

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2022/4 (66. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Alkalmazott etika



Tartalom

Előszó (<i>Réz Anna</i>)	5
----------------------------	---

FÓKUSZ

MRÁZ ATTILA: A politikai reklám etikája	11
BERNÁTH LÁSZLÓ: Miért ne tulajdonítsunk semmilyen felelősséget tudattal nem rendelkező mesterséges intelligenciának?	35
KAPELNER ZSOLT: Strukturális igazságtalanság és a felelősség problémája	54
RÉZ ANNA: Túlhibáztatás az online térben	73
SZALAI JUDIT: Egyenlő bánásmód az önvezető járműközlekedés szabályozásánál	87

VARIA

DOMBROVSZKI ÁRON: Fikcionalizmus Berkeley és Hume filozófiájában	99
HORVÁTH LAJOS: Visszaható trauma és a retroaktivitás fenomenológiája	118
TORMA ANITA: A növényi élet és az organikus lét értelme Edmund Husserl filozófiájában	140
FORCZEK ÁKOS: Lukács György <i>Ontológiája</i> és a történelem <i>post festum</i> -racionálitása	159

RECENZIO

BILIBOK GYÖRGY: Foucault a kereszténység struktúrájában vagy a kereszténység Foucault struktúrájában?	179
DERGEZ-RIPPL DÓRA: ... <i>nem ugyanabba a folyóba lépve</i> ... Az új pszichológiai kézikönyv természeti emberszemléletéről	185
VÁNCZA KRISTÓF: Agonális világvázlatok vagy bummbummok?	188
WEISS JÁNOS: Továbbírások	201
BEREI BOGLÁRKA: Vassányi Miklós – Kutrovácz Gábor: A világ bizonyos szimmetriája. A kora újkori csillagászat története válogatott források tükrében	209
E számunk szerzői	217
Summaries	219

Előszó

Az alkalmazott etika egyszerre teszi próbára a filozófiai etika nagy normatív rendszereit, és formálja azokat. Amikor olyan erkölcsi kérdéseket vizsgálunk, amelyek meghatározzák a jelenünket, és amelyeket jellemzően a megváltozott társadalmi, technológiai és gazdasági környezet hívott életre, akkor azonnal szembesülünk korábbi elméleteink vakfoltjaival és korlátaival – ezen rések kitöltése pedig visszahat az eredeti elméletekre, finomabbá, gazdagabbá teszi őket.

A *Magyar Filozófiai Szemle* most megjelenő különszáma reprezentatív válogatását adja az alkalmazott etika újszerű kérdésfeltevéseinek, és a tanulmányok szerzői azt is demonstrálják, hogyan lehet filozófiailag elmélyülten, de a társadalmi környezetet alaposan megfigyelve megközelíteni olyan etikai kérdéseket, amelyek nagy része akárcsak tizenöt éve teljesen érthetetlen lett volna. Az öt tematikus tanulmány közül négy a technológiai változások folytán előállt újszerű etikai kérdéseket jár körül: Bernáth László és Szalai Judit tanulmányai a mesterséges intelligenciával összefüggő erkölcsfilozófiai és szabályozási kérdéseket tárgyalnak, míg Mráz Attila és Réz Anna szövegei a közösségi médiával összefüggésben felmerülő újszerű jelenségekre kérdeznak rá. Kapelner Zsolt tanulmánya más szempontból aktuális: a strukturális igazságtalanság fogalmának mélyebb elemzése már csak azért is elengedhetetlen, mert az egyre komolyabb szerepet kap a társadalmi igazságosságért küzdő mozgalmak, aktivizmus elméleti megalapozásában.

A szövegek más szempontból is izgalmasan összecsengenek. A legtöbb valamilyen módon a felelősség allokációjával kapcsolatos kérdéseket tárgyal: kit vagy kiket és milyen formában tudunk elszámoltathatóvá tenni a társadalmunkban kétségtelenül létrejövő erkölcsi igazságtalanságokért és károkért? Az egyik újszerű felismerése a tanulmányoknak az, hogy a technológiai fejlődés következtében „új szereplők” léptek a színre, akikkel, amikkel kapcsolatban a felelősség kérdése megválaszolásra vár. Tulajdoníthatunk-e a személyekhez hasonló erkölcsi felelősséget az autonóm gépi rendszereknek (Bernáth)? Milyen felelősség terheli azokat a közösségimédia-felhasználókat, akik többé már nem

pusztán véleményt nyilvánítanak az online nyilvánosságban, de megnyilvánulásaikkal egyben a büntetést is kiróják az (állítólagos) elkövetőkre (Réz)? És milyen erkölcsi felelősség terheli a sajtót, a médiát, a közösségi média platformokat abban, hogy a választási kampányok során garantálják, hogy a választás betölti demokratikus rendeltetését (Mráz)?

Hasonlóan visszatérő probléma a felelősség szétaprózódása, „felszívódása” is: mintha jelenünk egyre több területre kiterjedő alapélménye lenne, hogy az emberek létrehozta károk és igazságtalanságok mögött nehéz azonosítani a vétkeket, az elkövetők egy jól behatárolt csoportját. Kiknek a felelőssége, hogy számos társadalmi csoport tagjai igazságtalan hátrányokat szenvednek el, amikor ezen igazságtalanságok eredete egy olyan társadalmi, politikai, gazdasági rendszer, amelynek fennmaradásához a legtöbben csak egészen csekély mértékben járulnak hozzá (Kapelnér)? Lehetséges-e „túlhibáztatni” embereket az online térben, ha közben azt is gondoljuk, hogy egyesével minden megszólaló erkölcsileg elfogadható módon viselkedett (Réz)? Hibáztathatjuk-e magukat a mesterséges intelligenciákat az „általuk” okozott károkért (Bernáth)? És ha nem, akkor kinek és milyen módon kell szabályoznia a működésüket ahhoz, hogy a felelősségi körök világosak legyenek (Szalai)?

Mráz Attila „A politikai reklám etikája” című tanulmányában arra keresi a választ, milyen erkölcsi kötelességeik, felelősségük van a demokratikus választási kampányok mediátorainak a demokratikus választások értékeinek, elveinek előmozdítása terén. Mráz arra tesz kísérletet, hogy a kampányetikák bevett ketszereplős (politikai aktor, választópolgár) elgondolása helyett egy háromszereplős modellt vázoljon fel, amelyben a politikai reklámnak teret adó platformokkal (média, social media) szemben is erkölcsi követelések támaszthatók. Mráz javaslata normatíve megalapozott – elsősorban azért, mert ezek a platformok anyagi értelemben haszonélvezői a politikai kampányoknak –, és érvelése szerint praktikus szempontból is kívánatos, mert szemben a politikai szereplőkkel (pártokkal, jelöltekkel stb.), akik csak győzelmük esetén tudják képviselni választóik akaratát, a mediátoroknak nincs erkölcsi indoka arra, hogy teret adjanak félrevezető, ellentmondásos vagy gyűlöletkeltő politikai reklámtartalmaknak. Mráz emellett érvel, hogy a reklámpatformok erkölcsi kötelességei túlnyúlnak a transzparencia szokásos kívánalmán: emellett érvel például, hogy a választások demokratikus célkitűzéseinek védelme érdekében a közösségimédia-szolgáltatóknak tartózkodniuk kell a politikai reklámok célzott közvetítésétől, és aktívan szűrniük kell a félrevezető és gyűlöletkeltő politikai hirdetéseket.

Bernáth László *Miért ne tulajdonítsunk semmilyen felelősséget tudattal nem rendelkező mesterséges intelligenciának?* című tanulmánya azon kortárs elméletekkel száll vitába, amelyek valamilyen „gyengített” értelemben felelősséget tulajdonítanak a mesterséges intelligenciáknak és autonóm ágenseknek. Bernáth meggyőzően érvel emellett, hogy morális gyakorlataink kitüntetett célja a személyes morális megértés kialakítása: azért hibáztatunk másokat, hogy ennek

eredményeképpen az illető arra az erkölcsi belátásra jusson, hogy erkölcsileg elfogadhatatlanul cselekedett, és megbánja tettét. Erre egy fenomenális tudatossággal nem rendelkező ágens nyilvánvalóan nem képes. Bernáth álláspontja szerint, amikor mesterséges intelligenciáknak felelősséget tulajdonítunk, akkor egy fikcionális beszédmódot alkalmazunk, amely talán hasznos és könnyen jön a szánkra, ám nem implikálja azt, hogy az autonóm ágensek valódi felelősséget viselnének bármiért.

Kapelner Zsolt *Strukturális igazságtalanság és a felelősség problémája* című tanulmányában két fontos ellenvetés kivédésére vállalkozik a strukturális igazságtalanság Iris Marion Young által bevezetett fogalmával szemben. Young központi állítása az, hogy vannak olyan, a társadalmi normákból és berendezkedésből fakadó, rendszerszintű igazságtalanságok, amelyek forrása nem egyetlen személy vagy csoport valamely jól meghatározható cselekedete. Kapelner a szöveg első felében amellettt érvel, hogy noha a strukturális igazságtalanságok létrejöttéhez legtöbbször hozzájárulnak egyénileg vétkes cselekedetek, ám ezek egyfelől nem szükségesek a jogtalan sérelem bekövetkezéséhez, másrészt nem is merítik ki mindazt a jogtalan sérelmet, amely a jellemzően marginalizált kisebbségeket éri. Következésképpen fenntartható Young azon állítása, hogy az emberek elsősorban nem retrospektív felelősséggel tartoznak múltbeli igazságtalan cselekedeteikért, hanem prospektív felelősséggel azért, hogy politikai aktivitásuk által hozzájáruljanak a fennálló igazságtalan társadalmi rendszerek megváltoztatásához. A szöveg második felében Kapelner Young azon állításának ad pontosabb értelmet, miszerint prospektív felelősségünk azon nyugszik, hogy valamilyen módon kapcsolódunk a szóban forgó struktúrákhoz, vagyis ágensként részesei vagyunk a személyközi interakciók azon hálózatának, amely létrehozza és fenntartja azokat. Javaslatá szerint a prospektív felelősséget olyan egyéni cselekedetek alapozzák meg, amelyek következtében valakit „viszonykár ér”, mert valaki más, az igazságtalan társadalmi struktúrákkal összhangban – ezáltal azokat fenntartva és újratermelve – lép érintkezésbe vele, és cselekvésével olyan elveket fejez ki, amelyek összeegyeztethetetlenek a másoknak kijáró tisztelettel. Bár ezek a viszonykások önmagukban nem merítik ki a strukturális igazságtalanság okozta károkat, mégis a megfelelő normatív erővel kapcsolják össze az igazságtalan társadalmi rendszert az egyénnel, ami megalapozhatja utóbbi prospektív felelősségét.

Réz Anna *Túlhibáztatás az online térben* című tanulmánya azokkal a nagy visszhangot kiváltó, a közbeszédben intenzíven tárgyalt ügyekkel foglalkozik, amelyeknél felmerülhet a gyanú, hogy a diskurzus egy adott pontján a feltételezett elkövetőt elkezdték „túlhibáztatni”. Réz a tanulmány első felében azt tárja fel, milyen elméleti előfeltevések mellett elképzelhető, hogy valakinek több hibáztatás jusson, mint amennyit megérdemel, majd amellettt érvel, hogy a hibáztatás paradigmikus eseteinek célja az, hogy általa valamifajta teher, nyomás alá helyezzük azt, aki áthágta az erkölcsi normákat; hogy a hibáztatottat valamilyen

negatív pszichológiai, társas vagy egzisztenciális hatás érje. Ezután Réz mellett érvel, hogy bár az online térben zajló túlhibáztatások mögött rendszerint erkölcsileg kifogásolható szándékok és jellemvonások állnak, a túlhibáztatás ezek feltételezése nélkül is létrejöhet, amennyiben elég nagyszámú ember alkot nyilvános erkölcsi ítéletet az elkövetőről. Réz a túlhibáztatás jelenségét egyfelől a társadalmunkban megfigyelhető nagyfokú erkölcsi nézetkülönbségekkel, másfelől az online kommunikáció azon sajátosságával magyarázza, hogy az online térben minimális személyes kockázattal komoly társadalmi kárt okozhatunk másoknak. Ebből következően azt javasolja, hogy online tevékenységeink során ritkábban, lassabban és megfontoltabban adjunk hangot erkölcsi ítéleteinknek, különösen, ha ezek kifejezetten egy személyt érő erkölcsi szemrehányások, bírálatok.

Szalai Judit *Egyenlő bánásmód az önvezető járműközlekedés szabályozásánál* című tanulmányában azzal foglalkozik, hogyan tartható fenn az egyenlő bánásmód erkölcsi követelménye azokban az extrém helyzetekben, amikor egy önvezető jármű olyan forgalmi szituációba kerül, amelyben nem tudja elkerülni, hogy emberek testi épségében kár essék. Ezen helyzetek különlegessége – összevetve más vészhelyzeti döntésekkel –, hogy a döntés előzetes algoritmizálása nem megkerülhető, így nem egyedi döntések, hanem általános szabályozások erkölcsi megengedhetőségét kell mérlegelni, miközben a hasonló helyzetekkel kapcsolatos, erkölcsileg elfogadható megfontolások plurálisak. Szalai meggyőzően érvel amellett, hogy ahhoz, hogy az egyenlő bánásmód erkölcsi követelménye érvényesülhessen, a szabályozásnak egységesnek kell lennie, tehát a kérdéses döntéseket nem lehet rábíznai sem az autótulajdonosokra, sem az autógyártó cégekre. Tekintetbe véve a kérdéssel kapcsolatos plurális erkölcsi megfontolásokat, Szalai álláspontja szerint ahhoz, hogy egy ilyen központi szabályozás legitim legyen, széles körű és átlátható társadalmi egyeztetésen kell alapulnia.

A lapszám *Varia* rovatában Dombrovski Áron a fikcionalizmus történeti előfutárait vizsgálja, és rámutat, hogy félrevezető lehet a fikcionalizmus fogalmát alkalmazni bizonyos történeti nézetekre. Két olyan filozófus, Berkeley és Hume nézeteit elemzi, akikről elsőre kézenfekvőnek tűnhet feltételezni, hogy számos filozófiai témában fikcionalistának tekinthetők (például a fizika tárgyak, illetve Hume esetében az Én vonatkozásában is). Ennek ellenére Dombrovski amellett érvel, hogy Berkeley legfeljebb az oksággal kapcsolatos beszédmód tekintetében, Hume pedig csak az egyházi tanok kapcsán képviselhette a fikcionalizmus egy korai változatát.

Horváth Lajos tanulmányában a retroaktivitás fenomenológiájának és a freudi utólagosság problémájának a részleges szintézisére törekszik. A tanulmány egyrészt arra a kérdésre keresi választ, hogy vajon Freud korai trauma-felfogása kiegészíthető-e a retroaktív ébresztés husserli fenoménjét, másrészt a traumatikus szubjektivitás problémáját is elemzi, továbbá vizsgálja elemzi a testemlékezet és a tudatos-narratív feldolgozás különbségét is a nem teljesen értett, traumatikus emléknymokkal kapcsolatban.

