

KONCSOS FERENC

AZ ERKÖLCSTANOKTATÁS APOLÓGIÁJA

Abstract: (The Apology of Teaching Ethics) Since the change in 1989 the impact of the disintegrating world order has become more palpable in the one-time socialist countries. Fundamentalist tendencies which can offer apparent safety in uncertainty are popular in crisis. They also want to exploit education to establish a new moral order. However, in modernity teaching ethics cannot provide the uncertain masses with a consistent order of values. Though – by serving self-recognition – they gratifies practical needs. Through self-recognition moralphilosophical knowledge can help uncertain people to be able to get over the arrogantly pragmatic world of usefulness, and to start to live a life of moral deeds.

Visszatérés a modernitás értékeihez

A volt szocialista tábor országaiban a 89-es fordulatot követően erőteljesebben mutatkozik meg a 20. század elejétől az egész keresztény tradíciójú világra jellemző tendencia, az erkölcsi világrend totális felbomlása, vagy legalábbis annak látszata. Az első világháborúval véget ért a polgárság, a polgári értékrend kora. A háború után a hagyományos erkölcsi tekintélyek, a vallások és az államok nem tudták visszaállítani az erkölcsi élet általános szabályozását. Pedig törekvésekben nem volt hiány. Nevelési reformok sorozata szolgálta a jövő nemzedéke megformálásának, a teljesebb ember megvalósításának programját, de semmilyen kezdeményezés nem volt képes megoldani a közösségi és egyéni erkölcs összhangját.

A polgári demokráciák a tömegszerűvé vált társadalomban a polgári szabadságjogokat próbálták érvényesíteni, az erkölcsi megújulást az egyéni erkölcs megerősödésétől várták. Törekvésük azonban végső soron a szélsőséges individualizmus terjedését eredményezte azáltal, hogy külső támpont híján az egyént lelkiismereti konfliktusaiban magára hagyta, ezzel az átlagemberben a narcisztikus vonásokat erősítette. A túléléshez nélkülözhetetlenül szükséges narcizmus ekkor önnön ellentétébe fordult, magát a túlélést veszélyeztette azáltal, hogy az egyén minden másnál fontosabb szerepet tulajdonítva önmagának érzéketlenné vált a másik ember iránt, gyengítve a szolidaritást és a felelősséget. A diktatórikus államok a közösségi erkölcs

visszaállítását szorgalmazva a szolidaritás tudatát próbálták fejleszteni. Az individualizmus túlhajtásaival szembeszegezett, elvszerűen gyakorolt szolidaritást személytelen és elvont jellege következtében csak más csoportokkal szemben tudták érvényesíteni. Az elvszerű szolidaritás a csoporton belül úgyszintén magára hagyta az egyént, elértéktelenítette, közömbössé tette azáltal, hogy az egyéni felelősséget átvállalta a szabványmagatartást meghatározó szervezet.

A második világháború után a szovjet típusú rendszerek – az erőszak megváltó erejével kísérletezve – Közép-Európát másképpen akarták modernizálni, mint ahogyan a nyugat modernizálta önmagát. A felülről építkező társadalom modellje a proletár osztályszolidaritáson alapuló tömegekölcs alapján azt követelte az egyéntől, hogy cselekvéseit, sőt sorsának teljes alakítását rendelje alá a mozgalom céljainak¹, a hatalmi akaratoknak. A rendszer ebben a formában még időlegesen sem volt működőképes, ezért a szocialista országok kommunista vezetése valamilyen módon megpróbált úrrá lenni a helyzeten. Nálunk a kádárizmus levonva a tanulságokat, a rászabott feladatokat maradéktalanul végrehajtó, de a politikai akaratképzésbe beleszólni nem akaró egyénnek cserében megengedte, hogy amennyire képes, minden eszközzel, akár törvénybe ütköző módon is javítson saját sorsán.

