

A morális túlkövetelés problémája és a hivatás filozófiája

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18677>

I. BEVEZETÉS

Tanulmányom fő kérdése, hogyan lehet egyszerre elfogadni azt, hogy a morális kötelességek az élet *minden területére kiterjedő* feltétlen követeléseket támasztanak az egyénnel szemben, tekintet nélkül az egyén preferenciáira, ugyanakkor az egyénnek joga van az élet számos területén követnie saját preferenciáit. Feltételezésem szerint a kérdést a hivatás segítségével lehet megválaszolni, mert úgy tűnik, hogy e fogalom az, amely ötvözi a moralitás feltétlenségét és az egyéni preferenciák jelentős szerepét az életvezetésben. A morális túlkövetelés problémájának felvázolása után bemutatom a hivatás fogalmát, lehetséges felfogásait, illetve a felfogások előnyeit és hátrányait. Mivel a hivatás fogalma a zsidó-keresztény kultúrában jelenik meg először, elemzésem a hivatás teista felfogásával kezdem, ezt követően mutatom be a hivatás fogalmának általános jellemzőit, majd rátérek a szekuláris elméletekre. Ilyen az önaktualizációs elmélet, amelyben a hivatás igazi énünk beteljesítését jelenti, a szubjektív elméletek, melyekben a hivatás az autonóm cselekvő választásának az eredménye, illetve az általános normatív etikai – vagy moralista – elméletek, melyek a hivatást az általános erkölcsi kötelességekkel azonosítják. Terjedelmi okokból tanulmányom nem tud mindezen elméletek részletes bírálatára vállalkozni, céloom az, hogy bemutassam az analitikus filozófiai tradícióban megjelenő hivatáselméleteket mint jelölteket, amelyek talán képesek megoldani a túlkövetelés problémáját, ezért elemzésem elsősorban arra koncentrálok, mekkora normatív erővel bírnak a rivális hivatáselméletek. Vizsgálódásaim végeredménye az, hogy a túlkövetelés problémáját eddig csak a teista elméletek tudták megnyugtatóan kezelni azáltal, hogy világos magyarázatot adtak a moralitás és a hivatás forrására és viszonyára, a szekuláris elméletek vagy nem világosak ezen a ponton, vagy olyan viszonyt állítanak fel a kettő között, amely vagy a moralitás, vagy a hivatás normatív súlyát túlságosan lecsökkenti.

II. A MORÁLIS TÚLKÖVETELÉS PROBLÉMÁJA

Tanulmányomban a morális túlkövetelés problémájára keresem a választ. Ez a probléma azt jelenti, hogy úgy tűnik, a moralitás túl sokat követel tőlünk, ami alapvetően kétféle módon valósulhat meg: ha olyan cselekedeteket vár el tőlünk a moralitás, amihez nincs meg a szükséges kompetenciánk, vagy ha olyan dolgot vár el tőlünk, ami ellentétes a legbensőbb preferenciáinkkal. Hagyományosan ez utóbbit szokták érteni morális túlkövetelés problémája alatt: ekkor az erkölcs követelményei szemben állnak a személyes aspirációinkkal, vagyis azokkal a projektekkal, tevékenységekkel, amelyek kiemelten fontosak számunkra, amelyek – megérzésünk szerint – értelmet adnak az életünknek, azzá tesznek bennünket (olyan karakterré), akiké válnunk kell. Bernard Williams (2006. 174–196) és Susan Wolf (1982) kritizálja hasonló módon a moralitást, híres kritikájukban rámutatnak arra, hogy a moralitás túl sokat követel, nem ad teret a személyes vágyaknak, preferenciáknak.

A szembenállás az erkölcs és a személyes aspirációk között nem úgy történik meg, hogy a személyes törekvéseink vétkesek vagy amorálisak lennének, hanem úgy, hogy ha a saját preferenciáinkat követnénk, akkor nem lennénk annyira morálisan jók, mint amennyire lehetnénk, mert a saját, belső projekteink beteljesítésén való fáradozás elvonja erőforrásainkat, különösen az időnket és energiánkat attól, hogy az erkölcsi köteleességek beteljesítésén fáradozzunk. Meglátásom szerint ebből világosan kirajzolódik, hogy az igazi probléma a maximalizáló etikák, tehát különösen a konzekvencializmus esetében fog fennállni.¹ A maximalizáló etikák nem egy elégséges szintet akarnak elérni az értékek előmozdításában, hanem a lehető legnagyobb mértékben akarják ezt megvalósítani. Ez igaz a klasszikus perfekcionista etikára is, mely azt állítja, hogy nem egyszerűen jó emberré kell válnunk, hanem a lehető legjobbá (Hurka 1996. 55–56). A maximalizáló etikák esetében tehát az igazi probléma az lesz, hogy nem tettünk meg mindent, amit tehettünk volna, inkább egy kevésbé fontos kötelességet követtünk egy jelentősebb helyett, vagy nem váltunk annyira jó emberekké, amennyire az lehetséges lett volna.

A túlkövetelés problémája azért igazán jelentős a maximalizáló etikák esetében, mert a definíciójukból már eleve következik az, hogy az elmélet feltétlen engedelmességet vár el a cselekvőtől, vagyis azt, hogy a cselekvő a morális kötelességeket tartsa a legfontosabb kötelességének, és teljesítse ezeket annyira, amennyire tőle telik. Ennek illusztrálásához jó példa lehet D. Z. Phillips következő állítása:

¹ Köszönöm az anonim bírálónak, hogy felhívta erre a figyelmemet.

az erkölcsi megfontolások a velük törődő ember számára a legfontosabbak minden megfontolás közül [...], azt mondjuk, hogy az erkölcsi megfontolások mindenkinek felett állnak, például az, hogy ne bántsunk meg valakit, vagy ne alázzuk meg nyilvánosan, fontosabb, mint a köszönés formáságai. (Phillips 1977. 150.)

Továbbá:

Az ember természetesen enged a kísértésnek, és más dolgokat helyez erkölcsi kötelességei elé. Ebben az esetben, azonban büntudatot érez azért, amit tett. Az etikett követelményei feltételesek, amennyiben az erkölcs kérheti tőlünk, hogy szorítsuk háttérbe azokat. Az erkölcs követelményei azonban feltétlenek, mivel nem lehet őket háttérbe szorítani másfajta megfontolások miatt.” (Uo.)²

Peter Singer filozófiája kézenfekvő példája a morális túlkövetelésnek. A kortárs utilitarizmus egyik vezető gondolkodója szerint az utilitarista kalkulusból egyenesen következik, hogy a cselekvőnek minden pénzét el kell adományoznia, ami nem létszükséglet a számára. Ezt azzal indokolja, hogy ha lehetőségünk van segíteni, akkor azt kötelességünk megtenni. Ez alól csak akkor kap a cselekvő morális értelemben felmentést, ha a segítség mértéke akkora szenvedést okozna a cselekvőnek, vagy akiknek jóléte a cselekvőtől függ, amekkora szenvedést megoldani szándékozik (Singer 1977. 37). Vagyis Singer szerint kötelességünk minden pénzünket eladományozni az éhezőknek, egészen addig, ameddig mi magunk vagy a családjunk még nem kerül abba a helyzetbe, hogy éheznie kelljen. Sőt, Singer azt is javasolja (Singer 2015. 41), hogy szakmánkat is úgy válasszuk meg, hogy minél többet keressünk, mert ezáltal minél többet tudunk eladományozni is. Singer utilitarista kalkulusa szerint ez a jó keresettel rendelkezők esetében már a jövedelmük több mint 90%-ának eladományozását jelentheti (Burgess-Jackson 2020. 400). Ez a fajta életmód nyilvánvalóan nagyon sokat követel az egyéntől: fel kell áldoznia azt a munkát, amelyet esetlegesen preferálna, amelyben örömet lelné. Mivel sok pénzt adakozik, nem tud olyan javakra, szolgáltatásokra költeni, amelyek örömforrást jelentenének a számára, és esetleg kompenzálni tudnák azokat a fáradalmakat, amelyekkel a munkája jár.

