

Annona Nova

2009

A Kerényi Károly Szakkollégium évkönyve

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Kerényi Károly Szakkollégium
Pécs, 2010

Köszönjük a tanulmányokat lektoráló oktatók és kutatók lelkiismeretes munkáját.

A kötet megjelenését támogatta:

PTE EHÖK



Pécsi Bölcsész



ISSN: 2061-4926

Felelős kiadó: Bagi Zsolt

Felelős szerkesztők: Vörös Dóra, Major Zoltán, Vörös Zoltán

Borítóterv: Vörös Dóra, Glied Viktor

Borítófotó: Bakos Brigitta

© A szerzők, 2009

© A szerkesztők, 2009

Minden jog fenntartva.

Tartalom

<i>Bagi Zsolt</i> Előszó	7
Theoria – Megismerés és tudás	
<i>Forgács Gábor</i> Konvenció és anti-konvencionalizmus: Davidson értelmezés-elmélete	11
<i>Szendrő Júlia Eszter</i> A szükségszerűség fogalma Wittgensteinnél	35
<i>Rohácsi Dávid</i> A különböző társadalmak közötti morális ellentétek anti-realista -konstruktivista magyarázata	51
Praxis – Társadalom és művészet	
<i>Erdős Zoltán</i> Kapitalizmus és etika a modernitás kultúrájában	73
<i>Galambos Attila</i> A globalizáció okozta problémák iránti érzékenyítés fogalmának pedagógiai vizsgálata	85
<i>Gyöngyösi Katalin</i> Többnyelvűség ma, holnap. Svájci nyelvpolitika a XXI. század fordulóján	121
<i>Horváth Norbert</i> A Csernobil jelenség 23 évvel a katasztrófa után	157
<i>Szigeti Eszter</i> „Bela Lugosi’s Dead”	173
Hermeneia – Értelmezés és megértés	
<i>Makk Krisztina</i> A művészet léte vagy a lét művészete? – Heidegger művészetfelfogása	193

Major Zoltán	
A „blaxploitation” film: afroamerikai identitás filmen az 1970-es években, a műfaj társadalmi-filmtörténeti előzményei és hatása	215
Mateisz Martin	
Temetővirágok avagy a zombifilm története és társadalomkritikai kontextusai	249
Garami András	
Mitikus idő és mitikus szövegek fantasy regényekben	281
Somfai Katalin	
A Szkhárosi Horvát András műveiben megjelenő szentkultusról	297
A Kerényi Károly Szakkollégium tagjainak OTDK-n és KTDK-n elért helyezései, különdíjai	313

A Morál mint mentális-fikcionalista diskurzus

KÉSZÍTETTE: ROHÁCSI DÁVID

1. BEVEZETÉS

Esszémben a kortárs analitikus metaetikai elméletek egy erősen vitatott pontjáról szeretnék beszélni. Jelesül arról, hogy tekinthető-e a moralitás egy *realista* értelemben vett *fikcionális diskurzusban* megjelenő *stratégiának*, szemben például azon elméletekkel, melyek tudományosan¹ vizsgálható, naturalisztikusan fennálló entitásként kezelik. Hipotézisem bizonyítása arra fog rámutatni, hogy mindez lehetséges. Így a moralitás hagyományos értelemben vett fogalmi elemzése az általam felvázolt gondolatmenetben eliminálható, és a nem egyszer cinikus anti-realista, amoralista és nihilista elköteleződések megkerülve megőrizhetjük az erkölcshez kapcsolt pozitív asszociációinkat és a morálhoz hagyományosan kapcsolódó értékes tartalmakat. Ehhez mindenekelőtt az általam vizsgált területet határolom körül, s első lépésként néhány olyan alapvető definíciót kívánok tisztázni, amelyek mentén a továbbiakban el fogok köteleződni. A *meta-etika* a tradicionális morálfilozófián kívül helyezkedik el, ezért elkerüli a normatív elköteleződések. A metaetikát az erkölcs mibenléte, a morális megnyilatkozások gondolkodásban és cselekvésben betöltött szerepe foglalkoztatja, s ennek fellelésére a konceptuális, fogalmi elemzést használja. Az etikai célok létjogosultsága, jogossága, az etikai kifejezések nyelvi szerepe és működése, a moralitás metafizikai és episztemológiai vizsgálata érdeklí.²

¹ A „tudományos vizsgálat” (scientific inquiry) kifejezésen olyan konkrét kutatásokat értek, olyan metódust, amely a tudományos vizsgálódások formai jegyeit felmutatva jelenik meg: empirikus igazoláson alapuló racionális feltárást, mely a világ jelenségeire irányul. Ennek meglehetősen szigorú példája a tudományos realizmus pl. Boyd: „A tudományos realizmus az a tétel, mely azt mondja ki, hogy a tudományos elméleteket úgy kell értenünk, mint a valós jelenségek vélt leírásait; mely szerint az általában vett tudományos módszerek megbízható eljárást biztosítanak ahhoz, hogy megszerezzük és fejlesszük a tudásunkat azon valós jelenségekről, melyeket az elmélet leír; és ami kimondja, hogy a tudományos módszerek által leírt valóság nagymértékben független a mi elméletalkotásainktól. A tudományos elméletek leírják a valóságot, a valóság ‘megelőzi a gondolkodást.’” In: Boyd, 1988. p. 181. (Fordítás tőlem – R. D.)

² Blackburn, 1996. p. 239.

A *diskurzus* általában egy, „a mindennapokban használatos, körülírható beszédmód.”³ Az *etikai naturalizmust tagadó álláspont* (non-naturalism) nézete szerint a tudományos elképzelések nem képesek feltárni a morális tulajdonságok létezését, lévén a morális tulajdonságok nem tudományos természetűek.⁴ A *morális realizmus* nézete szerint a morális értékek a világban vannak. A morális hiteink a valóságtól függetlenül lehetnek igazak, vagy hamisak. A világban ott vannak a morális értékek, s képesek vagyunk megismerni azokat.⁵ Demeter Tamás a *realizmus két változatát* különbözteti meg:⁶ egyik értelemben entitások egy osztályára irányuló *ontológiai elkötelezettséget* takar (vagyis: miként állnak a dolgok a világban), míg a másik felfogásban a realizmus voltaképpen egy *diskurzus realista interpretációját* (vagyis: miként szemlélünk egy adott régióra vonatkozó *beszédmódot*) jelenti. Az első értelmezés szerint a létezők listáján szerepelnek olyan entitások, mint a morális tulajdonságok, azokhoz való hozzáférés... stb., attól függően, hogy milyen konkrét tartalmat adunk a moralitásra vonatkozó ontológiának, a második értelemben a vizsgált, *moralitásra vonatkozó fogalmainkat magában foglaló diskurzus tényállító értelmezését* jelenti. A kétféle realizmus nem összeegyeztethetetlen egymással, ugyanakkor nem is állnak szükségszerű kapcsolatban. Lehetséges a morális entitásokkal kapcsolatban realistának lenni anélkül, hogy realista módon értelmeznénk a morálra vonatkozó diskurzust, s lehetséges a *diskurzus realista értelmezését nyújtani anélkül, hogy hagyományos értelemben vett realisták lennének a morális entitásokkal kapcsolatban*. Metaetikai vizsgálódásomban ez utóbbi lehetőség mellett török lándzsát.