Torma Anita írása a növények fogalmát vizsgálja Edmund Husserl filozófiájában. A téma egyik érdekessége, hogy, szemben az empirikus tudományok felfogásával, fenomenológiai szempontból nem egyértelmű, hogy a növények ugyanolyan értelemben lehetnek élőlények, mint az állatok, beleértve az embert is. Torma elemzésének konklúziója szerint Husserl késői filozófiájában a növények értelmezése kapcsán túllép a karteziánus-mechanisztikus paradigmán, és közel kerül egy vitalista, arisztotelészi-leibnizi paradigmához, továbbá a biológiai élet és a transzcendentális szubjektivitás fogalma szorosan összekapcsolódik.

Forczek Ákos tanulmányában Lukács késői művéről, *A társadalmi lét ontológiájáról*, illetve a mű Lukács tanítványainak, az ún. Budapesti Iskolának a művel kapcsolatos, negatív kritikáiról szól. Forczek elemzése szerint „a tanítványok 1976-ban angol és német nyelven megjelent kritikája jelentős szerepet játszott az *Ontológia* recepciótörténetében – vagy inkább abban, hogy az 1500 oldalas »filozófiai fiaszkónak« máig nincs figyelemre méltó recepciótörténete”. E kritika szerint Lukács műve két összeegyeztethetetlen ontológiát kever össze, és a szovjet marxizmus legrosszabb hagyományait idézi. Forczek tézise szerint, a tanítványok értelmezésével szemben, Lukács művében nincs két ontológia; e félreértés forrása, a történelem „post festum-racionalitásának” lukácsi tézise, amiből kiindulva elemzi az egyéni és kollektív cselekvés nyílt meghatározottságát az élet társadalmi reprodukciójának folyamatában.

A lapszámot öt recenzió zárja. Bilibok György Michel Foucault *A szexualitás története IV. A hús bűnvallomásai* (Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz, 2021) című könyvéről ír, Dergez-Rippl Dóra az Akadémiai Kiadó kézikönyv sorozatában megjelent *Pszichológia* kötetet mutatja be (Pléh Csaba [főszerk.]; Sass Judit – Gervain Judit – Meskó Norbert [szerk.] *Pszichológia*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2022), Váncza Kristóf a Bernáth László és Kocsis László által szerkesztett *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra* (Budapest, Kalligram, 2021) tematikus tanulmánygyűjteményt, amely Tózsér János *Az igazság pillanatai* (Kalligram, 2018) című könyvéhez kapcsolódik tematikusan, Weiss János a Popovics Zoltán és Szécsényi Endre által szerkesztett *Esztétika, történelem, hermeneutika. Tanulmányok Kisbali László emlékére* ((Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2019) című kötetéről ír, Berei Boglárka pedig Vassányi Miklós és Kutrovácz Gábor *A világ bizonyos szimmetriája. A kora újkori csillagászat története válogatott források tükrében* című kötetét recenzálja.

Réz Anna



MRÁZ ATTILA

A politikai reklám etikája*

I. BEVEZETÉS

Milyen sajátos erkölcsi kötelességeik vannak a demokratikus választási kampányok mediátorainak a demokratikus választások értékeinek, elveinek előmozdítása terén? A demokratikus kampányra irányuló normatív filozófiai vizsgálódások jellemzően kétféle megközelítést alkalmaznak. A politika- és jogfilozófiai figyelem főként szabályozási-intézményi kérdésekre összpontosít (pl. Rowbottom 2012). Míg a demokratikus választási kampányok erkölcsstani kérdéseivel foglalkozó kortárs szakirodalom (Bagg–Tranvik 2019; Beerbohm 2016; Lipsitz 2004; Thompson 2018) gyakran firtatja a kampány elsődleges szereplőinek – a jelölteknek, pártoknak, politikusoknak, tehát a kampány alanyainak – erkölcsi kötelességeit és felelősségét. Az alkalmazott politikai erkölcsstani irodalom azonban figyelmen kívül hagyja, hogy a kampányok politikai kommunikációja túlnyomórészt nem kétszereplős kontextusba ágyazódik: a jelöltek és a választópolgárok közvetlen kommunikációja a kampányok volumenének kisebb részét foglalja magában (pl. választási gyűléseken). A modern demokratikus kampányok alapvetően mediatizáltak, közvetítettek: háromszereplős kommunikációs kontextusok, amelyeket a jelöltek, választópolgárok között közvetítő szereplők, azaz a sajtó, média, közösségi média platformok stb. is meglehetősen aktívan alakítanak. Ez pedig felveti azt a kérdést, hogy miért pusztán a kommunikáció alanyai és befogadói között oszlanának meg a választási kampányokkal kapcsolatos kötelességek erkölcsi terhei.

A modern demokratikus választási kampányok nem csupán mediatizáltak, hanem – tekintettel a kapitalista gazdasági és demokratikus politikai berendezkedés jelenkori jellemző együtt járására – piaci viszonyok között zajlanak. A média, azaz a kampányüzenetek közvetítői – ha nem is kizárólagosan, de jelentős rész-

* A Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-5 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült. A tanulmány az Új Nemzeti Kiválóság Program Bolyai+ Felsőoktatási Fiatal Oktatói Kutatói Ösztöndíja útján támogatott, *A politikai reklám etikája demokratikus választási kampányokban* című, ÚNKP-22-5-ELTE-1136 azonosítószámú projekt keretében készült.

ben – piaci szereplők, nyereségorientált cselekvők, akik szűkös médiafelületeik, platformjaik rendelkezésre bocsátásával a választási kampányok kapuőreiként szolgálnak. Másképp: a demokratikus választási kampányok túlnyomó részben *politikai reklámok* útján valósulnak meg. Noha ez a tény magától értetődő, jelen tanulmány célja megmutatni, hogy ha kellő figyelmet szentelünk ennek a ténynek, az a demokratikus kampányok etikájának újragondolására készíten minket. Politikai reklám alatt a választópolgárok meggyőzésére irányuló, szűkös erőforrások felhasználásával, szűkös platformokon, médiafelületeken a választópolgárokhoz eljuttatott üzeneteket értek.¹

Jelen tanulmányban nem általánosságban a politikai reklámok közvetítőinek erkölcsi kötelességeivel foglalkozom. Feltételezem, hogy – mint minden cselekvőre – minden bizonnyal rájuk is számos forrásból eredő erkölcsi kötelesség vonatkozik. E kötelességek némelyike általánosabban alkalmazandó erkölcsi elvekre vezethető vissza, míg mások a politikai reklámok közvetítőinek meghatározott társadalmi gyakorlatokban, intézményekben való szerepvállalásukhoz kapcsolható, szűkebb körben alkalmazandó erkölcsi normák. Jelen tanulmányban nem célja mindezen erkölcsi kötelességek összességének kimerítő feltárása. Ehelyett azt a szűkebb, specifikusabb kérdést vizsgálom, hogy a demokratikus választási kampányok demokratikus minőségének érvényre juttatásában és fenntartásában milyen erkölcsi kötelességeik vannak a politikai reklám közve-

¹ A politikai reklám e meghatározása tehát a nyereségorientált jelleget nem teszi fogalmi elemmé; fogalmilag lehetséges non-profit alapon közvetített politikai reklám is. Az viszont fogalmi eleme (mivel a kampány versenyszerűségét támasztja alá), hogy szűkös felületen kerül közvetítésre. Például az adásidő a televíziós reklámban szűkös felület, ahogy a rendelkezésre álló plakáthelyek száma is, vagy a Facebook hírfolyam vizuális megjelenítési keretei is.

Hangsúlyozandó, hogy a politikai reklám fent meghatározott, alkalmazott erkölcsstani célokat szolgáló fogalma extenzióját tekintve nem vagy nem feltétlenül azonos a politikai reklám valamely jogi fogalmával, például a jelen kézirat lezárásakor (2022. december 31-én) hatályos magyar kampányszabályozás által használt fogalommal sem. A hazai kampányszabályozásban a választási eljárásról szóló 2013. évi XXXVI. törvény (Ve.) 146 § *a*) pontja határozza meg a politikai reklám fogalmát, amely visszautal a médiaszolgáltatásokról és a tömegkommunikációról 2010. évi CLXXXV. törvény (Mttv.) 203. § 55. pontjában található definícióra: „valamely párt, politikai mozgalom vagy a kormány népszerűsítését szolgáló vagy támogatására ösztönző, illetve azok nevét, célját, tevékenységét, jelszavát, emblémáját népszerűsítő, a reklámhoz hasonló módon megjelenő, illetve közzétett műsorszám”. (A „reklám” és a „műsorszám” itt szintén jogi műszóként, meghatározott jelentéssel szerepelnek.) Ez a politikaireklám-fogalom jóval szűkebb az általam használtnál, mégpedig azért, mert más célokat szolgál: nevezetesen, a médiumspecifikus szabályozás tárgyának kijelölését. A fogalom körülírását motiváló szabályozási modell (és a hozzá kapcsolódó jogi fogalmi háló) a televíziós politikai reklámokra például teljesen más szabályozást tart megfelelőnek, mint a nyomtatott sajtótermékekben megjelenő politikai hirdetésekre, s utóbbiakat nem is tekinti politikai reklámnak. Ahogy a fő szövegben lejjebb kifejtem, jelen tanulmány célja azonban nem a médiumspecifikus szabályozás erkölcsi alapjainak kidolgozása, noha ez is egy – e tanulmány kereteit meghaladó – alkalmazott etikai feladat, amely a politikai reklám etikájának átfogó kidolgozásához szükséges. Ehelyett jelen tanulmányban a politikai reklámok közvetítésének médiumoktól független erkölcsi kérdéseire összpontosítok. Az itt használt fogalom-meghatározás ezért tágabb, igazodva a különféle médiumokon átvélő politikai kommunikációs jelenségek erkölcsi vizsgálatához.

títói nek. Ugyanakkor kérdésselvetésem az alanyok tekintetében meglehetősen általános: míg a technológiafilozófiai, illetve az új technológiák szabályozását vizsgáló jogi szakirodalom fókuszában kizárólag a közösségi média platformok mint sajátos közvetítők vagy például az ún. *deepfake* videók mint sajátos kampánytechnológiák állnak (lásd például Kerne–Risse 2021; Rini 2020 vagy magyarul: Mráz 2021b; Mráz 2022a; Veszelszki 2022), ebben a tanulmányban ennél tágabban, általánosságban a közvetítői, reklámozói szerepre összpontosítok. Ebből nem következik, hogy a közösségi médiaplatformoknak – vagy egyes más médiumoknak – ne lehetne számos szempontból sajátos az erkölcsi helyzete a politikai kampányok közvetítésében, sem pedig az, hogy az egyes technológiák alkalmazása ne vetne fel önálló alkalmazott erkölcsi kérdéseket is – de ebben a tanulmányban nem ezek állnak érdeklődésem középpontjában. Végül: jelen írásban kifejezetten a választási kampányok kontextusában vizsgálom a közvetítők politikai reklámokkal kapcsolatos kötelességeit, felelősségét. Politikai reklámok természetesen a kampányokon kívül is léteznek és felvetnek erkölcsi kérdéseket. Ám mostani vizsgálódásom azokra az alkalmazott erkölcsi kérdésekre szorítkozik, amelyek normatív megalapozása kifejezetten a kampányok demokratikus rendeltetésében lelhető fel.

Amellett fogok érvelni, hogy ha komolyan vesszük a politikai reklámok közvetítőinek szerepét és döntően piaci működésmódját a demokratikus választási kampányokban, akkor újra kell gondolnunk a kampány demokratikus minőségének megőrzésére irányuló kollektív kötelességekből származó terhek elosztását – elsősorban a jelölt, illetve pártja, a választópolgár és a politikai reklám közvetítője között. A kampányetika nem állhat meg a jelöltek és választópolgárok kötelességeinek feltárásánál, hanem meg kell határoznia a politikai reklámok közvetítőinek kötelességeit is. Jelen tanulmányban ennek a kutatási programnak az első lépéseként arra mutatok rá, hogy miért nem megfelelő az az erkölcsi normarendszer – és az ezt érvényre juttató jogi szabályozási koncepció –, amely a közvetítés nélküli kampányok fikciójára épül, vagy annak ideáljához térne vissza azáltal, hogy a közvetítőkre pusztán a transzparencia meghatározott erkölcsi követelményeit hárítaná.

Tanulmányom felépítése a következő. A jelen bevezetést követő második szakaszban a választási kampányok demokratikus minőségének megőrzésére irányuló kollektív erkölcsi kötelesség egyes tartalmi elemeit, igazolását ismeretem. A harmadik szakaszban azt mutatom be, hogy a kortárs kampányetika a politikai reklámok közvetítőinek figyelmen kívül hagyásával csak hiányos és normatív következtetéseit tekintve is elhibázott képet tud festeni arról, hogy a kampányok demokratikus minőségének megőrzésére irányuló erkölcsi kötelességből ki részesedjék, hogyan és milyen mértékben. A negyedik szakaszban két érvet adok elő, amelyek alátámasztják, hogy politikai reklámok közvetítőinek miért kell jelentős részt kivenni az említett erkölcsi kötelesség teljesítésének terheiből. Ezek az érvek a közvetítők kampánykommunikációs folyamatban be-

töltött helyére, valamint kettős – részben piaci, részben politikai – jellegére támaszkodnak. Az ötödik szakaszban bemutatom, hogy a transzparencia ideáljára épülő kampányetika miért elégtelen az előbbiekből fakadó következtetések levonására a közvetítők erkölcsi kötelességeire nézve. A hatodik szakaszban pedig kibontok két, az érveimből fakadó következtetést, amelyek illusztrálják, milyen jellegű kötelességeik lehetnek a politikai reklámok közvetítőinek a választási kampányokban, ha meghaladjuk a transzparencia elégtelen erkölcsi ideálját. A hetedik szakasz összefoglalja az érvelést.

II. A KAMPÁNY DEMOKRATIKUS MINŐSÉGÉNEK MEGŐRZÉSE

A kortárs politikai erkölcsstan növekvő figyelmet fordít a jelöltek, pártok erkölcsi kötelességeire a választási kampányok során. A kampányetika homlokterében a legtöbbször a közbeszédben is sokszor tematizált kérdések szerepelnek, mint például a negatív kampány (azaz a más jelöltek, pártok kritikájára építő kampánykommunikáció, pl. Lau–Rovner 2009), a jelöltek magánéletének tematizálása a kampányban (Mokrosinska 2015), vagy éppen a hazudozás, hamis ígéretek (Rowbottom 2012; vö. Balogh 2014), netán a kiüresedett, érdemi ígéretek vagy politikai programot nem hordozó kampány (Beerbohm 2016. 400–403). Ezek a kérdések sokféle normatív alapon vizsgálhatók – például a hazugság általános erkölcsi tilalmának valamely feltételezett alapja (pl. Kant 1785/1991. 543–547; Shiffrin 2014), vagy éppen a magánszféra erkölcsi védelmének valamilyen megalapozása is kiindulópontként szolgálhat (pl. Lever 2012; Mokrosinska 2015). Ehelyett én azt a közelmúltban elterjedt módszert követem, amely feltételezi, hogy a kampánykommunikáció erkölcsi értékelése során figyelembe kell vennünk a politika sajátos körülményeit – különösképpen pedig azt, hogy a kampánykommunikációnak sajátos erkölcsi normái (is) vannak, amelyek a választási kampányok demokráciákban betöltött funkciójából vezethetők le. A kampányetika mint az alkalmazott etika területe ebben a felfogásban módszertanilag függ a demokráciaelmélettől mint politikafilozófiai diszciplínától.²

² Más politikai etikai elméletek, így például a politikai kommunikáció egyéb erkölcsstanai kérdései illetve a választási etika is értelemszerűen függhetnek demokráciaelméleti illetve tágabban intézményi politikafilozófiai feltevésektől, sőt igazolásuk épülhet kifejezetten például a demokrácia vagy valamilyen formájának intézményes sajátosságaira és azoknak az erkölcsi igazolási elveire is. A módszertani függés tehát egyszerre ténybeli és normatív: egyfelől a cselekvők alkalmazott politikai erkölcsstanban megállapított kötelességei abban az intézményes kontextusban (vagyis azon ténybeli feltételek között) alkalmazandók, amelynek igazolása az intézményi politikai filozófiába, demokráciaelméletbe vezet; másfelől pedig épp ezen intézményi igazolási elvek szolgálhatnak végső soron a politikai cselekvők kötelességeinek megalapozására is, ahogy például jelen tanulmány esetében is – lásd alább. Az alkalmazott politikai erkölcsstan és demokráciaelmélet közötti módszertani (össze)függésnek a választási etika és a polgári engedetlenség területéről vett példáihoz lásd Mráz 2022b.