Az utilitarizmus univerzális, külső szempontból meghozható ítéletek szerinti cselekvést követel, amiből az következik, hogy az egyén preferenciái még annak eldöntésénél sem rendelkeznek semmilyen fajta normatív erővel, hogy az egyénnek hol és milyen jó végeredményeket kell elérnie. Ez azt jelenti, hogy az egyén számára a legtöbb esetben morálisan nem megengedhető, hogy a családjára, barátaira költsön, vagy a számára fontos közösségért dolgozzon, mert a tevékenység pozitív hatásának azok számára kell megmutatkoznia, akiknek a helyzetén a szóban forgó tevékenység a legtöbbet javít.

² A saját fordításomban idézem a szövegeket.

Mint látjuk, legerősebben a konzekvencializmus esetében merül fel a túlkövetelés problémája, leginkább azért, mert annak sztenderd formája már a meghatározásából fakadóan maximalizáló jellegű: az a cselekedet helyes, amelyik a lehető legjobb végeredményeket hozza.

Bár fel lehet vázolni egy nem maximalizáló természetű etikát, fordulhatunk a deontológia vagy az erényetika bizonyos változatai felé, sőt, akár egy nem maximalizáló konzervevencionalizmust is felvázolhatunk (Scheffler 1994), ezt azonban nem érzem kielégítő megoldásnak. Ezek leginkább azon gondolkodók szemében működnek, akik eleve hasonló erkölcsi elméletekkel szimpatizálnak. Más különben furcsa választásnak tűnik vagy legalábbis egyszerű menekülésnek, ha pusztán azért választunk egy nem maximalizáló etikai teóriát, mert megrettenünk az erkölcs túlkövetelésétől. Bár nehezen elfogadható Peter Singer utilitarizmusa, úgy tűnik, hogy mégiscsak rátapint valami lényegesre, mivel valóban úgy tűnik, hogy ha megtehetjük, hogy segítünk, akkor segítenünk kell.

A túlkövetelés problémájára már többféle válasz is született. Ezek a válaszok általában azt a módszert követik, hogy valamilyen formában korlátozzák az általános erkölcs követeléseit. Vagy kisebb normatív erőt tulajdonítunk az általános etikának vagy behatároljuk azt – vagyis azt állítjuk, hogy bizonyos dolgokat (például ilyen-olyan személyes preferenciákat) nem írhat felül, vagy hogy életünk bizonyos területére már nem tolakodhat az általános erkölcs. A túlkövetelés problémája ezért részben motivációt jelenthet az erényetika követésére, mivel a túlkövetelés problémája az erényetika esetében tűnik a leggyengébbnek.³

Az egyik lehetséges út az, amit David Schmidtz javasol, miszerint erkölcs mindössze egy az emberi céljaink, projektjeink közül, és nem hagyhatjuk, hogy ez az egy törekvésünk leuralja az összes többi projektünket (Schmidtz 2023).

Tanulmányomban azonban nem ezeket a megoldási kísérleteket vizsgálom meg, hanem egy ezektől eltérő választípust. Nem arra keresem a választ, hogyan lehet elkerülni a morális túlkövetelés problémáját a moralitás lefokozásával vagy beszűkítésével, hanem arra keresek megoldást, hogyan tarthatjuk egyszerre azt a két álláspontot, hogy a 1) moralitás az élet minden területére kiterjedő és felülírhatatlan normatív erővel rendelkezik, és 2) erkölcsileg helyes a saját legbensőbb preferenciáinkat követnünk, fontos projektjeink megvalósításán fáradoznunk.

Úgy vélem, a lehetséges út a 2-es pont megvédésére anélkül, hogy az 1-es pontot tagadnánk, az, hogy azt állítjuk, a kettő végső soron összeér. Ehhez azt kell állítanunk, hogy morálisan igazolt vagy egyenesen kötelességünk belső projektjeink követése. Úgy vélem, hogy az a fogalom, amelyben egyszerre jelennek

³ Legalábbis a sztenderd változatuk esetében ez igaz. Ugyanakkor a kortárs etikában már rengeteg változat jelent meg mindegyik normatív etikai elméletből, ebből fakadóan sokat követelő erényetikák is. Erről bővebben ír Rebecca Stangl 2023.

meg belső preferenciáink, és eközben egy morális kötelességként jelenik meg számunkra, a hivatás (*vocation*).

Először azt vizsgálom, milyen általános definíciót lehetne adni a hivatás fogalmának. Mivel a fogalom szorososan összekapcsolódik a zsidó és a keresztény vallások hagyományával, a hivatás általános jellemzőinek elemzése elválaszthatatlan egy teista kerettől, ezért elsőként ezt a hivatásfelfogást mutatom be. Ezután rátérek a hivatás szekularizált elméleteire. Bemutatom az önaktualizációs felfogást, majd a szubjektív és a moralista elméleteket. Ezt követően visszatérek az eredeti problémához, és értékelem, melyik felfogás képes megoldani az erkölcsi kötelességek és a legbensőbb preferenciák konfliktusát. Meglátásom szerint a különböző elméletekben a hivatás fogalmának eltérő normatív ereje van, és a hivatás szekularizálására tett kísérletek ebben alulteljesítenek a teista felfogással szemben.

III. TEISTA ELMÉLETEK

Véleményem szerint a teista hivatás fogalmának legjobb megfogalmazását Robert M. Adams írásában találjuk: „A hivatás Isten egy konkrét személynek szóló parancsa – egy parancs, amely nem következik általánosabb etikai elvekből, nem következik az Isten által kiadott általánosabb parancsokból vagy más általános elvből.” (Adams 1987. 450.) A hivatás fogalmának első megjelenését – legalábbis a személyre szóló kötelesség értelmében – az Ószövetségben találjuk. Mivel a zsidó és a keresztény hagyomány többé-kevésbé ugyanazokat a szövegeket tekinti szent könyveknek azok közül, melyek a Héber Bibliában, illetve az Ószövetségben kaptak helyet, ezért beszélek a hivatás zsidó-keresztény felfogásáról mint átfogó kategóriáról, hiszen Isten hívásának a gondolata mindkét vallásban, illetve azok különböző változataiban is megjelenik. Ugyanakkor sok mindenben különbözik egymástól a keresztény és a zsidó vallás teológiája, és még e két vallás különböző felekezetei között is jelentős különbségek vannak, ami megnyilvánul a hivatásról alkotott elméleteikben is. Az üdvtörténet fogalma és az Ószövetség prófétáira való hivatkozás viszont közös elemnek tűnik.