A saját akaratát mindenáron érvényesíteni akaró többség magatartását az önzés, a szolidaritás nélküli „üres individualizmus” irányította. A szélsőségesen individualista embert a külvilág csak abból a szempontból érdekli, hogy mit kaparinthat meg belőle. Mindent és mindenkit aszerint ítél meg, hogy milyen hasznot hoz számára, nem érdeklik mások szükségletei, nem tiszteli mások méltóságát és integritását. A nem szolidáris önző ember az „erkölcsi hipochondria” állapotába kerülve kívülről bár erkölcsös ember benyomását kelti, aki retteg attól, hogy valamilyen bünt követ el, aki látszólag törődik embertársaival, valójában azonban a felszín mögött olyan narcisztikus személy rejlik, aki sohasem képes magát a másik ember helyébe képzelni. Cselekvéseit a lelki túlélés etikája vezérli, ami nem más, mint behódolás bármiféle társadalmi normának.

A tömegekölcsöt elfogadó narcisztikus ember, a kialakulatlan vagy kiüresedett „Én” a totalitarizmus igazi nyersanyaga, aki bárkit követ, akinek az átlagember csodálatát kivívó képességei vannak, aki (vagy ami) kételymentes bizonyosságot sugall számára. Nem érzi és nem tudja, hogy erőszakot követnek el rajta. Számára az erőszak egyáltalán nem is létezik, kész az erőszakra, sőt örömet leli benne. Úgyszólván érzéketlen a transzcendencia iránt, elzárkózik a nem mindennapi valóság elől, bezárkózik a hétköznapok, a pusztá haszonelvűség, az örök jelen idő világába. A hétköznapi hasznosságba bezárkózva képes túltenni magát bizonytalanságán, mert az élet túlnyomórészt igazolja gyakorlati bizonyosságának hitét. Ha kétsége mégsem

szűnne meg és további külső megerősítést keresne bizonytalanságában a narcizmus társadalmi formája megadja számára a haladás erőinek csoportjához való tartozás büszkeségérzetével a bizonyosság, a megelégedettség érzését.

Ebben a sajátos helyzetben a szolidaritás és individualitás, valamint a másik ember iránt érzett felelősség köre jelentősen visszaszorult, még a családtagokra is csak szűk határok közt terjedhetett ki. Hiszen főleg az ún. kemény diktatúra időszakában még a családtagok is ellenségként jöhettek számításba, akiknek „leleplezése” minden családtag feladata volt. Ezzel a felelősség elvárható minimuma lett a maximum.

A fennálló állapotok megszüntetését célzó 89-es fordulat lényegében az egységes és univerzális világtörténelmi haladásban való hit feladását, a világmegváltó messianizmus elvetését és a modernitás értékeinek elfogadását jelentette. Erkölcsi szempontból ez a minden erkölcs egyetlen valóságos alapját jelentő szolidaritáshoz, a Másik iránt érzett felelősséghez, az individualitás kibontakozásához való visszatérést jelenti. A fordulat azonban nem hasonlított a forradalmakra, az olyan társadalmi történésekre, amelyekben egy egész nemzet megtapasztalhatta volna a szolidaritás értékét és hatékony társadalomformáló szerepét. A többség számára a változás inkább azt jelentette, hogy eltűnt körülötte egy világ, amely korábban vonatkozási pontokat nyújtott számára, de nem épült ki egy másik világ, amely új tájékozódási pontokat nyújtana. A kívülről irányított, konformista módon szabálykövetők válságot éreznek, amikor a korábban elfogadott magatartásformák követése sikertelenséget eredményez számukra. A krízishelyzetben a „megfellebbezhetetlen dogmákra” vágyó tömegekre sikeresen próbálják ráerőltetni az általuk erkölcsösnek tartott magatartásformákat a fundamentalizmusok, amelyek a bizonytalanságban látszólagos biztonságot nyújtanak. A nevelést és oktatást is mindenki számára elfogadható és elfogadandó, valamint követendő egységes normarendszer elsajátítására építik.

A fundamentalizmusok sikere azonban inkább a válság elmélyülését eredményezi, mert a látszatbiztonság nem képes megszüntetni a bizonytalanság reális érzését, ellenben tovább erősíti az amúgy is meglévő narcisztikus vonásokat. Az új viszonyok között külső támpont híján erkölcsi vákuumba kerülők a zavarodott állapotokban a felelőtlenség korlátlanabb lehetőségeit látják. Ezt mutatja a közönséges bűnözés elszaporodása, a különös kegyetlenséggel elkövetett bűncselekmények nagy száma, a brutális leszámolások sorozata az erkölcsi szempontokat nem érvényesítő vállalkozók között. Ahogy Vajda Mihály írja², most a „Kapri kurta, neked is jut” végletesen amorális világban élünk, ami nemcsak a szocialista rendszerben kialakult morális állapot következménye, hanem korábbi hagyományaink is alapot nyújtanak rá.

