



A közjó fogalma: Cicero, Seneca és a modernitás

Hamvas Endre Ádám

Bevezetés

Ha írásomat egy meglepő, csattanós fordulattal akarnám kezdeni, talán úgy is fogalmazhatnék, hogy az a rendkívül szép az etikai diskurzusban (legyen az akár tudományos igényű vita, vagy hétköznapi intuíciónkból fakadó társalgás) hogy főbb témái és kérdésfelvetései (tehát nem válaszai) lényegében változatlanok Szókratész óta – nem tekintve természetesen az olyan újabb témákat, amelyek modernségük okán még nem állhattak a korai filozófiai problémafelvetés homlokterében. Ám ha közelebbről vesszük szemügyre az ilyen kérdéseket is (pl. a felelősség-etika főbb problémáit, vagy az etika normativitásának kérdését), látni fogjuk, hogy bár látszólag újabban felmerülő problémákra reflektálnak, gyakran ugyancsak visszavezethetők valamely, egyébként már jól ismert kérdésre – tipikusan ilyen alapprobléma pl. az igazságosság meghatározásának a dilemmája, vagy éppen tárgyunk, a közjó mibenlétét firtató kérdés. Ki vitatná, hogy kellő definíciós

alapok után (azaz, ha képesek vagyunk tágabb kontextusban meghatározni, hogy mit értünk közjó alatt) mindenki, akiben legalább csekély intuíció van arra, hogy etikai problémákat elemezzen, képes arra, hogy markáns álláspontra helyezkedjen a közjó általa helyesnek vélt definícióját illetően; sőt megkísérelje megvédeni álláspontját. A következőkben megpróbálom felvillantani, hogy az etikai diskurzus során nemcsak a problémafelvetések lehetnek évezredesek, hanem egyes válaszok is, így ókori elődeink ma is érdeemesek eleven figyelmünkre. Természetesen a klasszikus elméletek manapság módosításra szorulhatnak (ki merné nyíltan felvállalni azt, amit Arisztotelész olyan nemes egyszerűséggel és magától értetődően jelent ki: *„rendjén van, hogy barbárnak hellén az ura, mert hisz barbár és szolga természetszerűen ugyanaz”*¹), ám az ilyen finomhangolások mellett meglepően jól működő elméletekre bukkanhatunk.

Mindazonáltal először térjünk vissza Arisztotelészhez, aki minden kritikánk ellenére is megérdemli tiszteletünket; annál is inkább, mivel talán ő volt az első, aki *Politika* című munkájában definiálta² a közjó fogalmát: *Minthogy minden városállamban egy bizonyos fajta közösséget ismerhetünk fel, s minden közösség nyilván valami közjó megvalósítására*

1 Szabó Miklós fordítása.

2 Ezzel természetesen nem azt állítom, hogy korábban ezzel senki sem foglalkozott volna, l. pl. Platón Államát, vagy a szofisták tevékenységének eredményeként megjelenő kérdést a törvények természetét és megalapozottságát illetően. Arisztotelész esetében a hangsúly azon van, hogy definitív módon határozza meg a jó fogalmát.

alakult (mert hiszen az emberek mindent a jónak látszó cél érdekében tesznek), világos, hogy noha mindezek valami jó elérésére törekszenek, a legfőbb jó elérésére elsősorban mégis az a legfelsőbbrendű közösség törekszik, amely a többi mind magában foglalja.

Megjegyzendő, hogy Arisztotelész az eredeti, görög szövegben nem a jó valamilyen speciális fajtájáról (közjó) beszél, hanem a jóról általában; azaz szövegét lényegében úgy kell értenünk, hogy a közösségek nyilvánvalóan valamilyen jó elérése érdekében jönnek létre, és minél magasabb szinten funkcionál egy közösség, annál magasabb szintű az a jó, amit elérni kíván. Ebből a szempontból a közjó nem valami speciális jó, hanem annak a jónak a legfőbb megvalósulási formája, amire az ember mint közösségi lény törekedhet. (Tehát a közjó is egyszerűen *agathon ti*, valamiféle jó, egyelőre minden közelebbi meghatározás nélkül.) Ezután Arisztotelész sorra veszi azokat a társulásokat, közösségeket (*koinónia*; ilyen pl. elemi szinten a család), amelyek azért jönnek létre, hogy az emberben meglévő természetes törekvések kibontakozását segítsék. Itt csak annyit emelnék ki, hogy e szerint a javakra való törekvésünk a javak tekintetében (ti. hogy mire is törekszünk) nem pusztán közmegegyezésen alapul, nem is véletlenszerű, hanem univerzálisan emberi vonás – csak éppen Arisztotelész szerint a görög polisz lesz a legalkalmasabb arra, hogy keretei között a jót a legmagasabb szinten megvalósítsuk. Mit is jelent mármost a közjó ebben a kontextusban? A Politika elején Arisztotelész válaszol a kérdésre: *A több faluból álló közösség a városállam, amely már eléri a teljes,*

önmagában való elegendőség (autarkeia) szintjét, s míg létrejöttének célja az élet, fennmaradásának célja a boldog élet. Így tehát minden városállam a természet szerint létezik, csakúgy, mint a legalsóbb fokú közösségek. (Kiemelés tőlem.)