Az Ószövetség vissza-visszatérő eseménye az, hogy az Úr megszólít embereket, és egy jól meghatározott feladatot ad nekik. Ez így van már az olyan történetek esetében is, mint Noé bárkája, hiszen Noé azért készült fel az özönvízre bárkaépítéssel, és azért szedett össze sokféle állatot, mert az Úr szólott hozzá, és tudatta vele, hogy özönvízzel fogja elárasztani a földet. Az olyan ósatyák életében is nagyon fontos szerepet kap a személyes hívás, mint például Ábrahám, illetve az egyiptomiak fogságából a választott népet kivezető Mózes. Ezen felül a prófétákat szólítja meg személyesen az Úr, leginkább azzal a feladattal, hogy közvetítsék üzenetét egy tágabb közösség felé.

Fontos tisztázni, hogy a fent említett, az Úr által adott üzeneteket, az ő megszólításait is mind hivatásnak tekintem, annak ellenére, hogy ez jelentősen eltér attól, ahogyan a hétköznapi életben használjuk a hivatás fogalmát. A számomra legfontosabb elemnek ugyanis tökéletesen megfelelnek az ószövetségi jelene-tek: ezek is meghatározott címmel rendelkező kötelességek, melyeket nem lehet az általános kötelességekből levezetni.

A legfontosabb feladat, az igazi hivatásunk az Ószövetség szerint az üdvösségre szól, és az Úr a személyre szóló meghívásokkal is ezt szeretné elősegíteni. Az ósatyák és a próféták tehát a saját, személyes hivatásukat követve valójában egy nagyobb általános hivatásbeli feladaton dolgoznak, amely az üdvösség elérésére vonatkozik.

Adams egy további fontos jellemzőre hívja fel a figyelmünket: a hívás nemcsak arra szólhat, hogy mit kell megtennünk, hanem hogy milyen emberré kell válnunk. Vagyis nemcsak bizonyos cselekedetekre, hanem bizonyos személyiségre (*selfhood*) szól a hivatásunk (Adams 1987. 454–455). Ez azért fontos, mert így lehetséges azt állítani, hogy a hivatásban összeérnek a személyes preferenciák és a moralitás követelményei. Ez nem szükségszerű, de Adams szerint jó okunk van azt feltételezni, hogy Isten nem véletlenül alkotott meg bennünket olyannak, amilyenek vagyunk, tehát személyiségünk és az ebből fakadó érdeklődésünk képessé tesz megtalálni és elvégezni azokat a feladatokat, amelyeket Isten nekünk szánt.

Egy teista keretben a hivatás tehát Isten személyes hívását jelenti, melynek címezettje az egyén, szólhat egy konkrét feladatra, de magában foglalhatja a meghívott egyén teljes személyiségének formálását is. Nem szükségszerű, hogy a hívás levezethető legyen az általános erkölcsi szabályokból, az is lehetséges, hogy feszültség van a kettő között. Ebben az esetben a személyes hívás normatív ereje nagyobb, mint az általános szabályoknak. Isten hívása jelenthet szó szerinti hívást, mint a bibliai példákban, de leginkább belső indíttatás, személyes intuíciók formájában jelentkezik.

1. Az elmélet hátrányai

Az elmélet jól kezeli a normativitás problémáját, vagyis azt a kérdést, mekkora normatív súlya van a hivatás fogalmának, és honnan ered ez a normatív erő. A kérdésre a válasz Isten szava. Amennyiben elfogadunk egy teista metafizikát, észszerűnek tűnik elfogadni, hogy Isten hívását teljesíteni kell, mivel az felülírható normatív erővel rendelkezik.

Ez az előny azonban egyszerre a hátránya is az elméletnek, ugyanis ez a hivatásfelfogás csak akkor működik, ha elfogadjuk a teista metafizikát is, vagyis az elmélet ontológiai vonatkozásban viszonylag drága lesz. A teista elméletek ellen felhozható összes érv egyben a teista hivatásfelfogás ellen felhozható érv-

ként is funkcionálhat. Ilyen lesz Isten rejtettsége (*divine hiddenness*) és a gonosz problémája is. Ráadásul ezek az ellenvetések rekonstruálhatók oly módon, hogy kifejezetten a hivatásfelfogást célozza. Éppen ezért úgy tűnik, hogy ha a morális túlkövetelés problémáját a hivatás fogalmának segítségével szeretnénk megoldani, fontos filozófiai motivációink lehetnek egy szekuláris változat kidolgozására. A hivatás fogalmának szekuláris keretekben való felhasználásának egyik legfontosabb alakja Max Weber, akinek a gondolkodását röviden érdemes áttekinteni, mielőtt a hivatás szekuláris elméleteit megvizsgálom.

Adams (1987. 450) az isteni parancs elmélet (*divine command theory*) egyik formájának tekinti a hivatást. Az ő elméletében a hivatás egyfajta isteni parancs. A többi parancstól mindössze az különbözteti meg, hogy nem általános, hanem személyes jellege van. Ebből fakadóan megfogalmazhatunk olyan érveket is, mint például Robert Nozick (1981. 586) intergalaktikus utazókról szóló gondolat kísérlete, amely szerint lehetséges, hogy Isten olyan feladatot ad nekünk, amely számunkra nem kívánatos, konstraintív, káros, sőt, talán morálisan elfogadhatatlan. Felmerül egy további probléma is, miszerint nem válik-e a hivatás túlkövetelővé ebben a keretben. Lehetséges, hogy a hivatás is túlkövetelő legyen, különösen a teista felfogásban, de rivális elméletekben is, ám korántsem fog olyan problémát jelenteni a hivatás túlkövetelése, mint az általános etika túlkövetelése, ugyanis jó okunk van azt feltételezni, hogy hivatásunk összefügg személyiségünkkel és belső preferenciáinkkal. A cél pedig pontosan az, hogy a legfontosabb belső preferenciáinknak szerezzünk érvényt, azoknak, amelyek kapcsolódnak unikális személyiségünkhöz, és azokra a projektekre irányulnak, melyektől azt várjuk, hogy értelmet adnak az életünknek. Amennyiben ezeknek a preferenciáknak sikerül érvényt szereznünk, azzal orvosoltuk a túlkövetelés problémájának általam értelmezett változatát. Ennek a problémának a részletes bemutatására ebben a tanulmányban nincs lehetőségem, erről részletesebben írok máshol (Ágota 2023).

2. Max Weber

A különböző teista elméletek változását nyomon követhetjük Max Weber munkáiban, aki a protestáns hivatáselméletek kialakulását, következményeit és társadalomra gyakorolt hatását kutatta. Weber szociológiai és vallástörténeti állításai közül jó pár megkérdőjelezhető vagy meghaladott mára, de abban vitathatatlanul nagy hatást gyakorolt, hogy beemelte a hivatás fogalmát a tudományos kutatás homlokterébe, illetve ő volt az első jelentős gondolkodó, aki egy szekuláris keretben használta a hivatás fogalmát. Webernek ugyan nem volt részletesen kidolgozott hivatáselmélete, ez a fogalom mégis nagy hangsúlyt kap morális dilemmák tárgyalása során a *Politika mint hivatás* (Weber 2020) című előadásában.

