konzervatív filozófusok az ellenkező állásponttal kezdik, és megpróbálják fi-

lozófiai érvelésnek feltüntetni. Mindkét esetben csak szemfényvesztésről van szó.⁷⁷

A megszokás megváltoztathatja az erkölcsi véleményt, mint ahogyan azt bemutattam, egy ultrahangfelvétel, egy unoka ezernyi analógiával és szillogizmussal érhet fel. És ugyanígy a megszokottság hiánya is. Ahogyan Hamlet mondta: „kevés dolgú kéznek annál finomabb az érzése.”⁷⁸ A finnyáság fontos tényező a moralitásban. Nagyon szegény társadalmakban a legtöbb ember látott már emberi holttestet és részt vett legalább állatok legyilkolásában. Hozzászoktak a véres dolgokhoz, ezért nem riadnak vissza az olyan sportoktól, amelyek állatok kíntásával járnak. Ha az emberek békéssé, szelíddé tétele társadalmi feladat – olyan fajta feladat, amelyet Nietzsche annyira gyűlölt –, az egyik módja a terv előbbre vitelének, ha az embereket megóvjuk a vér és a halál látványától. (Tehát a szabad piac iránti elkötelezettségünk ellenére nem engedélyezzük az olyan szerződéseket, amelyek halálíg tartó gladiátorharcról szólnak.) De az, hogy ez jó terv-e egy társadalom számára, az adott társadalom materiális körülményeitől függ. A finnyáság kihalást jelenthet azon társadalmak számára, amelyekben a professzionális rendőrség és hadsereg hiánya a belső biztonság és a külső védelem terhét a férfipopuláció nagy részére rója. Gratulálunk magunknak azért, mert morálisan fejlettebbek vagyunk, mint elődeink, noha valójában csak a biztonság és védelem másfajta technikájával rendelkezünk, ami megengedi, hogy a távolból ölünk.

Amy Gutmann és Dennis Thompson az erkölcsi érvelésnek a demokrácia magjává tételét megcélzó ambiciózus erőfeszítése során természetesnek vette, hogy Judith Thomson abortuszanalógiájának „mindenkit meg kellene győznie, még azokat is, akik a magzatot teljesen érett emberi lénynek tartják, hogy az abortusz engedélyezése nem egyértelműen rossz egy olyan nő esetében, aki saját hibáján kívül (például erőszak nyomán) esik teherbe”.⁷⁹ Az „egyértelműen” szó jelzi Gutmann és Thomson könyvének mellébeszélő voltát, annak hallgatólagos beismerését, hogy az erkölcsi érvelés legfeljebb csak a legszélsőségesebb erkölcsi vitákat tudja megoldani. Ez olyan, mintha azt mondanánk, hogy a jogi érvelés legfeljebb a legegyszerűbb ügyeket tudja eldönteni, egy állítás, amely nem elégti ki azokat az embereket, akik a jogot a viták megoldása erős eszközének látják. De Thomson analógiája még annyira sem fontos, mint amennyire Gutmann és Thompson hiszi. Ez a kisebb hiba része Gutmann és Thomson nagyobb hibájának, mivel azt hiszik, hogy az erkölcsi érvelés még a legextrémebb álláspontokat is ki tudja békíteni, ami majdnem teljes bolondság.⁸⁰ Thomson analógiája elfedi azt a különbséget, amit korábban a „dugó kihú-

zása” és a „feldarabolás” kapcsán jegyeztem meg. Tegyük fel, az egyetlen módja annak, hogy a kényszerített segítő megszabadítsuk az idegentől, az lenne, ha az utóbbit ledarálnánk egy húsdarálón. Kétségtelen, hogy Thomson ezt megfelelő válasznak tartaná a segítő szabadulási vágyára, nemhogy jogosultságnak, még akkor is, ha elsősorban rossz arra kényszeríteni valakit, hogy segítsen.⁸¹ Ami a legkülönösebb abban a különleges bánásmódban, melyet Gutmann és Thompson alkalmaz Thomson analógiájával szemben, az az, hogy úgy tűnik, nem ismerik fel azt a különbséget, amelyet a dugó kihúzása és a feldarabolás között az előbb jeleztem. Az ok, amiért ezt nem értik, mivel ez aligha finom különbség, véleményem szerint az, hogy nem tudják megérteni, miért akarnak egy erőszakot átélő nőt eltüntetni az abortusztól. Az ő szociális környezetükben, amely világi liberális akadémikusokból áll, akik számára a feminizmus bevett szokás és maga az abortusz a feminizmus jelképe, egy ilyen elképzelés túl bizarr ahhoz, hogy lehetőség legyen. Noha nem elhanyagolható számú ember, akik nem bizonyítottan őriültek, másként éreznek, az erkölcsfilozófiának nincsenek forrásai arra, hogy feloldja ezt az ellentétet.

Magunk elé képzelhetjük Rawls, Gutmann és Thompson megfelelőit, amint a Krisztus utáni III. századi Rómában ülnek, és a gladiátorharc, az életközösség, a csecsemőgyilkosság, azaz a kor bevett, de a kereszténység által ellenzett szokásainak morális kérdésein rágódnak. Szerintem ezek a filozófusok, mivel az uralkodó réteg (vagy bármi, ami a császári Rómában a Harvard vagy a Princeton kinevezett tanárainak megfelelő) elkényelmesedett tagjai voltak, szerették volna azt bizonyítani, ami számukra nem is lett volna nehéz, hogy ennek az újonnan jött vallásnak az etikai állításai nem érdemelnek figyelmet, mivel egy idegen vallás metafizikai állításain alapulnak. A filozófusok soha nem olyan korlátoltak, mint amikor azoknak az embereknek az erkölcsi állításait helyezik a „józan ész” határain túlra, akik nem tartoznak az ő társadalmi környezetükbe.

Az erkölcsfilozófia nem egyedülálló abban, hogy zátonyra fut az erkölcsi előérzeteken vagy az érzelmi elkötelezettségeken. Még ha tudósok bizonyítanak is be, hogy az intelligencia öröklődő részében faji különbségek vannak, akkor is kitörne a felháborodás, csakúgy, mint ahogyan az evolúció elmélete a világ néhány részén folyamatosan felháborodást vált ki. A különbség a tudományos és az erkölcselméletek között az, hogy az előbbi felül tud kerekedni az ellentétes előérzeteken, legalábbis a legtöbb társadalomban, mivel a legtöbb ember elfogadja a tudomány tekintélyét. Azok a társadalmak, amelyek nem fogadják el ezt a tekintélyt, legyengülnek és elpusztulnak. A leg-

több társadalom pontosan azért fogadja el a tudomány tekintélyét, mivel annak gyakorlása annyira sikeres, mondjuk a mágiához viszonyítva, a társadalmi túlélés és virágzás nézőpontjából. Azért sikeres, mert olyan bizonyítási technikákat alkalmaz, amelyek eléggé hatalmasak ahhoz, hogy a legtöbb szkeptikust meggyőzzék. A náci ellenségessége a „zsidó” fizika iránt, valamint a szovjet hit a szerzett tulajdonságok öröklődésében Liszenko érája alatt bemutatja az ideológia tudománnyal való szembeállításának ostobaságát.

A tudománynak megvan a hatalma arra, hogy meggyőzze a szkeptikusokat, mivel eredetileg is azzal foglalkozik, ami érzékelhető, noha gyakran csak eszközök segítségével. Igaz, hogy ezen eszközök legtöbbje nem használható egy laikus által, hogy megerősítse a segítségével tett megfigyeléseket. Megbízunk a tudományos közösségben, hogy nem manipulálja az eszközöket. De hogy van okunk erre a bizalomra, legfőképpen annak bizonyítéka, hogy a tudomány valóra váltja ígéreteit. A tudósok azt mondták, hogy megépíthető az atombomba, megépítették, fel is robbant. A tudománynak a fizikai világ tulajdonságai kiszámításában és megváltoztatásában elért sikerei alapján úgy hisszük, hogy a tudományos eszközök inkább tágtítják és javítják, mint rontják érzékelésünket. És bízunk az érzékelésünkben, mivel azok nyilvánosak. Előérzeteink mindazonáltal személyesek.⁸² Amikor érzékelünk, látunk (hallunk, érzünk és így tovább) valamit magunkon kívül, és mivel hasonló természetes vagy művi érzékszervekkel rendelkezünk, érzékelésünk meg fog egyezni, ha ugyanazt a dolgot érzékeljük. Az erkölcsi előérzetek nem kapcsolódnak semmihez rajtuk kívül vagy mindannyiunk számára egyezően. Ha a te előérzeted különbözik az enyémtől egy kérdéssel kapcsolatban, nem mondhatod nekem, hogy figyeljek alaposabban vagy hogy nézzek egy mikroszkópon vagy teleszkópon át, vagy hogy konzultáljak egy elismert tudóssal vagy bárkivel. Nem tudsz rámutatni, hogy az előérzetem csak illúzió, mint a Nap látható mozgása vagy a bot meghajlása a víz alatt. Nincsenek „elengedhetetlen kísérletek”, sem statisztikai hasonlóságok, amelyek érvényt adnának egy erkölcsi érvelésnek. És nincsenek hasznos „találmányok” sem, amelyek megtestesítik az erkölcselméletet, azaz másként mondva, az anyagi fejlődésnek nem volt morális megfelelője. Igen, eltöröltük a rabszolgaságot, de nincs is olyan gazdaságunk, amelyben a rabszolgaság produktív lenne; a világ csak most emelkedik ki egy olyan korból, amikor több mint egymilliárd ember élt a rabszolgasághoz hasonló módon, az erkölcsfilozófusok által észrevétlenül. A bűnözés egy olyan korszakában élünk, és ahogyan néhányan mondanák, olyan önzésben is, amelyhez hasonló még nem volt a modern

korban, és az akadémikus moralisták, akik leleplezik elődeiket, mert érdektelenek voltak a zsidók sorsa iránt a náci Németországban vagy a feketék iránt a dél-afrikai apartheid idején, nagyrészt érdektelenek maradtak a boszniai és afrikai népirtásokkal kapcsolatban.

Úgy tűnhet, következetlen előérzeteink létezése sokkal habozóbbá tesz minket saját előérzeteinkkel kapcsolatban, és ezért sokkal hajlamosabbak vagyunk hallgatni a filozófusra, aki azt akarja, hogy megváltozzunk. De ez nem így működik. Az előérzeteket erősen érzik azok is, akik tudják, hogy lehetetlen ezeket megerősíteni, és azt is, hogy más embereknek ellentétes előérzeteik vannak. Ez az egyik oka annak, hogy az akadémikus moralisták félelmeinek ellenére az erkölcsi relativitásban való hit nem hat egy ember erkölcsi magatartására vagy viselkedésére.⁸³ Az, amit erősen érzünk, enged egy bizonyítéknak, de nem egy ellentétes előérzetnek.

Azon érvelésekkel szemben, amelyek a tudományos és erkölcselmélet elválasztását célozzák, felhozható az, hogy a tudományos hit sokszínű, és hogy minden kételkedő egyetértésének elérése lehetetlen. Ez az fajta dolog, amelyet a tudományos relativistáktól lehet hallani, és eléggé paradox, hogy az erkölcsi realisták a relativisták okfejtését használják az erkölcsi realizmus támogatására. Azonban még így is megdöbbentő, hogy a tudomány és a technológia világában és földjén hányan hisznek az asztrológiában, az ufókban, a reinkarnációban, a jóslásban, az ördögökben, a hit gyógyító erejében és egyéb, tudományosan megtévesztő elméletekben, eseményekben és gyakorlatokban. Ennek legjobb példája az evolúció elméletének az amerikaiak lényeges kisebbsége általi makacs elutasítása. De ami említésre méltó ezekkel a tudományellenes hiedelmekkel kapcsolatban, az az, hogy ezek vagy olyan témákra vonatkoznak, amelyek nem vagy csak kevésbé függnak az egyes emberek hiedelmeitől (jó példa erre az evolúció elmélete), vagy nem elég makacs ahhoz, hogy a viselkedést befolyásolják. Valójában senki sem tagadja a tudományos elméleteket azokon a területeken, ahol a tudomány hatást gyakorol a mindennapi életre. Repülőgépeken repülünk, doktorokkal konzultálunk, a savas esőt vagy a globális felmelegedést irányítani akaró törvényhozókra szavazunk, vitaminokat szedünk, figyeljük az időjárás-jelentést, számológépeket használunk, telefonon beszélünk, mesterséges megtermékenyítésben veszünk részt, és (tízmilliónyian) leszokunk a dohányzásról, ezáltal mutatva be a tudományos elméletekbe vetett mély hitünket. Nem mondunk olyanokat, hogy a kantiánusok megtanítottak minket arra, hogyan legyünk X-ek (a repülés képességének, a nukleáris üzemanyagcellákból való hő

kinyerése képességének vagy a szifilisz gyógyításának erkölcsi megfelelője), ezért elfogadjuk jelenlegi tanításukat arról, hogy Y (például hogy az állatokat nem szabad megenni).

A sok régi, megoldatlan erkölcsi dilemma oka az, hogy az erkölcsfilozófia, még legjobb képességű gyakorlóinak kezében is, nélkülözi azokat a technikákat, amelyek hatástalaníthatják erkölcsi előérzeteinket vagy önértékünket.⁸⁴ A megoldásukra tett erőfeszítések nem jutnak sehová. Hogy mi az oka, annak mostanra már tisztának kellene lennie. Az erkölcsi dilemmák a célokkal kapcsolatos vitákat tartalmaznak. A gyümölcsöző megfontoltság, az a fajta érvelés, amely előbbre viszi a dolgokat, a módszerek mérlegelése. Amikor Dworkin azt mondja, véleménye szerint Picasso jobb festő Balthusnál,⁸⁵ akkor értelemszerűen arra az egyezményes érzékre utal, amely a festészetben a „nagyságot” jelenti. Ha ez elévül, akkor érvelése elbukik. Példájának azért van ereje, mert a művészi „nagyságnak” inkább ténybeli, mint tisztán esztétikai konnotációi vannak; ezek a kiterjedésre, a befolyásra és a termékek mennyiségére vonatkozó kritériumokat foglalnak magukban. Ezekben a dimenziókban Picasso valóban felülmúlja Balthust. Azonban ha inkább azt kérdezik, ki a jobb festő, én Balthusra szavaznék, és boldogan mutatnám be érvelésemet Dworkinnak, hogy javítsam a művészet iránti érzékét. De ha nem tudnám meggyőzni, nem vonnám le a konklúziót, hogy tévedett, amikor továbbra is Picassót részesíti előnyben.

I. Az uniformitás veszélyeiről

Minden erkölcsméleti ember értelemszerűen azt hiszi, hogy az ő megközelítése a helyes, és hogy mindenkinek követnie kellene azt. Mindenkinek egyet kellene vele értenie abban, hogy az abortusz rossz vagy hogy a halálbüntetés rossz, legyen pacifista vagy háborúpárti, hedonista vagy aszkéta, védje vagy támogassa a pornográfiát. De egy komplex társadalomban szükséges szerepek sokféleségét elnézve nem biztonságos elképzelés egy erkölcsileg egységes populáció. Egyrésztől szükségünk van katonákra, rendőrségre, börtönőrökre, bírákra, kémekre és a társadalom biztonsági apparátusának más működtetőire, de szükségünk van politikusokra, vállalkozókra, nagyvállalati menedzserekre és adminisztrátorokra az örültek házába. Másrésztől azonban szükségünk van anyákra, nővérekre, erdőőrökre, óvodapedagógusokra, állatkerti gondozókra, lelkipásztorokra. Szükségünk van gyengéd, kedves és érzékeny emberekre, de szükségünk van emberekre, akik örömmel alkalmaznak erőszakot, akik hazudnak, pózolnak, áthágják a

szabályokat, akik végrehajtják a szabályokat, akik kirúgnak és akik rangsorolnak embereket. Szükségünk van emberekre, akik empatikusak és szimpatikusak, de olyanokra is, akik bátrak, kemények, érzéketlenek és engedelmeseek, és másokra, akik bátrak, kemények, érzéketlenek és engedetlenek. Elképzeltetjük, hogy mindenki olyan finoman kalibrált morális lényvé nevelődik, aki saját erkölcsi érzéseinek tárát minden szociális szerep szükségleteihez hozzá tudja idomítani, vagy annyira tökéletesen szocializált, hogy nem lenne szükség fegyelemre vagy védelemre. Ennek kudarca esetén jobban járunk a morális változottsággal, és ez kérdéssé teszi az erkölcsi oktatás egész tervét.

Felfigyeltem a bírói viselkedésről szóló írásokban is arra az értelemszerű kijelentésre, hogy minden bírónak ugyanolyan típusúnak kellene lennie: empatikusnak vagy jogásziassnak, aktivistának vagy mérsékeltnek, liberálisnak vagy konzervatívnak, az elemző ízlésétől függően, noha inkább bírói típusok sokféleségére volna szükségünk (korlátokkal), ha bármennyire is bízni akarunk a bíró alkotta jog erőteljességében.⁸⁶ Van valami az akadémikus szellem természetében, ami túl sokszor hagyja figyelmen kívül a sokféleség és heterogenitás értékeit. Ez a figyelmetlenség különösen az erkölcs területén komoly. Egy egységesített bírói rendszer talán nem lenne nemzeti katasztrófa, de az erkölcsi egységesítés már az lehetne. Egy „jó fiúkból” álló társadalom, olyan, amilyet az akadémikus moralisták elképzelnek, nemcsak unalmas lenne, de hiányozna belőle a rugalmasság, az alkalmazkodóképesség és az innováció. Egy zsidó vagy iszlám fundamentalistákból, Nietzsche-féle Übermenschekből vagy japán samurájokból álló társadalom nemcsak egyhangú lenne, hanem törekeny, félelmetes és veszélyes is.

J. A szakmaiság hideg szorítása és az oktatás csődje

A modern erkölcsfilozófusok nem az ösztönzők világához tartoznak. Az egyetemi írás és tanítás nem ösztönző világában élnek. Nincs arra bizonyíték, hogy az erkölcsfilozófusok vagy tanítványaik erkölcsösebben viselkednének, mint az értelmiség más csoportjai, például a természettudósok vagy akár a jogászok vagy közgazdászok. Lehet azzal érvelni, nem is várhatjuk el az erkölcsfilozófusoktól, hogy erkölcsöseek legyenek, mivel csak olyan emberek számára vonzó az erkölcsfilozófiai karrier, akik számára problémát okoz az erkölcsi szabályok és a saját viselkedésük közötti ellentmondás. Én magam nem hiszem, hogy mindez igaz lenne azokra a hallgatókra, akik erkölcsfilozófiai kurzusokat vesznek fel. Szeretném annak a bizonyít-

tékát látni, hogy legalább egy részük számára ez egy alapvetően meghatározó élmény.

