

A sarkalatos erények szerepéről a nevelésben

Toronyai Gábor

Ha a nevelésben az a célunk, hogy a gyerekek és a fiatalok érett személyiségű felnőtt emberekké váljanak, akkor ezt a törekvésünket – emellett érvelek ebben az írásban – általánosságban véve a mértékletesség, az okosság, a bátorság és az igazságosság – a mi nyugati gondolkodástörténeti hagyományunk *sarkalatos erényei* – valamilyen elsajátítási folyamatának formájában bontakoztathatjuk ki. Első lépésben arra törekszem, hogy megmutassam: amikor felnőtt és érett személyiségű emberről beszélünk, akkor az erre vonatkozó intuícióink tartalmát három gyakorlati eszmével fejezhetjük ki határozottabban. Arra szeretnék rávilágítani, hogy a felnőtt és érett személy képzetében *szabadságra*, *ésszerűsége* és *moralitásra* való törekvésünk vágya és feladata rejlik. Az így szerzett belátásokra támaszkodva térek ki a felnőtt és érett személyiség kifejlődésének két általános – külső illetőleg belső – jellembeli követelményére. A gondolatmenet második lépésében – a sarkalatos erények sarkalatos jellegének rövid tisztázása után – sorra veszem a négy sarkalatos erényt. Mindegyikük esetében megmutatom, hogy elsajátításuk miként segíti elő a szabadság, az ésszerűség és a moralitás kibontakozását az életünkben. Azt a meggyőződést szeretném erősíteni az olvasóban, hogy ezek az eszmék csak annyiban léteznek valóságosan, amennyiben mértékletesek, okosak, bátrak, igazságosak vagyunk és akarunk lenni! Még továbbmenően pedig ahhoz a belátáshoz szeretném megnyitni az utat, hogy csak a sarkalatos erények realitásának bázisán épülhetnek fel megfelelően jellemünknek azok a formái, amelyekben közvetlenebbül is teret nyerhet a mások szeretetére való képességünk és törekvésünk.

A felnőtt és érett személyiség

A szabadság, az észszerűség és a moralitás eszméi a felnőtt és érett személyiségről alkotott felfogásainkban¹

A *felnőtt ember* az, aki önálló életvezetésre képes. A testi és lelki érettség, a jogi és társadalmi szempontból vett nagykorúság, illetve bizonyos fokú anyagi függetlenség elérése kétségtelenül meghatározó feltételei és külső körülményei az önálló életvezetésnek. Azonban, bármennyire fontosak is e tényezők, a felnőttesség lényege mégis inkább a személy lelki alkatának, jellemének felnőtt mivoltában ragadható meg! Döntően magának a személyiségnek az önállóságában áll. A felnőttesség nem egyszerűen pszichés fejlettség, hanem szellemi jellegű: olyan lelki alkat, amelyben tudatos szándékaink és elhatározásaink meghatározó módon befolyásolják akarati törekvéseinket, ösztöneink és vágyaink érvényesülését cselekvéseinkben. Ezért a felnőtt ember önállóságának döntő tényezője az, hogy egy bizonyos vágyának – az önirányításra való törekvésének – általában véve elsőbbséget ad más vágyaival szemben. Ennek szükségképpen együtt kell járnia a más vágyai illetve félelmei fölötti kontrollal, azaz bizonyos fokú önuralomra való képességgel. Felnőtt, önálló az a személy, aki képes önmaga irányítására, aki tehát saját belátáson alapuló döntéséből és elhatározásából fakadóan tud cselekedni és így tudja vezetni az életét.

A felnőtt személyiség döntő vonásának megragadásából a minden cselekvési szituációban állandóan jelen lévő és ezért kikerülhetetlen problémákkal – az eddigi kifejtésre utalva: a belátás vezető szerepének és vele az önuralomnak a biztosításával – való szembenézés és a gondolkodásunkban, jellemünkben, cselekvéseinkben és egész életvezetésünkben történő lehető legjobb gyakorlati megoldásuk feladata adódik. Az így kirajzolódó törekvéseinket sűrítethetjük a *szabadság* és az *észszerűség* egymást kölcsönösen feltételező eszméibe.

¹ A továbbiakban mindvégig szeretnék egy különbségtételt érvényesíteni ezen eszmék *fogalmi* illetve különböző *felfogásai* között. 'Fogalmaikon' az emberi életben kikerülhetetlenül jelentkező problémákból adódó különböző feladatokat értem, avagy – más szavakkal kifejezve – az életünkben játszott szerepüket, illetve betöltött funkciójukat törekszem megragadni. Különböző 'felfogásaikon' ezzel szemben e feladatok, szerepek vagy funkciók tartalmilag eltérő elképzeléseire – kulturálisan, történelmileg, társadalmilag, de akár egyénileg is különböző értelmezéseire – és konkrét cselekvési normákban való kifejeződéseire utalok. A fogalmakra koncentrálni reményeim szerint elkerülhetjük a pusztán a különböző felfogásaikból eredő problémákat és egyet-nem-értéseket, miközben egyszerűbben és közvetlenebbül vehetjük tekintetbe az életben betöltött funkciójuk lényegi vonásait. A felfogásbeli különbségektől történő elvonatkoztatás ára azonban szükségképpen a kifejtés bizonyos fokú formális-általános jellege.

Szabadság

A *szabadság* formális általánosságban vett fogalmát használva egybe tudjuk kapcsolni a szabadsággal kapcsolatos képzeleteinkben rejlő „negatív” és „pozitív” vonásokat.² „Negatív” szabadságon általában véve valamilyen korlátozástól való függetlenséget értünk. A korlátozás eredhet a természetből vagy a társadalomból is. Ha más emberek vagy társadalmi intézmények a korlátozás forrásai, akkor célszerűen „kényszerről” beszélhetünk. „Pozitív” szabadságot emlegetve többnyire a rendelkezésünkre álló alternatívák mozgásterére gondolunk. Olyan lehetőségekre, amelyek vagy azért nyitottak számunkra, mert magunkból fakadóan képesek vagyunk arra, hogy éljünk – vagy ne éljünk – velük, vagy azért, mert a külső természeti és társadalmi körülmények a világban úgy adódnak, hogy megtehetjük ezeket a dolgokat, vagy pedig azért, mert kifejezetten társadalmi, illetve jogi szabályok teremtenek lehetőséget arra, hogy megtegyünk – vagy ne tegyünk meg – valamit. Ha még azt a problémát is bevonjuk a képbe, hogy *kinek* a szabadságáról is van szó, akkor teljessé válik a kép. Ha a szabadságról való mindennapi, közéleti és jogi beszéd ellentmondásos sokféleségére gondolunk, akkor ez utóbbi kérdés sokszor korántsem triviális.

Összefoglalóan: a szabadság általános és szabatos formális fogalmát az alábbi sémával fejezhetjük ki: „___ szabadon ___ tól/től szabad ___ t tenni”³, ahol is az első üres helyen mindig tisztázni kell, hogy kinek (kiknek) a szabadságáról van szó, a másodiknál, hogy milyen korlátozástól való szabadságáról beszélünk, a harmadiknál pedig, hogy milyen alternatívák állnak nyitva előtte. Általános formulánk szűkebb értelemben erkölcsi-társadalmi-politikai jellegű sémává válik, ha kiegészítjük egy negyedik üres hellyel, amelyben a korlátozás eredetét tekintve (miközben egészében eltekintünk a természetből eredő korlátozásoktól) megadjuk azt, hogy a szóban forgó korlátozást társadalmi értelemben kik gyakorolják, azaz mely emberekből vagy intézményekből fakad a kérdéses kényszer.⁴

A későbbiekben a szabadság fogalmának mindhárom (mind a négy) szempontját felhasználok annak megvilágítására, hogy a sarkalatos erények elsajátításából kibontakozó személyiségfejlődési folyamatban – az újabb és újabb, a természetünkben, illetve a más emberekhez, a társadalomhoz fűződő kapcsolatainkban rejlő korlátozásoktól való függetlenedésünk és a számunkra így létrejövő újabb és újabb képességek és megnyíló mozgásterek révén – önmagunkról

² Joel Feinberget követem ebben: *Feinberg*, 1999, 15–36.

³ *Feinberg*, 1999, 24.

⁴ Lásd uo.

is más-más értelemben beszélhetünk szabadságunk (valamint észszerűségünk és moralitásunk) tekintetében.

Észszerűség

A felnőtt személyiség fogalmában rejlő észszerűség eszméjének formális fogalmát abból kiindulva körvonalazhatjuk, amit minden emberrel kapcsolatban joggal – jóllehet nyilvánvalóan igen különböző mértékben és tisztázottsággal – meglévőnek feltételezhetünk. Mindenkiről feltehetjük ugyanis, hogy van valamiféle elképzelése arról, hogyan is akar boldogulni az életben. Tehát hogy van valamilyen életterve, azaz egy elképzelése arról, hogy miben is állna számára a boldog, jó élet és hogy miként érheti ezt el. Erre támaszkodva az *észszerűség* egy „gyenge”, de éppen ezért kellően általános és formális fogalmához juthatunk. Észszerűsége az a feladatot – illetve az ezen alapuló megfontolást, akarati elhatározást és életvezetést⁵ – értjük, hogy boldogságvágyunkat észszerű vágygá alakítsuk. Arról van szó, hogy a mindenkori élethelyzetünket először is a boldogulási elképzelésünkre, élettervünkre vonatkozó felfogásunkból és az erre való törekvésünkből kiindulva értsük meg. Majd pedig olyan megfontoláson alapuló akarati elhatározásból fakadó cselekvésre jussunk, amely – mozgósítva a rendelkezésünkre álló „erőforrásainkat”, azaz különféle testi, lelki, intellektuális adottságainkat és anyagi, társadalmi, szellemi-kulturális lehetőségeinket – „itt-és-most” (illetve egy lépéssorozaton keresztül) legjobb meggyőződésünk szerint ténylegesen a leghatékonyabban segíti elő életcélunk megvalósítását. Észszerű vagy okos ember tehát az, aki tudja – jól átlátja, megfontolja, mintegy „kiszámítja” –, hogy a mindenkori itt-és-most szituációban mi válik a javára – mégpedig az életterve, tehát az *egész* élete szempontjából.