A közjó tehát nemcsak arra irányul, hogy az ember élhessen, sokkal inkább arra, hogy *jól élhessen*, illetve, hogy e boldog élet elérését illetően önmaga számára képes legyen biztosítani a feltételeket (*autarkeia*). A Politika elején Arisztotelész a legfőbb jóval, tehát a város és ember számára természetből fogva való végcéllal (*telosz*, illetve *beltiszton* – azaz legfőbb jó) éppen ezt az *autarkeiat* azonosítja. Egyelőre tehát csak annyit rögzítsünk bármennyire banálisnak vagy közhelyszerűnek tűnik is, hogy a közjó első teoretikusa szerint:

1. A jóra természettől fogva törekszünk.
2. A jó megvalósításának kereteit természettől fogva bizonyos társas viszonyok jelentik.
3. Az ember természettől fogva társas, azaz közösségalkító lény.

A közjó ebben az összefüggésben azt a legfőbb jót jelenti, amelyet az ember mint közösségi lény elérhet, ennyiben pedig ez túlmutat a pusztán életen; a közjó célja tehát minőségileg más, és ennél több, nevezetesen az ember számára elérhető boldog élet biztosítása. Az *autarkeia* az egyénre vonatkoztatva annyit jelent, hogy az ember képes arra, hogy elérhesse saját célját, adottak a feltételek számára ahhoz, hogy boldogan élhessen, mert a polisz keretei ehhez biztosítják számára a megfelelő eszközöket. A fentebbieket Arisztotelész saját szavaival így

foglalhatjuk össze: „Mindebből tehát világos, hogy a város-állam természetszerű, s hogy az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény, s hogy az államon kívül élő ember is természet szerint, nem pedig véletlen folytán vagy satnyább, vagy erősebb, mint más ember; pl. az is, akit Homérosz csúfol, hogy rokontalan, istentelen, hajléktalan; a természet folytán ilyen: sóvárog a háború után, mint afféle magának való, ahogyan azt az ostáblánál mondják.”

Etika és közösség Cicero államelméletében

*A törvény a legmagasabb rendű ésszerűség, amely a természetben gyökerezik, s amely megparancsolja, hogy mit kell tenni, s az ezzel ellenkezőt pedig megtiltja.*³

(Törvények I. 6. 18.)

A Törvények (*De legibus*) című művében Cicero a pozitív jogot (ami a közjó alapfeltétele) és a tételes jogi törvényeket az általános természeti törvényből vezeti le, ami azt jelenti, hogy van egy olyan természeti, ésszerű törvény, amely minden ember és közösség számára meghatározza élete célját és értelmét, és amelyet értelme segítségével minden ember be

³ A magyar idézetekhez a következő kiadást használtam: M. T. Cicero: *A törvények*, Ford. és a jegyzeteket írta: Simon Attila, Gondolat, Budapest, 2008. (A továbbiakban: *De leg.*)

is tud látni.⁴ A polgári közösség jogának (*ius civitatum*) ezt a magasabb rendű, általánosabb értelmű törvényből való levezetését természetjogi érvelésnek nevezhetjük. Cicero célja az, hogy kimutassa: a legjobb törvények azok, amelyek egy ilyen természeti törvényből levezethetők. Ez a megjegyzés ugyan triviálisnak tűnhet, de nagyon fontos; tudniillik a természet törvénye révén vagyunk kapcsolatban az istenekkel és ez vezet az emberek természetes társulásához. Továbbá, mindebből az következik, hogy a polgári közösséget az ész irányítja, azaz ésszerű (tehát a törvényeknek is annak kell lennie.) Ebben az értelemben az embernek az isteni világgal alkotott közössége is ilyen ésszerű, polgári közösség, amennyiben a mindenségben is érvényesül ez az isteni értelmén és előrelátáson alapuló rend. Nyilvánvaló, hogy a *ius civitatum* által irányított emberi közösségnek is értelmesnek kell lennie. Ennyiben nem legitim az a kérdés sem, hogy mi a teendő akkor, ha erkölcsi ítéletünk szerint a törvény összeütközik a morállal: mivel a törvényt egy magasabb értelemről vezettük le, annak gyökere ugyanaz, mint az erkölcsé, nevezetesen az ész; a kettő tehát nem kerülhet egymással összeütközésbe. Írott törvényre mindazonáltal szükség van, hiszen egyrészt a jog és a morál területe nem mindig fedi egymást (pl. lerombolhatom-e a valamilyen okból a szomszéd kerítését; ez alapvetően nem erkölcsi, hanem jogi kérdés), másrészt a jog és az

4 A latin szövegben a törvénynek ezt a két aspektusát, ti. hogy a természeti törvénynek és emberi értelemnek megvan a kapcsolódási pontja, tehát hogy egymástól nem független fogalmakról van szó, egyaránt a *ratio terminus* fejezi ki, ezzel is jelezve, hogy egyazon dolog két oldaláról van szó. Vö.: De leg. I. 6. 18 skk.