Úgy vélem, ennek a műnek nehézkes a beemelése a hivatásról kialakult analitikus filozófiai diskurzusba, mivel Weber nemcsak hogy nem dolgozott ki hivatáselméletet, de pontos definícióját sem adta meg, mit ért hivatás alatt, ráadásul nem tisztázta a hivatás viszonyát más normatív fogalmak vonatkozásában. Ehelyett Weber nagyon sokszor csak a szó hétköznapi és egyben elég homályos jelentésére támaszkodik: a hivatásról úgy beszél, mint nagy jelentőségű foglalkozásról, amelyet csak különleges személyiséggel rendelkező egyének vállalhatnak el (Weber 2020. 122–123, 127). Ám a hivatás körül kialakult analitikus vita középpontjában éppen az áll, hogy a hivatásfogalom pontosabb körülhatárolásával és elméleti kidolgozásával igyekeznek összefüggéseket felfedezni elméletek és normatív fogalmak között.

Webert már csak azért is nehéz elhelyezni a hivatásról szóló szokásos diskurzus keretei közé, mert az egyik nézete homlokegyenest szembe megy azzal, ami a hivatásról szóló vita egyik (sokszor csak rejtett) premisszája, és amit az egész diskurzus alighanem még a teista hivatásfelfogástól örökölt meg. Nevezetesen: Weber úgy véli – szemben a hivatásvita résztvevőinek túlnyomó többségével –, hogy a hivatás nemcsak hogy feszültségben állhat az általános moralitással, hanem szöges ellentétbe kerülhet a moralitás egészével. Kis János és Michael Walzer Weber-értelmezésében a politikus fausti hős, aki képes elkárhozni a politikusi hivatás vállalásából fakadó feladatok elvégzése érdekében (Kis 2017. 383, Walzer 1973. 176). Ez összefügg azzal, hogy mind Weber műveiben, mind az őt elemző szövegekben a hangsúly valójában nem a hivatáson, hanem magán a politikán, a politikus társadalmi szerepén van. A politikus nem azért van különleges helyzetben, mert van egy hivatása (ami történetesen a politikára szól), hanem mert politikus. Ha Weber magának a hivatással való rendelkezésnek tulajdonítana akkora normatív erőt, hogy az képes legyen felülírni bizonyos esetekben még az általános erkölcsöt is, akkor azt kellene állítania, hogy más hivatások is rendelkeznek ezzel a moralitást felülíró erővel. Ugyanakkor nem találunk erre utalást Weber szövegeiben, ami tovább erősíti azt az olvasatot, hogy nem a hivatás, hanem a politika, a politikusi lét az, amely igazán fontos Weber elméletében.

Úgy is értelmezhetjük a weberi megközelítést, hogy az a szó szoros értelmében nem is valamilyen hivatásról, hanem egy társadalmi szerepről és a hozzá kapcsolódó szerepkötelességekről szól – és ha így teszünk, akkor rögtön világos lesz, miért válik olyan implauzibilisen amorálissá Weber „hivatás”-felfogása, amely valójában egy társadalmi szerep elmélete. Lawrence Blum (1994. 104) hasznos megkülönböztetése szerint míg a szerepkötelességek azonos tartalmúak mindazok számára, akik a szóban forgó társadalmi szereppel rendelkeznek, addig a hivatásbeli kötelességek eltérőek lehetnek még azok számára is, akik azonos szerepben vannak vagy azonos foglalkozást űznek. Ennek az oka, hogy a szerepkötelességek magához a szerephez kapcsolódnak, például hogy a politikusnak milyen különleges feladatai vannak egy társadalomban. Ezzel szemben a hivatás szorosan kapcsolódik a cselekvő identitásához, egyedi személyiségéhez,

preferenciáihoz. És éppen ez az, ami miatt a szerepkötelességekkel ellentétben a hivatásfogalom alkalmas lehet arra, hogy a morális túlkövetelés problémájára megoldást nyújtson.

Ezzel együtt is Webernek elévülhetetlen érdemei vannak abban, hogy rámutatott a hivatás fogalmának erkölcsi jelentőségére, a teista hivatáselméletek különbségére, és hogy elkezdte a témát egy szekuláris keretben tárgyalni. Ugyanakkor ő egy más felfogásban, más keretben tárgyalta a kérdést, ezért Weber nem tud válaszokat adni e dolgozat fő kérdéseire.

IV. A HIVATÁS FOGALMÁNAK ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI

A következő szakaszokban olyan (szekuláris), Istenre nem hivatkozó etikai elméleteket is be fogok mutatni, amelyek nem tekintenek magukra hivatásfelfogásként, de könnyedén lehet őket ekképpen értelmezni. Ehhez az előzőekben bemutatott zsidó-keresztény felfogásra támaszkodva sorra veszem a hivatás fogalmának általános jellemzőit. Az általános jellemzők felvázolásának segítségével lesz lehetőségünk megállapítani, milyen egyéb felfogások férnek bele az általános keretbe.

Michael Novak a saját szekuláris elméletében négy általános jellemzőt azonosít: unikális minden egyén számára, passzol a képességeinkhez, gyakorlata közben örömet érzünk,⁴ és nem könnyű felfedezni (Novak 1996. 34–36). Ugyan Novak egy szekuláris elmélet keretében állítja fel ezt a négy általános jellemzőt, de könnyű belátni, hogy jól illeszkedik a teista felfogásokhoz is olyannyira, hogy eredete alighanem ezekhez az elméletekhez nyúlik vissza.

Az én értelmezésemben a legfőbb jellemző az, hogy a hivatásnak meghatározott címzettje van, ami lehet akár egy személy vagy egy csoport (pl. a kiválasztott nép). A második jellemző, hogy egy meghatározott feladatra szól. Egyet-érték William Frankenával (1976. 397), aki azt állítja, hogy a hivatást két részre lehet bontani. Az első az átfogó hivatás (*super-vocation*), amely egy általános, sok embernek szóló hivatást fogalmaz meg (pl. Isten dicsőítése, a nemzet felvirágoztatása), a másik része a személyes hivatás (*personal vocation*), amely már egy konkrét feladat, és azt jelöli ki, hogyan tud az egyén hozzájárulni az átfogó hivatás beteljesítéséhez. A hivatás harmadik jellemzője, hogy nem lehet közvetlenül levezetni az erkölcsi szabályokból. Úgy tűnik, hogy a hivatás egy erkölcsi felhívás, miközben mégsem az általános erkölcs származéka.

Itt felmerül az a probléma, hogyan lehet a hivatás morális parancs, ha számos gondolkodó az erkölcs sajátosságának tekinti, hogy az univerzalizálható normák-

⁴ Ez nem jelenti azt, hogy szükségszerűen boldogok leszünk tőle, hanem hogy a nehézségek közepette is képesek vagyunk egyfajta belső örömet átélni.

ból áll.⁵ Erre az a válasz adható, hogy a szerzők általában próbálják a hivatást egy nagyobb morális ideához, végső értékhez kapcsolni. Véleményem szerint ez az, ami leírható Frankena átfogó hivatás kategóriájával. A teista keretben világosan látszik, hogy mind a hivatásnak, mind az általános erkölcsnek ugyanaz a forrása, az Isten, aki megfeleltethető a legfőbb jóval. Így a hivatás nem lesz egyenlő az általános erkölccsel, de mivel a forrása ugyanaz, azzal mégis szorosan összefügg. Személy szerint azzal a nézettel értek egyet, hogy előbb van a legfőbb jó, aztán a moralitás. Azok lesznek a morális parancsok, melyek a legfőbb jóból nyerik normatív erejüket.