A sarkalatos erények elsajátítási folyamatát úgy törekszem majd bemutatni, hogy ennek során láthatóvá váljon, ez a gyakorlati értelemben vett észszerűség vagy okosság miként bontakozik ki egyre tágasabb dimenziókban, és teszi átláthatóvá a mindenkori szituációknak összefüggését saját életünk egészével, s ezen túlmenően annak a közösségnek, társadalomnak és kultúrának a jellegével, amelyben benne élünk és végül pedig általában véve az emberi mozgástérrel, amelyben minden embernek élnie lehet és kell.

⁵ Lásd ehhez Arisztotelész „okosság” (*phronészisz*), „megfontolás” és „akarati elhatározás” fogalmait a *Nikomakhoszi etika* című művének III. és VI. könyvében (*Arisztotelész*, 1987, 55–72, 157–177), továbbá az észszerűség problémájának felfogását egy méltányosan igazságos társadalmi alapszerkezet elgondolására vonatkozóan John Rawls *Az igazságosság elmélete* című korszakalkotó munkájában (*Rawls*, 1997, 30–37, 179–188).

Moralitás

A személyiség felnőtt mivoltát a szabadság és az észszerűség eszméivel fejeztük ki az előzőekben, most érettségét igyekszem a *moralitás* eszméjével megvilágítani. A moralitás eszméjében rejlő és mindannyiunkat óhatatlanul a legszemélyesebben is érintő feladatot talán akkor tudjuk a legegyszerűbben megközelíteni, ha általában véve a *másokhoz*⁶ való legjobb viszonyulásunk problémájaként fogjuk fel. Tehát akkor, ha felnőtt emberként saját boldogságvágyunkat nem pusztán észszerű vággyá, hanem egyben *igazságos* és a *mások szeretetére* képes vággyá és akarattá is törekszünk önmagunkban tenni.

Az igazságosságban lényegét tekintve az emberi *egyenlőség* eszméje rejlik. Ugyanis akkor viszonyulunk igazságosan másokhoz, ha már minden konkrét találkozást, összemérést és ütközést megelőzően olyan beállítottsággal közelünk másokhoz, hogy nem fölényre – de nem is alávetődésre –, hanem valamiként egy egyenlőség megvalósítására törekszünk! Tehát minden ténylegesen fennálló testi, lelki, szellemi, anyagi, hatalmi stb. különbséget annak az alapvető egyenlőségnek az elismerésével közelítünk meg, amelyben mindenki mást is felnőtt – de legalábbis felnőttiségre képes – személynek tekintünk. Tehát eleve úgy fordulunk mások felé, hogy őket is – mint magunkat – szabad és a saját boldogulására észszerűen törekedni képes embernek ismerjük el. Mi több, együtt olyan embernek, aki – mint éppen mi magunk is – másokat is felnőttnek tud elismerni, azaz moralitásra képes erkölcsi személy.

Igazságosságra törekednünk lehet kötelességünk, parancsolható akaratumnak függetlenül személyes hajlamainktól és aktuális érzéseinktől: az igazságosság személytelenít. Szeretnünk másokat azonban egyáltalán nem tehető kötelességgé, ahogy semmilyen érzés sem parancsolható. Jóllehet törekedhetünk rá: akarhatunk szeretni másokat, de csak a már önmagunkban spontán jelen lévő szeretettel való – személyesen érzett és akart – azonosulásunkon keresztül, attól motiválva. A szeretet személyes. Érzéseinket és akaratumkat illetően is az.

A moralitás eszméjére tekintettel a személyiség érettségének magvát egy olyan akarati törekvéssel való azonosulásban, olyan belső, személyes identitás létrejöttében ragadhatjuk meg, amelyben boldogságra való törekvésünket nem csak észszerű vággyá, hanem egyúttal *igazságos* vággyá és *mások szeretetére* való képességgé tudjuk sokrétűen alakítani. A sarkalatos erények elsajátítási folyamatát olyan kibontakozásként szeretném felmutatni, mint amely létrehozza bennünk a moralitás azon személyes identitásbeli, habituális és életvezetésbeli

⁶ Más *emberekhez*: az ökológiai-ökoetikai-ökopolitikai kiterjesztés – egyébként lényeges – problémájára nem térek ki.

alapjait, amelyekre építve kísérletet tehetünk arra, hogy – amennyire rajtunk múlik – szeretetviszonyokká⁷ alakítsuk másokhoz fűződő kapcsolatainkat.

A felnőtt és érett személyiség kifejlődésének két általános, jellembeli követelménye

A felnőtt és érett személyiség fogalma sajátos *gyakorlati* – és nem elméleti – eszme. Nem arra a feladatra vonatkozik, hogy hűen ragadjuk meg, miként vannak a dolgok a világban – beleértve ebbe még a ténylegesen lejátszódó emberi testi és lelki életfolyamatok és viselkedésmódok tapasztalatának leírását és magyarázatát is. Elméleti törekvésünkben a valóság objektív megragadására törekszünk: arra, hogy szubjektív felfogásunktól és cselekvéseinktől független jellegében gondoljuk el a valóságot. Gyakorlati eszméink ezzel szemben éppenséggel a tőlünk függően így vagy úgy alakuló dolgokra vonatkoznak. Gyakorlati tevékenységeink számára elméleti belátásaink szolgáltatathatják azoknak a feltételeknek a rögzítését, amelyek mintegy körülhatárolják⁸ emberi mozgásterünket: lehetőségeinknek azt a körét, amelyen belül tőlünk függően alakulhatnak így vagy úgy a dolgok.

Gyakorlati tevékenységeinket is kettéválaszthatjuk azonban aszerint, hogy tevékenységünk elsődlegesen valamilyen tárgyi eredmény létrehozására irányul-e vagy hogy cselekvésünk célja éppenséggel az-e, hogy bizonyos módon cselekedjünk és éljünk⁹. Ez utóbbi esetben a célunk már nem is pusztán az élet, az élet fenntartása, hanem egy bizonyos – tehát általunk is alakított és a rendelkezésünkre álló alternatíváknál értékesebbnek, élni érdemesebbnek¹⁰

⁷ A szeretetről való bonyolult tapasztalatainkat a mi nyugati gondolkodástörténeti hagyományunk *Erósz* (szerelem), *Philia* (barátság) és *Agapé* (felebaráti vagy jobb kifejezéssel: tiszta, önzetlen, önfeláldozó szeretet) fogalmaival igyekszik megragadni. E fogalmak tekintetében Platón *A lakoma* (Platón, 2005), Arisztotelész *Nikomakhoszi etika* VIII. és IX. könyve (Arisztotelész, 1987, 215–274) illetve az Újszövetség (például *„Az evangélium János szerint”* (Szent János, 1987) és Szent Pál *„szeretethimnusza”* (Szent Pál, 1987)) alkotják kultúránk megalapozó szövegeit. Újabb vizsgálódásként lásd André Comte-Sponville könyvét (*Comte-Sponville*, 1998, 265–347).

⁸ Ahhoz hasonlóan, ahogy tudjuk, az élet csak bizonyos hőmérsékleti tartományban maradhat fenn egyáltalán. Ezen belül viszont rendkívül változatos formákban nyilvánulhat meg.

⁹ „Létrehozás” (*poiein*) és „cselekvés” (*prattein*), illetve ezzel összefüggésben alkotó-előállító „technikai” tevékenység (*techné*) és morális „gyakorlat” (*praxisz*) megkülönböztetését lásd: *Arisztotelész*, 1987, 159, 161–163.

¹⁰ Lásd *Platón*, 2005, 81. Szándékaim szerint írásom gondolataiban az emberi életnek, morális személyiségfejlődésnek, nevelésnek és önnevelésnek azt az eszményét köve-

tartott – módon élt élet. Ha a felnőtt és érett személyként élt életet tartjuk ilyen számunkra értékes életnek, akkor a szabadság, az észszerűség és a moralitás kibontakoztatása egybefonódik az emberi mozgástér adta lehetőségeken belüli jó – vagy legjobb, esetleg: lehetséges legjobb módon élt – élet problémájával és az erre való törekvés feladatával.

Ebből a gyakorlati és értékelő szempontból – tehát a cselekedeteink általi alakíthatóság és a felnőtt és érett személykénti életre való törekvésünk morális pszichoszociális fejlődési perspektívájából – tematizálva emberi mozgásterünket, ennek két általános keretfeltételét vagy követelményét ragadhatjuk meg. Az egyik cselekedeteink *külső* jellegére vonatkozik. Az akart, megcélzott, emberileg jó életnek saját cselekvéseinkben, valóságos hatásunkban kifejeződőnek és megtapasztalhatónak kell lennie. Cselekvéseink pedig mindenkor társadalmilag és kulturálisan formáltak. Következésképpen általános követelményként fogalmazhatjuk meg, hogy a külsődleges viselkedési mintáink tekintetében a számunkra a történelmi-társadalmi-kulturális folyamatból öröklötten adódó lehetőségek közül a *legjobb gyakorlatokat* tegyük magunkévá. Hogy a legjobb szokásokat igyekezzünk elsajátítani – ahogy a szülők (és a tanárok, nevelők) is az általuk vélt legjobbra akarják megtanítani a gyerekeket.

A másik általános követelmény *belső*: személyes identitásunk morális jellegére vonatkozik. Arról van szó, hogy a külsődleges viselkedésünket irányító – de a jövőre vonatkozó terveinket is elénk vetítő, sőt a múltbeli tapasztalatainkat is magunkhoz kapcsoló – alapvető szándékaink milyen jellegűek. Identitásunkat sokféle akarati törekvéssel való azonosulásban találhatjuk meg. Például élhetjük az életünket elsősorban a bennünket kellemesen érintő dolgokra és élményekre törekedve, s persze kerülve a kellemetlent. De dönthetünk úgy is, hogy élményeinket, cselekvési alternatíváinkat és a jövőt illető várakozásainkat alapvetően a számunkra hasznos vagy haszontalan jellegük szerint mérlegeljük. Voltaképpen irányt a felnőtt és érett emberként való életre azonban csak akkor veszünk, ha személyes identitásunkat elsődlegesen az önmagunkban érzett *szeretelmotívumokkal* való tudatos és akaratlagos *azonosulásban* törek-

tem, amelyet a Platón által közvetített Szókratész kezdeményezett. Lásd például Platón *A lakoma* című művében Diotíma – Szókratész által közvetített második – javaslatát (Platón, 2005, 79–82) vagy az Állam egész gondolatmenetének morális csúcspontját (Platón, 1984a, 638–648 (IX. könyv XII–XIII. fejezet|588bb–592b), különösen: 644–648). – Az antik, szókratikus képzés- és nevelésszémény átgondolásához lásd még Platón végső felfogását a *Törvényekben* (különösen az *Első* és *Második könyvben*: Platón, 1984b, 435–532), illetve Arisztotelész koncepcióját a *Politika* „Nyolcadik könyvében” (Arisztotelész, 1984, 313–327) és voltaképpen a *Nikomakhoszi etika* egészében (Arisztotelész, 1987).

szünk megtalálni – úgy, hogy ez az önzonosság fokozatosan a szabadságra, észszerűsége, igazságosságra és mások szeretetére való akarati törekvésként artikulálódik.

