

A BARÁTSÁG PROBLÉMÁJA az európai filozófia visszatérő kérdései közé tartozik. Éppen visszatérő mivolta jelzi, hogy az emberi valónkat nem egy periférikusan érintő, hanem az alapvető emberi léttapasztalattal lényegileg összefüggő kérdéstről van szó. Számos gondolkodó – köztük Plátón, Arisztotelész, Kant – kísérletezett azzal, hogy feltárja a barátság-probléma filozófiai elgondolhatóságának néhány lehetséges és érvényes módját. Eltérő közelítésmódjaik ellenére vizsgálódásaikban egy jól kirajzolódó közös vonás is észlelhető: a barátságot mindannyian különleges, kitüntetett emberi létállapotként kezelik.

A BARÁTSÁGPROBLÉMA ERKÖLCSI HORIZONTJA

Plátón *Lüszisz* című dialógusában igyekszik körüljárni a barátság tapasztalatának minden számottevő mozzanatát: felmerül a „közös javak”,¹ a hasonlóság,² az ellentéteshez való vonzódás,³ a valamire való irányultság⁴ problémája. A barátság tapasztalatának számos részmozzanata tárul fel, de egyik sem hordozza átfogó módon a barátság lényegét. Mindenik tapasztalati összetevő a barátsághoz tartozik valamiképpen, de egyik sem jelenti a barátság megvalósulását a maga teljességében. A beszélgetésnek egy fontos fordulópontján megfogalmazódik az a gondolat, hogy a barátság olyasmi, ami „sajátunkként” tartozik hozzánk.⁵ De ez sem egy végső következtetésként zárja a beszélgetést. Inkább arra szolgál, hogy – egy másfajta megvilágításba helyezve – újból játékba hozza a már megvizsgált vélekedéseket, mintegy jelezve, hogy a barátság problémája a filozófiai vizsgálódás számára olyan átfogó kérdésként merül fel, melynek minden egyes mozzanata újból tovább-

¹ „A barátoknak pedig – mondja Szókratész –, mint mondani szokás, közös javaik vannak, ebben tehát nincs köztetek különbség, ha igaz az, amit a barátságokról mondtok.” – Plátón: *Lüszisz*. In: *Összes művei*. Első kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 207c. (144.)

² „...a hasonló a hasonlóknak szükségképpen barátja.” – Uo. 214b. (156.)

³ „Minden egyes dolog a saját ellentétére vágyik, nem pedig a hozzá hasonlóra.” – Uo. 215e. (158–159.)

⁴ A beszélgetés során az a kérdés is felmerül, hogy az, aki barát, valakinek a barátja, vajon „valami végett és valami miatt a barátja?” – Vö. uo. 218d. (164.)

⁵ „Úgy látszik, Menexenosz és Lüszisz – összegez Szókratész –, a szerelem, a barátság és a vágyakozás tárgya olyasmi, ami sajátunkként tartozik hozzánk.” Uo. 221e. (169.)

lendíti a nyugvóponthoz közelítő beszélgetést. A vizsgálódás, ily módon, nem zárulhat le végérvényesen egyetlen olyan konklúzióban sem, amely a probléma egyik vagy másik partikuláris aspektusának, vagy ezek egymással való összevetésének az elemzéséből következnek.

Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etikában* – a vonzalmunkat felkeltő dolgok függvényében – a barátság három formáját különíti el: a hasznosságon, a kellemes érzésen és az erkölcsi jón alapuló barátságot. Azok, akik már önmagukban véve is jó emberek, egymás javát is egyformán kívánják. Ők képesek igazi és tartós barátság fenntartására.⁶ Ennek szükséges feltétele a *jóakarata*, azaz a *másikra* való irányultság, mégpedig akként a törekvésként, amely a másik javának a megvalósítására *őerte* való módon irányul, úgy, hogy abban a másik *lényege* juthasson érvényre.⁷ De az egyes ember jóakarata önmagában még nem elégséges. Ahhoz, hogy a barátságban öltön formát, a jóakaratra *kölcsönösségen* kell alapulnia.⁸ Ezzel szerves összefüggésben a barátság másik alapfeltétele a *hasonlóság*, annak a követelménye, hogy az említett értékek mind meglegyenek magukban a barátokban.⁹ Ami a barátok közötti viszonyt illeti, Arisztotelész különbséget tesz az egyenlőségen és a fölényen (egyenlőtlen ségen) alapuló barátság között.¹⁰ Az kétségtelen, hogy a hasonlóság és az egyenlőség a tartós barátság forrása. Előfordulhat viszont, hogy a barátok különböző mértékben képesek egymás javának a megvalósítására, de ez nem akadály a barátságnak mindaddig, amíg törekvésük nem a vele ellentétes felé irányul, hanem arra a *középre*, amiben a különbségek kiegyenlíthetnek, s ami ennélfova maga a jó.¹¹

⁶ Igaz barátságnak – mondja Arisztotelész – „csak a jó emberek barátságát nevezhetjük.” – Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997. 1157b. (269.)

⁷ „...márpedig aki barátainak a javát csupán őertük kívánja, az legelső sorban nevezhető barátnak, mert mindegyik azt szereti barátilag a másikkban, ami annak a lényege, nem pedig azt, ami csak járulékos.” 1156b. (263.)

⁸ „...márpedig általános vélemény szerint a barátnak javát kell akarnunk, őerte magáért. Aki ilyenformán akarja másnak a javát, azt jóakarátú embernek nevezjük, de csak abban az esetben, ha ugyanez a hajlam nem nyilvánul meg a másik fél részéről is; mert azt a jóakaratot, amely kölcsönösségen alapszik, már barátságnak nevezjük.” – 1155b. (260–261.)

⁹ Vö. uo. 1156b. (264.)

¹⁰ „...a barátok mindegyik esetben – írja összegezőleg Arisztotelész – vagy az egyenlőség, vagy a fölény viszonyában vannak egymással: nemcsak erkölcsileg egyformán jó emberek köthetnek egymással barátságot, hanem köthet az erkölcsileg jobb az erkölcsileg rosszabbal is; ugyanez áll a gyönyörűségen alapuló barátságra is; sőt még a haszonért kötött barátságban is lehetséges, hogy a barátok egyformán vagy különböző mértékben hasznosak egymásnak.” – Uo. 1162a–1162b. (287.)

¹¹ „...a törekvés mindig a középre irányul, mert ez a jó.” – Uo. 1159b. (277.)