A szabadság hívei, az önmagukat megválasztók, akik nem külső erkölcsi szabályrendszert mérlegelve hoznak döntéseket, hanem cselekedeteikhez belső támpontot találva erkölcsi érzékükre támaszkodnak minden világállapotban, több vagy kevesebb energiaráfordítással megtalálják az erkölcs prioritásának megfelelő döntést.

Az új világállapotban kevesen vannak azok, akik magukat tisztességes embernek választják meg, de úgyszintén kevesen vannak azok is, akik tudatosan arra a következtetésre jutnak, hogy a „nagy hatalmi játszmában” az erkölcs által vezérelve nem lehet megszerezni a kívánatos hatalmat. Azok sem az átlagos magatartást képviselik, akik tudatosan előnyben részesítenek az erkölcsivel szemben más típusú magatartásmotívumokat. Az átlagember sikerérzetét környezete magatartásmintáinak eredményes követése adja, és rögtön zavart érez, ha ezen minták alapján cselekvése sikertelenséget okoz. A kívülről vezérelt személyiség döntéseiben erkölcsi motívumok nem játszanak szerepet. Minden esetben úgy dönt, ahogy átlagos cselekvéseknél szükséges, mert valószínűleg nem is tud különbséget tenni a szükségképpen szabálykövetésre épülő átlagos mindennapi cselekvések és az erkölcsi relevanciával bíró tettek között. A nihilizmus erősödésének tendenciája abból következik, hogy megszűnt a magától értetődősége az erkölcs örökérvényű axiómájának, a platóni-szókratészi elvnek, amely szerint „jobb az igazságtalanságot elszenvetni, mint elkövetni”.

A 89 után létrejött világállapotban, ahol legfőbb értéknek a szabadságot tartjuk, azt is tapasztaljuk, hogy a szabadság lehetősége nem csak az autentikus élet megvalósításának lehetőségét adja, de egyben a kívülről irányított többség szorongását fokozza, a szabadságtól, magát a szabadságot fenyegetve megsemmisítéssel. A szabadság híveinek be kell látniuk, hogy a válságból kivezető út nem lehetséges az erkölcsös cselekvést kvázi helyettesítő konvenciók és követendő magatartásmintákat kínáló elit nélkül.

Egy olyan világban, ahol egyre kevesebb az autonóm ember, aki önmagát választja, ahol a kívülről irányított többség cselekedeteit nem az erkölcsiség motiválja, ahol számukra nem lehet általános szabályokat megfogalmazni, az egész társadalom feladata, hogy megtalálja a módját az elv tudatosításának, ami egyben a másik emberrel szembeni abszolút felelősségünk megfogalmazása is. Társadalmi feladat a kiút keresése a válságból olyan állapotok teremtésével, ahol egyre több ember tudatos mérlegelés eredményeként választja a jót és nem konformista módon cselekszik.

Morálfilozófiai következtetések

A premodern filozófus „megélte” filozófiáját, egyben magától értetődő szándéka volt, hogy az erkölcs gyakorlati kérdéseiben eligazítsa az embert, hogy megtanítsa élni. Ezt a feladatot azonban még abban a korban sem tudta

betölteni, amikor a filozófiának még szilárd volt az önmagába vetett hite, nagyobb volt az önbizonyossága és értékoldalának is volt abszolút biztosítéka és szankciója: Isten, a summum bonum. A fölvilágosodás óta az ész kritikája megingatta ezt az abszolút értékalapot. Az erkölcsi gyakorlatban is megszűnt az addig magától értetődő eszme természetes hagyomány jellege, és az annak megfelelő értékérzés is elvesztette szilárdságát. Ezzel az erkölcs érték és norma oldala is válságba került.