A mértékletesség, az okosság, a bátorság és az igazságosság elsajátítása a szabadságnak, az észszerűségnek és a moralitásnak a személyiségben történő kibontakoztatására irányuló folyamatként

A szabadság, az észszerűség és a moralitás mint igazságosság fokozódó tényezője jellemünkben és életvezetésünkben általában véve *feltétele* annak, hogy moralitásunk mint mások szeretetére való törekvésünk emberileg a leginkább érvényesülhessen. A sarkalatos erények előrehaladó elsajátítása pedig éppen ennek a fokozódó tényezőnek a valósága. A szabadság, az észszerűség és a moralitás eszméi annyiban léteznek, amennyiben mértékletesek, okosak, bátrak, igazságosak vagyunk és akarunk lenni. S csak a sarkalatos erények realitásának bázisán épülhetnek fel megfelelően jellemünknek azok a formái – erényei mint például a nagylelkűség, a hála, a részvétel, a szelídség vagy a tisztaság –, amelyekben közvetlenebbül is ki tud fejeződni mások szeretetére való képességünk és törekvésünk.

A sarkalatos erények sarkalatos jellege

A sarkalatos erények sarkalatos jellegének *közös vonásait* három tényezőben ragadhatjuk meg. Először is abban, hogy *kikerülhetetlenek* azok a *problémák* (és így a megoldásuk keresése szintén, ha legtöbbször nem is a józan belátás, hanem a problémák okozta szenvedésnyomás miatt), amelyekre a sarkalatos erények révén kísérhetünk meg emberileg - a felnőtt és érett személyiség szempontjából nézve – a legjobban reagálni. Olyan problémákról van tehát szó, amelyek minden szituációban jelentkeznek. Tehát bárki, bármikor, bármit tesz, valamilyen módon kezdenie kell velük valamit!

A problémák és a válaszkényszer kikerülhetetlensége miatt a sarkalatos erények másik közös vonását abban láthatjuk, hogy az elsajátításukra való törekvést és így bizonyos fokú meglétüket mintegy *természetes* – a problémák szükségszerű adódásából fakadó – kötelességnek tekinthetjük. Amikor ezen erények bizonyos fokú meglétére utalok, akkor a „meglét”-en és nem ennek mértékén van a hangsúly. A döntő a megfelelő beállítottság kialakítása, és nem az, hogy másokhoz viszonyítva milyen mértékben mértékletes, okos, bátor vagy igazságos valaki. Hasonló módon: a felnőtt és érett személy általános, a

mindennapokban vitt életének attitűdbeli követelményei fejeződnek ki a sarkalatos erényekben és nem a rendkívüli vagy határhelyzetek követelte kivételes – s ezért a legtöbbször által könnyen figyelmen kívül hagyhatónak vélt – emberi nagyság jellemzői. Éppen ezért – mert a mindennapok kikerülhetetlen problémáival kapcsolatosan kialakított beállítottságunk, lelki alkatunk a tét – tekinthetjük a sarkalatos erényeket az erkölcsi élet és a nevelés magvának is. Nemcsak logikailag, hanem időbelileg is. A testi-biológiai, pszicho-szociális és intellektuális felnőtté válás során, az önállóság mozgástereinek növekedésével – négy és hétéves kor között, a kamaszkorban és fiatal felnőttként – a sarkalatos erények újra és újra továbbvitt elsajátítási folyamata teheti a felnőtté válást a felnőtt és érett személyiség kialakulásává.

Végül pedig – és talán a legfontosabbként – a sarkalatos jelleg abban áll, hogy ezek az erények alakítják ki bennünk intellektuálisan és habituálisan is az emberi élet – az „*én-mi-mindenki*” sémájával leegyszerűsített – hármas rétegzettségét. Az itt és most – mintegy állati-testi-kisgyermeki jellegű – világának közvetlen készletéből kiindulva a mértékletesség, az okosság, a bátorság és az igazságosság teszi lehetővé, hogy differenciáltan és a legátfogóbb értelemben vett emberi módon tudjunk cselekedni, hatóerővé válni. A sarkalatos erények által kialakított és hordozott jellemszerkezetben válik lehetségessé, hogy úgy váljunk cselekedeteink szerzőjévé, hogy önmagunkat nemcsak a jelenben érzett impulzusaink énjeként, hanem az egész életünkben való boldogulásunkra vonatkozó élettervünk és élettörténetünk hordozó alanyaként is, továbbá a velünk aktuálisan együtt élő emberek kisebb-nagyobb közösségeinek tagjaként és végül pedig általában véve egy emberként – azaz a minden emberi élet számára adott mozgástér szempontjából – tudjuk cselekvésünk kiindulópontjává tenni.

A sarkalatos erények elsajátítása mint a szabadság, az észszerűség és a moralitás kibontakozása a személyiségben

A mértékletesség, okosság, bátorság és igazságosság kimeríthetetlen témáját itt következően csak arra a szempontra koncentrálni igyekszem exponálni, hogy miként járulnak hozzá a felnőtt és érett személyiség kialakulásához. Első lépésben mindegyikük esetében röviden körvonalazom fogalmukat. Ehhez leírom egyrészt a sajátos tárgyukat jelentő – és mindannyiunk számára mindig, minden cselekvésünknel akarattunktól függetlenül adódó és ezért kikerülhetetlen – problémát, másrészt pedig az ehhez a tárgyhöz, problémához való, emberileg legjobb viszonyulást: azt az akaratlagos gesztust, amelyben az adott erény mint lelki alkat lényege megragadható. A fogalmi tisztázásra támaszkodva azután – egy második lépésben – igyekszem kifejezni az adott erény sarkalatos jellegét

azáltal, hogy sorra megvilágítom, miként járul hozzá a szabadság, az észszerűség és a moralitás – és egyúttal önmagunk mint emberek „én-mi-mindenki” értelmében vett hármás rétegzettségének – kibontakozásához.

Mértékletesség

Amikor a mértékletességgel kezdjük a felnőtt és érett személyiség legfontosabb jellemvonásainak kibontakoztatását, akkor a gyönyörérzésekhez való viszonyunkkal kezdjük. Egyúttal azzal a problémával is, hogy miként tudunk nemcsak lehetőség szerint, hanem valóságosan is mi magunk a saját személyünkben – az állatokétól eltérő, sajátosan emberi módon és már nem gyermekként, hanem felnőttként – észszerű belátásaink és elhatározásaink vezetésével cselekedni és élni.¹¹ Az értelmes, észszerű életvitel lehetőségének problémáját emeli ki már a görög felfogás is. A mértékletességről alkotott görög szó – *szózfroszüné* – jelentése: „megmenti”¹² az okosságot, az ítélőképességet, a józan ész azáltal, hogy – miként az akkori görög köznyelvben is lapidárisan kifejezték – valaki „erőt vesz magán”¹³.

Ahhoz, hogy tisztábban lássuk a problémát, határozottabban és közvetlenebbül kell körvonaloznunk a gyönyört a mértékletesség tárgyaként. Nem a gyönyör önmagában véve a probléma. Sőt a gyönyör önmagában véve nem probléma! Annyiban probléma csak, amennyiben elhomályosítja a józan ítélőképességet. És nem is mindenféle öröm és gyönyör, hanem csak az ún. fő testi élvezetek. Pontosabban a természetes és szükségletszerű¹⁴ vágyakban – evés, ivás¹⁵, szex – átélhető gyönyörérzések. Ezekben a vágyakban pusztán mint szükségletekben nem különbözünk az állatoktól. A hozzájuk való viszonyulásban, kielégítésük emberi módjában különbözhetünk.

Valójában éppen ez: a gyönyörérzéseinkhez való *viszonyulásunk* lehetőségének létrejötte a mélyebb probléma, és csak másodsorban ennek a viszonyulásnak a jó vagy rossz kialakítása. Ugyanis magának a gyönyörnek a mibenléte¹⁶,

¹¹ Ugyanebből a szempontból nézve a fájdalom és félelem érzéseivel majd a bátorságnál vetünk számot.

¹² „...a mértékletességet (*szózfroszüné*) azért nevezzük így, mert „megmenti” az okosságot” (*Arisztotelész*, 1987, 163).

¹³ Lásd: *Platón*, 1984b, 257 (430e).

¹⁴ Vö. a gyönyörök problémájával Arisztotelésznél a mértékletességgel összefüggésben (*Arisztotelész*, 1987, 82–86).

¹⁵ Az alkoholfogyasztás és minden egyéb élvezeti szer és drog használatának szélesebb értelmében véve.

¹⁶ Vö. a gyönyörök problémájával Arisztotelésznél az emberi életben való általános jelen-

az átélésének közvetlen élményében rejlő ösztönzésnek a jellege olyan, amely arra készlet, hogy oldjuk fel énünket – akaratunkat, tudatunkat, elkülönült individualitásunkat – a jelen pillanat vonzásában, az élvezet – a gyönyör, a mámor – sajátosan „időn kívüli”, érzéki bensőségességében. A mértéktelenség szokásosan jellemző módjával¹⁷: a különféle függőségekkel – evészavarokkal, alkohol-, drog- és szexfüggőségekkel – együtt járó nehézségek, kudarcok és szenvedések általános tapasztalata világít rá az ebben rejlő problémára.

