

döbbenet buboréka emitt, hogy becsapták,
 kajánságé amott, hogy sikerült a trükk,
 mindez az elnézett csalás keresztáramában,
 majd tettekkészséggé és beletörődéssé
 simulva ringatózás felbukkanó célok felé
 városnézés vagy balekfogás ismétlődő jegyében,
 s végül, ha a pokolbeli utak – véletlenek
 ott is lehetnek – össze találának futni:
 egymás felismerésszerű elkerülése
 legközelebbig

Tamás Gáspár Miklós

A VAKHITŰ KÉTELY

Különféle filozófiai mítoszok – a relativizmus válfajai, az „autentikusság” és az „értékválság” – elemzése után meg kell kísérelnünk az *értékválasztás* hitregéjének vizsgálatát. Ezt egyrészt az indokolja, hogy a modern filozófia szokásos föladata a szkeptizmus elleni küzdelem, másrészt pedig az, hogy az értékválasztás lehetőségének tézise erőteljesen befolyásolja a mai magyar közgondolkodást. A tézis az újkantiánusoktól és Max Webertől ered, és a fiatal Lukács műveinek közvetítésével, a Lukács-iskola 1968 és 1973 – a lukácsisták kiebrudalása – közötti írói működésének hatására terjedt el nálunk, noha más, háború előtti forrásai is vannak, hiszen Max Weber az akkori hivatalos szociológiát is megihlette. Ami alább következik azonban, az nem a Lukács-iskola bírálata, mert Heller Ágnes értékelmélete mind a tézist, mind a tézis sajátos kritikáját tartalmazza. Témánk nem az ellenzéki marxizmus.

Magát a tételt a következőképpen írhatjuk körül: a hagyományos kötöttségeiből kiszabadult modern ember, akinek az ámuló szeme előtt hirtelen áttetszővé váltak mások különböző hagyományai, olyan értékhalmozokkal szembesült, amelyek *nem* irányították saját életét. Nem arról van itt szó pusztán, amit Weber is, a fiatal Lukács is említ, hogy az egyes kasztoknak megvolt a maguk *dharmája*, azaz külön erkölcsimagatartási szabályok vonatkoztak rájuk – s ezt a lovag, a szerzetes, a földművelő, a kalmár, az udvari ember elkülönített éthoszáról is elmondhatjuk –, mert a *dharma* pre-

* Minderről már ejtettünk szót (IDOLA TRIBUS, Magyar Füzetek, Párizs, 1989). Ez az esszé még egyszer nekirugaszkodik a témának. Föltehetőleg az előzmények nélkül is érthető. Ajánlott olvasmány: Peter Winch: A TÁRSADALOMTUDOMÁNY ESZMÉJE ÉS VISZONYA A FILOZÓFIÁHOZ, Hermész Könyvek, Akadémiai Kiadó, Bp. 1988, ford. E. Bártfai László, az előszót írta Erdélyi Ágnes, aki már jó egy évtizede bírálta Winch könyvét, és ismertette a vele kapcsolatos vitákat. Megemlítenéd, hogy nemrég jelent meg Max Webertől A POLITIKA MINT HIVATÁS első teljes fordítása, Lannert Judit és László Géza munkája, Medvetánc Füzetek, h. n. [Bp.], 1989 és Hans Kelsen TISZTA JOGTAN-a, ford. Bibó István, edd. Erdélyi Leonóra, Fazekas József, dr. Varga Csaba, Bibó István Szakkollégium, Bp. 1988. Kritikai írásunk ilyesféle művekre – is – céloz.

determinált, senki nem választhatja meg, milyen kasztba szülessék. A modern ember a fölvilágosodás, a szekularizáció és a szabadabbá vált társadalmi mobilitás miatt minden eddigénél nagyobb mértékben maga választhatja meg életervét és életútját, ezeket az életerveket pedig különféle morálok – értékhalmozok – irányítják. Amilyen mértékben szabad az életervek, életutak választása – tartják sokan –, oly mértékben szabad az értékek (morálok, értékhalmozok) választása is. Sőt: igen föltűnő, hogy egyre inkább éppen ezt tekintik a szabadságnak – éppen ezért a meggyőzésre törekvő világnézeti diszkusszió diktatórikus viselkedésnek számít (ezt akarta annak idején kiűszöbölni Heller Ágnes a „racionális értékvitával” kapcsolatos elképzeléseivel).