A demokratikus kampány elméleteinek középpontjában egyfelől a tájékozott választópolgári döntéshozatal áll (ld. pl. Thompson 2018), amely elsősorban nem önértékkel bír, hanem számos végső vagy legalábbis elvontabb, alapvetőbb demokratikus érték – így például kollektív önrendelkezés, egyéni politikai autonómia érvényre jutása – szükséges feltételeként értékes. A kampányetika követelményei ezért részint a tájékozott választópolgári döntéshozatal mint cél tükrében teleologikusan meghatározott normákat foglalnak magukba. A tájékozott választópolgári döntéshozatal célja természetesen sokféleképpen érhető el, és a választási kampány különféle szereplőire – a beszélőkre, így például jelöltekre, pártokra, akárcsak a címzettek, azaz elsősorban a választópolgárokra – vonatkozó számos kötelesség eredhet belőle.

Másfelől a demokratikus kampány elméletei a jelöltek, pártok és a választópolgárok közötti megfelelő kapcsolatok létrejöttére és fenntartására is fókuszálhatnak. Az ebben az elmélettípusban meghatározó Eric Beerbohm (2016) elméletének középpontjában például a jelölt által választópolgároknak tett ígéret és leíró jellegű elköteleződések állnak. A kampányígéret jelentősége, hogy elszámoltathatóvá teszi a jelöltet mandátuma alatt és lejárta után: az elszámoltatás erkölcsi alapja éppen az a sajátos normatív kapcsolat a jelölt és választópolgárok között, amelyet a választópolgároknak tett ígéret hoz létre. A leíró jellegű elköteleződés („vouching”) az ígéret analógiájára voltaképpen a helyes politikai helyzetértékelésért viselt felelősséget teremti meg. Lényege, hogy a jelölt valamely helyzetértékelés igazsága mellett köteleződik el nyilvánosan – például a rossz gazdasági helyzet okai, az oktatáspolitikai javításának hatékony eszközei, a háborúba sodródás valószínűsége kapcsán –, azt sugallva, hogy erre a helyzetértékelésre alapozza majd politikai döntéseit. S hogy mi ezeknek a (beszéd)aktusoknak a jelentősége? A kampányok ezeken keresztül szolgálják Beerbohm szerint a választópolgári kontrollt a képviselői tevékenység fölött: az elszámoltatás tárgya az egykori jelölt, ma választott tisztségviselő kampányígéretei és leíró jellegű elköteleződései. Az elszámoltathatóság pedig éppen az a sajátosság, amelynek jellemeznie kell a választott képviselő kapcsolatát a választópolgárral. A köztük fennálló megfelelő kapcsolat szintén nem önértékkel bír, hanem alapvetőbb demokratikus értékek érvényre jutásának szükséges feltétele – méghozzá elsősorban a választott közhatalom-gyakorlók és a választópolgárok közötti politikai egyenlőség és a kollektív önrendelkezésé. Ha ugyanis a választott képviselők elszámoltathatóságának erkölcsi feltételei hiányoznak, az a képviselők és közhatalmat nem gyakorló választópolgárok közötti súlyos politikai egyenlőtlenséget alapozza meg, ráadásul nem teszi lehetővé, hogy a képviselők politikai döntését a választópolgároknak lehessen észszerűen tulajdonítani, vagyis az elszámoltathatóság hiánya a kollektív önrendelkezést is aláássza. A kampányetika erkölcsi követelményei ebben a második megközelítésben tehát a jelölt (esetleg párt) és a választópolgár közötti megfelelő kapcsolat mint (köztes) cél megvalósítására irányulnak.

A továbbiakban a fenti erkölcsi alapokra együttesen a választási kampányok *demokratikus minősége*ként fogok utalni. A demokratikus minőség tehát egyszerre foglalja magában a választási kampányok tájékozott választópolgári döntéshozatalra és a jelöltek, illetve pártok és a választópolgár közötti megfelelő kapcsolatok kialakítására alkalmas mivoltát. A következő szakaszokban azt vizsgálom, e minőség fenntartása a választási kampány mely szereplőire vonatkozóan keletkezett erkölcsi kötelességeket. Jelen tanulmányban zárt kommunikációs egységként kezelem a kampányt. Ez egyfelől a kampányetika szokásos feltevése, amely azzal indokolható, hogy a választási kampánynak sajátos rendeltetése és időbeli keretei vannak – nevezetesen, a választópolgári döntéshez, illetve a képviselők későbbi elszámoltathatóságát lehetővé tevő jelölt–választópolgár közötti kapcsolat létrejöttéhez teremti meg a megfelelő információs, kommunikációs környezetet egy viszonylagosan szűk időszakon belül (Thompson 2004. 192–198) –, vagyis e tekintetben elkülönül a politikai közbeszéd egészétől, amelynek normái ettől még persze legalább részben szintén visszavezethetők demokratikus értékekre. Másfelől a választási kampányok főként normatíván különböznek a politikai közbeszédétől, természetesen azonban a politikai közbeszéd egészébe beágyazott és attól sokszor nehezen elválasztható kommunikáció részét képezik (ld. pl. Parkinson–Mansbridge 2012). Időbeli lehatároltságuk ellenére ugyanakkor a kampányok jelentős részben osztoznak a politikai közbeszéd általános problémáiban, mint amilyen pl. a polarizáltság, a deliberatív jelleg hiánya stb. (McCarty 2019; vö. Habermas 2021). A kampányetika normái ennek megfelelően sokszor a demokratikus politikai közbeszéd általánosabb válságtüneteire adott részleges válaszokként is értelmezhetőek – noha e válaszok a kampány sajátos rendeltetésére, ténybeli körülményeire is tekintettel kell legyenek, és nem kínálhatnak általános megoldásokat a demokratikus politikai közbeszéd általános válságaira.³

III. A KÖZVETLEN KAMPÁNY (TÉVES) MODELLJE

A választási kampányok demokratikus minőségének fenntartását középpontba helyező kampányetikák jellemzően kétszereplős viszonyként ragadják meg a kampánykommunikációs helyzetet, amelyben az egyik szereplő (beszélő) a jelölt, illetve párt, a másik pedig a (címezett, befogadó) választópolgár. Vagyis ezek az alkalmazott etikák általában közvetítő ágenseket nem feltételező kommunikációként jellemzik a kampányt. Ezt értem jelen tanulmányban a közvetlen kampány modellje alatt.

³ Így például Thompson (2018) szerint a kampánytól nem is várható, hogy deliberatív funkciója legyen.

A tájékozott választópolgári döntéshozatalra irányuló kampányetikák esetében már elsősre sem nyilvánvaló a közvetlen modell relevanciája. Mégis, alapvetően abban mutatkozik eltérés a választópolgári tájékozottságra fókuszáló kampányetikák között, hogy a jelöltekre (esetleg pártokra) vagy a választópolgárra helyezik a tájékozott döntéshozatal terheit – vagy abban, ahogyan elosztják e terheket e két szereplőtípus között.⁴ Egyes elméletek túlnyomórészt a választópolgártól követelik meg, hogy rendelkezzen a tájékozott döntéshozatalhoz szükséges tudás megszerzéséhez, igazolt vélekedések kialakításához szükséges erőforrásokkal és használja is ezeket a tájékozódás céljából – ha pedig nem képes vagy hajlandó erre, tartózkodjék a választási részvételtől (ld. pl. Brennan 2016; Caplan 2007). Más elméletek arra hívják fel a figyelmet, hogy a választópolgárok jellemzően a modern kapitalista termelési viszonyok között csak igen korlátozott mennyiségű erőforrást tudnak fordítani a politikai tájékozódásra, beleértve szabadidejüket (Downs 1957). Ezért enyhíteni szükséges a tájékozódás választópolgárra háruló terheit, ha a tájékozott választópolgári döntéshozatalt tekintjük célnak (Christiano 1996). Ebből azonban a közvetlen kampány modelljében csupán az következik, hogy ha összességében nem csökkenthetők a tájékozott választópolgári döntéshozatalhoz szükséges tájékozódás terhei, akkor azok egy részét legalábbis a kampányok során a választópolgárokról a jelöltekre, pártokra kell hárítani. Különösen a pártok és a karrierpolitikusok esetében tűnhet ez tisztességes teherelosztásnak, hiszen – a választópolgárokkal ellentétben – a pártok gyakran fejlett infrastruktúrával és egyéb erőforrásokkal rendelkeznek, a karrierpolitikusok pedig a munkaidejüket szentelhetik a tájékozott választópolgári döntéshozatal elősegítésének. Mindazonáltal akár a választópolgárok, akár a jelölt, illetve párt viseli a tájékozott választópolgári döntéshozatal terheinek zömét, a közvetlen kampány modellje továbbra is csupán e szereplők között osztja el a terheket.

Az ígéret és leíró jellegű elköteleződés normatív aktusaira fókuszáló másik, fent tárgyalt kampányetikai elmélet – Beerbohm megfelelő képviselő-választópolgár kapcsolatokra összpontosító elmélete – szintén a közvetlen kampány modelljének paradigmatis példája. Az elmélet minden, a kampány demokratikus minőségének érvényre juttatására vonatkozó kötelességet a jelöltekre telepít, és teljességgel figyelmen kívül hagyja a kampányok közvetített jellegét.

A közvetlen modell implicit ténybeli feltevése, hogy a jelölt teljes körű kontrollt gyakorol saját kampánya tartalma felett.⁵ Ez a feltevés már a 18. századi

⁴ A tájékozott döntéshozatalnak a politikai közösségre háruló *kollektív* kötelességként való felfogásáról lásd még Mráz 2020. 270–272, 274.

⁵ Olyannyira, hogy Beerbohm (2016) elmélete még a politikai pártok létezésével, kampánybeli szerepével sem számol, holott a pártok szintén közvetítő, a kampányt aktívan alakító szerepet töltenek be a demokratikus választási kampányokban (ehhez lásd a *locus classicus*: Schattschneider 1942/2004; továbbá White–Ypi 2016).

választási kampányok leírásaképp is idejétmúltak tekinthető;⁶ a 21. századi demokratikus választási kampányok jellemzésekképp pedig alapvetően tévesnek bizonyul. Egyrészt nem pusztán a jelöltön múlik, hanem részint az őt faggató újságíró, a politikai reklámot feltétel nélkül közlő vagy a közlést megtagadó sajtóterméken vagy egyéb közvetítőn, hogy milyen tartalmú választási kampány jut el a választópolgárokhoz. Másrészt az efféle közvetlen formáló tevékenységeken túl a politikai reklámok közvetítői összességében közvetetten, kollektíve is egy politikai kultúra, elvárásrendszer kialakításához, fenntartásához járulnak hozzá. Például ahol elterjed a személyes adatok alapján célzott (online) politikai reklámok gyakorlata, mégpedig alapvetően a közösségi médiaplatformok piaci döntéseinek következtében, ott változik a választópolgárokhoz eljutó információ mennyisége és minősége, ahogy az is, hogy egy jelölt milyen feltételek között tesz ígéreteket és leíró jellegű elköteleződéseket.

A közvetlen kampány modelljének fenti ténybeli feltevése legalább két szempontból nyer normatív jelentőséget. Egyfelől a feltevés téves mivolta önmagában arra világít rá, hogy nem lehet teljes körű az a kampányetika, amely a közvetítőkre vonatkozó erkölcsi normákat nem vizsgálja. Másfelől – s ez a fontosabb szempont – a közvetlen kampány modellje nem csupán kiegészítésre szorul, hanem potenciálisan tévesen határozza meg a modellben számba vett alanyok kampánnyal kapcsolatos erkölcsi kötelelességeit, felelősségét is. A kampány demokratikus minőségének érvényre juttatására, megőrzésére irányuló erkölcsi kötelelesség ugyanis *kollektív kötelelesség*. Méghozzá olyan kötelelesség, amely valamilyen állapot elérésére vagy fenntartására irányul, azaz tartalmát tekintve konzekvencialista jellegű. Az ilyen kötelelességek „elosztása” egyéni kötelelességekre pedig nem független attól, hogy hány és milyen teherbíró képességgel rendelkező cselekvő jöhet szóba a kötelelesség teljesítésével járó terhek elosztásánál (ld. pl. Feinberg 1968; Karnein 2014; Stemplowska 2016; vö. Murphy 2003). Ebből nem következik, hogy a kötelelesség igazolása is konzekvencialista lenne, az pedig különösen nem, hogy szükségképpen utilitarista tartalmú, igazolású kötelelességről lenne szó. Egy rokon területről vett példával illusztrálva: az igazságosság érvényre juttatására, igazságos intézmények létrehozására és fenntartására irányuló kötelezettség hasonló jellegű: címzettjeit tekintve kollektív, igazolását tekintve – pl. John Rawls igazságosságelméletében (1971) – akár kifejezetten antiutilitarista motiváltságú, deontológiai, illetve szerződéselméleti igazolású is lehet, de ettől még egy állapot elérésére és fenntartására irányul. Vagy még közelebbről, a demokráciaelmélet területéről vett példaként szolgálhat a polgárok politikai egyenlőségéhez szükséges feltételek létrehozására és fenntartására irányuló kötelelesség – amelyet persze az előbbi, rawlsianus kötelelesség is

⁶ Persze a 18. században a kampány mint politikai tevékenység értékes mivoltáról sem volt közmegegyezés, lásd pl. Edmund Burke híres győzelmi beszédét, amelyben büszkén jegyzi meg, hogy választási győzelmét holmi kampányolás nélkül sikerült elérnie (Burke 1774/1997).

magában foglalhat.⁷ Az előző szakaszban pedig vázoltam is azt a két, a demokratikus kampány rendeltetéséből eredő megfontolást – nevezetesen: tájékozott választópolgári döntéshozatal, a jelölt és választópolgárok közötti megfelelő kapcsolat –, amelyek megalapozzák a kampány demokratikus minőségének megőrzésére irányuló kollektív kötelességet. A következő szakaszban azt vizsgálom meg, milyen érvek szólnak a terhek olyan elosztása mellett, amely nem csupán a jelöltekre (vagy választópolgárokra) terheli a kampány demokratikus minőségének megőrzésére irányuló kollektív kötelesség teljesítését, hanem részben a politikai reklámok közvetítőire is.