Az ellenkezőjére is van bizonyíték. Az Oliner fivérek statisztikai tanulmányával kezdem, amely a holokauszt során zsidókat mentő németekkel és lengyelekkel foglalkozik.⁸⁷ Tanulmányukból kiemeltem mindazon értelmező változókat, amelyeket statisztikailag jelentősnek tekintettek, jelezve a tanulmány függelékében, hogy azok pozitívan vagy negatívan hatottak az egyén hajlandóságára, hogy másokat megmentsen. A táblázat mindenki számára tartogat valamit. Beleértve az erkölcsfilozófust is, mivel az „erkölcsi” változók pozitívan viszonyulnak a mentési hajlandósághoz, hacsak (de ez egy nagy hacsak, jelezve az erkölcsi érzések erkölcselenségét) az „engedelmességet” mint erkölcsi alapelvet nem értékeljük túl. Az oktatás azonban nem jelenik meg a táblázatban. Ez nem azért van így, mert nincsenek iskolázottsági változók az Olinerek tanulmányában; számos ilyen akad, de egyiknek sincs statisztikailag kimutatható hatása a mentési hajlandóságra, kivéve, hogy valakinek a diák volta negatívan befolyásolta a mentési hajlandóságot. A vallási változók jelentősek a táblázatban, de nehéz őket értelmezni, mivel mind a „nagyon vallásos vagyok ma”, mind a „vallástalan vagyok ma” választ adók pozitívan viszonyulnak a mentéshez, de a kettő közötti állapot negatívan hatott erre a hajlandóságra, míg a háború alatti vallásosság nem mutat semmilyen hatást. Tehát az oktatásnak és a vallásnak, amelyeket szokásosan az erkölcsi értékek forrásának tekintenek, nincs kimutatható hatásuk. De az, hogy valaki gondos ember vagy voltak zsidó barátai (de nem zsidó munkatársai!), vagy hogy vidéken lakott (ahol az összetartozás ereje nagyobb, mint a városban, és ahol valószínűleg a náci jelenlét kevésbé volt átható), vagy hogy valaki ellenségesen viseltetett a náciizmussal vagy más tekintélyelvű politikával szemben vagy jó kapcsolata volt a szüleivel, netalán volt pincéje (ami csökkentette a mentés veszélyességét), vagy volt ugyan kapcsolata az ellenállással, de nem volt aktív közreműködő (ami növelte a megfigyelés valószínűségét), hajlandóvá tette az embereket zsidók mentésére. Mindez eléggé megegyezik azzal, amire számítanánk. De ez azt is sugallja, a német erkölcsfilozófusoknak a náci korszak⁸⁸ alatti viselkedésével párhuzamosan, hogy az erkölcsfilozófiának nem sok köze van az erkölcsös viselkedéshez.

Újraértelmezve az Oliner fivérek és a zsidók más megmentői által nyújtott adatokat, Michael Gross arra a következtetésre jutott, hogy az erkölcsön vívódó emberek kevésbé valószínűen váltak megmentőkké, mint az erkölcsön nem vívódók.⁸⁹ A zsidók hatékony megmentése inkább társas, mint csupán egyéni tevékenységet feltételezett, és „az erkölcsileg kompetens”

emberek gyakran „politikai hozzá nem értést” mutatnak.⁹⁰ Gross értelmezésében a politikai hozzáértés olyan szűk látókörű motivációkat kíván meg, mint az anyagi érdek, a polgári és hazafias normák, amelyek gyakran nem kapcsolódtak a zsidók sorsához, és a kis csoportos szolidaritás, motivációk, amelyeket valójában aláás az egyetemes erkölcsi elmélkedés.⁹¹

Kevésbé drámai bizonyítéka az erkölcsfilozófia értelmetlenségének (vagy Grossnál: perverzítésének), de e folyóirat olvasóit valószínűleg jobban érdeklő téma a joghallgatók átalakulása jogi tanulmányaik során. Amikor megérkeznek a jogi karra, sokuk telve van idealizmussal, és eltökéltek, hogy ellenállnak a nagy ügyvédi irodák csábításának. Idealista oktatásban részesülnek a jogászprofesszoroktól, akik legtöbbje szerint a jog és az erkölcs egymásba fonódik. Amikor harmadév végén majd mindegyikük nagy ügyvédi irodákhoz kerül,⁹² rá kell jöjjenek, hogy eszményeik, melyeket csak tovább erősítettek professzoraik idealisztikus tanításai, összetörnek az anyagi kényszerek és mozdatórugók által, amelyek teljesen hétköznapiak azokhoz képest, amelyekkel bármelyik erkölcsi hősnak meg kellett küzdenie.

Elismerem a pszichológiában azt a szakirodalmat, amely előnyöket lát az „erkölcsi döntésben” a felsőfokú oktatásban, beleértve azokat az egyetemi kurzusokat, amelyek jelentős részben erkölcsi oktatást folytatnak.⁹³ A szerzők elismerik azonban, hogy az összekötő kapocs gyenge az erkölcsi döntés és az erkölcsi viselkedés között, az érzéketlenség, az akarat gyengesége és a motiváció hiánya miatt.⁹⁴ Gross legújabb tanulmánya olyan empirikus adatokat jelöl meg, amelyek szerint „meglehetősen kevés képzett erkölcsi gondolkodó van egy-egy társadalomban, és azon törekvések, amelyek jelentős erkölcsi fejlődés beindítására törekedtek, meglehetősen kiábrándítóan bizonyultak”.⁹⁵

Akadémista moralisták készek azt válaszolni, hogy nem az erkölcsfilozófia (vagy a rokon jogelmélet) az, amelynek közvetlen hatása van az erkölcsi viselkedésre vagy az erkölcsi elképzelésekre, de növeli a hallgatók erkölcsi érzékenységét, és így képessé teszi őket arra, hogy bármilyen erkölcsi dilemmát átgondoljanak, amellyel a diploma után találkozhatnak. A feltételezésnek azonban annak kell lennie, hogy a hallgatók erkölcsösebbé váltak, miután erre érzékennyé tették őket, és gyakorlottabbak lesznek az erkölcsi problémák megoldásában. Másképp mondvá: vagy az oktatás volt sikertelen abban a vonatkozásban, hogy több gondolkodásra készítse őket, még egyértelműbben, hogy erkölcsi kérdésekről gondolkodjanak, vagy pedig (és ez a motiváció problémája) annak, hogy tudják, mi a helyes, nincs hatása arra a hajlandóságukra, hogy helyesen cselekedjenek.

Ha valami, akkor valószínűleg az erkölcsfilozófiai oktatás idézi elő az erkölcsi szkepticizmust azzal, hogy a hallgatóknak számos erkölcsi filozófiát kínál fel (amelyek közül némelyik jelenkori megítélésünk szerint szörnyű), és azzal, hogy az elemzés módszere egy-egy erkölcsi filozófia kritizálását, megkérdőjelezését, módosítását és felforgatását jelenti. Mivel, mint már korábban is jeleztem, nem gondolom, hogy valaki erkölcsi szkepticizmusa hatással lesz a viselkedésére, az eddigieknél is fontosabbnak tartom, hogy az erkölcsfilozófiai oktatás képessé teszi a diákokat mind arra, hogy egy saját erkölcsfilozófiát ügyeskedjenek össze, amely a lehető legkevesebb megszorítást tartalmazza a saját maguk által előnyben részesített viselkedéshez képest, mind arra, hogy megindokolják a „hagyományos” erkölcsi normáktól való eltéréseit. Ez teljes mértékben igaz a professzoraira is. Az erkölcsfilozófusok mint egy étlapról, úgy válogatják ki az erkölcsi alapelvek közül azokat, amelyek egybevágó társadalmi helyzetük preferenciáival, és megvan mind az intellektuális képességük, hogy elmentmondó elvek halmazából a felszínen koherens egységet hozzanak létre, mind az a pszichológiai képességük, hogy az általuk kiválogatott elveket csak olyan mértékben tartsák tiszteletben, amennyire azok összeegyeztethetők személyes boldogságukkal és szakmai előmenetelükkel.

Ha valamelyik erkölcsi alapelv, amelyet egy könyvben olvasott valaki és vonzó lehet kognitív képességei számára, összetükközésben áll az általa előnyben részesített, számára előnyös életstílussal, akkor csak el kell fogadnia egy alternatív erkölcsöt, vagy ha elég arcátlan, egy antierkölcset, mint amilyen Nietzscheé (aki híres arról, hogy a „jó” emberek erkölcsét a hatalomvágyuknak tulajdonította), amely nem tartalmazza azt az alapelvet. Ezután mentes lesz bármilyen büntudattól. Fársztónak találja a kanti kifogásokat a hazugsággal szemben? Akkor olvassa Nyberget,⁹⁶ de még jobb, ha azonosul a történelem egyik legnagyobb hazugjával, Odüsszeusszal. Minél olvasottabb a filozófiában és az irodalomban, és minél több ötlet és analitikai eszköztár áll a rendelkezésére, annál könnyebb lesz, hogy úgy fonja újra erkölcsi elvei szövetét, hogy az elvei megengedjék azt tenni, amit az ösztönei kívánnak.

Az én véleményem nem az, hogy nem kerül semmibe valakinek az, ha változtat az erkölcsi elvein, hanem hogy ennek az ára jóval alacsonyabb egy magasan iskolázott ember számára. A tudatlanság az erkölcs szövetségese, ahogy a középkori katolikus egyház is felismerte, amikor arra utasította papjait, ne kérdezzék a híveket a gyónás során a szexuálisan deviáns magatartásokról, nehogy ötleteket adjanak nekik. Az erkölcsi oktatás képessé teszi a hallgatókat,

hogy az erkölcsi tanítók ellen érveljenek. Tehát még ha az erkölcsi érvelés oktatása javítja is az emberek erkölcsi hitét (amit én meglehetősen kétlek), a hatás teljesen ellentétes lehet, azáltal, hogy csökken annak a valószínűsége, hogy az emberek viselkedésükben követnék az erkölcsi tanokat. Hogy magabiztosan állíthassuk: az erkölcsi oktatásnak nem lehet ez a hatása, ahhoz egyet kellene értenünk Szókratésszal abban, hogy az emberek természetüknél fogva jók és a rossz csak a tudatlanság szülötte.⁹⁷

A felsőoktatás még bátorítja is a felsőbbtség érzését az átlagemberekkel szemben. Az erkölcsfilozófus arra a következtetésre juthat, hogy a társadalom erkölcsi normarendszere nem köti őt, hanem inkább a társadalomnak kellene alkalmazkodnia az ő saját erkölcsi normarendszeréhez, vagy legalábbis elnézni azt, egy normarendszert, amely sokkal inkább tükrözi az ő személyiségét és társadalmi helyzetét, mint valamilyen „objektív” helyességet (mivel nincs ilyen). Az akadémikus filozófusok személyes normarendszere elcsépeltnek és kiszámíthatónak tűnik. A liberálisok helyeslik az abortuszt, a nők jogait, a nagyobb egyenlőséget és a mérsékelt szocializmust. Helytelenítettek a szovjet stílusú kommunizmust, de nagyon halak kivételt tettek Kelet-Németországgal vagy Jugoszláviával. Internacionalisták, multikulturalisták, környezetvédők és néha vegetáriánusok. Ellenzik a halálbüntetést, így azt is lehet róluk mondani udvariatlanul és talán méltánytalanul, hogy jobban sajnálják a gyilkosokat, mint a magzatokat. Az evolúció elmélete mellett állnak, amikor az a kérdés, hogy vajon a teremtéseméletet tanítani kellene-e, de az evolúció elmélete ellen vannak, amikor a kérdés az, hogy van-e biológiai alapja a férfiak és a nők viselkedése közti különbségnek. A dohányzást meg akarják tiltani, de a marihuánát engedélyezni szeretnék. A biztonság és az egészség terén a lehető legerősebb közintézkedések hívei, de ellene vannak az AIDS-vírussal fertőzött emberek elkülönítésének. Világiak, a szexuális különbségeket figyelmen kívül hagyják, félnek a vallásos jobboldaltól, röviden: *politikailag korrektek* és természetesen a demokratákra szavaznak.⁹⁸

Más erkölcsfilozófusok ezeknek az álláspontoknak az ellenkezőjét tartják. Sajnálják a magzatokat, de nem a vidrákat és a fókákat. A multikulturalizmus ellen vannak, kivéve, ha az vallási. Fáradhatatlanul tiltakoznak a dohányzás és az alkoholfogyasztás visszaszorítását célzó kormányzati erőfeszítések ellen, de erőteljes támogatói a „kábitószer elleni háborúnak”. Néhányuk olyan ortodox katolikus nézőpontot fejt ki, amely érthetetlen egy világi számára. John Finnisnek a homoszexualitást illető kritikájában ilyen mondatok szerepelnek – és gyakorlatilag véletlenszerűen idézek –: „A férj és a feleség nemzőszerveinek egyesülése

az, ami valóban egyesíti őket biológiailag.”⁹⁹ Nem tudom, hogy ez mit jelent vagy hogyan tesz különbséget egy nemzőképtelen házasság és egy homoszexuális pár között (ezt a különbségtételt Finnis különösen igyekszik meghatározni) vagy hogy kit kíván meggyőzni. Talán méltánytalan Finnistől a kontextusból kiragadva idéznem, de a teljes szövegben is hasonlóan furcsa mondatok vannak túlsúlyban, ami azt az érzetet kelti, mintha középkori latinból lettek volna fordítva,¹⁰⁰ és ez arra késztet, hogy azon gondolkodjam, vajon Finnis egyetértene-e Aquinói Szent Tamással, hogy az önkielégítés nagyobb bűn, mint a nemi erőszak.¹⁰¹ Mégis, ha nehezen is, ki lehet bányászni érveket Finnis mondanivalójából,¹⁰² mint ahogyan Aquinói Szent Tamáséból is, de nem olyan érveket, amelyek bárki számára is vonzóak lehetnének, aki nem ért már eleve egyet Finnisszel, akár még olyanok számára sem, akik osztják teológiai és metafizikai alapvetéseit.¹⁰³ De ebből jelenleg csak azt szeretném kiemelni, hogy nézőpontját a vallás határozza meg, ami nem kevésbé igaz világi ellenfelei nézőpontjára, feltéve, hogy a „vallást” elég tágra értelmezzük ahhoz, hogy beleértsünk bármilyen mély érzelmi kötődést, amely meghatározza valaki nézőpontját alapvető értékek kérdésében. A világi humanizmus is egy vallás ebben az értelemben. Thomas Nagel önmaga által kinyilvánítottan ateista,¹⁰⁴ mégis úgy gondolja, senki sem hihet igazán abban, hogy „mindannyian csak önmagunk számára vagyunk értékesek, illetve még azok számára, akik törődnek velünk”.¹⁰⁵ Nos, tehát akkor kinek? Ki ad nekünk értéket anélkül, hogy úgy törődne velünk, mint ahogy mi törődünk a barátainkkal, családjainkkal és néha az emberek nagyobb közösségeinek tagjaival? Ki más, ha nem Isten, akiben Nagel nem hisz?

A modern erkölcsfilozófusok nem látnokok, próféták, szentek vagy akár lázadók. Szakemberek, erkölcsi értékek a szakmai környezetükéi. Ezen belül is bölcsészprofesszorok, akik erkölcsi értékei hasonlóak más bölcsészprofesszorokéihoz. Az erkölcsi alapelvek azok az elvek, amelyeket a társadalmi együttműködés kialakított egy adott társadalom vagy szubkultúra számára, amelyben az egyén él. Napjaink Amerikájában az erkölcsprofesszorok a bölcsészprofesszorok szubkultúrájához tartoznak, amely a liberális-világi és konzervatív-vallásos szub-szubkultúrákra bomlik tovább. Ezek a professzorok munkájukban a saját értékrendszerüket tükrözik vissza, azokét, akikkel „együtt lógnak”. A társadalmi normák, amelyek rájuk nehezednek, egy olyan életformát teremtenek, amellyel szemben az erkölcselmélet könnyen elbukik. Ez egy olyan életforma, amely morálisan kaotikus az elmélet szintjén, nem is beszélve a gyakorlatról. Ugyanaz az akadémiai moralista kész keménynek és

önzőnek lenni az abortuszhoz való jog védelmében, míg ugyanabban az időben olyasmiket hangoztatni, amiket Holmes „összecsapott általánosságoknak” nevezett: „Ne hazudj! Adj el mindent, amid van és add a szegényeknek” stb.¹⁰⁶

A szakmaiság kora egyben és ennek következtében az a korszak, melyet Weber emlékezetesen a „világ varázstalanításának” nevezett.¹⁰⁷ Ez ugyanúgy igaz az erkölcsfilozófiára, mint az orvostudományra. Ez nem volt mindig így az erkölcsfilozófiával vagy akár az orvostudománnyal. Szókratész nem volt kinevezett professzor, és az életét adta az elveiért. Cicérót száműzték. Senecát Néro parancsára megölték. Hobbes száműzött volt, ahogy Rousseau is. Bentham jogász volt, közgazdász és gyakorlati reformer, de nem professzor. Mill sem volt professzor, hanem közalkalmazott, közgazdász, parlamenti képviselő. Nietzsche feladta a filozófiaprofesszorság nyújtotta biztonságot, hogy kigúnyolt és elszegényedett kívülálló legyen. Wittgenstein katona volt az első világháborúban és egészségügyi szolgálatos a másodikban, mérnök, építész, középiskolai tanár, az akadémiai gyűlések gúnyának tárgya, akinek a műveit nem adták ki, aki elajándékozta minden pénzét (egy vagyont) és felhagyott a professzorsággal. Bertrand Russell megjárta a börtönt az elveiért. (Elfogadva, hogy sem Wittgenstein, sem Russell elsődlegesen nem erkölcsfilozófus volt.) Mindez történelem. Az erkölcsfilozófia legalább annyira szakmaivá vált, mint a könyvelés. A modern erkölcsfilozófus élethosszig tartóan egyetemi tanár, soha nem hagyja el az iskolát. (Milyen furcsa azt gondolni, hogy azok az emberek, akik soha nem hagyták el az iskolát, lennének a társadalom erkölcsi tanítói.) Nem vállalnak szakmai kockázatot mindaddig, amíg ki nem nevezik őket. Ezek után vállalnak néhány szakmai kockázatot, de soha sem komoly személyeset. Kényelmes polgári életet élnek, esetleg egy kis bohémsággal fűszerezve. Vagy baloldali módon gondolkodnak, miközben jobboldali módon élnek, vagy jobboldali módon gondolkodnak és baloldali módon élnek. Nem akarok kritizálni. Szeretem az egyetemi embereket, alapvetően magamat is közéjük tartozónak tekintem, ugyanannyira nem vagyok hősiés, mint ők, és ugyanaz a kényelmes polgár vagyok, mint ők. Egyszerűen csak nem gondolom, hogy ők (hogy mi) lennének (lennénk) a valószínű forrása az erkölcsi vállalkozóképeségnek.¹⁰⁸ A modern erkölcsfilozófusok nem morális újítók, nem morális hősök és nem is létrehozói ilyen hősöknek. Mivel tanárok és értelmiségiek, az erkölcsfilozófusok eltúlozzák az oktatás, az elemzés, a kultúra és az intelligencia fontosságát az erkölcsi fejlődéshez és az erkölcsi viselkedéshez képest. Ebben a politikai teoretikusokhoz hasonlítanak, akik szintén tanárok, és haj-

lanak arra, hogy a demokrácia modelljét a tanszéki értekezletekről mintázzák („tanácskozó demokrácia”).

