

## ELŐSZÓ

*Az etika rövid története* először az Egyesült Államokban jelent meg a Collier Booksnál, a Macmillan Publishing Company részlegénél, 1966-ban, majd Angliában, az akkori Routledge & Kegan Paul Ltd. kiadásában. Azóta lefordították spanyol, holland, norvég, német és szlovén nyelvre, s legutóbb, 1995-ben lengyelre. A lengyel kiadás fordítója, Adam Chmielewski professzor, felkért, hogy írjak előszót a lengyel olvasók számára, s hálával felhasználtam ezt az alkalmat, hogy átgondoljam azon szempontok némelyikét, amelyek szükségessé teszik az eredeti szöveg javítását vagy módosítását, és néhány szempontot, amelyekben az etika történetére vonatkozó nézőpontom megváltozott. Mindenekelőtt meg kell jegyeznem, hogy a cím félrevezető: könyvem a *nyugati* etika rövid története, nem az etikáé. És most alkalmam van beszámolni a jogos kritikáról, amivel mások illettek konkrét kérdésekben, amiért nagyon hálás vagyok, és legalább elismerni azt a tényt, hogy a nyugati morálfilozófia története nem ért véget 1966-ban. Ám nem teszek kísérletet folytatására napjainkig.

Legfőbb elégedetlenségem ezzel a könyvvel saját filozófiai és morális álláspontomnak a megváltozásából ered. Amit annak idején írtam, annak nagy részét természetesen ennek ellenére fenntartom. De ma olvasva, amit akkor írtam, már egy olyan történetnek látom, amely felülvizsgál-

latra szorul. Az erkölcsfilozófiáról szóló olyan valóban tanulságos történetek egyikének tekintem, melyeket olyan filozófusok írtak, mint Hegel, Marx és Sidgwick (jóllehet nagyon is tudatában vagyok annak, hogy munkám nem egyenrangú az övékével), amelyek mindegyikét lehetett még később javítani. És saját későbbi írásaimban – különösképpen az *After Virtue*-ben (Notre Dame: University of Notre Dame Press, második kiadás: 1982, magyarul: Az erény nyomában, Osiris Kiadó 1999), *Whose Justice? Which Rationality?*-ban (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), és a *Three Rival Versions of Moral Enquiry*-ban (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990) – arra törekedtem, hogy különböző témákban javítsak *Az etika rövid történetén*.

Mindazonáltal tudatában vagyok annak, hogy mi minden van könyvemben, amivel még mindig egyetértek, és annak is, hogy csak azzal tanulhattam meg, hogyan kell jobban csinálni, hogy először megírtam e könyvet, majd eltöprengtem rajta. És mivel számos mai olvasó számára ismerősebb lehet 1966-os álláspontom, mint a jelenlegi, fontosnak tűnik mégis arra kérni olvasóimat, hogy azt a történetet, amit *Az etika rövid története* közöl, tegyék meg saját kiindulópontjuknak, hogy tanuljanak belőle, és aztán elmélkedjenek az etika történetén. Remélem, hogy ebben az előszóban sikerül megvilágítani, miért gondolom azt, hogy ezt a történetet ugyanakkor miért szükséges megkérdőjelezni. Ám mielőtt magamat és a történetet, amit akkor előadtam, néhány radikális kérdéssel szembesíteném, nemcsak a történeti kifejtés egészére vonatkozó saját nézőpontomra kell tekintettel lennem, hanem arra a kritikára is, ami a könyvről mások részéről elhangzott.

Azt a kritikát, ami jórészt konkrét szerzőkkel kapcsolatos eljárásom inadekvát voltára vonatkozik, előre jeleztem és üdvözöltem könyvem eredeti előszavában. Magam ugyanolyan mértékben kritikus vagyok az ilyen hibákkal szemben, mint más kritikusok, ahol sajnos egyértelműen korrekcióra és kiegészítésre szorul, amit írtam. Engedtes-

sék meg nekem, hogy valamiféle kísérletet tegyek rámutatni arra, hogy mit tartok szükségesnek korrigálni és kiegészíteni, ám semmiképpen nem azzal az igénnyel, hogy ez kísérlet lenne arra, hogy súlyos és komplex téziseket és érveléseket oly röviden összegezzek, ami az eredeti kiadásban a hibáknak és mulasztásoknak a legfőbb forrása volt, hogy amit mondandó vagyok, szükségképp ismét tömörebb, és emiatt talán túl tömör is legyen. Ez olyan nehézség, amit csak akkor tudnék leküzdeni, ha végül megírnám a még nem létező könyvet, amit mint „*Az etika nagyon hosszú történeté*”-t képzelek el.

