

Lányi András

Az emberismeret és etika tantárgy elméleti háttéréről

ANTROPOLÓGIA ÉS ETIKA

„Ismerd meg önmagad!” – ez a felirat fogadta egykor a delphoi jósda látogatóit. Az antik görögök, úgy tűnik, tisztában voltak azzal, hogy az önismeretért az embernek súlyos árat kell fizetnie. Szophoklész Oidipusz királya a tragikus tisztánlátás őstípusa. Leleményes értelmű legyőzi az Ismeretlent (a Szfinxet), és városának törvényhozója lesz, de az igazság uralma a népre dögvészt hoz. Oidipusz végére akar járni az igazságnak, kerüljön bármibe. A szenvedés okát kutatva bűnös tettekre bukkan, elkövetőjükből magára ismer, végül önmagát ítéli el. Az igazságkereső ember uralmának alapja természet elleni bűn, gyilkosság, vérfertőzés. A látás büntetése: vakság. Tudás és bűn egy töről fakad – ez az ősi sejtelen minden nép mitológiájában megtalálható. De miért?

Minden élőlény választja és bizonyos értelemben maga hozza létre környezetét, amikor annak elemeit az „ehető”, „veszélyes”, „fájdalmas” stb. jelentésével ruhazza fel: *értékeli* benyomásait, és ennek megfelelően módosítja viselkedését, így válik képessé mintázatának fenntartására és megújítására. Az élő rendszereket jellemző önvezérlés (autonómia) nem a szervezetben, hanem a szervezet és környezete közti kölcsönös meghatározottságban (interdependencia) megy végbe. Ez az értékelő viszonyulás *tudatosul* az embernél. Viselkedését nem a közvetlen környezeti visszacsatolás szabályozza, és nem is a saját örökletes, az evolúció során kialakult és beigazolódott ösztönkésztetése, hanem a mindenkorli helyzet „egyedi” értékelése. Ezt a fogalmi gondolkodás és a nyelvhasználat teszi lehetővé. Az élő rendszerek elméletének egyik úttörője, Ludwig von Bertalanffy szavaival: az embernél tapasztalat és cselekvés közé egy új „szabályozó kör” (visszacsatolás) kerül, a szimbolikus kommunikáció. Az ember fajtársaival a tapasztalatok elvonatkoztatására, tárolására és átvitelére alkalmas jelzések, szimbólumok útján érintkezik. A szimbolikus kommunikáció az egyéni tapasztalat ellenőrzésének, megosztásának és átörökítésének páratlanul hatékony eszköze. Nemcsak az információ robbanásszerű felhalmozódását tette lehetővé (a történelmet), nemcsak az embercsoportok összetartását és együttműködését (a társadalmat) erősítette úgy, hogy közben a legnagyobb mértékben épített az egyéni viselkedés önállóságára és változatosságára (szemben például a természetes kiválóan szervezett államával), hanem teljes egészében új világot teremt az ember számára. A szimbolizáció addig nem létező objektumokat hozott létre, olyan objektumokat, amelyek csakis azoknak a társadalmi viszonyoknak az összefüggésében léteznek, amelyekben végbemegy a szimbolizáció. A nyelv nem egyszerűen

egy olyan helyzetet vagy tárgyat szimbolizál, amely már előzetesen adott. Ő maga teszi lehetővé a helyzet létét vagy megjelenését is, mert része a helyzetet vagy a tárgyat létrehozó mechanizmusnak.

A nyelv megjelenése azonban nemcsak egy új teremtés pillanata az emberiség életében, hanem egyúttal a „bűnbeesés” is. Egyedül az ember képes a környezeti adottságoknak tartósan nem megfelelő viselkedésre, mivel cselekedetei célját maga választja, választásai pedig nem a közvetlen tapasztalathoz igazodnak, hanem annak értelmezéséhez. Nem aszerint cselekszik, ami éppen „van”, hanem ami emlékezetében, vágyaiban, meggyőződésében, hite, képzelete szerint létezik. Az ember elvont lénygé lett: valamennyi cselekedete a szavak ellenőrzése alá került. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy eljárásaiban nem nélkülözheti a társak megértését és helyeslését. Cselekedetei eltervezésénél átveszi nézőpontjukat, számol várható ítéletükkel: azonosul velük. E nézőpontból *elgondolja* önmagát: úgy tekint önmagára, mint valami másra, tetteire, mint amelyek másképp is véghez vihetők. Ezáltal nyitott lénygé válik: sorsa örökös elintézetlenségének tudatában választja önmagát.

A reneszánsz gondolkodó, Pico della Mirandola szerint az Isten, amikor az embert teremtette, a hetedik napon, már kifogyott a tulajdonságokból, melyekkel az összes többi lényt felruházta, ezért az ember számára nem maradt egyéb, ő a *szabadságot* kapta, hogy választhasson a tulajdonságok és életformák között, és amit választott, véghezvihesse.

Az ember szabad lény. Ez a szabadság nem meghatározatlanság, nem az akarati elhatározás háborítatlanságát jelenti: hogy valamit, ami épp tetszik, megtehetünk vagy sem. Az ember szabadsága ennél eredendőbb – a gondolkodás jellemzője, amelynek a lét feladatai: az ember rákérdez a létre, és azzá lesz, amivé választásai teszik. Egyedül az nem áll szabadságában, hogy ne válasszon. Mert nem az ember rendelkezik a szabadsággal, hanem a szabadság rendelkezik az emberrel.

Az ember számára a lét – kérdés. Rejtély és feladat. Élete a megértés igyekezetében, a döntés feszültségében, a felelősség terhe alatt telik. Az igazság az emberen számon kérhető. Mert amikor választ, elválasztja az igazat a hamistól, az ént a nem éntől, az azonost a nem azonostól, azt, ami van, attól, ami nincs. Ő az, aki különbséget tesz jó és rossz között. Jó és rossz az ember tettével jelenik meg a világban. Bűnös tehát – és ártatlan és jóra való – csak ő lehet. De hát bűnös tudás volna a jó és a rossz ismerete, vagy inkább az élet magasabb rendű és valóságosabb formája, ahogyan Ágoston állítja *A szabad akaratról* szóló dialógusában?

Az ember egyúttal a *homo faber* is: tudatos, tervszerű munkával állítja elő környezetét. Építi – ezt szó szerint kell értenünk: a világ az ember számára sosem ép, követeli és sürgeti tevékeny közreműködését. Nincs olyan „természetes” állapot, amely az ember számára otthonos lehetne. Innen ered ember és természet viszonyának örökös feszültsége. „A rókáknak vagyon barlangjuk és az égi madaraknak fészük, de az ember fiának nincs hová a fejét lehajtania” (Mt. 8:20).

Az ember *társas*, társadalmat alkotó lény: zoón politikon. A korunk antropológiai gondolkodását meghatározó szerzők egybehangzó véleménye szerint, egyéni tapasztalataink is csak egy társainkkal nyelvi úton megosztható, közös világ részeként, valamilyen érte-

lem-összefüggés keretében minősülnek *valóságosnak*. A dolgok azért tesznek szert racionális és nem pusztán a használattal kapcsolatos jelentésre, mert hozzájuk való viszonyomhoz egy Másik társul. Amikor egy dolgot megjelölök, egy másik ember számára teszem. Valamely jel felhasználása nem korlátozódik arra, hogy a dolgokkal való közvetlen kapcsolatot egy közvetett helyettesítse, hanem lehetővé teszi, hogy a dolgok leváljanak a használatról, elidegenüljenek, külsődlegessé váljanak. A dolgokat jelölő szó arról tanúskodik, hogy én és mások osztozunk benne. Az objektivitás a nyelvből ered, amely lehetővé teszi a birtoklás megkérdőjelezését. A dolog bejut a másik szférájába, témává válik. Tematizálni annyit tesz, mint felajánlani a világot a Másiknak a szó által. Az interszubsztívitás hangsúlyozása (többek között G. H. Mead interakcionista pszichológiája, a fenomenológiai és hermeneutikai filozófia, valamint a perszonalizmus szerint) közvetlen összefüggést teremt az ismeretelmélet és az etika között.

Az ember test és lélek, de ezt ne úgy képzeljük el, mintha lénye e kettőből „állna” vagy ezeket „tartalmazná”. Az élőlény sohasem dolog, a legegyszerűbb élő szervezet sem az. Valamennyi testi megnyilvánulásunk az élet szervezett rendjének fenntartására irányuló törekvés kifejeződése, ha úgy tetszik, kommunikáció a külvilággal. Nem test és lélek, hanem az élőlény és a szellemi lény (a lelki ember) között kell különbséget tennünk. Az öntudat léte valóságos lét – sőt, ez minden valóságtapasztalatunk előfeltétele –, de nem valamiféle különálló lelki „dolog” a test „mellett”, sokkal inkább tevékenység (Heidegger szavaival: a gondolkodás az alapvető történés a létben). A szubsztívum létmódja ez, aki érez, akar, gondolkodik és megért, aki megszólít, és akit megszólítanak. Ő az, aki cselekedeteiről számadásra képes – mert mindig valamilyen *értelemben* cselekszik –, és akin a tett, mint személyiségének kifejezője számon kérhető. Az ember mint szellemi lény csak társai számára értelmet hordozó megnyilatkozásaiban létezik. Személyiségünk a személyközi kapcsolatok alkotása, mások számára, mások által, másokért van. (Vagy inkább – „történik”?) Az embertudományok az embert mint létértelmezések végső, másra vissza nem vezethető forrását azonosítják, azokban az értelem-összefüggésekben, amelyekben társai számára megnyilatkozik. Martin Heidegger metaforája szerint az ember a nyelv házában lakozik. A megértés nem megismerési mód, hanem annak a létnek a módja, amely a megértés által létezik, magyarázza Paul Ricoeur.