Nincs bizonyíték vagy ok azt hinnünk, hogy az akadémikus moralisták erkölcsileg felsőbbrendűek lennének más emberekhez képest. Amikor azt mondom, hogy nem erkölcsi vállalkozók, akkor az új erkölcsiség „eladásának” problémáját kívánom hangsúlyozni, de az akadémikus moralisták még csak nem is titkos újítók. A saját társadalmi helyzetük erkölcsi elveit akadémiai nyelvbe öltöztetik, a véleményeket, amelyek „a levegőben vannak”, a hatalommal rendelkező idősebb kollégák véleményeit és néhány esetben a szenvedélyesen fontoskodó hallgatókét. Így arra panaszkodván, hogy az akadémiai moralisták híján vannak a karizmának, amely ahhoz szükséges, hogy megváltoztassák a társadalom morális elveit, nem tagadom a munka megosztását. El lehet képzelni az akadémista moralistát, aki erkölcsi újításokat gondol ki és a karizmatikus vezetőt, aki kiválogatja azokat és eljuttatja a tömegekhez. Ebben a szellemben Peter Unger, elismerve, hogy könyvét, amely arra ösztönözné az amerikaiakat, hogy a létminimumot meghaladó pénzüket adják a harmadik világ szegény gyerekei számára, csak néhány ember olvassa el, azt reméli, hogy valaki ír egy bestsellert e vélemény támogatására.¹⁰⁹ A munkamegosztás, melyet elképzél, hasonló ahhoz, mint amilyen egy gyártási és egy értékesítési vezető között áll fenn egy vállalatban belül.

Valami ehhez hasonló valóban felismerhető az erkölcs történetében. A kereszténységre hatással voltak Platón és a sztoikusok gondolatai, és később Arisztotelész, a nemi egyenlőség modern fogalmi hálával tartoznak Millnek, Rousseau hatással volt a jakobinusokra, Hegel hatást gyakorolt Leninre és Sztálinra Marxon keresztül. Talán az erkölcsfilozófia óriásainak örökösei a modern egyetemeken erkölcsi újításokat hoznak létre, amelyek erkölcsi normarendszerünk részévé válnak az idő múltával az erkölcsi és vallási közvetítőkön keresztül. Kétségeim vannak ezzel kapcsolatban. A modern egyetemi karrier nem vezet erkölcsi újításokhoz. A modern akadémikus moralista, még ha olyan nagy akadémiai hatása is van, mint Rawlsnak, csak egy szűk specialista, egy szakember. Rendet csinál az erkölcsi újítók után, akik nem más, modern stílusú akadémikusok, hanem a múlt klasszikus figurái, gyakorlati emberek, például politikusok, prédikátorok vagy látnokok és igen, néha lázadó fiatalok.

Néhány akadémikus erkölcs- vagy politikai filozófus a „közértelmiségi” szerepére aspirál. Ez azt jelenti, hogy közvetlenül próbálnak kommunikálni egy olyan közönséggel, ilyen módon befolyásolni azt, amely nem korlátozódik a többi akadémikusra. Ez származásos remény egy olyan társadalomban, mint az

Egyesült Államoké, amelyben a közvélemény nem érdekli a filozófia iránt. Az amerikai közvélemény gyakorlatias megoldásokat akar a gyakorlati problémákra. A filozófust képzettsége és élményei nem is teszik képessé arra, hogy kigondoljon vagy kifejezzen ilyen megoldásokat.

K. Az erkölcsi változások, illetve az erkölcsi vita és az akadémiai moralizmus kitartósága

Már korábban is rámutattam, hogy az akadémiai moralizmus visszautasítása nem teszi reménytelenné, hogy magyarázatot találjunk az erkölcs változásának jelenségére. A társadalom normarendszere akkor változik, amikor nem képes alkalmazkodni, amikor az anyagi körülményekben beállt változások (mint amilyen a közelharc gyakoriságának visszaesése, a korai terhesség ultrahangos képeinek megjelenése, a varázslás felváltása a tudománnyal, a technikai változások, amelyek nagymértékben elősegítették a nők munkába állását) a társadalmi normarendszerben összeállt elveket megkérdőjelezzik, vagy amikor egy karizmatikus erkölcsi vezető a meggyőzés nem racionális eszközeit használja az erkölcsi érzés megváltoztatására. Az akadémikus moralizmus azonban nem az erkölcsi változások képviselője. Így az erkölcsiség érvényességét nem bizonyítja az erkölcsi vita kitartósága. Az, hogy az erkölcsi egyet nem értés és vita kitartó vagy akár végeérhetetlen, még nem bizonyítja, hogy semmi ne volna az akadémiai moralizmusban, még ha találunk is bizonyítékot az akadémista moralisták által használt eszközök hatékonyságának hiányára. De sem az egyet nem értés, sem a vita nem bizonyítja, hogy bármi is lenne az akadémikus moralizmusban. Figyelembe véve az erkölcsöt, az erkölcsi pluralizmust, a változást az erkölcsben és az erkölccsel kapcsolatos érzelmeket, egy olyan erkölcsi vitára számíthatunk, amely egymással versengő erkölcsi igényeket szül, akár létrejön ezeknek az igényeknek egy racionális háttere, akár nem.

A nagyobb rejtvény az akadémikus moralizmus kitartósága. Sok más területen is rejtélyes, azon a területen kívül, amit már hangsúlyoztam, nevezetesen az akadémiai moralizmus intellektuális gyengeségének területén. Rejtélyes, mert a nemzet a periodikus vallásos újjáéledés egyik korszakát éli („vallásos” az a „világi vallással” szemben, amely a konfucionizmus vagy a modern balliberális gondolkodás sajátja), és a hit az erkölcsfilozófia helyettesítőjévé vált. Rejtélyes, mert az erkölcs egyre inkább veszít szorításából az amerikai emberek körében, akik viselkedését egyre inkább a jog tartja kordában, semmint az erkölcsi normák (amennyiben bármi is kordában tartja őket), ahogy a magánélet, a gazdagság, a városiasodás

és az oktatás csökkentette a társadalmi normák viselkedést befolyásoló hatását.¹¹⁰ Nincs hiány manapság erkölcsi normákból, beleértve az olyan új normákat is, mint a dohányzásellenesség és a politikai korrektség normája. De az új normák, ahogy sok a régiéek közül is, nem kötelezők. Kiválaszthatod a normát, amelyik tetszik. Pontosabban kiválaszthatod azt a közösséget, lakóhelyet, egyházat és társadalmi helyzetet, melynek normarendszere kompatibilis a személyiségeddel és a preferenciáiddal. Természetesen olyan jellemzők is vonzhatnak egy közösséghez, lakóhelyhez, egyházhoz, amelyek nem kapcsolódnak a normákhoz, és azután kénytelen-kelletlen követed normarendszerüket. A közösségek mégis úgy igyekeznek versenyezni egymással, hogy enyhítenek normáikon. Néhány kivétellel, mint amilyen az ultraortodox zsidó egyház, a modern egyházak Amerikában és más gazdag országokban úgy próbálják meg létszámukat fenntartani, hogy csökkentik a tagsággal járó terheket, és felhagynak az élvezetek terén tett megszorításokkal.

Az akadémikus moralizmus kitartósága rejtélyes annál az oknál fogva is, hogy a természet- és társadalomtudományok növekvő hatóköre és kifinomultsága csökkentette azt a teret, amelyben az általánosról beszélő ember egy-egy speciális kérdéstről érdekességeket tud mondani. A filozófia a maradék elmélkedés terévé vált és folyamatosan teret veszít a specializált területekkel szemben. Egyre nehezebb a filozófus számára, hogy értelmesen beszéljen a társadalmi viselkedésről. Ilyen lehetőség például a közgazdasági elméletek filozófiai kritikája. Egy közgazdász vagy egy szociológus viccesnek találná egy kitűnő erkölcsfilozófusnak azt az állítását, hogy a jótékonykodás magában hordozza a „»függőség kultúrájának« bátorítását”, ezért szükségünk van a jóléti államra.¹¹¹ Azzal, hogy jogot teremtünk a jóléthez, sokkal valószínűbb, hogy bátorítjuk a függőséget, mint a jótékonykodás esetében, mivel a magáncsoportok bármikor csökkenthetnék vagy visszavonhatnák juttatásaikat, a függőség első jelei láttán. Más erkölcsfilozófus a dolgozók szövetkezeteit támogatja azon az alapon, hogy „a környezetvédelem jobban harmonizál a dolgozók igazgatta cégek érdekeivel és eszményeivel, mint a kapitalista cégek érdekeivel”, mivel „a dolgozóknak, a tőkésekkel szemben, azokban a közösségekben kell élniük, ahol dolgoznak, és így együtt kell élniük a szennyezéssel, amit okoznak”.¹¹² De mivel a dolgozók csoportjába beletartoznak az irodai dolgozók csakúgy, mint a gyári munkások, és mivel a cég gyárai közül esetleg csak néhány szennyez, és mivel a cég által okozott szennyezés hatásai esetleg csak a távolban érvényesülnek, a szövetkezet dolgozó-tulajdonosait esetleg nem is érinti a

cég szennyezése. És még ha érinti is, többet veszíthetnek a szennyezésnél, a munkájukat, mint amit a részvényesek. Ugyanabban a könyvben másutt amellett érvel, hogy a dolgozók alábecsülik a munkahelyi veszélyeket,¹¹³ de nem magyarázza meg, ez miért lenne kevésbé igaz a dolgozó-tulajdonosokra, akiknek választaniuk kell a kevesebb munka és a kevesebb szennyezés között. Az északnyugati furnérlemez gyártó szövetkezetek, amelyek a dolgozók tulajdonolta ipari cégek elsődleges sikertörténetének számítanak az Egyesült Államokban, ugyanolyan piszkosak, hangosak és veszélyesek – a szerző által idézett, a dolgozók tulajdonolta cégek támogatója szerint –, mint a kapitalista fűrésztelepek.¹¹⁴

Az akadémiai terület kitartósága nem meglepő az erkölcsi életerő és a gyakorlati hasznosság híján sem. Az egyetemek közötti verseny, részben vezetési struktúrájuk miatt is, nagyon tökéletlen,¹¹⁵ különös tekintettel a kutatásra és azon belül is különösen a kutatás átpolitizált területeire, amelyek magukba foglalják nemcsak a fekete, a meleg és a gender témában folytatott tanulmányokat, de az alkalmazott erkölcsfilozófiát is. Mégis figyelmet érdemelnek e gyenge terület kitartóságának okai. Számos ilyen van. Az egyik az erkölcsi pluralizmus, amely megsokszorozza az erkölcsi kérdések számát az egyetemi elmélkedés számára. A másik a hagyományos filozófiai vizsgálgatás egyfajta kimerülése, amely témák kutatását indította el.

Két másik ok azonban még fontosabb. Az első a náci tapasztalat. Számos alkalommal visszatértem a nácizmusra ebben a cikkben, elkerülhetetlenül, figyelembe véve a témámat. A nácizmussal szembeni ellenérzés, bár érthető az erkölcsre való hivatkozás nélkül, az áldozatokkal való együttérzésen és az elkövetőkkel szembeni félelmen alapul, szükségessé tette a megbélyegzés egy igazán hatékony szótárának kialakítását. Az, hogy úgy írjunk a nácizmusról, mint korlátolt, erőszakos és veszélyes emberek bukott kísérletéről a társadalom szervezésére, akiknek nem osztjuk a nézeteit, nem állna arányban dühünkkel. Nincs kifogásom az ellen, hogy erkölcsi terminológiát használjunk a felháborodás fokainak kifejezésére, csakúgy, mint ahogy az ellen sincs, hogy a jog fogalmaival fejezzük ki a náci vezetőkkel szembeni megvetésünket. Az erkölcsi terminológia túl kitartó és átható ahhoz, hogy értekezésünk hibás legyen. De a megvetés egyetemes terminológiájának használata – az általánosítás vagy akár a túlzás használata mint retorikai eszköz vagy a düh kiengedésének szelepe – nem mutatja, hogy vannak olyan egyetemes igazságok, mint amilyeneket a kifejezéseink sugallnak. Védekezésül az olyan egyetemes erkölcsi értékekhez való fordulás (például „az emberek testvérisége”) az

olyan agresszív etnocentrizmussal szemben, melyet Carl Schmitt szlogenje a következőképpen foglalt össze: „Minden jog egy meghatározott nép joga”,¹¹⁶ politikai értékkel bír, akár léteznek egyetemes erkölcsi értékek, akár nem.

A moralisták azonban figyelmeztetnek arra, hogy esetleg nem vagyunk képesek elnyomni magunkban vagy másokban a baljós vagy visszataszító hajlamokat, ha nem hisszük, hogy amikor azt mondjuk, bizonyos tettek vagy elkövetők erkölcsstelenek, akkor valami olyat mondunk, ami egyetemesen igaz, és nem csak félelmet vagy ellenérzést fejezünk ki vagy egy lokális igazságot. Ez pszichológiailag ügyes lehet, de nem győzi meg a szkeptikust. Az, hogy egy hit társadalmilag hasznos, még nem bizonyítja, hogy igaz.

Én azt sem hiszem, hogy pszichológiailag ügyes lenne. A legtöbb ember többé-kevésbé engedelmeskedik társadalmi erkölcsi értékrendjének, és teszi mindezt változatos gyakorlati okokból és azok hiányából. Ha valaki vezet az utcán és egy gyerek áll az út közepén, megáll, anélkül, hogy azon gondolkodna, egy gyereknek több erkölcsi joga lenne, mint egy mókusnak, és ezt gondolja attól függetlenül, hogy morális szkeptikus-e vagy metafizikai erkölcsi realista vagy valami ezekhez hasonló. Az az ember, aki tökéletes elmélkedővé válna saját viselkedése kapcsán, egyfajta szörnyeteg volna; ami engem illet, én szívesebben venném magam körül hétköznapi, erkölcsön nem elmélkedő emberekkel (ami a Gross tanulmánya mögött meghúzódó feltételezés).

De az akadémikus moralizmus kitartósága legfőbb okának sokrétű hiányosságai ellenére sincs semmi köze a náciizmushoz. Ez az akadémikus moralizmus társadalmi funkciója (szociológiai értelemben). Korábban már megjegyeztem, hogy Finnis professzor olyan érvelési stílusban támadja a homoszexualitást, amely nem igazán érthető, arról nem is beszélve, hogy mennyire volna meggyőző olyan emberek számára, akik nem osztják az ő vallási gondolatait. Ez azt sejteti, hogy elsődlegesen megszólított közönsége hit-társaiból áll, olyan emberekből, akik már meg vannak győződve a homoszexualitás erkölcsstelenességéről. (Nem megszólított közönsége világi kritikusaiból áll.) Már sejtettem, de itt világosan kimondom, hogy ugyanezt gondolom a másik oldalon lévőkről is, mint például Thomson, Gutmann és Thompson. Ők is a megtérteknek prédikálnak.

Nos, a legtöbb prédikáció a megtérteknek szól, és egy fontos funkciója van az emberek meggyőzésében, akik ugyanúgy, mint bárki, azt gondolják, nincsenek egyedül a hitükkel, hogy áll mögöttük valaki, aki magabiztos, hozzáértő és gondolatokkal teli. Az akadémiai moralizmus nem igazán arról szól, hogy jobba tegyük magunkat, hanem hogy felszereljük a

bástyákat és összegyűjtsük a sereget, amely megvédi azokat a csoportokat, melyek mentén meg vagyunk osztva.

II. AZ ERKÖLCSI ÉRVELÉS HATÁRAI A JOGBAN

A. Jog és erkölcs kapcsolatának újratárgyalása

Most pedig el kell magyaráznom, hogy az akadémikus moralizálásra vonatkozó kritikámnak mi köze van a joghoz. Ha Angliában lennék és az angol jogról kívánnék beszélni, a válasz annyi volna: „majdhogynem semmi.” Angliában a jog önálló diszciplína. Az újszerű eseteket nagyrészt autoritatív szövegek értelmezésével oldják meg, amelyek között határozatok, rendelkezések és bírósági ítéletek találhatók, viszont vitatható erkölcselmélet egyáltalán nem. Az angol bírácoknak néha eljárási döntéseket kell hozniuk, de ez olyannyira ritkán történik, hogy amikor mégis elkerülhetetlenné válik, úgy érzik, „a jogon kívülre léptek”.¹¹⁷ Másként van ez az Egyesült Államokban és a közép-európai alkotmánybíróságokon is, figyelmet viszont az Egyesült Államokra fordítom. Olyan okok miatt, amelyeknél nem szükséges hosszasan elidőznöm, rendszerünkben a pozitív jog standard forrásai azoknak az új eseteknek a legnagyobb részét nem oldják meg, amelyekben a bírácoknak dönteniük kell. Miként Dworkin régóta és meggyőzően állítja, a jogi pozitivizmus elégtelen leíró vagy normatív elmélete az amerikai jognak, hiszen annak oly nagy része születik a standard forrásokra hivatkozva nem vagy csak visszaélészerűen és megalapozatlanul igazolható jogi döntésekből. A bírácoknak időről időre e forrásokon kívülre kell menniük, s a kérdés az, hová is kellene menniük; az egyik lehetséges válasz szerint az erkölcselmülethez. Ez volt Dworkin válasza. Ő és epigonjai úgy vélik, hogy a bírácoknak – természetesen nem mindegyik esetben, csak azokban, amelyek a leginkább érdekelnek bennünket; ügyek, amelyek új jogot kovácsolnak – erkölcsfilozófusoknak kell lenniük.¹¹⁸ Ám mindaddig, amíg vannak más helyek a szűk, pozitivisták jelentésben vett „jogon” kívül, ahol a jogi kérdésekre vonatkozó válaszokat kell keresni – és majd látni fogjuk, hogy vannak ilyenek –, az egyetlen ok, ami miatt a válaszokat az erkölcselmülethez kell keresni, az lenne, hogy a keresésre ez jobb hely, mint ennek alternatívái. Ha írásom első részében az érvelés helyes, valószínűtlen, hogy ez jobb hely lenne a keresésre, bár ez, természetesen, függ az alternatíváktól is.

Másfelől van egy következő ok is azt gondolnunk, hogy az erkölcselmélet menthetetlenül érinti a jogot,

s ez az erkölcsi és jogi kötelezettségek átfedése. Ez az átfedés menthetetlenül megvan még az angol jogrendszerben is. A felelősségi jog és a büntetőjog a károkozó cselekményekért való felelősséget tárgyalja – s a károkozó cselekmények megelőzésének meghívására vonatkozó felelősséget is, mint amikor a felperes megkísérli a felelősséget arra hárítani, aki anélkül tudta volna őt megmenekíteni vagy akár anélkül tudott volna a védelmére kelni, hogy ezzel saját magát veszélybe sodorta volna. A büntetőjog a felelősséget – és legtöbbször más esetben is – a büntetendő szellemi állapotra alapítja. A kötelmi jog az ígéretek kötelező jellegével foglalkozik. Az öröklési jog olyan kérdésekkel szembesül, mint amilyen az, vajon kiesik-e az öröklésből az a személy, aki jótevőjét megöli, a tulajdonjog pedig azt kérdezi, hogy vajon a tulajdon magában foglalja-e azt a jogot, hogy az éhezést bérlőt az utcára tegyék. És így tovább a végtelenségig. Az átfedés oka egyszerűen az, hogy az erkölcs és a jog a társadalmi kontroll párhuzamos módszerei. Ezek különböző módszerek, s az első van előbb, hogy véghezvigye az együttműködésnek azt a fajtáját és fokát, amelyet a társadalom a túléléshez és virágzásához igényel.