Az a négy fejezet, ahol konkrét javításra van szükség, a 9., a kereszténységről, a 12., a tizenennyolcadik századi angol érvelésről, a 14., Kantról, és a 18. fejezet, amely a modern erkölcsfilozófiáról szól. Szabadjon sorra venni őket.

*9. fejezet: Kereszténység.* Ez a rész a legfeltűnőbb példája az olyan jellegű hibának, amelyre az első kiadás előszavában utaltam, amikor ezt írtam: „E könyv a szerző túl sokféle törekvésének az áldozata.” 109 oldal a görög etikáról, 149 a nyugat-európairól a reneszánsztól 1964-ig, amelyek közé beprézeltem tíz oldalt, s ezen a terjedelmen belül megkísértem, hogy bemutassam a keresztény vallás sajátos erkölcsének vázlatát, és hogy áthidaljam az 1300 éves történeti rést Marcus Aurelius és Machiavelli között, és hogy némi beszámolót nyújtsak a középkori erkölcsfilozófiáról. Milyen képtelenség! Azonban ez nem csupán az én abszurditásom. E hibám az angolul beszélő világban széleskörűen elterjedt, úgyszólván általános gyakorlatot tükrözte – amely sajnos máig tovább él számos egyetemen és tanszéken –, azt a gyakorlatot, amely mellőzte mind a korábbi keresztény korszakokat, mind a későbbi középkor időszakát a filozófia történetében. Így például az akkori oxfordi graduális tantervben nagyon hosszú időn át nagy teret biztosítottak az antik filozófiával, s ugyancsak a modern filozófiával foglalkozó stúdiumoknak, azonban szinte egyáltalán semmit a középkori filozófiának.

Két különböző dologra van szükség hibáim és mulasztásaim kijavításához. Először, a kereszténységről szóló akkori beszámolómat nemcsak bővíteni kell, hanem radikálisan felül kell vizsgálni. Annak a beszámolónak a lényege az, hogy a sajátosan keresztény etikának, ahogy akkor azt értettem, egy feloldhatatlan paradoxont tulajdonít, ti. hogy „olyan kódex kidolgozására törekedett a társadalom egésze számára, a kinyilatkoztatás alapján,” amit eredetileg azoknak az egyéneknek vagy kicsi közösségeknek szántak, amelyek elszigetelték magukat a társadalom többi részétől, Krisztus második eljövetelére várva, ami valójában nem következett be. Hibám, hogy nem ismertem fel, hogy ez a paradoxon már magában az Újszövetségben megoldódott az egyházzal és az egyháznak a világban való küldetéséről szóló páli doktrínában. Ez a tanítás sikeresen meghatározott egy életformát a keresztények számára, akik Jézus második eljövetelében reménykedtek, és akik ugyanakkor elkötelezettek voltak az evilági aktivitás iránt, amely által az emberek újra felfedezhetik saját valódi természetüket és természetes céljaikat, valamint azokat a természetes erényeket, amelyek nélkülözhetetlenek e célok eléréséhez, ahogy ezek érthetővé váltak számukra az Újszövetségben szereplő teológiai erények alapján. Ezek az erények keresztény szempontból azok a tulajdonságok, amelyek az Isten törvényének való engedelmesedéshez szükségesek -; ez az engedelmeség közösséget hoz létre, akár Isten törvényének való engedelmeségről van szó, amit az ész fog fel, s ami természetes közösséget hoz létre, vagy a kinyilatkoztatásnak való engedelmeségről, amely az egyházat hozza létre. (Hogy ezt korábban nem ismertem fel, annak tulajdonítható, hogy nagy hatással volt rám a bibliakritika, amely tévesen úgy vélte, hogy az Újszövetségben nagy és következtelen eklekticizmust fedezett fel. Korábbi szemléletemet részben ugyanannak a kritikának alaposabb ismerete változtatta meg. Főleg Heinrich Schlier munkájából tanultam sokat.)