IV. A MEDIATIZÁLT KAMPÁNY ERKÖLCSI MODELLJE

A választások kampányok egy eltérő leíró modellje, a mediatizált modell nem csupán valósághűbb ténybeli jellemzését kínálja a kampányok kommunikációs folyamatának, hanem egyben lehetővé teszi, hogy megvizsgáljuk: a politikai reklámok közvetítőit milyen erkölcsi kötelességek terhelik, amelyek a kampány demokratikus minőségének megőrzésére irányulnak. Jelen tanulmányban nem a kötelességek teljes körű leírására törekszem, hanem azoknak a sajátos szempontoknak a felvázolására, amelyek e kötelességek alapvonalainak jellemzéséhez szükségesek, és figyelembe veszik a választási kampányok mediatizált, valamint piaci jellegét.

A politikai reklámozás etikájának sarokköve az a belátás, hogy a politikai reklám jelensége a magánpiac és a közszféra határán áll. Egyfelől magánpiaci viszonyok irányítják: a politikai reklám közvetítője elsősorban (bár nem szükségképpen kizárólagosan) nyereségorientált motivációból tartja fenn és működteti a politikai reklámok közzétételéhez szükséges szűkös infrastruktúrát – például hirdetőoszlopokat, frekvenciaengedélyt televíziós műsorsugáráshoz, szerver-tárhelyet stb. Mi több: jellemzően a politikai reklámok közvetítője nem szorítkozik kifejezetten politikai reklámok közvetítésére, hanem ennél jóval változatosabb tartalmú reklámokat tesz közzé – köztük politikai jellegűeket, kampányüzeneteket is.

Másfelől a politikai reklámok közvetítőjének tevékenysége nem pusztán üzleti tevékenység (bár az is), hiszen a kommunikációs tartalomnál és főképp a kommunikáció várható hatásainál fogva a demokratikus politikai közbeszéd és a közügyek vitelének részét képezi. A politikai reklám közvetítője képes befolyásolni azt, ahogyan a kampány politikai üzenetei célba érnek: többek között azt is, hogy kikhez, hol, milyen kontextusban, milyen tartalmak jutnak el, s azt is, hogy egyáltalán eljutnak-e a választópolgárokhoz vagy utóbbiak egy-egy csoportjához. Például egy sajtótermék ezzel a képességgel él, ha dönt róla, egyál-

⁷ Ennek tartalmát illetően lásd pl. Mráz 2021a.

talán kinek bocsátja rendelkezésre a reklámodalait, vagy ezek közül melyeket (milyen méretűeket, elhelyezkedésűeket) kinek kínál fel. Vagy éppen egy közösségi médiaplatform is ezzel a képességgel él, amikor megalkotja az egy-egy reklám elérését meghatározó algoritmust, vagy amikor közösségi irányelveire hivatkozva egyes politikai reklámok közzétételét megtagadja. Az ilyesfajta döntések meghozatalára való képesség két szempontból jelentős. Egyrészt felveti a kérdést, hogy a politikai reklám közvetítőjének hogyan kellene (vagy nem kellene) bánnia ezzel a képességével. Másrészt az is egyértelmű, hogy a közvetítőnek nem lehetetlen a politikai reklámok közzétételét és annak módját érintő erkölcsi köteleességeket teljesítenie.⁸ E vonatkozásban tehát nem tisztességtelen köteleességeket róni a politikai reklám közvetítőjére.

A közvetítő ráadásul sokszor nem csupán képes befolyásolni a politikai reklám közzétételét, hanem a jelölttől, párttól a választópolgár felé irányuló kommunikációs láncolatban az utolsó szereplő, aki képes meghatározó befolyást gyakorolni a politikai reklám közzétételére, annak mikéntjére – vagy akár meg is akadályozni annak közzétételét. Ennek pedig különös jelentősége van éppen azért, mert a kommunikációs láncolat egyéb, a láncolatban időrendileg előbb elhelyezkedő szereplői előreláthatóan nem motiváltak arra, hogy saját maguk tartózkodjanak a választási kampány demokratikus minőségét aláásó politikai reklámok megrendelésétől, előállításától, közzétételének kérésétől. A reklám előállítója jellemzően piaci alapon dolgozik, a politikai reklámot megrendelő jelölt, párt pedig szintén versenyhelyzetben kénytelen helytállni a kampányban. Ezért még akkor sem feltétlenül motivált arra, hogy a kampány demokratikus minősége felett maga örködjék, ha egyébként elkötelezett a kampány demokratikus minőségének értéke, az ezzel összefüggő erkölcsi elvek mellett (ld. a fenti III. szakaszban). Ha ugyanis a jelöltet, pártot ezen elvekből eredő erkölcsi követelmények betartása a kampányban versenyhátrányba hozza, azzal a politikai hatalomért folytatott küzdelemben maradna alább – ezzel pedig nem csupán saját céljai elérését, önérdeke érvényre jutását veszélyeztetné, hanem azoknak a választópolgároknak a képviselőjét is, akiknek érdekei, nézetei az adott jelölt, párt útján nyernének megfelelő képviselőt. Vagyis nem pusztán a jelölt, párt önérdeke kerülhet feszültségbe a kampány demokratikus minőségének fenntartásához való hozzájárulással, hanem a jelölt, párt képviselővel kapcsolatos erkölcsi köteleességei is (vö. pl. Dovi 2007). Mindezen okokból egyrészt normatíve sem tisztességes a magukat versenyben megmérettető jelöltekre, pártokra hárítani a kampány demokratikus minőségének fenntartására irányuló kollektív erkölcsi terhek egészét. Másrészt pedig ugyanezen okokból spekulatív empirikus

⁸ Itt természetesen elvi lehetőségéről van szó, nem pedig jogi lehetőségéről, hiszen elképzelhető, hogy egy adott jogrend tiltja a politikai reklámok közvetítőjének bármiféle befolyását a közzétételre és annak mikéntjére. De hogy az ilyesfajta tilalom indokolt-e, az részben épp jelen tanulmány következtetéseire alapozható, nem pedig annak előfeltevéséül szolgál.

előrejelzésként sem túl valószínű, hogy az észszerűen eljáró jelöltek, pártok e terheket hajlandóak lennének viselni. Következésképpen jó okunk van a kampány kommunikációs láncolatának további, végső szereplőire – azaz a politikai reklám közvetítőjére – hárítani a választási kampányok demokratikus minőségének megőrzésével járó terhek akár jelentős részét.

A politikai reklámok piaci közvetítőinek erkölcsi kötelességeit ugyanakkor kettős, a magánpiachoz és a közsférához való kötődésük nem gyengíti, hanem éppen erősíti egy kizárólag a közsférához tartozó közvetítőhöz képest. A kampányok demokratikus minőségének megőrzésére irányuló kötelességek piaci közvetítőkre terhelése ugyanis azért sem tisztességtelen, mert a politikai reklámok piaci közvetítői profitálnak a politikai reklámozásból. Aki egy adott tevékenységből, gyakorlatból profitál, az – *ceteris paribus* – köteles osztozni azokban a terhekben, amelyek a tevékenység, gyakorlat fennmaradásából következnek. Hasonló megfontolás más területek alkalmazott erkölcsstanában is meghatározó: így pl. a „szennyező fizet elve” a környezeti etikában – többek között – erre a megfontolásra is visszavezethető (Shue 2014. 182–186; Page 2012), ahogyan a kártérítési jogban a kártérítési felelősség (helyállási kötelezettség) megosztása is, például a veszélyes üzem üzemben tartójára telepített objektív felelősség (Coleman 1976; vö. Keating 2014; Wauters 2021). A politikai reklámokat közvetítő sajtótermékek, médiaszolgáltatók, illetve platformok pedig – a piacgazdasági környezetben működő demokráciákban – egyértelműen profitálnak a politikai reklámok közzétételéből: nem pusztán bevételre tesznek szert, hanem bizonyos időszakokban meglehetősen magas árat is szabhatnak ennek a szolgáltatásnak, mivel a választási kampány időbeli korlátai a politikai reklám különféle felületeit időben mindenképp meglehetősen szűkösen elérhető jószággá teszik (Thompson 2004. 192–198). (Természetesen politikai reklámokat – ahol azok nem tiltottak a kampányidőszakokon kívül – közzé lehet tenni például egy választási kampány után is, de az már vagy még nem alkalmas arra időbeliségénél fogva, hogy a választópolgári döntések tájékozottságához, előkészítéséhez hozzájáruljon.) Nem lenne tisztességes tehát, ha a politikai reklámok közvetítőire nem hárulna a kampány demokratikus minőségének megőrzésére irányuló kollektív erkölcsi kötelesség teljesítésének terheiből, miközben éppen e közvetítői tevékenységből profitálnak.

A fenti megfontolásokat legalább két irányból is érheti kihívás. Egyrészt a politikai reklámok közvetítői nyereségorientált cselekvőkként maguk is versenyben kell, hogy érvényesüljenek – a jelöltekhez, pártokhoz hasonlóan. Felmerülhet tehát a kérdés, hogy miért tisztességesebb rájuk terhelni a kampány demokratikus minősége megőrzésének erkölcsi terhét, vagy éppen miért lenne több okunk azt hinni, hogy e szereplők betartják majd a rájuk vonatkozó erkölcsi – illetve akár az azokat intézményesítő jogi – kötelességeket, mint a verseny szorításában lévő jelöltek, pártok.

A tárgyalt terhek nem tisztességtelenek, ha a politikai reklámok közvetítői a választási kampányba történő utolsó beavatkozási pontot jelentik, és a releváns

kötelességek közvetítőkre hárítása nagyobb esélyt jelent a kampány demokratikus minőségének megőrzésére, mintha a jelöltekre, pártokra vagy választópolgárokra hárítanánk a kérdéses kötelességeket. Az utóbbi komparatív feltétel fennállása mellett szól, hogy a jelöltek, pártok sokszor akkor sem érdekeltek a kampány demokratikus minőségének megőrzésében, ha egyébként erkölcsileg motiváltak – de épp a választópolgáraik iránt viselt, képviseleti jellegű kötelességek betartása érdekében tekintenek el a versenyhátrányt jelentő egyéb kötelességeik betartásától. (Emlékezzünk: ha maradéktalanul tisztességesen játszanak, de kiesnek a versenyből, nem tudják képviselni választóikat.) Ezzel szemben pedig a politikai reklámok közvetítői – ha legalább minimálisan erkölcsileg (is) motiváltak – nincsenek kitéve hasonló erkölcsi konfliktusoknak. A kampány demokratikus megőrzésére irányuló erkölcsi kötelességükkel ugyanis nem verseng más, a jelöltek képviseleti kötelességeihez hasonlatos kötelességük. Nem arról van tehát szó, hogy a jelölteket, pártokat kizárólag önérdék hajtotta cselekvőknek feltételeznénk, míg a politikai reklámok közvetítőit kizárólag erkölcsileg motivált cselekvőknek: ez az előbbiekről indokolatlanul pesszimista, az utóbbiakról pedig indokolatlanul optimista képet festene. Ehelyett mindkét szereplőtípust kevert motivációjú ágensnek feltételezem, azaz önérdék és erkölcsi indokok által egyaránt motiváltak, ám a politikai reklámok közvetítőinek erkölcsi motivációs bázisa jóval kevésbé összetett. Pontosan ez vezet ahhoz, hogy nagyobb eséllyel tarthatják be a rájuk vonatkozó, hatását tekintve versenykorlátozó normákat, mint a jelöltek, pártok a rájuk vonatkozó hasonló normákat.⁹

⁹ Az érvelés feltételezi tehát, hogy a politikai reklámok közvetítői egyszerre önérdék-vezérelten és a közérdek (a választási kampányok demokratikus minősége) által motiválva járnak el. Ez értelemszerűen a kétféle motiváció gyakorlati konfliktusához vezet, ami problémaként jelentkezik az itt vázolt erkölcsi elmélet számára. Ez a probléma azonban általánossága folytán túlmutat a tanulmány keretein. Példaképp: hasonló problémát vet fel önmagában az a – kortárs liberális politikafilozófiában kevésbé vitatott – feltevés is, hogy a jelölteknek, közhatalom-gyakorlóknak szintén vannak önérdékű motivációik (pl. hatalom iránti vágy, társadalmi státusz stb.), miközben feladatkörükben a köz érdekében kell eljárniuk. Vagy hasonló ellenvetéssel szembesülhet John Rawls feltevése *Az igazságosság elméletében* (1971/1996), miszerint az eredeti helyzetből, vagy – képletesen szólva – a „tudatlanság fátyla mögül” kilépve a polgárok önérdéküket követve élik az életüket, azonban erkölcsi alapon motiváltak az eredeti helyzetben meghatározott erkölcsi elvek alapján berendezett, igazságos intézmények előírásait követni (pl. saját és szeretteik erőforrásainak maximalizálására törekednek, miközben motiváltak az igazságos adót jövedelmük után megfizetni). Itt tehát a politikai cselekvés erkölcsi alapú elméleteinek általános problémájáról van szó, amely csak ezen alapok teljes vagy részleges elvetésével, önérdékre redukálásával (pl. a jelöltek esetében az önérdék mentől jól berendezett intézmények motiváló erejében bízó James Madison, vagy a szerződéselméletek esetében a nagyvonalakban ugyanezre támaszkodó David Gauthier nyomdokaiba lépve) vagy pedig az ezen alapokat alátámasztó alapkutatással orvosolható. Az előbbi iránnyal nem azonosulok, e vállaltan alkalmazott erkölcsstani tanulmány keretei között az utóbbira pedig (itt és most) nem vállalkozhatom. Ugyanakkor a főszevegben arra mutatok rá, hogy az érvelésem szempontjából nem annak van jelentősége: van-e feszültség a kampányok demokratikus minőségének megőrzésére irányuló erkölcsi kötelesség alanyának önérdéke és erköl-

Másrészről viszont a politikai reklámok közvetítői nem is minden esetben piaci alapon közvetítik ezeket a reklámokat a kampányban. Így például Magyarországon a kereskedelmi televíziócsatornák ingyen kötelesek egy meghatározott időtartamú politikai reklámot közzétenni, ha úgy döntenek, hogy közvetítenek ilyen tartalmakat. Az ún. közszolgálati, vagyis közpénzből, nem piaci alapon és célok érdekében, közpénzből finanszírozott állami adók pedig szintén ingyen kötelesek a politikai reklámokat közvetíteni az országos választási kampányokban, ám nem is dönthetnek úgy, hogy egyáltalán nem közvetítenek ilyen tartalmakat.¹⁰ Vajon ilyenkor is erkölcsileg elvárható a politikai reklámok közvetítőitől, hogy őrkdjének a kampány demokratikus minősége felett, ha profitjuk nem, sőt veszteségük származhat ebből?