A függő ember nem képes a józan, értelmes életvezetésre: nem képes számolni tettei következményeivel, a jövővel. Neki mindig ennek az itt-és-most rövidre zárt élvezetnek az elérése a döntő tényező abban, hogy mit tegyen. Értelmével is ennek rendelődik alá: minden pillanatban és minden helyzetben azt keresi, hogyan enyhítheti a kínzó hiányt, és miként juthat hozzá az élvezethez. Kisarkítva: nem lesz racionális élettörténete, hanem az élete széthullik most-pillanatokra. Lehet, hogy valahol a tudata peremén ott vannak azok a következmények, amelyekkel mostani cselekedete jár a saját jövőjére nézve, másokat érintve és önmaga testi-lelki-szellemi integritására vonatkozóan. Az éppen érzett vágykésztetésben való feloldódása miatt azonban ezek a belátások szükségképpen erőtlenné maradnak, mivel nincsenek olyan helyzetben, hogy a cselekvést tekintve befolyásolni tudják az akaratát. Lehet, hogy valahol tudja: veszélyeztetni józan boldogulási elképzelésének, élettervének megvalósítását. Felfoghatja valamiként, hogy kárt okozhat másoknak és árthat a másokkal való kapcsolatainak: családjának, barátainak, munkahelyének vagy akár a társadalomnak. Azt is megérezheti, hogy roncsolja testi, lelki és szellemi egészségét. Mindezek azonban többnyire nem sokat számítanak a sóvárgás erejével szemben. Vagy ha igen, akkor inkább csak az élvezet megszerzésének útjában álló és elhárítandó akadályokként. Beleértve ebbe egyáltalában problémákként való felfogásuk sokféle tudati és pszichés elhárítását és tagadását is.

A probléma magva a rövidre zárt feloldódás az éppen érzett érzéki vágykésztetésben, illetve akaratunk és belátásunk alárendelése ennek. A mértéktelenség lényegét alkotó gesztusnak tehát abban kell állnia, hogy szakítunk ezzel a feloldódással, elválnunk a vágykésztetéstől, belső távolságot teremtünk tőle

tőségét tekintve a *Nikomakhoszi etika* VII. és X. könyvében (*Arisztotelész*, 1987, 205–214, 275–290). A VII. könyvben a gyönyör fő vonását Arisztotelész abban ragadja meg, hogy az az akadálytalan tevékenység kísérője (lásd 209. oldal), a X. könyvben pedig a gyönyör lényegeként azt emeli ki, hogy formáját tekintve „egész és teljes” (283. oldal) s mint ilyen sajátosan időn kívüli jellegű (vö. uo.).

¹⁷ A másik – ritkább – szélsőség: az érzéketlenség is hiba. Hiszen ekkor sem mi magunk nem tudunk örülni az életnek mint életnek, sem pedig mások ilyen szükségleteit nem tudjuk átérzeni és értékelni.

és megfordítjuk a prioritásokat: nem az éppen érzett ösztönkésztetés diktál nekünk, hanem *mi adunk teret* vágyaink kielégítésének!

A mértékletesség lényegét adó gesztus sajátos helyzetet teremt. Éppen mi magunk akadályozzuk saját vágyunk közvetlen érvényesülését és ez a vágyfrusztráció fájdalommal jár! Ez az akart meghasonlás pedig szembehelyez önmagunkkal. Egyik oldalon továbbra is ott marad – az immár céljában gátolt, de továbbra is érzett – vágykésztetés. A másik oldalon viszont tudatunk és akarunk számára egy meghatározatlan „tér” keletkezik, amelyet már nem determinál a vágy kielégítésének közvetlen, spontán ható, ösztönszerű mintázata. Mindazonáltal a vágykésztetések nem szűnnek meg – az életszükségletek nem is szűnhetnek meg – csak azonnali kielégítésük lehetősége gátlódik. Erejük azonban megmarad: a hiányérzetek – a különféle „éhségek” – és a hiány enyhítését – gyönyört – ígérő tárgyak keltette vonzások továbbra is a vágykésztetések kielégítésére ösztönöznek. A vágykésztetés akaratlagos gátlása, háttérbe szorítása, elfojtása révén a tudatunk és akarunk számára létrejövő szabad, meghatározatlan „tér” továbbra is a vágyak által motivált marad. Az aktuális gátlás nem szünteti meg a vágyat, csak kielégítésének lehetőségét *halasztja el*. Ebből a lelki szituációból érthetjük meg, hogy a mértékletesség milyen értelemben teremt szabadságot, „menti meg” az észszerűséget és teszi lehetővé a moralitást.

A mértékletesség megszabadít a természetünkben – állati mivoltunkban – rejlő korlátainktól annyiban, hogy függetlenít bennünket a vágykielégítés ösztönszerű módjának kényszerétől. Így aztán az élvezett öröm is szabadabb, könnyedebb lehet.¹⁸ Szabadságot teremt abban az értelemben is, hogy képessé válunk felemelni a fejünket és kitekinteni a saját érzéki késztetéseink jelenének burkából mostani cselekvésünk lehetséges következményeinek horizontjaira: saját jövőnkre, másokra való hatására és önmagunk testi, lelki, szellemi egészére is. Végül az énünket illető hasadás, megkettőződés szabadságot teremt úgy, hogy egy új, másik ént hoz létre: jellemünk, lelki alkatunk avagy személyiségünk énjét. Egy olyan ént tehát, amelyet bizonyos fokig mi magunk csináltunk magunkból az ösztönszerű késztetéseinkkel való akaratlagos szakítás révén. Ez az én saját cselekvéseinek és élettörténetének alanyává válhat: az akarat ugyanazon énjeként képes távolságot teremteni a mindenkori jelenétől, miközben saját múltjává válva kapcsolatban marad vele és képes saját jövőjére is tekinteni.

A mértékletesség, ez világosan látható lehet már, éppen e képesség révén – azáltal, hogy tekintettel tudunk lenni a jövőre vagy általában a következ-

¹⁸ Ha például úgy szívunk el egy cigarettát, hogy nem muszáj, mert nem a nikotinéhség diktálja.

ményekre, és képesek vagyunk figyelembe venni ezeket a jelenben a tetteinknél – menti meg az ítélőképességet, az okosságot, az észszerűséget. Kiemelve tudatunkat, figyelmünket az érzéki késztetéstől való elborítottság állapotából képessé válunk ettől függetlenül szemügyre venni tetteink lehetséges következményeit. Ez egyben megnyitja annak esélyét is, hogy reálisabban lássuk ezeket a következményeket: hogy többféle és távolabbi horizontra is tekintve foghassuk fel cselekedeteink hatásait, és ne csak az azonnali vágykielégítést elősegítő vagy hátráltató tényezőket vegyük észre. Lehetővé válik, hogy a vágykésztetés gátlása által akaratumk számára keletkezett meghatározatlan teret tudatosan a saját boldogulásunk tervéből, a mások által követett vágykielégítési mintákból – potenciálisan az egész emberi kultúrából –, illetve saját magunk testi, lelki, szellemi egészéből kiindulva határozzuk meg.

Mindazonáltal a vágykielégítés horizontja marad továbbra is az előtérben. Vágyaink nem szűnnek meg, csak kielégítésük halasztódik el. Az aktuálisan gátolt, de célba érésében pusztán elhalasztott vágykésztetés a jövő fürkészésére motiválja figyelmünket, tudatunkat, akaratumkat. A cselekedeteink lehetséges hatásainak horizontjai – saját jövőnk, mások, önmagunk egésze – közül a vágykésztetés továbbra is saját életszükségleteink kielégítését, „boldogságunk” elérését tünteti ki. Csak immár jelenbeli cselekedeteinket a jövőbeli vágykielégítés horizontján fogja fel. Így teremti meg a mértékletesség az elemi okosság lehetőségét. Az arra való képességet, hogy a cselekedeteink következményeivel való számolás révén át tudjuk látni, mi válik a javunkra a jövőbeli vágykielégítés mint cél szempontjából. A jövővel való számolás így megnyíló lehetőségét építheti ki aztán az *okosság* – mint majd szó lesz róla – erényként olyan módon, hogy saját boldogságvágyunkat – a realitás tényezőit sokrétűen és szélesebb horizontokon mérlegelve – észszerű vággyá, racionális élettervvé alakítja.

Ami a moralitást illeti, abból indulhatunk ki, hogy a mértéktelen, a függő ember önző és igazságtalan is: képtelen másokra saját függésével szemben tekintettel lenni. A mértékletesség a moralitás előfeltétele, mert csak így válunk képessé arra, hogy cselekedeteink másokra gyakorolt hatását egyáltalán figyelembe tudjuk venni abban, amit teszünk. Ezen túlmenően pedig a mértékletesség – azáltal, hogy önmagunkban egy új ént hoz létre: kialakítja akarati és habituális lelki alkatunkat, személyiségünket – azt is lehetővé teszi, hogy a másik embert is ilyen személynek ismerjük el, s ne csak saját szükségleteink tárgyának, illetve az ő szükségletei énjének tudjuk tekinteni. A másik ember emberi személyként való elismerése pedig az igazságosság elemi gesztusa.

Kiegészítésképpen még egy megjegyzést szeretnék tenni *kultúra és természet* ellentmondásos, kettős viszonyáról a mértékletességnek a felnőtt és érett személyiség kialakításában játszott szerepével kapcsolatban. A természetes,

közvetlen és ösztönszerű vágykielégítés gátlása és nem természetes, hanem kulturális, közvetett és tudatos – az élettervünkéből, mások példájából, illetve önmagunk testi, lelki, szellemi egészségéből vett – mintákkal való helyettesítése természet- és kultúra ellentmondásos viszonyát hozza létre.

Közvetlenül tekintve a kultúra szemben áll a természettel. Elfojtja, gátolja, elhalasztja a közvetlen vágykielégítést. Ez fájdalommal, frusztrációval jár. Énünkben is – megkettőződve – belső törés keletkezik ösztönös, spontán készletéseink énje és tudatos, akaratunkkal összefonódó személyiségünk között. Kultúra és természet e szükségszerű és megszüntethetetlen ellentéte azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az élet a vágytalan, frusztrált, szürke kötelességteljesítés hosszú „hétköznapijainak” és a rövidre zárt élvezetek intenzív pillanatainak ellentétére esik szét. Mintha társadalomban és kultúrában zajló életünk az időnk nagy részében és a tevékenységeink nagy területein természetes vágyaink frusztrációjának értelmében vett boldogtalanságra¹⁹ ítélné bennünket. Miközben – a másik oldalon – természetes vágyaink gátlástalan kielégítése pedig dehumanizálódással, a társadalomból és a kultúrából való kirekesztődésünk rémével fenyeget.