erkölcs gyakran *látszólag* összeütközhet egymással. Ilyen pl. a hasznos és erkölcsös szembeállításának klasszikus cicerói példája. A világ racionális mivoltát a *Törvények* első könyvében Cicero egyébként klasszikus kozmológiai istenérvvel támasztja alá, majd azt mutatja ki, miszerint éppen ebből a racionalitásból következik, hogy minden egyes ember – bárhol a világon – képes belátni, hogy mik az erények, és mik a vétkek, tehát mi az, amit kerülni kell. Ezt illetően a következő következtetést vonja le: „*Mivel az észnél nincs nagyszerűbb, s az ész az emberben és az istenben egyaránt megvan, ezért az ember és isten elsőrendű közössége az észen alapul. Akikben pedig közös az ész használata, vagyis a gondolkodás, azokban a helyes gondolkodás* [t. i. a jó és rossz megkülönböztetésének képessége] *is közös. Minthogy pedig a helyes gondolkodás a törvény, ezért azt kell gondolnunk, hogy az emberek a törvény révén is közösséget alkotnak az istenekkel.*” A jog megalapozása tehát ebből a magasabb rendű, alapvető törvényből származik, ahogyan az eredeti erkölcsi belátásunk (pl. bűntudat, hála érzése) is mutatja. Így Cicero – Kantot megelőlegezve – azt állítja, hogy ha pusztán a törvény büntetésétől tartva nem követünk el vétket, azaz nem belső erkölcsi norma szerint cselekszünk, akkor csak a büntetést akarjuk elkerülni, de nem vagyunk erkölcsösek, amennyiben nem a ratio szerint cselekszünk. A természeti törvény tehát megelőlegezi az írott jogot.

A természeti törvényen alapuló etika nem Cicero originális elmélete, ennek ellenére, ahogy Arisztotelész definitív módon meghatározza a közjót, úgy Cicero elmélete lesz minden későbbi természetjogi érvelés alapja, azaz Cicero az első, aki megkísérli, hogy ezt egy teljes rendszerré formálja.

(Ahogyan láttuk, Cicero esetében e rendszer elég világos: a természeti törvényekből és a természetben létező ember tulajdonságaiból vezeti le a kötelességek, illetve a morál fogalmát.) A törvény fogalmát a törvényekről írott dialógus második könyvében (II. 8.) a következőképpen határozza meg: „...a legnagyobb bölcsek véleménye szerint a törvényt nem az emberi szellem találja ki, nem is a népek akarata hagyja jóvá, hanem az valamiféle örök dolog, amely a parancs és tilalom bölcs útmutatásával kormányozza az egész világmindenséget.”

Figyeljük meg röviden, hogy mi következik ebből:

1. A törvény nem közmegegyezés kérdése.
2. A törvény örök, mindenkire érvényes ésszerű parancs, illetve tiltás: azaz, az igazságos törvény egyenlőségen alapul, hiszen az egyes népek törvényei is ebből származnak. (Ebből következik, hogy a házasságtörés mindig és mindenhol bűn, vagy a bátorság mindig és mindenhol parancs.)
3. Az ésszerűség a dolgok természetéből fakad. A természeti törvénynek akkor is működnie kell, ha éppen nincs leírva, ebből következően a természeti törvény szavatolja a moralitást. Azaz, a természeti törvény racionalitásánál fogva garantálja önnön igazságosságát, és attól függetlenül működik, hogy bárhol írásba foglalják. (Ezt ne felejtsük el: nem azért kell igazságosnak lennünk, mert a törvény kényszerít rá, hanem mert a humánus racionális moralitás ezt parancsolja!) Ebből a szempontból a közjót a következőképpen ragadhatjuk meg: mivel az isteni törvény alapvetően mindannyiunk lelkébe bele van vésve, nem kellene mást tennünk, minthogy intuitív módon kövessük ezt a törvényt. Elfogadom, hogy ez a meghatározás hagy némi kívánnivalót

maga után: hogyan várhatjuk el mindenkitől a morál intuitív követését? Elismerem továbbá, hogy ez nem túl konkrét meghatározás, bár adott esetben néhány konkrét parancs is kihámozható belőle a magántulajdon elismerésétől kezdve egészen addig, hogy nem árthatunk embertársainknak. Ezeket ugyanis egyszerűen intuitív módon is beláthatjuk, ha arra gondolunk, mi történne, ha nem tartanánk alapvetőeknek ezeket az erkölcsi szabályokat. Másrészt talán mi sem vitatjuk azt, hogy tagadhatatlanul létezik hétköznapi erkölcsi tapasztalat, amit intuitív módon érzünk, még akkor is, ha nem tudjuk definitív módon megragadni.⁵⁾ A természeti törvénynek van még egy nagyon fontos implikációja: egyetlen törvényhozó sem hozhat ezzel ellentétes törvényeket (még maga a római *senatus* sem!), és mindenütt ugyanúgy kell érvényesülnie; vagyis a törvény nem lehet más Rómában, mint Athénban. Ez az, amit Cicero humanizmusának neveznék; meglehet, hogy Róma bármely másikinál előrébb való állam, de csak azért, mert államformája révén közelebb áll az általános törvényhez, mint más államok, és nem azért, mert a rómaiak jobb emberek lennének másoknál. Ebből következik továbbá, hogy azok a polgári törvények (*lex civilis*), amelyek nem erősítik meg a természetes törvény moralitását, nem jó törvények.