A tudományos racionális filozófia az elveszett szilárd értékalap helyébe nem tudott hasonló szilárdságú valláspótlékkal szolgálni. A metafizikai világgép összeomlásának eredményeképpen az erkölcs teoretikus megalapozására irányuló minden kísérlet önnön ellentétébe csap át. A morálfilozófiák sem racionálisan, sem empirikusan nem képesek az erkölcs megalapozására. A metafizika Hegel óta kénytelen lemondani nagy rendszerek konstruálásáról, nem vállalkozik többé arra, hogy egy különleges világról gondolkodjon, hogy a tapasztalaton túli tárgyakra is szerezzen tudást. Nem törekszik arra, hogy új, hatékony értékrend alapjait vesse meg. Az „új metafizikus” nem vállalkozik többre, minthogy a hétköznapi világunkról való gondolkodásunk struktúráját vizsgálja, hogy megvilágítsa a lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkozó tudásunk természetét és feltételeit. A „kis metafizika” nem megy tovább annál, hogy feltárja azokat a problémákat, amelyekbe a metafizikai elem bekapcsolódik, amelyek túl vannak a logikai szerkezeten, amelyeket sem elutasítani, sem megoldani nem lehet, ezért a filozófus kénytelen elismerni azokat, és tartósan foglalkozni velük. A véglegesen meg nem oldható problémákat nyitva hagyva arra törekszik, hogy megőrizze a morálfilozófiát, szembeforduljon a nihilizmussal. Mai világunkban az erkölcsi világrend felbomlása és a nihilizmus fenyegető terjedése idején a morálfilozófiák nem tudnak és nem is akarhatnak kötelező erővel bíró normarendszert, általános szabályokat megfogalmazni és felkínálni.

Az európai típusú társadalmakban, ahol a világ immanenciára és transzcendenciára oszlik, ezzel együtt természet és szellem mereven szemben állnak egymással, nem kerülhető meg az a kérdés, hogy lehetséges-e erkölcs egy olyan világban, amelynek nincsenek istenei. Max Scheler szerint nincsen olyan emberi együttélés, amely ne ismerné a szent és a profán megkülönböztetését. Hegel úgy gondolta, hogy ahol a fokozott spiritualitást és morális elkötelezettséget követelő szent feltételei teljesülnek, ott a gyülekezetben lakozik Isten. A gyülekezet tagjai, ha el nem is érik a normativitás követelt magas szintjét, de elismerik és szeretnék megvalósítani. A valódi kérdés tehát nem az, hogy lehet-e istenek nélküli világban erkölcs. A helyzet éppen a fordítottja. Vajda Mihály szerint is „az elsődleges a megalapozó mozzanat, hogy van-e a világnak erkölcs. Egy világnak ugyanis, amelynek van erkölcs, annak vannak istenei, vagy legalábbis ez a feltétele annak, hogy létezzék

számára szent és profán”.³ Heller szerint a radikális gondolkodás eredményeként a modernitás sajátos alternatívájaként megjelenő totalitárius ideológiákban és gyakorlatban a szent elfajzott, hamissá vált formái kiszorítják a régi szentet.⁴ A totalitarizmus is megkövetelte az önfeláldozást, de annak motívumát a általa kigúnyolt hagyományos vallásokból kölcsönözte.

A szent hamissá válik akkor is, ha fórumai nem követelnek önmegtagadást, spiritualitást vagy morális áldozatot, sőt még igényt sem tartanak erre. Hegelt parafrázálva azt mondhatnánk, hogy a gyülekezet szelleme az, hogy nem kell ilyen szellemnek lennie. Ha nincs semmiféle szubsztantív érték, amely összetartja az állam polgárait, akkor a modern világ a „természeti állapot” dzsungelévé válhat és a modernitás alaptendenciája az önmegsemmisítés lesz. Márpedig a szent láthatóan egyre inkább kiszorul a világból. Hegelnél a történelem végének szekularizált gondolata a parousziát jelképezi. Ezzel szemben az abszolút történelmi jelenidő fukuyamai szekuláris eszméjében az örökkévalóságot a hosszú élet helyettesíti. Az abszolút történelmi jelenben élők történelmileg is úgy élnek, mintha sohasem szándékoznának meghalni, mintha a jelen örökké tartana. Heller szerint „ebben a világban a spiritualitást a »terápia«, az etika helyét a kalóriaszámlálás foglalja el. Ez az önelégültség azonban rendkívül törekeny”.⁵ Amikor a szellem – helyét üresen, a természetet magára hagyva kivonul a világból „a véges ember, aki abban a tudatban, hogy a világban ő maga a szellem egyedüli képviselője, a kultúránkban a természeti világon eleve kívülre helyezett Isten helyére tolva fel magát, ama bizonyos natura, a létezők összességéként értett lét urának tudja magát, s nem érzi többé, hogy bármiféle korlátokat kellene szabnia magának. Cselekedetének egyedüli mércéje a külvilág felett aratott uralmának sikeres növelése. Rajta kívül minden csak gyúrható anyag, beleértve a másik emberi egyedét is: nem érez semmifajta felelősséget”.⁶