A morálfilozófia több szempontból is különlegesnek számíthat a filozófiai diskurzusok sorában, hiszen olyan tárgyat vizsgál, amely abszolút „emberinek” tekinthető, nemcsak a hozzáférésünk, de – mint majd az kitűnik – az „eredete” miatt is. Ez azonban, kapcsolódva egyéb megfontolásokkal, meglehetősen ingoványos talajra is vihet, komoly metafizikai viták terepére, melyek azt firtatják, vajon reálisan létezőknek tekinthetőek-e a morális entitások, megismerhetőek-e tudományos módszerekkel, és létezésük „minősége” tekinthető-e ugyanolyannak, mint a minket körülvevő, naturálisan jelen lévő létezőké. Ebből a kérdéskörből reményeim szerint a *mentális realizmussal* találom meg a kiutat.

³ Demeter, 2008. p. 24.

⁴ Schafer-Landau, 2003. p. 63.

⁵ Blackburn, 1996. p. 251.

⁶ Demeter, 2008. p. 22. – 23.

Esszém több diszciplínát jár majd körül, melyek segítségével először is azt mutatom be, hogy miért is problematikusak a „hagyományos”, főként naturalista-realista metaetikai elgondolások, melyeknek igyekszem kritikáját adni. Majd ezt követően Demeter Tamás mentális fikcionalizmusát a morális vizsgálódások platformjára átültetve egy, a körüljárt témát tekintve plauzibilisebb alternatívát fogok adni. Így ezen elméleteket vizsgálva és összefűzve azt szándékozom bebizonyítani, hogy a moralitás nem a külvilágban adott, annak mintegy „bútorzatát” alkotó valós, esetlegesen naturális entitás, hanem kizárólag egy olyan, emberek által alkotott *interperszonális diskurzus*, mely arra szolgál, hogy a benne működő stratégiák segítségével rávegyünk bizonyos személyeket arra, hogy valami olyat tegyenek meg, amit mi szeretnénk, hogy megtegyék. Tézisem szerint a moralitás olyan diskurzus, mely során *kollektív fikció* részesei vagyunk: hivatkozunk morális tulajdonságokra és létezőkre, azonban ezek *csak fikcionálisan jelenlevő entitások*, melyek ugyanakkor egy meglehetősen *hatékony és komoly* társadalmi fikciót alkotnak, hiszen egy *cselekvésirányító stratégia* részei. A stratégia célja pedig az, hogy *belsőleg indokolva, érzelmileg kondicionálva a racionális belátásuk* mentén a diskurzus egyéb résztvevői megcselekedjenek bizonyos dolgokat, méghozzá *saját elsődleges cselekvésmotivációik mentén*. Elgondolásom magja tehát a *diskurzuselemző-realizmushoz* kapcsolódik. A rawls-i konstruktivizmussal nem kerülök szöges ellentétbe, de mégis elkülönülve attól, a moralitás *pszichológiai aspektusaira* szándékozom fókuszálni dolgozatomban.

2. NATURALISTA REALIZMUS – MIÉRT NE?

2. 1. (Meta)etikai kérdések

E ponton rögtön felmerülhet néhány kérdés: 1, Egyáltalán miért gondolom azt, hogy a moralitás nem naturális létező, ha egyszer tézisem szerint valaki más, „kívülről” érkező indokait interiorizáljuk? 2, Ha ez így van, miért tartom „kívülről” vezéreltnek a „belső” morális cselekvések indokait? És 3, Ha ezek után a moralitás sem belül, sem kívül nem létezik a „megszokott” értelemben, akkor „hol és hogyan van”? A továbbiakban igyekszem választ adni ezen felvetésekre, amelyekből remélhetőleg kiderül, miért is gondolom úgy, hogy szerencsésebb egy olyan *mentális* magyarázat felé fordulni, amelyhez elegendő mindössze azt elfogadnunk, hogy a morális entitások léteznek, minden egyéb „parttalan” ontológiai és episztemológiai vizsgálódást zárójelbe téve, mégis koherens és meggyőző választ adva a morali-

tással kapcsolatban felmerülő kérdésekre. Ezen magyarázat fellelésére a következő, mondhatni „hétköznapi” észrevételeim indítottak.

Először is a moralitásra túlságosan is jellemző a *pluralizmus*, és túlságosan is *szubjektív*, meglehetősen súlyos, és nem egyszer megoldhatatlan problémákat okozva így az embereknek, melyeknek orvoslására ugyanakkor sohasem ad egy „kézzelfogható”, biztos pontot, melynek *objektív perspektívájából* bárki is igazságos döntőbíró lehetne. *Másodsorban* a moralitással kapcsolatban igen erős az a gyanúnk, hogy rajtunk, *embereken kívül* egyáltalán nem létezik, nincs értelme tőlünk független erkölcsöket tétélezni, vagy morális kategóriákról beszélni. Habár a morál is létező entitás, és a morális cselekvés is létező dologra törekszik, és létezők hajtják végre azokat, mégsem vonható tökéletes párhuzam a morális cselekvések, és egyéb létezők cselekvései közé. Például ha két oroszlán a déli napsugár elől elbújva leheveredik egy majomkenyérfa kellemes árnyékába, akkor megállapítható, hogy mindegyik cselekvés megtörténik, és létező entitások hajtják végre azokat. Azonban a két fekvő oroszlán valószínűsíthetően akkor is két fekvő oroszlán marad, ha történetesen senki emberfia nem számolja meg, vagy nem nevezi el oroszlánnak őket, és teljesen mindegy, hogy mi utólag hogyan értelmezzük ezeket a történéseket. Ugyanakkor az is biztos, hogy az említett egyéb, nem emberi lények cselekvéseit abszurd lenne morális tartalmakkal felruházni.⁷ Tehát ezek a tények és jelenségek ontológiailag és episztemológiailag és morális értelemben is az emberi megismeréstől, nyelvtől, hitektől függetleneknek látszanak. *Harmadrészt*, még ha a morális entitások léte tőlünk is függ, egészen *más természetűnek* tűnnek, mint egyéb, az általunk alkotott naturálisan jelen lévő artifaktumok, vagy esetlegesen nem naturálisan jelen lévő egyéb absztrakt entitások. Míg „*A kalapács feje kemény*” kijelentés nagyon egyszerűen igazolható empirikusan, addig az „*Aljas tett volt, hogy kalapáccsal agyonverted a szomszédodat*” kijelentés igazolása meglehetősen problémákat vethet fel, hiszen az első tagmondat igazolása lehetetlen empirikusan, nem is az „igaz-hamis” típusú kijelentések közé tartozik. Emellett nem beszélhetünk az erkölcsi cselekvésekhez köt-