⁵ Ezt a paradoxont oldhatjuk úgy fel, ha azt mondjuk, hogy az ész, amely az emberben van, Isten mindent tudó értelme, ami az univerzális törvényen keresztül nyilvánul meg; azaz éppen ezt a törvényt tudjuk intuitív módon, de végső soron eszünkkel megragadni. Vö. Wood, Neal: *Cicero's Social and Political Thought*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 73.

Milyen meghatározásokkal (formula) kívánja Cicero meg-
alapozni az etikát? Ezek egyike a *De officiis* (A kötelességekről) című művének harmadik könyvében található.

„Tehát az, hogy valaki elvesz a másiktól valamit, és az ember saját hasznát a más kárával növeli, inkább természet ellen való [contra naturam], mint a halál, szegénység, fájdalom, vagy más hasonló dolgok, amelyek vagy a testtel vagy külső viszonyok közepette esnek meg [velünk]. Mert ez először is megszünteti az emberi együttélést és társadalmat [convictum humanum et societatem].

Ha ugyanis úgy gondolkodunk, hogy ki-ki saját haszna miatt kifizethatja a másikat és árthat neki, szükségszerűen felbomlasztjuk azt, ami leginkább a természet szerint való, az emberi nem társadalmát [humani generis societatem]...És ez nemcsak a természetben [natura] – ez a népek közötti jog [iure gentium]-, hanem a népek törvényeiben [legibus populorum], melyek által fennáll minden egyes állam, ugyanúgy van megállapítva; mégpedig, hogy saját java érdekében senki sem árthat a másinak. A törvények ugyanis arra vannak tekintettel, azt akarják, hogy a polgárok együttélése [coniunctio civium] sértetlen legyen; aki e törvényt megsérti, azt halállal, száműzetéssel, börtönnel, bírsággal büntetik...És ezt sokkal inkább maga a természeti törvény okozza [ipsa naturae ratio], amely egyszerűsmind az isteni és emberi törvény [lex divina et humana]; aki ennek engedelmeskedik (és bizony mindenki engedelmeskedni fog, aki a természet szerint akar élni), sosem fogja elkövetni, hogy megkívánja a másét, és, hogy a másiktól valamit elvéve, azt magának tulajdonítsa.”⁶

⁶ De off. III, 5, 21-23. (Saját fordításom)

Ez szemléletesen mutatja azt, amit a cicerói etika legfőbb végkövetkeztetésének tarthatunk, nevezetesen hogy az ember természettől fogva tagja egy tágabb közösségnek. Ez az a *societas*, amelynek a fentebb elemzett *natura* és *ratio* következményeként kell létrejönnie.

Felmerülhet azonban a jogos és megválaszolandó kérdés, hogy ha eddig csak általánosságban volt szó a közjóról, amelyet a természeti törvényből látszólag logikusan vezettünk le, hogyan valósíthatjuk meg azt konkrétan is; azaz mit tegyünk, ha a definitív meghatározáson kívül a közjót meg is akarjuk valósítani? Ahogyan arra már utaltam, az egyes konkrét cselekedetek esetén intuitív módon megragadhatjuk a bennünk is működő legfőbb törvényt. A Törvények első könyvének végén Cicero ezt emelkedett, ám világos érveléssel mutatja meg. Az erény e hosszú dicsőítését röviden a következőképpen foglalhatjuk össze: ha az ember veszi a fáradságot, és a filozófia tanulmányozásának szenteli magát, önismeretre tehet szert. Az önismeret révén belátja, hogy van benne valami isteni, – ezt a szellemi képességet, a gondolkodást, egyenesen istenképmásnak nevezi! – a *ratio*, amely révén mindannyian képesek vagyunk arra, hogy belássuk: megvan bennünk a dolgok képmása, márpedig ennek felismerése, tudatosítása és értelmünk pallérozása révén leszünk képesek a világosabb megismerésre, a dialektikára, vagyis arra, hogy különbséget tegyünk jó és rossz között. Tehát a törvényből következik az értelmi megismerés, abból pedig a természetes erkölcsi érzék, amit a dialektika gyakorlása révén tudunk tudatosítani, illetve ennek révén tudunk érvelni a jó mellett és a helytelen ellen. Röviden: a természetes, intuitív erkölcsi