Ezért a kereszténység azok számára, akik közelebbről megismerték, a törvénynek és az erénynek olyan felfogását nyújtotta, amely problematikus viszonyban volt az emberi jónak és erénynek az antik világban közismert változatos filozófiai koncepcióival. Mivel mindezt nem értettem meg kellően, nem voltam képes helyes kérdéseket feltenni erről a viszonyról. Megjegyeztem például, hogy az Újszövetség tanai különböztek a platónitól, az arisztotelésztől, a sztoikustól. Ám elmulasztottam szisztematikusan megvizsgálni, hogy lehetséges-e vagy nem integrálni e filozófiai felfogások közül egyet vagy többet a kereszténységbe úgy, hogy az adekvátabb erkölcsfilozófiát és ezzel együtt a keresztény erkölcsi nézetek filozófiailag védhetőbb ábrázolását nyújtsa. Ezért amit Ágostonról és Aquinói Tamásról mondtam, félrevezető volt, mert nem tettem fel a helyes kérdéseket. Ám hibám nem korlátozódott a kereszténységre.

A mulasztások másik sora a zsidó és iszlám etikát érinti. A judaizmusnak az isteni törvényről szóló etikája olyan filozófiai kérdéseket vetett fel, amelyek megelőlegezték és általában párhuzamban állnak a kereszténység által vizsgált kérdésekkel, ám a zsidóság teljesítménye önmagában jelentős az etika történetében. Amikor a 10. fejezetben Spinozát úgy tárgyaltam, mint azok egyikét, akik megnyitják a sajátosan modern etikai kérdésfeltevést, csak mint ateistát jellemeztem őt, nem ismerve fel, hogy örököse, még ha elhajló örököse volt is a középkori zsidó erkölcsfilozófiai tradícióknak, s különösen a legnagyobb középkori zsidó filozófusnak, Moses Majmonidésznek. Nincs még egy olyan név, amelynek a hiányát *Az etika rövid története* mutatójából jobban sajnálom jelenleg, mint az övét (első ismerkedés és irodalmi tájékozódás céljából lásd: Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Ugyanilyen nagy hiba, hogy nem említettem olyan iszlám filozófusokat, mint ibn Sina (Avicenna), al-Ghazali és

mindenekelőtt ibn Rushd (Averroes). És ez a mulasztás felelős azért, hogy nem megfelelően tárgyaltam Aquinói Tamás erkölcsfilozófiáját, ugyanis abban, hogy a teológiát Arisztotelésszel szintetizálta, nagymértékben és lényegét érintően lekötöztette Majmonidésznek, Avicennának és Averroesnek (első ismerkedésként az iszlám filozófiával lásd: Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

12. fejezet: *Az angol tizenyolcadik századi érvelés*. Ebben a fejezetben szerepel két angol filozófus, akiknek a nézeteiről fő pontjaiban valamivel többet vagy mást kell mondani. Butler püspököt illetően felfogása teológiai elemeinek helytelen tárgyalása a probléma, aminek egyik gyökere a kereszténység általában nem megfelelő kezelése részemről. Fontos továbbá az is, hogy nem hangsúlyoztam Butler megtermékenyítő szerepét egy későbbi vitával kapcsolatban, mint az első olyan filozófust, aki meggyőzően képviselte azt a tézist, hogy az emberi viselkedésnek két különböző és egymástól független alapelve van, egyrészt az ésszerű önszeretet, másrészt a lelkiismeret. Henry Sidgwick *Outline of the History of Ethics* c. művében (London: Macmillan, fifth edition, 1902) ezt a felismerést úgy minősíti, mint a legfőbb, tán a fő ellentétet az antik görög etika – amely szerint általában az emberi viselkedésnek egyetlen alapelve van: az ész, amit többféleképpen értelmeztek – és a modern etika között. És bizonyos, hogy a tizenyolcadik századdal kezdődően az erkölcsfilozófusok számára egyik centrális kérdéssé vált az, hogy mi a viszony az értelmes önszeretet elve és a moralitás személytelen követelményei között.