A fenti érvelés alapján igen. Hiszen a politikai reklámok közvetítésének nyereségorientált jellege nem az egyetlen releváns megfontolás volt, amelyből a jelen tanulmányban vizsgált erkölcsi kötelességek származnak. E kötelességek igazolása normatíve túldeterminált a profitorientált politikai reklám-közvetítés esetében. Így az igazolás nem üresedik ki akkor sem, ha a politikai reklámok közvetítése a kampányban nonprofit jellegű. Ekkor továbbra is a közvetítőre háruló erkölcsi kötelesség mellett szól, hogy a politikai reklám közvetítője az utolsó láncszem a kampánykommunikációs láncolatban, aki még képes alakítani a kampány demokratikus minőségét. Legfeljebb az ebből eredő kötelességek jellegét és mértékét árnyalhatja az a megfontolás, hogy tisztességtelen lenne ugyanazon erkölcsi terheket telepíteni a nonprofit magánaktorokra, mint amelyek a nyereségorientált tevékenységet végző cselekvőt sújtják. (Az állami tulajdonú közszolgálati média esetében nem merülhet fel ennek tisztességtelensége, hiszen a kampány demokratikus minőségének megőrzése a közszolgálati kötelességek részének tekinthető.) Vagyis ha a politikai reklám közvetítése ingyenesen történik, az nem ássa alá a közvetítőknak a kampány demokratikus minősége megőrzésére irányuló erkölcsi kötelességeit, hanem legfeljebb árnyalja azokat.

csi motivációja között – egyszerűen azért, mert ez önmagában nem segítene eldönteni, hogy e kötelességet (vagy annak egy részét) a jelöltre vagy a reklám közvetítőjére telepítsük-e. Ebből a szempontból ugyanis mindkettő ugyanabban a helyzetben vannak: feszültség áll fenn a kétféle motivációjuk (önérdek, erkölcs) között. Ehelyett azt kell vizsgálnunk, a kétféle szereplő erkölcsi motivációi mennyire összetettek. Míg ugyanis a jelöltek erkölcsi motivációi önmagukban is összetettek és belső konfliktusokkal terheltek – hiszen egyfelől a választóikat tartoznak képviselni, másfelől a kampányok demokratikus minőségét megőrizni, és e kettő is konfliktusba kerülhet –, addig a politikai reklámok közvetítői ennél egyszerűbb, belső konfliktusoktól mentes erkölcsi motivációval bírnak – mivel ők nem tartoznak képviselni senkit. Ezért a jelölteket és a politikai reklámok közvetítőit összevetve azt találjuk, hogy utóbbiak esetében kevesebb egyéb motivációval verseng a kampányok demokratikus minőségének megőrzésére irányuló erkölcsi motiváció, mint az előbbieknél.

¹⁰ Lásd Magyarország Alaptörvénye, IX. cikk (3) bekezdés, továbbá a választási eljárásról szóló 2013. évi XXXVI. törvény, 147. § (3) bekezdés, 147/A. §.

V. TRANSPARENS POLITIKAI REKLÁMOK: AZ ÁTLÁTHATÓ, ÁTTETSZŐ KÖZVETÍTÉS IDEÁLJA

Míg a kortárs kampányetika alapvetően a közvetlen kampány meghaladott modelljére épül, a választási kampányok és általában a politikai beszéd szabályozása számos demokráciában adottnak veszi a mediatizált kampányokat, és ennek megfelelően szabályozni igyekezik a politikai reklámok közvetítőinek magatartását.¹¹ A szabályozások és szabályozási javaslatok azonban jellemzően arra az elvre épülnek, hogy a közvetítői szerepnek – ha már elkerülhetetlen – minél inkább transzparensnek kell lennie.

A transzparencia követelménye egyfelől azt jelenti, hogy a média, platform közvetítői működése *átlátható*, követhető kell, hogy legyen a választópolgár – azaz a politikai reklám címzettje – számára. Például egy közösségi médiaplatformnak fel kell fednie, hogy milyen szelekciós szempontok alapján juttatta el a politikai reklámot egy adott felhasználóhoz.¹² Másfelől – s az előbbi követelménnyel némiképp feszültségben –, a transzparencia követelménye azt is jelenti, hogy a közvetítőnek lehetőleg úgy kell végeznie közvetítői tevékenységét, hogy az minél jobban hasonlítson a közvetlen kampány sajátosságaira. Másképp: a közvetítőnek olyannyira *áttetszőnek* kell lennie, hogy észre se lehessen venni a létezését, mintha valóban olyan közeg lenne, amelyen csupán „átfolyik” a jelöltek, pártok üzenete –vagyis a közvetítő se ne formálja, sem pedig ne torzítsa azt.

¹¹ A demokratikus kampányszabályozás inkább bevettnek tekinthető tartalmi eleme a nyomtatott sajtóban vagy egyéb hagyományos médiában (pl. televízióban) közzétett politikai reklámok közvetítésének szabályozása. Például az Ofcom, az Egyesült Királyság média- és telekommunikációs szabályozó hatósága részletesen szabályozza a kampányokban a politikai reklámok televíziós közvetítésének módját, időtartamát, a közvetítés időszavát stb. Lásd: *Ofcom Rules on Party Political and Referendum Broadcasts*, Effective 31 December 2020, https://www.ofcom.org.uk/_data/assets/pdf_file/0035/99188/pprb-rules-december-2020.pdf (utolsó hozzáférés: 2022. december 30.). Különösen §14–§26. Ma már ugyanakkor a közösségi média-platfomok mint közvetítők szabályozása is jellemző demokráciákban is, még ha a közösségi média-platfomokra vonatkozó szabályozás nem is feltétlenül specifikus a politikai reklámokra vagy különösen a választási kampányra nézve (ám a politikai reklámok közvetítésére is kiterjed). Így például a Németországban hatályos szabályozás e platfomokat a gyűlöletbeszéd és az álhírek 24 órán belüli eltávolítására kötelezi. *Netzwerkdurchsetzungsgesetz vom 1. September 2017* (BGBl. I S. 3352), § 2, 9. Franciaországban pedig a közösségi média-platfomokat a gyűlöletkeltő tartalmak egy órán belüli eltávolítására kötelezte a jogalkotó: *Loi n° 2020–766 du 24 juin 2020 visant à lutter contre les contenus haineux sur internet*. (Utóbbi törvény rendelkezéseinek túlnyomó többségét ugyanakkor a francia Alkotmánytanács alkotmányellenesnek találta [n° 2020–801 DC du 18 juin 2020].) Európai unió szabályozási szinten kifejezetten a politikai reklámok közvetítésére vonatkozó szabályozás is folyamatban van, lásd a következő lábjegyzetet, továbbá Mráz 2022a.

¹² Ez az álláspont hangsúlyosan megjelenik az európai unió jogalkotásban és egyes civil szervezetek szakmai állásfoglalásaiban is. Ld. Európai Bizottság: *Javaslat – Az Európai Parlament és a Tanács rendelete a politikai reklám átláthatóságáról és targetálásáról*. COM(2021)731 végleges (2021. november 25). A célzott politikai reklámok célzasi szempontjainak átláthatóságáról lásd különösen a javaslat 12. cikk (3)–(8) bekezdéseit. Vö. pl. Civil Liberties Union for Europe 2022. 5.

Ebben a szakaszban azonban amellettt érvelek, hogy az előző szakaszban kifejtett közvetett kampány modelljének tükrében a transzparencia követelménye elégtelen útmutatásként szolgál a politikai reklám etikája számára.

Az átláthatóság egyfelől azt hivatott megakadályozni, hogy a jelölt, párt – vagy más, őt támogató személy, szervezet – a közvetítő „mögé” bújjon, vagyis azt, hogy a választópolgár képtelen legyen beazonosítani, valójában ki kommunikál felé. Például ez történik, ha egy képzeletbeli Piros Párt úgy törekszik hiteltelelníteni a Kék Párt jelöltjét, hogy a nevében abszurd kampányüzeneteket közvetítő szórólapokat terjeszt; vagy éppen akkor, ha egy politikai érdekcsoport olyan reklámok közvetítését rendeli meg a közvetítőtől, amelyek egy adott párt mellett vagy ellen kampányolnak, ám névtelenül teszik ezt, vagyis akár a reklámot megrendelő érdekcsoport, akár a reklám közvetítésében közvetetten érdekelt jelölt vagy párt nevének említése nélkül (vö. Bene–Petrekánics–Bene 2021. 51–52). E gyakorlatok megelőzése is tevéleges kötelességet ró a közvetítőre, akinek fel kell fednie, ki rendelte tőle a politikai reklám közzétételét, azaz kinek a nevében kommunikál.¹³ Hasonlóképp, az online közösségi médiaplatform-közvetítőnek azt is fel kell fednie, mi alapján jutott el az üzenet éppen a címzett-hez. Ez azt szolgálja, hogy a kampányüzenetek címzettje tudomást szerezhessen róla: *kihhez* beszél a reklám megrendelője – például fiatalokhoz vagy idősekhez, esetleg a nők számára eltérő üzenete van, mint a férfiak számára? Ez az információ ismét a követlen kampány modelljéhez közelíti a címzett episztémikus helyzetét. Ahogyan a választási gyűlések résztvevője is tudhatja, nagyjából milyen csoportosulás részét képezi, s ennek megfelelően tudja értékelni a jelölt, párt hozzá szóló üzenetét (valamint össze tudja vetni másoknak szóló üzenetekkel), éppígy például a közösségi médiaplatform által közzétett politikai reklám esetében is tudhassa, kiből áll az a tömeg, amelynek részeként tekint rá a jelölt, párt vagy más kampányalany üzenetének megfogalmazásakor.

Másfelől a transzparencia másik aspektusa, az áttetszőség azt a követelményt foglalja magában, hogy a közvetítő bizonyos vonatkozásban kifejezetten passzív maradjon: tartózkodjék a kampány torzításától. A torzítás történhet kifejezetten tartalomszerkesztési döntések meghozatalával: például egyes politikai reklámok közlésének megtagadásával, vagy egyes politikai reklámok közlési kontextusának, időpontjának stb. megválasztásával. De torzítás lehet ebben a megközelítésben az is, ha a közvetítő például eltérő árazást alkalmaz különböző politikai szereplők számára, s így egyes politikai üzeneteket felhangosít (mivel közlésük

¹³ A bújtatott politikai reklámok gyakorlata ugyanakkor nem általános jelenség. Bene és munkatársai például a 2019-es magyarországi helyi önkormányzati és európai parlamenti képviselő-választások kampányidőszakában a Facebookon közvetített, a kampányokhoz kapcsolódó politikai reklámok tanulmányozása során arra a következtetésre jutnak, hogy ez a fajta probléma – melyre a vonatkozó empirikus szakirodalmat követve „lopakodó kampány”-ként utalnak – nem jellemezte e két hazai választás Facebook-kampányát (Bene – Petrekánics – Bene 2021. 55–56).

költségét alacsonyabban határozza meg), míg másokat elhalkít (mert közlésüket költségesebbé teszi).

Az átláthatóság és áttetszőség követelményei azonban elégtelenek a választási kampányok során a kampány demokratikus minőségének megőrzéséhez. A közvetítő tevőlegesen, az átláthatóság ideáljából fakadó kötelességei nem veszik figyelembe, hogy – különösen az online térben – a mediatizált kampány korábban soha nem látott mennyiségű és intenzitású politikai üzenettel árasztja el a választópolgárokat, akiktől – amennyiben nem főfoglalkozású választópolgárként élük életüket – ézszerűtlen elvárni, hogy feldolgozzák az online politikai reklámok mellé kapott metaadatokat és ezek alapján egyedileg értékeljék ezeket a politikai reklámokat. A közvetítőnek az áttetszőség ideáljából fakadó tartózkodási kötelezettségei pedig azt feltételezik, hogy a kampány demokratikus minőségének fenntartásához elegendő, ha a közvetítő úgy tesz, mintha nem létezne. Ez a feltevés azonban csak akkor nyerne értelmet, ha jó okunk lenne azt gondolni, hogy a kampány kommunikációs folyamatában elegendő, ha a közvetítő nem ront a kampány demokratikus minőségén, és nem kell kifejezetten tennie azért, hogy az javuljon. Csakhogy az előző szakaszban kifejtett szempontok miatt nincs okunk ezt hinni sem az online, sem pedig az offline kampány esetében: a jelöltek, pártok s egyéb kampányalanyok elsődlegesen nem a kampány demokratikus minőségének fenntartására, hanem a választási győzelemre törekszenek, már csak a képviselthez köthető erkölcsi indokokból is. Így tehát a közvetítőnek végső szűrőként nem lehet elegendő tartózkodnia a kampányba történő beavatkozástól. A kampánykommunikáció záró láncszemeként ő tudja garantálni utolsóként a kampány demokratikus minőségének megőrzését, ideértve a kampány alkalmasságát a választópolgárok tájékozott döntéshozatalának előkészítésére, valamint a megfelelő képviselő(jelölt)–választópolgár viszonyok létrehozására.

VI. KÖZVETÍTŐI KÖTELESSÉGEK A TRANSPARENTCIÁN TÚL

A transzparencia követelményei – az átláthatóság és áttetszőség – tehát nem elégségesek ahhoz, hogy a politikai reklám közvetítői kivegyék részüket a kampány demokratikus megőrzésére irányuló kollektív kötelesség teljesítéséből. Ebben a szakaszban azt mutatom be, hogy milyen ezen túlmenő kötelességeik igazolhatóak a mediatizált választási kampányban, az előző szakaszokban vázolt érvek alapján.

Elsősorban az online közösségi médiaplatformokon történő politikai reklám-közvetítés esetében releváns kötelesség a *célzott* (targetált) *politikai reklámok tilalma*.¹⁴ A célzott politikai reklám lényege, hogy egy adott tartalmú poli-

¹⁴ Ez a követelmény legalább korlátozottan már megjelenik a jogalkotásban és egyes civil szervezetek szakmai állásfoglalásaiban is. Ld. Európai Bizottság: *Javaslat – Az Európai Par-*

tikai reklám kizárólag egy meghatározott közönség számára kerül közvetítésre. A közvetítő pedig aktív szerepet játszik ebben, hiszen neki kell beazonosítania a célközönséget – jellemzően egy közösségi médiaplatform felhasználói által rendelkezésére bocsátott vagy azokból kikövetkeztetett személyes adatok alapján – akik számára közvetíti az adott tartalmat. Így ugyanazon jelölt, párt vagy egyéb kampányalany különböző üzeneteket juttathat el politikai reklám útján különböző célközönségekhez, a választópolgárok eltérő csoportjaihoz. Természetesen célzott politikai kampánykommunikáció nem csak az online közösségi médiában létezik: egy országos választás jelöltje vagy egy azon induló párt képviselője – például egy miniszterelnök-jelölt – eltérő üzeneteket kommunikálhat egy gazdag budai választókerületben és egy borsodi, falusi környezetben tartott választási gyűléseken személyesen is. Éppígy különböző megyei hírlapokban is megjelenhet ugyanazon kampányalany eltérő üzenete különböző társadalmi-gazdasági háttérű és ezek mentén eltérő érdekekkel, politikai nézetekkel, prioritásokkal rendelkező, földrajzilag jól meghatározott területen élő választópolgárok számára. Az üzenetek efféle célzottsága önmagában nem feltétlenül problémás, hiszen a választópolgárok számára látszólag megkönnyíti a tájékozódást, ha rögtön a számukra releváns politikai üzeneteket juttatják el hozzájuk. Az offline politikai reklámok esetében azonban a választópolgároknak legalább van lehetőségük reflektálni arra a kontextusra, amelyen belül a kampányalany eljuttatta hozzájuk a kampányüzenetet. Így legalábbis tudatosodhat bennük, hogy az üzenet az adott kontextusra van szabva, és ha korlátozottan is, de a választópolgároknak van rá lehetőségük, hogy összehasonlítsák azt a választópolgárok más csoportjainak szánt kampányüzenetekkel. Ezentúl az offline politikai közbeszéd terében a kampányüzenetek nem lehetnek végletesen töredeztettek: jellemzően csak nagyobb célcsoportok különíthetők el és célozhatók sajátos üzenetekkel, ami megkönnyíti a különböző csoportoknak eljuttatott reklámok, kampányüzenetek összehasonlítását is.