érzéket magasrendű etikai belátássá – azt mondhatnánk, az erkölcsi reflexió képességévé – fejleszthetjük. (Megjegyzem, ez a belátás – amiben meglátásom szerint bátran osztozhatunk Ciceróval – teszi érthetővé azt, hogy mi lenne az etika tanulmányozásának és tanításának az értelme. Ehhez azonban az alapelvek alapos tisztázására van szükség.) Milyen példát mondhatunk a morál intuitív működésére? Maga Cicero például annak ellenére, hogy lovag volt, helyteleníti a legyőzött ellenfelek kizsákmányolását, az uzsorát, ezen kívül hangsúlyozza, hogy saját hasznunkat soha nem helyezhetjük az erkölcsös elé (például adásvétel esetén); a közjó tehát akkor valósulhat meg, ha mindannyian az emberi közösség javára, és nem saját hasznunkra vagyunk tekintettel akkor, amikor cselekszünk. Cicero álláspontját a következő idézettel foglalhatjuk össze: *Az legyen mindenkinek egyetlen elve, hogy ugyanaz a haszon az egyes embernek és mindenkinek; ha ezt valaki magához ragadja, minden emberi közösség felbomlik.* Tehát az egyéni moralitás, amely az igazságosságban gyökerezdik, csak akkor valósítható meg, ha saját javunkkal együtt a közjót is szem előtt tartjuk. Teljesen önző módon az ember nem lehet erkölcsös. Meg kell jegyeznünk, hogy mindez nem jelenti azt, hogy Cicero szerint ne lenne különbség a rendek között. Éppen ellenkezőleg! Az Állam című dialógusban például világosan leírja, hogy a demokrácia nem lehet a legjobban működő rendszer, mert a nép döntései méltánytalanságot szülnek, hiszen nincsenek tekintettel a személyek méltóságára. Így pl. Athén a túlzott demokrácia miatt nem őrizhette meg szépségét, mivel a politikai döntésekben nem érvényesült az emberek közötti különbség. Úgy tűnik, ez a

különbség a kiválóság különböző fokain alapul, tehát, ha az alacsonyrendűeknek ugyanolyan kiváltságaik lennének, mint az előkelőknek, az nem igazságos, hanem igazságtalan lenne; éppen ezért van szükség a rendek közötti egyetértésre. Cicero tehát a Rómában megvalósult kevert államformát ajánlja: a legnagyobb hatalom a kiváló kevesek kezében van, de szükség van arra is, hogy a nép kapjon bizonyos jogokat: a tribunusi hatalom alapvetően jó, mert inkább lecsendesíti, mint feltűzeli a köznépet (még ha voltak is kivételek), így kicsavarja a fegyvert a kezéből az által, hogy a vezetőkkel egyenrangúnak tekintheti magát, ennek következtében pedig megvalósul a rendek közötti egyensúly. A közjó tehát éppen ezen a politikai egyensúlyon múlik. Ez azonban az arisztotelészi modellhez képest nem kis előrelépést jelent!

Seneca: a közjó és a szemlélődő életmód megvalósítása

A senecai levélcorpust – legalábbis annak első három könyvét – manapság zárt egésznek tekintik. Mindenesetre a tény, hogy Seneca e leveleket haláláig írta, felveti annak lehetőségét, hogy később az egészzet sajtó alá kívánta rendezni, erre azonban nem lehetett lehetősége. Számunkra ez módszertani szempontból érdekes. Feljogosít arra, hogy olyan filozófiai koncepciót⁷ tulajdonítsunk Senecának, ami éppen levelei-

⁷ Ez alatt itt természetesen nem filozófiai rendszert értek, hanem egy, a filozófia fogalmáról alkotott rendszerezettnek tekinthető elképzelést.

ből rekonstruálható. Ez pedig nem más, mint hogy a pusztá elmélettel szemben a praxiszt, vagyis a tevékeny életre való buzdítást és felkészítést helyezi előtérbe: „*A filozófia nem a tömegeknek szánt művészet, s nem alkalmas a hencegésre. Nem szavakban, hanem a cselekedetekben mutatkozik meg.*”⁸

Az erkölcsi levelek 73. darabja⁹ (a magyar fordításban *A bölcs és az államforma* címet viseli), rövid, de hasznos útmutatás arra vonatkozóan, hogy a bölcsnek hogyan kell viszonyulnia a hatalomhoz. Seneca a levél elején leszögezi, hogy tévedés azt hinni, hogy a filozófusnak – pusztán azért, mert filozófus – ellen kellene szegülnie a hatalomnak, vagy ellen kellene állnia azoknak, akik a hatalom birtokosai. Éppen ellenkezőleg! A jól működő hatalom szükségszerű a jó élet (*bene vivendum*) filozófiai céljának megvalósításához, hiszen biztosítja az ahhoz szükséges nyugalmat, amit az állam biztonsága szavatol (*securitas publica*). Tehát a politikum lényegében nem ellentétes az elméleti élet kívánalmával; ha eltekintünk itt attól a kérdéstől, hogy a filozófusnak részt kell-e venni az állam ügyeinek intézésében, akkor is azt láthatjuk, hogy a bölcs élvezi a jó kormányzás gyümölcseit. Aki ezt belátja, olyan biztonságban élő és tiszta ember (*sincerus et purus*) lehet, akinek megvan a lehetősége arra, hogy a nagyobb jelentőségű dolgokkal, azaz a filozófia tárgyával foglalkozzon. Senecánál e levélben meg is jelenik a közjó (*bonum commune*) fogalma: olyan államforma, amely lényegében mindenki számára biztosítja azt a békés állapotot vagy

⁸ Ep. 16 (ford.: Sárosi Gyula).