Meglehet e kultúra és természet közötti törés és ellentét sohasem haladható meg teljesen, és mindig megmarad valamiként. Az a lehetőség viszont, hogy természetes és szükségszerű vágyaink kielégülésének kulturális formákban adjunk teret, módot nyújt a kettő közötti törés áthidalására. Ugyanis a kultúra révén a természetes vágy olyan formákban érvényesülhet, ahogy pusztán természetesen sohasem lenne lehetséges. Így az érzékiségünkről olyan minőségű, változatosságú és intenzitású tapasztalatok, illetve olyan tudások válnak hozzáférhetővé, amelyek különben örökre rejtve maradnának. A másik oldalon pedig társadalmi-kulturális életünk formáit mintegy „felfűthetjük” természetes ösztöneink energiájával.²⁰ Ha személyesen meg tudjuk élni, hogy szükségleteink és vágyaink kifejeződnek és teret kapnak a tanulásban, a munkánkban, a családban, a társadalmi érintkezés és az intézmények különféle formáiban, továbbá élettörténetünk alakulásában, akkor átélhetjük, hogy a kultúrában kifejezésre tudjuk juttatni és meg tudjuk élni saját természetünket!

A kultúra kettőssége a nevelést és az oktatást is áthatja. A nevelés lehet pusztán a mindenkori „kis barbárok” külsődleges viselkedésének fegyvelmező civilizálása, az oktatás pedig csak ismeretátadás. De válhat a nevelés a gyerekek és

¹⁹ Lásd például Freud „Rossz közérzet a kultúrában” című esszéjét (különösen *Freud*, 1982, 393, 395)

²⁰ Az evés példája: a zabáló, aki a mennyiségre megy; az ingyenc, akinek az étel minősége a döntő; és a „bölc”, aki örömeinek minőségét tartja szem előtt. Lásd *Comte-Sponville*, 1998, 55.

fiatalok vágyainak megragadása és kifejezése által természetük finomításává, kulturálásává is, az oktatás pedig olyan tudás elsajátításává, amely kifejezi és kibontja az emberi életben rejlő lehetőségeket.

Okosság

A mértékletesség lehetővé teszi, „megmenti” az okosságot, az ítélőképességet. Jellemvonásként előfeltétele az értelmes életvezetésnek. Lehetségessé válik általa, hogy szemhatárunkat ne határolja be a jelen. Mértékletességünk azonban sem azt nem mondja meg nekünk, hogy mit is vegyünk figyelembe, sem pedig azt – és ez a döntő –, hogy mit is tegyünk hát! Márpedig ha egyszer meggátoltuk azt, ami egyszerűen csak mintegy magától jönne, akkor minden cselekvésnél általános problémaként jelentkezik, hogy milyen célt és miként is kövessünk. A tehetetlenség és dezorientálódás fenyegető veszélye mintegy „érteleméhséget” teremt. A közvetlen szükségletkielégítés céljának általános boldogságvágygyá kell válnia, az ösztönös minták követésének helyére pedig kulturális mintáknak, s így az észnek, az okosságnak, a megfontolásnak kell lépnie! Az okosság abban az elemi értelemben válik az értelmes, emberi élet *feltételévé*, hogy a mindenkor cselekvésünk számára szolgáltatja – ennek szükséges, aktuálisan jelen lévő mozzanataként és nem pusztán előfeltételeként – a cselekvési szabályt, a belátást, ami szerint éppen tenni készülünk valamit.

Az okosság teszi valósággá a mértékletesség által megnyitott lehetőséget, hogy a jelen horizontját meghaladó horizontokat vonjunk be a jelenbeli cselekvésünk alakításába. Milyen következményei lesznek majd magamra nézve a jövőben annak, amit most teszek – s amit majd saját múltamként tartok számon? Hogyan hat másokra, akiket érinthet? S ha a másokat legtágabban véve minden emberként, emberi természetként, emberi mozgástérként értjük, akkor a mostani cselekedetem miként is lenne látható és alakítható erről a horizontról? Saját jövőm, mások érintettsége, az emberi mozgástér a jelen szempontjából azonban mind „csak” projekciók, kivetülések, szimbolikus horizontok: nem léteznek, csak tudatként vannak – annyiban, amennyiben most tudatosítom őket, kialakítok valamilyen viszonyt hozzájuk, és hatótényezővé teszem őket a jelenbeli cselekedeteimben.

Az okosság legtágasabb formájában – ésszerűségként és végül is bölcsességként – az emberi élet mindhárom dimenziójával²¹ („én-mi-mindenki”) való,

²¹ Arisztotelész az okosságot – *phronészisz* – az észbeli erények között tárgyalva a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvében mindhárom dimenziót számításba veszi (*Arisztotelész*, 1987, 157–177).

a jelenbeli cselekvésünk alakításában hatékony számolás lehetősége. Szokásos, szűkebb értelmében véve azonban csak saját magunkra vonatkozik. Okos ember az, aki az egyes helyzetekben tudja, hogy mi válik a javára. Pontosabban szólva: hogy mi válik a javára az egész élete vagy – még pontosabban – életünk egésze szempontjából. A cselekvéseink következményeivel való számolás természetes horizontja a saját életünk egésze. Az életünk egésze azonban nem valóság a jelenben, hanem csak tudatszerűen adódik számunkra: elgondolásként, tervként, történetként. Olyan tervként azonban, amelynek célja van: boldogságvágyunk realizálása.

Az okosság tehát közelebbről nézve az a képességünk, hogy a mindenkori jelenbeli szituációnkat a boldogulási élettervünk horizontján ismerjük fel, és ebből kiindulva találjuk meg azt a cselekvési szabályt, amely alapján cselekedve tetteink következményei tervünk valóra válását hozzák magukkal. Tetteink valóságos következményeit kell tehát konfrontálnunk a vágyainkkal. Önismertetre és a világ ismeretére van szükség. Az egyes cselekvések – és cselekvési utak – előnyeinek és hátrányainak, nyereségeinek és kockázatainak a mérlegelésére. Az okosság maga ez a fontolgatás, illetve ennek a fontolgatásnak a helyessége, kiválósága a valóságos következményekre tekintettel. A megfontolás kiindulópontja tehát a boldogságvágy valamilyen életterv formájában. Ebben az élettervben valamiként kifejezzük és elrendezzük anyagi, testi, lelki, szellemi igényeinkkel kapcsolatos elképzeléseinket, életünk különböző területeit (család, munka, szabadidő, magánélet, közélet stb.) illetve szakaszait (gyermek-, ifjú-, közép- és időskor). A megfontolás végpontja pedig az akarati elhatározás arra nézve, hogy a mindenkori itt és most szituációinkban mit is tegyünk célunk előmozdítására. Az első lépésre, de vele összefüggésben a célunkhoz vezető egész lépéssorozatra határozzuk el magunkat. Bizonyos fokig a felvázolt lépéssorozat, de akár az életterv is, tartalmilag újra és újra korrigálható. Lehet újraorientálódni az életben. Kell is, hiszen a megvalósulás sohasem esik egészen egybe az előzetes vágyakkal, tervekkel. De csak ahhoz képest lesz más, amire vállalkoztunk, amire képesnek és amire méltónak tartottuk magunkat! Akárhogyan alakul is élettervünk sorsa, a megfontolás sémája ugyanaz marad. Az okosság, a jó megfontolás, az eszközöket, az utat-módot szolgáltatja céljaink eléréséhez. Boldogságvágyunk tüzi ki eléink a célt, de az okosságunk kormányoz bennünket az elérése felé.

Az okosság az ésszerűség kibontakozása, amennyiben általa a cselekvéseinkre vonatkozó tudatos kalkulációink hatóköre *kiterjed* a mindenkori jelen szituációnkat meghaladva életünk egészére. A cselekvéseink következményeivel való számolás horizontjának e kiterjedése azonban a szabadságunk kibontakozását is jelenti. Függetlenedni tudunk bizonyos fokig a jelenbeli közvetlen

szükségletkielégítés kényszerétől és egyúttal lehetővé válik, hogy boldogságvágyunk egész élettervünkhöz – tehát valami szimbolikus és kulturális dimenzióhoz – kötődjön. A vágy törekvésként állandósulhat, hiszen a cél mindig előttünk van, és kiterjedhet életünk – élettervünk – minden területére és szakaszára.

A szabadság kibontakozásának egy másik vonása abban ragadható meg, hogy élettervünk rendet teremt az életünkben, és lehetségessé válik, hogy racionális élettörténetünk legyen. Szemben azzal, hogy szétessen az életünk elszigetelt szituációk anómiás káoszára. A rendképzés bizonyos önkorlátozással jár, tehát első megközelítésben szabadságunk korlátozását jelenti. Preferenciákat kell képeznünk különböző vágyaink és vágyaink különböző kielégítései között. Nem lehet azonban mindig minden vágy kielégítésére törekedni. Élettervünk mint rendképzés azonban megteremti a lehetőségét annak, hogy bizonyos, előnyben részesített vágyaink nagyobb eséllyel érvényesülhessenek és válhassanak valóra. Az ésszerű önkorlátozás paradox módon nagyobb szabadságot teremt: létrehozza az önirányítást, az önkormányzást – az autonómiát – habituális alapjait.

Az okosság önmagában – a saját boldogságunk elérésére való ésszerű törekvésként²² – a másokat illető igazságosság és szeretet, azaz moralitás, nélkül szükségképpen önző marad. Észre kell vennünk azonban – nem kisebbítve és kikerülve az önzés problémáját²³ –, hogy a racionális életvezetés általában véve kedvezőbb a moralitás kibontakozása szempontjából, mint az irracionális élet. Ha önmagunkat racionális személyként éljük meg, akkor ez esélyt ad arra, hogy másokat is ilyenek tudjunk tekinteni. Így pedig – képzeletben mások helyébe helyezkedve – mintegy számolni tudunk mások belső, szubjektív motivációival (a magunk módján át is élhetjük azokat), és értelmezni tudjuk a tapasztalt viselkedésüket és cselekedeteiket. A racionalitás lehetőséget teremt egyfajta közösség – a racionális személyek közösségének – felismerésére, elismerésére és akár a racionalitás – és a racionalitás feltételeinek – saját jól felfogott érdekünkben fakadó védelmezésére is. Az irracionalitás nem ad erre lehetőséget.