A pluralizmus és a szabadság közép- és kelet-európai verziója átszínezi politikai vágyainkat is. Adottnak tekintik, hogy a modern társadalmakban különféle értékekkel rendelkező embercsoportok vannak, közöttük a vita egyszerre *irracionális* és *demokratikus* módon, azaz mintegy *szavazással* megy végbe: annak az értékei kerülnek ki győztesen az erkölcsi vitából, aki többségbe kerül, akinek az értékeit többen *választják*. Eszerint a modern demokrácia nem azt mondja nekünk: „vitakozzatok!”, hanem azt, hogy „döntsetek!” (illetve: „csábítsatok pártotokra minél több embert!”). A morális kisebbséggel kapcsolatban is csak a tolerancia erkölcsi és politikai föladata marad: meg kell védeni a sikeres „értékválasztás”-verzió többségi híveinek terrorjától, már csak azért is, mert semmi biztosíték nincs arra, hogy a többségnek van igaza. A többség morális preferenciái győztek, de ezzel semmit nem bizonyítottunk be, csupán egy „értékválasztási” stratégia időleges sikerét tapasztaltuk.

Megfigyelhető, hogy a sikeresnek bizonyult értékhalmoz semmi különösebb respektust nem élvez. Sikerének titka a többségi adaptáció, jogosultsága a „minden virág virágozzék” ismert elve, tekintélye pusztán az *erőn* – a többség relatív erején – alapul, árfolyam-emelkedése belülről nézve véletlen, kívülről nézve nyilván szociálisan indokolható, hatalma *nyers* hatalom.

Érdemes lesz idézni Leo Strauss összefoglalását (NATURAL RIGHT AND HISTORY, Chicago, 1950, ⁷1971) Max Weber idevágó nézeteiről, mert az értékválasztás tétele – vagy hipotézise – elválaszthatatlan tőlük. Leo Strauss áttekintése persze polemikus.

Leo Strauss szerint Weber elképzelése az értékközömbös vagy etikailag semleges társadalomtudományról a Van és a Legyen, azaz a valóság és a norma (vagy érték) megkülönböztetéséből érthető meg. Ha volna érvényes tudásunk a Legyenről (az igaz értékrendszeréről), ez teljes joggal meghatározná az empirikus társadalomkutatás irányát, hiszen a társadalomtudomány gyakorlati eszközöket keres adott célokhoz, s ha a célokban biztosak lehetnénk, nem kellene őket a tudományról leszakítva a társadalomfilozófiára bízunk, konkrét és objektív értékítéletekre tehetnénk szert. Weber voltaképpen nem bízott a Legyen (= az érték) semmilyen valódi megismerésében. Megtagadta tőlünk az igaz értékrendszer minden empirikus vagy racionális, tudományos vagy filozófiai megismerését, szerinte ilyen értékrendszer nincs is, csak egymással konfliktusban álló, egyenrangú értékrendszerek.

Ez szükségképpen nihilizmushoz vezet, mondja Leo Strauss. Weber két utat látott a nyugati civilizáció előtt: vagy új próféták jelennek meg, illetve régi gondolatok nagy reneszánszára kerülhet sor – vagy pedig gépies megkövülés áll be, a látomás nélküli szakemberek és a szívtelen kéjencek világa. Dönteni közöttük hit vagy értékítélet dolga lenne, tehát túl van az ész kompetenciáján; ezek szerint tehát nem állapíthatunk meg különbséget a „szívtelen kéjencek” és Ámos próféta vagy Szókratész között. We-