A hasonlóság, a kölcsönösség, a középre irányuló törekvés révén Arisztotelész úgy véli, hogy a barátság alapvető emberi létformája a *közösség*.¹² Arisztotelész elgondolásában ez korántsem jelenti az ember mint egyén valamiféle önfeladását, önmagáról való lemondását a másikkal alkotott közösség javára. Ellenkezőleg, éppen az önmagával egyensúlyban álló ember képes az igazi baráti közösség megélésére. A baráti közösség éppen abban a középben gyökerezik, melyet az embernek mind az önmagához, mind pedig a másokhoz való viszonyában a különbségeket kiegyenlítő, egysúlyba hozó *arányosságra* irányuló törekvése tart fenn.¹³ A barátság ugyanis az embernek az önmagához való viszonyán alapul: a jóra való képességén és a jó akarásán, az erény gyakorlásán, a gondolkodása helyességén és a cselekedetei ésszerűségén.¹⁴ A közép, amelyben mindezek az értékek találkoznak, nem más, mint a *becsületos ember*, vagyis az az ember, aki az erkölcsösségnek ugyanazt a mércéjét alkalmazza az önmagához és a másokhoz való viszonyában, s aki éppen ezért egyszerre és egymást kölcsönösen feltételező módon barátja önmagának és az embertársának.¹⁵ A másokkal való barátságra képtelen ember önmagának sem barátja. A becsületos ember ugyanolyan viszonyban van a barátaival mint önmagával. A barát ugyanis nem egyéb – mondja Arisztotelész –, mint „önmagunknak a mása”, a *hasonmás*, aki nem valamiféle járulékos, kölsődleges tulajdonságokban hasonlít hozzánk, hanem a barátság alapvető meghatározottságban, azaz abban, hogy ő is *barátként* viszonyul.¹⁶ Az embernek önmagához való viszonya és a barátjához, mint a másik emberhez való viszonya ugyanazon viszony két egymással összetartozó oldalát alkotja.

Ebben a gondolatsorban Arisztotelész számára visszatér a *hasonlóság* problémája, de most már nem úgy, mint a közös tulajdonságok külsődleges észlelésén alapuló természetes tapasztalat, hanem mint az *összetartozás* ontikus tartalmával telítődő fogalmi meghatározottság. A hasonlóság ebben az arisztotelészi megközelítésben nem pusztán közös vagy közelálló tulajdonságok együttes birtoklását jelenti, hanem alapvető *létvizonyt*, melyben az emberi létezők akként tartoznak össze egymással, hogy mindenikük össze-

¹² Csak annyiban lehet szó emberek közti barátságról – mondja Arisztotelész –, „amennyiben ápolják a közösséget”, mivel „a barátság a közösségben nyilvánul meg”, minden barátság „a közösségben gyökerezik”. – Uo. 1159b. (277.); 1161b. (284.)

¹³ „...mint mondtuk, az arányosság hozza egysúlyba és őrzi meg a barátságot.” – 1163b. (295.)

¹⁴ Vö. uo. 1165b–1166a. (304.)

¹⁵ „Mindennek a mértéke – [...] – az erény, illetőleg a becsületos ember. Mert a becsületos ember mindig egyensúlyban van önmagával, s egész lelkével mindig ugyanarra törekszik.” – Uo. 1166a. (304.)

¹⁶ Vö. uo. 1166a. (305.)

tartozik a léttel; s minél teljesebb ez az összetartozásuk, annál hasonlóbbak egymáshoz, s e hasonlóságukban való összetartozásukban mintegy megerősítik egymást a léttel való összetartozásukban is. Ebben a kontextusban a „becsületes ember” gondolat/kifejezés nem pusztán egy jelzős szerkezetbe foglalt partikuláris meghatározottságot hordoz, hanem olyan kategoriális rangra emelkedik, amely az alapvető emberi létmód foglalataként jelenik meg. A becsületes ember létmódjában a jó a léttel, s mindkettő az értelemmel szétválszthatatlanul összetartozó egységet alkot. A becsületes ember a lét és a jó összetartozó egységét és az ember gondolkodó mivoltát, mint lényegi meghatározottságát a leginkább és a legteljesebb érvényre juttató ember.¹⁷

Ebben – az erkölcsiség konkrét tapasztalati horizontján túlmutató, a gyakorlati élet egészére kiterjedő – kategoriális vonatkozásban a becsületes ember fogalma olyan emberi alaptapasztalatot hordoz, amely az ember egész valóját a maga emberi teljességében átfogja és összetartja. Az ember mint becsületes ember ténylegesen és igazán ember. Ezzel a hasonlóság és a közösség természetes tapasztalati viszonya is megfordul. Nem a hasonlóságból származik a közösség, hanem éppen fordítva: a hasonlóság azon a közösségen alapul, amelyben a becsületes emberek a léttel, a jóval és az értelemmel való közös összetartozásuk folytán egymással is összetartoznak, s ami éppen ezért a tényleges emberi összetartozás, az igazi emberi közösség alakja. Ennélfogva a maga életét az erkölcsösség mértékéhez igazító egyén nem is létezhet a maga igazán emberi módján másként, mint a becsületes emberek közösségébe tartozóként, abban részesülő résztvevőként. Az egyénisége teljességének megélésére törekvő egyén és az emberi teljességet kibontakoztató közösség természetesen és alapvető módon tartozik össze egymással abban a középben, aki éppen a becsületes ember.

A becsületes ember önnön emberi lényegének folytán önmagával és másokkal barátságban él. Ily módon Arisztotelész számára a barátság az embernek a léttel, a jóval és az értelemmel való lényegi összetartozását erkölcsi horizontban megjelenítő alaptapasztalatként merül fel. A barátság itt nem olyan emberi létállapotként értelmeződik, amely csupán külsődlegesen, járulékosan érinti az emberi egyént és a másokhoz fűződő kapcsolatait; nem olyasmi, mint aminek a birtokában szebben és jobban lehet élni, de hogyha hiányzik,

¹⁷ „...mert a becsületesnek a lét jó” – mondja Arisztotelész. A becsületes ember életének az a „része”, melyben a létnek és a jónak ez az egysége a leginkább megvalósul és fennmarad, az éppen a „lélek értelmes része”, amellyel gondolkodik. Arisztotelész általános meghatározottságként ugyan elismeri, hogy „minden ember lényegének a gondolkodó részt kell tartanunk”, de az egész itteni érvelése amellet szól, hogy a gondolkodásnak, a jónak és a létnek a legteljesebben összetartozó egysége a becsületes emberben valósul meg. – Vö. 1166a. (304–305.)

nélküle is meg lehet lenni. A barátság olyan alapvető létállapot, amelyben az ember emberi mivolta a lényegi meghatározó vonásai valósulnak meg és tárulnak fel.