Egy olyan filozófus, aki Sidgwick szerint bizonyos tekintetben megelőlegezte Butlert ebben a felismerésben, William Wollaston. Wollaston tárgyalása során nem különböztetem meg kellően azt, amit ő valójában mondott, attól, ahogy Hume kritikai célzattal bemutatta nézeteit. Wollaston valóban kijelentette, hogy „az erény és a bűn

közti különbség, amit az ész felfog, egyszerűen az igaz és hamis közti különbséggel azonos”. E szerint egy gonosztevő tettei mindig egy hamis ítéletet fejeznek ki, amely ily módon tévesen reprezentál valami valóságosat. És Wollaston felteszi a kérdést, hogy vajon nem mondhatjuk-e valakiről, aki mást él meg és cselekszik, mint ami ő valójában, hogy „*hazugságban él?*” (*The Religion of Nature Delineated* I, iii). Hume-ot követtem, amikor Wollastonnak azt a nézetet tulajdonítottam, hogy minden rossz cselekedet *hazugság*. Lehet esetleg azzal érvelni, hogy Hume-nak igaza van abban, hogy ez következik abból, amit Wollaston mond. Azonban Joel Feinberg („Wollaston and His Critics” in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press, 1980) meggyőzött arról, hogy Hume-hoz hasonlóan félreolvastam Wollastont. És hogy Wollaston nézeteit, ahogy ő maga megfogalmazta őket, lehet bírálni, de nem úgy, ahogy konkrétan Hume tette.

14. fejezet: Kant. Az etika rövid történetéről a *The Journal of Philosophy*-ban (LXVI, 9, May 8, 1969) megjelent recenziójában Hans Oberdiek kijelenti: „ami a legrosszabb ebben a könyvben, az a Kantról szóló hihetetlenül rövid fejezetben található.” Majd számos témát felsorol, amit kívánatos lett volna tárgyalni vagy nagyobb terjedelemben foglalkozni vele, és konkrétan azzal vádol, hogy tévedek, amikor azt állítom, hogy „Kant természetesnek vette a köznapi erkölcsi tudat létezését”.

Nagyon megértem Oberdiek vádjait. A hasonló rövid beszámolókat valószínűleg a legkevésbé bánnak méltányosan a legnagyobb és legkomplexebb filozófusokkal, és jóllehet Kant nagyobb figyelemben részesül, mint számos más modern filozófus Hobbes és Hegel kivételével, az etikájának szánt terjedelem a felét sem éri el annak, ami Arisztotelésznek jutott. Mit kell hát legfőképp kijavítani vagy hozzáadni?

Oberdieknek igaza van, amikor rámutat, hogy jóllehet Kant azt gondolja, hogy a köznapi, a filozófiában járatlan

erkölcsi cselekvő nagyon is képes arra, hogy felfogja a kategorikus erkölcsi parancs követelményeit, az ilyen köznapi ember tényleges erkölcsi tudata mindig hibákkal és tévedésekkel fertőzötté válik, és a gyakorlati ész normái alapján kell értékelni. Amennyiben másképp érthető, amit mondtam, tévedtem. Mindazonáltal ennél fontosabb az, amit elmulasztottam Kanttal kapcsolatban megjegyezni –, nevezetesen, hogy mit tekint Kant minden olyan moralitás egyik ismertetőjelének, amely racionálisan értékelhető.

Természetesen tárgyaltam Kant felfogását a kategorikus imperatívuszról, mint amely megparancsolja, hogy csak olyan maximák alapján cselekedjünk, amelyeket általános törvénynek tekinthetünk. Ám elmulasztottam utalni a kategorikus imperatívusz második kanti megfogalmazására: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztá eszközre legyen szükséged.” Ez a megfogalmazás azt fejezi ki, hogy ha egy erkölcsi norma tekintélyére hivatkozom – amely elegendő indokkal szolgál egy személynek inkább így, mint másképp cselekedni –, akkor arra szólítom fel őt, hogy e követelmény tekintélyének elfogadását racionális módon értékelje. Úgy bánok azzal a személlyel – akár valaki mással, akár magammal –, mint racionális lényel, s nem mint olyan valakivel, akit megkísérellek manipulálni valamilyen nem racionális rábeszéléssel, hajlamaira való bármilyen hivatkozással. Kant ezzel a racionális erkölcsi diskurzusnak egy olyan jellemzőjét ragadja meg, amely magától értetődő Szókratész gyakorlatában és összes filozófiai örökösénél.