⁷ Még ha nem is ismerjük az állatok belső világát, behaviorista szempontból el tudom fogadni azt, hogy valamiféle „jó”-ra (ami itt kedvezőbb ingert, vagy egy kellemetlen inger elkerülését jelenti) törekedtek. Azonban még így is meglehetősen furcsán hatna az, ha, csak mert teszem azt, a hiénák kiszorultak az árnyékból, az oroszlánokat *morálisan „helytelen” cselekvőknek* bélyegeznénk. Egészen egyszerűen azért, mert a moralitást az emberek hozzák létre saját maguk számára, más élőlények cselekvése „nem fér bele” a moralitás kérdéskörébe. Egészen egyszerűen nem ugyanazon a platformon állnak. Másképpen kifejezve: rajtunk kívül más létezők cselekedetei kiszorulnak a morális diskurzusból.

hető kijelentések a priori mivoltáról sem – ellentétben az olyan „*kalkulációfüggő absztrakt entitásokról*”⁸ szóló matematikai kijelentésekkel, mint pl. „*A háromszög súlypontja a súlyvonalak metszéspontja.*” Látható, hogy a példákkal ellentétben „tudományos” módszerekkel aligha lehet megítélni egy-egy morális cselekvés helyességét, verifikálni a róla tett kijelentés igazságát, vagy definiálni egy-egy morális tulajdonságot.⁹ Erre a szembetűnő jelenségre vezethető vissza a *tény-érték* megkülönböztetése is a kortárs metaetikában, hiszen úgy tűnik, a moralitás túlságosan is képlékeny ahhoz, hogy olyan, valódi tényeket lássunk az erkölcsről tett kijelentéseink mögött, melyek valamilyen objektív mérce alapján biztonsággal azonosíthatóak.

2. 2. Realizmus

A világ realista felfogása meglehetősen biztos alapokon nyugszik, lévén 1, igen erős az a meggyőződésünk, mely szerint a világ (és minden benne található jelenség és entitás) valóságos, létezik, és 2, a „valós”, reális létezés az úgynevezett „absztrakt”, vagy fiktív entításokra is kiterjed. Sőt, a ténylegesen meg nem valósuló, csak elviekben, mondhatni potenciálisan megjelenő tényállásokat is magában foglalhatja egy „szigorú” realista értelemben vett létezésdefiníció, mint ahogyan ez például a lehetséges világokról szóló elméletekben is tetten érhető. Vagyis a fenomenális, fiktív, vagy akár a végtelékig absztrakt, (tehát bizonyosan nem naturális) létezőknek is létezniük kell „valamilyen módon”, valamilyen formában. Nem nehéz egy tetszőleges, „*ad absurdum*” logikai érvmenetet kiötlölni mindennek alátámasztására, amelyet józan eszemre hallgatva mindenképpen elfogadok – annál is inkább, hiszen a későbbiekben elméleti szempontból is szükségem lesz arra, hogy a mentális fikcionalizmus kapcsán elköteleződjek a realizmus diskurzuselemző formája mellett. Tehát:

P1: „Minden naturális, vagy nem naturális entitás létezik, vagy nem létezik.”

P2: „X naturális entitás, például egy oroszlán”

P3: „Y nem naturális, absztrakt entitás, például egy griff”

⁸ Daniel Dennett kifejezését idézi Demeter, ehhez lásd bővebben: Demeter, 2008. p. 34.

⁹ Az *erkölcsi relativizmus* is pontosan ezt a – tudományos szempontból tekintett – elmosódottságot lovagolja meg: míg a súlypont tételét racionális evidenciaként bárki beláthatja és ellenőrizheti, addig nehéz igazságot tenni olyan esetekben, mikor a mi társadalmunkban aligha elfogadott a szófogadatlan feleségek kivégzésének jogossága, más kultúrákban azonban igen.

P4: „Z nem naturális, absztrakt entitás, például a morálisan jó.”

P5: „W nem naturális, fiktív entitás, például egy diskurzus.”

P6: „X, Y és Z és W a naturális világban, és az emberi elmében léteznek”

P7: „A naturális entitások léteznek.”

P8: „A nem naturális entitások léteznek.”

K: „X és Y és Z és W léteznek.”

Azonban egy efféle, alapvető realizmus az entitások létezésének mibenlétével kapcsolatban nem ad megfelelően cizellált választ, még a *naturalizmussal* megtámogatva sem. Hiszen nem lenne szerencsés a létezésnek valamiféle „homogenitását” feltételezni – míg ez a realizmus felől nézve meglehetősen „bombabiztos” érvet biztosít a létezés tételezéséhez („minden létezik valamilyen formában”), a naturalizmus vizsgálati módszerei felől tekintve azonban inkonzisztens.

2. 3. Naturalista hibák

Ha hallgathatunk a *naturalistákra*, akkor a létező morális tulajdonságok létmódjukat tekintve megegyeznek a naturális tulajdonságokkal: mindegyikük a világban található, leírható tulajdonság, s a naturalista elemzések alkalmasak a morális állítások megfejtésére, definiálására, igazolására. Ellenben úgy tűnik, a hétköznapi tapasztalataink, mindezt cáfolják, lévén mindeddig nem sikerült egy objektív, ugyanakkor adekvát definícióját adni például a morális értelemben vett „jó”-nak. Ez a kritika nem új keletű a metaetikai vizsgálódásokban, G. E. Moore is hasonló észrevételt tett ismert könyvében, a *Principia Ethica*-ban, felszítva ezzel a modern metaetikai viták tüzét. Az érvmenet „nyitott kérdés argumentum” néven híresült el, mely arra hivatott, hogy a „naturalista hiba” tévedését leleplezze. Észrevétele szerint a morális tartalmakat és tulajdonságokat kifejező szavainkat (*jó, kívánatos, illendő, helyes*, stb.) nem lehet ugyanúgy kezelni, mint a többi, természetes (*naturális*) tulajdonságot. A nyitott kérdés argumentum ezért minden morális tulajdonságra tett kijelentés igazságának a próbája. Ha valamilyen leíró tulajdonságról, vagy P állapotáról azt mondjuk, hogy „P jó”, akkor azonnal visszakérdezhetünk: „P valóban jó?” Mivel a kérdés nyitott, intuíciónk alapján rögtön megállapíthatjuk azt, hogy P valóban jó-e, avagy sem, de ettől még nem adhatjuk meg definíciószerűen azt, hogy mi

a 'jó'. A 'P tulajdonsággal rendelkezni', vagy 'P-nek lenni jó' nem egyezik a 'jó' -val, ahogyan azt mi értjük.¹⁰ *Schafer-Landau* a naturalista hibát a következőképpen szemlélteti:

„Amennyiben a 'jó' és a 'kívánatos' szinonimák, akkor a két kérdésnek episztemológiailag és szemantikailag is azonosnak kell lennie:

(A) Tudom, hogy X jó, de valóban jó?

(B) Tudom, hogy X kívánatos, de valóban jó?