Ez arra az állításra csábíthatna, hogy a jog alátámasztja az erkölcsöt, bár csak egyes esetekben, úgy, hogy a lelkiismereti szankciókhoz időleges szankciókat tesz hozzá, tekintettel e hozzátétel okozta költségre és haszonra. Ha ez igaz, úgy tűnik, az következik belőle, hogy a bírának – olyan rendszerekben, mint a miénk, ahol a jog meghatározására széles körű mérlegelési jogkör áll a rendelkezésükre – az erkölcs vitatott kérdéseiben kell dönteniük időről időre annak meghatározása végett, hogy milyen erkölcsi „lóra” kell felülni. Mindkét állítást egymástól függetlenül hibásnak tartom. Nem gondolom, hogy üdvös lenne az erkölcs alátámasztásaként leírni azt, amit a jog tesz, s még ha az is lenne, ebből nem következne, hogy vitatott releváns erkölcsi elvek közül a bírának kellene választaniuk.

A jog számos erkölcsi elvet nem támaszt alá. A házugság nem is magánjogilag vétkes cselekmény s nem is bűncselekmény, s az irgalmasság sem jogi kötelezettség. A jog a legtöbb ígéretségessel szemben közömbös. A legtöbb tagállamban többé már nem magánjogi vétkes cselekmény a csábítás, és a házasságtörés a gyakorlatban majdnem teljesen megszabadult a jogi szankcióktól. Alkotmányos védelemben részesülnek a csúf csoportsertegetések, és az immunitástan révén megannyi hivatali kötelességmulasztás túl van azon, ahol a jogi szankció még utolérné. A legtöbb tagállamban a szemtanú büntetlenül hátat fordíthat a végveszélyben lévő embereknek, még akkor is, ha a személy megmentése a szemtanú-

nak nem kerülne semmibe és nem is kockáztatna semmit. Egyfelől tehát a jog általában nem kényszeríti ki az erkölcsöt. Másfelől a jog nagy számú, erkölcsileg indifferens magatartást tilt meg vagy szankcionál, például az árrögzítést, a belső információ alapult értékpapír-kereskedelmet, az illegális bevándorló alkalmazását, ha nincsen senki más, aki elvégezze a munkát, a biztonsági öv becsatolása nélküli vezetést, a nem szándékos szerződésszegést vagy a károkozást a kockázatos, ám társadalmilag szükséges tevékenység végzése során, még ha a károkozást egyedül a tevékenység végzésének megszakítása révén lehetett volna elkerülni. Megindokolható, hogy a jog miért fűz szankciókat ezekhez a magatartásokhoz, ám az okok nem köszönhetnek semmit az erkölcsi intuíciónak vagy elméleteknek. Még kétségesebb, hogy a droggereskedelmet tiltó törvények ilyen intuíciónak és elméleteknek hivatkozva igazolhatók lennének, hiszen egy ilyen kikötésnél az illegális drogok behelyettesíthetők a cigarettával, az alkoholtartalmú asztali borokkal, nyugtatókkal és depresszió elleni orvosságokkal, mint a Prozac, amelyeknek ugyanolyan hatásai vannak, mégis törvényesek. A jogi bánásmód különbsége, úgy tűnik, főként az illegális drogoknak a hippikkel, rockművészekkel, s általában a bohémekkel, a városi alsó osztállyal vagy a népesség más, nem a legteljesebb tiszteletnek örvendő egyedeire való bevett asszociáció eredménye.

A zűrzavar egyik döntő erejű forrása az, hogy a jog gyakran vesz kölcsön az erkölcsi szókészletből például olyan kifejezéseket, mint „méltányos” és „igazságtalan” vagy „méltánytalan” és „lelkiismeretlen”, s e kölcsönzésben részben az *equity*-bíráskodás egyházi eredete tükröződik vissza, ami félrevezeti Dworkint, s azt hiszi, a jogot beborítja az erkölcselmélet.¹¹⁹ Holmes már réges-rég figyelmeztetett arra, hogy a jog félreértésének micsoda kelepceihez vezet, ha túl komolyan vesszük annak erkölcsi szótárát; ez a fő témája nagyszerű esszéjének, a *The Path of the Law*-nak.¹²⁰ A jogi oktatás nagy része abban áll, hogy bemutatjuk a diákoknak, miként kell e kelepceket elkerülni. A jog erkölcsi kifejezéseket használ részben eredete miatt, részben hogy hatásosabb legyen, részben hogy olyan nyelven beszéljen, amelyet valószínűbb, hogy megértenek a laikusok, akik a jog parancsainak címzettjei – és részben, elfogadom, azért, mert jelentős átfedés van a jog és az erkölcs között. Azonban önmagában túl korlátozott átfedés ez ahhoz, hogy igazoljunk egy olyan tervet, amely egymáshoz igazítja a társadalmi kontroll e két rendszerét; olyasféle terv ez, amely mellett olyan iszlám nemzetek, mint Irán és Pakisztán, meglehetősen későn kötelezték el magukat. (Dworkin és szövetségesei tehát a nyugati jogi gondolkodás tálibjai.) Nincs

szó botránnyról, ha a jognak nem sikerül az erkölctelen magatartáshoz szankciót fűznie, vagy ha az a magatartás, amelyhez szankciót fűz, nem erkölctelen. Valójában nem a jog kritikája az, ha kinyilvánítjuk, az a jelenlegi erkölcsi érzéseink fázisán kívül esik. Ez gyakori és jó gyakorlati okok miatt van. Amikor az emberek egy törvényre vonatkozó kritikájukat megfogalmazzák – jellegzetes a még ma is számos tagállam törvénykönyvében megtalálható homoszexuális viszony megbüntetésére vonatkozó kritika –, az azt jelenti, hogy a jogot a közvélemény sem támasztja alá, nem szolgál semmiféle időleges célt, vagyis pusztá csökevény, üres szimbólum.

Ellenem vehető, hogy történetietlen vagyok, amikor így próbálok elválasztani egymástól a jogot és az erkölcsöt. A legizgalmasabb példa kedvéért tetelezzük föl, hogy a felvilágosodás filozófiai gondolkodásával átitatózott alkotmányozók – akik valóban át voltak itatva a felvilágosodás filozófiai gondolkodásával – szándéka az volt, hogy a bírák az alkotmányt az erkölcselmélet fogalmainak kifejtésével összhangban értelmezzék. Ekkor – az alkotmányozók tiszteletre méltó szándékával szembeni elvi alapú ellenvetés hiányában – bármiféle eltérés az alkotmányjog és a legjobb erkölcselmélet között a bíró hibájának vagy rosszakaratának lenne betudható, avagy olyan kikerülhetetlen gyakorlati megfontolásoknak, amelyeknek a kivitelezhetőséghez, a prioritásokhoz, a forrásokhoz és a közvéleményhez van köztük.

Ez az érvelés túl széles perspektíváját nyitja meg a történeti kutatásnak, amit fel kellene tárni, úgyhogy engedjék meg, hogy dogmatikusan kijelentsem: erre nincsen meggyőző bizonyíték. Egyetlen filozófus sem vett részt az alapvető dokumentumok vagy ezek olyan továbbfejlesztéseinek kidolgozásában, mint amilyen a 14. kiegészítés 1. szakasza vagy az 1964-es Civil Rights Act VII. címe. Nincs bizonyíték arra, hogy Platon, Arisztotelész, Aquinói Szent Tamás, Smith (a *The Theory of Moral Sentiments* Smith-e), Kant vagy akár Priestley, Hutchinson vagy Bentham (a Függetlenségi nyilatkozatnak a „boldogságra törekvésre” vonatkozó hivatkozása ellenére) gondolkodása e dokumentumok bármelyikében tetten érhető lenne. Természetesen e dokumentumokat átjárják az olyan magasröptű felvilágosodásbeli fogalmak, mint a szabadság, a vallási türelem vagy a politikai egyenlőség, s e fogalmak filozófiai kezelésben részesültek. Ám ez távol esik annak feltételezésétől, hogy a tervezetek előterjesztői és ratifikálói filozófiát műveltek volna, még kevésbé a modern szemléletmóddal¹²¹ rokon filozófiát, vagy hogy olyan bírakat szándékoztak kinevezni, akik filozófus királyokként vagy filozofikus hajlamú ministránsokként szolgálnak, vagy ha mégis, akkor a bírák szükségszerűen elfogadják e ki-

nevezést vagy ezt kellene tenniük. Az olyan fogalmak, mint a türelem vagy az egyenlőség, lehetnek filozófiai vagy vallási konstrukciók – avagy kezelhetők úgy is, mint politikai célkitűzések, amelyek különféle társadalmi célokhoz (úgy mint béke, erő, jólét vagy a potenciális ellentétek összebékítése) képest eszköz jellegűek.

Itt van egy példa arra, hogy ennek gyakorlati jelentősége van napjaink amerikai jogában. Elhatározhatjuk, hogy a bűnözőket méltóságukra tekintettel kezeljük, minthogy ahhoz a kanti elképzeléshez tartjuk magunkat, mely szerint az emberek joggal tartanak igényt arra, hogy célokként kezeljék őket, avagy mivel azt gondoljuk (talán úgy, hogy közben Kantról semmit sem tudunk), a büntetéskiszabás „mi-ők” vagy az „ellenség köztünk van” vagy akár az „orvosi probléma” mentalitás alapján való művelésének olyan kellemetlen politikai következményei lehetnek, mint a rendőri visszaélések megtűrése vagy bátorítása, ami akár a bűnözői magatartástól való elretentést vagy annak megelőzését is alááshatja. Egy ilyen fajta ítélet megalkotásához nem kell haszonelvűnek lenni. A dolog lényege ugyanis nem az, hogy a rendőri visszaélés (ez egy olyan példa, amelyet a haszonelvűséggel szemben gyakran felhoznak) csökkenti az amerikai (vagy emberi vagy kozmikus) boldogságösszeget, hanem az, hogy ellentétes társadalmunk bizonyos, alapvetően a nem engedélyezett erőszak összegének csökkentésére irányuló politikai vagy kriminológiai célkitűzéseivel. Az erkölcsi szókészletet pragmatikus célok elérése végett vennénk át. Ezeket a célkitűzéseket nem lehet úgy felfogni, hogy azokat az erkölcselmélet igazolja. Ha úgy esik, hogy nem értesz egyet velük, vagy azért, mert azt gondold, az egész társadalomra vonatkozó célkitűzések megtétele önhittség, vagy mivel úgy látod (helyes feltételezéssel élve), e célok egyedül úgy érhetőek el, hogy lealacsonyítjuk vagy alávetetté tesszük azokat az embereket, akiket a békét és jólétet fontosnak tartó, kényelmességre berendezkedett nagypolgárként értékeltünk, az erkölcselmélet nem győzhet meg és nem is fog meggyőzni téged amúgy sem.

A jogalkalmazás normatív tevékenység, és bármi is, amikor a bíró többet tesz annál, mint hogy csupán a pozitív jogot alkalmazza – és ez gyakori, amint Dworkin bemutatta –, felüti rakoncátlan fejét a „van”-ból a „legyen”-be való eljutás problémája, s úgy tűnhet, a bíró elmerül az erkölcselmélet rejtelmeiben. Én ezt nem hiszem. Az etika és a gyakorlati ész nem cserélhető fel az erkölcselmélettel, hacsak a fogalom alatt szerencsétlen módon nem minden, szociális kérdéshez kapcsolódó normatív érvelést értünk. A bírálkal szemben elvárás, hogy indokolják meg, amit tesznek, és ezek az indokok nem találhatók meg gondo-

san becsomagolva az autoritatív jogforrásokban. Az ügyek során át a bíró által adott indokokból, amennyiben a bíró következetes, összeáll egy „elmélet”, amelynek védelmére felszólíthatjuk a bírót. Ebből nem következne, hogy a bírót kiségitené, ha erkölcselméletet olvasna vagy azon elmélkedne. Vegyük az oktatást! Van oktatáselméletünk, feltéve, ha van erkölcselméletünk. De van-e bármiféle bizonyíték arra, hogy az elmélettel átítatott tanárok vagy igazgatók jobbak azoknál, akik nem olyanok? Ugyanilyen hosszú, hibás kezdetekkel és a meggyőző erőt nélkülöző vitákkal terhes története van az erkölcselméletnek is, ami ugyanott kezdte, Platónnal. Miért kellene azt gondolnunk, hogy egy erkölcselméleti kurzus jót tenne a bírónak? Dworkin így érvel: „Nincs más választásunk, mint hogy arra kérjük [a bírót], hogy időről időre filozófiai kérdéseket ütköztessenek. Ennek alternatívája nem az erkölcselmélet kikerülése, hanem használatának homályban tartása.”¹²² Illesszük a „bírót” helyébe a „tanárokat”, a „filozófiai” helyébe a „pedagógiai”, az „erkölcs” helyébe az „oktatást”, s olvassuk az idézetet a következőképpen: „Nincs más választásunk, mint hogy arra kérjük [a tanárokat], hogy időről időre pedagógiai kérdéseket ütköztessenek. Ennek alternatívája nem az oktatáselmélet kikerülése, hanem használatának homályban tartása” – s ezzel nyilvánvalóvá válik a dworkini állítás üressége.

Roszsabb, mint üres. Félrevezető. Azt sugallja, hogy a jogalkalmazói gyakorlatban az erkölcsi kérdések kikerülhetetlenek. De nem azok. Ha igazam van abban, hogy a jog és az erkölcs között nincsen szükségszerű vagy organikus kapcsolat, akkor a bírónak nem kell azért állást foglalniuk erkölcsi kérdésekben, mert a jogi pozitivizmus elvetése ezt az igényt megteremti, vagy mert a jog és az erkölcs összefügg, vagy mert az erkölcs adja a jognak a tartalmát, vagy mert a bírák az erkölcsi törvény alkalmazására lennének utasítva. Az erkölcselméletből levezetett és erkölcsi kérdések megvilágítása végett felvázolt megfontolások mindössze a jogalkalmazás számára potenciálisan releváns normatív megfontolások részhalmazát képezik. Az erkölcsi kérdések kihagyhatók, vagy az értelmezés, az intézményi hatáskör, a gyakorlati politika, a hatalommegosztás vagy a *stare decisis* kérdéseiként újrafogalmazhatók – vagy kényszerítő indokait képezhetik a bírói önkorlátozásnak.

A figyelmes olvasó észre fogja venni, hogy most olyan állítást tettem, mely egy szempontból tágabb, mint az első részben. Ott úgy érveltem, hogy az erkölcsi okfejtés egy bizonyos fajtája „érdektelen”, holott az, amit akadémikus moralizmusnak neveztem és a kortárs erkölcsfilozófusok egy csoportjával azonosítottam, mindössze egy fajtája az erkölcsi okfejtésnek.

Itt amellett érvelek, hogy az erkölcsi érvelés „érdektelen” a jog számára, s nem korlátozom ezt az állítást az akadémikus moralizmusra. A faji diszkrimináció erkölcsstelenségének eszméje az akadémikus moralistáknak elég keveset köszönhet; viszont az olyan erkölcsi vállalkozóknak, mint Abraham Lincoln vagy ifj. Martin Luther King, sokat. De majd látni fogjuk a Brown kontra Board of Education ügy elemzésekor, hogy a bíróságok nem támaszkodnak ezekre a moralistákra, a faji diszkriminációs ügyekben hozott döntések alátámasztása során sem, és azt is látni fogjuk, hogy e tartózkodás mellett jó prudenciális érvek szólnak. Nem gondolom, hogy az erkölcsi vállalkozók soha ne lettek volna idézve a bírói döntésekben, ám őket inkább vitathatatlan erkölcsi pozíciók képviselőiként idézték, mint erkölcsi kérdésekben az egyik vagy másik oldalt elfoglaló tekintélyekként.

B. Néhány eset

Ha az erkölcs adott elméletét szabadon választhatják meg a bírák, akkor anélkül, hogy valamennyire megbizonyosodnának arról, hogy az erkölcselmélet objektív módszer a viták eldöntésére, nem szívesen fognak vitákat eldönteni ilyen elméletek alapján. Úgy gondolom, erről van szó akkor, amikor Moore (M. S. és nem G. E.) azt írja, hogy „amikor a bírák arról döntenek, hogy milyen eljárás illeti meg az állampolgárokat, mit követel meg az egyenlőség vagy mikor kegyetlen egy büntetés, akkor egy erkölcsi tényt úgy kezelnek, mint amely lehet igaz vagy hamis¹²³”. Ha egyetlen erkölcsi állítás sem alkalmas arra, hogy igaznak vagy hamisnak ítéljék őket, akkor a bírák kényelmetlenül fogják érezni magukat, mikor a jogi jellegű kérdéseket mint erkölcsi törvényre vonatkozó kérdéseket teszik fel, illetve ilyenként válaszolják meg őket.

Néhány erkölcsi ítélet oly széles körben elfogadott, hogy igazoltan tarthat igényt az erkölcsi igazság megnevezésre. A mi társadalmunkban (ez lényeges megszorítás) egy ember megölése – hacsak a cselekedetnek nincs elfogadott igazolása – erkölcsstelen magatartásnak minősül, egy légy megölése nem. Az ilyen igazságok, melyek az erkölcsi realizmust azzal a gyenge plauzibilitással ruházzák fel, melyre az igényt tarthat, Dworkint és Moore-t nem érdeklik. Őket azok az erkölcsi igazságok érdeklik, melyek érvelés útján tárhatók fel akkor, ha nincs egyetértés abban, hogy mi az erkölcsi igazság. Erkölcsi tény-e, hogy az emberölés erkölcsstelen, ha az adott személy egy magzat, vagy egy felnőtt elkövető esetében, ha a gyilkos egy orvos és az emberölés az áldozat kérésre történik? Vajon a magzat – habár tagadhatatlanul emberi [*undeniably human*] – emberi lény? Emberölés-e az, ha

pusztán nem segítünk annak, aki segítségünk hiányában meghal? Engedélyezni kellene-e a homoszexuálisok házasságkötését? Mi a helyzet a különböző rasszba tartozó személyek örökbefogadásával? Engedélyezni kellene-e a klónozást? Az erkölcselmélet nem tud választ adni ezekre a kérdésekre, mert nincsenek eszközei az egyet nem értés feloldására. Az ilyen megválaszolhatatlan kérdések – megoldhatatlan „morális dilemmák”¹²⁴ léte –, ahogy arra utaltam az első részben is, annak cáfolatául szolgálnak, hogy az erkölcselmélet kapcsolatot tud teremteni közöttünk és egy olyan erkölcsi valóság között, mely rendelkezik a tényleges valóság [*physical reality*] szabályszerűségével.