Ezért aztán Kantot illetően nem azzal a paranccsal kapcsolatban voltak és vannak kételyeim, hogy a személyeket ebben az értelemben mint autonóm lényeket kezeljük. És ezt világossá kell tennem. Kételyeim a racionális igazolásról adott sajátos kanti felfogást érintik, amely olyan erkölcsi normákra hivatkozik, amilyenekkel rendelkezni kell és rendelkezni lehet. Ha Kantnak az általánosít-



hatóság mellet szóló érvei valóban tévesek, mint gondoltam és gondolom, hogy olyanok – jóllehet készségesen elismerem, hogy erről a kérdéstről sokkal többet kellene mondani, mint amennyire képes voltam a 14. fejezetben –, akkor a kanti központi fogalmak, olyanok, mint a kötelesség fogalma, ahogy Kant érti azokat, nem érdemlik meg azt a tiszteletet, amiben Kant és a kantiánusok részesítik őket. És bármiféle széleskörűen elterjedt meggyőződés, hogy az ilyen fogalmak racionálisan védhetőek, lehetővé teszi, hogy olyan szerepet játsszanak a társadalmi életben, ami téves és ártalmas tekintélyt kölcsönöz bizonyos fajta morális állításoknak.

18. fejezet: *Modern erkölcsfilozófia*. Ebben van egy komoly tévedés R. M. Hare nézeteinek tárgyalásában. Azt írtam, hogy Hare szerint „...amit jónak nevezek, s amiről azt tartom, hogy meg kell tennem, az én alapvető értékvalasztásomtól függ, s itt nincs logikai korlátja annak, hogy milyen értékeket választok”. Itt azt a kritikát, amellyel mások illették, illetve amivel magam illetem Hare-t, összekevertem az ő állításaival –, ennek eredménye álláspontjának az elferdítése lett, amiért Hare-nek bocsánatkéréssel tartozom. Hare nézete az volt és maradt, ha helyesen értem, hogy bárki, aki az erkölcs nyelvét használja, konkrétan a „kell” szót annak elsődleges morális értelmében, azt a kulcsfontosságú erkölcsi szavak jelentése és a logika arra kényszeríti, hogy a valóban általánosítható ítéleteiben megtestesítse mindazon személyek preferenciáit, akiket releváns módon érint a tett általa javasolt iránya. Ezért az egyén erkölcsi ítéleteinek a tartalmát teljesen meghatározza az általánosíthatóság és normativitás követelménye, ha ezt helyesen értjük. És amit írtam, nem ezt tartalmazza.

Mégis megállja a helyét az, amit kritikus szándékkal írtam. Először, amit Hare az erkölcs nyelvén ért, számomra csak az egyik morális idiómának tűnik a számos nyelvezet közül. Minden olyan erkölcsi nyelvhasználat mögött, amely összhangban van Hare-nek az erkölcsi terminusok

jelentéséről alkotott felfogásával, egy választás rejlik – jellemző módon nem felismert választás –, annak választása, hogy az erkölcsöt egy meghatározott módon értjük inkább, mint számos más rivális módon. És ez a választás ebben az értelemben önkényes, mert megelőzi azt a morális okoskodást, amely belőle származik. Másodszor, maga Hare megengedi, hogy lehetséges amorálisnak lenni irracionális nélkül (*Moral Thinking*, Oxford: Oxford University Press, 1981). Ám ebből inkább az következik, hogy minden erkölcsi ítélet alapját a moralitás nem-rationális, preracionális megválasztása képezi inkább, nem pedig amorális választás. Így ami első látásra olyan álláspontnak tűnik, hogy szigorúbb igénnyel, adekvátanban újrafogalmazza Kant meghatározását a moralitás követelményeiről, arról kiderül – Hare szándékaival és követelményeivel teljesen elmentésben –, hogy nem szándékolt következményeivel sokkal közelebb áll Kierkegaard *Vagy-vagy*ához. Hozzá kell tennem azonban, hogy Kierkegaard követői rendszerint ugyanolyan elégedetlenek a Kierkegaardról szóló beszámolómmal, mint a kantianusok a Kantról szólóval (ennek egy újabb egyértelmű megnyilatkozását lásd: Edward Mooney, *Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard's moral-religious psychology from Either-Or to Sickness unto Death*, London: Routledge, 1996).