(B) egy nyitott kérdés. (A) nem az. A két kérdés episztemológiailag és szemantikailag nem analógiái egymásnak. Ennek az a magyarázata, hogy a 'jó' nem ugyanazt jelenti, mint a 'kívánatos'. A 'jó' bármely naturalista elemzése ezt vonja maga után.”¹¹

Az érv tehát azt tételezi, hogy *naturális* tulajdonságokkal *nem definiálhatóak* a *morális* tulajdonságok, hiszen ez mindig egy *nyitott kérdéshez* vezet. A morális értelemben vett jó pedig egy *egyszerű és definiálhatatlan* tulajdonság.¹² A problémafelvetés igen találó, azonban komoly kritika forrása az a módszer, mely során az érvmenet kifejtését követően Moore egyszerűen a „jó” lehetséges eseteit és *intuíciónk* alapján fellelhető példáit sorolja könyvének második felében, elúsztatva ezzel a *Principia Ethica*-ban rejlő filozófiai potenciált. Ezért sokak véleménye szerint esetlegesen bármennyire is jogos lehet Moore problémafelvetése és filozófiai kételye, a nyitott kérdés argumentum egyszerűen érvénytelen,¹³ hiszen Moore a „jó” minden definíciós analízisét tagadja, de önkényes filozófiai, vagy tudományos definíciókban bíz. Mindemellett további gyenge pontja az elméletnek a „jó” *cselekvés-motiváló szerepének* elemzése. Ha a „jó” elég motivációt adna a cselekvéshez, akkor erős lehetne a gyanúnk, hogy minden morális cselekvő mindig jól cselekedne, azonban ez köztudottan nem így van. Ha P jó, attól még nem feltétlenül érezzük motiválnak magunkat arra, hogy véghez is vigyük. Ha ismerünk, vagy elképzelünk bármely R természetes tulajdonságot, ez, és R-nek a pusztá léte még nem ad elegendő okot vagy motivációt arra, hogy

¹⁰ Moore, 2000. és Darwall – Gibbard – Railton, 1992. p. 115. – 117.

¹¹ Schafer-Landau, 2003. p. 56. – 57. (Fordítás tőlem – R. D.)

¹² Moore, 2000 és Williams 1993. p. 40.

¹³ Habár a dolgozatotnak sem tematikája, sem tartalma nem engedi felsorolni a „naturalista hiba” és a „nyitott kérdés argumentum” kritikáinak további részletes és kimerítő értelmezését, ismert, és mindenképpen érdekes kritika Frankena, 1939. Warnock 1966. és Harman 1977.

a szerint is cselekedjünk. Vagyis a jó cselekvésmotiváló szerepe *logikailag nem biztosított*, tehát a meghatározása további akadályokba ütközik.¹⁴

Azonban még ha Moore nem is ad adekvát választ az általa felvetett kérdésre, s ugyanakkor súlyos módszertani hibákba is esik, a probléma-felvetését mindenképpen elismerésre méltónak tartom, hiszen mégiscsak megvilágítja a morális entitások naturalista elemzésének meglehetősen problematikus voltát, mely nagyon „makacs” észrevételnek bizonyul. A helyzetet például a *reduktív naturalizmus* sem látszik menteni, mely már – súlyos kompromisszumként – egyenesen felhagy a naturalista analízis lehetőségével, s mindössze azért száll síkra, hogy bizonyítsa a naturális és a morális létezők ontológiai „egyenjóságát.”¹⁵ Ez a fajta naturalizmus már sokkal szimpatikusabbnak tűnik, hiszen magam sem tartom védhető álláspontnak azt, hogy naturális tulajdonságokkal próbáljuk meg meghatározni azon létezők tulajdonságait, amelyek a mindennapi tapasztalataink szerint nem ugyanabba a kategóriába látszanak tartozni. Azonban pontosan ez adja az elmélet implauzibilitását is, hiszen ha mégis egy kalap alá vesszük a fizikai, a morális és a mentális létezőket, illetve a rájuk referáló kijelentéseket, akkor miért ne elemezhetnénk, illetve magyarázhatnánk őket egymással?

Mindezeket figyelembe véve teljesen szükségtelen akár még reduktív naturalizmus mellett is elköteleződni – még ha némileg hasonló módon is tételezzük a létezők effajta elemzésének lehetetlenségét –, hiszen ezzel mindössze annyit teszünk, hogy „kidobjuk” mindazt, ami nem fér bele az elméletbe, s ráadásul – akár vissza is kanyarodva a realizmus kapcsán kifejtett formalizált érvmenethez – a másik oldalról nem mondunk többet annál, hogy a naturális létezők és az absztrakt entitások egyenjogúak abban a tekintetben, hogy léteznek. Ekkor viszont újfent ott találjuk magunkat, hogy pusztán a létezés tényét tételezzük, de ezen felül nem mondhatunk semmit, holott a probléma éppen abban áll, hogy (akár mindennapi tapasztalatainkat is szem előtt tartva) a morális létezők *egészen másfajta* tulajdonságokkal bírnak, mint a világban megtalálható naturális létezők. Ráadásul a helyzetet tovább bonyolítja az, hogy a morális értelemben vett „jó”-t nem lehet megfogni, nem lehet felmutatni, s nem lehet definiálni sem, főleg olyan naturális terminusokkal, mint amilyenekkel például a tudományos vizsgálatok dolgoznak. Az *etikai naturalizmust tagadó álláspont (non-naturalism)*¹⁶

¹⁴ Darwall – Gibbard – Railton, 1992. p. 117.

¹⁵ Schafer-Landau, 2003. p. 63.

¹⁶ Schafer-Landau, 2003. p. 63. (Fordítás tőlem – R.D.)

pontosan ugyanezt tételezi: „a nem-naturalista szerint a tudományos nézetek nem képesek feltárni a morális tulajdonságok létezését, lévén a morális tulajdonságok nem tudományos természetűek”.

Erről szólt a fentebb megtárgyalt „*naturalista hiba*” is, ám pontosan emiatt a módszertani tévedés miatt vértett el Moore *intuicionista* elmélete, hiszen nem naturalista fogalmak használatával, de végső soron mégis majdnem ugyanabba a csapdába esett, mikor az intuíció segítségével feltároló példákon keresztül sorjázta a jó lehetséges jelentéseit. S mint majd látni fogjuk, eltérő perspektívából szemlélve ez a felmutathatatlanság szüli azt a problémát, amiről az erkölcsi relativizmus szól. Vagyis itt egy olyan tulajdonsággal állunk szemben, amely a tudományos módszerekkel egyszerűen meghatározhatatlan. S ha bizonyos tulajdonságok nem határozhatóak meg valamely egyéb tulajdonságok által, akkor láthatóan nem ugyanazon a „platformon” állnak, nem képezhetnek ugyanazon kategóriát.