Az érv nem konkluzív. A morális dilemmák macacosságának az oka részben az, hogy gyakran nem eléggé körülhatároltak [*often underspecified*]. Ez nem azt jelenti, hogy nem létezik az az erkölcsi valóság, melyben a megoldást meg lehet találni. A körülhatároltság hiánya az erkölcsfilozófia sajátossága és egyben az egyik oka annak, hogy erkölcsfilozófusok azt gondolják, valósághű felfedezéseik [*novel*] – azok homályos szövegével együtt – segítséget nyújtanak a filozófiai reflexióhoz.¹²⁵ Az erkölcsi dilemmák nem megfelelő leképezettségében tükröződik az erkölcsfilozófia kidolgozatlanossága [*underspecialization*], ha úgy tekintünk az erkölcsfilozófiára, mint egy módszerre, amely a jogi vagy politikai kérdések megoldására vagy éppen csak megvilágítására szolgál. Nem szükséges tudni bármit is a nyílt tengeri kannibalizmusról [*cannibalism on the high seas*], hogy mérlegelni tudjuk, vajon az életmentő csónak éhező utasainak joggal kell-e legyen joguk arra, hogy megöljék és megegyék maguk közül a leggyengébbet. Nem kell tudni semmit a családról és a szexualitásról ahhoz, hogy mérlegelni tudjuk az abortusz erkölcsösségét. Ezeket a kérdéseket lehetséges dilemmaként megjeleníteni, és lehet velük kapcsolatban érvelni az autonómiára, a felelősségre, a kegyetlenségre, az emberiségre, a közösségi kötelekekre stb. vonatkozó nagyon általános tételek segítségével. S amint egy ilyen jellegű probléma felmerül a jog területén, az hasonlóan absztrakt módon is kezelhető – de szerencsére a jog esetében ez nem szükségszerű.¹²⁶ Az angolszász ítélkezési rendszerben az esetek konkrét vitákban merülnek fel, és nincs olyan szabály, amely megtiltana, hogy széles körű empirikus adatok jussanak szerephez a vitában történelmi, pszichológiai, szociológiai vagy közgazdasági kutatások alapján. Amikor ez megtörténik, az erkölcsi dilemma gyakran eltűnik, mint ahogy azt láthattuk a Legfelső Bíróság által az utóbbi időszakban hozott két eutanáziadöntésben.¹²⁷ Ez egy indok amellet, hogy az erkölcselméletet haszontalannak tekintsük a jog számára,¹²⁸ még ha a sa-

ját területén van is néhány társadalmilag értékes alkalmazási módja.

1. *Az eutanáziaesetek.* Az erkölcsfilozófusok egyik kedvenc kérdése, engedélyezni kell-e, hogy az egyének megbízhassanak azzal egy orvost, hogy megölje őket. Olyannyira így van ez, hogy a kérdés arra ösztönözte az erkölcsfilozófusok egy jelentős csoportját, közöttük Thomas Nagelt, John Rawlston, Judith Thompsont, hogy csatlakozzanak Ronald Dworkinhoz egy rövid „*amicus curiae*”-ben, melyben arra biztatták a bíróságot, hogy ismerje el az alkotmányos jogot az orvosi közreműködéssel elkövetett öngyilkossághoz.¹²⁹ A bíróság nem ismerte el (pontosabban nem alkotta meg) ezt a jogot.¹³⁰ Ezt anélkül tette, hogy állást foglalt volna abban az erősen vitatott filozófiai kérdésben, melyben a „filozófusok állásfoglalása” csak egy nézőpontot jelentett meg. A bíróság nem magyarázták el, miért kerülték ki a filozófiai kérdést, azonban kényszerítő erejű gyakorlati indokok voltak arra, hogy így tegyenek. Az első az, hogy – tekintettel az egymásnak ellentmondó filozófiai érvek alapján vonható mérlegre – amint az megjelenik mind a filozófusok, mind a laikusok nagy része számára, a bíróság nem tudta volna meggyőzően megerősíteni egyik felfogást sem. Úgy tekintettek volna a kérdésben való állásfoglalásra, mint egy olyan vitában történő döntéshozatalra, mely távolról sem alkalmas arra, hogy objektív döntésre hasonlítson.

Másodsor, az orvosi közreműködéssel elkövetett öngyilkosság kérdése számos törvény meghozatalakor sokat vitatott [*fermenting*] volt, és ezekben az esetekben nem állt semmilyen akadály az előtt, hogy demokratikus eljárás útján méltányos döntést lehessen elérni. A *status quó* – az eutanázia minden változatának tiltását – pártolók mellett volt a tehetetlenségi nyomaték és a határozott meggyőződés. A változaspártiak túlnyomórészt olyan tehetősebb, magasabb képzettségű emberek, akik általában a politikában – csakúgy, mint az élet más területein – elérik, amit akarnak. Mivel a politikai küzdelem nem volt egyoldalú, adott esetben a bírói beavatkozásra kevésbé volt szükség.

Amikor „az eset demokratikus eljárás útján történő méltányos megoldásáról” beszélek, úgy tűnhet, becsempészek az elemzésbe egy autonómiáról szóló erkölcselméletet. Ez azonban csak akkor igaz, ha az „erkölcselmélet” fogalmát a társadalomelmélet fogalmával oly módon azonosítjuk, hogy annak alapján a politikai vagy bírói eljárásról tett minden kijelentést erkölcsi kijelentésnek tekintünk. Egy ilyen azonosítást jobb elkerülni, mert megtévesztő. Nincs szükség semmilyen, szűkebb értelemben vett erkölcselméletre ahhoz, hogy kimutassuk: a bírói beavatkozás melletti érvek gyengébbek azokon a területe-

ken, ahol a demokrácia előreláthatóan „működni fog” bizonyos – kiforratlan [*crude*], de elégséges – módon, mert a konkuráló nézetek mindegyikét képviselik és artikulálják a politikai folyamatokban. Ez nem erkölcsi kérdés, hacsak az erkölcsiség nem a politika [*polity*], szinonimája.

Harmadszor, az orvosi közreműködés által elkövetett öngyilkosságra vonatkozó szakmai szabályzatok és biztosítékok kidolgozása olyan komplex technikai és gyakorlati ítéleteket foglal magában, amelyeket nem lehetséges jogilag kikényszeríthető szabályokra redukálni. Ebből a szempontból ez a kérdés lényegesen eltér a művi abortusz hasonló problémájától (attól a hasonlóságtól, melyet Reinhardt bíró meg is jelenített véleményéhez a *Ninth Circuit*-ben¹³¹). A fogantatás pillanatától előreszámolhatunk, és így engedélyezhetjük az abortuszt trimeszterről trimeszterre fokozatosan szigorúbb feltételek mellett. Azonban nem számolhatunk visszafelé a haláltól, ezzel – tudván, hogy mikor fog valaki meghalni – megengedve neki, hogy közelebb hozza annak időpontját egy többé-kevésbé meghatározható időtartammal. Az orvosi közreműködéssel végrehajtott öngyilkossághoz való jog létrehozása feltételezi, hogy az olyan határozatlan fogalmakat, mint „haldoklás” és „elviselhetetlen fájdalom”, pontos, működőképes jogi jelentéssel ruházzuk fel, és meghatározunk felülvizsgálati lépcsőket, melyek segítségével a haldokló beteg megóvható a türelmetlen orvosoktól és hozzátartozóktól. A döntések, melyekre szükség van, lényegileg jogi vagy adminisztratív jellegűek, s nem a bírói kompetenciába tartoznak. S a döntések egyben nehezek is. Az eutanáziával kapcsolatos holland példa felszínre hozott néhány visszaélést, melyek a mi országunkban is megisméltélődhetnek.

Negyedszer, a Legfelső Bíróság bírái – csakúgy, mint más bírók – az idő szorításában dolgoznak, ami miatt vonakodva foglalkoznak olyan ezoterikus érvekkel, melyek az *amicus curiae*-ben találhatóak. S a bírák – inkább, mint a jogászprofesszorok – meg akarják őrizni a jog autonómiáját, s nem szeretnének más tudományok szolgálóleányává tenni, különösen olyanénak nem, mely annyira kevésbé ismert és kedvelt az amerikai átlagpolgárok körében, mint a filozófia. Dworkin úgy véli, „nagymértékben eltúlzott az a vélekedés”, hogy „a bírákból mint emberek csoportjából hiányzik az a képesség, hogy kitaró elemzésnek vessék alá a politikai moralitás bonyolult kérdéseit”.¹³² Ő úgy véli, „a bírának nincs szükségük kiterjedt általános filozófiai háttérismeretre, ha egyáltalán van bármennyire is” ahhoz, hogy képesek legyenek „reflektálni komplex erkölcsi kérdésekre”, ellentétben a biológia vagy a közgazdaság problémáival, amelyeket sokkal nehezebben feldolgozhatónak tart a bírói elme

számára.¹³³ Ennek ellenére Dworkin nem hoz egyetlen példát sem olyan bíróra, aki vagy rendelkezik a megfelelő képességgel a bonyolult erkölcsi kérdések elemzéséhez vagy hajlandóságot mutatna rá. Magam nem gondolom, hogy van egyetlen bíró is ma az amerikai bírói karban, aki rendelkezik a szükséges képességgel és – legalább bírói munkája viszonylatában – a hajlandósággal is. Történelmünk filozófiailag két legképzettebb bírója, Holmes és Hand volt a legkevésbé hajlamos erre. Nem láttam a hajlandóságot például Charles Friedben sem, abban az akadémiai moralistában sem, aki legfelső bírósági bíró lett, habár lehet, túl korai ítéletet alkotni róla. A komplex erkölcsi kérdésekről való elmélkedés nem vezet olyan következtetésekhez, melyek meggyőzik a kételkedőket. Az elmélkedés pusztán megerősíti a már létező intuíciókat. Gyakran elkövetett hiba, hogy azt gondolják, a „technikai” problémákat a legnehezebb megoldani. A legtöbb technikai probléma már megoldható azok által, akik rendelkeznek a megfelelő képzéssel. A filozófiai problémák a legjobban képzett filozófusok által sem oldhatók meg. A bírák mindezt tudják vagy érzik, és kitérnek az ilyen kérdések elől.

Mindezen okból kifolyólag az eutanáziával kapcsolatos esetekben a bírói mérlegelés során az erkölcsi kérdés feloldódott csakúgy, ahogy az ellentétes jogszabályok problémája gyakran feloldódik, amikor kiderül, hogy nincs is különbség azon jogszabályok között, amelyek közül a bíró választani próbál. Azonban az eutanázia által felvetett erkölcsi kérdést meg kell oldani, így a bíróságnak kényszerítő erejű indoka volt arra, hogy ne ismerje el ez arra vonatkozó alkotmányos jogot. A filozófusok állásfoglalása nem a lényegről szólt.

2. *Az abortusz esetek.* Hajlamosak vagyunk elfelejteni, hogy a bíróság az abortusz esetekben is „elbliccelte” az erkölcsi kérdést. A Roe kontra Wade ügyben¹³⁴ Blackmun bíró véleménye azért tartalmazza olyan hosszan az abortusszal kapcsolatos politika történetét, hogy kimutatható legyen, az abortusz nem volt mindig és mindenütt üldözött. Abból a tényből, hogy a nyugati kultúrában az abortusz különböző erkölcsi válaszokat eredményezett, úgy tűnik, a bíróság azt a következtetést vonta le, hogy az abortusz kérdésével kapcsolatban nem létezik erkölcsi tény. Az egyetlen nem értésből levezetett érv félrevezető. Nem akarom védeni a bíróságnak azt az implicit feltételezését, hogy az abortusz nem vet fel erkölcsi problémákat. Egy erkölcsi kérdést nem old meg az, ha nem vesznek róla tudomást. Az álláspontom pusztán annyi, hogy a bíróság megpróbálta inkább semlegesíteni, mintsem megoldani a kérdést. Amihez hozzá lehet tenni, hogy majdnem elkerülhetetlen egy erkölcsileg plurális társadalomban úgy tekinteni az erkölcsre,

mint a közvélemény ügyére vagy egy népszámlálás eredményére [*of counting noses*].

A bíróság továbbra is azt sugallta, hogy az abortuszhoz való jog kérdése elsődlegesen a szakmai autonómiával áll kapcsolatban. A döntést a művi abortusz végrehajtásáról az orvosnak kell meghoznia, ebbe az államnak nem szabad beavatkoznia.¹³⁵ A szakmai autonómia kérdése tekinthető lenne erkölcsi problémának, azonban nem volt az, s mindenesetre ez a probléma távolról sem „az”, amely a magzat jogaival kapcsolatban merül fel. A bíróság többet is mondhatott volna anélkül, hogy erkölcsfilozófiai kérdéseket tárgyalt volna. Például állíthatta volna azt, amit a későbbi eutanáziaesetekben többször mondott, hogy az abortusz olyan kérdés, melynek szabályozása – legalábbis kezdetben – a tagállamokra hagyható. Amikor a Roe kontra Wade ügyben megszületett a döntés, jelentős viták folytak az abortuszra vonatkozó állami jogról, és meredeken emelkedett a jogszerűen elvégzett művi abortuszok száma. Vagy a bíróság mondhatta volna azt is – ahogy az eutanáziaesetekben –, hogy az abortusz a vallási és erkölcsi viták egy olyan megoldhatatlan témája, melyben a bíróság csak megbolygatná a darázsfészeket azzal, ha állást foglalna a kérdésben. A döntésre elkerülhetetlenül így tekintenének, még akkor is, ha – csakúgy, mint a Roe kontra Wade esetben – szorgalmasan megkerülné az erkölcsi problémát. Az eutanázia-döntések módszertana összeegyeztethetetlen az abortuszdöntésekével, így nem meglepő, hogy az alsóbb bíróságok és a Legfelső Bíróság az orvosi közreműködés által végrehajtott öngyilkossághoz való jogra vonatkozó igény elemzése során megpróbálta az abortuszeseteket nem alkalmazható precedensként megkülönböztetni, vagy megpróbálta kimutatni, hogy a megkülönböztetés nem lehetséges.

A Roe kontra Wade ügyben különvéleményt megfogalmazó bírák sem foglalkoztak az erkölcsi kérdéssel.¹³⁶ Számukra egy ilyen kérdés léte önmagában kényszerítő indok volt arra, hogy tartózkodjanak tőle. Ez összhangban van azzal az általánosan követett és szerintem bölcs irányzattal, mely szerint a bírák nem foglalnak állást erkölcsi kérdésekben. Dworkin kritizálta ezt a gyakorlati álláspontot, mert az nem veszi figyelembe „azt az erkölcsi költséget, melyet mindeközben az abortusz kapcsán fiatal nők ezrei viselnek életük tönkretétele miatt”.¹³⁷ Ez azonban a kérdés megkerülése. Erkölcsi költség merül fel a másik oldalon is – a milliárdnyi magzat élete tekintetében. Az álláspontom megközelítőleg úgy foglalható össze, hogy a bíróságok nem alkalmasak az „erkölcsi költségek” mérlegelésére.

3. *A szegregációs esetek és megjegyzés a pozitív diszkriminációról.* Egy másik híres eset, melyben a bíróság

megkerülte a nyilvánvalóan erkölcsi kérdést, a Brown kontra Board Education eset volt.¹³⁸ A bíróság nem azt állította, hogy az integráció erkölcsi kötelezettség volt vagy hogy a közoktatásban a szegregáció által megvonják a feketéktől azt a méltóságot és tiszteletet, amelyet a fehéreknek megadnak. Arra hivatkozott, hogy az oktatás a modern világban felbecsülhetetlenül fontos az emberek számára, és hogy a pszichológusok azt állapították meg, hogy az elkülönítés megingatta a feketék önbecsülését és káros a tanulmányi eredményeikre nézve. Ezekhez a nem erkölcsi szempontokhoz hozzá lehetett volna adni az abból fakadó nehézséget is, hogy biztosítani kell a szegregált iskolák tényleges minőségi egyenlőségét; a szegregáció alig leplezett célját arra, hogy a feketéket alárendelt helyzetben tartsák, az abból fakadó szenvedést, hogy valakit nyilvánosan alsóbbrendűnek minősítsenek (ami a helyesen értelmezett üzenete az elkülönített használatú közösségi forrásoknak a szököktől a buszokig és iskolákig); az Egyesült Államok külpolitikájának célja, annak kommunikációja és a szegregáció között feszülő ellentmondást; és – még finomabban – azt a tényt, hogy a kereskedelem előtt álló korlátok (beleértve a nem gazdasági jellegű kereskedelmet, mely a társadalmi kapcsolatokról tevődik össze) súlyosabban érintik a kisebbséget, mint a többséget, mert a többség nagyobb valószínűséggel lesz önmagában elégséges, csakúgy, ahogy az Egyesült Államok inkább az, mint Svájc. A legtöbb ilyen megfontolás független a fizikai egyenlőségtől, sőt az oktatás minőségétől is, amint az belátható akkor, ha elképzeljük, hogy a déli államok tanulónként ugyanakkora összeget költenek a fekete iskolákra, és ennek eredményeképpen ezek az iskolák ugyanolyan minőségű képzést biztosítanak, mint a fehér iskolák (vagyis feltételezzük, hogy az integrációnak nincsen pozitív hatása az oktatás szempontjából a feketék számára). Az elkülönítés, a megbélyegzés elemei akkor is megmaradtak volna és ezzel kényszerítő erejű indokot szolgáltatott volna a szegregációval szemben, ha csak a déli államoknak nem lettek volna ugyanilyen erejű ellentétes indokaik, amelyek történetesen nem is voltak nekik.

Tehát sok mindent el lehet mondani a közoktatási szegregációval kapcsolatosan anélkül, hogy belekeverednénk erkölcsi kérdések tárgyalásába. Ehhez hozzá kell tenni, hogy az erkölcsfilozófusok, akik a modern időkben inkább erkölcsi amatőrök [*Johnny-s-come-lately*] voltak, mint az erkölcs úttörői, nem sokat foglalkoztak a faji egyenlőséggel az ötvenes években.

Mégis, nem lehetne amellett érvelni, hogy mindezekből a „gyakorlati” szempontokból, melyeket fel lehetett volna hozni a Brown-ügyben, impliciten egy erkölcsfilozófia rajzolódik ki, melynek alapján egy bo-

nyolult ügyben a szenvedés, a sérelem indok lehet egy új jogszabály megalkotására? Hisz mind tudjuk, az ember kezdheti a szenvedéssel és befejezheti a vegetarianizmussal. Azonban újra az erkölcsi elv és az erkölcsi probléma közötti különbségre szeretnék utalni. Az erkölcs a társadalmi élet mindent átható része, amely egyben számos jogi elv háttérében is áll. Azonban a közösen osztott erkölcs, ami egy eset háttérét jelenti, az eset megállapított tényeinek részét képezi, mely tények az alapjául és nem a tárgyául szolgálnak a vitának. Ilyen erkölcsi háttér volt a Brown-ügyben az, mely magában foglalta a meggyőződést, hogy a kormánynak alapos indokra van szüksége ahhoz, hogy anyagi vagy erkölcsi kárt okozzon az állampolgárainak, illetve hogy faji alapon adjon előnyöket vagy rójon ki terheket (ahogy azt a náciok tették), vagy még egyszerűbben fogalmazva, hogy a kormányzat csak indokolt esetben okozhat szenvedést embereknek. Az erkölcselméleti jellegű változata akkor lép színre, amikor valaki az erkölcsi intuíciók létező alapjára akar építeni. Csak ott már nincsenek építőelemek.

Nem szeretném, hogy amikor „alapról” beszélek, akkor félreértsenek, és azt gondolják, hogy az erkölcsi realizmus talajára csúszom. Lehetséges, hogy jelen pillanatban egy erkölcsi elv megingathatatlan anélkül, hogy az „helyes” lenne. Az a tény, hogy senki nincs a társadalomban, aki megkérdőjelezte volna mondjuk a fajok közötti házasság tabuját, nem teszi a tabut erkölcsileg helyessé. Ha valaki az ellenkezőjét gondolná, az a vulgáris relativizmust fogadná el, azt a gondolatot, hogy egy erkölcsi elv társadalmi elfogadottsága az elvet erkölcsileg helyessé is teszi. Hogy az ilyen elfogadottság eredménye nem más, mint az erkölcsi elv erkölcsi elvvé avatása.