Ebben a megközelítésben a barátság és a többi alapvető emberi kapcsolatforma viszonya is átértelmeződik. A barátság már nem csupán a lehetséges emberi kapcsolatok egyikeként, és nem is egy esetlegesen vagy alkalmilag kialakuló kapcsolatként tárul fel, hanem az emberi életvitelt meghatározó, másfajta emberi kapcsolatoknak is az alapjaként mutatkozik meg. A szerződéses, intézményes emberi kapcsolatok, mint amilyen a családi, házastársi kötelék, vagy az érzelmi vonzalmakon, szereteten alapuló kapcsolatok akkor valósulnak meg igazi értelmük szerint, ha a barátságon alapulnak és belőle nyerik emberi tartalmukat. A barátság nem tisztán racionális, szubjektív tartalom nélküli kapcsolat, de nem is pusztán emocionális, az ésszerű megfontolásokat nélkülöző emberi kapcsolat. A barátság az emberi létezés értelmi és érzelmi, tudati és létbeli dimenzióinak összetartozásán, az ismeretség és az erkölcsiség, a reflexív és a cselekvő beállítódás dinamikus egyensúlyán alapuló kötődés, az a „közép”, amelyből mind az emberi egyének közötti tartós intézményes kötelékek, mind pedig a szeretet szubjektív vonzalma kifejlődhetnek.

A barátság minden lényeges emberi vonatkozásban „közép”, így az egyén-közösség viszonyában is. A barátságban, mint az egyik egyéntől a másikig terjedő „köz”-ben mindegyik egyén egyszerre önmagánál maradóként és a másikkal közösséget alkotóként vesz részt. Az emberi létezés az *együttlét* ténylegesen emberi módján valósul meg benne, az emberi egyének olyan összetartozó egységeként, mely az egyéniségekben testet öltő különbségek érvényrejuttatásában teljeseedik ki. Az egyik embernek a másikkal való baráti összetartozásában az embernek magának a léttel való szerves összetartozása válik valóságossá és észlelhetővé, az az összetartozás, melynek tapasztalatában a lét az emberi életfolyamatokkal való legmélyebb és legátfogóbb összefüggéseiben mindig is együttlétként tárul fel, mely a másikkal való együttélésben, s a „szóban és gondolatban való közösségben” valósul meg.¹⁸ A barátság nemcsak a lét, a jó és az értelem szerves összetartozását jelenti az ember életében, hanem, éppen ez összetartozás révén, az ember számára a lét, a jó és az értelem igazi tapasztalatát is hordozza. A barátságban élő ember tapasztalhatja meg ténylegesen életének a léttel és a jóval való összetartozását, s ebben azt, ami igazi értelemben van és ami igazi értelemben jó, mint ahogy ennek észrevezésében és elgondolásában tapasztalhatja meg igazán önmagát is úgy, mint gondolkodó embert.¹⁹ Ezért úgy tűnik, hogy ez az arisztotelészi megközelítés éppen azt

¹⁸ Vö. uo. 1170b. (322.)

¹⁹ A barátságban élő erkölcsös és boldog ember az, aki a másikkal való együttlétben a leginkább észreveszi önmagán is és a másikon is azt, hogy ő is és a másik is van, meg azt is, hogy önmaga és a másik jó, mint ahogy önmagát és a másikat

mutatja meg a barátság tapasztalatából, amit hermeneutikai értelemben e tapasztalat *spekulatív struktúrájának* nevezhetnénk. A lét, a jó és az értelem összetartozó egységeként megélt barátságban a léttel, a jóval és az értelemmel összetartozó emberi mivoltát megtapasztaló ember számára a másikhoz fűződő egyéni, személyes kötelékében egyúttal az általános emberivel való alapvető, szerves összetartozása is megvalósul és megtapasztalhatóvá válik, a belőle való részesülés, s a benne való részvétel tényleges módján. A barátság tapasztalatában feltáruló igazi emberi lét egyszerre és összetartozó módon tudatos, önreflexív lét, értelmes élet; a jóra irányuló lét, erényes élet; az egyén és közösség szabad játékként megvalósuló együttlét, harmónikus élet.

Szembetűnő az a szemléletbeli és beállítódásbeli különbség, amely az arisztotelészi felfogás közép-közösség-harmónia eszményéhez képest az újkori filozófia barátságfelfogásának egyik reprezentatív kifejeződéseként megfogalmazódó kanti barátságdefiníciót jellemzi. Kant a barátság problémáját egyértelműen erkölcsi kérdésként tárgyalja, s a morális kötelességek szférájába utalja. A kanti elgondolásban viszont egy teljességgel más elvek szerint szerveződő morális mező tárul fel, mint Arisztotelésznél. Erre a világra nem az összetartozó egység, hanem az ellentétes tendenciák széttartó törekvése, versengése jellemző, mely törekvéseket mintegy kívülről/felülről igyekeznek az egyetemesség szempontját érvényesítő ész a maga racionális elvei segítségével összehangolni, egyensúlyban tartani. A morális világot Kant a fizikai világ analógiájára gondolja el. Mivel a fizikai világot a mechanika törvényszerűségei uralják, a kanti elgondolás a morális világban is a fizikai erőkhöz hasonlóan működő erkölcsi erőket feltételez, amelyek a *vonzás* és a *taszítás* elvei szerint állnak kölcsönhatásban egymással, s az ember morális beállítódásának, erkölcsi lényként való megvalósulásának fő irányát a kiegyenlítésükre, egyensúlyban tartásukra irányuló törekvés jellemzi.²⁰ Ez a követel-

észreveszi úgy is, mint észrevevőt, aki nemcsak spontánul áll benne ebben a közösségben, s éli meg ezt az együttlétet, hanem gondolkodólag és értékelőleg viszonyul hozzá úgy, hogy éppen e reflexiója révén alakítódik ez az együttlét igazi közösséggé. Mert – mondja Arisztotelész – „ha észreveszünk valamit, akkor észre vesszük azt, hogy észreveszünk, s ha gondolkodunk, akkor észre vesszük azt, hogy gondolkodunk; az a körülmény pedig, hogy észre vesszük azt, hogy észreveszünk vagy gondolkodunk, annyit jelent, hogy észre vesszük azt, hogy vagyunk, mert hiszen a létezését egynek vettük az észre véssel vagy a gondolkodással.” – Uo. 1170a. (321.), illetve vö. uo. 1170a–1172a. (319–328.)