Az ember szabadságában is a társak megértésére utalt: nélkülük vagy ellenükre nem lehet szabad. A szabadság nem olyan képesség, mint a látás vagy a hallás, nem születik velünk, hanem az egyed, illetve a faj fejlődése során válik a sajátunkká: civilizációs teljesítmény, s mint maga a gondolkodás, a személyközi érintkezés minőségétől függ. Sokkal többet követel, mint háborítatlanságot az egyén számára céljai követésében, hiszen a „háborítatlan” egyén önmagában bármi, csak nem szabad: inkább tehetetlen, kiszolgáltatott, szerencsétlen és magányos. És vajon mi lehetne számára előbbre való cél, mint a másik ember, akit szeretete, megértése, elismerése, segítsége nélkül nem élhet? Az ember társakra utalt, szabadsága csak társas kapcsolataiban válik valóra. Szabadságunkban áll, hogy másokkal azonosuljunk, és gondoskodjunk róluk, mint önmagunkról. Az szabad, aki valóban képes erre. De csak a másik szabadságáról döntünk szabadon. Legalapvetőbb emberi igényünk

olyasmire irányul, amit nem szerezhethünk meg a magunk erejéből, a mások közreműködése nélkül. Kölcsönös egymásrautaltságunk kényszerű jellegét csak az önkéntes odaadás oldhatja fel. Szabadság és szolidaritás (szeretet) kölcsönösen feltételezik egymást.

Ha beláttuk, hogy az ember szabadsága történelmi teljesítmény, nem látunk többé ellentmondást szabadság és meghatározottság között. Egyéni adottságaink, neveltetésünk körülményei, társadalmi viszonyaink stb. alkotják azokat a feltételeket, amelyek között, és amelyekhez képest szabadságunkat gyakorolhatjuk.

Mivégre a történelem? – erre a kérdésre Rudolf Bultmann *Történelem és eszkatológia* című művében így válaszol: „a történelem az ember önmegismerését szolgálja. De mi a válasz akkor, ha azt kérdezzük: mivégre az önismeret? Nem kell-e ekkor azt mondanunk: az önismeret nem egyéb, mint a jövővel szembeni felelősségünk tudata? És akkor az önismeret aktusa egyúttal nem döntési aktus-e? Hiszen ha a gondolat szándékot, célt foglal magában, akkor nem pusztán elméleti aktus, hanem a döntés aktusa is.

Ha pedig ez igaz, akkor az emberi lét történetiségét úgy érthetjük meg teljesen, ha azt olyan létként értelmezzük, amely a jövő iránti felelősség jegyében zajlik, tehát a döntés jegyében. Továbbá azt is meg kellene mondani, hogy a történetiség nem az egyén eredendő, természetes tulajdonsága, hanem olyan lehetőség, amit fel kell fogni és meg kell valósítani. Az önismeret és felelősségtudat nélküli ember sokkal csekélyebb mértékben történeti lény. Inkább olyan lény, aki ki van szolgáltatva a történelmi feltételek akaratától független uralmának. Az igazi történelmiség azt jelenti, hogy felelősségben élünk, és a történelem felhívás a történetiségre.

Az olyan embert, aki így panaszodik: nem látok értelmet a történelemben, ezért életem, amely beleágyazódik a történelembe, értelmetlen, így kellene megszólítanunk: ne magad köré tekints, az egyetemes történelemben, inkább a saját, személyes történetedbe kellene nézned. A történelem értelme ugyanis mindenkori jelenedben rejlik, és nem láthatod meg pusztá szemlélőként, hanem csak a saját, felelős döntésedben.”

AZ ERKÖLCSI GONDOLKODÁS ALAPJAI

Erkölcson a cselekedetek megítélésénél mértékadó szabályok és szokások azon együttesét értjük, amelyek a cselekvő viselkedését önmagában érintik. Feltételezzük, hogy léteznek olyan követelmények vagy értékek, amelyekre tekintettel kell lennünk, függetlenül attól, hogy eljárásunk alkalmas-e tárgyi céljaink elérésére. Az erkölcs szempontjai gyakorlatiak, közvetlen útmutatást tartalmaznak arra nézve, hogy miként cselekedjünk. A filozófiai etika az ilyen ítéletek megalapozásának lehetőségével foglalkozik.

A görög etika kifejezés az ethoszból származik, ami valamikor legelőt jelentett, később talán a legeltetés rendjét, végül szokásokat, majd éthoszként immár az egyén viselkedésének erkölcsi jellemzőit. A latin *mos*=akarat gyökből képzett morál, hasonló értelmet hordoz: arra utal, amit egy adott közösségben akarni kell vagy ildomos, az egyéni cselekedet moralitásán ellenben már azt értjük, hogy az illető elhatározása személyes erkölcsi meggyőződésen alapul. Eredetileg tehát mindkét kifejezés olyasmire vonatkozik, amivel

a közösség rendelkezik – a szokások hagyományos rendje magától értetődő módon mindenkit kötelez –, értelmük fokozatos módosulása pedig jelzi az erkölcsi gondolkodás individualizálódását. Míg a hagyományos társadalmakban az erkölcs alanya a nemzetség vagy a nép, amelynek erényeiben, bűneiben, kötelességeiben és felelősségeiben minden nemzedék osztozik, a klasszikus antikvitás korától, különösen a kereszténység hatására, civilizációkban fokozatosan az erkölcs személyességének meggyőződése hódított teret. Az újkori Európában általánossá lett felfogás szerint, az ember erkölcsi tisztelgetelmességének alapja éppen a cselekedeteiért viselt felelősség átháríthatatlansága. Azóta az erkölcsi cselekedet előfeltételének tekintjük azt, hogy a saját lelkiismeretünk ítéletét kövessük, bár e bíróság illetékességének körét és működésének elveit illetően igen sokféle, egymásnak ellentmondó vélemény ismeretes.

Abban azonban civilizációkban teljes az egyetértés, hogy az erkölcsi ítéletalkotás képességével minden ember egyénileg rendelkezik, mivel az erkölcsi tapasztalat előfeltételei az ember természetében rejlenek:

- létezik számára jó és rossz,
- rendelkezik e kettő megkülönböztetésének képességével,
- szabadságában áll, hogy e különbség tudatában cselekedjen,
- felelős a tetteiért.

De miről ismerjük fel a jót, és mi készítenek arra, hogy jót cselekedjünk?

Egy kijelentés igazságán a hétköznapi életben és a tudományos gondolkodásban azt értjük, hogy valami úgy van, ahogyan állítjuk, és nem másként. Az igazság tehát azt jelenti, hogy az adott vélemény egy valóságos tényállásnak megfelel. Az erkölcsi ítéletek azonban nem abban a kérdésben foglalnak állást, hogy mi „van”, hanem hogy mi „legyen”. A cselekedetet értékelő megállapítások mögött – hogy valamit jónak vagy rossznak minősítünk – felszólítás rejlik: így és így kell döntened. Minek kell megfelelniük az ilyen kijelentéseknek ahhoz, hogy igaznak tartjuk őket? Nyilván a cselekvővel szemben támasztott igényeknek. Egy erkölcsi ítélet akkor mondható igaznak, ha olyan igényeken alapul, amelyek jogosultságát vagy helyénvalóságát be tudjuk bizonyítani. (Hogy a bizonyítási eljárás során miféle érvek jönnek számításba, s ezeket honnan merítjük, a tapasztalatból, isteni kinyilatkoztatásból, a helyes észhasználat törvényeiből vagy máshonnan, ezt a kérdést egyelőre zárójelbe tesszük, és az érvelésmódokkal foglalkozó fejezetben tárgyaljuk majd.) Az ilyen igényeket érvényesnek tartjuk az adott eset vagy tett értékelésére nézve. Az erkölcsi gondolkodásban az igazság kifejezést tehát nem leíró, hanem felszólító értelemben használjuk: az igazság nem olyasmi, aminek az esete fennáll, hanem olyasmi, aminek az érvényessége számon kérhető.

Az ismeretelméletben az igaz kijelentéstől elvárjuk, hogy általánosítható, azaz a maga illetékességi körén belül minden esetre nézve igaz legyen. Ha azt olvassuk, hogy egyes elemi jelenségeknek hol részecske-, hol pedig hullámtermészetük van a megfigyelés körülményeitől függően, ez a megállapítás nem teszi lehetővé, hogy egyesek részecske-, mások meg hullámtermészetet tulajdonítsanak nekik, hanem megköveteli természetük kettősségének el-

ismerését. Vajon az erkölcsi igazsággal szemben is támasztható hasonló univerzalitás-igény? Erre a kérdésre a különféle erkölcsfilozófiai rendszerek igen különböző válaszokat adnak, melyekkel később foglalkozunk.

Azonban anélkül, hogy világos fogalmakkal rendelkeznién az erkölcsi jó mibenlétéről, s még azelőtt, hogy az etikai irányzatok vitájában tájékozódni próbálnánk, feltételezzük, hogy képesek vagyunk egy cselekedet helyességének vagy helytelenségének a megítélésére, és ugyanezt másokról is feltételezzük, sőt, úgy gondoljuk, hogy ez a képesség az emberen számon kérhető. A korábban elmondottak fényében ez nem olyan meglepő. Az, hogy egyáltalán van közös világunk, melynek keretei között egyéni tapasztalatainkat valóságként sajátítjuk el, mint láttuk, a nyelvi érintkezésnek köszönhető. A kommunikáció legalább annyira irányul az egyéni teljesítmények értékelését illető egyetértésre, mint tárgyak ellentmondásmentes azonosítására. A nyelv nemcsak logikus, hanem egyúttal normatív. Egy olyan gyakorlat részeseiként eszmélünk önmagunkra, amelyhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a cselekedetek megítélhetősége és számonkérhetősége.

Egy közösség fennmaradásának nélkülözhetetlen feltétele a kiszámítható együttműködés, ennek alapja pedig csak az lehet, ha a résztvevők tudják, mennyiben számíthatnak társaik segítségére, vagyis arra, hogy azok figyelembe vegyék törekvéseiket, tekintet nélkül pillanatnyi érdekeikre. Az olyan közösség, amelynek tagjai nem képesek erre, nagy valószínűséggel elpusztul, és nem adhatja át magatartásmintáit. Az „altruista” vagy „konviviális” minták ellenben, sikerességükkel egyenes arányban terjednek és öröklődnek. Ezért joggal beszélünk *erkölcsi érzékről*, amelyet neveltetésünk és a társadalomba történő beilleszkedésünk során készség, hajlam és érzület formájában sajátítunk el. Nem velünk született, hanem tanult magatartásról van szó, de olyanról, amely személyiségünk alapszerkezetéhez tartozik, s nagyfokú állandóságot mutat. Az erkölcsi érzék formálható és elmélyíthető, de csak a gyakorlat által. Az adakozás adakozóvá, az önzés zsurgorivá tesz, a szelid bánásmód kíméletre szoktat, az erőszak eldurvít. Az erények (erkölcsi képességek) kiművelését az erkölcsi cselekvés feltételeinek tudatosítása előnyösen befolyásolja, viszont erkölcsi érzék híján az erkölcsfilozófia fogalomrendszerének elsajátítása önmagában nem tesz erkölcsössé.