Valószínűnek látszik, hogy nagy eszmék, a priori elkötelezettség nélküli magatartás a problémamegoldásban csak ideiglenesen lesz működőképes. Az emberek bizonyára nem tudnak sokáig anélkül élni, hogy értelmet ne adnának életüknek, hogy valamiféle megbékélést, megváltást ne keressenek. Az abszolút értékvesztés idején az ember olyan értelemre vár, amely a modern világ középszerűségét megsemmisíti és új értelemmel tölti meg. Az új megváltó erők megtalálásához azonban először a világmegváltó erőszaktól kellett felszabadítani magunkat.

Metafizikai fejtegetésekbe bocsátkozás nélkül is megállapíthatjuk, hogy nem kerülhető el a visszatérés a messianizmus valamilyen formájához, a világmegváltó messianizmus elvetése utáni korban sem. Derrida feltárja a messianizmus egy új, lehetséges perspektíváját, amely túllép a jelenen, és megóvjá a megváltás ígértét. A tudomány ezt nem tudja megerősíteni, mert a szent dolgaiban nem létezik tudás, csak vallásos remény. Derrida Messiás-

kísértete a kritikai és radikális gondolkodói hagyományt folytatja, amely gyakran megidézte a transzcensus testetlen erőit, a kísérteteket, metaforikusan kifejezve olyan szent helyeket vagy megváltó, megmentő hatalmakat, amelyekről nem tudunk semmit, de megóvnak bennünket a hamis szent újjászületésétől és olcsó ígéreteitől.

A kísértet nem ölthet testet, nem asszimilálódhat, mert csak így kerülheti el a totalizációt, mentheti meg a szellemet. Éppen ez a nem halandó szellem teszi lehetővé az ember számára, hogy morális lényé váljon, hogy halandóként úgy cselekedjen, mintha halhatatlan lenne.

Visszaadni az etikai középpontot

A modern erkölcsfilozófiák fő áramlata szerint a modern kultúrának és ezzel együtt a modern etikának nincs középpontja. Ugyanakkor nem lehet megkérdőjelezni azt az állítást sem, hogy a 19. század előtt volt az etikának középpontja és abban fontos helyet foglalt el a másik emberhez való viszony. A modern emberek világában Heller szerint⁷ három, korábban marginális élmény vált meghatározóvá: a kozmikus esetlegesség és a társadalmi esetlegesség élménye, valamint a hagyományos, fix értékrend bomlása. Az esetlegesség élménye rádöbbsentette a modern embert, hogy magára maradt, hogy cselekvéseihez egyre kevesebb külső támaszt talál. Értékeink, erényeink és kötelességeink között egyetlen sincs, ami kiállná az ész kritikáját.

A magára maradt embernek szüksége van legalább egyetlen erkölcsi támaszra önmagán kívül. A problémára a kanti morálfilozófiának és a személyiségetikának is van megoldása. Mindkettő azt vallja, hogy az erkölcsnek van abszolút alapja, ha azt nem is tudjuk, hogy ki vagy mi a morál forrása. Az erkölcs esetében az ember a transzcendenssel áll kapcsolatban. Kant az ember ontológiai megkettőzésével állítja vissza az erkölcsi középpontot, a személyiségetika viszont a tisztességes élet forrásának az egyedet, az egységes embert tekinti a maga egyediségében, egyszerűségében.