Ugyanebben a fejezetben jelenik meg a leghatározottabban nézőpontom néhány olyan előfeltevése, amely az egész könyv kifejtésmódjának alapját képezi. Mert végig hangsúlyoztam egyrészt azt, hogy a rivális erkölcsfilozófiák miképpen fejezik ki a különböző típusú erkölcsi fogalmak és ítéletek racionális követelményeit, másrészt pedig azt, hogy ezek az eltérő típusú morális fogalmak és ítéletek maguk hogyan gyökereznek a társadalmi rend különböző valóságos és lehetséges formáiban, és hogyan fejezik ki azokat. Ennek megfelelően kezdettől fogva tagadtam azt, hogy egyetlen „erkölcsi nyelv” létezik. Néhány kritikusom, köztük Hans Oberdiek abban a recenzióban, amelyből már

idéztem, feltételezte, hogy ez olyan felfogás mellett kötelez el engem, amit ő mint „MacIntyre társadalmi-történeti relativizmusát” jellemzett (i. m. p. 268). Oberdieknek úgy tűnik, hogy felfogásom szerint nincs lehetőség arra, hogy az erkölcsi vélekedések bármely készletét, amely egy konkrét társadalmi életmód normáit és értékeit artikulálja, a többinél magasabb rendűként értékeljük. Mindegyiket a saját alapján kellene értékelni. És akaratlanul is alátámasztom Oberdiek értelmezését a nézeteimről azzal, amit a 18. fejezetben az egyéneknek a különböző, összeegyeztethetetlen erkölcsi szótárak és ítéletek közötti választásáról írok. Mert valóban úgy tűnhet, hogy kizárom a lehetőségét bármilyen normákra való hivatkozásnak különböző kultúrák társadalmi életformáinak normáin túl, amikor például azt írom, hogy nem tekinthetem „az emberi természetet sem semleges erkölcsi mércének, azt kérdezvén, hogy a társadalmi és erkölcsi élet mely formája biztosítja számára a legmegfelelőbb kifejeződést. Mert minden életmód magával hozza saját képét az emberi természetről.”

Mindazonáltal távol áll tőlem, hogy bármiféle következetes relativista lennék, mint azt Peter Winch éles elméjűen megjegyezte *Az etika rövid történetéről* szóló kritikai értekezésében; ő nem relativizmussal vádol, hanem, nagyobb joggal, következetlenséggel („Human Nature” in *Ethics and Action*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972). Winch azt mondta rólam teljesen jogosan, hogy „egészen odáig megy az érvelésben, hogy helytelenül azt mondja, hogy bármilyen konkrét forma egy morális érv logikai formáját alkotja, azzal a szándékkal, hogy megmutassa az emberi természetről és ennek a moralitáshoz való viszonyáról kialakított arisztotelészi felfogás ’felsőbbrendű’ voltát” (op. cit., p. 81). Tehát egyszerűen ellentmondok önmagamnak?

Amire biztosan nem voltam képes, az az, hogy összeegyeztessen két álláspontot, amelyek mindegyikével elköteleztem magamat. Közülük az első az, amely a relativizmus