ber az újkantiánusoktól vette át tudományfölfogását és az individuális etikáról vallott meggyőződését. A „történeti iskolától” örökölte meg azt a nézetet, hogy nincs olyan társadalmi vagy kulturális rend, amely *a* helyes vagy racionális rend lehetne. A kétőt úgy kombinálta össze, hogy megkülönböztetést tett erkölcsi parancsok és kulturális értékek között. Az előbbiek lelkiismeretünkre, az utóbbiak érzéseinkre apellálnak. Az embernek teljesítenie kell ugyan erkölcsi kötelességét, de önkényétől függ, mit tart a kulturális eszmények felől. Ezért a szűkebb értelemben vett etika hallgat a kulturális és társadalmi kérdésekről. Mivel Weber nem tagadhatta ezeknek a kérdéseknek az etikai relevanciáját, relativizálnia kellett az etikát. Az ember méltósága – mondja Leo Strauss – Weber szerint autonómiájában áll, azaz az egyén szabadon választhatja meg értékeit vagy eszményeit, engedelmeskedvén a parancsoknak: „Légy, ami vagy!” A fura weberi imperativus: „Legyenek eszményeid!” Persze mindegy, milyenek. Imperativusa tulajdonképpen ezt jelenti: „Kövesd démonodat, ha jó, ha rossz.” Vagy másképpen: „Kövesd Istent vagy az ördögöt, ahogy tetszik, de akárhogyan is választasz, tedd ezt teljes szívedből, teljes lelkedből, minden erőddel!”

Leo Strauss leírásából ráismerhetünk a mai közép- és kelet-európai morális hangulat nem is egy fő elemére. Az értékválasztás – vagy ha tetszik, az egyéni autonómia démonának megválasztása – radikális relativizmushoz vezet, az erkölcsi igazság iránti radikális szkepszishez. (Strauss egy lapalji jegyzetben idézi Hans Kelsen államtanát, amely szerint a zsarnokság is jogrend; ezt elvitatni Kelsen szerint természetjogi naivság...)

De persze azzal még nem cáfoltunk egy filozófiai hipotézist, hogy kimutattuk, kellemetlenek az erkölcsi és szociális következményei. Próbáljuk meg magát a tételt bírálni.

Az értékválasztás reprezentatív terepe az erkölcsi dilemma. (A későbbiekben arról is szólunk, mi történik, ha az értékeket megkülönböztetjük az erkölcsi szabályok tartalmától.) Az erkölcsi dilemma olyan helyzet, amelyben a döntésében habozó ember előtt cselekvési alternatívák tárulnak föl. Az alternatívák mindegyike mellett nyomós, bár nem föltétlenül egyenértékű érvek szólnak. Vegyünk egy köznapi, bár csöppet sem triviális erkölcsi dilemmát. Valaki számára jelentős érték a hűség általában és a szerelméhez vagy házastársához fűződő hűség különösen. Ugyanakkor erősen vonzódik egy harmadik személyhez, aki – tegyük föl az egyszerűség kedvéért – szintén vonzódik őhozzá. Csalja-e meg a szerelmét? (Tegyük föl, megint az egyszerűség kedvéért, hogy ragaszkodik hozzá, nemcsak a hűséget mint elvet becsüli sokra.)

A hűség és a hűtlenség mellett is szólnak érvek. Az erotikus kapcsolat kizárólagossága és kivételessége – megkülönböztetve a fiziológiai vágykielégítés általánosságától és a donjuanizmus kaland-szekvenciáinak ismétlődő szerialitásától – kétségtelesen érték, legalábbis olyan hierarchizált értékhalmozon (értékrendszeren) belül – s ilyen többféle is van, de a legjellemzőbb az arisztotelianus kiválóság- és habitus-erkölcs –, amely az emberi élet egészét veszi tekintetbe, s ezért természetszerűleg *időt* kíván valamely érték realizálódásához, az értékrendszert helyesen megtestesítő nemes karakter kialakításához. Ugyanakkor abban a készletben, amely arra bírná az embert, hogy engedjen az erotikus impulzusnak, szintén felfedezhető érték. Egyrészt utilitárius vagy hedonista módon törekedhetni az öröm – így tehát az erotikus öröm – maximálására, másrészt elképzelhető (sőt van is) olyan értékrendszer, amely az adott pillanat vagy életszakasz „érdekét” veszi tekintetbe, hiszen nem muszáj hinnünk az egész élet – „holisztikus” – értelmében, amelyet az erkölcsi szubjektum mintegy

kívülről, az erkölcs arkhimédészi pontjáról „néz”. Ez utóbbi értékrendszer szemszögéből a *jövő* nem túl fontos, nem is csupán azért, mert nem szükségszerű (talán nem is helyes) valamely következmény-etikát elfogadnunk, hanem azért is, mert problematikusnak tarthatjuk az emberi személy önazonosságának arisztotelianus képét. (Az itt fölmerülő izgalmas kérdésekről lásd Derek Parfit REASONS AND PERSONS című lángelméjű könyvének – Oxford, 1986 – III. részét.)