AZ ETIKA OKTATÁSÁNAK SZEREPE AZ ERKÖLCSI NEVELÉSBN

„Tévelygő ember, tegyél akármit, csupán következtlen és ügyetlen gonoszt látok tebenned, mert a természet egyáltalán nem arra alkotott, hogy gonosztevő legyél [...] Az erkölcsi igazságosság velünk született eszméje minden lélekben ott lakik, érző képességünk megelőzi eszünket”, állítja Jean-Jacques Rousseau, a francia felvilágosodás legnagyobb hatású morálfilozófusa. Ma is sokan gondolják, hogy a helyes erkölcsi érzék nem tanult ismereteken múlik, hanem lelki alkat kérdése. Ha nem is velünk születik, olyan készségek, hajlamok és jellemvonások elsajátítását igényli, melyek az ifjú emberben inkább gyakorlás, példakövetés, érzelmi azonosulás nyomán bontakoznak ki. Tehát nagyon is függenek neveltetésének körülményeitől, a családi, a társadalmi és az iskolai környezettől, de nem taníthatóak a szó szoros értelmében.

Egyetérthetünk Rousseau fenti kijelentésével vagy vitatkozhatunk vele, esetleg részben elfogadjuk, részben nem. Erkölcsi dilemmáinkat is eldönthetjük úgy, hogy csakis spontán igazságérzetünkre, lelkiismeretünk sugallatára hallgatunk – az esetek többségében éppen így járunk el. De mit tegyünk, ha kétség támad bennünk, hogy az egymással vetélkedő „jó” megoldások közül miért ezt vagy azt választottuk? Ha jó lelkiismerettel véghezvitt cselekedeteinkért utólag kérdőre vonnak? Vagy ha éppen az ember természetes jóra valószínűségéről alkotott rousseau-i felfogást kell megvédenünk, mondjuk, azokkal szemben, akik az eredendő bűntől megrontott emberi természet gyarlóságára hivatkoznak? Mit tegyünk, ha lelkiismeretünk parancsa ellenkezik a társadalom törvényeivel? Álláspontunk igazolásához mindegyik esetben érvekre lesz szükségünk, és be kell majd bizonyítanunk, hogy érveink jó érvek: (1.) igényt tarthatnak arra, hogy figyelembe vétnessenek a vitatott helyzet vagy döntés erkölcsi megítélésénél, (2.) előfeltevéseink és következtetéseink ellentmondásmentesen kapcsolódnak egymáshoz (vagy legalábbis számot vetnek a probléma megoldásánál esetleg felmerülő elháríthatatlan ellentmondásokkal), (3.) általánosíthatók – utalnak az erkölcsi jó vagy a helyes cselekedet mibenlétéről alkotott alapelveket illető meggyőződésünkre, és ilyen alapelvekből levezethetők.

Ezekre az alapelvekre, illetve az érvelési eljárásokra jobbra nem saját élettapasztalatainkon töprengve tettünk szert, és nem is puszta spekuláció útján. Erkölcsi meggyőződésünk kialakításánál tudatosan vagy öntudatlanul olyan nézetekre támaszkodunk, amelyekkel a kulturális hagyomány elemeiként találkozunk. Rendszeres kifejtésükre, elemzésükre és az alapelvek feltárására a filozófiai etika vállalkozik. Az erkölcsi nézetek fejlődésének nyomon követése, az egyes irányzatok rendszeres bemutatása, persze, nem lehet feladata a középiskolai etikaoktatásnak. Tudnunk kell azonban, hogy minden alkalmazott érv, valamennyi erkölcsi fogalmunk ebben az eszmetörténeti folyamatban nyerte el értelmét, az erkölcsi meggyőzések vitájában formálódott, megértésükhöz tehát nélkülözhetetlen a „szövegkörnyezet” legalább hozzávetőleges ismerete. Diákjainknak nem kell jártasságot szerezniük az etika történetében, a tanárnak igen.

Számtalan példát hozhatunk fel ugyanakkor annak a bizonyítására, hogy súlyos, bonyolult élethelyzetekben az emberek képesek helyesen dönteni anélkül, hogy magatartásuk vezérelveit tisztázták volna, és nem is tudnának ezekről másoknak számot adni. Gyakran nincs időnk hosszas fontolgotásra, vagy nem vagyunk tudatában azoknak az erkölcsi dilemmáknak, amelyekben cselekedetünkkel állást foglalunk. Még azt sem állíthatjuk, hogy az etika tudós művelői mindennapi életükben másoknál könnyebben találnak rá a helyes útra. Rousseau például házvezetónőjétől született gyermekeit lelencházba adta, s nem sokat törődött a neveletésükkel.

Miért tartjuk mégis elengedhetetlennek egy életszerű és problémaközpontú erkölcs-pedagógia számára is az etikai megalapozást, az erkölcsi gondolkodás irányzatainak vitájában kifejlesztett érvelési eljárások ismeretét?

- Mert az öntudatos lét jellemzője, hogy fogalmilag is képes megragadni, elvont gondolkodás tárgyává tenni saját magatartását. Ennek az *önismeretnek* pedig a központi mozzanata éppen az etikai reflexió.

- Mert aki képes ilyen – reflektált, objektív – viszonyt kialakítani a saját választásaihoz, csak az tud majd megérteni más, az övétől különböző életformákat és meggyőződéseket. Az ilyen emberre mondjuk, hogy *szabad* – választja sorsát, s nem csupán elszenvedti az adottakat. A mi civilizációnkban az erre való törekvést tartják egyedül emberhez méltónak, egyúttal jónak is. Tehát a törekvés a lelkiismeretünk szerinti jóra, egyúttal magában foglalja a jó fogalmi megragadásának az igényét. Ennek híján nem választhatnánk szabadon a jót, ami pedig a cselekedet erkölcsiségének az előfeltétele. (Akkor a helyes cselekedet legfeljebb végbemenne általunk, de nem lenne a saját tettünk.)

Bármit is tartsunk jónak vagy rossznak, az erkölcsileg helyes és helytelen megkülönböztetésének igénye azért merülhetett fel, mert az ember igényli társai helyeslését, és cselekedetei elhatározásánál így vagy úgy minden esetben tekintettel van arra, hogy mások miként értékelik majd magatartását. Döntéseinknek tehát *közölhetőnek* és mások számára érthetőnek kell lenniük. Ehhez pedig rendelkezniünk kell azzal a tudással (fogalmakkal, érvkészlettel, bizonyítási eljárások ismeretével stb.), amelynek segítségével indítékainkat és értékválasztásainkat egymással meg tudjuk osztani.

AZ ETIKAI IRÁNYZATOK ÁTTEKINTÉSE

Amikor tárgyunkat rendszerezni próbáljuk, az ismeretanyagot kezelhetőbbé tesszük, de egyúttal el is torzítjuk. A tipológia szempontjai ugyanis minden esetben többé-kevésbé önkényesek, egyes vonásokat hangsúlyoznak, másokat figyelmen kívül hagynak. Rádadásul a gondolkodás történetének legnagyobb alakjai nemigen helyezhetők el az efféle sematizmusok keretei között, ha igen, akkor az a gondolataik eredetiségének a rovására megy. Az etika területén sincs ez másképpen. Vigyázzunk, nehogy kartotékrendszerünket összetévezzük a tudnivalóval, amelynek csupán az elhelyezésére alakítottuk ki azt!

A leggyakrabban alkalmazott megkülönböztetés értelmében *cél-* és *értéketikákról* (teleológia), illetve *kötelességetikákról* (deontológia) beszélünk. Az előbbiek szerint a helyes cselekedet valamely rajta kívül álló cél – képesség, helyzet vagy állapot – elérésére irányul, és önmagában, céljától függetlenül a cselekedet erkölcsi minősítése nem lehetséges. Az egyes iskolákat a kívánatosnak tartott cél mibenlétéről alkotott felfogásuk szerint azonosíthatjuk. Ilyen cél lehet például a közjó előmozdítása, az egyén boldogsága, jogaink és képességeink háborítatlan élvezete. Az egyéni választások értékelése a jó cél teljesülése szempontjából történik.

A kötelességetika hívei, éppen ellenkezőleg, vitatják, hogy létezne vagy akár csak elgondolható volna olyan külső cél vagy állapot, amelynek elérése kivétel nélkül minden esetben kívánatosnak mondható. Márpedig a jó alapelve, úgymond, nem lehet *hipotetikus* (feltételes), azaz olyasmi, ami hol jó, hol nem jó. A jó akarat csakis valamely, a véghezvitt cselekedet külső feltételeitől függetlenül, minden esetre nézve kötelező érvényű, *kategorikus* törvény vagy parancsolat követésére irányulhat. A kötelesség-etikák között aszerint teszünk különbséget, hogy a kötelezettség jellegét és forrását miképpen határozzák meg.

Míg a céletikák számára a cselekedet következményei a mérvadóak, éppen ez az, amire egy kötelességetika nem lehet tekintettel. Ez utóbbi esetben maga az elhatározás, a cselekvés indítékául szolgáló szándék lesz az erkölcsi megítélés tárgya.