látszatát kelti. A morálfilozófiában minden alapvető álláspont nemcsak az erkölcsi élet konceptualizálásának és megértésének saját módjával rendelkezik, amely valamilyen valóságos vagy lehetséges társadalmi életforma igényeit fejezi ki –, hanem mindegyik az alapelvek saját készletét is tartalmazza, amelyre a követői hivatkoznak, hogy igényt formáljanak saját álláspontjuk általános érvényére és racionális fölényére riváisaikkal szemben. Elmulasztottam azt, hogy megfelelően hangsúlyozzam, hogy ez valóban az általános érvényre és a racionális fölényre való igény volt – valóban arra tart igényt, hogy az igazság birtokában van az erkölcs természetéről –, amelyet minden konkrét kultúra és jelentős erkölcsfilozófia álláspontjáról meg lehet fogalmazni. És következésképp azt nem vettem számításba, hogy ezek a filozófiai kísérletek, amelyek arra irányultak, hogy racionálisan igazolható univerzális tételeket fogalmazzanak meg az erkölcsi elkötelezettséggel, az ember-mivolttal, az emberi természettel kapcsolatban, azon sajátos és lokális feltételek között, amelyeket minden kultúra kiindulópontként kínál morálfilozófusai számára – ez minden jelentős erkölcsfilozófiában sajátos nehézségeket és problémákat idézett elő, olyan nehézségeket és problémákat, amelyeket olykor felismertek, olykor nem. És mindegyik morálfilozófia ezt követő története nyilvánvalóvá tette, hogy milyen mértékben rendelkezett vagy nem az eszközökkel ahhoz, hogy tudatára ébredjen és megoldja ezeket a nehézségeket és problémákat –, mindegyik a saját normáinak megfelelően. *E követelménnyel mérve a morálfilozófia legnagyobbjai, úgy láttam akkor, s úgy tűnik ma is, megbuknak.*

Ezért az álláspontok közti választásnak az a koncepciója, amit a 18. fejezetben bemutattem, megtévesztő, két szempontból is. Először, azok az alternatívák, amelyek között (ahogy akkor hittem) választanunk kell – egy individualista társadalmat kifejező emotivista, preskriptivista vagy egzisztencialista elméletek, vagy a katolikus teológiának és a marxista dialektikának azok a konkrét változatai, ame-

lyekkel ezek szemben álltak az 1945 utáni franciaországi vitákban – mindegyike elmulasztotta és továbbra is elmulasztja, hogy adekvátan kezelje saját nehézségeit és problémáit. Így hát valójában egyiket sem választhatja mint álláspontot egy racionális személy. És ténylegesen a választásról szóló saját beszámolómmal, mint Winch észrevette, néhány nehézségről tanúskodik. Mert az alapvető erkölcsi normák megválasztásáról azt mondtam, hogy az egyidejűleg elsődleges bármilyen konkrét morális álláspont elfogadásával szemben, és ugyanakkor maga is az erkölcsi álláspont egy konkrét típusának, az erkölcsi individualizmusnak a kifejeződése.

Akkor hát csupán az erkölcsfilozófia kudarcával kell végződnie a történetnek? Mind jómagam, mind pedig kortárs kritikussaim részéről a kérdésre habozás nélküli „nem” lenne a válasz, ám két teljesen különböző ok miatt. Saját álláspontjából kiindulva minden kritikusom azt állítaná, hogy modern erkölcsfilozófiai felfogása mindeddig racionálisan igazolta magát. És 1966 óta rengeteg figyelemre méltó filozófiai mű jelent meg a morálfilozófiában az eltérő és rivális modern álláspontok – szerződés elméleti, utilitarista, posztlockiánus, posztkantianus, normativista és emotivista – változataiból. A probléma véleményem szerint az, hogy az álláspontok mindegyikének a követői az opponenseik álláspontjában lévő nehézségekben és megoldatlan problémákban elegendő okot találnak a rivális pozíciók elutasítására. És ezt teszem én is. A modern morálfilozófián belüli rivális pozíciók követőinek vitái alapján elegendő okot találunk arra, hogy minden álláspontot elutasítsunk, amelyeket az ilyen vitákban védelmeznek.

Így hát jelenlegi konklúzióim miért nem teljesen negatívak? Winch jó érzékkel felismerte a határozott, bár helytelenül megfogalmazott arisztotelianus elkötelezettséget, amely nehezen fér össze más elkötelezettségekkel. Az *etika rövid történetében*. Arisztotelész tárgyalása során igazolhatóan körültekintő módon jártam el, hogy bíráljam azt, ami eti-

káját oly szorosan összekapcsolta a negyedik századi görög *polis* struktúrájával –, és különösen hogy elvessem a nőknek, rabszolgáknak és a közönséges termelő munkát végző embereknek az uralom és önuralom, valamint az emberi jó elérésének erényéből való, megalapozatlan kizárását. Akkor nem ismertem fel azt, hogyan találták meg annak a módját a későbbi arisztotelianus tradíción belül, hogy megtisztítsák Arisztotelész etikáját ezektől a lényegtelen és kifogásolható elemektől, és hogy Arisztotelész központi tézisei és érvei ezek teljes eltávolításával semmiképp nem károsodtak. Ehhez a felismeréshez, amire végül jutottam, egy újabb társult.