A személyiségetika számára a valódi erkölcsi kérdések az ember középpontjára vonatkoznak. Heller szerint a valódi erkölcsi kérdésfelvetés egy gesztussal kezdődik, egy transzcendens mozzanattal, melynek racionalizálása magát a kérdést érvénytelenítené. A valódi kérdés felvetés a transzcendenciában van megalapozva.⁸ Ez adja az erkölcs szilárd, immanens alapját. Nem lehet racionális választ adni arra a kérdésre, hogy az erkölcsi alany miért kötelezi el magát a morális abszolútumnak.

A premodern korban az erkölcs mint abszolútum elfogadása gesztusának nem volt tudatában az ember, a modernizmus viszont megkívánja, hogy állandóan emlékeztesse magát az első gesztus transzcendens és abszolút jellegére. Így képes megőrizni az erkölcsöt a pusztán immanens kognitív követelmények uralmától, megkérdőjelezni, próbára tenni és visszautasítani

a hagyományos erkölcsöket, megnyitni a kaput az újak előtt, amelyeket, mint helyeseket elfogad az előzőek helyett. A kezdeti erkölcsi gesztus abszolút jellege az egyén azon elhatározásán áll, hogy tisztességes ember akar lenni. Ez az abszolút gesztus ad középpontot az életnek. Az erkölcsi lény a középpont megközelítésére vállalkozik, de sohasem éri el.

A modernitás a szabadságot egyetemes értéké tette. Ahol mindenki szabadnak születik, ott a szabadság absztrakcióvá, elvont lehetőséggé válik. A személyiségetika Heller által is képviselt változata, a szabadnak születtség absztrakt lehetőségét konkretizálja azáltal, hogy nem eleve adott értékre, empirikus normára, szabályra, vallásra vagy filozófiára alapozza magát, hanem a választónak és a választásnak ad etikai tartalmat. Az ember saját magát választja meg tisztességes embernek. Heller, Kierkegaard szellemében egzisztenciális választásnak nevezi a modern esetleges lét világában ezt az első gesztust. Ezzel az erkölcsi személy esetlegességét sorsává változtatva nem szorong többé a szabadságtól. Ő maga lett saját sorsává, szabadsága hordozójává. A személyiségetika szerint a tisztességes ember olyan embernek választja meg önmagát, aki erkölcsi döntéseiben a nem erkölcsi követelmények vizsgálatát másodlagosnak tekinti, aki a morális abszolútumnak kötelezte el magát a platóni-szókratészi elvvel, hogy inkább elszenvedje a rosszat, minthogy másoknak okozná azt. A morálnak ez az abszolút tétele az együtt-lét ontológiáján alapszik. Ahogy Levinas gondolja, erkölcsi döntéseinkben az abszolúte Másik igényére válaszolunk. Nem univerzális felelősséget vállalunk, hanem olyannak választjuk magunkat, aki képes ígéretet tenni és magára veszi a másik emberért való felelősségvállalás összes rizikóját.

A személyiségetikának központi értéke az autenticitás. Kiindulópontja az ugrás, abban az értelemben, hogy sem külső determináció, sem az alany pszichéje nem játszik szerepet a választásban. A személyiségetika semmilyen külső támpontot nem javasol. Mindenki maga választja ki a számára legmegfelelőbb külső támaszt, amit a szellemhez fordulva találhat meg. A metaforikusan mankónak nevezett külső támasz lehet erkölcsi érzés, vallás, filozófia sőt még a tudás is, annak ellenére, hogy a modern etika tudásra nem alapozhat. A modernitás világában, ahol nincs és nem is lehet egyetlen közös uralkodó ethosz, metafizikai meggyőződés, ott az erkölcsös magatartás csak személyiségre szabott lehet, nem szólít és nem is szólíthat fel senkit arra, hogy legyen tisztességes ember. Abból indul ki, hogy vannak tisztességesek, ezért lehetségesek.