Az online politikai reklámok esetében gyakran az átláthatóság követelménye hivatott ellensúlyozni a célzott reklámozás sokkal előrehaladottabb lehetőségeit. A közösségi médiaplatformok viszont szinte korlátlanul finomhangolt célzást tesznek lehetővé. Ezzel pedig teljes mértékben széttöredezik a politikai kampány információs tere. Igaz, hogy az üzenetek címzettjének, a választópolgárnak az online térben szüksége van arra vonatkozó explicit információra, hogy ki miért juttatta el éppen hozzá az adott politikai reklámot. Ugyanis az online térben az esetek jelentős részében e nélkül nem feltétlenül állna rendelkezésre olyan kontextus, amely az offline folytatott kampányhoz hasonlóan a kam-

lament és a Tanács rendelete a politikai reklám átláthatóságáról és targetálásáról. COM(2021)731 végleges (2021. november 25). A célzott politikai reklámok szűk körben bevezetendő tilalmáról lásd különösen a javaslat 12. cikk (1)–(2) bekezdéseit. A célzott politikai reklámok tilalmát ennél szélesebb körben javasolja: Civil Liberties Union for Europe 2022. 6.

pányüzenet címzettjeivel kapcsolatos következtetések levonására adna alapot. Mégis, a választópolgár hiába tudja meg az online kampányban, hogy egy adott politikai reklám miért pont hozzá jutott el: a célzási szempontrendszer olyannyira finomhangolható, hogy a választópolgár csupán az észszerűen elvárható messze meghaladó erőforrás-ráfordítással tudna kellőképp megalapozott vélekedéseket kialakítani egy jelölt, párt nézeteinek, ígéreteinek, leíró elköteleződéseinek összességéről. Így például nem derülne fény arra sem, ha a választópolgárok különböző csoportjai teljesen egymásnak ellentmondó ígéretek vagy leíró jellegű elköteleződések címzettjei. Márpedig az elsődlegesen a választási győzelem által motivált jelöltek, pártok és az ő győzelmük által motivált egyéb kampányalanyok kifejezetten érdekeltek a szavazatmaximalizálás érdekében ehhez hasonló kampánytaktikákhoz folyamodni. Ez szinte lehetetlenné tenné a tájékozott választópolgári döntéshozatalt – hiszen a választópolgárnak releváns lenne tudnia, hogy a számára szimpatikus ígérettel összeegyeztethetetlen más ígéretek is tett egy jelölt. Hasonlóképp ásná alá ez a kampányolási gyakorlat a megválasztott képviselők elszámoltatását, hiszen Beerbohm elmélete alapján a konzisztens ígéretek jelentik a választópolgári elszámoltatás erkölcsi alapját.

Mindebből az következik, hogy az online politikai reklám közvetítőit az átláthatóságot meghaladó erkölcsi kötelességek kell, hogy terheljék: tartózkodniuk kell a politikai reklámok célzott közvetítésétől. Csak így tartható fenn egy olyan információs tér, amelyben a választópolgárok észszerűen tájékozottan tudnak döntéseket hozni arról, hogy kire szavaznak, és amelyben van lehetőségük közösségként koherens választási ígéretekkel és leíró jellegű elköteleződésekkel fogadni, hogy ezeket aztán számon kérhessék a megválasztott jelöltön, hatalomra jutott képviselőn. Máskülönben a választópolgároknak kellene olyan költségeket viselniük a tájékozott választói döntéshozatal érdekében, amely vagy lehetetlen, vagy tisztességtelenül nagy terhet jelent a kampánykommunikációs láncolat azon szereplője számára, akinek önérdeke nem fűződik az online, célzott politikai reklámozás gyakorlatának fennmaradásához. Az előző szakaszban ismertetett érvek alapján ugyanakkor a politikai reklám célzott közvetítésének tilalma nem lehetetlen és nem is tisztességtelen elvárás a politikai reklámok közvetítőjével szemben. A célzott politikai reklámozás tilalmának betartásával tudja az online közösségi médiaplatform a politikai kampányok közvetítőjeként kivenni a részét a kampányok demokratikus minőségének megőrzésére irányuló kollektív kötelesség teljesítéséből.

A fentiekből azonban nem csupán az online, hanem az offline politikai reklámok közvetítőire vonatkozó erkölcsi kötelességek is következnek, amelyek meghaladják az áttetszőség követelményét. A kampány mediátorainak aktív, tevőleges szerepet kell vállalniuk a nyilvánvalóan félrevezető vagy gyűlöletkeltő politikai reklámok kiszűrésében. A jelöltek, pártok, egyéb kampányalanyok ugyanis rendszerint túlságosan erősen motiváltak a győzelemben akkor is, ha ezt félrevezető vagy gyűlöletkeltő kampánytartalmak útján kívánják elérni.

A félrevezető kampánytartalmak – különösen: leíró jellegű elköteleződéses – közlésének egyik esete lehet például, ha az egyik jelölt, párt szándékosan hamis állításokat terjeszthet egy politikai ellenfele múltjáról azért, hogy annak kompetenciáját, erkölcsi alkalmasságát kétségbe vonja a választópolgárok szemében: mondjuk olyan korábbi álláspontot tulajdonít neki, amelynek éppen az ellenkezőjét képviselte nyilvánosan.¹⁵ A félrevezető politikai reklámok nem segítik, hanem akadályozzák a tájékozott választópolgári döntéshozatalt. Egyfelől növelik a választópolgárok információszerzési- és feldolgozási terheit, s így megnehezítik a tájékozott választópolgári döntéshozatalt. Másfelől tematizálják az – időkereteit tekintve szűkös – kampányt, így a politikai verseny más szereplőinek a félrevezető tartalmak elhárításával kell foglalkoznia a győzelem érdekében ahelyett, hogy pozitív vagy – az ellenfelek programját, kompetenciáját, alkalmasságát tekintve informatív – negatív üzeneteire fókuszálhatna. Mindez a jelöltek, pártok oldalán a számonkérhető ígéretes, leíró jellegű elköteleződéses közvetítése céljából számára rendelkezésre álló idő és egyéb erőforrások, a választópolgárok oldalán pedig a politikai üzenetek befogadására rendelkezésre álló figyelem, idő és egyéb erőforrások kárára történik. Így tehát a leíró jellegű elköteleződéses tekintetében félrevezető politikai reklámok közvetve (a kampányerőforrások eltérítése útján) a tartalmas ígéretesben gazdag kampányt is fenyegetik – még ha maguk a politikai ígéretes félrevezető jellege nehezebben értelmezhető is (és ha értelmezhető is, nehezebben leplezhető le a politikai reklámok közvetítői által). A félrevezető politikai reklámok tehát többféleképp is rontják a választási kampányok demokratikus minőségét.

A transzparencián túlmutató kötelességek nemcsak a félrevezető, hanem a gyűlöletkeltő politikai reklámokat is érintik. A gyűlöletkeltő tartalmak eltántorítják a választópolgárok egy részét a politikai részvételtől (Ansolabehere–Iyengar 1997; Beerbohm 2016. 403–404; Rav–Rovner 2009). Azaz a jelöltek, pártok ígéreteiről, leíró jellegű elköteleződéseiről döntő választópolgárok száma előreláthatóan csökken az ilyen tartalmú kampányüzenetek következtében. Ez pedig ahhoz vezet, hogy a választott képviselők a választópolgárok egy szűkebb köre számára kell, hogy ígéreteket, leíró jellegű elköteleződéseket tegyenek a választási győzelemhez. Márpedig ez éppen a képviselők elszámoltathatósága ellenében hat, így a gyűlöletkeltő tartalmak szintén rontják a választási kampányok demokratikus minőségét. Ezen pedig a politikai reklámok átlátható és

¹⁵ Ilyen esetekben a politikai reklám közvetítője számára a kérdéses kampánytartalom félrevezető jellege nyilvánvaló, ha a példában szereplő politikai vetélytárs korábbi álláspontja számára ismert. Ettől még a kifogásolt kampánytartalom alkalmas a félrevezetésre, hiszen a reklám célközönsége, a választópolgárok jelentős része – ahogy azt korábban kiemeltem – igen korlátozott erőforrásokat, köztük időt és figyelmet szán a politikai közbeszéd tanulmányozására. Mivel a választópolgár ezen erőforrásokból a politikai reklám közvetítőjénél jellemzően jóval kevesebbet szán erre a célra, várhatóan nehezebben ismeri fel a félrevezetést, mint a politikai reklám közvetítője. A kampánytartalmak félrevezető jellegének megállapításával kapcsolatos elméleti kihívásokhoz lásd még: Mráz 2021b (különösen 260–266).

áttetsző közvetítése nem segít. Természetesen az átláthatóság érvényre juttatása ebben a tekintetben is jár némi előnnyel: például a gyűlöletkeltő tartalmak megrendelője, a kampányalany nem rejtőzhet el, a közvetítőnek fel kell fednie a politikai reklám beszélőjének kilétét. Ez segíti a tájékozott választópolgári döntéshozatalt, hiszen amennyiben az efféle tartalmat közölni kívánó kampányalany megalapozottan és könnyedén kapcsolható egy jelölthöz, párthoz, a választópolgárok ennek tudatában formálhatnak véleményt az adott jelölről, pártról. (Persze a jelöltek, pártok sokszor igyekeznek távol tartani magukat a gyűlöletkeltő politikai reklámokat megrendelő kampányalanyoktól, és csak a háttérből, közvetetten finanszírozzák utóbbiak tevékenységét.) Azonban az átláthatóság, áttetszőség nem segít azon, hogy a gyűlöletkeltő politikai reklámok közlése távol tartja a választópolgárok egy részét a szavazóurnáktól.

A kampányalanyok még a félrevezető és/vagy gyűlöletkeltő tartalmú politikai reklámok jogszabályi tilalma esetén is alapvetően költségként tekintenek a jogszabály-sértő kampányüzenetekre – különösképpen egy olyan politikai kultúrában, amely jól tolerálja vagy éppen jutalmazza ezeket a tartalmakat (vö. Kis 2017. 183–193). Így a végső szűrő szerepe ismét a reklámok közvetítőire hárul: aktívan kell fellépniük ezekkel a tartalmakkal szemben, akár megtagadva azok közlését.

Ellenvetésként fogalmazódhat meg a politikai reklám közvetítőinek tevéleges, a reklámok tartalmát érintő kötelességeivel szemben, hogy a politikai reklámok közlésének megtagadásával vagy közlési körülményeinek megválasztásával a közvetítők maguk is politikai szereplőkké válnak, ami nem kívánatos. Méghozzá éppen azért nem, mert ez a közvetítői aktivizmus torzíthatja a politikai versenyt, s így végső soron ront a politikai beszéd – szűkebben: a kampány – demokratikus minőségén annak javítása helyett. Például a nagy közösségimédia-cégek a számukra politikailag szimpatikus kampányalanyok beszédét hangosíthatnák fel, ezzel aláásva, nem pedig előmozdítva az esélyegyenlőséget a kampányban. Ez pedig csak az oligarchia egyik formája, a gazdasági hatalom erőkölsileg aggályos módon történő politikai hatalomra váltása lenne (Cagé 2020; Christiano 2012).

Az ellenvetés arra hívja fel a figyelmet, hogy fenti következtetéseim egy meghatározott kontextusban lehetnek csak helytállóak. Egyfelől a közvetítők, amennyiben aktív szerepet játszanak a politikai reklámozás gyakorlatának alakításában, valóban politikai szereplőkké válnak: kiteszik magukat a kampányalanyok és a választópolgárok jogos kritikájának, ha visszaélnak szűrőszerepükkel. Másfelől a fentiekben nem az önkényes válogatás, hanem a meghatározott szempontok szerinti szűrés kötelessége mellett érveltem. A demokratikus kultúra fejlettségétől függ, hogy mekkora a konszenzus e szempontok tartalmát illetően a választópolgárok, jelöltek, pártok körében. Amennyiben jelentős konszenzus áll fenn, a politikai reklámok közléséről vagy annak mikéntjéről szóló döntéseket a választópolgárok nem fogják politikailag motiválni tartani, s így

az sem valószínű, hogy a közvetítők nagyobb aktivitása, felelősségvállalása például a polarizálódás növekedéséhez, s így a kampány színvonalának romlásához vezetne, illetve eltántorítaná a választópolgárokat a politikai részvételről.

Ha azonban nincs konszenzus a szűrés szempontjait illetően, a választópolgárok, jelöltek, pártok könnyen politikailag motiváltnak érzékelhetik – helyesen vagy helytelenül – a közvetítők politikai reklámokkal kapcsolatos döntéseit. Ugyanez lehet a nagyobb közvetítői felelősségvállalás eredménye akkor is, ha a médiapiac monopolisztikus vagy oligopolisztikus jellegű, és a közvetítőket politikailag elkötelezettként érzélik. Így például, ha egy széles körben jobboldali hangvételűnek tekintett televíziócsatorna egy – egyébként konszenzuális szempontok alapján – félrevezetőnek ítélt politikai reklám közlését megtagadja egy baloldali jelölttől, az nagy valószínűséggel a demokratikus kampányba történő, politikailag motivált beavatkozásnak tűnik. Ha pedig ezt az aktivizmust a választópolgárok (akár helytelenül) politikailag motiváltként érzélik, az a kampányok polarizálódásának erősödéséhez, s így a kampány színvonalának romlásához vezethet – mind a választópolgári tájékozódás eszközeként, mind pedig a jelölt–választópolgár kapcsolatokban –, ami azonban éppen ellentétes a kampány demokratikus minősége megőrzésének céljával. Ilyen körülmények között sem kell viszont a közvetítőnek teljesen passzív maradnia. Ehelyett olyan intézményi megoldások segíthetik a kampány demokratikus minősége feletti őrökésben, amelyek a politikai reklámok közléséről, illetve a közlés mikéntjéről való döntést tovább delegálják – pl. egy választási bizottsághoz. Vagyis a reklám potenciális közzétevője ilyenkor sem marad passzív, hanem mozgásba hoz egy olyan intézményi mechanizmust, amely – a politikai közösség által észlelt módon is – pártatlanabban képes meghozni a közzétételről vagy annak mikéntjéről szóló érdemi döntést. Ha tehát a reklám közvetítője a tartalom elbírálását illetően külső szereplőhöz fordul is, a fentiek alapján akkor is kifejezett erkölcsi kötelessége igénybe venni az erre szolgáló jogi eljárásokat – még hozzá nem semleges szereplőként, hanem szükséges esetén a megrendelő érdekei ellen fellépve a kampány demokratikus minősége védelmében.