A kérdés, amelyet itt meg kell válaszolnunk, úgy szól, hogy vajon az a személy, akinek fontos a hűség, és mégis megcsalja a szerelmét vagy házastársát, új (másik) értéket választott-e.

Először is figyelembe kell vennünk azt, amit Peter Winch mond már hivatkozott könyvében (London, 1958, Bp. 1988): „...*jelen cselekvésem csak akkor róhat rám valamilyen kötelezettséget, ha egy szabály alkalmazása. [...] Ez egyedül akkor lehetséges, ha cselekvésem társadalmi kontextusba ágyazott, s ez még a legszemélyesebb cselekedetre is igaz, föltéve, hogy jelentéssel bír.*” Ebből mintha az következne, hogy a szóban forgó személy akkor választott csupán másik értéket (értékrendszert), ha ezentúl mindig megcsalja szerelmeit, valahányszor elég erős vonzalma támad, tehát földaja a hűség iránti értékpreferenciáját, s egy másik morálra „tér át”. Ez esetben viszont megszűnt az erkölcsi dilemma, hiszen konzisztenssé vált a házasságtörés lehetőségével szembeállított személy egyedi választása a moráljával, vagyis bevallott explicit értékrendszerével; márpedig mi az „értékválasztó” helyzetét az erkölcsi dilemma kontextusában vizsgáltuk.

Ha viszont, amint az kiinduló föltételeinkből egyértelműen következik, a hűségben hívó ember szembeül erős erotikus vonzalmával, akkor abban az esetben sem választott *másik* értéket, ha netán „elbukik”. Ekkor saját morálja (értékrendszere) szempontjából – mondhatni – *hibát* követett el, akkor is, ha a közvetlen következményeket megússza (házastársa „megbocsát”, szeretője nem lép föl rivális igényekkel, pl. nem kíván vele rendszeresen együtt élni stb.). Ebben az értelemben tehát „értékválasztása” nem jelent számára a jövőre nézve „kötelezettségeket”, nem kell ezentúl egy új értékrendhez képest konzisztensen viselkednie. Mondani sem kell, akkor sem történt értékválasztás, ha az illető nem „bukik el”.

Két eset lehetséges itt: az erkölcsi dilemmába sodródott személy vagy kitart értékpreferenciája mellett, *akárhogyan is dönt a dilemma szarvai között*, vagy új értékpreferenciát fogad el, amely esetben nincsen erkölcsi dilemmája. Egyik esetben sem állítható, hogy értékválasztást hajtott végre.

Tekintsünk most egy másik, a magyar közelmúltból ismerős szituációt. A hetvenes-nyolcvanas években számosan érezték úgy, hogy szembekerültek a szocialista rendszerrel, s hogy ezt az érzésüket morálisan fontos volna nyilvánossá tenniük, tekintet nélkül az egyébként erősen csökkent kockázatokra. Az eredeti demokratikus ellenzék (a „másként gondolkodók” táborát) megalapozó gesztust – amelynek tágan vett erkölcsi természete kétségtelen – sokan próbálták leírni az „értékválasztás” terminusaival. Véleményünk szerint ez nem helytálló.

Még ha el is fogadjuk, hogy a szocialista rendszer egyfajta értékrendszert jelent és az ellenzéki attitűd egy másikat – holott az erkölcsi lázadás egyik ismeretes oka a szocializmus meghirdetett elvei és a „szocialista valóság” közötti ellentmondás volt, innen a hatvanas években a „Vissza Marxhoz!” jelszó és rokonai –, akkor sem egyértelmű, hogy itt választásról volt szó. Ha azt el is hanyagoljuk, hogy a szocializmusnak mind elveivel, mind valóságával mások is szembefordultak (ha nem is nyíltan), nemcsak az egykori demokratikus ellenzék hívei, az ő helyzetüket így lehetne leírni:

– az „ellenzéki” értékhalmoz és a „szocialista” értékhalmoz korábban is fönnállt;
 – ez utóbbi explicit és nyilvános volt, az előbbi csak rejtett és közvetett formában fejeződhetett ki;