Az európai etikai gondolkodás középpontjában a személy *autonómiájának* követelménye áll. Az emberhez mint univerzális értelmi képességekkel felruházott lényhez egyedül illő állapot az, amelyben az ész minden külső korlátozás nélkül maga szab törvényt az akaratnak, illetve maga állapítja meg céljait. A kötelességetika felfogása szerint az ilyen törvény csakis *objektív* lehet, olyan egyetemes elv, amelynek szükségszerűségét észérvek alapján bárki beláthatja, de nem írhat elő egyebet, mint a célkitűző értelem szabadságának biztosítékait minden egyes ember számára. Ebben az esetben ugyanis – és csakis ebben – a kötelesség-elv és az autonómiaigény nem kerülnek egymással ellentmondásba. A modern cél- vagy értéketikák ugyanakkor az ember, mint szabad és eszes lény természetének igen hasonló felfogásából éppen ellentétes következtetésre jutnak. Az egyének számára lehetséges jó célok esetleges sokféleségére hivatkozva, és különös tekintettel a vetélkedő értékelvek közötti választás vitathatatlan szempontjainak hiányára, az autonómia követelményével csak a jó *szubjektivitását* és/vagy az erkölcs szabályainak viszonylagosságát tartják összeegyeztethetőnek.

Szemben az eddigiekkel, a hagyományos társadalmak és az európai antikvitás erkölcsi gondolkodásában az autonómia igénye még alig játszik szerepet, és többnyire a célok/kötelességek *heteronómiáját* tartják magától értetődőnek, akár a vallás parancsolatai iránti engedelmisséget, akár a természet vagy a társadalom rendjének megfelelő cselekedetekre képesítő erények elsajátítását tekintik a jó erkölcsök alapjának.

Végül, különbséget teszünk az etikai érvelésmódok között abból a szempontból, hogy a cselekedet jóságát a követett elv tartalmából fakadó előnyök szerint ítélik meg (*materiális* etikák), vagy pedig kizárólag az akarat céljának meghatározásánál alkalmazott elv formájára – törvényszerűségére – lesznek tekintettel (etikai *formalizmus*). Az utóbbi álláspontot kidolgozó filozófus, Immanuel Kant szerint erkölcsi értelemben jó cselekedetnek csak az minősül, amelyet kizárólag az erkölcsi törvénynek való engedelmisség szándékától vezetve viszünk véghez, tekintet nélkül bármi egyéb megfontolásra.

Az következőkben a teleologikus felfogás példajaként Arisztotelész rendszerének alapszméit ismertetjük, majd a természetjog modern értelmezéséből levezetett (szenzualista, utilitárius, kontraktualista, illetve az emberi alapjogokra hivatkozó) következtetésekkel és dilemmákkal foglalkozunk. A kötelességetika bemutatásánál a tekintélyelvű, illetve idealista előzmények számbavétele után a modern racionalizmus Kant által kidolgozott érvelésmódját rekonstruáljuk. Végül kitérünk a felelősségelv értelmezésével kapcsolatos huszadik századi fejleményekre. Az egyes irányzatokkal kapcsolatban olyan kortárs etikai törekvésekre hívjuk fel a figyelmet, amelyek a jelzett érvelésmódok keretei között korunk erkölcsi dilemmáira keresnek újszerű választ.

A jó élet télosza

Az első rendszeres etika kidolgozója, Arisztotelész, szándéka szerint a görög városállamokban kialakult és általánosan elfogadott erkölcsi felfogást foglalja össze: a legjobb városállam legjobb polgárainak racionális hangja. Az etika Arisztotelésznél a jó célok tudománya. A jó az emberi cselekedetek végcélja, az, amit önmagáért akarunk. A tevékenységek és életformák sokféleségét látva arra a meggyőződésre jut, hogy a jó maga sem lehet egységes és közös, tehát nem nevezhető meg olyan erény vagy ideális cél, melynek felismerése és követése szavatolná mindenkori cselekedeteink jóságát. Minden munka csak akkor jó, állítja a *Nikomachoszi etikában*, ha a cselekvő alany sajátos természetére jellemző kiválóságnak megfelelően megy végbe. De miként tegyünk szert a kiválóságra? Arisztotelész előfeltételezi, hogy léteznek és felismerhetőek az ember alkatahoz illő, rendeltetésének megfelelő törekvések, ezeket jelöli a télosz fogalmával (télosz=cél). Erénynek nevezi azokat a képességeket, amelyek az embert hozzásegítik a jó, azaz a téloszának vagy természetének megfelelő elhatározáshoz. Ez a természet, láthatjuk, korántsem adottság a számunkra, inkább feladat. A jóra való törekvés képessége ugyan természetünkben rejlik, de erényessé csak az erények gyakorlása tesz, mert a lelki alkat a tevékenységből ered, és nem megfordítva áll. Igazságos vagy bátor tetteket végrehajtva válunk igazságossá vagy bátorrá. A boldog megelégedettség állapota pedig, amelyre minden ember vágyakozik, nem külön cél, nem olyasmi, amire törekednünk kellene, hanem az erény szerinti cselekedet természetes velejárója.

A természetünkben rejlő legjobb képességek tudatos kiművelése vezet tehát a jóra. Tudnunk kell azonban, hogy a rossz a határtalan, a jó pedig a körülhatárolt dolgok közé tartozik, elvéteni a célt könnyű, ám eltalálni nehéz. A jó a cselekedet helyes mértékének felismerésén múlik, s ez nem adható meg általános szabály formájában, mert még ha rendelkezni is ilyen szabályokkal, akkor sem következne belőlük alkalmazásuk kívánatos mértéke és mikéntje az adott egyedi esetre nézve. A helyes mérték – az aránytalanságtól és túlzásoktól mentes közép – felismerésére képesítő gyakorlati okosság (phronészisz) a legfőbb erény. Ez az ész és a jellem kiművelését egyaránt megkívánja, mert szükséges, hogy a mértékletes ember vágyakozó tehetsége összhangban legyen az értelemmel.

Aki manapság a teleológiai etika álláspontjára helyezkedne, annak jelentős nehézségekkel kell szembenéznie. Arisztotelész erénytana olyan metafizikai és antropológiai előfeltevéseken nyugszik, amelyeket ma kevesen osztanak. A földi élet evolúciójáról szerzett ismereteink nem támasztják alá azt a feltevést, hogy a fejlődés egy adott cél, esetleg az egyes fajok vagy az egész élővilág rendeltetésének (téloszának) megfelelő állapot elérése felé tartana. Sem az emberi együttélés rendjének történelmi változataiból, sem a jóra vonatkozó, végtelenül sokféle elképzelésből nem volna könnyű kihámozni „az emberi lényezet”, melynek ismerete az egyént eljuttatná a természetéhez illő jó célok birodalmába. Tudásunk arról, ami „van”, önmagában nem nyújt, és nem is nyújthat közvetlen útbaigazítást az erkölcsi ítélkezés számára arra nézve, hogy mi „legyen”. A jóról és a rosszról alkotott vélekedéseink alapját valami másban kell keresnünk. A tudományos haladás nemhogy jobbá, még bölcsőbbé sem tette az emberiséget, amennyiben bölcsnek azt tartjuk, aki mindenkor tudja, hogy mit kell

tennie. Széles körben elfogadott nézet szerint éppen ezért került az újkorban az etikai vizsgálódások középpontjába – a klasszikus erények helyébe – azoknak a szabályoknak vagy törvényszerűségeknek a keresése, amelyek segítségével akkor is lehetővé válik a megegyezés – de legalábbis az értelmes párbeszéd – cselekedeteink erkölcsi megítéléséről, ha az egymással versengő jók között, szilárd viszonyítási pont híján, nem tudunk igazságot tenni.

Mégis, a teleológiai etika felelevenítésére, újszerű megalapozására jelentős kortárs kísérletek történtek. Ezekre két jelentős példa említésével utalnánk. Alasdair Macintyre az örök emberi lényeg metafizikai absztrakciója és az egyéni célok esetleges partikularitása között, a konkrét történelmi közösségekben elismert jó gyakorlatokban fedezi fel azt a kontextust, amelyhez szükségképpen bizonyos fajta képességek és az erényről alkotott meghatározott elképzelések tartoznak. Ilyen gyakorlatokban, és pedig többféleképpen is, mindannyian részt veszünk. Életünk során azután a különféle gyakorlatokban elsajátított erényeken túlmutató kérdéseket kell feltennünk a jó mibenlétéről, hogy erkölcsi személyiségünk integritását megőrizhessük. A *narratív identitás* elmélete szerint ugyanis életünket csak az önértelmezés/önkeresés folytonossága teszi egységes egésszé. Ahhoz, hogy az eseményeket történetté formáljuk, értékelnünk kell őket. Nem „rendelkezünk” erre alkalmas vonatkoztatási rendszerrel – a jó élet téloszával –, de ennek keresése elválaszthatatlan az önazonosságáért küzdő személy sorsától – ez a keresés, ha úgy tetszik, a „lényegünk”. „...a jó emberi élet a jó emberi élet keresésével eltöltött élet, és a kereséshez szükséges erények tesznek képessé bennünket annak a megértésére, hogy ezen kívül még mi egyéb a jó emberi élet.” – Macintyre erre a végkövetkeztetésre jut *Az erény nyomában* című munkájában.

A teleológiai etika tarthatatlannak vélt pozícióját újabban más, váratlan oldalról érkező segítség is erősíti. Kant azt állította annak idején, hogy tapasztalataink világában semmi sincs, ami minden körülmények között jónak volna mondható, magának a jó akaratnak a kivételével. Ezért szerinte, az akarat céljának meghatározásánál a puszta ésszerűség elvont törvényein kívül semmi egyébre nem támaszkodhat. A környezeti etika kidolgozói ezzel szemben arra hívják fel a figyelmet, hogy ha az egyes életformákhoz tartozó jók viszonylagosságát el is kell ismernünk, nem lehetséges, hogy ne tartsuk jónak azt, hogy egyáltalán van élet. Ha pedig úgy találjuk, hogy az élet mindenekelőtt kommunikáció a szervezet és környezete között, melynek folyamán a szervezet saját állapotváltozásait a környezet változásainak értékelése alapján szabályozza, megkövetelhető, hogy ennek az önszabályozásnak (homeosztázis) a legmagasabb rendű formája, az öntudatos erkölcsi cselekedet, összhangban legyen az élővilág gazdag változatosságát és változékonyságát fenntartó természeti folyamatokkal.