²⁰ „Amikor a kötelesség (és nem a természet) törvényeiről van szó – mondja Kant –, mégpedig az emberek egymáshoz való külső viszonyában, akkor egy morális (intelligibilis) világban szemléljük magunkat, amelyben a fizikai világ analógiájára, a (földi) eszes lények kapcsolatát a *vonzás* és a *taszítás* idézi elő.” – I. Kant: Az erkölcsök metafizikája. In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 567.

mény az ész parancsaként megfogalmazódó egyetemes emberi kötelesség formáját őrli, melynek teljesítése révén válhat bármely emberi lény méltóvá a boldogságra. Az ész maximája az erkölcsi mezőben csak azáltal érvényesülhet, ha a különböző hatóirányú erkölcsi erőket sikerül kellőképpen racionalizálni, azaz olyan kötelességekként fogni fel értelmileg, melyek teljesítése nem annyira emocionális-érzelmi indíttatásból, hanem az ész parancsára történik.

Emberi egyénekként úgy állunk szemben egymással, hogy mindenikünkben a mindenki másban is jelenlévő emberiség jelenik meg. Eltérő individuális törekvéseink az emberi egyformaságunk, az éppúgy-ember-voltunk kényszerítő ereje alá rendelődnék, ahhoz hasonló módon, ahogyan a természet egyformasága megszabja az egyes jelenségek lefolyását. De a külső természet és az ember morális természete közötti különbség is lényeges, korántsem hanyagolható el. A természeti törvény egyformán érvényesül minden egyes természeti jelenség esetében, s ezek egyedisége semmilyen módon sem vonható ki az általános törvény alól; így nem is lehetséges semmiféle, a törvény hatókörén kívül eső létezésük vagy működésük. Ezzel szemben az erkölcsiség szférájában nem természeti egyedek, hanem emberi individuumok találkoznak, akik mindenike a maga individualitását szeretné érvényesíteni, miközben ugyanaz az ész és ugyanaz az emberiség jelenik meg mindenikünkben. Ily módon akár az önmagukra, akár a másokra irányuló individuális törekvéseik ugyanazt az emberiséget érintik, s ugyanolyan módon hatnak ki rá. Itt nem a közép összetartó egysége, hanem az emberi általánosságot hordozó törvény szabályozó ereje az, ami összehangolja az individualitások versengését. Az egyes individuális cselekedet azáltal nyeri el az erkölcsi dimenzióját, hogy a maga individuális törekvését megkísérli összehangolni az emberiség egyformaságából származó maximával, s úgy valóítja meg önnön individualitásának érvényrejtését, hogy egyszersmind a kötelesség általános törvényének a megvalósítójává és hordozójává is válik.

A barátság kérdését Kant a mások iránti kötelességeink kapcsán veti fel, melyek gyakorlását a *szereetet* és a *tisztelet* érzése kíséri. A kanti elgondolásban azonban a szereetet és a tisztelet mégsem pusztán a kötelességeket kísérő „érzések”, hanem maguk is kötelességek, olyan gyakorlati jellegű maximák, melyeknek a teljesítésére törekednünk kell ahhoz, hogy erkölcsi lények maradhassunk, s e törekvésünk képezi a másfajta kötelességeink teljesítésének is az erkölcsi alapját. A szereetet a jóakarát maximája, amely a bennem jelenlévő emberiség méltóságából kifolyólag a másik iránti jótetre kötelez.²¹ Csak

²¹ „A *szereetet* itt nem *érzésnek* tekintjük (esztétikai értelemben), azaz nem más emberek tökéletessége feletti örömmek, nem a *tetszésből* fakadó szeretetnek (mert arra nem kötelezhetnek mások, hogy érezzünk valamit), hanem a *jóakarát* maximájának (gyakorlati jellegűnek) kell gondolnunk, amelynek következménye a jó tett.” – Uo. 567.

azzal a feltétellel engedi meg, hogy jót akarjak magamnak, ha mindenki másnak is jót akarok. S magamnak is csak annyi jót akarhatok, amennyit másoknak is akarok.²² A tisztelet szintén maxima, amely a másik személyében jelenlévő emberiség méltóságából fakadóan önértékelésünk korlátozására késztet. Azt követeli tőlem, hogy ne értékeljem magamat többre, mint a másikat, illetve azt, hogy ugyanazon mérték szerint értékeljem a másikat is és magamat is.²³ Az egyén individuális törekvései irányában mindkét maxima korlátozó jelleggel hat, a bennem és a másikban egyformán jelenlévő emberiség érvényesítését jelöli meg az önérvényesítés feltételeként. Ugyanakkor a két maxima egymás vonatkozásában is korlátozólag hat. A szeretet az egyéni törekvéseket arra készteni, hogy közeledjenek egymáshoz, a tisztelet pedig arra, hogy távolodjanak egymástól.²⁴ Az erkölcsi szeretet nem léphet túl a minden ember felé irányuló általános jóakaraton, s nem válhat szubjektív érzéssé, mivel a másik iránti tisztelet határt szab neki. Az erkölcsi tisztelet úgyszintén nem válhat a feltétlen tiszteletben vagy a túlzott önbecsülésben kifejeződő érzéssé, mert a szeretet maximája azt követeli, hogy ugyanúgy és ugyanannyira értékeljük a másikat is mint önmagunkat.