2. 3. Tény és érték - Emotivizmus

Ayer *logikai pozitivistaként* verifikacionista (igazolhatósági) elméletében úgy látta, hogy a *teológiai*, az *esztétikai* és a *morális* kijelentések másfajta jelentéstartalommal bírnak, mint egyéb kijelentéseink, például az önmagukból igaz *analitikus a priori* kijelentések (logika, matematika), vagy a hétköznapi és a tudományos nyelv *szintetikus* kijelentései, melyek a tapasztalat alapján igazolhatóak. A *teológiai*, az *esztétikai* és a *morális* kijelentések esetében nem találkozhatunk objektív, megfigyelésen keresztül igazolható tényekkel, amelyek fennakadnának a szigorú tudományos analízis hálóján. E kijelentéseink nem referálnak közvetlenül valóságos létezőkre, és hozzájuk köthető tényállásokra, kizárólag más tényállásokhoz fűződő *érzelmeink* kifejezésére szolgálnak. Pontosán ezért nevezik ezt a gondolatrendszert *emotivizmusnak*. Ez a gondolatsor kísérhető végig Ayer ismert példáján keresztül: „*Rosszul tetted, hogy elloptad a pénzt!*”¹⁷ Ez a kijelentés felbontva két, jól elkülöníthető egységre osztható: tartalmaz egy olyan részt, mely az empirikusan is megfigyelhető tényállások alapján könnyen igazolható: a pénz eltűnt, és tudjuk, hogy az a valaki lopta el, akit a (a magyar nyelvű kijelentésben grammatikailag rejtett alanyként megbújó) „te” személyes névmás takar. Azonban a kijelentés másik fele korántsem tartalmaz igazolható tényeket („*rosszul tetted*”), kizárólag azt a *negatív érzelmi attitűdöt* fejezi ki, miszerint a kijelentést tevőnek ez a tényállás (te

¹⁷ Ayer, 1946. p. 107 – 108.

elloptad a pénzt) nincs ínyére, nem ért vele egyet. Vagyis ezen attitűdöt kifejező kijelentéseink egészen egyszerűen „átcúsznak” az empirikus verifikáción alapuló „tudományos” analízisen, Ayer álláspontja alapján *nem referálnak* semmiféle objektív tényállásra a világban, kizárólag az egyének személyiségéhez köthető *pszichológiai és érzelmi* beállítódásairól árulkodnak, melyek azonban egyáltalán nem vizsgálhatóak a racionális feltárás módszerével, következésképpen módszertanilag kizárhatók az e fajta vizsgálódásokból.

Habár a *szigorú pozitívista* Ayer moralitásról alkotott felfogása túlságosan rigorózusnak is tűnhet – lévén a moralitás és a morális cselekvések *konceptuálisan* kötődnek az emberek életéhez, s nem csak mint afféle „kísérőjelenségekként” vannak jelen benne –, példája mindenképpen szemlélteti, hogy a moralitás külvilágban adott, tudományos analízissel feltárható létezőként való felfogása problematikus lehet, s hogy ezen létezőket valószínűleg valahol máshol kell keresnünk. Másrészt észrevette azt a lényeges tulajdonságát is a morális kijelentéseknek, hogy ezek szerint a tényekre való referencia helyett sokkal inkább a cselekvésekhez kapcsolható, és az érzelmi attitűdökkel, valamint a pszichológiai aspektusokkal hozhatók összefüggésbe, melyek ugyanakkor erősen determinálják egy cselekvés kimenetelét, megítélését és akár kivitelezhetőségét.

2. 4. Pluralizmus és relativizmus

A címben szereplő két fogalom mondhatni kéz a kézben jár, hiszen bizonyos szempontokat tekintve közösen lehatárolt jelenség köré sűrűsödnek. Az emberi kultúrák *különbsége* jól megfigyelhető – s sajnos keserű tapasztalataink arról is árulkodnak, hogy ezek a különbségek olykor olyannyira markánsnak is bizonyulnak, hogy találkozásaik fatális következményekkel járnak. Az erkölcsi pluralizmus egyértelmű létezéséhez alighanem kétség sem férhet, lévén a morális értékrendek széles skálán helyezkednek el a világban, még manapság, a 21. században is, ahol a kulturális határok sokszor egyszerűen összemosódnak. Azonban a pluralizmus „mibenléte” érdekesebb problémákat vet fel.

Hogyan lehetséges az, hogy a spártaiak számára az erkölcsi jót az jelentette, hogy mai szemszögből tekintve kvázi pszichopatákként élték le életüket? Hogyan lehetséges az, hogy a morális értelemben vett „erény” számukra nagyrészt a legendásan egyszerű életkörülmények megbecsülését, a királyok tiszteletét, a krüpteitát, és a végletekig maszkulin, katonai életformát

jelentette, mely szemben állt pl. az athéniaiak nem egyszer gyökeresen eltérő fogalmaikkal a „jóról” és az „erényről”? Azaz némi túlzással kifejezve: Leonidász és Odüsszeusz értékrendjei gyökeresen eltérőek. Alighanem ez a relativizmus és a kulturális-morális pluralizmus egyik „klasszikus” alapfelállása. Ha tényállító nézőpontból közelítünk a kérdés felé, elakadunk.

E probléma megoldására, vagy legalábbis magyarázatára tett egyik kísérlet a relativizmus, amely elmélet amellet próbál érvelni, hogy a különböző társadalmak nem szólhatnak bele egymás ügyeibe, hanem *el kell fogadniuk* a tőlük különböző közösségek szokásait, hagyományait. A *relativizmus* megpróbál valami több, vagy legalábbis más lenni, mint az egyszerű *tolerancia*. A toleráns inkább ezt gondolhatná: „*Nem mindig értem mit miért csinálnak, nem is mindig tetszik, de elviselem őket, megtanulok velük együtt élni, ha ők is elviselnek engem és együtt tudnak élni velem*”. Ellenben a relativista szerint a társadalmak csakis azt tarthatják helyesnek más társadalmak erkölcsrendszerében, ami a tőlük különbözőek számára is az, saját morális rendszerük alapján *nem ítélik meg* a tőlük eltérő gondolkodású közösséget. Azonban két fontos dologgal nem tud elszámolni az elmélet. Először is elfelejteni látszik azt a tényt, hogy a társadalmak mihelyst *érintkeznek* egymással, *rögtön és spontán* módon értékítéletet alkotnak egymásról, s ezen ítéletek mentén viszonyulnak egymáshoz a későbbiekben is (Ugyanerről a jelenségről árulkodik „Az első benyomás fontos” közmondás is). Ahogyan Williams kiváló cikkében találóan megfogalmazza: a relativista számára *mindig túl korán, vagy túl későn* van ahhoz, hogy bármit is mondhasson ezekről a viszonyokról.¹⁸ Mert egyértelmű, hogy mielőtt két vagy több közösség találkozna, nincs semmiféle interakció. Ellenben közvetlenül a találkozás után pedig már nincs értelme „gyorsan előre” lefektetni bármiféle, az egymáshoz való viszonyulásokat rendező, egymás kölcsönös toleranciáját, de még inkább egymás *tényleges elfogadását* biztosító méltányos és igazságos erkölcsi szabályrendszert és maximahálózatot, hiszen ez akkorra már nagyrészt és meghatározóan azon nyomban és spontán módon végbement, s minden új eseményértelmezés és viszonyulás már ezen spontán értékrendszer mentén zajlik. Másodszor logikusnak látszik, hogy az elmélet által keresett „objektivitás”, mely esetlegesen biztosíthatná a kölcsönös elfogadást biztosító érték- és erkölcsi maximarendszer *semleges* origóból történő felépítését, csak egy harmadik, minden érdekelt csoportot tekintve *semleges* nézőpontban lenne megtalálható. Ez akár a naturálisan létező, megfogható „jó” is lehetne,