– az ellenzékieknek nem aközött kellett választaniuk, hogy elfogadják-e a „szocialista” értékeket, vagy új, „ellenzéki” értékeket tesznek-e magukéivá, hanem aközött, hogy elszánják-e magukat a saját nézeteik engedély nélküli publikálásával járó kockázatok vállalására, vagy sem;

– tehát nem a „szocialista” és „ellenzéki” értékek között választottak, hanem a *saját*, meglévő politikai nézeteik nyilvános meghirdetésére vállalkoztak, nem a „szocialista” értékekkel szemben, hanem saját utilitárius megfontolásukkal szemben, amely korábban – a kockázat fölmért nagysága miatt – arra bírta őket, hogy hallgassanak, szűk körben bíráljanak, közvetve utaljanak csupán voltaképpen nézeteikre stb.

Ugyanez áll azokra is, akik az alapítóknál későbbben csatlakoztak a demokratikus ellenzékhez. Őket sem elsősorban az ellenzék érvei győzték meg arról, hogy a szocialista rendszer erkölcsileg elfogadhatatlan, és gyakorlatilag csődbe viszi az országot (és hozzá a fél világot), hanem az alapítókéhoz hasonló döntés: érdemes-e saját értékeiket úgy képviselniük, hogy részeseivé válnak egy margóra szorított, üldözött kisebbség politikai tevékenységének. A manapság tapasztalható tömeges megtéréseket (a népszerű metafora szerint „nagy a tolongás a damaszkuszi úton”; ma már szerintem egyenesen dugóról beszélhetünk...) sem értékvalasztás indokolja, hanem a hivatalos „szocialista” értékrendszer tekintélyének oly mérvű hanyatlása, amely pszichológiailag teszi lehetetlenné, hogy sokan álljanak ki mellette – az, ami a közvélemény nyomására történik, aligha nevezhető „szabad értékvalasztásnak”.

Arról nem is szólva, hogy a politika történetében a nagy embercsoportok mindig fokozatosan sodródnak át az így vagy úgy legitimnek tekintett ideológia oldaláról a másik oldalra. Elvégre a Szolidaritás is egyszerű bérkövetelésekkel kezdődött 1980 augusztusában.

Mindezzel azonban még nem zárhatjuk le az értékvalasztás hipotézisének bírálását. Itt kétféle fogalmi megkülönböztetést is be kell vezetnünk. Az első Thomas Reid *ESSAYS ON THE ACTIVE POWERS OF MAN* (1788) című munkájából származik. Reid az indítékokról avagy motívumokról szólva – IV, iv – bebizonyítja, hogy az indítékok, amikor cselekvésre indítják az embereket, pusztán befolyásolják őket, nem lehet az indítékokat hatóoknak (*causa efficiens*) tekinteni; az indíték pusztán *ens rationis*. Az indítékhoz föl kell tételeznünk az emberi szabadságot. Az indíték, elszakítva attól az erőttől, amelyet cselekvésre indíthat, semmi.

Alasdair MacIntyre-től egy tipológiai megkülönböztetést veszünk át (vö. *HOW MORAL AGENTS BECAME GHOSTS...*, *Synthese* 53, 1982). MacIntyre kétféle cselekvési okot (észokot, indítékot: *reason* – *reason for doing something*) különböztet meg. Az első a közismertebb és elterjedtebb, ez Hume-től származik, itt a cselekvésre vágy, gyűlölet, félelem stb. indít bennünket, azaz a szenvedélyek. Van azonban egy másik (arisztotelészi) típus is. „Odább lépni a bástyával, hogy elkerülj a mattot” jó ok a sakkjátékosnak arra, hogy lépjen, ám ennek semmi köze az egyes sakkjátékosok egyéni vágyaihoz; itt az indítékok a sakk szabályaiból erednek, amelyek az emberi élet külön tartományát teremtik meg, amelynek objektív ismérvei (kritériumai) vannak – függetlenül a személy vágyaitól, attitűdjeitől és preferenciáitól –, amelyek eldöntik, mi a jó ok a cselekvésre. Ez minden (oakeshotti értelemben vett) gyakorlatfajtaúra igaz: az egyes gyakorlatfajták szabályait semmiképpen nem lehet úgy leírni, hogy az em-

berek „direkt szenvedélyeiből” származnak. – Persze ez csak akkor igaz, ha a *sakk* (stb.) szabályai uralkodnak; hisz ha beteg gyerekekkel sakkozunk, jó okunk lehet *nem* odább lépni a bástyával, épp mert így kerülhetnénk el a mattot. – Ezt a típust fogjuk a következőkben arisztotelészi indítéknak nevezni.