⁹ Fordította: Kurcz Ágnes.

nyugalmat (*otium*), amelyben törekvéseit megvalósíthatja. E szempontból a filozófus van a leginkább irigylésre méltó helyzetben, hiszen ő az, aki szemlélődő életformája révén a legmagasabb rendű tevékenységet folytathatja.

Látható, hogy ebben a definícióban Seneca lényegében az arisztotelészi meghatározáshoz tér vissza: a közjó azt a legmagasabb rendű jót jelenti, amelynek segítségével mindenki megvalósíthatja a boldog életet. A boldog élet pedig lényegében az erényes élet, hiszen a szemlélődés Seneca számára sem egyszerűen csak annyit jelent, hogy nem cselekszünk, hanem szemlélődünk; éppen ellenkezőleg: azért szemlélődünk, hogy megértsük, mi az a legrövidebb út, amelyen a tudatos erényes élethez eljuthatunk. Egy másik levélben (95.) az író egy fiktív beszélgetőpartnere ezt így fogalmazza meg: *„A régiek bölcsessége semmi egyebet nem írt elő, mint hogy mit kell megtenni, és mit kerülni, és akkoriban messze jobbak voltak az emberek. Mióta megjelentek a tanult emberek, hiányoznak a jók. Az az őszinte és világos erény ugyanis homályos és ügyeskedő tudományba fordult, s már vitatkozni tanulunk, nem élni.”*

Azonban ezt az anti-intellektualista megnyilvánulást nem kell túl szigorúan értelmeznünk. Úgy tűnik, hogy Cicero és Seneca is azt javasolja a boldog élet eléréséhez, amit fentebb a praxisz filozófiájának neveztem. Ennek lényege abban áll, hogy a filozófia elsődleges célja nem az elméleti tudás elsajátítása, hanem annak az elméleti tudásnak a megszerzése, ami segít abban, hogy helyesen cselekedhessünk. Ha erre képesek lennénk, nem lenne szükség filozófiára, mivel azonban nem vagyunk rá képesek, szükségünk van a filozófiai reflexióra,

amely segít tisztázni a helyes tettek megtételéhez szükséges alapelveket. E szempontból a filozófia nem több, mint a praxisz elmélete, azaz, ahogyan már Cicero esetében is láthatuk, a megokolás elmélete, vagy művészete.

Konklúzió

Látható, hogy a közjónak Arisztotelésztől kezdve kialakul egy egyszerű, ám igen jól használható értelmezése: a közjó abban a keretben valósul meg, amit a jól alkalmazott politikum nyújtani képes; ez egyszerűen csak biztosítja minden polgár számára, hogy megvalósíthassa a boldog életet. Ugyanakkor érdemes kiemelni, hogy a szemlélődés – legyen bár elméletben a legnagyobb életforma – végül eszközzé válik ahhoz, hogy helyesen értelmezhesük kötelességeinket. Ha pedig ez sikerül – vagyis erényes emberekké leszünk az által, hogy képesek vagyunk reflektáltan cselekedni, tehát tudni, hogy mit kell tennünk, és adott helyzetben miért kell éppen az adott módon cselekednünk, sőt ha cselekedeteinket meg is tudjuk indokolni –, akkor a politika megvalósítja célját, mert létrehozza a közjót. Persze megkérdőjelezhetjük, hogy konkrétan hogyan is kell megvalósítani ezt a bizonyos jót? Röviden szólva: igazságosan kell működtetni a közösséget, Arisztotelész esetén a poliszt (ez persze csak kevesek, a polgárok számára jelenti majd ténylegesen a közjót), Cicero szerint pedig a helyesen használt értelem szerint meghatározott törvények alkalmazásával létre kell hoznunk a *consortio*

humana-t, vagyis *a consensus omnium bonorum*ot, azaz a jó és méltó emberek egyetértését, vagyis egy emberi közösséget. Természetesen a kulcsot minden esetben az igazságos törvénykezés jelenti, azaz a közjó megvalósítása lényegében a törvényhozó felelőssége. E tekintetben Cicero javaslata figyelemre méltó és messzire mutató, amennyiben rámutat, hogy a törvényeknek egyensúlyt és egyetértést kell teremtenie a polgárok különböző rendjei között. Ezt a törvénykezést Cicero – mint láttuk – természetfilozófiai elvekből vezeti le; azaz csak az lehet erkölcsös, ami nem ellenkezik a természet törvényével, tehát a természetes (és intuitív módon belátható) morállal. Az a törvény, ami ezt nem veszi figyelembe, rossz. Mi következik ebből? Az a humanizmus, amire már utaltam. Az ember nem lophat meg mást, nem árthat másnak, mert ezzel egy alapvető törvényt sért meg; azaz, a hangsúly nem azon van, hogy az emberek melyik rendjébe tartozik valaki (plebeius, lovag vagy senator – e szempontból mindegyikük polgár!), hanem azon, hogy mindenki más is ember, és az emberekkel szemben alapvető kötelességeink vannak. Tehát ellenségeinket kirabolni, mértéktelenül megadóztatni, stb. ugyanúgy bűn, mintha egy rómaival (tehát polgártársunkkal) tesszük, mégpedig pusztán azért, mert az ellenségünk is ember. Mindezek alapján a törvényt erre a humánus természetes erkölcsi parancsra kell alapozni, és minden egyes részszabályt (törvényt) ebből kell levezetnünk. A cicerói, senecai etikai álláspontot tehát egy jól kidolgozott természetjogi érvelésben látjuk megalapozottnak, amelynek központjában az ember és az emberi viszonyok állnak. Jól látható ez a rab- szolgasághoz való viszonyulásukat illetően is. Arisztotelész a