A természetjogi álláspont és következményei

Arisztotelész etikai rendszere Aquinói Szt. Tamás közvetítésével vált az újkori európai erkölcsfilozófia talán legfontosabb kiindulópontjává. A *keresztény természetjog* az ember téloszát, azaz rendeltetését és ebből származó kötelességeit a teremtett világ kozmikus rendjének összefüggésében értelmezi. A parancsolatok és tanítások értelmezésében

mindinkább túlsúlyra jut egy realiztikus álláspont, mely szerint a helyes cselekedet mércéje természetünkben rejlik, s az ember kötelességei és természetes hajlamai összhangba hozhatók.

Isten akaratát a természet könyvéből fogják kiolvasni – ez a reménység a kora újkor morálfilozófusait az emberi természet és az emberi értelem empirikus tanulmányozására ösztönözte. Eközben jelentős hangsúlyeltolódás megy végbe: „az ember” természetének metafizikai értelmezésén nyugvó érvelés helyébe lépő újabb alapvetések az egyes ember természetes hajlamairól és céljairól beszélnek, majd egyre inkább az ember természetes jogáról, hogy ezeknek érvényt szerezzen. Arról tehát, ami mindenkitől elvárható, a hangsúly átkerül arra, ami mindenkit megillet. Az igazságosság erényét ezentúl nem az egyénen kéri számon, hanem a társadalom berendezkedésén. Az etikát ez ismét a politikai filozófiához közelíti.

Thomas Hobbes úgy találja, hogy az univerzális értelemmel, de véges idővel és korlátozott fizikai képességekkel rendelkező lényt (*animal rationale*) természetes törekvései – hogy a szenvedést elkerülje, élvezeteit szaporítsa, és ki-ki másoktól függetlenül, a saját esze és egyéni hajlamai szerint törekedjék céljai elérésére – óhatatlanul fajtársai, sőt, a természet rendje ellen fordítják. Ez vezet az emberek közötti örökös háborúsághoz (*bellum omnia contra omnes* – mindenki harca mindenki ellen), amit csak az eredendő bűn által megrontott emberi természet féken tartására hivatott uralom – teológiai, politikai és erkölcsi érvekkel alátámasztott – abszolút tekintélye képes korlátok közé szorítani, gondoskodva alattvalói jólétéről és biztonságáról.

Hobbes nézeteivel vitázva, gondolatait továbbfejlesztve bontakozik ki a társadalmi szerződés *kontraktalista* koncepciója. Ennek szellemében kínálnak majd radikális megoldást a természetjogi felfogás dilemmáira a francia felvilágosodás egyes gondolkodói. Denis Diderot és Jean-Jacques Rousseau az ember erkölcsi méltóságát és ebből eredő természetes jogát az önrendelkezéshez, értelmi képességeiből eredeztetik. De éppen az észigazságok egyetemes érvényességére hivatkozva, meg is vonják az egyéntől a jó megállapításának jogát, melyet ők, a társadalmi szerződésről alkotott felfogásuk értelmében az általános akarat (*volonté générale*) hatáskörébe utalnak. Csak azt szabad, amit mindenkinek szabad, a jó egyedüli mércéje a közjó, s az igazság kizárólagos letéteményese a köz akarat. „Egyedül az emberi nemet illeti meg a döntés joga, mivel az emberiségnek egyetlen szenvedélye van: minden ember közös java. Minden partikuláris akarat gyanús – az egyéni akarat lehet jó vagy rossz –, azonban az általános akarat mindig jó [...] Az általános akarat jelöli ki minden kötelességünk határait [...] A legszentebb természetes jog mindarra felhatalmaz bennünket, amit nem vitat el tőlünk az emberi faj. Az általános akarat világosít fel bennünket gondolataink és vágyaink igaz természetéről” – olvashatjuk a *Nagy Enciklopédiában*, Diderot tollából. Sajnos, az általános akarat vagy a közjó megállapításának módjáról szerzőink nem nyilatkoznak hasonló egyértelműséggel.

John Locke és David Hume több bizalommal viseltetnek az egyéni változatok és egyéni hajlamok iránt. Az etika *individualista* (egyénpontú) megalapozásának úttörőiként olyan megoldásokat keresnek, amelyek alkalmasak az ember természetes hajlamai és a társa-

dalom rendje, az ész törvénye és a szív sugallata közti ellentmondás feloldására. Hume szerint azonban az erényes cselekedet eredeti indítéka nem a természeti törvény, de nem is az önszeretet vagy a közjó belátásából levezetett kötelesség tudata, hanem a természetünkben rejlő erkölcsi érzék. „Erkölcsi megkülönböztetéseink nem az észből származnak”, vallja, mivel az csak tényigazságok megállapítására képes, a tények ismeretéből pedig közvetlenül nem következnek értékítéletek. „A bűn teljesen elkerüli a figyelmünket, amíg magát a tárgyat nézzük. Sohasem sikerül megtalálnunk, amíg nem a saját bensőnk felé fordítjuk a tekintetünket, amíg nem érezzük, hogy helytelenítés támad bennünk a szóban forgó cselekedet iránt. A vétek és az erény a hangokhoz és színekhez, a meleghez és hideghez hasonlítható. E minőségek – az újabb filozófia szerint – nem a tárgyakra jelennek, hanem szellemünk észleletei.” *Szenzualista* (az értelemmel szemben az érzékek elsőbbségét hangsúlyozó) és szubjektivistá álláspontját erkölcsi érzelmeink kialakulásának történeti magyarázata óvja meg a szélsőséges relativizmustól. Az erények iránti vonzalmunk, valamint „természetes” igazságérzetünk, Hume szerint, civilizációs fejlemények. Az ember természetes tökéletlensége folytán mindenben rászorul társai segítségére, s ez korán felkelti benne a vonzódást a biztonságos társas együttlét iránt. Az ennek megfelelő tulajdonságok (gondoskodás másokról, gyengédség, önkorlátozás stb.) sikerességük folytán váltak az emberi természet és az erkölcsi hagyomány részévé, hiszen a közösség boldogulása szempontjából előnyösebbnek bizonyultak, mint az önzés és az erőszak.

A haszonelvű (*utilitárius*) etika az emberi cselekedetek végső indítékának a szenvedés elkerülésére, illetve az élvezetekre irányuló természetes törekvésünket tekinti. (Teoretikusai közül elsősorban Jeremy Bentham és John Stuart Mill nevét érdemes megjegyeznünk.) Az erkölcsi jó, e felfogás szerint, a másokkal szembeni méltányosságként felfogott igazságosság. Az igazságos társadalom célja pedig nem lehet más, mint a legnagyobb boldogság, a lehető legtöbb ember számára. De hogy ki, miféle célok követésétől reméli a saját boldogulását, az mindaddig nem lehet erkölcsi kérdés, ameddig magatartása másokat nem korlátoz abban, hogy ők is hasonlóképpen járhassanak el. A föltevést, hogy az egyének egymástól függetlenül törekedhetnek céljaik elérésére, sokan és sokféleképpen vitatták azóta, hivatkozva többek között a boldogulásunk szempontjából legfontosabb erkölcsi és anyagi javak oszthatatlanságára, az egyének egzisztenciális egymásrataltságára, valamint egyes javak véges hozzáférhetőségére és pótolhatatlanságára. A többségi elv, ráadásul, vajmi kevés ösztönzést nyújt a kisebbségek számára. A többségi elv érvényesítése egy egyéni érdek vezérelte, atomizált társadalomban óhatatlanul az egyén elszigetelődéséhez, a szolidáris erkölcsök hanyatlásához, és a közhatalommal való zsarnoki visszaélésekhez vezet – erre figyelmeztet a konzervatív liberalizmus álláspontjáról Alexis de Tocqueville, a 19. század első felében. (Ezzel azonban túlléptünk az etika illetékességi körén, és a politikai filozófia területére tévedtünk.)

Az ember „természetes” hajlamain alapuló etika modern kísérleteivel szemben felhozható ellenvetések nyilvánvalóak. Egyrészt elvetik az ember „lényegi” természetéből fakadó „igazi” célok megállapításának lehetőségét, és az erkölcsöt megpróbálják az ember „tényleges” természetére alapozni. Másrészt tagadják, hogy az ész tényei közvetlen útmutatással

szolgálhatnának a tettek erkölcsi értékelését illetően. Az ember szabadon választhat tehát, de mik között, és milyen alapon? Miféle etika az, amelyik nem tudja megmondani, hogy mi az erény és mi a bűn, s arra szorítkozik, hogy eljárási szabályokat állítson fel a megegyezéshez erkölcsi kérdésekben, olyan emberek számára, akiken többé nem lehet számon kérni a jót – hiszen nem tudhatjuk, hogy mi volna jó nekik?

E törekvések elévülhetetlen érdeme mindazonáltal, hogy hivatkozva a meghatározatlan és meghatározhatatlan emberi természet nyitottságára – az emberiség ügyének „elintézetlenségére” – az egyén szabadságának kérdését állították érvelésük középpontjába. A természetünktől elválaszthatatlan szabadságjogok mint emberi alapjogok jelennek meg a felvilágosodás korának legfontosabb történelmi dokumentumaiban (*Bill of Rights, Az Emberi Jogok Nyilatkozata*). Meghatározásuk és kodifikálásuk azóta is vita-, politikai küzdelem tárgya az egész világon.

A természetjogi felfogás végső intenciója, az élet tisztelete és a szenvedésokozás tilalma új értelmet nyer napjainkban, azoknak a gondolkodóknak az érvelésében, akik úgy vélik, hogy ezekből az alapelvekből olyan kötelességek következnek, melyeknek nem csak embertársainkkal szemben kell eleget tennünk. A bioegalitárius iskola és a mélyökológia etikája a földi élet valamennyi formájának egyenlő védelmet és megbecsülést követel. Peter Singer ausztrál filozófus amellett érvel, hogy az állatokhoz fűződő viszonyunkra is ki kell terjesztenünk az utilitárius alapelveket, melyek szerint bűn a mások szenvedése árán szerzett élvezet, és minden érző lény érdekét egyenlő mértékben kell számításba venni. Nem vonja kétségbe az öntudat és a szabad önrendelkezés képességével rendelkező ember kitüntetett léthelyzetét, hiszen éppen erre hivatkozik, amikor hangsúlyozza elháríthatatlan felelősségünket valamennyi öröme-szenvedésre képes lénytársunk jólétéért. A természet rendjére való hivatkozás nem segítene: a természet nem tiszteli az életet és nem ismeri az ölés tilalmát. Egyedül és éppenséggel az ember az, akivel nem a biológiai szükségszerűség rendelkezik, hanem a szabadság törvénye, amely képessé teszi, és egyúttal kötelezi is arra, hogy tekintettel legyen a mások javára. Hogy az állatokkal való bánásmód erkölcsi megítélés tárgya lehet, ma ugyanolyan megdöbbenést kelt, de rövidesen ugyanolyan magától értetődő lesz, állítja Singer, mint a felvilágosodás korában az a „hajmeresztő” követelés, hogy a nőekkel, a gyermekekkel, a színes bőrűekkel és a hitetlenekkel is úgy bánjunk mint velünk egyenlőkkel.