V. ÖNAKTUALIZÁCIÓS ELMÉLETEK

A teista felfogás jelentős hátránya maga a teista metafizikai keret volt, ezért érdemes megvizsgálnunk a hivatás többi, a teizmustól független, szekuláris elméletét. Elsőként az önaktualizációs elméletet, amely azt állítja, hogy van egy igazi, autentikus énünk, és a hivatás az a jelenség, amikor megérezzük, milyen cselekvési forma van összhangban ezzel az énnel, mit kell tennünk ahhoz, hogy ezt az ént kellőképpen kibontakoztassuk.

Többfajta önaktualizációs elmélet létezik, közös vonásuk az az emberkép, amely szerint van az embernek egy igazi, autentikus énje, a személyiségének többi rétege alatt, és hogy valamilyen formában képesek vagyunk hozzáférni ennek az énnel a preferenciáihoz. Ez az én számunkra egy potenciálként jelenik meg, amelyet aktualizálnunk kell. A másik közös vonás az, hogy mindegyik elmélet nagy normatív erőt tulajdonít ennek az énnel.

A különböző elméletek viszont eltérnek egymástól abban, hogy különböző szelf-fogalmakat használnak. Tehát mást jelent és máshonnan ered az igazi-én fogalma. Úgy vélem, alapvetően két csoportot különböztethetünk meg: naturalista és szupernaturalista elméleteket.

A naturalista elméletek az igazi-ént egy természeti jelenségnek, egy pszichológiai ténynek tartják, míg a szupernaturalista felfogásban a szelfnek a forrása egy természetfeletti létező. Ez lehet Isten, de nem szükséges a szupernaturalista felfogásban sem, hogy az eredete egy istenség legyen.⁶

Az elméletnek lehetnek olyan nem naturalista felfogásai is, amelyek eltérnek a klasszikus zsidó-keresztény felfogástól, és alternatív teológiákhoz vagy Isten nélküli szupernaturalista metafizikához kapcsolódnak. David L. Norton a klasszikus indiai *atman* és a görög *daimon* fogalmát hozza fel példának, és egy

⁵ Köszönöm az anonim bírálónak, hogy felhívta erre a figyelmemet.

⁶ Egy buddhista elmélet például azt állíthatná, hogy egy nagy szelf létezik valójában, minden más csak illúzió. Ebből az következik, hogy a hivatás arra szól, hogy felismerjük a valóság természetét és tudatlanságunkból kilépve legyőzzük az illúziót.

szókratészi, eudaimon teóriát vázol fel, amelyre többféle módon is hivatkozik: perfekcionizmus, önaktualizációs etika, normatív individualizmus. Norton Szókratész elméletét rekonstruálja és helyezi egy analitikus keretbe. Norton szerint is minden ember rendelkezik daimonnal, amely egy belső, implicit potenciál, és egy belső hang formájában érzékeljük (Norton 1976. 4–6). Norton ezt tekinti az egyén igazi-énjének (*true self*). Az a feladatunk, hogy ezt a potenciált aktualizáljuk, explicitté tegyük, vagyis kövessük a daimon igazságait.

3. Az elmélet hátrányai

A legfontosabb nehézség az igazi-én elméletek számára, hogy bizonyos esetekben tisztázatlan, hogy erkölcsi szempontból honnan ered a szelf normatív ereje. Nagyon könnyen lehet, hogy a saját igazi-énünk beteljesítésére való törekvésünk önző magatartáshoz vezet, és a cselekvő figyelmen kívül hagyja mások jogos igényeit, mert a saját preferenciáit részesíti előnyben. Ez elég nagy hátránya az elméletnek, ha a túlkövetelés problémája felől nézzük: tulajdonképpen úgy próbálja kezelni a morális túlkövetelés problémáját, hogy a moralitást alulkövetelővé teszi, amely nem tudja érdemben szabályozni az egyéni preferenciák kielégítését.

Az egyik módszer e probléma semlegesítésére, hogy azt állítjuk, a legbensőbb, igazi-énünk morálisan jó. Egy szekuláris keretben nehezen tartható ez az álláspont, ezért jellemzően ezek az elméletek a hivatást a moralitás alá sorolják. Tehát a moralitás adta kereteken belül van lehetőségünk hivatásunk megvalósítására, az igazi-énünk beteljesítésére. Ebből fakadóan az önaktualizációs felfogás ebben a formájában nem alkalmas a túlkövetelés problémájának kezelésére, hiszen e módosítás nyomán ha és amennyiben a moralitás túlságosan sokat követel, akkor a hivatásnak nincs normatív ereje ezt korlátozni. Ez az elmélet jellemzően pszichológusok munkáiban kerül elő (például Dobrow 2012), az ő vizsgálódásuk középpontjában leginkább az áll, hogy a viselkedésre milyen hatással van a hivatástudat. Egy teista viszont állíthatja, hogy legbensőbb énünk jó, méghozzá szükségszerűen, hiszen ennek az ének a forrása egy mindenható, természetfeletti entitás, aki morálisan tökéletes, minden jónak és az erkölcsi törvényeknek a forrása. Koherensnek tűnik azt állítani, hogy ha egy ilyen entitásnak ránk szabott tervei vannak, azt az igazi-énünk vágyaiba helyezi. Ha a szelfünk forrása egy ilyen entitás, akkor szükségszerű, hogy a szelfünk is jó legyen, mert minden jó dolgok teremtője alkotja, akitől rossz dolgok nem származnak.

Az erre adható ellenvetések – úgy, mint a teista modell esetében – azok lesznek, amelyek az elmélet metafizikai keretét támadják. Ezekbe nem kívánok részletesen belemenni, csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a teista metafizika itt is erős válaszokat tud adni a hivatást érintő kérdésekre – míg azok szekuláris változatai nem, vagy csak azon az áron, hogy a morális túlkövetelés problémáját érintetlenül hagyják.

VI. SZUBJEKTÍV ELMÉLETEK

Ugyan vonzó lehet az az állítás, hogy a hivatás a legbensőbb énkünkől származik, de mint az előző szakaszban láttuk, szükség van valamiféle kontrollra, lehetőleg anélkül, hogy az autenticitás csorbuljon. Erre adhat megoldást a szubjektív – vagy személyes választásra alapozó – elmélet, mert a személyes választás képes megőrizni a legbensőbb preferenciákat, miközben az elmélet mégsem pusztán belső intuíciókra hagyatkozik. A szubjektív elméletek szerint hivatásunkat saját magunk választjuk meg. Ez közel áll a szó hétköznapi értelméhez, mivel hivatásnak gyakran a munkánkat nevezzük, amit a saját választásunknak tekintünk. Éppen ezért ez a felfogás hivatkozik a legtöbbit a munka fogalmára. Sőt, úgy tűnik, hogy a munka koncepciójából indul ki, akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy ez az elmélet a munka egy lehetséges felfogását, a munka filozófiáját adja.

William Frankena elemzésének (Frankena 1976) kiindulópontja a foglalkozás (*job*) és munka (*work*) különbsége. Frankena szerint a hivatás az, amikor a foglalkozásunk egy olyan munka, amely nemcsak a keresetünket adja, hanem amelyben identitást, értelmet és értéket lelünk (Frankena 1976. 397).