Kant felfogása szerint a két ellentétes irányban ható erkölcsi erő – a szeretet és a tisztelet – a *barátságban* egyesül. Kant definíciója szerint a barátság „két személy egyesülése ugyanazon kölcsönös szeretet és tisztelet révén.”²⁵ A barátság kölcsönös érdekeltség és részvétel mindazok javában, akiket a jóakaraton egyesít, de – tegyük mindjárt hozzá – akiket a kölcsönös tisztelet kellőképpen el is távolít egymástól. Ezért Kant szerint a barátság, legalábbis a tökéletes formájában, csupán eszmény, amelyhez hozzáigazítva az életünket méltóvá válhatunk a boldogságra.²⁶ Ebből kifolyólag Kant a barátságot is kötelességnek tekinti, mégpedig – a szeretet és a tisztelet ellentétes hatású kötelességeinek egyesüléséből kinövő – általános és tiszteletre méltó kötelességnek, melyet az ész ró ránk a boldogságra méltóvá válásunk feltételeként. A barátság mint kötelesség tehát sokkal inkább az individuális erkölcsi cselekedeteink egyetemes emberi feltételeként jelenik meg, semmint ténylegesen megvalósuló erkölcsi

²² Vö. uo. 569.

²³ A mások iránt tanúsítandó *tisztelet* „nem egyszerűen érzés, amely abból fakad, hogy saját *értékünket* a máséval vetjük össze (...). A tisztelet csupán az a *maxima*, amely révén önértékelésünket a másik személyben lévő emberiség méltósága korlátozza – tehát gyakorlati jelentésében (...) értelmezzük.” – Uo. 567–568.

²⁴ Az eszes lényeket a *kölcsönös szeretet* elve arra kényszeríti, „hogy állandóan *közeledjenek* egymáshoz, a *tiszteleté* pedig, amellyel egymásnak tartoznak arra, hogy *távol tartsák* magukat egymástól” – írja Kant a vonzás és taszítás kapcsán. Uo. 567.

²⁵ Uo. 590.

²⁶ Vö. uo.

állapotként; inkább az erkölcsi törekvéseinknek és cselekedeteinknek az egyetemes emberire való irányultságában meghúzódó szükségszerűségként merül fel, mintsem valós individuális feltételek között megélt barátságként. Ez nem is lehet másként, mert a kantai barátságkoncepció lényegében az egyetemes törvény rangjára emelt erkölcsi korlátozás gondolatára épül: önmagunk egymással szembeni és egymásnak önmagunkkal szembeni, értelmi belátásokból fakadó tudatosan vállalt korlátozásának a gondolatára, az ebben való találkozásra és kölcsönösségre. Erre utal maga Kant is, amikor hangsúlyozza, hogy az így elgondolható barátság pusztán eszme, amely bár gyakorlatilag szükségszerű, a gyakorlatban mégis elérhetetlen. De morális lényekként mégsem térhetünk ki a rá irányuló törekvés alól, mivel ez az ész által ránk rótt tiszteletre méltó kötelességünk.²⁷

A barátság kérdése az erkölcsi szféra kifejlésének egy olyan végpontjában merül fel Kantnál, amelyből visszamenőleg bevilágítódik a Kant által elgondolt erkölcsiség belső és külső feszültségektől terhelt, feloldhatatlannak tűnő, paradoxonszerű ellentmondások formájában kirajzolódó alaptermészete. A barátság, a kantai megközelítésben, belsőleg az ellentétes morális tendenciákat magába építő kötelességként, külsőleg, gyakorlatilag pedig megvalósíthatatlan követelményként jelenik meg, amelyre az embernek mégis törekednie kell. Egyaránt magán viseli a gyakorlatilag megvalósíthatatlan, de a boldogságra való méltóvá válás reményében ésszerű belátások útján mégiscsak felvállalt kötelességek feszültségeit hordozó morális szféra belső konfliktusosságának valamint az ész maximái és a valós élethelyzetek, gyakorlati cselekvések külsőleg is konfliktusos szembesüléseinek a jegeit. E paradoxális vonások révén Kant a barátság problémáját voltaképpen kiemeli a valóságos emberi életfolyamatokból és a gyakorlati élet transzcendentális vonatkozásává, univerzális lehetőségfeltételévé változtatja, amellyel egyúttal meg is vonja az egymást kölcsönösen korlátozó elvekre és erőkre épülő erkölcsiség érvényességi körét és határait. A kölcsönösségeken alapuló morális korlátozásoknak ez a paradoxális zártágokba torkolló rendszere, amelyből a modern embernek nemigen áll módjában kitörni, a maga paradox módján éppúgy elvezethet az emberi tartalmaitól megfosztott lét kiüresedéséhez mint az önnön határaival szembesülő létezésben rejlő emberi lehetőségek felszabadulásához.

A BARÁTSÁGTAPASZTALAT NYITOTTÁGSTRUKTÚRÁJA

Az előbbiekben megvizsgált három barátságkoncepció kapcsán felmerül a kérdés: van-e a barátságnak valamilyen univerzális normája? Az mindhárom koncepcióból kiténik, hogy a barátság mint filozófiai kérdés egyik esetben sem helyezkedik kimondottan az erkölcsiség tapasztalatán belül, bármennyire

²⁷ Vö. uo.

is úgy tűnjön tapasztalatilag, hogy a barátság leginkább erkölcsi problémaként merül fel az ember számára. Viszont éppen abban a felismerésben válik filozófiai kérdéssé – s ez az, ami miatt a filozófia történetében újabb és újabb megközelítésekben visszatérnek rá, s ami miatt minket is foglalkoztat –, hogy a barátság több mint erény, több mint eszmény, több mint norma. Akár úgy is lehetne fogalmazni vele kapcsolatban, hogy a normán túlnak a normán innenije, avagy olyan átfogó és alapvető emberi tapasztalat, amely maga alkotja saját normáját, melynek horizontjában többszörösen is visszaigazolódik az a régikeletű filozófiai sejtelem, hogy az emberi mindig is az önmagán túlmutatóban élhető meg ténylegesen emberiként, s e rajta túli vonatkozásában válik igazán reflektíve magára mutatóvá/utalóvá.