Az erkölcsstanoktatás haszna

Semmire sincs nagyobb szükségünk, mint arra, hogy megtanuljunk élni – írja Derrida. Szerinte az etika maga maga nem más, mint „megtanulni élni – egyedül magunktól”.⁹ Valójában azonban nem magunktól tanulunk, nem is vala-

milyen diszimmetrikus viszonyban tapasztalat, nevelés, idomítás révén. Sem egyedül az életben, sem egyedül a halálban, hanem az élet-halál között. Derrida szerint a Szellemet kellene megtanulni ahhoz, hogy jobban, igazabban éljünk. Azt az abszolút szellemet, amit Heller az európai ember „otthonának” nevez, olyan átélhető és megosztható élménynek, amely feltételez egy közös háttérrel, és lehetővé teszi a megértést. Az abszolút szellem lényege a múlt felidézése. A szellem a jelenben megőrzi a múltat, amelyre az ember nem emlékezik. A világgal való találkozások háttérében mindig megnyilvánuló nosztalgia is azt a vágyat fejezi ki, hogy szeretnénk visszatérni a múltba, megőrizni a múltat, ugyanazt megélni, de másként. Az abszolút szellem a megismerés számára is hasznos, mert a szellemi tartalmak sokféle értelmezhetőségét teszi lehetővé.

A szellem világában otthon lenni a mindennapiság világán való felül-emelkedést jelent. Olyan jelenben átélhető világtapasztalatot szerezni, amely a hétköznapi világban nem fordul elő, nem élhető át. A szellem világa a pusztaság hasznosság világának, a munka világának meghaladását jelenti. A modern ember kiábrándító tapasztalata, hogy a munkavilág egyre inkább meggátolja a hasznosság transzcendálását. Modern világunkban a munka, haszon, hozam, teljesítmény, racionális működőképesség a célracionális gondolkodás prózai szürke világában a közjő, a summum bonum alig jelent többet a közvetlen haszonnál. A munka világának persze meghatározó szerepe van az ember világában. Az ember fizikai egzisztenciájának alapja a hétköznapi világ, de amikor a munka világa egyre totálisabb igénnyel lép fel, szinte lehetetlenné teszi, hogy az ember közvetlen hasznot nem hozó tevékenységeknek is szükségét érezze, hogy átengedje magát a hétköznapi világon túllépő szemlélődésnek, hogy képes legyen a hasznosság transzcendálására. A munka és hasznosság világának dominanciája eltorzítja a transzcendálás legkülönbözőbb formáit. Nyíri Tamás írja, hogy „a transzcendálás aktusának eltorzításai az alapvető emberi magatartásformák olyan korcs megnyilvánulásai, amelyek csak látszólag törnek át a hétköznapiság fullasztó búróján.”¹⁰ Például a hamis imádkozás, a hasznosságok és célszerűségek világába akarja belevonni az isteni valóságot, az elfajult erősz, az odaadás erőit az uralkodni vágyó én szándékainak veti alá. Az álköltészet is a transzcendálás hamis formája, amely politikai vagy magánérdekek kiszolgálója, és az álfilozófia, melynek klasszikus programja, hogy bezárja az embert a munka világába. Az önmagukat féltő éngyenge emberek elzárkóznak a nem mindennapi valóság elől. Akit a pseudo transzcendáló erők, a látszat magatartásformák tartanak fogva, soha nem rendíthető meg. Akik csupán spontán módon merülnek bele a hétköznapi világba, átélhetik még a megrendülést, ha szembe kerülnek egy igazi élménnyel, amit az erősszal, thanatosszal való találkozás kelt fel az emberben, rádöbben a hétköznapi világ ideiglenességére

és lezáratlanságára, de ugyanígy megrendülést idézhetnek elő a szellem formái is, a vallás, a művészet, a filozófia.

A morálfilozófia nem arra szolgál, hogy a szűkebb értelemben vett közös haszon fokozásán munkálkodjon. Nem használható eszközként más cél elérésére, mert nem erre való. A teória öncél. Ahogyan Nyíri Tamás írja „a theoria a speculari legtisztább formája: a valóság előtti megnyílás, tisztán befogadó lélek és tekintet, amikor a dolgok a mértékadóak”.¹¹ A szemlélődés, a kontempláció közvetlenül nem eredményez közös hasznot. Ennek ellenére nem haszontalan, mert azt a közjót szolgálja, aminek Aquinói Tamás szerint elengedhetetlen feltétele a szemlélődés és megértés. Az erkölcsfilozófia azzal, hogy az emberi érdeklődés kielégítését szolgálja, megmutatja azt, ami a hétköznapi világban nem fordul elő, a mirandumot, a csodálkozás keltőt. Megindítja az emberben a rácsodálkozást. Segít az önmegértésben és a cselekedetek motívumainak megértésében.