Ez az, amit Frankena a földi, személyes hivatásunknak tekint. Ugyanakkor, mint már említettem, Frankena megkülönbözteti ezen kívül az átfogó hivatás (*super-vocation*) fogalmát, melyhez a személyes hivatásnak kapcsolódnia kell. Frankena több opciót is felvázol, milyen átfogó hivatásaink lehetnek, majd végül leszűkíti a lehetőségeket kettőre: az ilyen hivatás szólhat a jó életre vagy a morális életre. Bár az ideális az, ha a kettő egybeesik, könnyen meglehet, hogy a kettő konfliktusba kerül egymással. Frankena nem kíván egyik mellett sem elköteleződni, olyan megoldást keres, amely mindkét átfogó hivatás számára kielégítő lehet. Frankena szerint az igazi hivatásunk az, ahol a kettő összeér, mivel a hivatás vezet bennünket a legjobb élethez a szó nem morális értelmében, és legalább annyira jó morális értelemben, mint amennyire jó más hivatásban is lehetne, amelyet képesek vagyunk betölteni (Frankena 1976. 406). Ugyanakkor elismeri, hogy úgy tűnik, a jó életre szóló átfogó hivatás többet nyom a latban. Ezt arra alapozza, hogy sokszor mondjuk, hogy valaki eltévesztette a hivatását (*misses his vocation*), vagyis előfordulhat, hogy egy orvos ráébred, hogy neki valójában filozófusnak kellett volna mennie (Frankena 1976. 397). Amikor ilyeneket mondunk, akkor általában nem arra gondolunk, hogy nem éltünk kellőképpen morális életet, hanem más szempontok játszanak szerepet. Frankena szerint ezek a mondatok azt jelzik, hogy a cselekvő élhetett volna jobb életet, olyat, amely számára megfelelőbb.

Frankena a személyes választás szükségességét is a két átfogó hivatás alapján indokolja meg. Végül azért érkezik meg ahhoz a konklúzióhoz, hogy igazolt, ha egy morálisan alacsonyabb rendű hivatást választunk – például ha orvosok helyett filozófusok leszünk –, mert mind a jó, mind a morális élet csak olyan ember számára lehetséges, aki autonóm és szabad (Frankena 1976. 407). Ezért

szükséges, hogy az egyénnek meglegyen a lehetősége arra, hogy megválassza a saját személyes hivatását.

Frankena elméletének előnye, hogy jól ragadja meg a munkához mint hivatáshoz kapcsolódó intuíciónkat. Továbbá több metafizikai vagy erkölcsi elmélettel is könnyedén összeegyeztethető az általa javasolt felfogás, illetve nagy érdeme van abban, hogy jól artikuláltan fogalmazza meg a személyes és az átfogó hivatás közötti különbséget. Írása az egyik első olyan tanulmány, amely az analitikus filozófiai tradícióban tárgyalja a hivatás fogalmát.

1. Az elmélet hátrányai

Úgy vélem, a hivatás normatív erejének igazolása ebben a felfogásban is problémákba fog ütközni. Frankena ugyan számításba veszi azt az esetet, mi történik akkor, amikor a jó élet és az erkölcsös élet követelése szembekerülnek egymással, de nem járja körül a problémát kellőképpen. Amennyiben ugyanis a hivatás fogalmát normatív erkölcsi erővel rendelkező jelenségként írjuk le, akkor szükséges valamivel igazolnunk, ha két különböző erkölcsi értékkel rendelkező hivatás közül az alacsonyabb értékűt választjuk.

Úgy vélem, Frankena erős érvet hoz fel amellet, hogy miért kell a hivatásnak szabad választásunk tárgyának lenni, mert intuitíve elfogadhatónak tűnik azt állítani, hogy mind a jó, mind az erkölcsös élethez szükséges, hogy szabad és autonóm cselekvők legyünk – bár Frankena nem fejti ki ezt az érvet bővebben. Ugyanakkor mégiscsak úgy tűnik, mintha Frankena egy fogalmi nehézségbe ütközne. A hivatás fogalma ugyanis magában foglalja az elhívás aktusát, mely által a cselekvő meg van szólítva. Ez az elhívás a teista elméletek esetében Istentől jön, az önaktualizációs elméletek során már belülről, az autentikus éntől. Ugyanakkor ez utóbbi elméletek esetében is megvan az a mozzanat, hogy a cselekvő úgy érzi, hogy egy meghatározott feladatra van elhívása. A szabad választásra alapozott felfogás esetében azonban nem világos, hogy mi az, ami hívja a cselekvőt. Meglehetősen furcsa lenne azt állítani, hogy a cselekvő hívja saját magát. Frankena elméletében nem egészen ez történik, hanem megjelenik egy belső feszültség, amelyet később nem magyaráz meg. A cselekvő érez magában elhivatottságot, ugyanakkor ő az, aki a hivatását választja. Viszont az elhivatottság érzését nem ő generálta saját magában, tehát ha követi ezt az érzést, akkor a hivatása mégsem egészen a cselekvő választása volt, ő az autonóm szabadságát akkor gyakorolta, amikor a belső elhivatottság követése mellett döntött, de nem ő választotta ezt a belső intuíción. Ha viszont úgy dönt, hogy nem azt a foglalkozást választja, amire úgy érzi, hivatva van, akkor úgy tűnik, hogy döntése valóban autonóm, de munkáját nem lehet hivatásnak tekinteni, hiszen a cselekvő nem érzi, hogy arra lenne hivatva.

Véleményem szerint Frankena problémája abból fakad, hogy nem fejti ki, nem is kérdez rá, hogy az elhivatottság érzése honnan fakad, milyen fajta jelen-

ség. Ha nem világos, hogy az autentikus döntés végső soron miből forrászik, akkor nem világos, hogy miért kellene a saját döntésünkre hagyatkoznunk a moralitás helyett. A szövegben az sem világos, hogy mi a hivatás végső forrása: az autentikus döntés vagy valami más? Ráadásul Frankena elmélete egyfajta ellentmondást is hordoz magában. Frankena szerint az autentikus döntésre alapozva megválaszthatjuk a hivatásunkat, akár a maximalizáló etika ellenében is, mert a szabadság szükséges feltétele a moralitásnak és a jólétnek. Tehát sok esetben az szolgáltat engedyt a moralitás megszegésére – nevezetesen: a szabadság –, amely a moralitás szükséges előfeltétele. A moralitás így olyan alapra épül, amely sokszor a moralitás ellen fordul: így a moralitás egy abszurd normatív alakzattá válik.

VII. MORALISTA ELMÉLETEK

Mivel az előző elméletek mind megnyitják a lehetőséget arra, hogy még amorális cselekedetek is igazolhatóak legyenek – már amennyiben elfogadjuk az elméletek érvényességét –, felmerül a kérdés, hogy nem lehetséges-e olyan módon „kordában tartani” a hivatást, hogy a moralitás alá soroljuk. A következő felfogás lényegileg ezt teszi. A moralista elmélet azt állítja, hogy a hivatás és az erkölcs követelése egybeesnek. A 19. századi filozófus és anglikán lelkész, Hastings Rashdall⁷ mellett érvel, hogy a hivatás feltétele a morális életnek. Rashdall elméletét a szubjektív elméletek közé is lehetséges besorolni, mivel szerinte is megvan a cselekvő szabadsága arra, hogy megválassza a saját hivatását. Azért tartom Rashdall elméletét a hivatás moralista felfogásának, mert a hivatás kérdését az általános etikához fűződő viszonyon keresztül értelmezi. Bár nem ez az elmélet eredeti vállalása, de lehetséges úgy értelmezni, mint egy kísérletet arra, hogy a hivatás fogalmát és az etikai elméletek követeléseit kompatibilissé tegye.