Milyen értelemben indítékok az értékek?

Vegyük elő ismét első példánkat, a hűséget. Szem előtt kell itt tartanunk, hogy az indíték közvetlenül nem hatóok. Ha a szóban forgó személy ebben a kérdésben *nem szabad* – pl. szenvedélye, erotikus vonzalma túl erős –, akkor nem lesz hatalma (ereje) a hűség mint érték-indítók parancsa szerint cselekedni, és nyilván csak akkor választhatna szabadon (értéket), ha erre képes lenne.

Világos továbbá, hogy a hűség mint szociális-kulturális (civilizációs) érték az arisztotelészi típusba tartozik. Összefügg egy olyan civilizációs szabályrendszerrel, amelynek egyéb értékei a család stabilitása mint sikeres társadalmi stratégia (ezt minden oktatásszociológiai empirikus kutatás alátámasztja), az emberi lény páratlanságába, megismételhetetlen egyediségébe vetett kulturális hit, az erotikus nevelődés eszménye mint a személyiségfejlődés egyik legmagasabb rendű része, más oldalról a szexuális kiszolgáltatottságtól, az „érzések örületétől” való félelem, a szilárd személyes önazonosságot óvó, az erotikus kapcsolatokban szétoldódó ént aggódva figyelő beállítottság stb. stb. Mindez persze nem független a keresztyén egyházaknak a szüzességet nagyra értékelő, érzékellenes és túlvilágias magatartásától, a bűnt az Erósszal azonosító hagyományos világlátástól.

Ha az ember hűtlen, nem egy másik arisztotelészi indítéket „választ”, hanem egy másik gyakorlatfajta tér át, amely hume-i természetű. A kettő egyszerűen összemérhetetlen (inkommenzurábilis). A följebb jelzett civilizációs szabályrendszer megsértése nem egy vele egyenértékű szabályrendszer elfogadását jelenti – ha volna is kivétel, bizonyára patológikus lenne –, hanem *hibát*. Egy hume-i indítékoktól kormányzott, gyermeki gyakorlatfajtaiban a hűség nem lehet hiba, mert más motívuma (indítéka) nem lehet, mint a leküzdhetetlen, erotikusan minden más kapcsolat lehetőségét kizáró monogám ragaszkodás, márpedig akkor értelmetlen értékválasztásról beszélni, hisz itt a hűtlenség lehetősége adott, csak éppen erő híján mint indíték nem változtatható hatóokká.

Max Weber azért tévedett szerintünk, mert azt tartotta, hogy a „Kövesd démonodat!” arisztotelészi típusú indíték lehet.

Ez a relativista – kételyből fakadó – fanatizmus általában semmisnek kell hogy tekintse az arisztotelészi indítékokat. Nem lehetséges olyan civilizáció, amelyben mindenki – vagy akár csak néhány ember – úgy követi démonát, hogy vágyai és belőlük fakadó hitvallásai jelentésteli, teljes szociális világot kerekítenek köré. A civilizációs szabályhalmazok természetesen erkölcsi dilemmákba keverhetnek bennünket, de ezek a dilemmák önmagukban nem rombolják le az értékek érvényét. Az, hogy túlzott gyakoriságuk mennyiben és mikor idéz elő olyan szituációt, amelyben a civilizációs gyakorlatnak lassan módosulnia kell, tapasztalati kérdés, és a történettudományra tartozik.

Amikor a hűségben hívó ember „elveszti a fejét”, és megcsalja szerelmét vagy házastársát, a gyakorlat uralkodó szabályai, a civilizáció uralkodó értékei efelől még érvényesek maradnak. A szabadabb szexuális morál nem hagyta érintetlenül a modern házasság intézményét, de azok az értékek és érdekek, amelyek miatt az emberek házasságra lépnek, továbbra is fennállnak. A civilizációkat könnyű képmutatónak ne-

vezni, és kimutatni róluk, hogy vizet prédikálnak, és bort isznak. Ám ez föltehetőleg a gyakorlat félreértése. Aki a civilizáció – ha tetszik, az értékek – kontextusában cselekszik, annak a számára adottak bizonyos arisztotelészi típusú indítékok, amelyek szerint *jól léphet*. De nem állnak fönn föltétlenül kényszerítő okok arra, hogy *ne léphessen rosszul*. Bizonyos történelmi korszakokban – így a miénkben – a nagyobb tolerancia miatt ez nem jár szükségképpen végzetes következményekkel. De ez nem jelenti azt, hogy minden erkölcsi aktus egyben új világot, új civilizációt avat föl. Márpedig ez volna szükséges ahhoz, hogy föltételezhessük, a szabálysértés: értékválasztás.