VII. KONKLÚZIÓ

Jelen tanulmányban amellet érveltem, hogy a demokratikus kampányok alkalmazott etikájának komolyan kell vennie azt a tényt, hogy a modern választási kampányok törzsét alkotó politikai reklámok közvetítettek és többnyire piaci alapon történik a közvetítésük. Ez a felismerés egy összetettebb kampányetikához kell, hogy vezessen, amely a kampány különféle szereplői – jelöltek, pártok, választópolgárok, közvetítők – sajátosságait figyelembe véve határozza meg, hogy e szereplőknek mi a feladatuk a választási kampányok demokratikus minőségének megőrzésében. A politikai reklámok közvetítőit terhelő kötelessé-

gek meghatározásakor pedig döntő jelentősége van a kampány kommunikációs folyamatában betöltött végső szűrőszerepüknek, ahogy annak is, hogy a kampányok létéből és intenzitásából a közvetítők jellemzően profitálnak is.

A tanulmány megállapításai demokratikus választási kampányokra vonatkoznak. Ez egyrészt feltételezi, hogy a politikai reklámok közvetítői a politikai hatalom közvetlen befolyásától viszonylagosan független piaci tevékenységet fejthetnek ki, és a közvetítői piac (médiapiac) nem mono- vagy oligopolisztikus jellegű. Másrészt az érvelésem feltételezi azt is, hogy a politikai reklámok készítése, közvetítése egy tágabb, demokratikusan szabályozott politikai közbeszéd tágabb kontextusába ágyazódik. További kutatást igényel tehát, hogy az összetettebb, a politikai reklámok közvetítői szerepét komolyan vevő kampányetika milyen követelményeket támaszt például a hibrid rezsimekre, választási autokráciákra jellemző nem-demokratikus választási kampányok alanyaival, politikaireklám-közvetítőivel szemben (Diamond 2002; Levitsky–Way 2002; Levitsky–Way 2010; V-Dem Institute 2021).

Végül: demokratikus kontextusban is összetett megfontolást igényel, hogy a politikai reklámok közvetítésének itt vázolt alkalmazott etikai programja hogyan és mennyiben juttatandó érvényre jogi kötelezettségek formájában is. A tanulmány *pro tanto* erkölcsi köteleességek igazolására tett kísérletet, amelyek tehát számos más erkölcsi és közpolitikai megfontolással együtt, s ezek konfliktusait mérlegelve-feloldva építhetők csak be egy kampányszabályozási koncepcióba. Mindazonáltal a vázolt etikai követelmények legalább részleges normatív útmutatásként szolgálnak a demokratikus kampányszabályozás számára is, hiszen éppen a kampány versenyjellegéből adódóan nem realiztikus feltételezni, hogy az erkölcsi követelmények szabályozás híján elégségesen érvényre juttathatók lennének.

IRODALOM

- Ansolabehere, Stephen – Shanto Iyengar 1997. *Going Negative: How Political Advertisements Shrink and Polarize the Electorate*. New York, Free Press.
- Bagg, Samuel – Isak Tranvik 2019. An Adversarial Ethics for Campaigns and Elections. *Perspectives on Politics*. 17/4. 973–987.
- Balogh László Levente 2014. A politikai hazugságokról. In Laczkó Sándor (szerk.) *A hazugság*. Szeged–Budapest–Csíkszereda, Pro Philosophia Szegedienzi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság. 61–71.
- Beerbohm, Eric 2016. The Ethics of Electioneering. *Journal of Political Philosophy*. 24/4. 381–405.
- Bene Márton – Petrekanics Márton – Bene Mátyás 2021. Ki mit költ? – Politikai hirdetési aktivitás a Facebookon a 2019-es európai parlamenti és az önkormányzati választási kampányokban. *Médiakutató*. 22/3–4. 49–58.
- Brennan, Jason 2016. *Against Democracy*. Princeton/NJ, Oxford, Princeton University Press.

- Burke, Edmund 1774/1997. *Edmund Burke's speech to the Electors of Bristol at the conclusion of the poll, November 1774: For presentation to members of the House of Commons at the conclusion of the poll, May 1997*. Westminster, Merrion Press for the Edmund Burke Society.
- Cagé, Julia 2020. *The Price of Democracy: How Money Shapes Politics and What to Do About It*. Ford. Patrick Camiller. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Caplan, Bryan 2007. *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Christiano, Thomas 1996. *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder/CO, Westview Press.
- Christiano, Thomas 2012. Money in Politics. In David Estlund (szerk.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. 241–257.
- Civil Liberties Union for Europe 2022. *Policy Brief: Regulating Political Ads In The EU*. The Civil Liberties Union for Europe e. V. <https://www.liberties.eu/f/bhr9mw>
- Coleman, Jules L. 1976. The Morality of Strict Liability Torts. *William & Mary Law Review*. 18/2. 259–286.
- Diamond, Larry Jay 2002. Thinking About Hybrid Regimes. *Journal of Democracy*. 13/2. 21–35.
- Dovi, Susanne 2007. *The Good Representative*. Oxford, Blackwell.
- Downs, Antony 1957. *An Economic Theory of Democracy*. New York, Harper.
- Feinberg, Joel 1968. Collective Responsibility. *The Journal of Philosophy*. 65/21. 674–688.
- Habermas, Jürgen 2021. Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit. In Martin Seeliger – Sebastian Seignani (szerk.) *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?* Baden-Baden, Nomos. 470–500.
- Kant, Immanuel 1785/1991. Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat Kiadó. 295–614.
- Karnein, Anja 2014. Putting Fairness in Its Place: Why There Is a Duty to Take Up the Slack. *The Journal of Philosophy*. 111/11. 593–607.
- Keating, Gregory C. 2014. Strict Liability Wrongs. In John Oberdieck (szerk.) *Philosophical Foundations of the Law of Torts*. Oxford, Oxford University Press. 292–311.
- Kerner, Catherine – Mathias Risse 2021. Beyond Porn and Discreditation: Epistemic Promises and Perils of Deepfake Technology in Digital Lifeworlds. *Moral Philosophy and Politics*. 8/1. 81–108.
- Kis János 2017. *A politika mint erkölcsi probléma*. 2. kiad. Pozsony, Kalligram.
- Kóczyán Sándor 2014. A politikai reklámok szabályozása a magyar jogrendszerben. *Médiakutató*. XV/1. 35–51.
- Lau, Richard R. – Ivy Brown Rovner 2009. Negative Campaigning. *Annual Review of Political Science*. 12/1. 285–306
- Lever, Annabelle 2012. *On Privacy*. New York, Routledge.
- Levitsky, Steven – Lucan Way 2002. The Rise of Competitive Authoritarianism. *Journal of Democracy*. 13/2. 51–65.
- Levitsky, Steven – Lucan Way 2010. *Competitive authoritarianism: Hybrid regimes after the Cold War*. Cambridge/UK, Cambridge University Press.
- Lipsitz, Keena 2004. Democratic theory and political campaigns. *Journal of Political Philosophy*. 12/2. 163–189.
- McCarty, Nolan M. 2019. *Polarization: What Everyone Needs to Know?* New York, Oxford University Press.
- Mokrosinska, Dorota 2015. How much privacy for public officials? In Beate Roessler – Dorota Mokrosinska (szerk.) *Social Dimensions of Privacy: Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge/UK, Cambridge University Press. 181–201.

- Mráz Attila 2020. Disenfranchisement and the Capacity / Equality Puzzle: Why Disenfranchise Children But Not Adults Living with Cognitive Disabilities? *Moral Philosophy and Politics*. 7/2. 255–279.
- Mráz Attila 2021a. How to Justify Mandatory Electoral Quotas: A Political Egalitarian Approach. *Legal Theory*. 27/4. 285–315.
- Mráz Attila 2021b. Deepfake, demokrácia, kampány, szólásszabadság. In Török Bernát – Zódi Zsolt (szerk.) *A mesterséges intelligencia szabályozási kihívásai: Tanulmányok a mesterséges intelligencia és a jog határterületeiről*. Budapest, Nemzeti Közszerzői Egyetem-Ludovika Egyetemi Kiadó. 249–278.
- Mráz Attila 2022a. Platformszabályozás és kampányszabályozás demokráciában. In Török Bernát – Zódi Zsolt (szerk.), *Az internetes platformok kora*. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó. 341–362.
- Mráz Attila 2022b. Szavazás és engedetlenség. *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/2. 190–208.
- Murphy, Liam B. 2003. *Moral Demands in Nonideal Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Page, Edward A. 2012. Give It Up For Climate Change: A Defence of the Beneficiary Pays Principle. *International Theory*. 4/2. 300–330.
- Parkinson, John – Jane Mansbridge 2012. *Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale*. Cambridge/UK, Cambridge University Press.
- Rawls, John 1971/1996. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Rini, Regina 2020. Deepfakes and the Epistemic Backstop. *Philosophers Imprint*. 20/24. 1–16.
- Rowbottom, Jacob 2012. Lies, Manipulation and Elections – Controlling False Campaign Statements. *Oxford Journal of Legal Studies*. 32/3. 507–535.
- Schattschneider, Elmer Eric 1942/2004. *Party Government: American Government in Action*. New Brunswick/NJ, Transaction Publishers.
- Shiffrin, Seana Valentine 2014. *Speech Matters: On Lying, Morality, and the Law*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Shue, Henry 2014. *Climate Justice: Vulnerability and Protection*. Oxford University Press.
- Stemplowska, Zofia 2016. Doing more than one's fair share. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 19/5. 591–608.
- Thompson, Dennis F. 2005. *Restoring Responsibility: Ethics in Government, Business, and Healthcare*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Thompson, Dennis F. 2018. The Political Ethics of Political Campaigns. In Annabelle Lever – Andrei Poama (szerk.) *The Routledge Handbook of Ethics and Public Policy*. New York/NY, Routledge. 229–241.
- V-Dem Institute 2021. *Autocratization Turns Viral: Democracy Report 2021*. V-Dem Institute, Department of Political Science, University of Gothenburg. https://www.v-dem.net/media/filer_public/74/8c/748c68ad-f224-4cd7-87f9-8794add5c60f/dr_2021_updated.pdf
- Veszelszki Ágnes 2022. Az információmanipuláció audiovizuális eszköze: A deepfake. In Krekó Péter – Falyuna Nóra (szerk.) *Sarlatánok kora: Miért dőlünk be az áltudományoknak?* Budapest, Athenaeum Kiadó. 109–125.
- Wauters, Bart 2021. Historical, Philosophical, and Legal Foundations of Strict Liability in Hugo Grotius – Some Introductory Remarks to the Special Dossier. *Grotiana*. 42/1. 1–4.
- White, Jonathan – Lea Ypi 2016. *The Meaning of Partisanship*. Oxford, Oxford University Press.

BERNÁTH LÁSZLÓ

Miért ne tulajdonítsunk semmilyen felelősséget tudattal nem rendelkező mesterséges intelligenciának?*

I. FELELŐSÉGTULAJDONÍTÁS, MESTERSÉGES INTELLIGENCIA ÉS AUTONÓM ÁGENSEK

A mesterséges intelligenciáról és autonóm ágensekről szóló filozófiai és nem filozófiai szakirodalomban egyre több olyan tanulmány jelenik meg, amelyek mellett érvelnek, hogy valamilyen, oksági felelősségen túlmutató, normatív tartalommal bíró felelősséget joggal tulajdoníthatunk olyan gépeknek vagy szoftvereknek, amelyek kellően nagy oksági autonómiával rendelkeznek (lásd többek között: Bechtel 1985; Dennett 1997; Floridi–Sanders 2004; Johnson–Powers 2005; Stahl 2006; Sullins 2006; Coeckelbergh 2009; Hage 2017). Általában azt nem szokás vitatni, hogy olyan gépeknek értelmetlen lenne felelősséget tulajdonítani, amelyek nagymértékben kézi vezérlés alatt állnak, vagy amelyek egy olyan egyszerű programot követnek, amely programot áttekintve viselkedésüket – viszonylag könnyen – teljesen vagy majdnem teljesen megmagyarázhatjuk. Nem merül fel, hogy bármiféle felelősséget tulajdonítsunk folyamatos beavatkozást igénylő drónoknak, egyszerű program által vezérelt robotporszívóknak, vagy éppen számítógépes játékokban a játékos ellenfeleit irányító mesterséges intelligenciának. Ugyanakkor egyre erősebbek azok a hangok, amelyek mellett érvelnek, hogy az ún. autonóm ágenseknek vagy gépeknek valamilyen normatív súllyal bíró felelősség tulajdonítható *attól függetlenül*, hogy ezeknek a gépeknek pontosan olyan elmét nem tulajdonítanánk, mint amilyen elmével az emberek rendelkeznek. Jelesül ezek az írások vagy explicite vagy implicite azt állítják, hogy nem számít, hogy ezek a gépek rendelkeznek-e *fenomenális tuda-*

* A tanulmány az Információs és Technológiai Minisztérium, valamint a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal által támogatott Posztdoktori Kiválósági Program (PD131998) keretében készült el. Emellett a K132911 (OTKA) pályázat támogatását élveztem. Külön köszönöm a két anonim bíráló segítő megjegyzéseit, ami alapján jelentős mértékben változtattam az eredeti szöveget.

tossággal vagy sem, joggal tulajdoníthatunk nekik felelősséget, amennyiben az egyéb szükséges kritériumokat is teljesítik.¹

Mik is azok az autonóm ágensek? A szakirodalomban autonóm ágenseken² olyan mesterségesen létrehozott programokat vagy gépeket értenek, amelyek az oksági autonómia egy magasabb szintjével rendelkeznek, mint a korábbi programok és gépek. A nem autonóm gépek vagy programok vagy gyakori beavatkozást igényelnek az ember részéről ahhoz, hogy megoldják azt a feladatot, amelyet meg kell oldaniuk, vagy olyan programmal rendelkeznek, amelynek eredeti kódját ismerve viszonylag könnyen visszafejthető, miért éppen úgy próbálják megoldani a rájuk bízott feladatot, ahogyan. Az ilyen program vagy gép az őt irányító ember vagy a programozó meghosszabbított keze. Példaként felhozhatjuk azokat a sakkprogramokat, ahol bizonyos stratégiák vannak előre beprogramozva gépbe vagy egy kettesszintű „önvezető” autót, amely a cél eléréséhez mindvégig igényli a vezető felügyeletét és beavatkozását. Az ilyen rendszerekkel ellentétben az autonóm program, gép vagy ágens nem egyszerűen a programozó vagy az irányító meghosszabbított keze. Már csak azért sem, mert az autonóm ágenseket – hacsak nincs vészhelyzet vagy valamilyen rendkívüli esemény – nem tartják emberek a közvetlen irányításuk alatt. A programozó meghosszabbított kezének sem tekinthető a gép, mivel a kiinduló program egyik vagy másik elemével nem igazán lehet megmagyarázni, miért éppen azt a megoldást választotta a gép, amelyiket. Esetleg azért, mert a kiindulóprogram olyan óriási komplexitással bír, hogy ez valamiért lehetetlen, vagy azért – és valószínűleg létező példát csak erre tudok mondani –, mert a gép mintegy maga alakította ki statisztikai tanulásra építő programjával azt a stratégiát, amellyel aztán a szóban forgó problémát megpróbálta megoldani. A statisztikai tanulás során a gép próba-szerencse alapon próbál megoldani egy-egy problémát, majd a visszajelzésekből (siker/kudarca) és az általa megfigyelt statisztikai összefüggésekből kikövetkezteti, hogy mi kell ahhoz, hogy a különböző helyzet típusokban az előtte álló feladatot sikeresen megoldja. Erre példák azok a modern sakkprogramok, amelyek már nagy biztonsággal képesek nagymestereket is elverni, mivel több milliós sakkjátszma elemzésén és lejátszásán keresztül rendkívül bonyolult megoldáshálójával rendelkeznek arról, hogy milyen felállásnál milyen lépéseket érdemes tenni. Ugyanígy autonóm ágensnek lehet tekinteni majd azokat az

¹ Érdemes megjegyezni, hogy Daniel Dennett egyfajta tudatosságot esszenciálisnak tart a morális felelősség szempontjából nézve, de ez a tudatosság nem fenomenális, hanem ahhoz kötött, hogy az adott gép vagy ember képes-e másodrendű hiteket, vágyakat és egyéb mentális állapotokat kialakítani (hiteket a hiteiről, vágyakat a vágyairól, és így tovább). Dennett 1991, 1997.