A természetjogi iskolákban felszínre került két alapérték – az észvel és a szabadsággal – következményeivel a modern kötelesség- és felelősségetikák igyekeznek számot vetni.

A kötelesség parancsa

Ha az emberi természet tanulmányozása, a világ rendjéről szerzett ismereteink nem nyújtanak minden további nélkül biztos alapokat a jó és a rossz megkülönböztetésére, vajon miként válhat az ész gyakorlativá: milyen alapon hozhat helyes döntést arról, hogy mit tegyünk?

Ez a kérdés sokáig fel sem merült a civilizáció történetében. A jó élet szabályait, a helyes cselekedet vezérelveit ugyanaz a hagyományos tudás tartalmazta, amely szavatolta

a társadalom rendjét, és lehetővé tette, hogy egy adott közösség tagjai tapasztalataikat egy társaikkal megosztható, közös valóság részeként tudatosítsák. Tudni valamit annyit jelentett, mint ismerni az illető dolog helyét a hagyományban. Lenni pedig – mondjuk, görög harcosnak, a nemes csizmadia céh tagjának, lapp halásznak – teljes azonosulást jelentett az adott társadalmi szerepnek megfelelő tudással mindarról, ami az ember életében előadódhat. Az erények olyan tulajdonságok voltak, amelyek lehetővé tették, hogy az egyén a társadalmi állásával járó feladatoknak eleget tegyen. Nem volt kérdés, hogy mit tegyen. A hagyomány felölelte, magában foglalta teljes élettapasztalatát, parancsolatai már csak ezért sem voltak megkérdőjelezhetőek a tapasztalat felől, és nem szorultak gyakorlati igazolásra. Az igaz tudás forrása nem lehetett e világi, hiszen a tudás (a törvény, a logos, az Ige) nem következménye, hanem előfeltétele volt a világ létének s annak, hogy az ember ember lehessen, pontosabban görög harcos, magyar csizmadia, lapp halász. Mert „az emberiséget” majd csak az európai felvilágosodás találja fel – a keresztény egyetemesség gondolata nyomán.

Az erkölcsi világrendben a döntő fordulat akkor következik be, amikor a hagyományos társadalmi kötelek magától értetődő jellege megszűnik. A társadalom differenciálódása, a közösségek terjeszkedése, a csoportközi érintkezés és a közlekedés terén végbemenő fejlődés, nem utolsósorban pedig a hagyomány írásos rögzítése, és a tudás korábban elképzelhetetlen mértékű felhalmozódása képezik azokat a történelmi körülményeket, amelyek között az egyén többé már nem képes feltétel nélkül azonosulni hagyomány szentesítette szerepével és az ehhez tartozó világmagyarázatokkal. A Jó Rend bizonyossága elvész, s az egyéni lelkiismeret maga lesz a végső fellebbviteli bíróság, amely előtt a törvények érvényességét s a cselekedetek jogosultságát igazolni kell. A szokások helyessége, a látszatok valóságga, a nézetek igazsága ezentúl mind bizonyításra szorul. A bizonyító eljárás során a vád és a védelem feladatát az értelem látja el, amely tanúként vonultatja fel érzékszerveinket, de fenntartja magának a jogot, hogy a helyes Módszer (az ésszerű vizsgálódás és a helyes következtetés szabályai) birtokában maga hámozza ki a szükségképpen töredékes, gyakran ellentmondó, bizonytalan és zavaros vallomások értelmét. Koronatanúként meghallgatják a szív vallomását, de elfogultsága miatt sokan beszámíthatatlannak tartják, mások a vádlottak padjára ültetnék. A per azóta is minden nap, minden egyes ember életében újrakezdődik, s egyetlen elhatározásunk sem vonható ki a terhes eljárás hatálya alól.

Honnan származnak, és mit tartalmaznak az ész törvényei, melyek alapján ítélik, és az akarattal szemben követelményeket támaszt? Egy racionális (az ésszerűség elvét követő) kötelességetika megalapozása ennek a kérdésnek a megválaszolásán múlik. Az erkölcsi gondolkodás története többféle választ ismer kérdésünkre.

A legfőbb jó ideája

Platon ideatana értelmében a vágy, hogy a legfőbb jót örökre magunkévá tegyünk, a lélek veleszületett tulajdonsága, mely a bölcsesség szeretetétől vezetve eltávolodik a múlandó, testi dolgoktól, mert visszakívánczik igazi hazájába, a tökéletes, tehát változatlan és sem-

miben hiányt nem szenvedő lét egységébe. „...ha valaha tisztán akarunk tudni valamit, el kell a testtől szakadnunk, és csupán a lélekkel kell szemlélnünk a dolgokat önmagukban, és akkor minden valószínűség szerint a miénk lesz, amire vágyunk, aminek, mint valljuk, szerelmesei vagyunk, az eszmélet, ha meghalunk, ahogy ebből a gondolatmenetből következik, életünkben azonban nem.” (Phaidón). A szellem valósága csak a gondolkodás előtt tárul fel, s az igazság megismerésének szentelt élet egyszersmind jó élet is, mert jónak csak az igazság mondható. Az erények a bölcsesség útján való előrehaladásunkat segítik, s megszabadítanak a szenvedéstől. „...ha a megismerést és az értelmet követik, és ezek vezéreltetéssel keresik és nyerik el a beteljesülést, csak akkor szakasztják az elérhető legigazibb gyönyört, mivel az igazságot követték, és éppen ezek a gyönyörök felelnek meg a legjobban önnön lényegünknek, hiszen mindenkinek az a legjobb, ami önnön lényegének a legjobban megfelel...” (Az állam).

Platon tanítása elsősorban Szt. Ágoston közvetítésével gyakorolt döntő befolyást a kereszténységre, s azon keresztül a későbbi korok gondolkodására is. Civilizációkban a vallásos és a természettudományos világnézet alapszerkezetét egyaránt meghatározza a test és lélek, külső és belső valóság, objektum és szubjektum világos elhatárolására, sőt, szembeállítására törekvő *dualista* szemlélet. A jó élet és az igaz ismeretek ezen belül, kizárólag a lelki embernek jutnak osztályrészül, akinek értelme uralkodik a testi szenvedélyeken. Hiszen „rosszat tenni annyi, mint elhanyagolni az örök dolgokat, melyeket a szellem önmaga révén élvez és önmaga révén fog fel, s amelyeket, míg szereti őket, el nem veszíthet, annyi, mint időleges dolgokra vágnia... ezeket az ember a testével érzékeli...” (Ágoston: A szabad akaratról).

Ágoston elsősorban a lelkiismeret szabadságáról szóló elmélet és a keresztény büntetőfogás kidolgozásával járult hozzá az etikai gondolkodás fejlődéséhez. A keresztény ember élete az üdvtörténet drámájának részét képezi, elköteleződése a jó vagy a rossz oldalán, ha úgy tetszik, kozmikus jelentőséggel bír. A kereszténység erkölcsi felfogásának középpontjában annál is inkább a bűn fogalma áll, minthogy a teremtő gondviselés végtelen jóságába vetett hittel nehezen egyeztethető össze a rossz, a szenvedés, az igazságtalanság, a boldogtalanság mindennapos tapasztalata. Erre ad magyarázatot Ágoston, mondván: „A világmindenség tökéletességéhez nem magukra a bűnökre vagy magára a nyomorúságra van szükség, hanem a lelkekre, ha ezek olyan lelkek, amelyek, ha akarják, vétkeznek, s ha vétkeztek, szerencsétlenek lesznek. Csak akkor mondhatnánk, hogy a világmindenség rendje és irányítása csorbát szenvedett, ha a lélek bűneit elvonnánk, és csak a nyomorúság maradna meg, vagy még meg is előzné a bűnöket. Ha pedig fordítva történne: a bűnök megmaradnának, és a nyomorúság tűnne el, ez a méltánytalanság ugyanúgy sértene a rendet.” Ha a jóval nem állna szemközt a rossz, az akarat szabadságának nem volna tétje. Ha az ember nem ismerné a különbséget e kettő között, s nem szabad akaratából választaná a jót, örökös tudatlanságra kárhoztatva nem lehetne teremtőjének szövetségese, képmása, a létezés jóságának hiteles tanúja. A bűnös elfordulás a változtathatatlantól a változó javak felé (ami végső soron a semmi, a halál felé tart) minden rossz forrása egy jónak teremtett világban, lázadás a gondviselés ellen. Minden bűn Isten ellen való

vétek, pártütés, mely megbontja a lét egységét, a dolgok tökéletes összhangját. „Minden, ami szenved, a szétválasztástól menekül, s az egységre törekszik” – vallja Ágoston. De ez a távolság, amit a bűnbeesés teremtett, hozza létre egyszersmind azt a teret, amelyben Isten végtelen szeretete megnyilvánulhat, s a megváltás műve végbemegy. A sors, amely az embert az elháríthatatlan bűnnel való viaskodásra rendeli, teljes értelmét csak az üdv-történet részeként nyeri el.