A vizsgált koncepciók egy olyan közös elemet tartalmaznak, amely a barátság tapasztalatának a vizsgálatát a mai filozófiai megközelítések irányában is megnyitja. Ez éppen abban a gondolatban ragadható meg, hogy a barátság: *tapasztalat*. Mégpedig oly módon tapasztalat, hogy az emberi tapasztalatnak az a univerzális jellemzője tárul fel benne és általa a maga közvetlen és természetes módján, hogy a tapasztalat, melyre szert tesztek soha sem csak az enyém, hanem mindig közös tapasztalat. Lehet ugyan individuálisan megélt, de mindig a másikkal alkotott közösség felől értelmezve valósul meg mint tényleges tapasztalat. Ez az értelmezés szervesen, alkotólag és alakítólag tartozik hozzá a barátsághoz, amely ezzel együtt válik azzá, ami. A barátságban levés mint létállapot mindig önnön értelmeként is tartalmazza a barátságot. Valójában ebből érthető meg, hogy az igaz barátságnak nincs ellentéte, azaz nincs nem-igaz barátság. A barátság csak igaz barátsággént, azaz értelemtelített létállapotként barátság. Az a tapasztalatunk, hogy barátokként élünk együtt egymással és az, hogy egymás barátjának tudjuk magunkat egyazon tapasztalati egység szervesen összetartozó létbeli és értelembeli oldalát alkotja, mégpedig úgy, hogy mindenik csakis a másikkal való egységében érvényesül ténylegesen. A barátság mint létállapot és a barátság mint értelem tehát szétválaszthatatlan egységként tartozik össze. Lét és értelem összetartozó egysége felől nézve a barátság kérdése a kortárs filozófiai gondolkodásban leginkább mint *hermeneutikai* probléma merül fel.

A filozófiai hermeneutika a barátság lényegének és értelmének feltárására az *erkölcsi tudás* problémája irányából nyit meg egy kiindulási perspektívát. Gadamer észrevétele szerint az erkölcsi tudás – ahogyan azt Arisztotelész leírja – nem valamiféle tárgyi tudás, amelyet a megismerő valamilyen tényállással szemben csupán megállapít, hanem olyan tudás, amelyben az, amit megismer, őt magát közvetlenül érinti. „Valami olyasmi, amit tennie kell.”²⁸

²⁸ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984. 222.

Az erkölcsi tudást nem tanuljuk és nem is felejthetjük el. Nem úgy állunk vele szemben, hogy ha akarjuk elsajátítjuk, ha nem akarjuk, akkor nem, mint a mesterségbeli tudást. A konkrét élethelyzetekben mindig valamilyen szituációban találjuk magunkat, amelyben cselekednünk kell. Tehát már rendelkezünk kell az erkölcsi tudással és alkalmaznunk kell azt, még azelőtt mielőtt valamilyen megtanulható tudásra vagy tapasztalatra tennünk szert az adott szituációban. De mégsem olyasmiként alkalmazzuk, aminek már előzőleg önmagáért birtokában vagyunk, s így már készen állóként megvan akkor, amikor az alkalmazására kerül sor egy konkrét szituációban. Azt, hogy mi a helyes, nem lehet teljesen meghatározni attól a szituációtól függetlenül, amely a helyest követeli tőlem.²⁹ Az erkölcsi tudás tehát a konkrét szituációtól is függő tudás. Más szóval tapasztalat, melyet tapasztalva, a szituációt megélve, cselekvő résztvevőként teszünk szert úgy, hogy a megszerzése már az alkalmazása is egyben. Ezért hangsúlyozza Gadamer, hogy itt nincs értelme a tudás és a tapasztalat közötti különbségtetésnek. Az erkölcsi tudás már maga is egyfajta tapasztalatot foglal magába, sőt talán épp ez jelenik meg a tapasztalat alapvető formájaként, mely minden más tapasztalattal szemben tiszta, természetes tapasztalatot jelent.³⁰

Ebben a megközelítésben vizsgálva a barátság tapasztalata olyan „tudás-ként” mutatkozik meg, amely – az erkölcsi tudás más alapformáihoz hasonlóan és azokkal összefüggésben – a gyakorlati szituáció konkréciojaként valósul meg. Ez azt jelenti, hogy a barátság mikéntjére, a baráti kapcsolat mibenlétére vonatkozóan nem lehetséges olyan kész norma vagy előírás, melyet utólag egy konkrét szituációban – valakivel barátkozásunk közepette – alkalmazhatunk. A barátság eszménye tehát nem valamiféle rögzített mérce, amelyet önmagáért ismerhetünk és alkalmazhatunk. Mindig konkrét, egyedi szituációban megvalósuló, de egyszersmind a szituáció egvediségén és konkrétságán túlmutató, az összes hasonló egyedi és konkrét szituáció vonásaira kiható általánosság is. De ez nem jelent valamiféle teoretikus általánosságot, hanem sokkal inkább a példa általánosságát, amely sohasem önmagában, hanem mindig úgyszintén egy konkrét cselekvésszituációban érvényesül. Az, hogy valaki másvalakiről példát vesz, nem azt jelenti, hogy a saját helyzetében a másik sémáját lemásolja, úgymond „alkalmazza”, hanem inkább azt, hogy a saját helyzetét a másikéhoz hasonló módon ő maga megalkotja. Abban, ahogyan valaki valakivel baráti kapcsolatot tart fenn, mindig van valami közös az összes többi konkrét baráti kapcsolat tartalmával és megvalósulási módjával. Mégis éppen ez a barátság olyan egyedi és konkrét kapcsolatként valósul meg, hogy a maga egyszeri módján más helyzetben megismételhetetlen.

²⁹ Vö. uo. 224.

³⁰ Vö. uo. 227.

A barátság tapasztalatában fellelhető általános – Gadamer Arisztotelészre utaló szavaival – az a „helyes közép”, amelyet az emberi létezésben és viselkedésben el kell találni, miközben a pillanatnyi szituáció követelményeire kell válaszolni.³¹

Ugyanakkor a barátság tapasztalatában észrevehető egy másik vonás is az erkölcsi tudásnak a konkrét egyediséggel összetartozó egységet alkotó általánosságából. Bár az erkölcsi tudás célja konkrét szituációban merül fel, mégsem csupán partikuláris, hanem a helyes életre mint egészre vonatkozik.³² A barátságban benne élünk, életformaként, életbeállítódásként a teljes életünket átfogó módon megéljük, még akkor is, ha konkrét, egyedi élethelyzetekben részesülünk a barátság tapasztalatában.