A szegregációs esetet az különbözteti meg az abortuszétól, hogy a legtöbb bírót – talán mindegyik (esetleg Reed bírót leszámítva) – és majdnem minden személy a bírák körében, azt gondolta, hogy a faji szegregáció a közösségi források vonatkozásában erkölcstelen. Ennek ellenére a bíróság nem helyezte döntését erkölcsi alapokra. Ennek részben kétségtelenül politikai okai voltak, csökkenteni akarták a déli fehéreket ért sérelmet, akik más erkölcsi elvet vallottak a faji kérdést illetően. (Íme egy példa arra, hogy potenciálisan megosztó hatása van annak, ha a bírói ítéleteket erkölcsi terminusokkal írják le.) Azonban az ok részben az volt, hogy az erkölcsi érvek egy bíróság előtt gyenge érvek. És elhagyhattam volna, hogy „egy bíróság előtt”. Mindenki egyetért és 1954-ben is egyetértett abban, hogy az államnak nem szabad indokolatlanul szenvedést okoznia. Abban nem értettek egyet, hogy vajon a szegregáció szenvedést okoz-e, és amennyiben a válasz igen, akkor a szenvedés indokolatlan-e. Mindenki egyetért és 1954-ben egyet-

értett abban, hogy az államnak kötelezettsége azonos helyzetben lévő embereket azonos módon kezelni. A kérdés az, hogy az „elkülönített, de egyenlő” oktatás sérti-e ezt az elvet; és ha a kérdésre a válasz igen, akkor a bíróságnak fel kell tennie a kérdést, hogy vajon a feketék egyenlők-e és milyen értelemben egyenlők a fehérekkel, ami egy olyan kérdés, amely 1954-ben vitatott lett volna. A déliek közül sokan amellettt érveltek volna, hogy a feketéket a fehérekkel még politikailag sem kéne egyenlőként elismerni. És ha senki nem tagadta volna, hogy a fajokat egyenlőnek kell tekinteni, akkor még mindig lehetséges lett volna erkölcsi érvet felhozni amellettt, hogy a feketéket el kell különíteni, mert a fajok keveredése a közoktatásban elkerülhetetlenül a fajok közötti házassághoz vezet, és ennek eredményeképpen azoknak a faji különbségeknek az eltörléséhez, amelyek létezését Isten – azáltal, hogy különböző fajokat hozott létre – megismerhetetlen okokból rendelte el. Ez egy olyan erkölcsi érv, mely sokat nyomott volna a latban a XIX. században, és ez okból a déli államokban is az 1950-es és 1960-as években.

Egy olyan bíróság, melynek végig kell járnia az erkölcs ösvényét, hamar elveszett volna az erkölcsi érvek, ellenérvek és tényállítások útvesztőjében. Ennél jobb azt mondani, amit a bíróság mondott, annak ellenére, hogy hiányos volt és valóban képmutató (mivel a testület később lecsapott a más közösségi források vonatkozásában megvalósuló szegregációra a Brown-ügy pusztá hivatkozása alapján,¹³⁹ holott az eset látszólag az oktatásra korlátozódott). Vagy elég egyszerűen annyit mondani, hogy „mindenki tudja”, hogy a jog által az iskolában és egyéb nyilvános helyen elrendelt szegregáció célja a feketéket a „helyükön tartani”, hogy ez egy mocskos gyakorlat,¹⁴⁰ és hogy az egyenlő jogvédelmi klauzulát azért hozták, illetve azt arra kellene használni, hogy mindezt megakadályozzuk. Egy ily módon megfogalmazott vélemény nem lenne erős példája a „jogi érvelésnek”, de legalább őszinte volna. A bíróság véleménye kevésbé volt őszinte, de politikailag ügyesnek bizonyult. Egy olyan vélemény, mely a kérdésben az erkölcselméletet próbálta volna felhasználni, mindkét erényt nélkülözte volna.

Mindez ugyanúgy igaz a napjaink legforróbb, faji kérdést tartalmazó, jogi tárgyú vitájával kapcsolatos bírói válaszokra is, nevezetesen az állami egyetemeken és egyéb közintézményekben alkalmazott pozitív diszkrimináció alkotmányosságára. Sehova nem lehet jutni a pozitív diszkrimináció erkölcsösségének vitája alapján. Az én nem erkölcsi álláspontom a vitával kapcsolatban a következő. Ma Amerika bármely fajba tartozó polgára ellenzi az olyan faji alapú osztályozást, mely a közös javak vagy terhek elosztásának

alapjául szolgál, ezzel egyidejűleg elismerik, hogy a feketék elégedetlensége komoly társadalmi problémát jelent.¹⁴¹ Habár lehetséges, hogy a problémát súlyosbította a pozitív diszkrimináció, amely aláássa az összes fekete arra bejelentett igényét, hogy a fehérekkel valóban egyenlőként ismerjék el őket, annak a közzsférában (és a magánszférában, ha a magánjogi törvényeket úgy kellene újraértelmezni, hogy azok tiltanak a pozitív diszkriminációt) való azonnali és teljes megszüntetését nem lehetne a feketéknek úgy „eladni”, mint egy igazságtalan előnyben részesítés megszüntetését. Ez provokatív lenne, gerjesztené a faji feszültségeket; olyasmí, amit pragmatikus okokból nem engedhet meg a társadalmunk. Ilyen körülmények között sem a pozitív diszkrimináció teljes elfogadása, sem annak teljes elutasítása nem tűnik praktikus cselekvésnek. A problémát apró lépésekben kell megoldani, esetről esetre, ahelyett, hogy egyszerre egy mindent elsópró, vagy-vagy típusú választ adnánk rá. Amikor a pozitív diszkrimináció súlyos terheket ró meghatározott fehérekre, mint ahogy ez a helyzet akkor, amikor a feketék egyedileg preferált helyet foglalnak el a rangidősök sorában olyan gyárakban, ahol a feleslegessé vált dolgozókat a rangidővel ellentétes rendben bocsátják el, akkor azt valószínűleg el fogják utasítani. Amikor azonban a pozitív diszkrimináció nyilvánvalóan szükséges, mint például olyan közintézmény által elkövetett diszkrimináció orvoslása esetében, amely a hátrányos megkülönböztetést utasításra végezte el, illetve fel volt hatalmazva rá, vagy abban az esetben, amikor az előnyben részesítés szükséges az állam biztonsági szervezete legitimációjának fenntartása érdekében (ez a helyzet a rendőrségi és a büntetés-végrehajtási személyzet esetében), akkor az intézkedést valószínűleg el fogják fogadni. A két szélsőség közötti esetekben a döntés az egyedi döntéshozó értékein fog múlni. Ez magában foglalja, hogy amennyiben a döntést a bírákra bízzák és a megszokott bírói iránymutatások, mint az alkotmány és a törvények szövege, a precedensek nem segítenek, akkor a döntés menthetetlenül politikai lesz.¹⁴²

Néhány fontos bírói döntés menthetetlenül politikai karakterének elismerése számos jogelméleti gondolkodót meg fog botránkoztatni. Azonban a pozitív diszkrimináció problémájának megoldására nincs jobb, erkölcsi érvelés útján elérhető megoldás sem. Az erkölcsi érvelés hamarosan megrekedne a végeérhetetlen vitáknál a történelmi igazságtalanságokról, a nemzedékek közötti igazságosságról, a felhatalmazottságról, az ésszerű elvárásokról, a jogokról és az egyenlőségről.

4. *Az örökös megőlésének esete.* Lehetséges folyamatosan visszatérni például a XIX. századba és a Riggs kontra Palmer ügyre,¹⁴³ a gyilkos örökös esetére, me-

lyet Dworkin nagyon szeret tárgyalni.¹⁴⁴ A többségi vélemény azáltal, hogy úgy tartotta, New York állam végrendeleteket szabályozó törvénye nem jogosította fel a gyilkos unokát a nagyapja végrendelete alapján örökölni, annak ellenére, hogy végrendeleti örökös volt megnevezve és a végrendelet minden egyes követelménynek megfelelt, melyet a törvény érvényességi feltételként írt elő, kifejezetten felhívta azt az erkölcsi hagyományt, mely Arisztotelészig nyúlik vissza.¹⁴⁵ Ezt azonban nem azért tette, hogy egy erkölcsi problémát oldjon meg. Ugyanis nem is állt fenn erkölcs probléma. Mindenki egyetértett abban, hogy az unoka erkölcstelenül cselekedett, és a helyes erkölcsi elv szerint nem szabad örökölnie. A kérdés az volt, vajon az erkölcstelen magatartás kizáró oknak minősül-e a végrendeletre vonatkozó törvényi rendelkezések alapján fennálló igény érvényesítésével szemben, mely törvények nem tettek említést a gyilkos örökös esetéről. A válasz az volt, hogy a magatartás kizáró oknak minősül. Abból a tényből, hogy ezt az esetet a jogszabály szövegezői kifejezték a törvényből, nem lehet semmilyen következtetést levonni, mert nem látták előre az ilyen eseteket. Ha úgy értelmezték volna a törvényt, hogy az feljogosítja a gyilkosokat arra, hogy az áldozataiktól örököljenek, akkor a törvényalkotók szándékait nem juttaták volna érvényre. Azt az elvi fontosságú alapú érdeket, hogy a törvény véd. Ostoba lett volna egy ilyen értelmezés.¹⁴⁶ Egy másik indok mellett, hogy az értelmezés ostoba lett volna, az az, hogy teljesen önkényes különbséget tett volna a végrendeleti és a törvényes öröklés között, mivel az unoka érvelésének egészét a végrendeletre vonatkozó törvényre alapozta. Az elemzés e módjának semmi köze az erkölcsi elmélethez, Dworkin mégis úgy érvel a Riggs kontra Palmer eset kapcsán, hogy a bírók képesek erkölcsfilozófiával foglalkozni, sőt ezt is kell tenniük ahhoz, hogy kielégítő eredményekkel tudjanak előállni. Ezért megismétlem: a Riggs-ügyben nem merült fel erkölcsi kérdés. A kérdés arról szólt, hogy a végrendeletre vonatkozó törvény helyes értelmezése – helyes abban a nem erkölcsi értelemben, hogy összhangban van a jogalkotó szándékaival – megengedte-e az erkölcsi alapon nyugvó eredményt.

C. Következtetés a második rész alapján

Ha nem az erkölcs, akkor mégis mi? Magam nem tartozom azok közé, akik azt gondolják, hogy az alkotmányjogi kérdések értelmesen eldönthetők pusztán azáltal, hogy rekonstruáljuk az alapító atyák szándékát. Dworkin és mások lerombolták – mindenképpen örömmel szolgálva (és ebből a harcból én is kivettem a részem) – azt a látszatot, hogy az ilyen jellegű kérdések

ilyen típusú eszközökkel megoldhatók. Említettem gyakorlati megfontolásokat, melyek képesek többé-kevésbé kielégítően megoldani alkotmányjogi eseteket, mert az egyet nem értés nem az erkölcs, hanem tények, intézményi hatáskörök vagy más olyan, nem erkölcsi kérdések tekintetében áll fenn, amelyek a bírának nehézséget okoznak. Egyes alkotmányos és egyéb jogi kérdések nem dönthetők el ily módon, ilyenkor a bírák két lehetőség közül választhatnak. Az egyik, hogy amennyiben a közvélemény egy erkölcsi kérdésben megosztott, akkor a bírának nem szabad beavatkozniuk, hanem a megoldást a politikai eljárásra kell hagyniuk. A másik, hogy Holmessel összhangban azt mondjuk, hogy míg rendszerint helyes dolog beavatkozni ilyenkor, minden esetben, amikor a közvélemény megosztott egy kérdésben, a bírák erkölcsi érzékét ez annyira fel fogja kavarni, hogy egyszerűen nem lesznek képesek megemészteni az alkotmányos alapon támadott politikai döntést, és erkölcsellennek tartanak a támadás visszautasítását. Harlan bíró volt az, aki először találta magát ilyen helyzetben a Plessy kontra Ferguson eset során,¹⁴⁷ s Holmes bíró is került időről időre ilyen helyzetbe – ami azt mutatja, hogy az erkölcsi szkeptikusoknak, erkölcsi relativistáknak ugyanolyan erkölcsi érzéseik támadnak, mint bárkinek, és a relativisták és szkeptikusok csak abban különböznek másoktól, hogy nem gondolják azt, hogy az erkölcsi egyet nem értés feloldható erkölcsi érvelés által.

Nekem jobban tetszik a második megoldás. Az ugyanis helyet hagy a lelkiismeretnek. Ha a bírákat gondosan válogatják – ami általában véve igaz a szövetségi bírák vonatkozásában –, akkor a bíró polgári engedtlensége – az olyan jogszabály mint „írott jogszabály” alkalmazásának elutasítása, mely sérti legmélyebb erkölcsi meggyőződését – fontos jelzésnek bizonyul. Ez egy lehetséges előjele az elit lázadásának, ami egy olyan dolog, amelynek a politikai testületek számára „megálljt” kellene parancsolnia. Igaz, ez egy destabilizáló elemet visz a nemzet kormányzásába. Azonban nem komolyabbat, mint amelyet az eredményezne, ha a bírákat feljogosítanák az erkölcsi érvelésre, tekintettel az ilyen típusú érvelés meghatározatlanságára. Sőt, még gátolhatja is a kormányzat populistább ágainak destabilizáló újításait az állami politikában.

A jogász szakma és különösen azok a bírák és más jogászok, akik ki akarják terjeszteni a bíróság hatáskörét, nem fogadják el, hogy van valami megszüntethetetlenül diszkrecionális az alkotmánybíráskodásban, diszkrecionális a nem szabályozott, „szubjektív” értelmében. Nem fogadják el részben szakmai büszkeségből és önérdékből, de azért sem, mert az ember erkölcsi intuíciói vagy – Holmes fogalmával – „nem-tudok-másként-tenni” típusú állítása,¹⁴⁸ nem tűnnek nagyon súlyos ellenérvnek a

politikai irányzatok tevékenységeikben kifejezett demokratikus preferenciáival szemben. Innen származik az erkölcsfilozófia ereje, amely olyan fegyver létezésének reményét kelti a bírákban, melynek birtokában bizonyítható, hogy egyes magatartások „helytelenek” és meg kell őket akadályozni. Kevés olyan nyilvános cselekvés van, amely bizonyíthatóan helytelen. Így az a fajta erkölcsi szkepticizmus vagy erkölcsi relativizmus, amely mellett érveltem, fátylat borít arra a liberális bírói aktivizmusra, mely manapság divatban van a jogászi szakma, különösen a jogászprofesszorok és a joghallgatók berkein belül. Holmes nem volt aktivista. A szakmaiság, amelyet az első részben említettem, paradox módon inkább gyengítette, mint erősítette az erkölcsfilozófiát azáltal, hogy megfosztotta attól a „varázslattól”, amely képessé tette arra, hogy megváltoztassa az erkölcsi költséget. A szakmaiság erősítette a jogászi hivatással és a professzorokkal szemben támasztott analitikai szigorúságra vonatkozó igényt, amelyet irrelevánsan hoznak kapcsolatba a modern erkölcsfilozófiával. Nem azt mondom, hogy „hibásan hoznak kapcsolatba”. A modern erkölcsfilozófusok intelligens emberek és gondos analitikusok. Azonban nem rendelkeznek az erkölcsi egyet nem értés feloldásához szükséges eszközökkel. Ők nem tudnak segíteni a bírának. A bírának másfelé kell tapogatózniuk, vagy talán le kell adniuk a társadalom átalakítására irányuló ambícióikból.

(Fordította Kondorosi Nóra, Paksy Máté, M. Tóth Balázs)

JEGYZETEK

1. A kommentátorok már megjegyezték, hogy Dworkin összekeveri az erkölcsi és politikai kifejezéseket. Lásd például Thomas D. EISELE: *Taking Our Actual Constitution Seriously*, 95 Michigan Law Review, 1799, 1819 (1997). Jól ismert Dworkin abba vetett hite, hogy a bírának – legalább nehéz esetekben – az erkölcsi érvelés mellett kell elkötelezniük magukat. Az idézett forrásokat lásd lent, a 118. jegyzetben. Javaslatom tökéletesen kerek lenne, ha „erkölcsi” helyett „politikait” használna.
2. Annette Baier és Bernard Williams a példája az erkölcs olyan kutatóinak, akik Nietzschehez és Heideggerhez hasonlóan elsődlegesen nem moralisták – így, mint az utóbbiak, szkeptikusak a normatív erkölcselmélettel szemben. Lásd Annette BAIER: *Doing Without Moral Theory?*, in *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, eds. Stanley G. CLARKE, Evan SIMPSON, Albany State, University of New York Press, 1989, 29, 29–48; Bernard WILLIAMS: *The Scientific and the Ethical*, in *uo.*, 65, 65–86.
3. Lásd Donald E. BROWN: *Human Universals*, New York, McGraw-Hill, 1991, 138–39.