¹⁸ Williams, 1995. p. 607.

ezt azonban sajnálatosan máig sem sikerült felmutatnia a relativizmusnak. Vagyis az elmélet *gyakorlati* szempontból teljesen *tehetetlennek* látszik, *elméleti* aspektusát tekintve pedig *inkonzisztens*, hiszen a kérdéses objektív nézőpont létezése kétes, s még ha meg is találnánk, ellentétes lenne az elmélet azon igényével, miszerint valami morálisan akkor „jó”, vagy „helyes”, ha azt az adott közösségek saját rendszerükben helyesnek tekintik.¹⁹

Ezért számomra úgy tűnik, a relativizmus ahelyett, hogy megoldást adna a pluralizmusban megmutatózó problémára, csak még jobban kidomborítja azt – jelesül hogy *nem létezik* objektív értelemben vett naturális morális entitás, melynek fellelése esetén megtudhatnánk a morális értelemben vett „jó” titkát. Sőt, azt gondolom, a kifejtett tézis kudarca is – most elsősorban az elméleti aspektus inkonzisztenciájára gondolok – *a diskurzus realista interpretációjaként értett mentális realizmus* malmára hajtja a vizet, hiszen megmutatja, hogy a morális entitásokat nem egy objektív, naturális pontban kell keresnünk.

3. A MORÁL MINT FIKTÍV DISKURZUS

Továbbra is adott a kérdés: ha a morális tulajdonságok nem naturális entitások, akkor mégis kicsodák? Hiszen úgy tűnik, Moore végtére is helyesen tapintott rá arra a problémára, hogy a moralitás nem látszik naturális természetűnek, s a relativizmus és a pluralizmus is ezt támasztja alá. S arra, hogy mennyire megfoghatatlan a moralitás a tudományos igazolhatósági szempontok segítségével, rávilágít a tény-érték megkülönböztetése is. Ezért talán szerencsésebb egy kevésbé terhelt fogalmi hálóban keresni a megoldást, melynek segítségével viszonylag könnyen eliminálhatóak azok a problémák, amelyeket a moralitás elméletek fentebb felsorolt elméletein keresztül végzett vizsgálata von maga után.

A magam részéről előnyben részesítem azt a lehetőséget, mely szerint a morális létezők, és a róluk tett kijelentések nem a *concreta* (azaz az „ott” lévő, valóságos világ) szintjén jelennek meg számunkra, hanem *fikcióként*. Ez persze nem negatív értelemben vett fikció, nem azt jelenti, hogy mindezek miatt nem vehetnénk elég komolyan a moralitást, éppen ellenkezőleg: ahogyan azt már az emotivizmus kapcsán is kifejtettem, a morál „*konceptuálisan kötődik*” az életünkhöz. Ez a fikció nem azonos például a szerepjátékokkal, vagy a színházzal. A *morális fikció* sokkal *fajsúlyosabb*, az életvezetésünket nagyban meghatározó *közös és explicit társadalmi diskurzusként*

¹⁹ Ennek kifejtett levezetését lásd: Williams, 1997. (pp. 20 – 21.)

tételezhető, s így holisztikus értelemben is mégiscsak plauzibilis marad. A most következő szakasz témája a diskurzus természetének vizsgálata, és a feltételezett működése.²⁰ Ám miben is áll ez a *morális fikcionalizmus*?

Amíg Demeter a *mentális fikcionalizmussal* a népi pszichológia számára ágyaz meg, addig én a fikcionalizmust a moralitásra kívánom használni, olyan *egységes platformot* hozva létre ezzel, melyen a morális létezők vizsgálata és magyarázata sokkal szerencsésebb lehet a rivális elméleteknél. Ezt két dolog alapján merem megtenni: 1, Demeter a cselekedeteinkhez kapcsolt erkölcsi *felelősség* kapcsán expliciten is ír könyvében²¹ a népi pszichológia és a morál szoros kapcsolatáról, 2, ez a vizsgált *diskurzus realista interpretációjaként* értett realizmus logikái, elméleti, és működésbeli analógiákat felmutatva *kedvező fogalmi és elméleti keretet biztosít* az általam tételezett moralitás vizsgálatához is. Az általa képviselt elmélet is elkülönül mind a *szcientizmustól*,²² mind a *spekulatív*²³ attitűdöktől, amire én szintén törekszem.

A *szcientizmustól* való elhatárolódás alatt azt kell érteni, hogy a filozófia a tudományokkal nem folytonos; a spekulatív tudományosságtól való elhatárolódás annyit tesz, hogy nem a priori belátásokból von le következtetéseket az elmélet arról, hogy hogyan állnak a dolgok a világban a moralitást illetően, szemben a morális diskurzus sokkal gyakorlatibb működését figyelembe vevő elmélettel. Ezek szerint a dolgozatomban felvonultatott metaetikai vizsgálódás szintén részben *fogalomértelmezésként értett filozófia*²⁴, mely elkülönül az empirikus vizsgálódásként és elméletalkotásként értett tudománytól, s annak eredményeire sem támaszkodik. Mert nem egyszerűbbnek gondolt fogalmakkal próbál fogalmakat magyarázni, hanem *a fogalmak egymás közötti viszonyainak feltérképezésére* törekszik. Ez a módszer ugyanakkor azt a veszélyt rejt magában, hogy egészen egyszerűen végtelen regresszusba torkollik, hiszen első pillantásra úgy tűnik, hogy

²⁰ E helyen nem kívánok a konstruktívizmussal foglalkozni, egyszerűen szétfeszítené dolgozatom kereteit. Bár nyilvánvalóan a diskurzus természetének és működésének vizsgálata mindezt szükségszerűen érinti. Mindkét elmélet inkább a „*common sense*” felől, gyakorlatibb módon szemléli a moralitást, amely a társadalom olykor explicit, olykor implicit közös megegyezésében konstituálódik, s ezt a társadalmi nézőpontot veszi alapul. Azonban e helyütt a moralitás mint társadalmi diskurzus pszichológiai aspektusait szeretném ki-domborítani. A konstruktívizmus kifejtését bővebben lásd: Darwall – Gibbar – Railton, 1992., Rawls, 1951. és Williams 1995.

²¹ Demeter, 2008. p. 185., 189.

²² Demeter 2008. p. 13.

²³ Demeter, 2008. p. 14.