Az ész törvénye

Az eszmetörténeti előzmények futólagos áttekintése talán megkönnyíti, hogy számba vegyük egy tisztán észelvű kötelességetika megalapozásának előfeltételeit. A modern racionalizmus idealista elődeitől készen öröklő abbéli meggyőződését, hogy igaz tudáshoz csakis észbeli képességeink révén juthatunk, de elveti (vagy zárójelbe teszi) az ideális létezők metafizikai státuszával kapcsolatos spekulációkat. Az létezik, ami ésszerűen elgondolható – ez a kijelentés ezen túl azt jelenti, hogy a valóság nem foglal magában egyebet, mint aminek a szükségszerűsége (később: a valószínűsége) a tudományos vizsgálódás egzakt módszereivel bizonyítható. A szellemi szubsztancia helyét a matematikai logika foglalja el. S eldöntetlen marad, hogy az emberi értelem vajon az egyetemes ésszerűség világának szuverén törvényhozója vagy inkább, a felismert szükségszerűségek engedelmes szolgálója.

A helyzet kétértelmősége az erkölcsstant a legérzékenyebben érinti. Igazolható-e vajon a jó logikai szükségszerűsége természettudományos módszerekkel? Kivált azután, hogy az emberi természettel kapcsolatos megfigyelésekre alapított materiális értékétika kísérlete csődöt mondani látszik, és bizonyítást nyert az univerzális értékítéletek empirikus megalapozásának lehetetlensége. Sikerül-e az egyetemes szükségszerűség hézagmentesen determinált világában helyet szorítani a szabad akaratnak? S ha igen, lesz-e mi között választania? Mi pótolhatja az abszolút jó meghatározásánál az isteni törvényt? Hogyan szabhatja meg az ész az akaratot minden tapasztalati elemtől függetlenül? A természettudományos világképnek megfelelő, de minden naturalizmustól mentes etika kidolgozása nyaktörő vállalkozásnak látszott.

A teljesíthetetlennek tűnő feladatot teljesíti Immanuel Kant nagyszabású etikai rendszere, melynek kifejtését elsősorban *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, *A gyakorlati ész kritikája* és *A vallás a tiszta ész határain belül* című munkáiban találjuk. Kant különbséget tesz a természet törvényszerűségeinek alávetett empirikus egyén (az ember jelensége) és a szabadság transzcendentális szubjektuma (a tisztán ésszerű gondolkodás alanya) között. Ez utóbbi képességét, hogy ön maga számára törvényeket alkosson, bizonyítja az észnek akaratra gyakorolt, semmi egyébbel nem magyarázható, közvetlen hatása. A lelkiismereti elhatározás tehát szabad – a korabeli mechanikai fizika világképén iskolázott gondolkodó számára ez nem jelenthet egyebet, mint hogy az ész a maga gyakorlati működésében (az akarat céljának meghatározásában) a saját külön törvényének, a szabadság törvényének engedelmeskedik. A szabadság törvénye az erkölcsi törvény: az akarat célja csak

akkor minősül jónak, ha meghatározása során az ész semmi egyébre nincs tekintettel, hiszen az erkölcsi törvény előtt és attól függetlenül, fogalmunk se lehet a jóról. Az erkölcsi törvény teljesülését csakis önmagáért, s mint az ószövetségi Ábrahámnak, a törvény iránti feltétlen engedelmségből kell akarnunk. A szív közreműködése szóba sem jöhet. És nem lehet jó a cél, amelynek választásában az észt bármi egyéb külső elv befolyásolja: érdek, rokonszenv, másfajta kötelezettség vagy a következmények mérlegelése. Erkölcsi megítélés tárgya éppen ezért csakis maga az elhatározás, a szándék lehet.

Mi az, amit e szigorú követelményeknek megfelelően az erkölcsi törvény egyáltalán kimondhat? A törvényhozó ész, amennyiben nem támaszkodhat semmilyen, hozzá képest külsődleges értékelő szempont előzetes feltételezésére, csak önmagát akarhatja: az ész törvényhozásának autonómiáját, és a jó elvének törvényszerűségét, de nem támaszthat semmiféle követelményt az ilyen értelemben jónak minősülő célok tartalmára nézve. A fenti követelményeknek tesz eleget a kategorikus imperatívusz kétféle megfogalmazása. Az autonómiaigény szempontjából: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki másében mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.” Az univerzalitás-igény szempontjából pedig: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elvéként érvényesülhessen.”

Az elismerés igénye

A kötelességetika racionális megalapozása terén döntő elmozdulás következett be a huszadik század második felében. Ezt röviden úgy jellemezhetjük, hogy az univerzális észtörvényekkel magányosan viaskodó egyéni értelem ítéletét az ésszerű érvek vitájában kialakuló egyetértés követelménye váltotta fel. Cselekedj olyan normák szerint, hogy „mindenki kényszermentesen el tudja fogadni azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek a vitatott norma általános követése során előreláthatólag minden egyes egyén érdekének kielégítése szempontjából adódnak”. Jürgen Habermas óvatossággal meghatározását leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a Kant erkölcsi törvényében hivatkozott „általános törvényhozás elve” helyébe a demokratikus törvényhozás idealizált gyakorlata lépett.

Az elismerés etika érvelésmódját a Habermas és Karl-Otto Apel nevéhez fűződő diszrusetika példáján szemléltetjük. Álláspontjuk döntő befolyást gyakorolt a kortárs etikai és politikaelméleti vitákra. A kiindulópont a Habermas által kidolgozott (Max Weber racionális cselekvéseméletét továbbfejlesztő) kommunikatív cselekvésemélet: az ember mint társas lény minden cselekedetét a mások megértésének és elismerésének igényével hajtja végre. A közös normák elfogadására irányuló racionális cselekvésegyeztetés igénye tehát, a társadalmi együttélés természetéből következik, s nem szorul külön igazolásra. Minden további nélkül igaznak (érvényesnek) tekinthetjük azokat a normatív (értékítéletet tartalmazó) kijelentéseket vagy cselekvésszabályokat, amelyeket egy tényleges diskurzushelyzetben minden ésszerűen okoskodó résztvevőnek el kellene ismernie. Az etikának nem a jó életről alkotott különféle elképzelések tartalmát kell vizsgálnia, hanem az igazságos diskurzus szabályait, mert ezek azok, amelyek betartása mindenkitől megkövetelhető.

Mi okunk van rá, hogy elismerjük ilyen szabályok szükségességét, és főleg, hogy betartsuk őket, amikor éppen a számunkra legszentebb vagy legkedvesebb értékek érvényességéről igyekszünk meggyőzni másokat? Habermas elveti a „végső megalapozás” lehetőségét, ehelyett amellet érvel, hogy léteznek magának az ésszerű vitának kikerülhetetlen szabályai, a formális logika és a nyelvhasználat szabályain túlmenően, melyeket senki sem vonhat kétségbe, mert nélkülük az értelmes eszmecsere lehetetlenné válna. Senki sem bocsátkozna vitába, ha nem várhatná el a többiektől, hogy azok bizonyos szabályokat tiszteletben fognak tartani. Ilyen az érvényesség igényével tett kijelentések univerzalizálhatósága, a résztvevők érveinek egyenlő figyelembevétele, az együttműködés készsége (az őszinteség), valamint a kényszermentesség. Előnyös lehet számomra, hogy a vitában hazudjak, a nekem nem tetsző álláspontokat kizárjam az eszmecsereből, vagy hogy az érvekből kifogyva erőszakot alkalmazzak, de általános elvként ezen eljárások egyikének a jogosultságát sem ismerném el.

A felelősségetika

Abban minden etikai irányzat egyetért, hogy a jó és a rossz közötti különbség tudatában, szabadon végrehajtott tetteink és/vagy ezek indítékai számon kérhetőek, tudnunk kell őket igazolni, egyszerűen: felelősséggel tartozunk értük. Ez a felelősség a közfelfogás szerint elválaszthatatlan az ember erkölcsi méltóságától. Az eddig megismert érvelésmódok keretei között a felelősség kérdése érdemében, mégis ritkán vetődik fel. Leggyakrabban a tett szabadsága, illetve meghatározottsága közti konfliktus összefüggésében tárgyalják, a számonkérhetőség határait vitatva.

A keresztény etikában a felelősség gondolata a bűn problematikájához kapcsolódik: „honnan van a rossz, amit teszünk?”, kérdi Ágoston, s ha az ember megromlott természetében rejlik, miért, hogy mégis az egyén felel érte. A bűnbeesés mítoszát újraértelmező Paul Ricoeur szerint azonban, a bűnt nem úgy kell elképzelni, mint valami örökletes betegségét fajunknak, s az nem természetünk vonása, hanem tetteinkből fakad, a szabad egyéni elhatározás következménye, egyszersmind lehetőségfeltétele. Hegel szerint a bűn „a magunk életének a másokétól való szükségképpen erőszakos elválasztása”. Az egyén számára sorszerű adottság, s mivel a rosszat az ember sosem önmagáért választja (azért, hogy bűnös lehessen), hanem cselekedetei akaratlan következményeként áll elő, akár el is háríthatná magától a felelősséget érte – csakhogy ez maga volna a legsúlyosabb bűn: lemondás a saját sorsról, az erkölcsi autonómia igényéről. Az ember tehát a cselekedet sorsfordulatait a felelősség vállalásának jeléül, visszamenőleg beépíti az eredeti tettbe [...], azaz úgy dönt, hogy vállalja sorsát, az elháríthatatlan rosszért viselt személyes felelősséget. Mert bár maga a cselekedet, amelyre rászánta magát, övé, a rossz, amelyet cselekedete felidézett, csak általa való [...]. De övé a tett, s így övé a bűn – magyarázza a felelősség retroaktív konstitúciójának általa bevezetett formuláját Tengelyi László a kérdés eszmetörténetét áttekintő művében.

Kant rendszerében ezzel szemben a felelősség kérdése nehezen értelmezhető. Az erkölcsi törvény kategorikus formulájának megfelelő célkitűzés szükségképpen csak jó lehet,

az ettől eltérő módon meghatározott akarat ellenben nem mondható többé szabadnak, márpedig felelősséggel csak szabad elhatározásból születő tetteinkért tartozunk.