Azt az esetet kell még megvizsgálnunk, amelyben esetleg előfordulhat, hogy valaki ráébred: „arisztotelészi” kontextusban érvényesnek hitt értékei összeütköznek valamely nehezen cáfolható erkölcsi okoskodással, amelynek hatására úgy véli: ezeket az értékeket el kell vetnie. Bár rögtön hozzá is tehetjük, hogy ilyesmi nem fordul elő túl sűrűn, látnunk kell, hogy minden bizonnyal ez az az eset, amely az értékválasztás hipotézise előterjesztőinek szeme előtt lebeghetett.

Tételezzük hát föl, hogy x érték szerves, logikailag is fontos része egy „arisztotelészi” gyakorlatot irányító indítékhalmozatnak, s hogy vele szemben fönnáll az ellenkezőjét állító y erkölcsi következtetés. Ez utóbbit nem foghatjuk föl emotivista módon, tehát a következő mondat szinonimájaként: „én ezzel egyetértek; tégy te is úgy!”, mert ez nem volna erkölcsi *okoskodás* eredménye. Fogadjuk el, hogy a cselekvésnek éppannyira lehet indítéka egy civilizációs kontextusból eredő *érték*, mint egy racionális erkölcsi okfejtés helytálló végkövetkeztetése, azaz egy *erkölcsi igazság*. A két dolog olyan formára hozható, hogy mindkettő rivális, egymással vetélkedő morális igényeket kifejező *kijelentés* legyen. Ha az ember ezzel a motiváció szemszögéből egyenértékű két kijelentéssel kerül szembe, dönthet közöttük. Értékválasztás-e ez vagy sem?

A válasz elsősorban attól függ, hogy az erkölcsi igazságot hume-i vagy arisztotelészi típusú indítéknak számítjuk-e, tekintet nélkül arra, hogy mifajta okoskodással jutottunk el hozzá. Az erkölcsi igazság hume-i típusú indítéknak tetszhet, bár csak azért, mert elvileg független lehet a civilizációs kontextustól, akár a nyers vágó. Ugyanakkor arisztotelészi típusúnak is tekinthetjük, mert racionális lévén, lehetnek a hozzá vezető okoskodásban jó és rossz, helyes és hibás lépések egy sajátos gyakorlat – a filozófia (etika) – sajátos kulturális gyakorlata szabályainak megfelelően.

Lássuk, mi történik, ha y erkölcsi igazságot hume-i típusú indítéknak tekintjük.

(a) Elismerjük, hogy x is lehet hume-i vagy arisztotelészi. Ha az előbbi, akkor két kontextustól viszonylag független indíték áll egymással szemben. Reid tétele szerint itt az *erő* fog dönteni a kettő között, tehát nem x -ről és y -ról alkotott véleményünk ütközik össze, hanem „aktív erőink” – érzékenységünk, intelligenciánk, intuíciónk –, így tehát nem választunk szabadon értékek között.

(b) Ha x az utóbbi, azaz „arisztotelészi”, akkor y -ra az áll, amit följebb a hűség példázatakor elmondottunk, tehát szabad értékválasztásra itt sincsen mód.

Mi történik azonban akkor, ha y erkölcsi igazságot „arisztotelészi” indítéknak tekintjük?