Hastings Rashdall a munka fogalmán keresztül próbálja megragadni a hivatás jelentését. Írása azt a kérdést járja körül, hogy a cselekvőnek milyen foglalkozást kellene választania magának, mi alapján tudja ezt a kérdést eldönteni. Rashdall kiindulópontja kortársa, James Martineau elmélete, amelyet kritizál. Ennek lényege az, hogy egy döntési helyzetben mindig a rendelkezésünkre álló legmagasabb rendű motivációt kell követnünk (Martineau 1885. 251).

Rashdall arra keresi a választ, hogyan lehetséges morálisan igazolt módon az, hogy a cselekvő legalább bizonyos esetekben a saját természetes emberi kapcsolatait vagy preferenciáit kövesse és ne valamilyen magasabb princípiumot. Ezt a problémát Rashdall a hivatás kérdésével illusztrálja. Esszéjének elején a hivatás pusztán mint foglalkozás (*profession*) jelenik meg. Azért esik épp erre a

⁷ Rashdall ugyan nem szigorú értelemben vett analitikus filozófus, de utilitarizmusa és stílusa révén szorosan kapcsolódik ehhez a hagyományhoz.

választása, mert hivatásunk megválasztását egy kiemelten fontos és nehéz erkölcsi kérdésnek tartja. Ebből fakadóan egy jó tesztnek tartja Martineau elmélete számára, melyből – feltételezése szerint – azt állapíthatjuk meg, hogy Martineau morális kritériuma a gyakorlatban nem képes teljesíteni a vállalását (Rashdall 1888. 214).

Rashdall úgy véli, a Martineau által favorizált morális kritérium nem képes teljesíteni a gyakorlati célját, mert az alkalmazása túlságosan nehéz. Rashdall szerint ahhoz, hogy a cselekvő meg tudjon felelni Martineau tézisének, ahhoz annyira el kell távolodnia a saját motivációitól és annyira egyé kell válnia a magasabb rendű motivációkkal, hogy az lényegileg egy monasztikus kivonulást jelent a világból (uo). Ezt a gondolatot Rashdall nem fejti ki bővebben, véleményem szerint ezt a kivonulást vagy elidegenedést nem kívánatosnak, intrinzikusan rossznak látja.

A következő ellenérve az, hogy vannak olyan esetek – hivatásunk megválasztása során –, amikor nem tűnik morálisan helyesnek, sőt, morálisan rossznak tűnik, ha a magasabb princípiumot követjük és nem a személyes motivációinkat. Rashdall az érvelését nem konzekvencialista érvekkel indítja, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy a klerikális pályát – amelynek nagy erkölcsi értéket tulajdonít – sem azoknak ajánlják, akik valamilyen erkölcsi vizsgáldás során arra jutottak, hogy ezt a hivatást kell választaniuk. Az egyházi pályáról (papi, szerzetesi, lelkészi) Rashdall szerint úgy gondolkodunk – és ez véleményem szerint korunkra is igaz –, hogy azoknak kell ezt az utat választaniuk, akik egy belső indíttatást éreznek erre. Rashdall véleménye szerint morálisan rossz úgy klerikális pályára lépni, hogy nem érzünk erre egy erős belső intuíciót (Rashdall 1888. 216).

Rashdall ezután konzekvencialista módon kezd érvelni. Példának az orvosi pályát hozza fel. Úgy tűnik, hogy az orvosi pálya egy morálisan nagyon értékes hivatás, továbbá nagyon magasrendű princípiumok szólnak amellett, hogy a cselekvő ezt válassza. Ugyanakkor ha valakinek nincs tehetsége az orvosláshoz, akkor lehetséges, sőt valószínű, hogy jobb eredményeket fog elérni, és ezáltal morálisan nagyobb értéke lesz cselekedeteinek, ha más hivatást választ. Ez nemcsak a tehetségünkkel, hanem a motivációinkkal is összefüggésben áll, hiszen akkor tudunk egy munkát megfelelő módon elvégezni, ha arra motiváltak vagyunk. Rashdall szerint a legnagyobb jót tehát éppen az segíti elő, ha olyan munkát választunk, ami a legjobban illik hozzánk (Rashdall 1888. 221).

Ezzel szemben Martineau elméletéből az következik – Rashdall értelmezése szerint –, hogy éppen azt a foglalkozást kell választanunk, amire nem érzünk önző motivációt, mivel ebben az esetben olyan alacsonyabb rendű motivációk játszanak szerepet, mint a saját jólétünk. Ezt egy újabb példaként használja Rashdall arra, hogy megmutassa azt, hogy Martineau elméletében nagyon nehéz határt szabni önmagunk megtagadásának, ezért ha a Martineau által favorizált erkölcsi princípiumot követjük, akkor úgy tűnik, egyfajta aszkézishez fogunk

eljutni. „Ha az ember kötelessége, hogy olyan magatartást kövessen, amely a legnagyobb jót okozza, hogyan lehetséges, hogy lehet megállapítani a határait az önmegtágadásnak és az aszketizmusnak, amit egy ilyen princípium követel?” (Rashdall 1888. 219.)

További gyakorlati nehézség Rashdall szerint, hogy bizonyos munkák eltűnének, ha mindenki a magasabb rendű hivatást választaná. Társadalmunk működése azt igényli, hogy sokféle igényünknek megfelelően sokféle termék és szolgáltatás kerüljön előállításra, és ehhez sok különböző morális értékkel bíró munka elvégzése szükséges. Ehhez kapcsolódik az a probléma, hogy az alacsonyabb rendűnek tartott foglalkozásokat valószínűleg olyanok választanák Martineau elméleti keretében, akiknek nincsenek erős erkölcsi motivációik, ezért oda jutnánk, hogy minél alacsonyabb rendű egy munka, annál amorálisabb ember végzi azt. Rashdall szerint ebből fakadóan csak önző kereskedők és önző brókerek lennének, ami rossz következményekhez vezetne az egész társadalomra nézve (Rashdall 1888. 222).

Rashdall elméletének a kritikai része úgy vélem, hogy helytálló, és megteremti az utat a későbbi utilitarizmus kritikáknak – annak ellenére, hogy maga is utilitarista. Világosan és érthetően mutatja be azt a problémát, hogy a moralitás könnyen túlkövetelővé válik, éppen ezért a morálfilozófia egy fontos feladata, hogy feltegye a kérdést, van-e határa az etikai elméletek követéseinek, és ha igen, milyen módon állapíthatjuk meg, hol van ez a határ.