Politika elején adottságként kezeli és elfogadja, hogy a barbárok alacsonyabb rendűek a hellénekénél (éppen ezért jogos, ha szolgálkként tekintenek rájuk), míg Seneca híres 47. levelében azt hangsúlyozza, hogy a szolga, vagy úr mivolt kinek-kinek nem a természeti adottságok különbségéből, hanem a végzet rendelése folytán jut osztályrészül. Míg tehát az előbbi elmélet implicit kizár egyes embereket a közjó elérésének köréből, az utóbbi nem (vagy legalább is nem hangsúlyosan).

Összességében elmondható, hogy a közjó igazságos törvények révén javakat biztosít a polgárok számára és e javakkal mindannyian belátásunk szerint élhetünk azért, hogy megvalósíthassuk a jó, vagy boldog élet követelményeit.

Mármost mi köze mindennek a modernitáshoz? Ha azon gondolkodunk, hogy manapság hogyan határozhatjuk meg a közjó fogalmát, akkor alapvetően azt látjuk, hogy egyrészt manapság is többféle kísérlet létezik a közjó értelmezésére, másrészt az elemzett klasszikus elméletek nagyon is jól használhatók a modern diskurzusban. Ez utóbbi kijelentés leginkább Cicero kísérleteire igaz, ugyanis azzal, hogy a törvényt egy magasabb elvből vezeti le, egyszersmind arra is utal, hogy az értékek nem alapozhatók meg pusztán a materiális javakban, hiszen az emberek ugyan érthető módon törekszenek bizonyos anyagi javakra, de azok a célok, amelyeket el akarnak élni, nem alapulhatnak pusztán ezeken. A társadalmi rendek közötti egyetértés azt jelenti, hogy vannak javak (például az, hogy mindenkinek joga legyen arra törekednie, hogy kiteljesítthesse önmagát, mindenkinek joga legyen az élet elemi feltételeihez, az oktatáshoz, egészségügyhöz, stb.), amelyek mindannyiunkéi, közösek, és éppen ennyiben az

egész embert érintik. A modern etikai diskurzusban éppen ezek a kérdések merülnek fel: vannak-e egyáltalán olyan természetfeletti, vagy éppen általános racionális alapelvek, amelyek alapján egy igazságos(abb) társadalom építhető fel? Még ha tagadjuk is, hogy lennének ilyen alapelvek, az embertől akkor sem tagadhatjuk meg például a szolidaritás alapvető érzését, ami éppen azon az előzetes erkölcsi érzéken alapul, amiről, mint láttuk, Cicero is beszél; vagy a társadalmi diskurzus fontosságát, amely révén hatékonyabb és demokratikusabb társadalmi mechanizmusokat hozhatunk létre. Azt látjuk, hogy a cicerói modell nehezen megkerülhető még akkor is, ha a közjót például a gazdasági élet szempontjából közelítjük meg: ez esetben is belátható, hogy a másik kizsákmányolása – amit Cicero a legyőzöttekkel szemben is elítél – mindenképpen embertelen, ráadásul egyszerűen veszélyeztetheti azt a nyugodt rendet, amelyben az ember a számára áhított javakat elérheti. Mindebből jól látható, hogy a közjó megvalósításának kérdése nem választható el az igazságosság elérésének problémájától – e kérdésre azonban itt nem térhetünk ki.

Egy dolgot azonban mindvégig szem előtt kell tartanunk: a közjó csak abban az esetben érhető el, ha a javak kontextusában nemcsak önös érdekeinket vesszük figyelembe, hanem belátjuk, hogy a magasabb rendű javainkat úgy szerezhettük meg és úgy törekedhetünk rájuk biztonsággal, ha képesek vagyunk közös célokért közös erőfeszítéseket tenni, hogy végső soron – ahogyan már Arisztotelész is kívánta – a teljes ember kiteljesedhessék; mivel azonban az ember eredendően közösségi lény, ezt csak egy közösség tagjaként teheti meg.