(c) Itt két gyakorlatfajta áll szemben, mármint ha x értéket is „arisztotelészi” indítéknak vesszük. Tény, hogy egyszerre „benne állhatunk” kétféle gyakorlatfajtaban, ez esetben az egyik a civilizációs értékrendszer, a másik az ezzel hipotetikusan szembeállított filozófiai *via contemplativa*. Itt az indíték hatására bekövetkezendő cselekedet – tegyük föl az egyszerűség kedvéért, hogy (ami egyébként valószínűtlen) az itt

rendelkezésre álló „aktív erők” egyenlők – kontextusfüggő. Ez a szituáció emlékeztet a leginkább arra, amit az értékválasztás-hipotézis javallói kívánatosnak tartanak. Itt wittgensteini *életformák* állnak egymással szemben. Lehet-e közöttük szabadon választani?

x jó lépés a civilizációs játszmaiban, y jó lépés a filozófiai játszmaiban. x biztosan nem jó lépés a filozófiai játszmaiban, de y jó lépés lehet a civilizációs játszmaiban. (Ez talán plasztikusabb.) Mód van tehát arra, hogy e bennünket érdeklő legutóbbi esetben x -et y -ra cseréljük. Ez esetben persze megváltoztattuk az érték kontextusát, tehát a civilizációs játszma szabályait. y maga funkciót változtatott, értékke változott egy civilizációs értékrendszerben, egy másik gyakorlat elemévé lett. Ha y többé nem erkölcsi igazság, hanem kulturális (civilizációs) érték, akkor *mintha* volna értékválasztás. De mégsem! Hiszen amikor választottuk, *még nem volt* (kulturális) érték, épp ezért választhatunk egy értékkel szemben. Amint értékként a civilizációs játszma elemévé lett, elfoglalta x helyét, ellene újabb erkölcsi, racionális érvelés vált lehetségessé, és így tovább a végtelenségig. A végtelen regresszus pedig *nem* szabad értékválasztás.

(*d*) Itt x hume-i és y arisztotelészi indíték. Ha egy kulturális érték – ami nehezen gondolható el – pusztán indulati impulzus, mérlegelés esetén semmiképpen nem állhat helyt egy racionális erkölcsi érveléssel szemben. Itt x követője semmiképpen nem szabad; az értékválasztás lehetősége elesik.

Mind a négy esetet (x H, y H; x A, y H; x A, y A; x H, y A) áttekintettük. Befejezésül már csak egy fölöttébb időszerű idézet kedves szerzőnk, Michael Oakshott londoni professzori székfoglalójából (POLITICAL EDUCATION, in: RATIONALISM IN POLITICS, London, 1962, ⁶1981):

„Vegyük a szakácsművészet példáját. Azt hihetnők, hogy egy tudatlan ember, némi ehető nyersanyag és szakácskönyv alkotja mindazt, ami a szakácsművészet önmozgó (vagy konkrét) tevékenységéhez szükséges. De mi sem áll távolabb az igazságtól. A szakácskönyv nem holmi önállóan támadt kezdet, amelyből a főzés ered; nem több, mint olyasvalaki tudásának a kivonata, aki tud főzni: e tevékenységnek mostohagyereke, nem pedig fölmenője. A könyv fölkészíthet valakit arra, hogyan rendezzen vacsorát, de ha ez volna egyetlen kalauza, neki sem kezdhetne a dolgnak: a könyv csak azokhoz szól, akik tudják, mit várhatnak tőle, így hát azt is, hogyan értelmezzék.

Mármost ahogyan a szakácskönyv előfeltételez valakit, aki tud főzni, és használata előfeltételez valakit, aki tudja, hogyan kell használni... úgy valamely politikai ideológiát nem a politikai tevékenység előre kigondolt kezdetének kell tekinteni, hanem valamely társadalom elrendezése konkrét módja (eltont és általánosított) ismeretének. A követendő célokat leszögező káté csak annak a konkrét viselkedési módnak a pusztán rövidítése, amelyben már benne rejlenek a célok. Nem is létezik a politikai tevékenységet megelőzően, és önmagában soha nem elég megbízható kalauz. [...] Amit teszünk, sőt amit tenni akarunk, annak a terméke, hogy miként szoktuk intézni ügyeinket. Valójában gyakran nem mutat egyebet, mint valaminek a megtételéhez kellő készséget, amelyre ráébredünk, s ezt aztán olyan tekintéllyé fordítjuk, amelynek birtokában meg is tehetjük.”

Bizonyára nem is kell a följobbi fejtegetések és az Oakshott-idézet összhangjára rámutatnunk.

A vakhítú és a kételyt ebben a században csak egyszerre lehet elutasítani. Hajdanán még viczorogtak egymásra.