A moralitás szempontjából kedvező az a vonás is, hogy az ésszerű élet szükségképpen magában foglalja a tudatos önkorlátozásra való képességet. Innen pedig már csak egy – jóllehet igencsak lényeges – lépés az, hogy ezt a képességünket másokra tekintettel, az ő érdekükben gyakoroljuk.

²² Kant nem is tekinti erénynek az okosságot, mivel túlságosan is önérdékünket szolgálónak tartja.

²³ A bátorság és az igazságosság tárgyalásánál vetünk majd számot az önzésből fakadó problémákkal.

Végül pedig a racionalitás lehetőséget nyújt arra, hogy saját boldogulásunkra vonatkozó élettervünket összevegyük mások hasonló törekvésével. Mikor kialakítjuk a számunkra való jó életről való elképzelésünket – és újra mindig, mikor újraorientálódni próbálunk –, mérlegelünk olyan alternatívákat, amelyeket akár követhetnénk is, de mégis másként döntünk. Mások életét, mások életterveit is szemlélhetjük azzal az érdeklődéssel, hogy tanuljunk belőlük, és mérlegelhetjük őket saját életünk alternatíváiként. A jó élet keresése²⁴ valójában mindig is bizonyos módon megelőzi a valamilyen életterv formájában való megtalálását. Az okosan élt, észszerű életnek lényeges része az arra való nyitottság, illetve az arra irányuló kérdezés és mérlegelés, hogy miben lehet más és több a jó élet számomra annál, mint ahogy eddig felfogtam és éltem. A keresés elsődlegességének felismerése minden találással szemben, és annak elfogadása, hogy ez mindannyiunkra érvényes, mérsékelheti a „találásból” fakadó elfogultságot, önzést és rivalizálást. A keresés elsődlegességének elismerésével járó nyitottság pedig kommunikatív viszony lehetőségét nyitja meg másokkal: a keresés közössége közös kereséssé is átalakulhat. Ebben pedig megoszthatókká válnak a személyek belső motívumai is, és nagyobb esély nyílik egymás igényeinek elismerésére: az igazságosságra és a szeretetre.

Bátorság

Ha van jól megfontolt, észszerű élettervünk, és azt is tudjuk, hogy éppen mit kell tennünk valóra váltása érdekében, továbbá el is határoztuk magunkat arra, hogy megtegyük ezt a dolgot – nos, mindez, természetesen, még nem jelenti azt, hogy meg is tettük volna már! Semmilyen – bármily okos – megfontolás sem helyettesítheti magát a cselekvést. A bátorság ezen a ponton válik a felnőtt és érett, szabad, észszerű és morális, életvezetésnek – az okosság szolgáltatta cselekvési szabály melletti másik – általános *feltétel*évé. Minden cselekvésünk olyan összetevőjévé tehát, amelynek aktuálisan jelen kell lennie ahhoz, hogy belátásaink, megfontolásaink érvényesülhessenek cselekvéseinkben, hogy valóban a belátásunk vezetésével válhassunk – emberi módon – hatóerővé.

A *kezdeni* tudás – és aztán a továbbiakban, a kihívások közepette mindig újrakezdeni, azaz állhatatosan kitartani tudás – képességére ugyanis mindig, minden cselekvésnél elkerülhetetlenül szükség van. Mindig jelentkezik ugyanis valamiként egy probléma, amellyel meg kell birkóznunk. A *félelem*, a stressz, a szorongás, a fájdalom, a fáradtság, a lustaság, a menekülésvágy és hasonló

²⁴ Vö. Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában* című művének XV. fejezetével (különösen MacIntyre, 1999, 293–295).

érzések valamiként mindig fellépnek, amikor tenni akarunk valamit! Legyőzésük nélkül tehetetlenné válunk. Vagy szembesülve velük, hirtelen „jó ötletnek” tűnhet valami mást csinálni, mint amire előzetes megfontolásaink alapján elhatároztuk magunkat. Előzetes megfontolásainkban akár mérlegelhettük is a ránk váró kockázatokat, veszteségeket, veszélyeket. Mikor azonban cselekedni kezdenénk, a kockázatok aktualizálódnak. És egészen más dolog számolni jövőbeli veszélyekkel, mint megküzdeni az aktuálisan jelen lévő, átélt félelemmel! A félelem és fájdalom a legkevésbé racionalizálható érzéseink közé tartoznak. Semmilyen megfontolás önmagában véve nem veheti el az erejüket. Belátásaink ugyan adhatnak nekik – illetve elvehetnek tőlük – tárgyakat és okokat, de nem szüntethetik meg sem a félelmet, sem a fájdalmat. A gyönyör mellett a fájdalom és a félelem az, ami leginkább képes elhomályosítani az ítélőképességünket.²⁵ S minthogy minden cselekvésnél jelentkezik valamiként, mindig szükség van arra, hogy uralni tudjuk – ezt az első, mintegy állati készletet, „félő lény”²⁶ mivoltunkat – annak érdekében, hogy mégiscsak azt tegyük, amire belátásunk alapján elhatároztuk magunkat.

A bátorság nem abban áll tehát, hogy nem félünk, hanem abban, hogy le tudjuk győzni a félelmet. A félelem és fájdalom érzései az énünkre, akaratainkra gyakorolt közvetlen készletéseiket tekintve éppen ellenkezőleg hatnak, mint a gyönyörérezések. A gyönyörben feloldódnánk. A félelem, a fájdalom azonban *hasít* – és mi magunk is ösztönösen eltávolodnánk attól, amitől félünk, ami fáj. Csakhogy a félelem, a fájdalom bennünk van! Önmagunktól kellene valamiként eltávolodnunk vagy önmagunkat kellene eltávolítanunk.

Mivel a félelemnél, fájdalomnál a közvetlen készletetés éppen ellentéte annak, mint ami a gyönyörnél fellép, ezért a feladatunk is ellentétes jellegű: nem az érzésben adódó énünkkel való azonosulásunkat kell gátolni – hiszen ez spontán is megtörténik –, hanem az integritásunkat kell megőriznünk. Az a feladat, hogy tartsuk egyben magunkat és hogy meg tudjuk őrizni a belátásunk vezető szerepét: tehát, hogy mégiscsak megtegyük – és azt tegyük meg –, amit elterveztünk!

Amikor akarattal egyben tartjuk magunkat, csak háttérbe szorul, de nem tűnik el a fájdalom és a félelem. Ezáltal azonban a fájdalmat és a félelmet is tulajdonképpen mi magunk tartjuk fenn és kapcsoljuk magunkhoz: mintegy „azonosulunk” velük, és „akarjuk” őket! A hasító, fájdalmas, önmagunktól spontán elidegenítő érzésekkel, a szenvedéssel történő „akaratlagos” azonosulás sajátos

²⁵ Lásd *Arisztotelész*, 1987, 163.

²⁶ A kifejezést Békés Pál *A Félőlény* című remek mesekönyvének címéből kölcsönöztem. (Békés Pál (1991): *A Félőlény*. Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest.)

belső meghasonlottságot hoz létre: a saját akaratunkkal való azonosulásunk is problematikussá válik! Ebből a lelki szituációból kiindulva közelíthetjük meg központi kérdésünket, hogy a bátorság miként járul hozzá a szabadság, az ésszerűség és a moralitás kibontakoztatásához személyiségünkben.

A félelmeink és fájdalmaink uralására való képességként értett bátorság – az eddigiekből is kivehetően – lényeges szerepet játszik szabadságunk és ésszerű életvezetésünk kibontakoztatásában. Hasonlóan mindazonáltal az okossághoz, önmagában – a másokhoz való viszonytól elvonatkoztatva – még nem morális jellegű. Éppen a másokhoz való viszonyulásunkban azonban a bátorság olyan lehetőséget nyit meg, amely szabadságunkat és ésszerűségünket is új, tágasabb dimenzióba emelheti.

A bátorság, mint a mértékletesség is, megszabadít természeti korlátainktól – annyiban, hogy lehetővé teszi számunkra, ne pusztán az éppen átélt félelem vagy fájdalom diktálja nekünk, mit tegyünk. Persze érzékenységünk, az érzéseink átélésére való képességünk egyénenként nagyon különböző, és lehetnek olyan fájdalmaink és félelmeink, amik meghaladják az erőnket, megtörik akaratunkat és szétzilálják értelmünket. Ha meg tudjuk azonban őrizni józan ítélőképességünket, akkor a bátorság révén képessé válunk arra, hogy aktuális cselekedeteinkben tudatosan a jelen horizontját meghaladó szempontokat érvényesítsünk. Beleértve ezekben saját boldogulásunkra vonatkozó élettervünket, cselekedeteink másokra nézve adódó következményeit és önmagunk testi, lelki, szellemi egészségét is.

Amikor azonban élettervünkre, illetve másokra tekintettel vagy saját személyünk egészségének az érdekében akaratlanul elviseljük a szenvedést, a fáradtságot stb., akkor belső törés, távolság keletkezik a saját – boldogságra törekvő – akaratunkkal való azonosulásunkban is. Megteremtődik személyiségünk további differenciálódásának a lehetősége. Nemcsak spontán, természetes érzéseink énpólusaként létezhetünk, nemcsak boldogságvágyunk tervét megvalósítani törekvő akaratként – és az ennek érdekében kialakított jellemvonásaink, személyiségünk hordozójaként – élhetünk. Megnyílik annak a lehetősége is, hogy a saját boldogulásunk, saját élettervünk egészén, s ezzel saját életünk és önfenntartásunk horizontján túli²⁷ tényezőkkel azonosulva alakítsuk ki identitásunkat, és ilyen törekvéseket is figyelembe vegyünk cselekedeteink megfontolásánál. Ha akaratú törekvésünkkel képesek vagyunk bizonyos fokig elválni saját boldo-

²⁷ A szenvedéssel szembeni bátorságból fakadó önmeghaladás lehetősége meghatározó szerepet játszik Nietzsche több kulcsfontosságú fogalmában is. Így a „distancia páto-sza”, a „distancia fokozásának páto-sza”, a „hatalom akarása”, illetve az „embert felül-múló ember” („Übermensch”) koncepciójában is.

gulásunk és önfenntartásunk horizontjától – azaz képesek vagyunk kockáztatni érdekeinket, magunkat, végül akár az életünket is –, akkor lehetségessé válik, hogy identitásunkat másokkal, kisebb-nagyobb közösségeinkkel vagy akár különböző ügyekkel, eszmékkel való azonosulásban találjuk meg. Szabadságunk megnő, hiszen képessé válunk egyfelől távolságot tartani saját boldogulási és önfenntartási törekvésünktől, és másfelől pedig arra, hogy a dolgokat és mások törekvéseit „tisztán” – azaz nem pusztán a saját boldogulási törekvésünk torzító szemüvegén keresztül – lássuk.