2. Az elmélet hátrányai

Úgy vélem, Rashdall elmélete mint hivatásfelfogás nem állja meg a helyét. Megfelelő módon használ egy idealista (nem-hedonista) kalkulust foglalkozásunk megválasztásának a kérdésére, de a hivatás fogalmának általános jellemzői és az utilitarista kalkulus követelései – még az olyan idealista utilitarizmusé is, mint Rashdall elmélete – a legtöbb esetben konfliktusba fognak kerülni egymással. Érvelésének fő tézisei konzekvencialista természetűek, amelyek annyiban tudják tompítani az erkölcsi túlkövetelését, hogy inkorporálják a cselekvő személyiségét és motivációit. Véleményem szerint könnyen belátható, hogy egy konzekvencialista etikának igenis figyelembe kell vennie a cselekvő képességeit és preferenciáit, éppen azért, amire Rashdall is alapozza érvelését, amely szerint ezek a tényezők nagyban befolyásolják, hogy a cselekvő mennyire végzi hatékonyan a munkáját.

Az erősségeken és a motivációkon túl több tényezőt azonban már nem tud inkorporálni az elmélet anélkül, hogy ne kelljen feladnia az utilitarista megfontolásokat. Amit a hivatás általános jellemzőjének tekintünk, hogy a cselekvő egy megszólítottaságot, belső indíttatást érez egy cselekedet végrehajtására, azt nem tudja Rashdall elmélete maradéktalanul elfogadni. Ez nemcsak azért probléma,

mert úgy tűnik, hogy Rashdall elmélete nem illik az általános hivatásfelfogásba, hanem azért is, mert önellentmondásossá válik, ugyanis Rashdall kijelenti (Rashdall 1888. 229), hogy a cselekvőnek megvan a szabadsága arra, hogy azt tegye, amire úgy érzi, hogy hívva van (*believes himself to be called*). Ezzel szemben mégsem a hivatás lesz az a jelenség, amely irányt szab a cselekvésnek, hanem a jó maximalizálásának általános szabálya, illetve a motiváció és a tehetség hármassága.

Összességében tehát megállapíthatjuk, hogy a moralista elméletek nem tudják a megfelelő módon integrálni a hivatás fogalmát, mert az erkölcsi követelmények és a hivatás előbb-utóbb konfliktusba kerülnek egymással – persze lehetnek kivételes esetek, például ha valaki erős elhivatottságot érez arra, hogy orvos legyen, és valóban megvan a tehetsége hozzá, akkor úgy tűnik, hogy a hivatás és az erkölcs követelése megegyeznek. Ebből fakadóan a bemutatott elmélet olyan hivatásfogalommal operál, amely jelentősen eltér a hivatás általános felfogásától, ezért kétséges, hogy egyáltalán hivatásnak lehet-e tekinteni azt, amit Rashdall annak hív.

VIII. ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy a lehetséges hivatásfelfogások legnagyobb problémája a normativitás kérdése. Egy működőképes hivatáselméletnek válaszolnia kell arra a kérdésre, miért írhatja felül a hivatás az általános erkölcs szabályait.

Erre a legerősebb választ a teista metafizikára épülő elmélet tudja adni, míg a naturalista elméleteknek nagyobb nehézséget okoz a fenti kérdés megválaszolása. Véleményem szerint ennek az az oka, hogy a teista felfogások esetében az erkölcs és a hivatás forrása azonos, és ez tompítja az ellentmondó elvárások konfliktusát, különösen úgy, hogy ez a forrás Isten, aki egy döntések meghozatalára képes entitás, ezért állíthatjuk azt, hogy valójában az ő döntése, az ő akarata, hogy bizonyos esetekben ne az általános erkölcsöt, hanem a hivatásunkat kövessük.

Ezzel szemben a szekuláris felfogások esetében a hivatás és az erkölcs forrása különböző, és nehezen magyarázható, hogy a hivatás forrása miért bír nagyobb autoritással, mint az erkölcs. A moralista felfogásban a kettő forrása ugyan egy, de olyan szorosan kapcsolódik össze a hivatás a moralitással, hogy a kettő tulajdonképpen összeér, ezért a hivatás nem ment fel az általános erkölcs követelményei alól.

Az egyik legfontosabb, még további vizsgálatot igénylő kérdés tehát az, lehetséges-e olyan szekuláris elmélet megalkotása, amely jobban tudja kezelni a normativitás problémáját, mint a többi szekularizált felfogás.

IRODALOM

- Adams, Robert Merrihew 1987. Vocation. *Faith and Philosophy*. 4/4. 448–462. <https://doi.org/10.5840/faithphil19874439>
- Ágota Barnabás 2023. Hivatás és felelősség. In Daróczi Enikő és Laczkó Sándor (szerk.) *A felelősség*. Szeged, Státusz Könyvkiadó – Pro Philosophia Szegediansi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság. 101–107.
- Blum, Lawrence 1994. *Moral perception and particularity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624605>
- Burgess-Jackson, Keith 2020. Famine, affluence, and hypocrisy. *Philosophy*. 10/7. 397–413. <https://doi.org/10.17265/2159-5313/2020.07.001>
- Dobrow, Shosana R. 2013. Dynamics of calling: A longitudinal study of musicians. *Journal of organizational behavior*. 34/4. 431–452. <https://doi.org/10.1002/job.1808>
- Frankena, William K. 1976. The philosophy of vocation. *Thought: Fordham University Quarterly*. 51/4. 393–408. <https://doi.org/10.5840/thought197651439>
- Hurka, Thomas 1996. *Perfectionism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195101162.001.0001>
- Kis János 2017. *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest, Kalligram Könyvkiadó.
- Martineau, James 1885. *Types of ethical theory*. Vol. 2. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1037/12797-000>
- Norton, David L. 1976. *Personal Destinies: A Philosophy of Ethical Individualism*. Princeton University Press.
- Novak, Michael 1996. Business as calling. *The American Enterprise*. 8/4. 59–61.
- Nozick, Robert 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Phillips, D. Z. 1977. In search of the moral must': Mrs Foot's fugitive thought. *The Philosophical Quarterly*. 27/107. 140–157. <https://doi.org/10.2307/2219424>
- Rashdall, Hastings 1888. Dr. Martineau and the Theory of Vocation. *Mind*. 13/50. 208–230. <https://doi.org/10.1093/mind/os-XIII.50.208>
- Scheffler, Samuel 1994. *The rejection of consequentialism: A philosophical investigation of the considerations underlying rival moral conceptions*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198235119.001.0001>
- Schmidtz, David 2023. *Living together: inventing moral science*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197658505.001.0001>
- Singer, Peter 1977. Reconsidering the famine relief argument. In P. G. Brown and H. Shue (szerk.) *Food policy: The responsibility of the United States in the life and death choices*. New York, The Free Press. 36–53.
- Singer, Peter 2015. *The most good you can do*. New Haven and London, Yale University Press.
- Stangl, Rebecca 2023. Must Virtue Be Heroic? Virtue Ethics and the Possibility of Supererogation. In David Heyd (szerk.) *Handbook of Supererogation*. Singapore, Springer Nature. 105–118. https://doi.org/10.1007/978-981-99-3633-5_7
- Walzer, Michael 1976. Political action: The problem of dirty hands. *Philosophy & Public Affairs*. 160–180.
- Weber, Max 2020. *A tudomány és politika mint hivatás*. Ford. Glavina Zsuzsa. Budapest, Kosuth Kiadó.
- Williams, Bernard 2006. *Ethics and the limits of philosophy*. Abingdon, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203969847>
- Wolf, Susan 1982. Moral saints. *The Journal of Philosophy*. 79/8. 419–439. <https://doi.org/10.2307/2026228>