4. E kérdésnek egy új, izgalmas megvitatására lásd William Ian MILLER: *The Anatomy of Disgust*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 179–205.
5. Bernard WILLIAMS: *Morality. An Introduction to Ethics*, New York, Harper and Row, 1972, 20–26. Amit az én erkölcsi relativizmusom tesz, valójában az, hogy kiüti a toleranciával szembeni egyik érvet.
6. Egy újabb írásában – *In Praise of Theory*, 29 Arizona State Law Journal, 353, 362–363 (1997) (a továbbiakban DWORKIN: *In Praise of Theory*) – Dworkin egyszerre működteti az erkölcsi relativizmust, az erkölcsi szubjektívizmust és az erkölcsi szkepticizmust, úgy kezelve azokat, mint annak különböző megnevezéseit, amit ő „külső [erkölcsi] szkepticizmusnak” hív. Vö. Ronald DWORKIN: *Objectivity and Truth. You'd Better Believe It*, 25 Philosophy & Public Affairs, 87, 88–89 (1996) (a továbbiakban DWORKIN: *Objectivity and Truth*). („Belső [erkölcsi] szkepticizmus az erkölcsi igényekre, de nem mindegyikre vonatkozó szkepticizmus”; *uo.*, 90.) E kifejezésnek az általa adott jelentésében nem vagyok erkölcsi relativista.
7. Thomas NAGEL: *Universality and the Reflective Self*, in *The Sources of Normativity*, ed. Onora O'NEILL, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 200, 205. E nézet kibővítésére lásd Thomas NAGEL: *The Last Word*, New York, Oxford University Press, 1997, 101–126 [magyarul: *Az utolsó szó*, Budapest, Európa, 1998, 140–175].
8. Ez azt illusztrálja, hogy elvetem a vulgáris relativizmust. Az, hogy a *suttee* (az özvegy – legalábbis névlegesen önkéntes – önfeláldozása férje ravatalánál) a hindu társadalom elfogadott gyakorlata volt, nem tette helyessé, és így annak a britek általi eltörlése nem tette erkölcsi rosszá.
9. E kérdés kidolgozására lásd Richard A. POSNER: *Law and Legal Theory*, in *England and America*, 4–6 (1996). (A továbbiakban POSNER: *Law and Legal Theory*).
10. Charles LARMORE: *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 8. Álláspontját Larmore az 5. fejezetben veszi védelmébe. Lásd *uo.*, 89–120.
11. *Uo.*, 162.
12. *Uo.*
13. Meglepő módon James Q. Wilson elismeri ezt. Lásd James Q. WILSON: *The Moral Sense*, New York, Free Press, 1993, 20–23 (a továbbiakban WILSON: *The Moral Sense*). Wilson álláspontját támogató bizonyítékként lásd *Infanticide. Comparative and Evolutionary Perspectives*, eds. Glen HAUSFATER, Sarah BLAFFER HRDY, New York, Aldine Publishing Company, 1984, 427–520; Sarah BLAFFER HRDY: *Fitness Tradeoffs in the History and Evolution of Delegated Mothering with Special reference to Wet-Nursing, Abandonment and Infanticide*, 13 Ethology & Sociobiology, 409, 431–437 (1992).
14. DWORKIN: *Objectivity and Truth*, 121.
15. Úgy tűnik, Dworkin összekeveri az ókori görög és a háború előtti amerikai rabszolgáságot. Lásd *uo.*, 121 (amikor a „rabszolgává tett fajok biológiai emberségére” hivatkozik).
16. Lásd Brian LEITER: *Nietzsche and Morality Critics*, 107 Ethics 250, 263–271 (1997).
17. William BLAKE: *The Marriage of Heaven and Hell*, in *English Romantic Writers*, ed. David PERKINS, New York, Harcourt Brace, 1967, 68, 75 (1790–1793) [magyarul: *Menny és pokol házassága*, ford. SZENCZI Miklós, in William BLAKE *versei*, Budapest, Európa, 1977, 136–138].
18. Egyéb példák vonatkozásában lásd Renford BAMBROUGH: *Moral Skepticism and Moral Knowledge*, London, Routledge, 1979, 19–21. Bambrough könyve az erkölcsi szkepticizmus erős kritikája, azonban nem sikerül kimutatnia, hogyan lehetséges bármely erkölcsi problémát megoldani akkor, ha a vitatkozó felek közötti egyet nem értés gyökerénél nem tények vannak.
19. Az erkölcsi szabályrendszereknek ezt a fajta instrumentális kritikáját hangsúlyozom, különösen a szexuális erkölcs kapcsán máshol, lásd Richard A. POSNER: *Sex and Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, 220–240 (a továbbiakban POSNER: *Sex and Reason*). Ez tűnik számomra az erkölcsi szabályrendszerek kritikája egyetlen védhető módjának.
20. Lásd *uo.*, 256–257.
21. Lásd David O. BRINK: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1989, 29.
22. Lásd POSNER: *Law and Legal Theory*, 20.
23. Lásd Richard A. POSNER: *Law's Reason*, New Republic, 6 May 1996, 26, 30 (ismertető Jürgen Habermas *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* című könyvéről). Nem vonom kétségbe az ilyen leírások értékét. Az én álláspontom az, hogy azáltal, hogy szerzőik egyetemes érvényt igényelnek számukra, a köztük meglévő egyet nem értés eltűnt benyomását keltik.
24. Lásd például DWORKIN: *Objectivity and Truth*, 120, 6. lábjegyzet. („Bárki, aki meg van győződve arról, hogy a rabszolgáság rossz és egyben tudja, hogy a nézetét majdnem mindenki osztja, azt fogja gondolni, hogy az általános erkölcsi érzék fejlődött, legalábbis az adott tekintetben, hiszen régebben a rabszolgáság gyakorlatának védelmezése elterjedt volt.”)
25. Samuel SCHEFFLER: *Human Morality*, New York, Oxford University Press, 1992, 10.
26. DWORKIN: *Objectivity and Truth*, 99, 109, 6. lábjegyzet.
27. *Uo.*, 118.
28. *Uo.*, 128.
29. Egy közgazdász például két szóban foglalná össze a Judith Jarvis Thomson „trollielméletre” adott megoldása mögött álló intuíciót: *ex ante*. Lásd Judith Jarvis

- THOMSON: *The Realm of Rights*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, 176–202.
30. Bizonyítékul lásd Robert B. CIALDINI: *Influence*, New York, William Morrow & Co Hardcover, 1984, 133–136; Bibb LATANÉ, Steve A. NIDA, David W. WILSON: *The Effects of Group Size on Helping Behavior*, in *Altruism and Helping Behavior*, eds. J. Philippe RUSHTON, Richard M. SORRENTINO, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1981, 287, 290–297.
 31. Tétélezzük fel, hogy a haszon, amelyet a segítségnyújtás a segítségadó számára képvisel, 100, a fennálló kockázat pedig 80. Ebben az esetben, ha egyetlen segítségnyújtó van, akkor biztosan segíteni fog, mivel 100 nagyobb szám, mint 80. Feltételezzük, hogy tíz potenciális segítségnyújtó van, és mindegyik azt gondolja, 30 százalék esélye van annak, hogy ha ő nem hajtja végre a segítségnyújtást, akkor valaki a másik kilenc személy közül segíteni fog. Ebben az esetben mindegyikük a saját segítségnyújtásának nettó értékét 70-re ($0,7 \times 100$) fogja becsülni, és mivel a teher (80) ekkor meghaladja a várt hasznot, senki nem fog segítséget nyújtani.
 32. Általánosságban lásd Nancy EISENBERG: *Altruistic Emotion, Cognition, and Behavior*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1986, 30–56 (amely elmagyarázza a különbséget a „szimpátia”, az „empátia” és a „személyes szorultság” mint az altruista viselkedés motivációi közötti). Más motivációk is lehetségesek, ám ezek önértékűek. Lásd Eric A. POSNER: *Altruism, Status, and Trust in the Law of Gifts and Gratuitous Promises*, 1997 *Wisconsin Law Review*, 567, 569–585.
 33. Ily módon a 19. jegyzetben idézett, *Sex and Reason* című könyvemben igyekeztem kideríteni Mill politikai és erkölcsfilozófiája felhasználásának hatását a szex szabályozására. Lemondtam a lehetőségről, hogy bárkit is meggyőzzek arról, hogy ezt a filozófiát magáévá tegye. Lásd POSNER: *Sex and Reason*, 230–231.
 34. A költőkre és írókra vonatkozó érvelést *Against Ethical Criticism* (21 *Philosophy & Literature* 1, 1997) című művemre hivatkozva tettem, amely javított és átdolgozott formában megtalálható Richard A. POSNER: *Law and Literature*, Revised and Enlarged edition, Cambridge, Harvard University Press, 1998, 305–344. Rorty ezt így jellemzi: „Jobb lenne [a nyugati erkölcsfilozófusok számára], ha azt mondanák: Íme, ilyenek vagyunk mi, nyugatiak, annak eredményeként, hogy nem tartunk többé rabszolgákat, hogy elkezdtük taníttatni a nőket, hogy szétválasztottuk az egyházat és az államot és így tovább. És íme, ez történt, miután az emberek közötti bizonyos különbségtételt inkább önkényesként kezdtük kezelni, mint erkölcsi jelentéssel telítettnek. Amennyiben ezeket így kezelnétek, esetleg tetszenének a következmények.” Lásd Richard RORTY: *Justice as a Larger Loyalty*, in *Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives*, eds. Ron BONTEKOE,
 - Marietta STEPANIANTS, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997, 9, 19–20.
 35. Tehát amennyiben minden más dolog egyenlő mértékű, ha van három unokatestvérünk (akik 25-25 százalékban hordozzák a mi génjeinket), akkor ez a „teljes alkalmazkodásunk” szempontjából hasznosabb, mintha csak egyetlen gyermekünk lenne (aki génjeink 50 százalékát hordozza).
 36. Lásd Susan M. ESSOCK-VITALE, Michael T. MCGUIRE: *Predictions Derived from the Theories of Kin Selection and Reciprocation Assessed by Anthropological Data*, 1 *Ethology & Sociobiology*, 233, 237–242 (1980); Martin DALY, Margo WILSON: *Sex, Evolution, and Behavior*, Boston, Willard Grant Press, 1983², 37–58 (leírja azokat a stratégiákat, amelyeket a különböző organizmusok kifejlesztettek a „teljes alkalmazkodás” maximalizálása érdekében).
 37. Charles J. MORGAN: *Eskimo Hunting Groups, Social Kinship, and the Possibility of Kin Selection in Humans*, 1 *Ethology & Sociobiology*, 83 (1979) (bemutatja a rokonság fontosságát az eszkimó bálnavadász csapatokon belül); Charles J. MORGAN: *Natural Selection for Altruism in Structured Populations*, 6 *Ethology & Sociobiology*, 211, 215–217 (1985) (bemutatja azt, hogy az altruista egyedek és klánok nagyobb túlélési eséllyel rendelkeznek, mert hasznosabbak a nagyobb csoportok számára).
 38. Lásd Oded STARK: *Altruism and Beyond. An Economic Analysis of Transfers and Exchanges within Families and Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 132; Cristina BICCHIERI: *Learning to Cooperate*, in *The Dynamics of Norms*, eds. Cristina BICCHIERI, Richard JEFFREY, Brian SKYRMS, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 17, 39. Az általánosítás (vagy kevésbé előkelően: a minták felismerése), úgy tűnik, az emberi állat egy nagyon értékes, de nem tévedhetetlen, veleszületett képessége.
 39. Lásd Jean PIAGET: *The Moral Judgment of the Child*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1948, 19–69, 116–159.
 40. Lásd Frans de WAAL: *Bonobo. The Forgotten Ape*, Berkeley, University of California Press, 1997. De Waal kifejti: „A bonobotársadalom a nőstények számára nyugodtabb létet kínál [mint a csimpánztársadalom]... A bonobo gazdag erdei környezete mindenképpen megengedi az ilyen szerveződést. Elődeink ... sokkal mostohább körülményekhez alkalmazkodtak [a szavannán]. Kétséges, hogy egy bonobószerű előember képes lett-e volna életben maradni a szavannai környezetben, úgy, hogy közben megtartsa társadalmi rendszerét” (135). Természetesen törvényszerű, hogy a feministák a bonobókra hivatkozzanak bárkivel szemben, aki azt állítja, a majmok viselkedése azt mutatja, hogy a férfiak öröklötten patriarchális beállítottságúak.
 41. Lásd Richard A. POSNER: *Social Norms and the Law. An Economic Approach*, 87 *American Economic Review*,

- May 1997 (a továbbiakban POSNER: *Social Norms and the Law*), 365, 365.
42. Lásd John DEIGH: *The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 133–159.
 43. Lásd Bernard WILLIAMS: *Moral Luck*, in B. W.: *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 20, 21; Bernard WILLIAMS: *Moral Luck. A Postscript*, in B. W.: *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers, 1982–1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 241, 245. E felett elsiklik Griffinnek a „kövér turista” erkölcsi dilemmájáról szóló okfejtése. A kövér turista, noha ártatlanul, elzárja a biztonsághoz vezető utat a többi, karcú turista elől. Megölése annak érdekében, hogy elmozdítsák a torlaszt, nem ugyanolyan atrocitás (Griffin véleménye szerint), mint annak az ártatlan személynek, akinek semmilyen okozati kapcsolata sincsen a többiek veszélybe kerülésével a megölése azért, hogy másokat megmentsenek. Az, hogy az altruizmust keletkeztető hatásoktól megfosztott tiszta okozatiság miatt hat erkölcsi érzéseinkre, nagy talány a moralisták számára.
 44. Általánosságban lásd *The Emergence of Morality in Young Children*, eds. Jerome KAGAN, Sharon LAMB, Chicago, Chicago University Press, 1987.
 45. Lásd Jack HIRSHLEIFER: *Natural Economy Versus Political Economy*, 1 *The Journal of Social & Biological Structures*, 319, 332, 334 (1978); Robert L. TRIVERS: *The Evolution of Reciprocal Altruism*, 46 *Quarterly Review of Biology*, 35, 49 (1971).
 46. Lásd például Ronald de SOUSA: *The Rationality of Emotion*, Cambridge, The MIT Press, 1987, 171–203; Martha C. NUSSBAUM: *Upheavals of Thought. A Theory of the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
 47. SCHEFFLER: *I. m.*, 68.
 48. Lásd például Christine M. KORSGAARD: *Kant's Formula of Universal Law*, 66 *Pacific Philosophical Quarterly*, 24, 26 (1985). Kant lábnymait mindenhol fellelhetjük a modern erkölcselméletekben.
 49. Lásd WILSON: *The Moral Sense*. Természetesen a legtöbb ember nem bűnöző, de nem tudok olyan bizonyíték létezéséről, melynek alapján megbecsülhető, hogy hány törvénytisztelő riadna vissza a bűnözéstől a büntetéstől való félelmen, az indíték hiányán, az altruizmuson (ami ebben az esetben inkább természetes, mint engedelmeskedő) vagy más, a szűken vagy tágan értelmezett önérdékből fakadó mérlegelésen kívüli erkölcsi okból.
 50. Christine M. KORSGAARD: *Morality as Freedom*, in *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, ed. Yirmiyahu YOVEL, Dordrecht–Boston, Kluwer Academic, 1989, 23, 47.
 51. Az altruizmus beképzelttségét Bertrand Russell önéletrajzában első mondata mutatja be: „Három egyszerű, de elsőprőben erős szenvedély irányította az életemet: a szeretet iránti vágyódás, a tudás kutatása és az emberiség szenvedése miatti elviselhetetlen szánalom.” Bertrand RUSSELL: *The Autobiography of Bertrand Russell*, 3, Boston, Little Brown and Co., 1951. Az altruista személyiséggel kapcsolatos néhány fanyar kifejezésért lásd James Fitzjames STEPHEN: *Philanthropy*, in James Fitzjames STEPHEN, Richard A. POSNER: *Liberty, Equality, Fraternity and Three Brief Essays*, Chicago, Chicago University Press, 1990, 292, 292–296.
 52. A bírói motivációval kapcsolatosan, amelyet én „bírói közfunkciónak” nevezek, lásd Richard A. POSNER: *Overcoming Law*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995 (a továbbiakban Posner: *Overcoming Law*), 109–144.
 53. Lásd Robert COLES: *The Moral Intelligence of Children*. *Random House*, 1997, 179–182 (utalva különösen az iskolai osztályban adott erkölcsfilozófiai instrukciók hatástalanságára a morális viselkedés javítását illetően).
 54. Martha Nussbaum elfogadta az erkölcsfilozófusok és az erkölcsi vállalkozók (akiket „prófétáknak” nevez) közötti feszültséget, lásd Martha C. NUSSBAUM: *Rage and Reason*, *New Republic*, 11 & 18 August, 1997 (a továbbiakban NUSSBAUM: *Rage and Reason*), 36, 36. Megjegyzi, hogy Mill *A nők alévettsége* című művének nem volt nagy hatása a maga nyugodt, racionális okfejtéseivel. Noha Mill sokkal kevésbé volt akadémikus, mint napjaink akadémikus moralistái.
 55. Lawrence LESSIG: *Erie-Effects of Volume 110. An Essay on Context in Interpretive Theory*, 110 *Harvard Law Review*, 1785, 1805–1806 (1997) (MacKinnont mint a „szociális változás vállalkozóját” ábrázolja).
 56. Lásd például Rodney STARK: *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 179–189.
 57. A második világháború alatt és még azt követően is a legtöbb amerikai azt hitte, hogy a kamikaze pilóták részegek voltak, bele voltak kötözve az ülésbe vagy hasonló módszerrel kényszerítették vagy vették rá őket az öngyilkos támadások végrehajtására. Ma már tudjuk, hogy ezek a pilóták valódi önkéntesek voltak, és hogy ösztönözjük a legtisztább altruizmus, becsület, kötelességtudat és hazafiság volt. Lásd például Edwin P. HOYT: *The Kamikazes*, New York, Arbor House, 1983, 19, 52–53; Rikihei INOGUCHI, Tadashi NAKAJIMA, Roger PINEAU: *The Divine Wind. Japan's Kamikaze Force in World War II.*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1978, 180–190; Richard O'NEILL: *Suicide Squads of World War II.*, London, Salamander Books, 1981, 10–15, 134–197.
 58. Lásd David Hackett FISCHER: *Albion's Seed. Four British Folkways in America*, New York, Oxford University Press, 1989, 892; Richard E. NISBETT, Dov COHEN, *Culture of Honor. The Psychology of Violence in the South*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1996, 88–91.

59. Még a bűnözők is, különösen amikor bandákba tömülnek, jobban járnának, ha őszintén viselkednének bűntársaikkal szemben.
60. Lásd általában Richard A. POSNER, Eric RASMUSEN: *Creating and Enforcing Norms, with Special Reference to Sanctions* (October, 1997) – ki nem adott kézirat, a Harvard Law School könyvtárában iktatva (a normák teremtéséről és kikényszerítéséről).
61. Azért használom az „elit” kifejezést, hogy elkerülhessem annak kifejtését, mi az, ami meghatározza, hogy melyek egy társadalom céljai az egyénével szembeállítva.
62. Lásd Richard A. POSNER: *Utilitarianism, Economics, and Legal Theory*, 8 *Journal of Legal Studies*, 103 (1979), ennek erőteljes kritikáját lásd Ronald DWORKIN: *Is Wealth a Value?*, in R. D.: *A Matter of Principle*, New York, Oxford University Press, 1985, 237.
63. Lásd általánosságban (azonosítva a felesleges erkölcsi tartalmat a pszichológiában és sürgetve a „realisztikusabb” pszichológiát).
64. Lásd a Griffin okfejtéséről írtakat a 43. jegyzetben.
65. Ez a címe Jeremy Waldron új, a Theory and Practice-ben megjelent írásának, lásd Jeremy WALDRON: *What Plato Would Allow*, in Nomos XXXVII, *Theory and Practice*, eds. Ian SHAPIRO, Judith WAGNER DECEW, New York, New York University Press, 1995, 138–178. A Waldron által alkalmazott válaszok kritikáját („Semmi”) lásd Martha C. NUSSBAUM: *Lawyer for Humanity. Theory and Practice in Ancient Political Thought*, in *Theory and Practice*, id. kiad., 181.
66. Onora O’NEILL: *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 157.
67. *Uo.*, 173.
68. Nem sok vigasz van abban, ha azt mondják nekünk, hogy egy erkölcsi dilemma felvetődése előfeltételezi az erkölcsi értékek meglétét. Lásd BAMBROUGH: *I. m.*, 95–96, 19. jegyzet. Másképpen nem lenne dilemma, legalábbis nem erkölcsi. Nem az erkölcsi értékek létezését tagadom, csak az erkölcselméletek meggyőző erejét.
69. James F. CHILDRESS: *Practical Reasoning in Bioethics*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
70. Lásd *uo.*, 32.
71. Dan W. BROCK: *Life and Death. Philosophical Essays in Biomedical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 385. 14. jegyzet.
72. Benjamin R. BARBER: *Justifying Justice. Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls*, in *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls A Theory of Justice*, ed. Norman DANIELS, Stanford, Stanford University Press 1989, 292, 299.
73. Lásd Richard Mervyn HARE: *Essays on Bioethics*, Oxford, England, Clarendon Press, New York, Oxford University Press, 1993, 220 (kijelentve, hogy a „félvegetariánusok” azok, akik étrendje nagyon kevés húst tartalmaz).
74. Lásd Richard A. POSNER: *Are We One Self or Multiple Selves? Implications for Law and Public Policy*, 3 *Legal Theory*, 23, 23–24 (1997).
75. Lásd Judith Jarvis THOMSON: *A Defense of Abortion*, 1 *Philosophy & Public Affairs*, 47, 48–49 (1971) (a továbbiakban THOMSON: *A Defense of Abortion*).
76. Lásd Cynthia R. DANIELS: *At Women’s Expense. State Power and the Politics of Fetal Rights*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, 16–17, 19–23; John C. FLETCHER, Mark I. EVANS: *Maternal Bonding in Early Fetal Ultrasound Examinations*, 308 *New England Journal of Medicine*, 392 (1983). Ennek az éremnek a másik oldala Robin West jelentése, mely szerint „buzgó pro choice” álláspontúvá válása egy illegális abortusz során elhunyt nő fényképe látványának következménye volt, lásd Robin L. WEST: *The Constitution of Reasons*, 92 *Michigan Law Review*, 1409, 1435 (1994). West megjegyezte: „az erkölcsi meggyőződés kísérletszerűen vagy empatikus alapon változik meg, nem pedig érvelések által” (1436).
77. Az a kérdés, hogy egy kormánynak mit kell tennie (ha egyáltalán tennie kell valamit) az abortusszal kapcsolatosan, túlmegy azon a bizonytalan határon, amely a erkölcsfilozófiát a politikai filozófiától megkülönbözteti. Amikor Rawls a politikai filozófia absztrakcióitól a törvény és a közpolitika egyes kérdéseire száll le, az abortusszal, a kampányfinanszírozással, a bevételek elosztásával, a társadalmi gyógyszerellátással és a nők választási jogaival kapcsolatos liberális dogmák terjesztőjévé válik. Lásd például John RAWLS: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, 243, 32. jegyzet, illetve 407; John RAWLS: *The Idea of Public Reason Revisited*, 64 *University of Chicago Law Review*, 765, 772–773, 793 (1997). A Rawls, Putnam, Kamm, Habermas és mások „gyakorlati munkájával” kapcsolatos kritikákat lásd Richard A. POSNER: *The Problems of Jurisprudence*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, 334–352; lásd még POSNER: *Overcoming Law*, 171–197, 444–467; POSNER: *Sex and Reason*, 220–240; POSNER: *Law and Legal Theory*, 29–30. E korábbi munkáim (különösen az első három) az erkölcsfilozófia azon kritikáját vázolják fel, amelyet a jelen értekezés alaposabban kifejti.
78. William SHAKESPEARE: *Hamlet*, V. felvonás, 1. szín, fordította: Arany János.
79. Amy GUTMANN, Dennis THOMPSON: *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, 85. A „saját hibáján kívül” kitétel nem szerepel Thomson eredeti analizisében, lásd THOMSON: *A Defense of Abortion*, 49.
80. Kihagyom azokat a mélyreható nehézségeket, amelyeket az örültség és a furcsa vélemények közötti különbség hordoz.