Az ésszerűséget a saját élettervünk hatékony megvalósítására való törekvésként értve nyilvánvaló, hogy ha – elegendő bátorság híján – sem belekezdeni nem tudunk terveink megvalósításába, sem kitartani bennük, akkor életünk irracionális káoszba és tehetetlenségbe fullad – bármilyen kiválónak és okosnak tűnt is elgondolásunk eredetileg. A bátorság azonban – a saját boldogulásunkkal való számolás körén túl – megnyithat ésszerűségünk számára egy új, hatalmas területet is: képessé tehet bennünket arra, hogy saját törekvéseinktől elvonatkoztatva számoljunk mások törekvéseivel. Lehetővé válik számunkra, hogy családtagjaink, barátaink, ismerőseink, munkatársaink életével, cselekedeteivel és elképzeléseivel, tisztán örájuk tekintettel – az ő, bennünk, magunkban, a sajátunktól elkülönített nézőpontjaikból – vessünk számot. Meglehet, hogy mások törekvéseinek tárgyilagos felfogása a sajátunkat is ésszerűbbé teszi.

Önmagában az önuralomra való képességünk – miközben növeli szabadságunkat és elősegíti ésszerűbb életünket – nem morális jellegű. Nagymértékben függ a félelmek és fájdalmak elviselésére vonatkozó természet adta érzékenységtől is. Morális szempontból nézve – tehát a másokhoz való viszonyunkat tekintve – a pusztá bátorság akár a legrosszabb és a leggonoszabb célokra is használható. Mégis azt mondhatjuk, hogy erkölcsileg sohasem közömbös, mivel – túl azon, hogy a természeti függésünkkel szemben emberi szabadságunkat és ésszerűségünket fejezi ki – benne rejlik önmagunk olyan tudatos kockáztatásának, sőt akár a tudatos önfeláldozásnak is, az a lehetősége, amelyben háttérbe tudjuk szorítani életünk fenntartásának közvetlen érdekeit és ugyanakkor elsőbbséget tudunk adni attól függetlenül, azon túli tényezőknél. A másokhoz való morális – igazságos és szeretetet kifejező – viszonyunknak pedig éppen ilyen kettős gesztus a lényege: háttérbe szorítjuk önmagunkat, önzésünket, miközben másokat, közös anyagi, testi, lelki, szellemi érdekeinket vagy tisztán mások érdekeit, helyezzük előtérbe!

A gyáva ember, szükségképpen önző, és így igazságtalan is. Nem képes megadni mindenkinek azt, ami jár, mivel túlságosan félti magát. Nem lehet rá számítani – hogy szóban és tettben kiáll mellettünk – sem a barátságban,

sem bármilyen közösségben a közös célokért vagy érdekekért való küzdelemben. A bátor embernél viszont megnyílik az igazságosság lehetősége. Morálissá (és erénnyé) csak akkor válik a bátorság, amikor legalább részben másokért – konkrét személyekért vagy valamilyen nemes ügyért²⁸ – vállaljuk fel a kockázatokat, és győzzük le a félelmet, a fáradságot, a fájdalmat.

A bátorság lényegénél fogva szembesít bennünket az igazságosság problémájával. A bátorság révén képessé válunk önmagunktól távolságot teremteni, és másokat tisztán másoknak tekinteni. Így pedig közvetlenül szembesülünk a másoktól való különbségeinkkel és a másokkal való hasonlóságainkkal. Előtérbe kerül a másokkal való összemérődésünk potenciálisan mindenre – hatalmi, anyagi, testi, lelki, szellemi adottságainkra és lehetőségeinkre – kiterjedő és állandóan zajló *presztízsharca*.

Igazságosság

Másokkal együtt kell élnünk, ez nem választás kérdése. Meg sem foganhattunk volna. Újszülöttként pedig meg sem maradhattunk volna. Felnőttként is legfeljebb képzeletben próbálhatunk másoktól abszolút módon elvonatkoztatni. Ténylegesen mindig is mások horizontján élünk, még ha történetesen – mondjuk remeteként vagy Robinzonként – aktuálisan nem is érintkezünk más emberekkel. Tudatunkat és akaratunkat megelőzően összefűznek bennünket másokkal a szociális ösztöneink, a korai kisgyermekkorban az anyával és a közeli személyekkel való együttléteinkben kialakult és tudattalanul bennünk élő kötődési és kapcsolati mintázataink, a későbbiekben elsajátított szokásaink és ismereteink, személyes, családi, közösségi történetünk, hagyományaink és intézményeink, a nyelv, a gondolkodás és a kulturálisan átalakított természeti környezet, a számunkra otthonos táj. De nyilvánvaló, hogy legtöbbször a legfontosabbnak érzett jelenbeli szükségleteink és vágyaink, illetve a jövőre irányuló várakozásaink is másokhoz fűződnek. Az is kétségtelennek látszik, hogy jól berendezett – de talán egyáltalában véve: rendezett – társadalomban élve mindannyiunknak jobb kilátásai nyílnak a boldogulásra, mint valamiféle természeti állapot anarchiájában.²⁹

²⁸ Vö. *Comte-Sponville*, 1998, 61.

²⁹ A természeti állapot túrhetetlenségére vonatkozó belátás Hobbestól kezdődően máig a társadalmi szerződéselméletek alapgondolata.

Másokkal együtt kell élnünk, miközben antiszociális ösztöneink, fájdalmas kapcsolati mintázataink, rossz szokásaink, keserves tapasztalataink, személyes, családi, közösségi történetünk fájó emlékei, korlátozó, elnyomó, elidegenítő hagyományaink és intézményeink, de még az eltérő beszéd és gondolkodásmód, sőt az idegennek érzett kultúra által formált természeti környezettel való szembesülés is elválasztanak és szembefordítanak bennünket egymással. Aktuálisan érzett félelmeink, fájdalmaink, nehezteléseink, haragjaink és gyűlöleteink, a *társadalmi összeütközések kiküszöbölhetetlenségének* tapasztalata, de a jövőt illető szorongásaink és aggodalmaink is igen nagy részben másokkal kapcsolatosak.

A felnőtt és érett személy szempontjából így a problémát egyrészt abban ragadhatjuk meg, hogy a másokkal való kapcsolataink léte általában véve nem a választásunkon múlik, másrészt pedig abban, hogy társadalmiságunk kiküszöbölhetetlenül tartalmazza a kényszer vonásait. A feladatot pedig – amellyel az igazságosság révén kísérrelhetünk meg szembenézni –, általánosságban véve abban láthatjuk, hogy a másokhoz való személyes viszonyulásunkat illetve a társadalmi berendezkedést miként tudnánk úgy formálni, hogy a szabadságunkat növelje, és a lehető legkevesebb kényszert tartalmazza, hogy a lehető legközelebb kerüljön ahhoz, mintha ésszerűen választottuk és alakítottuk volna ki, illetve az antiszociális vonások, az önzés és az agresszió háttérbe szorításával teremtsen kedvezőbb körülményeket ahhoz, hogy előtérbe kerülhessen a moralitás mint a mások szeretetére való törekvésünk. Az igazságosság szerepe az, hogy e célok érdekében *egyensúlyt* teremtsen a presztízsharcban a versengő igények között méltányosan elosztva a társadalmi együttélésből fakadó előnyöket és terheket.

E feladat a legnagyobb terhet rója az egyénre és a társadalmi berendezkedést tekintve nem is oldható meg egyénileg. Ez közös cselekvést, politikai kezdeményezést igényel: sokak összefogását és jó intézmények³⁰ generációk közreműködése során való kibontakoztatását. Ennek ellenére azonban *a magunk részéről*³¹ mindig is – kedvezőtlen társadalmi körülmények között is – törekedhetünk arra, hogy – amennyire rajtunk múlik – legyenek igazságosak mind

³⁰ Rawls az igazságosság mint fő erény mellett az intézmények, illetve a társadalmi berendezkedés alapszerkezetének további fontosabb erényeként az élelettervek jó koordinációját, a hatékonyságot és a stabilitást emeli ki (*Rawls*, 1997, 24).

³¹ Platón nagy művének döntő belátásaként hangsúlyozza ezt *Az állam* IX. könyvének végén (*Platón*, 1984a, 644–648, (590d–592b), különösen 648 (592b)).

a személyes kapcsolataink, mind pedig a társadalmi berendezkedés³², amiben élünk.