²⁴ Demeter, 2008. p. 14. (Kiemelés tőlem – R. D.)

amíg a fogalmak megértése csak a diskurzus megértésén keresztül lehetséges, addig a diskurzus feltárása csakis a fogalmak természetének tisztázása után történhet meg. Demeter ezt a nagyon is reális veszélyt úgy eliminálja, hogy azt a descartes-i elvet tartja szem előtt, miszerint a fogalmakat úgy kell vizsgálnunk, hogy közben a globális rendszerre is rálátásunk legyen, s a fogalmi feltárás eredményeinek megfelelően maga a *rendszerrel alkotott képünk is módosul*, flexibilisen reagálva az elemzésének eredményeire, elkerülve ezzel a körben forgást.²⁵

A morális fiktív diskurzus elemzése már eleve kizár bizonyos területeket, hiszen hogy mi tartozhat egy-egy diskurzusba, az annak *belső normarendszerének* a függvénye. Erre egyszerű példaként fel lehet hozni azt, hogy a mi kultúránkban például az állatokkal szembeni bánásmódnak is megvan a maga társadalmi szabályozottsága, azaz etikája, és (egyre markánsabban megjelenő) törvényi szabályozása. Ettől függetlenül más kultúrák etikai diskurzusában ez nem feltétlenül szerepel tényezőként, vagy ha igen, sokszor akkor sem hangsúlyosan. Míg a tudományos diskurzus csak mint megoldandó tudományos kérdést tételezi például a klónozást, addig az erkölcsi diskurzusok ezt egészen másképpen szemlélik, hiszen valahogy nem érezzük helyesnek azt a fajta hübriszt, miszerint önhatalmúlag, pusztán kíváncsiságból, vagy a legjobb esetben is az emberiség érdekeire hivatkozva mi alkossunk, változtassunk, vagy akár pusztítsunk el élőlényeket, ennél is elítélendőbb esetben embereket. (A két diskurzus metszéspontja nyilvánvalóan a tudományos, azon belül valószínűsíthetően az orvosi etika, mely ezt a morális aspektust így mégis beemeli a tudományos diskurzusokba.) Azonban a leglényegesebb észrevétel, ami mindebből leszűrhető, hogy a moralitás *maga teremti a jelenségeit*, hiszen mind egy ekképpen elgondolt rendszerben, mind a valóságban ténylegesen is mi határozzuk meg azokat. Ahogyan a moralitásról Demeter írja expliciten: a moralitás *egzisztenciálisan erősen kreatív fikció*,²⁶ lévén pontosan az a lényege, hogy kreatív legyen, rengeteg lehetőséget nyújtva ezáltal arra, hogy például a cselekvésmotivációkat szabadon alakíthassuk. Ezért is maradhat mindig nyitott – ahogyan azt Moore is kimutatta – az erkölcsi értékelés kérdése.²⁷ Nyitott marad, mert *nem tényeket közöl*, legalábbis nem a megszokott értelemben. Azonban ez nem számít problematikusnak, hiszen az efféle diskurzusokkal

²⁵ Demeter, 2008. p. 16.

²⁶ Demeter, 2008. p. 185.

²⁷ Demeter, 2008. p. 185.

kapcsolatban elmondható, hogy az értelmezések által kommunikált nem szemantikai tartalom a releváns, s a *szociális*, valamint ehhez kapcsolhatóan a *pszichológiai erősségeit* érdemes kidomborítani. Azaz, amíg morális fogalmaink „krónikusan problematikusak”, s lehetetlen őket fogalmi és definíciós szinten, *egzakt* módon meghatározni, addig a *társadalmi szerepüket* mégis mindenki „érti”, aki vagy neveléssel, vagy egyéb módon, de *beleke­rül az adott diskurzusba*. A fogalmi elmosódások problémája is ebből ered, túlságosan is „benne vagyunk” egy diskurzusban (hiszen abban nevelnek fel bennünket), túlságosan is az emberekhez tartozik, s ezért túlságosan is egyértelműekké, mindennapivá válnak mind a diskurzusok jelenléte, mind a diskurzusokban használt fogalmak. Egyszerűen csak „használjuk” őket.

Az ekképpen tételezett diskurzust tekintve látható, hogy a realizmus kétféleképpen jelenik meg. Egyrészt fikcionálisan létrehozott *diskurzusaink egzisztálásában*, másrészt *módszertani* értelemben azáltal, hogy a morális vizsgálódás ezeket tekinti vizsgálándó morális létezőknek.

„Az itt képviselt mentális fikcionalizmus tehát a nép pszichológia [vagyis: egy diskurzus] értelmezésével kapcsolatos álláspont...”²⁸

Így nyilvánvaló az, amiről eddig még csak érintőlegesen esett szó: például a realizmus-anti-realizmus vita is azért lesz végeredményben „talajt vesztett” a vizsgált rendszerben, hiszen egészen egyszerűen nincs relevanciája. Mindkét elmélet „hagyományos” kritériumai alapján a fikcionális valóság *megfoghatatlan* az elméletek számára, míg a vizsgálódás terepének értelmében vett fikcionalizmus eleve adottnak kell, hogy vegye, tehát *értel­metlen bármiféle anti-realista attitűd*.

Ekkor továbbra is kérdéses, miként kell kezelnünk a morális kijelentéseket. A diskurzus megfelelő értelmezése során azonban úgy tűnik, nem az a megfelelő kérdés, hogy *mit jelent* azt mondani, hogy egy morális kijelentés igaz, és nem sokkal szerencsésebb arra sem rákérdeznünk, hogy egy morális kijelentést *mi teszi igazgá?* Hiszen ahogyan arról már korábban is szó volt, a fiktív diskurzus esetében értelmezhetetlen, hogy mi teszi igazgá a morális kijelentéseket, lévén a fogalmi jelentés nehezen meghatározható. Azonban úgy tűnik, hogy mindennapi társalgásainkban egy morális kijelentés igazságfeltételeit valahogy mégiscsak „*el tudjuk képzelni*”. Visszatérve Ayer példájához, a „*Gazság volt, hogy elloptad azt a pénzt!*” kijelentésnek valahogyan mégis tudunk értelmet tulajdonítani, mégis érezzük, hogy ez a

²⁸ Demeter, 2008. p. 181. (kiegészítés tőlem, R. D.)

mi kultúrkörünk morális diskurzusában tulajdonképpen igaz, hiszen nagyrészt általánosan elfogadott tétel, hogy „*lopni rossz*”. Ez azonban már nem a szemantikai tartalom felé vezet bennünket, hiszen két sarkalatos példán keresztül fentebb (emotivizmus, intiucionalizmus) már megvilágítottam, hogy a verifikáción alapuló fogalmi- és igazságfeltétel elemzés nem vezet közelebb a morális kijelentések megértéséhez, értelmezéséhez. És itt látható a fikcionalista realizmus igazi ereje, amellyel egy csapásra áthidalható a relativizmus által tételezett probléma is. Ugyanis sokkal közelebb jutunk a megoldáshoz, ha Demeter tanácsát megfogadva a fogalmak *egymáshoz viszonyított rendszerét* vesszük górcső alá.