81. Valójában nem derül ki a cikkből, hogy Thomson hogyan kezelné ezt a helyzetet, lásd THOMSON: *A Defense of Abortion*, 66.
82. Ezt a kontrasztot Griffin is kiemeli, lásd 43. jegyzet.
83. Ahogyan Holmes fogalmazott: „A világ létrehozta a csörgőkígyót és engem is, de én megölöm, ha van rá esélyem, ahogyan a szúnyogokat[sic!], csótányokat, gyilkosokat és legyeket is. Személyes véleményem az, hogy ezek nem illenek abba a világba, amelyet én szeretnék, abba a világba, amelyet mindannyian létre szeretnénk hozni hatalmunknak megfelelően.” Oliver Wendell Homes levele Lewis Einsteinnek (1914. május 2.), lásd *The Essential Holmes*, ed. Richard A. POSNER, Chicago, University Of Chicago Press, 1992 (a továbbiakban: *The Essential Holmes*), 114.
84. Lásd általánosságban *Moral Dilemmas and Moral Theory*, ed. H. E. MASON, New York, Oxford University Press, 1996 (a morális dilemmák makacságával kapcsolatos filozófiai vita leírása).
85. Lásd DWORKIN: *Objectivity and Truth*, 133, 6. jegyzet.
86. POSNER: *The Problems of Jurisprudence*, 449, 77. jegyzet.
87. Samuel P. OLINER, Pearl M. OLINER: *The Altruistic Personality. Rescuers of Jews in Nazi Europe*, New York, Free Press, London, Collier Macmillan, 1988, 261–356.
88. Lásd George LEAMAN: *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätssphilosophen*, Hamburg, Berlin, Argument-Verlag, 1993, 25–27, 109–133. A professzorok arról voltak nevezetesek, hogy nem vettek részt az ellenállási sejtekben, amelyek Hitler kormányzása alatt fejlődtek ki. Lásd Alice GALLIN: *Midwives to Nazism. University Professors in Weimar Germany, 1925–1933*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1986, 4–5, 100–105.
89. Lásd Michael L. GROSS: *Ethics and Activism. The Theory and Practice of Political Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 150.
90. *Uo.*
91. Lásd *uo.*, 149–150.
92. Néhányan azonban a közsférában találnak munkát, meglehetősen alacsonyabb bérért, mint a magáncégeknél, ami az altruista motiváció egyik jelzője. Lásd Robert H. FRANK: *What Price the Moral High Ground?*, 63 *Southern Economic Journal* 1, 10–12 (1996).
93. Lásd például James REST, Darcia NARVÁEZ: *The College Experience and Moral Development*, in *Handbook of Moral Behavior and Development*, eds. William M. KURTINES, Jacob L. GEWIRTZ, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1991, 229, 243.
94. Lásd *uo.*, 243–244; lásd még Stephen THOMA: *Moral Judgments and Moral Action*, in *Moral Development, in the Professions. Psychology and Applied Ethics*, eds. James R. REST, Darcia NARVÁEZ, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1994, 199, 201. (Megemlítve, hogy a kutatás csak igen gyenge kapcsolatot talált az erkölcsítélet és az erkölcsi cselekvés között.)
95. GROSS: *I. m.*, 85.
96. David NYBERG: *The Varnished Truth. Truth Telling and Deceiving in Ordinary Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
97. Ahogyan Martha Nussbaum mondja: „hogy elhiessük, hogy egy logikai érvelés eredménnyel járhat abban, hogy elfogadtassa a lélekkel annak hibáit”, az erkölcsfilozófusoknak hinniük kell abban, hogy „a gonoszság egy jó része tévedésen alapszik ... [és] az embereknek számos jó hite és szándéka van” (NUSSBAUM: *Rage and Reason*, 36).
98. Duncan Kennedy helytálló megfigyeléseket tett ebben a témában, Ronald Dworkin politikai preferenciáival kapcsolatban: „Herkules”, a dworkini modell bírója, aki Dworkin szerint nem a politika, hanem az alapelvek alapján dönti el az ügyeket, „nemcsak egy liberális, hanem szisztematikus védelmezője a Brown [kontra Board of Education] ügytől napjainkig tartó liberális bírói aktivizmusnak. Igazából annyira egy baloldali liberális, amennyire közel csak kerülhetünk a végkifejlet szempontjából egy radikálishoz” (Duncan KENNEDY: *A Critique of Adjudication*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 128).
- Karrierje során Dworkin, mint jogilag „helyes választ”, nemcsak a Brown-ügyet és a faji kvótákat támogatta készségesen, hanem a polgári engedetlenséget, a behívókártyájukat elégetők perbe nem fogását, az elosztási következmények nyílt mérlegelését a hatékonyságban való bizalom helyett, a választókerületeket megosztó döntések bírói felülvizsgálatát, a bűnözők jogainak kiterjedt alkotmányos védelmét, a homoszexuálisok azon jogának alkotmányos védelmét, hogy a törvény által tiltott gyakorlatot folytassanak, a pornográfia gyártásának és fogyasztásának jogát és az abortuszjogokat (lásd 127–128, a lábjegyzetek kihagyásával).
99. John FINNIS: *Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?*, in *Natural Law, Liberalism, and Morality. Contemporary Essays*, ed. Robert P. GEORGE, New York, Oxford University Press, 1996, 1, 15.
100. A mondat teljes terjedelmében, az azt követő mondat tal együtt így hangzik (a kiemelések eredetiek): „A férj és feleség nemzőszerveinek egyesülése biológiailag igazán egyesíti őket (és biológiai valóságuk része, nem pedig eszköze személyes valóságuknak). A szaporodás egy funkció, és így ennek a funkciónak az értelmében a házastársak ténylegesen egy valóságot képeznek, és szexuális egyesülésük ezért megvalósítja és megengedi számukra, hogy megtapasztalják közös jólétüket, házasságukat a két jóssággal, a szülővé válással és a barátsággal, amelyek részei a házasság egészének mint érthető közös jólét, még akkor is, függetlenül a házastársak szándéká-

- tól, ha az adott nemi egyesülés következményeként képességük a biológiai szülővé válásra nem teljesül” (lásd *uo.*, 15).
101. Lásd St. THOMAS Aquinas: *Summa Theologica*, 1825–1827, Benziger Brothers, 1947.
102. Lásd Paul J. WEITHMAN: *Natural Law, Morality, and Sexual Complementarity*, in *Sex, Preference, and Family. Essays on Law and Nature*, eds. David M. ESTLUND, Martha C. NUSSBAUM, 1997, 227, 235–237.
103. Ahogy Weithman is teszi, lásd *uo.*, 244–245.
104. Lásd NAGEL: *Az utolsó szó*, 181.
105. Lásd 170, illetve *uo.* (kimondva, hogy ez a hit „igen-csak ésszerűtlen, és nehéz elfogadni”).
106. Oliver Wendell Homes levele Lewis Einsteinnek (1906. július 23.), lásd *The Essential Holmes*, 58, 83. lábjegyzet.
107. Max WEBER: *Science as a Vocation*, in *From Max Weber. Essays in Sociology*, eds. HANS H. GERTH, C. Wright MILLS, New York, Oxford University Press, 1946, 129, 155.
108. Hasonló érvelésekre a filozófián belül lásd BAIER: *I. m.*, 29. De szeretném gyorsan hozzátenni, hogy noha méltányolom a tudományt, nem áztatom magam azzal, hogy a tudósok nagyobb erkölcsi felsőbbrendűséggel rendelkeznek, mint az erkölcsfilozófusok. Néhány, ebben a témában született helytálló megjegyzésért lásd Gordon TULLOCK: *Are Scientists Different?*, 20 *Journal of Economic Studies*, 90 (1993).
109. Lásd Peter UNGER: *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York, Oxford University Press, 1996, 156, 10. jegyzet. Azért, hogy türelmetlen kicsiny olvasótáborát pénztárcája megnyitására sarkallja, Unger tapintatosan felsorolja három jótékonyági egyesület díjmentesen hívható telefonszámát. Lásd *uo.*, 175.
110. A jog és a szociális normák relatív hatékonyságáról és eredményességéről szóló érvelésért lásd POSNER: *Social Norms and the Law*.
111. Onora O’NEILL: *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 231.
112. Elizabeth ANDERSON: *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, 213.
113. Lásd *uo.*, 195–203.
114. Christopher Eaton GUNN: *Workers’ Self-Management in the United States*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, 130.
115. Néhány helytálló megfigyelésért lásd Arthur LEVINE: *How the Academic Profession is Changing*, Daedalus, Fall 1997, 1, 4–5.
116. Forrás nélkül idézve Mark LILLA: *The Enemy of Liberalism*, New York Review of Books, 15 May, 1997, 38, 38.
117. POSNER: *Law and Legal Theory*, 17.
118. Lásd például Ronald DWORKIN: *Freedom’s Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, 2–12 (magyarul lásd Ronald DWORKIN: *Az alkotmány morális értelmezése*, Fundamentum, 1997/1); Ronald DWORKIN: *In Praise of Theory*, 360; Ronald DWORKIN: *Reply*, 29 *Arizona State Law Journal*, 432, 432–435 (1997) (a továbbiakban DWORKIN: *Reply*). A kritikákra lásd Michael W. MCCONNELL: *The Importance of Humility in Judicial Review. A Comment on Ronald Dworkin’s „Moral Reading” of the Constitution*, 65 *Fordham Law Review*, 1269 (1997).
119. Lásd például DWORKIN: *Reply*, 435–436.
120. Lásd Oliver W. HOLMES: *The Path of the Law*, 10 *Harvard Law Review*, 457, 457–464 (1897).
121. Szembeszökő illusztrációként vegyük a Függetlenségi nyilatkozat „minden ember egyenlőnek van teremtvé” mondatának eredeti és modern jelentései közötti eltérést. Eredetileg ez a természeti állapotban és nem a társadalomban lévő ember helyzetére utalt; következésképp nem vonatkozik a rabszolgák helyzetére. Lásd Pauline MAIER: *American Scripture. Making the Declaration of Independence*, New York, Knopf, 135–136, 1997. A „minden ember” (vagyis az összes polgár) joga a „boldogságra törekvés” alatt szemmel láthatóan olyan érdekeket érthettek, mint a sértetlenség, biztonság, a tulajdon megszerzésének joga és az arra való képesség, hogy valaki eldönthesse, miként szeretné leélni az életét; lásd *uo.*, 134, 165–167, 270–271, 79. jegyzet.
122. DWORKIN: *In Praise of Theory*, 375.
123. Michael S. MOORE: *Morality Revisited*, 90 *Michigan Law Review*, 2424, 2470 (1992).
124. Lásd például Walter SINNOTT-ARMSTRONG: *Moral Dilemmas*, New York, B. Blackwell, 1988.
125. Lásd például Colin MCGINN: *Ethics, Evil and Fiction*, Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press, 1997; Martha C. NUSSBAUM: *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press, 1990.
126. Dworkin elismeri annak lehetőségét, hogy az egyik normatív területen megoldhatatlan kérdésnek lehetséges megoldása egy másik területen, különösen a jog területén. Rámutat, hogy bár az kérdés, Picasso vagy Beethoven volt-e nagyobb művész, lehetséges, hogy megválaszolhatatlan. Azonban ha a Kongresszus egy olyan törvény megalkotását rendelné el, amely kimondaná, hogy melyik a nagyobb művész, akkor megválaszolható lenne a törvény szövegéből vagy történetéből, hogy a „nagyobb” mely fogalmát kell alkalmazni s hogy mi módon lehet a fogalmat működőképesé tenni.
127. Lásd *Vacco versus Quill*, 117 S. Ct. 2293 (1997); *Washington versus Glucksberg*, 117 S. Ct. 2258 (1997).
128. Richard CRASWELL: *Contract Law, Default Rules, and the Philosophy of Promising*, 88 *Michigan Law Review*, 489,

- 489–491, 497–498 (1998). (Hasonló álláspont fogalmazódik meg itt Charles Fried és Randy Barnett azon kísérleteiről, amelyek az ígéret filozófiai elemzését használják arra, hogy a jog egy szerződéselméleti típusát alkotásuk meg.) És érdekes megfigyelni, hogy Bobbitt az alkotmányos érvekről szóló tipológiájából kizárja az erkölcsi érveket; lásd Philip BOBBITT: *Constitutional Fate*, New York, Oxford University Press, 94–95, 1982.
129. Az állásfoglalás kiadott változata: Ronald DWORKIN, Thomas NAGEL, Robert NOZICK, John RAWLS, Thomas SCANLON, Jarvis THOMSON: *Assisted Suicide. The Philosophers' Brief*, New York Review of Books, 27 March, 1994, 41.
130. Lásd *Vacco versus Quill*, 117 S. Ct. 2297, *Washington versus Glucksberg*, 117 S. Ct. 2267-71. Dworkin megpróbálja pozitívan értelmezni ezt a vereséget, ugyanakkor nagyon kritikusan viszonyul a bírák véleményéhez, és természetesen a két eset eredményéhez is. Lásd Ronald DWORKIN: *Assisted Suicide. What the Court Really Said*, New York Review of Books, 25 September, 1997, 40. Ami a legérdekesebb Dworkin *post mortem*-ével kapcsolatban, az a késve érkezett, mégis nagyon üdvözlendő elismerése annak, hogy az eutanáziával kapcsolatos gyakorlati tapasztalatok – különösen Hollandiában, ahol az kvázi legális és elég elterjedt – relevánsak az alkotmányos problémával kapcsolatban (41–43), valamint lásd *Assisted Suicide and Euthanasi. An Exchange*, New York Review of Books, 6 November, 1997, 69, (Ronald Dworkin levele). Mindennek ellenére Dworkin kitarthat emellett, hogy azok az esetek, melyekben a tények vagy következmények számítanak az alkotmányos döntéshozatal során, „ritkák”. Lásd DWORKIN: *Reply*, 443.
131. Lásd *Compassion in Dying versus Washington*, 79 F. 3d 790, 813-814, 829-830 (9th Cir. 1996) (*en banc*), *rev'd sub nom. Washington versus Glucksberg*, 117 S. Ct. 2258 (1997).
132. DWORKIN: *Reply*, 451, a fenti 118. lábjegyzet.
133. *Uo.*
134. 410 U.S. 113 (1973).
135. Lásd *uo.*, 163.
136. Rehnquist és White bíró fogalmazott meg különvéleményt, lásd *uo.*, 171 (Rehnquist bíró különvéleménye); *uo.*, 221 (White bíró különvéleménye).
137. DWORKIN: *Reply*, 437.
138. 347 U.S. 483 (1954).
139. Lásd például *Gayle versus Browder*, 352 U.S. 903 (1956) (*mem.*).
140. Mocskos nekünk, a bírának, akik döntést hoznak az esetben, és azok számára, akik hasonlóan gondolkodnak. *Not ugly sub specie aeternitatis.*
141. Más csoportokkal kapcsolatban a pozitív diszkrimináció melletti érvek sokkal gyengébbek, ezért azzal itt nem foglalkozom.
142. Ez ahhoz a paradoxonhoz vezet, hogy egy döntés elfogadhatósága a bíróság politikai megoszlásán múlhat, ami azt jelenti, hogy a pozitív diszkrimináció problémájának helyes megoldása egy olyan előzetes döntéstől függhet, hogy a bírói tanács felállításkor pozitív diszkriminációt alkalmaznak-e!
143. 22 N.E. 188 (N.Y. 1889).
144. Lásd például Ronald DWORKIN: *Law's Empire*, New York, Oxford University Press, 1986, 15–21.
145. Lásd Riggs, 22 N.E. 189–191.
146. A különvéleményen lévő bírák úgy gondolták, hogy a gyilkos örökségének megvonása egy további büntetés az elkövetett bűncselekményért, amire nincs jogi felhatalmazás. Lásd *uo.*, 193 (Gray bíró különvéleménye). Ez az álláspont legalábbis megkérdőjelezhető. Hasonlítsunk össze két gyilkost. Az egyik megöl egy szegény embert, nem származik semmi anyagi haszna a bűncselekményből, míg a másik megöli a nagyapját, minek eredményeképpen megszerzi az örökséget. Ha ugyanazt a büntetőjogi szankciót szabják ki rájuk, akkor a második gyilkost ténylegesen enyhébb büntetéssel sújtották, mivel az örökség részben (vagy lehet az is, hogy teljesen) ellensúlyozza a büntetést. Lehetne szigorúbban büntetni és egyben megengedni neki, hogy megtartsa az örökséget, de mi lenne ennek az értelme?
147. 163 U.S. 537 (1896); lásd *uo.*, 552 (Harlan bíró különvéleménye).
148. Holmes a következőket írta: „Amikor azt mondom, hogy valami igaz, akkor azt értem ez alatt, hogy nem tudok másként tenni, mint hogy hiszek benne... Ezért az igazságot úgy definiálom, mint saját korlátaim rendszerét, és az abszolút igazságot meghagyom azoknak, akik jobb képességekkel rendelkeznek. Az abszolút igazsággal együtt félretereszem a cselekvéssel kapcsolatos abszolút ideákat is” (Oliver Wendell HOLMES: *Ideals and Doubts*, 10 Illionis Law Review, 1,2 [1915]).