Az igazságosság személyes gesztusa – megfelelni akarván a fenti feladatban rejlő kihívásnak – az *egyenlőségre* való törekvés. Arról van szó, hogy a magunk részéről eleve úgy forduljunk mások felé, hogy sem fölényre nem törekszünk velük szemben, sem pedig alávetődni nem akarunk, hanem valamiképpen egyenlőség megvalósulását igyekszünk elérni. A felnőtt és érett személyek egyenlőségét az egymással való érintkezésben! A gyerekek, a fogyatékkal élők, az örültek, a nem beszámítható állapotban lévők, a végletesen kiszolgáltatottak esetei azonban lényeges egyenlőtlenséget jelentenek.³³ Az ilyen és hasonló helyzetekben az egyenlőtlenség lényeges – legalábbis bizonyos vonatkozásokban az. Ekkor az igazságosság „szívét” kifejező egyenlőségre törekvés nem jelenthet minden tekintetben egyforma bánásmódot! A lényeges szempontból való egyenlő vonatkozásokban azonban igen! Az egyenlő emberi méltóság szempontjából pedig mindig! A lényeges – tehát nem önkényes – különbségeknél viszont nem várhatjuk el igazságosan ugyanazt, hanem másnak kell lennie a lényeges szempontból különböző – gyakran: fölényben illetve a gyengébb – helyzetben lévő szerepének és felelősségének. Azzal a méltányosságra és a másik ember szeretetére – inkább barátságra, mint ellenségességre – való törekvésből fakadó alapvető megkötéssel azonban, hogy ahol csak lehetséges, az egyenlőségre kell törekedni és az egyenlőségre irányuló tendencia érvényesítése révén a jobb helyzetben lévőhöz közelíteni az életviszonyokat.³⁴ Ahogyan

³² Rawls alap gondolatának rövid kifejtését a társadalom alapszerkezetének igazságosságára vonatkozóan lásd: *Rawls*, 1997, 30–37. Rawls amellett érvel, hogy társadalmi berendezkedésünk méltányosan igazságos kialakításában nem a hasznosság elvét, hanem a következő két elvet ésszerű választanunk: „az első azt követeli, hogy az alapvető jogokkal és kötelességekkel mindenki egyenlően legyen felruházva; a második pedig azt mondja ki, hogy a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenség, például a vagyon és a hatalom egyenlőtlen megoszlása csak akkor igazságos, ha ez kárpótlásul előnyöket teremt mindenkinek, kiváltképp pedig a társadalom legkevésbé kedvező helyzetű tagjainak” (*Rawls*, 1997, 34). A két elv szabatosabb és egyre jobban kibontott meghatározásait lásd: *Uo.*, 87, 112, 361–363.

³³ E sorba illeszthető – amennyiben hatalmunk van fölöttük – az állatokhoz, illetve az egész bioszférához való viszonyunk problémája is. Az ökoetikai probléma exponálásához lásd például Hans Jonas írását (*Jonas*, 2005).

³⁴ Az egyenlőtlenségek problémáját Arisztotelész a barátsággal összefüggésben tárgyalja a *Nikomakhoszi etika* VIII. könyvében (*Arisztotelész*, 1987, 227–232.), Rawls pedig a méltányosan igazságos társadalmi alapszerkezetről alkotott elméletének alap gondolataként fogalmazza meg (lásd a 32. lábjegyzetet), hogy – az alapvető szabadságjogok egyenlőségének elsődlegességén túlmenően – az igazságosság szempontjából elfogadható társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségeket döntően abból a szempontból kell meg-

gyermekeinktől sem várhatunk el általában felnőtt-teljesítményeket és felnőtt-felelősséget, miközben arra törekszünk, hogy felnőtt és érett emberré váljanak. Az utóbbi megfontolásokra való tekintettel az egyenlőségre való törekvés formális fogalmát az önkényes megkülönböztetés tilalmaként fogalmazhatjuk újra.

Minthogy mások kétféleképpen adódhatnak számunkra – konkrét más személyekként, illetőleg szabályok, törvények és ezekre alapozott intézmények révén –, az igazságosság is, az önkényes megkülönböztetés tilalma, két elkülönülő formát ölt. Az általános szabályok, törvények esetében a pártatlanság követelményeként azt jelenti, hogy sem a szabály vagy törvény célját, sem megfogalmazását, sem pedig alkalmazását tekintve nem alkalmazunk önkényes megkülönböztetést.³⁵ Konkrét személyek összehasonlításánál pedig a lényeges szempontból hasonló eseteket hasonlóan, a lényeges szempontból különböző eseteket pedig – éppen e lényeges különbségre tekintettel – különbözően kezeljük.³⁶ Ezek az igazságosság formális fogalmai, hiszen az általános szabályok tartalma, illetőleg a lényeges hasonlóságok mibenléte is a társadalmi élet különböző területein más és más. Nyilvánvalóan más szempontokat követünk például a különböző díjak odaítélésénél és a gazdasági torta elosztásánál. Az eddigieken túlmenően fontos megkülönböztetnünk eljárásaink igazságosságát a belőlük előálló eredményekétől.³⁷

A bátorság megnyitja annak lehetőségét, hogy el tudjunk távolodni saját önfenntartásunk érdekeitől, és olyan tényezőkkel azonosulva vállaljunk kockázatokat, amelyek túlmutatnak a saját életünkön. A saját magunktól való távolságtartás képességének szabadsága lehetővé teszi, hogy másokkal másokként azonosuljunk, és identitásunknak egy új rétegét alakítsuk ki. Egy olyan ént, „amely mi”. A kölcsönös azonosulások révén pedig közös identitást – és közös valóságot – hozhatunk létre: egy olyan *mit*, „amely én”³⁸. A szabadságnak a bátorság révén megnyíló új lehetősége azonban csak az igazságosság révén építhető ki. A fölénybe kerülés és az alávetés révén lehet ugyan a másik aka-

ítélnünk, hogy mennyire javítják a leginkább kedvezőtlen (vagy legkevésbé kedvező) helyzetben lévők kilátásait. A társadalmi-gazdasági különbségek igazságosságának demokratikus egyenlőségként való értelmezését lásd: Rawls, 1997, 86–112.

³⁵ Vö. Feinberg, 1999, 152–158.

³⁶ Az összehasonlító igazságosság Arisztotelésztől eredő formális fogalmához lásd: Feinberg, 1999, 146–150, különösen: 147.

³⁷ Rawls az eljárási igazságosság „tökéletes”, „tökéletlen”, illetve „tisztá” eseteit különbözteti meg. (Rawls, 1999, 114–116.)

³⁸ Hegel a szellem fogalmának megvilágítására használja a következő szófordulatot a *Szellem fenomenológiája* című művének egy helyén: „én, amely mi, és mi, amely én”. (Hegel, 1979, 100.)

ratának és egy közösnek mondott valóságfelfogásnak az *elismerését* bizonyos fókig *kikényszeríteni*, de nem várhatunk el belső azonosulást egy közös *mivel* sem a kényszerítő, sem a kényszerített részéről. Mi több, a kikényszerített elismerés is csak akkor lehetséges, ha van a másik – ha életben van, és képes arra, hogy megfeleljen akaratumknak –, azaz amennyiben megvalósul egy minimális egyenlőség. Az igazságosság ezzel szemben lehetőséget teremt a szabad azonosulásra. Ha érvényesül a közös jó, amiben a másokétól való eltérések és az összeütközések ellenére mégis benne foglaltatik méltányosan mindenki szükséglete, boldogságvágya, akarata, életterve és valóságfelfogásával sem teljesen összeegyeztethetetlen, akkor nagyobb eséllyel számíthatunk arra, hogy idővel ki-ki a maga részéről is felismeri, elismeri és önként azonosul az ilyen *mivel*. Legyen szó akár családról, baráti, lakóhelyi, munkahelyi, érdeklődésbeli, politikai, világnézeti, vallási, etnikai közösségekről, a népről, a hazáról vagy bármilyen más közösségről.

A más személyekkel a *mi*-identitások közössége végtelen változatosságú lehet. Van azonban egy olyan – mintegy természetesen adódó – különbség, amely lényeges az igazságosság és vele a szabadság, az ésszerűség és a moralitás szempontjából is. A most, velünk együtt élő személyekkel és a *már nem* vagy *még nem* élő emberekkel, generációkkal való lehetséges közösségünk közötti különbség jelentőségére utalok! Az igazságosság csak akkor bontakozik ki a maga teljes hatókörében, ha a mindenkori jelen generáció nem kivételezik magával önkényesen, hanem igazságos a múlttal és a jövővel szemben is. Ha mi, maiak úgy igyekszünk kialakítani intézményeinket, egész társadalmi berendezkedésünket, hogy kialakításuknál számolunk a következő generáció – gyermekeink, unokáink – érett és felnőtt személyként való életének követelményeivel. Lehetőleg igazságosabb társadalmi világot és jobb természeti körülményeket hagyunk rájuk. De semmiképpen sem akarunk rosszabbat. Nem hagyunk rájuk megnyomorító adósságot és élheteretlen természeti környezetet. Ekkor lesz nagyobb esélyünk arra, hogy a következő generációk elismerve erőfeszítéseinket szabadon azonosulnak velünk. Mi magunk is egy ilyen következő generáció vagyunk azonban az elődeinkhez képest. Akkor vagyunk igazságosak az előző generációkkal – szüleinkkel, nagyszüleinkkel – és akkor lehetséges szabad azonosulás és közösség velük, ha a magunk részéről nem válunk hűtlenné a tőlük átvett, megörökölt világunkban számunkra adott törekvéseikhez egy szabadabb, ésszerűbb és morálisabb emberi életet illetően.

Irodalomjegyzék:

- Arisztotelész (1984): *Politika*. Szabó Miklós (ford.) Gondolat Könyvkiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Szabó Miklós (ford.) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Comte-Sponville, André (1998): *Kis könyv a nagy erényekről*. Saly Noémi (ford.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Feinberg, Joel (1999): *Társadalomfilozófia*. Krokovay Zsolt (ford.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Freud, Sigmund (1982): Rossz közérzet a kultúrában (Linczényi Adorján (ford.)). In *Sigmund Freud: Esszék*. Gondolat Kiadó, Budapest. 327–405.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *A szellem fenomenológiája*. Szemere Samu (ford.) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Jonas, Hans (2005): Az emberi cselekvés megváltozott természete. In: Lányi András és Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest. 25–36.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában*. Bíróné Kaszás Éva (ford.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Platón (1984a): *Az állam*. Szabó Miklós (ford.). In *Platón összes művei. II. kötet*. Európa Könyvkiadó. 5–710.
- Platón (1984b): *Törvények*. Kövendi Dénes (ford.). In *Platón összes művei. III. kötet*. Európa Könyvkiadó. 433–1012.
- Platón (2005): *A lakoma*. Horváth Judit, Steiger Kornél, Telegdi Zsigmond (ford.) Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Rawls, John (1997): *Az igazságosság elmélete*. Krokovay Zsolt (ford.) Osiris Kiadó, Budapest.

Szent János (1987): Az evangélium János szerint. In: *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi szentírás*. Dr. Gál Ferenc (ford.). Szent István Társulat, Budapest. 1205–1240.

Szent Pál (1987): A korintusiaknak írt első levél 13. In: *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi szentírás*. Dr. Gál Ferenc (ford.). Szent István Társulat, Budapest. 1316–1317.