A modern demokrácia-felfogások alapját Schumpeter alapján, pregnáns megfogalmazását követve így határozhatjuk meg:¹⁰ „A 18. századi filozófia demokráciafelfogása a következő definícióban foglalható össze: a demokratikus módszer a politikai döntések meghozatalának azon intézményes módja, amely a közjót valósítja meg azáltal, hogy a nép maga dönt ügyeiben olyan egyének megválasztása révén, akik azért gyűlnek össze, hogy megvalósítsák a nép akaratát.”¹¹ E szerint a politikai döntések célja ugyancsak az, amit már Arisztotelész is megfogalmazott: a közjó előmozdítása, mégpedig demokratikus döntések révén; vagyis a jogi intézményrendszer azért van, hogy ezt a közakarat által kitűzött közjót megvalósíthassuk. Maga Schumpeter különben vitatja e modell érvényességét, mondván, hogy közjó nem létezik, mivel mindenkinek mást jelent, ti. *nincsen olyan egyértelműen meghatározott közjó, amelyben minden ember egyetérthetne vagy a racionális érvek hatására egyetértésre jutna.*¹² Az érvelés egy közgazdaságtani alapelvből indul ki (módszertani individualizmus), amely szerint a racionális egyének tudják, hogy *nekik* (egyénileg) mi a jó, azaz, mivel minden egyes ember más és más javakat helyez előtérbe, az emberek az egyéni hasznosság alapján hoznak döntéseket, a közös javak fogalma így eleve megkérdőjelezhető. Mindebből az következik, hogy nemcsak azt nem

10 A következő megjegyzésekhez és a források fordításához Gedeon Péter *Közjó és demokrácia. Két közgazdaságtani elmélet a demokráciáról*. Közgazdasági Szemle, LX. évf., 2013. december (1318–1332. o.) című tanulmányát használtam fel.

11 I. m. 1319.

12 I. m. 1320.

lehet meghatározni mi a közjó, hanem az is, hogy nem lehet olyan politikai döntéseket hozni, amelyek minden egyén számára egyformán jók lennének: ehhez minden egyes racionális egyén értékeit, preferenciáit közös nevezőre kellene hozni, ez azonban nyilvánvalóan lehetetlen. Azaz, Schumpeter szerint a közjó azt jelenti, hogy az egyes racionális egyének preferenciáit hoznánk közös nevezőre (ami tehát lehetetlen), szemben azzal a klasszikus felfogással, ami a közjót valóban mint a köz javát, azaz egy politikai közösség közös célkitűzését, értékeit jelenti.

Láthattuk, hogy a klasszikus, természetjogiilag megalapozott érvelés választ ad erre a kérdésre. E szerint lehet, hogy az embernek vannak egyéni érdekei, de értelme is van, és ebből származik az a természetes erkölcsi érzék, amely alapján meg tudjuk valósítani a közösség javát; azaz a közjót még csak ki sem kell kényszeríteni, hiszen az értelemmel belátható és megérthető. Mindez persze konfliktusokkal jár; könnyen belátható, hogy az egyéni preferenciáink nem mindig esnek egybe a politikai közösség céljaival és érdekeivel, adott esetben még úgy is érezhetjük, hogy a kettő ellentétes egymással. Nem állíthatjuk teljes bizonyossággal, hogy Schumpeter teljesen téved; megfontolandó az az érve, hogy a közjót (még ha létezne is), akkor sem valósíthatnánk meg, mert az emberek politikai gondolkodását maga a politika és a politikusok határozzák meg; azaz az embereknek nincs elképzelésük a közjóról, hanem azt fogadják el értékként, amit a politikai vezetők akként határoznak meg számukra. A politika tehát olyan, mint a piaci verseny, és ebben a versenyben a közjó is egy olyan termék, amit – a szavazatok megszerzése érdekében – el akarnak

adni nekünk. Schumpeter szerint a helyzet éppen fordított, mint ahogyan azt a klasszikus elméletek feltételezték; nem az emberek határozzák meg a politikai akaratot, hanem a politikai vezetők határozzák meg az emberek elképzelését erről a politikai akaratról. Röviden szólva: ebben a kontextusban a politika feladata és célja nem a közjó megvalósítása, hanem a szavazatmaximalizálás. Erre az ellenvetésre ismét a cicerói előzetes erkölcsi érzék és *consensus ordinum* eszméjét hozhatjuk fel válaszként: arra kell törekedni, hogy olyan intézményeket hozzunk létre, amelyek lehetővé teszik a diskurzust az egyének között, és mintegy dinamikus módon képesek megoldást kínálni a problémákra. Ebben segítségünkre lehetnek előzetes erkölcsi ítéleteink, amelyekkel képesek vagyunk különbséget tenni helyes és helytelen között. A közjó megvalósítása így is csak örökös cél maradhat, de olyan cél, amelyért mindannyian tehetünk, és amelyért mindannyian felelősek vagyunk; röviden: a cél az, hogy egyéni értékítéleteinktől és érdekeinktől függetlenül meg akarjuk valósítani azt, amit az eredendőbb közösségi jónak tartunk.

Mindesetre talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy a közjót objektíve definiálni lehetetlen, hiszen nyilvánvaló, hogy minden közösség – ami optimális esetben valamilyen jó elérésére törekszik – más mint egy másik, azaz a közjó nem statikus, hanem dinamikus fogalom, amit mindig újra kell definiálnunk; optimális esetben közösen. A fentebbi példák Arisztoteléstől Senecáig csak azt voltak hivatottak bemutatni, hogy léteznek olyan alapelvek, amelyek megkönnyítik a folyamatos definiálást.