A megoldást a „mi kultúrkörünk” kifejezés táján kell keresnünk. Vagyis, a mi erkölcsi kultúrkörünkben, azaz diskurzusunkban – melyről általánosan elfogadott, hogy a tízparancsolatot alapvető életvezetési stratégiának tekintő morális diskurzusok közé tartozik – a lopás a legtöbb esetben *nem számít* helyes, erényes, hasznos, hosszú távon kifizetődő, Isten által elfogadott (itt ki-ki ízlése szerint kiválaszthatja a neki legmegfelelőbb *normatív etikai irányzatot*)... stb. cselekedetnek. Vagyis – diskurzusunkat tekintve – a nyolcadik bibliai („*Ne loj!*”) parancsolathoz (ami explicit és garantáltan „hiteles forrásból” származó felszólítás) viszonyítva „*Gazság volt, hogy eloptad azt a pénzt*” kijelentés *hamis* „színezetet” kap. Demetert idézve:

„Az adott szempontból az értelmezések által kommunikált nem szemantikai tartalom a releváns”²⁹

Vagyis a morál esetében kizárólag egy *fiktív diskurzus által tételezett*, társadalmilag hasznos, elismert, erényesnek tartott, elfogadott... stb. életvezetési stratégián belül kialakított *fiktív entitásokhoz viszonyítva számíthat valami igaznak, vagy hamisnak*, azaz jelen esetünkben például helyesnek, vagy helytelennek. Ezek a kifejezéspárok hagyományos értelemben véve jelentésüket tekintve *nem feleltethetőek meg egymásnak*, ám a *diskurzuson belül* értett tartalmaik alapján azonban igen, melyet a diskurzus bizonyos szempontból *elmosódott*, ám más szempontokat tekintve *flexibilis* elemei biztosítanak. Kijelentéseink is a fiktív diskurzus elemeire referálnak, melyben azonban – erősen kreatív diskurzusról lévén szó –, ez a *referencia* meglehetősen „joker” természetű, mely csak *a fogalmi hálóban érhető meg igazán*. Vagyis a lopás lehet rossz, helytelen, gazság, míg például a gazság lehet lopás, gyilkosság, hazugság, vagyis csupa olyan cselekedet, melyek

²⁹ Demeter, 2008. p. 186.

adott társadalmak adott diskurzusában *nem kívánatosak*. Megfordítva ugyanez az analógia a „jó” esetében is.

Morális cselekedeteink végső soron nagyrészt a jóra irányulnak, ám hogy mi számít jónak, az már igencsak rugalmasan kezelhető, afféle „*csalikiént*”, melynek folytonos követésével, erős pszichológiai ráhatás részeként és mintegy a racionalizálás előkészítésének érdekében, jó eséllyel téríthetők olyan cselekvés felé az individuumok, amilyenre a közösség, vagy akár csak egyetlenegy adott személy szeretné – függetlenül attól, hogy milyen normatív etika mellett köteleződünk el, s ebben mit tételezünk „jónak”, vagy „rossznak”. Ez a befolyásolás nem szükségszerűen rossz szándékú – bár kétségtelen, hogy ez mindig benne lehet a pakliban. Egyszerűen lehetséges bármiféle, például a túléléshez *fontos* (vagy fontosnak tartott) eredmény elérése, amely mindemellett rengeteg kellemetlenséggel is járhat. Például a hazát fegyverrel megvédeni kétséget kizáróan erény, bár kétségtelenül rengeteg áldozattal jár (sőt, ez a tény még nemesebbé, „szakrálisabbá” teszi ezt az erényt), ám feltétlenül szükséges, hiszen ez siker esetén nemcsak az uralkodó csoportok hatalmát őrzi meg, de magát a közösséget is, azáltal, hogy így fennmaradhatnak a saját tulajdonukban fizikális, szellemi és kulturális javaik. Vagyis: „*a diskurzus erényei nem episztemikusak, hanem szociálisak.*”³⁰

4. KONKLÚZIÓ

Remélhetőleg esszémben sikerült bemutatnom – a rendelkezésre álló tartalmi és terjedelmi kereteken belül maradván –, hogy miért is lehet a moralitást fiktív diskurzusként tételező elmélet annak értelmezése során üdvözítőbb megoldás, szemben a rivális elméletekkel.

Hiszen akár célzott vizsgálódásaink, akár mindennapi tapasztalataink és intuícióink alapján meglehetősen problematikusnak számíthatnak azok a hagyományos, ám közkeletű álláspontok, miszerint a morális kijelentéseink igazolható, objektíven és naturálisan megjelenő morális entitásokra referáló, „tudományos természetű” ténykijelentések.

³⁰ Demeter, 2008. p. 187.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Ayer 1947 Ayer, Alfred Jules: *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London, 1947.
- Blackburn 1996 Blackburn, Simon: *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Blackburn 1998 Blackburn, Simon: *Ruling Passions*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Boyd 1988 Boyd, Richard N.: *How to Be a Moral Realist in: Sayre-McCord, Geoffrey [szerk.]: Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, New York, 1988.
- Darwall 1992 Darwall, Gibbard, Railton: *Towards Fin de Siécle Ethics: Some Trends*, *The Philosophical Review*, Vol. 101. No. 1., 1992.
- Davidson Davidson, Donald: *Cselekvések, indokok és okok*, Thélème, 1998/4
- Demeter 2008 Demeter Tamás: *Mentális fikcionalizmus*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2008.
- Demeter Demeter Tamás: *Akkor hát miért is ne? Válasz Tözsér János „Miért ne legyünk mentális fikcionalisták” c. írására*, BUKSZ, 2009. nyár, 21. évfolyam 2. szám
- Frankena 1939 Frankena, William Klaas: *The Naturalistic Fallacy*, *Mind* vol. 48. No. 192., 1939 p. 464 – 477.
- Gensler 1998 Gensler, Harry J.: *Ethics, A Contemporary Introduction*, Routledge, London, 1998.
- Gettier 2002 Gettier, Edmund L.: *„Lehet-e a tudás igazolt hit?” in: Forrai Gábor /szerk./: Mikor igazolt egy hit?, Láthatatlan Kollégium – Osiris Kiadó, Budapest, 2002.*

- Harman 1977 Harman, Gilbert: *The Nature of Morality*, Oxford University Press, New York, 1977.
- Lónyai 1981 Lónyai Mária: Bevezetés in: *Tények és értékek*, Gondolat kiadó, Budapest, 1981.
- McNaughton 1988 McNaughton, David: *Moral Vision – An Introduction to Ethics*, Blackwell, 1988.
- Moore 2000 Moore, G. E.: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Rawls 1997 Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*, Osiris kiadó, Budapest, 1997.
- Rawls 1951 Rawls, John: *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, in: *The Philosophical Review*, Vol. 60. No. 2. 1951.
- Schafer – Landau 2003 Schafer – Landau, Russ: *Moral Realism – A Defence*, Oxford University Press, New York, 2003.
- Stanford Stanford Encyclopedia of Philosophy 'Realism' (substantive version Aug 4,2005) in: <http://plato.stanford.edu/entries/realism/> (utolsó lehvívás: 2009. október 4.)
- Tözsér Tözsér János: *Miért ne legyünk mentális fikcionalisták?* BUKSZ, 2009. tavasz, 21. évfolyam 1. szám
- Tözsér Tözsér János: *Viszontválasz Demeter Tamásnak*, BUKSZ, 2009. nyár, 21. évfolyam 2. szám
- Warnock 1966 Warnock, Mary: *Ethics since 1900*, Oxford University Press, London, 1966.
- Williams 1997 Williams, Bernard: *Etika (1995.)*, in: Grayling, A. C.(szerk.): *Filozófiai kalauz*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997.

- Williams 1993 Williams, Bernard: *Morality -An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Williams 1981 Williams, Bernard: *Internal and External Reasons*, in: *Moral Luck – Philosophical Papers 1973 – 1980*, Cambridge University Press, 1981.