Túlzott elvárás lenne az erkölcstanoktatással szemben az, hogy megtanítsa az embert a jó és a rossz közötti különbségtételre. Hasztalan igyekezet lenne annak elérése, hogy nevelő erejénél fogva cselekedeteinek erkölcsi szempontú mérlegelésére rábírja azt, akit döntéshelyzetekben az erkölcs egyáltalán nem motivál. A morálfilozófia bár nem használható a közös haszon közvetlen előmozdítására, mégsem állítható, hogy nincsen összefüggés a szűkebb értelemben vett közös haszon és egy nemzet morálfilozófiai műveltsége között. Amikor a morálfilozófia szempontjából közelítjük meg a valóságot, azaz elméletileg vizsgáljuk, akkor nem csupán az emberi tevékenység nyersanyagának és színterének tekintjük a világot, hanem éppen ellenkezőleg eltekintünk a hasznosságtól és használhatóságtól, céltudatos-ságtól és célkitűzéstől. A morálfilozófiai ismeret a hasznosság önelégült világán felülemelkedő embert képes rádöbbeneni arra, hogy „igazi gazdagsága nem létszükségleteinek kielégítésében rejlik, sem abban, hogy a »természet ura és mestere«, hanem abban, hogy látni tudja mindazt, ami van.”¹² Aki nyitottá válik a valóságra, képes lehet arra, hogy megkülönböztesse az álmagatartásformákat a valóditól, a jelenséget a lényegtől, a divatot az időtlenül érvényestől.

Az erkölcstanoktatás egy mozzanat abban a folyamatban, amelynek eredményeképpen a modernitás embere rádöbbenhet világunkkal kapcsolatos sajátos beállítódásunk megváltoztatásának szükségességére. Pontosabban arra, hogy nyitottabbá váljunk egy olyan fordulatra, amely lehetővé teszi az ember számára az önzés és pusztá hasznosság világának átlépését, és eljuttatja a másik ember megerősökölés nélkül a természet és a Másik iránt érzett abszolút felelőssége megértéséhez és tudatosításához. Ha az embert igazi megrendülés éri, megérti és belátja, hogy a fennálló állapotok meghaladása szükséges, elindulhat az erkölcsös cselekvés útján.

Az erkölcsstanoktatás tehát nemcsak a nem-hasznosság szempontjából nem elfecsérelt idő.

Jegyzetek

1. A mozgalom céljainak való alárendelődés az etikai irodalomban is fontos szerepet kapott. Farkas Endre: A marxista etika alapjai I. Az egyetemek és főiskolák hallgatói számára Egységes jegyzet Kézirat Tankönyvkiadó Budapest 1977. 115. oldalon azt írja: „Kényszerkörülmények között lehetnek olyan tettek, amelyek megengedhetők... De minden korban vannak olyan tettek, amelyek a legszűkebb szabadság feltételek mellett sem lehetnek megbocsáthatók (pl.: az ember semmiféle kényszer hatására nem ölheti meg az anyját, hacsak az osztályárulóvá nem válik).”
2. Vajda Mihály: Erkölcs a metafizika után. A konvenció és az elit apológiája In: *Bedingung der Welt A világ feltétele* 1996. Szerk.: Czirják József Jávorszki András Szabóné Gondos Piroska 26. o.
3. Uo. 29. o.
4. Vö.: Heller Ágnes: *Életképes-e a modernitás*. Latin Betűk Debrecen 1997. 143–144. o.
5. Uo. 148. o.
6. Vajda Mihály: Id. mű. 30. o.
7. Heller Ágnes: *Személyiségetika*. In: *Bedingung der Welt A világ feltétele* 6. o.
8. Ezt a problémát részletesen kifejti Heller Ágnes: *A mindennapi élet elemi etikája* című írásában. In: *Életképes-e a modernitás* 177. skk. o.
9. Derrida Jacques: *Marx kísértetei* Jelenkor Kiadó Pécs 7. o.
10. Nyíri Tamás: *A filozófia haszna* In: *Magyar Filozófusok I. Világtalálkozója* Budapest 1992. 14. o.
11. Uo. 15. o.
12. Uo.