Ebben a hermeneutikai perspektívában tárul fel a barátság és a *megértés* lényegi összefüggése. Éppen a barátság vonatkozásában válik hermeneutikailag beláthatóvá, hogy a megértés nem csupán intellektuális beállítódás, hanem az életfolyamat egészére kiterjedő, átfogó tapasztalat. A megértés módján való élés közösségképző és -fenntartó ereje éppen a barátság tapasztalatában tárul fel a maga természetességében. Gadamer rámutat arra, hogy az erkölcsi tudás arisztotelészi koncepciójában a phronészis (a higgadt megfontolás erénye) mellett és azzal szerves összefüggésben a megértés is helyet kap. A megértés itt nem annyira az elméleti és a technikai tudással kapcsolatos értelmi beállítódásként merül fel, mint inkább az erkölcsi tudás nyitottság-struktúrájaként, ami abból adódik, hogy az erkölcsi tudásban soha sem csak rólunk magunkról, hanem másokról és a másokhoz fűződő viszonyunkról van szó. Ebben az összefüggésben a megértés az erkölcsi megítélés egyik módjaként mutatkozik meg. Akkor beszélhetünk megértésről, ha ily módon ítéelve annak a helyzetnek a teljes konkrétságába helyezzük magunkat, amelyben a másiknak cselekednie kell. A megértés tehát – mondja Gadamer – nem általános tudást hoz mozgásba, hanem a pillanatnyi konkrécióban érvényesül. A tapasztalt ember nem azáltal érti meg a helyesen cselekvőt, hogy ő maga az illető cselekvés minden furfangját ismeri, minden vele kapcsolatos technikai tudásban járatos, hanem azáltal, hogy eleget tesz annak a feltételnek, hogy ő is a helyeset akarja, s a másikkal ez a *közösség* kapcsolja össze.³³ A megértés folyamatában szerzett „tudás” erkölcsi tudás.

Azok, akik megértőleg viszonyulnak egymáshoz, azzal az előfeltevéssel élik meg ezt a kapcsolatot, hogy baráti kötelék tartja őket össze egyazon közösségben. Ennek megvilágítására Gadamer a „lelkiismereti kérdésekben” folytatott tanácskozás beszédhelyzeteit hozza fel konkrét példának. Az, aki tanácsot

³¹ Vö. uo.

³² Vö. uo. 226.

³³ Vö. uo. 227–228.

kér, csakúgy mint az, aki tanácsot ad, azzal az előfeltevéssel él, hogy a másikat baráti kötelék fűzi hozzá. Ugyanis csak barátok tudnak tanácsot adni egymásnak, illetve csak a baráti szándékú tanácsnak van értelme annak számára, aki a tanácsot kapja. Ebben is megmutatkozik – mondja Gadamer –, „hogy az, aki megértő, nem érintetlen szembenállóként tud és ítél, hanem egy sajátos hozzá tartozás viszonyában állóként, mely összeköti a másikkal, úgyszólván vele együtt érintve, vele együtt gondolkozik.”³⁴

Az előbbiekből az is nyilvánvalóvá válik, hogy – hermeneutikailag tekintve – a barátság sokkal inkább előfeltétele, nem pedig következménye az emberi kapcsolataink morális dimenziójának. Nem annyira arról van szó, hogy a moralitásnak egy bizonyos szintjén álló emberek képesek baráti kapcsolatok fenntartására, hanem inkább arról, hogy mindeféle morális kapcsolatunk a barátság alaptapasztalatában gyökerezik, s ezt a tapasztalatot feltételezi az erkölcsileg megélt szituációink előzetességstruktúrájaként. Ebben tárul fel ugyanis a legteljesebb módon az emberi létezésünknek az az alapvető tartalma, amit hermeneutikailag a „Te tapasztalatának” nevezünk. Ebben a vonatkozásban a tapasztalat fogalma nyilván nem korlátozódik azokra az episztemológiai összefüggésekre, amelyekbe a modernitás ismeretelméleti indíttatású szemléletmódja mint megismerő tapasztalatot helyezi. A tapasztalat ebben az értelemben nemcsak a valamiről való ismeretet jelenti, hanem azt a maga egészében vett tapasztalatot, „amelyet mindig magunknak kell megszerezniünk, és senki sem szerezheti meg helyettünk”.³⁵

A tapasztalat, lényege szerint, soha nem tisztán tárgyi és tárgyiasító viszonyulás, hanem mindig annak a tapasztalata, aki tapasztal, és abban a vonatkozásban ténylegesen tapasztalat, hogy magát a tapasztalót vonja be a tapasztalati történetébe. Ez éppen a *Te tapasztalatában* mutatkozik meg a maga közvetlenségében, amennyiben a Te soha nem tárgy, hanem maga is viszonyul hozzánk valahogy. Itt a megismerőként felfogott tapasztalat általános struktúramozzanatai lényegesen módosulnak, mivel a Te tapasztalatában a tapasztalat tárgyának is személyjellege van. Az ilyen tapasztalat morális jelenség – mondja Gadamer –, s ugyanígy az ilyen tapasztalat révén szerzett tudás, a másik megértése is.³⁶

Gadamer sorra megvizsgálja azokat a lényeges módosulásokat, melyeket a Te tapasztalata a tapasztalat általános struktúrájához képest mutat.

Először is, a Te tapasztalata úgy mutatkozik meg, mint *emberismeret*. Az embertársak viselkedésében kifürkészi a tipikust, s a tapasztalat alapján képes előrelátni a másik viselkedését. Ilyenkor (meg)érteni a másikat azt je-

³⁴ Uo. 228.

³⁵ Uo. 249–250.

³⁶ Vö. uo. 251.

lenti, hogy számításba tudjuk venni, ki tudjuk számítani a viselkedését, amely ugyanúgy céljaink eszközéül szolgál, mint bármely más eszköz. Morális szempontból tekintve a Te-hez való ilyenszerű viszonyulás szintiszta Én-központúság, az objektivitásba vetett naív hitnek felel meg, és ellentmond az ember erkölcsi lényegének.³⁷

A Te tapasztalata felmerül úgy is, mint „dialektikus látszat”. Ilyenkor a Te-t személyként ismerjük el, de a személynek a Te tapasztalatába való bevonása, a Te megértése ellenére is az Én-re vonatkoztatás egyik módja marad. Az ilyen Én-re vonatkoztatás abból a látszathoz ered, amely az Én-Te viszony dialektikájával jár együtt. Mert hiszen az Én-Te viszony nem közvetlen, hanem reflexiós viszony. A viszonyban álló partnerek viszonyukra reflektálva kívül kerülnek egymáson és fölébe kerülnek egymásnak. A megértés így mindig a másik álláspontja felől anticipálva és reflektáltan „elcsúszva” következik be. A közös elismerés állandó kivívása érdekében ebből sem marad ki a másik ember kiszámítására való törekvés. (Meg)érteni a másikat ebben a vonatkozásban voltaképpen annyit tesz, mint átlátni rajta. Annak az igénynek, hogy a másikat megértsük, valójában az a funkciója, hogy a másik igényét már eleve elhárítsuk magunktól.³⁸