Éppen ezen a ponton mutatkozik meg a tulajdonképpeni felelősségetikák érvelésmódjának az eddigiektől eltérő, döntő sajátossága. A kötelességetika szempontjából a rossz, lényegében törvényszegés. A cselekedet erkölcsisége alapján véve az egyén (archaikus társadalmakban a közösség) és a törvény közötti viszonyt minősíti, a bűn engedetlenség, eltérés az általános szabálytól. A felelősség személytelen. A cél- és értéketikák szerint a bűnnek inkább tévedés vagy mulasztás természete van, és magában hordja büntetését, hiszen legelső áldozata maga az elkövető lesz, aki a saját természetével ellenkező célt tűzött maga elé, vagy az erények gyakorlását elmulasztva a boldogság silányabb és időleges válfajaival kell beérnie. Itt a felelősség kérdése elsősorban önmagunkkal szemben vetődik fel – a cselekvő és a cselekedet erkölcsisége által közvetlenül érintett „célszemély” egy és ugyanaz.

A felelősségetika álláspontja szerint a cselekedetet nem a jó élet módjának megválasztása minősíti, s nem is olyan kötelességek teljesítése, amelyek valamely általános törvény alapján hárulnak ránk, hanem a *kapcsolat*, amelybe a cselekedet révén más konkrét személylyel vagy személyekkel kerültünk. Nem valamiért felelünk (a tetteinkért), hanem valakinek, aki bennünket megszólított, s olyan feleletigénnyel jelentkezett, amely elől nem térhetünk ki (mert ha nem felelünk, azzal is válaszoltunk). A felelősségetika tehát *perszonalista*, a személyközi viszonyt tekinti az erkölcsiség tárgyának, és kötelességeinket megszólítottságunkból, a konkrét kapcsolatból eredezteti.

E felfogás nyilvánvaló módon a zsidó-keresztény hagyományban gyökerezik. Az evangéliumok tanításának középpontjában a felebaráti szeretetről szóló tanítás áll. Félrevezető ezzel kapcsolatban a szeretet parancsáról beszélni, mert a szeretet nem parancsol, hanem megnyilatkozik, nem követel, hanem ad, s nem korlátozza, hanem felszabadítja azt, akire irányul, hogy válaszolhasson és választhasson, megnyílhasson és megnyilvánulhasson a felajánlott kapcsolatban. Karl Rahner szerint a szeretet „a levezethetetlen egyszerségekben létező személyre irányuló akarat”. Erkölcsi követelményként ez az ellenkezője Kant kategorikus imperatívuszának, s nagyjából így hangzik: Ne az emberiséget válaszd a másikon s önmagadban célként, hanem azt, amiben ő és te egymás számára nyilvánvaló és megmagyarázhatatlan módon pótolhatatlanok vagytok, egyszeri és kimeríthetetlen értelem forrásai.

A személyközpontú (perszonalista) etika huszadik századi megújulásának központi alakja Emmanuel Levinas. Munkássága szorosan kapcsolódik a tapasztalat interszubjektivitásának fenomenológiai elemzéséhez: Edmund Husserl és Maurice Merleau-Ponty vizsgálódásaihoz a Másik eredendő jelenlétéről testtapasztalatunkban; valamint a hatástörténeti tudat dialogikus szerkezetének feltárásához Hans-Georg Gadamer és Paul Ricoeur filozófiai hermeneutikájában. E fejlemények lényegére itt csupán Martin Buber emblematikus tömörségű kijelentésével utalunk: minden igazi élet – találkozás.

Az elméletek kiindulópontja minden esetben Martin Heidegger egzisztenciaanalízise. Heidegger szerint világban-való-létünk alapvető vonása a nyitottság a tőlünk különböző – a Másik – iránt. A megértés-módján-létező (az ember) szabadsága a lét feltárására

és megőrzésére irányul, s a Másik lenni-hagyásában nyilvánul meg. Heidegger ontológiájának etikai következményeit nem rendszerezte, de *Levél a humanizmusról* című írásában és másutt is jelzi a lét megőrzéséért viselt felelősségünket, egyúttal élesen szembehelyezkedik a tudományos-technológiai világkép hatalomközpontú, instrumentalista ismeretelméletével. Az ember nem a létezők ura, hanem a Lét pásztora, így szól a humanizmuslevél sokat idézett passzusa.

A felelősségetika álláspontját radikalizáló Lévinas szerint a felelősség nem járulékosan tartozik a szubjektumhoz, mintha az önmagában, az etikai viszonyt megelőzően is léteznék. A szubjektivitás nem önmagában van, hanem kezdettől fogva a másikért, állítja. „Az emberlét azt jelenti, hogy úgy élünk, mintha nem csupán egyike volnánk a létezőknek [...] Az emberi szubjektum – az alany – alávetettségével elsőszülöttségéről is számot ad. Felelősségem átháríthatatlan, helyettesítésemről senki sem gondoskodhat. Felelősség az, ami kizárólag rám hárul, és amit emberként nem háríthatok el. E teher a kiváltságos létező legfőbb méltósága. Énem felcserélhetetlenségéből következik, hogy csak annyiban vagyok én, amennyiben felelős vagyok.” Lévinas ezt nevezi az Én és a Te közötti szintkülönbségnek. Kapcsolatuk aszimmetrikus, mert a másik egyszerre fölöttem áll és szegényebb nálam. Felettem áll, hiszen lénye számomra parancsolat, és szegényebb nálam, hiszen rászorul a gondoskodásomra. És felettem áll azért is, mert csak tőle tudhatom meg, hogy ki vagyok. Óerte vagyok. Hangsúlyozza, hogy a másik megértésének feltétele gyakorlati: a felelősségemből rám háruló köteleességek teljesítése. A diakónia (szolgálat), állítja, megelőzi a dialógust. Az etika megelőzi az ismeretelméletet. „Azt kérdezhetnénk, a mezítelenek felöltöztetése vagy az éhezők táplálása vajon nem az igazi és konkrét út a másik Máságához?”

A felelősség a másikért, amiről Lévinas beszél, feltétlen és korlátlan. Minden köteleességünk ezen alapul, azonban erkölcsi előírások nem vezethetők le belőle. A tisztán személyes viszony ugyanis, amelyhez ez a felelősség tartozik, megítélhetetlen kívülről, egy harmadik személy tárgyilagos nézőpontjából. Erkölcsre azért van szükség, mert nem ketten vagyunk a világon, és minden egyes kapcsolat, minden találkozás újabb, elvileg ugyancsak korlátlan kötelezettséget róna ránk. Mivel ezeknek a kötelezettségeknek egyidejűleg semmiképpen sem tudunk megfelelni, olyan magatartásszabályokat és normákat alkotunk, magyarázza Lévinas, amelyek alapján kötelezéseinket rangsorolni tudjuk. Ezekre hivatkozva – a mindenkor harmadikra való tekintettel – korlátozzuk és megosztjuk felelősségünket, hogy élni tudjunk. Az erkölcsi rendszerek erre alkalmas elvek összefüggő együttesét kínálják.

Hans Jonas *A felelősség elve* című munkájában a technológiai civilizáció sajátos vonásait elemezve az emberi felelősség új dimenzióit tárja fel. Fejtegetéseiből kiviláglik, hogy a cselekedeteinkért viselt felelősség eszméjét ma olyan területekre is ki kell terjesztenünk, amelyek korábban nem estek erkölcsi megítélés alá. Ilyen a javak előállítás, a technológia megválasztása, a bánásmód más élőlényekkel és általában mindaz, amit az ember természetátalakító tevékenységével kapcsolatos. A hagyományos erkölcsi szemlélet ugyanis nem számolt a természet sebezhetőségével, amely napjainkban már az emberhez méltó élet elemi feltételeit veszélyezteti, s a következmények immár az erkölcsi univerzum fennmaradásának esélyeit érintik. Ez pedig a legszorosabban emberközpontú etikai felfogás számára is er-

kölcsi kérdéssé teszi, amit a természettel művelünk, függetlenül attól, hogy elismerjük-e erkölcsi kötelességek forrásaként más lények létét és jóllétét a saját jogukon. „Az ember jelenléte a világban eredendő és kétségtelen adottság volt, és az ember magatartásbeli kötelezettségeinek minden eszméje ebből indult ki: mostanára azonban az ember jelenléte maga lett a kötelezettség tárgya – azé a kötelezettségé tudniillik, hogy biztosítsa minden kötelezettség első előfeltételét: azt, hogy az erkölcsi univerzumnak a jövőben is legyenek legalább pusztja jelöltjei a fizikai világban. Ez többek között azt jelenti, hogy a fizikai világot úgy kell megőrizni, hogy e jelenlét feltételei érintetlenek maradjanak: vagyis megvédjük a maga sebezhetőségében a fenyegetésekkel szemben.”

Technológiánk hatékonysága, illetve tömeges alkalmazása odavezethet, hogy a meg nem újuló természeti források állapotában jóvátehetetlen és maradandó változásokat idézünk elő, amelyek beláthatatlan mértékben korlátozzák az utánunk jövő nemzedékek életlehetőségeit. A homo sapiens egyre inkább homo faberré változik, életét minden tekintetben hajlamos alárendelni a mesterséges eszköz- és tárgyvilág tömeges előállításához, illetve minél sebesebb elhasználásához fűződő érdekeknek. A személytelen közvetítő rendszerek és a technológiai-gazdasági apparátusok növekvő befolyása a mindennapi életre súlyosan korlátozza az egyén tényleges lehetőségét, hogy önmagával szabadon rendelkezzen. Egyre erősebb nyomás nehezedik rá, hogy döntéseiért és életviteléért a felelősséget személytelen automatizmusoknak engedje át. A földi élet fennmaradásáért, az emberi élet minőségéért és a jövő nemzedékekért viselt felelősségünk felismerése Jonast és az úgynevezett környezeti etika számos képviselőjét arra indította, hogy etika és politika viszonyának újragondolását kezdeményezzék.

Jonas szavaival: „Ha a cselekvés helyét az előállítás foglalja el, az erkölcsnek be kell hatolnia az előállítás területére, amelytől eddig távol tartotta magát, és pedig a nyilvános politikában kell ezt megtennie. A politikának eddig sosem kellett foglalkoznia ilyen széles körű előrelátást igénylő kérdésekkel. Az emberi cselekvés megváltozott természete volta- képpen magának a politikának a természetét változtatja meg.”