Arisztotelész etikája központi elemeivel – erény felfogásával, a javaknak mint az emberi tevékenységek céljával, az emberi jóval, amelynek minden más javak alárendelődnek, és az igazságosság szabályaival, amit megkövetel egy rendezett gyakorlatú közösség – nem csupán a görög városállamokon belüli gyakorlat lényegi sajátosságait ragadja meg, hanem az emberi gyakorlatét mint olyanét. És mert ez így van, valahányszor az ilyen gyakorlatok, mint a művészeté és tudományé, az olyan produktív és gyakorlati tevékenységek, mint a földművelés, halászat és építészet, a fizikai laboratóriumoké, vonósnégyeseké és sakk-kluboké, az aktivitásnak olyan fajtái, amelyeknek a gyakorlói szükségképp felismerik az ezekben rejlő jót, és azokat az erényeket és szabályokat, amelyek e javak eléréséhez szükségesek –, tehát amikor e gyakorlatok virágzó állapotban vannak, akkor ezeknek a javaknak, erényeknek és normáknak arisztotelianus koncepciói regenerálódnak és testet öltenek a gyakorlatban. Ezzel nem azt kívánom mondani, hogy azok, akik ezt teszik, tudatában vannak, hogy valamennyire szignifikáns mértékben – jóllehet általában elméletileg nem – arisztotelianussá váltak. Azt kívánom mondani, hogy az arisztotelizmus mindig rendelkezik a megújulás lehetőségeivel, a különböző kultúrák új formáiban.

Ha ez igaz, akkor sem elegendő ahhoz, hogy megvédje az Arisztotelész etikájának racionális fölényére vonatkozó

állításokat akár antik, akár középkori vagy modern riválsaival szemben. Hogy ezeket a prioritásra irányuló igényeket hogyan értékeljük, az, mint már utaltam rá, az olyan kérdésekre adott válaszoktól függ, mint az alábbiak. Rendelkezik-e az arisztotelianus etika az eszközökkel ahhoz, hogy megoldja belső nehézségeit és problémáit? Követői milyen sikerrel alkalmazták ezeket az eszközöket? Fő riválsaival szemben fölényben van-e az arisztotelizmus ezen a téren? Képes-e magyarázatot adni arra, hogy riválisai miért kénytelenek azokkal a konkrét nehézségekkel szembesülni, amelyek mindegyikükben jelentkeznek? Képes-e megmutatni, hogy riválisainak az eszközei nem megfelelőek, s megvilágítani, hogy miért?

Ezek azok a döntő kérdések, amelyekkel az arisztotelészi etika modern követőinek mind a saját, mind Arisztotelész fő téziseit szembesíteniük kell. Hogy vajon ilyen módon képesek-e vagy nem megvédeni Arisztotelész etikáját, az vitában dől el. Utóbbi könyveimben arra törekedtem, hogy úgy érveljek, elégséges alap van a központi arisztotelészi pozíciók újbóli megerősítésére. Ha nekem és az ebben a konklúzióban velem egyetértőknek igazunk van, akkor *Az etika rövid történetét* úgy kell átírni, hogy végül ezt mutassa be. Ha azoknak – a kortárs morálfilozófusok nagy részének – van igazuk, akik nem értenek ezzel egyet, a történetet úgy kell újraírni, hogy egészen másképp fejeződjék be. A történet ezért azzal végződik, hogy az olvasót újabb kérdések elé állítja. Ez arra ösztönzi őt, hogy tovább folytassa vizsgálódását.

Minden filozófus le van kötelezve bírálóinak, és én talán nagyobb mértékben, mint legtöbbjük. Szabadjon hát azzal befejeznem, hogy hangsúlyozzam, nagyon hálás vagyok könyvem minden itt megnevezett, illetve meg nem nevezett bírálójának.

ALASDAIR MACINTYRE,  
Duke University, 1997