Végül, a Te tapasztalata megvalósul úgy is, mint *hermeneutikai tapasztalat*. Ennek alapstruktúráját a Te irányában való *nyitottság* jellemzi. A Te-t mint valóban Te-t tapasztaljuk, azaz odafordulunk hozzá, engedjük, hogy megszólítson és mondjon magáról valamit, s ennek az értelemigényére odafigyelünk. A nyitottság voltaképpen mindkét irányban érvényes: nemcsak annak a számára, akivel mondatni akarunk magáról valamit, hanem az Én számára is, aki egyáltalán hagy magának mondani valamit. Az egymáshoz tartozás egyúttal mindig azt is jelenti, hogy hallgatni tudjuk egymást. A másik iránti nyitottság, hermeneutikailag tekintve, tehát annak elismerését is magában foglalja – mondja Gadamer –, „hogy önmagammal szemben is érvényesítenem kell magamban valamit, akkor is, ha nem lenne senki más, aki ezt érvényesítené velem szemben”.³⁹ Ebben az odafordulásban és odahallgatásban talál rá a a másokra; s ebben a másokra találásban lehet igazán önmaga. A nyitottság létmódja éppen a barátságban testesül meg. S ez olyankor is érvényesülő emberi alapbeállítódás, amikor nem ölt éppen konkrét formát egyvalaki iránti barátságunkban.

Hermeneutikailag tekintve tehát a barátság nem valamiféle célszerű és eltárgyasító viszonyulás. A barát nem a másikat akarja; mint ahogy nem is olyan akar lenni, mint a másik; nem is úgy akar cselekedni, mint a másik. A

³⁷ Vö. uo.

³⁸ Vö. uo. 252; 253.

³⁹ Uo. 253.

saját helyzetében és cselekvésében megőrzi és továbbépíti a maga individuális különbözőségét. A barátok a közösen érvényesített helyesben találkoznak össze. Arra, hogy ez miben is áll, nincs előzetesen megalkotott és általános szabály. Azt, ami helyesként érvényesítődik a baráti közösségükben a barátok mindig is a maguk konkrétan megélt szituációiban és a maguk individuális módján cselekedve alkotják meg, úgy mint az individualitásukon túlnyúló, túlmutató, s ebben éppen az individualitásukat építő közös alkotást. Akik erre képesek, azok tekintik egymást barátoknak.

Ily módon a barátságnak nincs valamiféle készenálló, eredeti célja vagy értelme (haszon, jóindulat, stb.). Azok, akik barátok, nem valamiért, valami céllal és valami végre barátok. A barátság éppúgy a barát(ok)hoz tartozik, mint általában a tapasztalat a tapasztalóhoz. Vagyis a konkrét élethelyzetekben cselekvő barátok barátságaként valósul meg. Ezért nemcsak hogy nincs valamiféle előre megszabott normája, de nem is merülhet úgy fel az emeber életében, mint valami általános norma vagy kötelesség. A barátság sokkal inkább a barátként való konkrét viselkedésben, azaz a barátok konkrét viselkedésében és viselkedéseként megvalósuló és feltáruló közös értelem. Ezért az Én-Te dialektikájában zajló tényleges lét- és értelem-történet nem is lehet más, mint valós *barátságtapasztalat*.

Ezek után már szinte csak retorikai kérdésként merül fel, hogy a barátság viszony-e vagy közeg? A hermeneutikai megközelítésben a viszony elsődlegessége nyilvánvalóan helyet cserél a közegével, s ez a barátság tapasztalatában is megmutatkozik. Egymással való egyetértésként és együttműködésként megélt élethelyzeteink természetes velejárója az a belátásunk, hogy már mindig is barátok vagyunk. Ezért tudunk odafordulni egymáshoz és együttműködni egymással. És nem fordítva, hogy úgymond azért leszünk barátok, mert képesek vagyunk megnyitni egymás irányában és odafordulni a másikhoz. A barátság nem egy magatartás következménye, hanem inkább egy állapot, egy beállítódás. Nem annyira mi építjük fel, mint inkább összeköt és közvetít mindabban, amit építünk, azaz ennek egy másokkal alkotott és megélt közösségébe von be. Sokkal inkább barátokká leszünk, barátokká válunk, mintsem barátságokat kötünk egymással. Nem annyira tudatosan tervezzük meg és alakítjuk ki, mint inkább természetes módon megéljük, úgy, hogy már mindig is benne élünk.

Minden tényleges, autentikus emberi együttlét feltételez, pontosabban kialakít egy közös nyelvet. A barátság ilyen közös nyelv, ami oda van téve középre, s a partnerek részesednek belőle, mint közös tapasztalatból, s részt vesznek benne mint közös alkotásukban. A barátok közös nyelven beszélnek, de nem azonos nyelvet beszélnek. A barátságban a résztvevők megértik egymást, de sohasem az egyiktől a másikig terjedő közvetlenségként. A valaminek az irányában történő megértésükben és a valamiben való egyetértésükben táruul fel mindig az az értelem, amely közösségben tartja össze őket. És ebben

a közös értelemtörténeésben részesüló résztvevókként értik meg egymást mint barátok és értik meg magát a részvételükkel zajló lét- és értelemtörténeést mint barátságot.

Ezek után megkerülhetelennek bizonyul a kérdés: hogyan és miként történehetett meg hosszú időn keresztül a barátság morális problémaként való kisajátítása és az etika kizárólagos körébe való utalása? Válasz gyanánt a hermeneutika egy megszokott, mindennapi, s ezért többnyire refelktálatlanul maradó tapasztalatunkra irányítja a figyelmünket: akkor, amikor a nyitottság struktúráit a zártság struktúrái váltják fel az életünkben, olyankor veszítjük el a barátainkat. Talán éppen ezért tesz szert éppen a zártság létkörülményei között a barátság problémája különleges morális jelentőségre.

Hermeneutikai irányból viszont már nem az tűnik helyesen feltett kérdésnek, hogy hogyan lehetünk egymás jó barátai? A kérdés inkább arra irányul, hogy hogyan lehetne elnyerni (vagy inkább visszanyerni?) a nyitottságnak azt a hitelesen emberi létmódját, amelyben a barátság már nem morálisan kitüntetett létállapotként tűnik fel, hanem természetes emberi beállítódásként érvényesül?