² Jóllehet félrevezető (lásd Tollon 2019), én mégis – mivel a szakirodalomban megkövesedni látszik – használom az „autonóm ágensek” terminust. Miként a szakirodalom, én is csak annyit értek autonómia alatt, hogy (i) feladataikat emberi beavatkozás nélkül képesek (az esetek túlnyomó többségében) végrehajtani, és (ii) kiinduló programjuk ismerete önmagában nem segít hozzá tevékenységük részletes magyarázatához.

önvezető autókat, amelyek képesek lesznek a kiinduló ponttól a célig elvezetni anélkül, hogy az autóban ülő emberi „sofőr” ellenőrizné az autót.

Sokan úgy vélik, hogy ez a fajta autonómia – egyéb feltételek teljesülése esetén – elég alapot ad ahhoz, hogy az autonóm ágensek, az oksági felelősségen túl, valamilyen normatív súllyal rendelkező felelősséget is tulajdonítsanak. Azaz egyre többen érvelnek amellett, hogy ezek az autonóm ágensek nemcsak, hogy a fő és közvetlen okai annak, ha a rájuk bízott feladatot helyesen vagy helytelenül oldották meg, de olyan módon lehetnek fő és közvetlen okai a sikernek vagy valamilyen káreseménynek, hogy megfelelően járhatunk el, ha (morális vagy más normatív értelemben) dicsérik, hibáztatjuk (*blame*) vagy büntetjük őket.³ Például, ha egy önvezető autó a programozók által előre nem látható okokból hibás döntést hozva balesetet okoz, akkor nem a sofőrt, a programozót, vagy valaki mást kell morálisan hibáztatni, hanem az autót – feltéve, hogy további feltételek is teljesülnek –, valamint, ha a sakkprogram megveri a sakk mestert, akkor nem annyira a programozókat illeti dicséret, sokkal inkább a gépet.

Az egyéb feltételek közé a különböző szerzők általában olyasmiket sorolnak fel, amelyek képessé teszik a gépeket arra, hogy a felelősségre vonásra megfelelően reagáljanak. Tehát például valamiképpen képesnek kell lenniük információt szolgáltatni arról – ha nem is teljesen –, hogy miért tették azt, amit tettek, vagy legalább megfelelően reagálni azokra a gyakorlatokra, melyek jutalmazásként vagy büntetésként érik őket. Azaz a negatív visszajelzések hatására kevésbé legyenek hajlamosak újra elkövetni ugyanazt a hibát, a pozitív visszajelzések pedig erősítsék meg előnyös eljárásaikat. Mivel ezekhez a képességekhez megfelelő önreprezentációs képességekre van szükség, vagy legalábbis a kapott visszajelzésekre adott megfelelő reakciókra, ezért az autonóm ágenseknek való felelősségtulajdonítás kapcsán nem merül fel a fenomenális tudatosság jelentősége. Hiszen fenomenális tudatossággal akkor rendelkezik egy entitás, ha számára olykor valamilyen átélni azokat az eseményeket, melyek megtörténnek vele. Ám a fenomenális tudatosság nem szükségszerű feltétele annak, hogy egy gép rendelkezzen saját programjairól valamiféle reprezentációval, és annak sem, hogy legyenek olyan érzékelő és önszabályozó mechanizmusai, amelyeknek köszönhetően felismeri és helyesen reagál különböző emberi reakciókra. Mindehhez elegendő, ha a gép oksági profilja megfelelő szerkezetű, azaz a programjai által szabályozott folyamatai megfelelően kapcsolódnak egymáshoz.

³ A dörzsölt olvasó kiszúrhatja, hogy itt a morális felelősségnek egy strawsoniánus meghatározását használtam. Azért tettem így, mert a szakirodalomban ez a legelterjedtebb formája a morális felelősség magyarázatának. Ugyanakkor Réz Anna egy érve (Réz kézirat), Szigeti András általános Strawson kritikája (Szigeti 2012), valamint Paár Tamással közösen írt tanulmányom gondolatmenete miatt (Bernáth–Paár, megjelenés előtt) elhagytam a strawsoniánus definíciót, amely a hibáztatáson és más reaktív attitűdökön keresztül definiálja a felelősséget. A gondolatmenet szempontjából nem lesz fontos, hogy a morális felelősséget így vagy máshogyan definiáljuk, mivel az a (személyes) morális megértés fogalmán fordul meg, amit semmilyen felelősség-meghatározásba nem célszerű beépíteni.

A következő szakaszban amellet fogok érvelni, hogy a morális értelemben vett felelősségtulajdonítástól hibás elválasztani a fenomenális tudatosság tulajdonítását. Fenomenális tudatosság nélkül ugyanis senki nem lehet felelős semmilyen tettéért, ráadásul az, hogy miért nem, viszonylag könnyen belátható, ha a helyes nézőpontot választjuk. Ezért ha valaki mégis morális felelősséget tulajdonít olyan gépeknek, amelyeknek nem tulajdonít egyszersmind fenomenális tudatosságot, annak az illetőnek tevékenysége inkohérens és végső soron értelmetlen.

II. MORÁLIS FELELŐSSÉG, MORÁLIS MEGÉRTÉS – MIÉRT NEM LEHETNEK MORÁLISAN FELELŐSEK A NEMTUDATOS AUTONÓM ÁGENSEK?

Azok a szerzők, akik szerint az autonóm ágensek számára akkor is joggal tulajdoníthatunk morális felelősséget, ha az autonóm ágenseknek nem tulajdonítunk egyszersmind fenomenális tudatosságot is, elsősorban abból a perspektívából közelítenek a problémához, hogy az autonóm ágensek morális hibáztatása éppen annyira hasznos lehet, mint az embereké, miközben egy autonóm ágens éppen olyan jól beilleszkedhet morális gyakorlatunkba, mint bárki más, mivel egy kellően fejlett autonóm ágens és egy ember működése között nincs érdemleges különbség. Ha finomszemcsés felbontásban nézzük az emberi viselkedést – legalábbis így szól az érv –, a fizika és a modern neurológia perspektívájából, akkor az ember viselkedését is éppen úgy determinisztikusan meghatározzák a bejövő információ hatására megtörténő neuronkiszülések, mint ahogy egy autonóm ágens viselkedését meghatározza a kapott inputok hatására létrejött elektromos aktivitás a processzorban. Mindez persze azt is jelenti, hogy az a tény is irreleváns, hogy az embereknek fenomenális tudatosságot tulajdonítunk (nagy valószínűséggel veridikusan), míg az autonóm ágensek esetében ezt jóval kevésbé gondoljuk helyénvalónak. E különbség azért irreleváns e nézőpontból nézve, mert az oksági mélystruktúrában nem eredményez érdemi különbséget, hogy rendelkeznek-e az élőlények fenomenális tudatossággal vagy sem. Ám ha kevésbé közelítünk rá e két rendszer működésére, és úgymond hétköznapi életben felvett perspektívájából szemléljük őket, akkor az emberi döntéshozás és viselkedés egyaránt tekinthető olyan szabad és autonóm cselekvésnek, amelyet nem magyarázhatunk egyszerűen a körülmények kényszerítő erejével, hanem azt kell hogy mondjuk, azokat a (biológiai vagy mesterséges) ágensek valamilyen célra tekintettel, szabad akaratukból hozták meg (Bechtel 1985; Dennett 1997; Sullins 2006; Hage 2017).

Írásaik alapján az alábbi érvet lehet rekonstruálni az autonóm ágensek morális felelősségének elvi lehetősége mellett. Ezt az érvet Kiterjesztés-érvnek nevezem:

- (a) Nincs olyan metafizikai különbség a nemtudatos magasan fejlett autonóm ágensek és az emberi lények között, amely különbség a morális felelősség vonatkozásában releváns lenne. (Nincs Különbség Tézis)
 - (b) Ha nincs olyan metafizikai különbség a nemtudatos magasan fejlett autonóm ágensek és az emberi lények között, amely a morális felelősség vonatkozásában releváns lenne, akkor az alapján kellene morális felelősséget tulajdonítanunk a nemtudatos magasan fejlett autonóm ágenseknek és az emberi lényeknek, hogy mennyire pozitívak e gyakorlat következményei. (Konzekvencialista Felelősség Tézis)
 - (c) Elvben kiderülhet, hogy összességében pozitív következményei lennének annak, ha morális felelősséget tulajdonítanánk nemtudatos magasan fejlett autonóm ágenseknek. (Lehetőség Tézis)
 - (d) Amennyiben a morális felelősség tulajdonítása valamely T típusú entitás számára összességében pozitív következményekkel jár, akkor T típusú létező morálisan felelős. (Revizionista Felelősség Tézis)
- ∴ Elvben kiderülhet, hogy a nemtudatos magasan fejlett autonóm ágensek morálisan felelősek.

Egy korábbi tanulmányomban (Bernáth 2021a) érveltem amellett, hogy ez az érv episztemológiailag sem nem jól megalapozott (a Nincs Különbség Tézis és a Lehetőség Tézis elégtelen alátámasztása miatt), sem nem koherens (mivel úgy támaszkodik etikai megfontolásokra, hogy közben a felhasznált etikai megfontolásoknál még alapvetőbb etikai megfontolásokat megbízhatatlannak bélyegez). Hiszen akár a fizika, akár a neurológia eredményeire támaszkodva nehéz megalapozni, hogy a fenomenális tudatosságnak nincs érdemleges és egyedi oksági szerepe az emberi viselkedés kialakításában,⁴ és nehéz lenne megmondani, hogy hogyan tudnánk áttekinteni, hogy az autonóm ágenseknek morális felelősséget tulajdonító gyakorlat hatásai összességében pozitívak voltak-e vagy sem. Most azonban nem ezekre az érvekre helyezném a hangsúlyt, hanem a tanulmány egy másik, etikai gondolatmenetét hangszerelném át úgy, hogy világossá váljon, miért elhibázott az, ha valaki morális felelősséget tulajdonít egy nemtudatos gépnek, miközben nem tulajdonítana neki egyszersmind fenomenális tudatosságot is. Ugyanakkor ez az érvelés valójában a Kiterjesztés-érv mögötti egész funkcionalista alapállást támadja, amely szerint a morális gyakorlat elsődleges célja az lenne, hogy a társadalomban olyan viselkedésmintázatokat alakítson ki, melyek összességében pozitív következményeket eredményeznek. Ezért a Megértés-érv a (c) premisszán kívül az összes többi premisszáját támadja a Kiterjesztés-érvnek.

⁴ Lásd például Mele 2009; Walter 2011; Shields 2014; Brass–Furstenberg–Mele 2019; Bernáth 2019, vagy magyarul Sági 2019; 2020)

A Megértés-érv abból indul ki, hogy az autonóm ágensek számára való morális felelősségtulajdonítás problémáját nem csak abból a perspektívából szemlélhetjük, hogy vajon hétköznapiak során a magasan fejlett autonóm ágensek képesek lennének-e haszonnal és többé-kevésbé zökkenőmentesen beilleszkedni morális gyakorlatunkba, mint olyan entitások, melyek többnyire a morális szabályokhoz igazítják viselkedésüket, és akik – szükség esetén – morális reakciókkal (dicséret, kárhozzátás) e szabályok még következetesebb követésére készíthetők. Onnan is nézhetjük, hogy mi a morális gyakorlat kitüntetett célja, amit csakis a moralitás személyes perspektívájából, annak személyes átéléséből ismerhetünk meg. Hogy megértjük, mi a baj a Kiterjesztés-érvvel, elsősorban arra van szükség, hogy ne engedjünk a kísértésnek, és a moralitásra ne mint a bölcs uralkodó egy eszközeként tekintünk, hanem abból a perspektívából szemléljük, amely perspektívára mint a moralitás birodalmának polgárai teszünk szert hétköznapi életünkben, és akik e tapasztalatok fényében ismerik e birodalom határait, valamint e birodalom voltaképpeni célját.

Először érdemes arra fókuszálni, hogy mint a moralitás birodalmának tagjai ismerjük a konceptuális különbséget – és ezt a társadalom jólétéért aggódó filozófuskirályként sajnos hajlamosak vagyunk elfelejteni – *fegyelmezés* és *morális gyakorlat* (vagy rövidebben, de kevésbé pontosan: a moralitás) között. A fegyelmezés lehet a moralitás és a morális gyakorlat része, de a fegyelmezés önmagában nem feltétlenül morális jellegű. Ez egészen egyértelműen kiviláglik a magasabb rendű állatokkal vagy a kisgyermekkel való kapcsolatunkban. Az állatokat és a kisgyermeket sikeresen fegyelmezhetjük anélkül, hogy azt gondolnánk, egyszersmind morális gyakorlatot űzünk velük. A fegyelmezés olyan tevékenység, amelynek célja valamilyen stabil viselkedésmintázat kialakítása. Még ha a moralitásnak ez olykor célja is, akkor biztosan nem morális tevékenységről van szó, amikor egy kutyát arra próbálunk megtanítani, hogy ne ugráljon a vendégekre és a családtagokra.

Nemcsak, hogy a fegyelmezés nem mindig morális jellegű, de a morális gyakorlat sokszor nem foglal magában fegyelmezést, tehát egyáltalán nem célozza bizonyos viselkedési minta kialakítását. Nehéz azonban ennek bizonyítására példát találni, mert a legnagyobb bűnök büntetése általában igen félelmetes (úgy mint a halálbüntetés vagy az életfogytiglani büntetés), és lehet érvelni amellet (jóllehet szerintem ez egyáltalán nem meggyőző), hogy valójában e legális és egyben morális gyakorlatoknak sem más a célja, mint a fegyelmezés, az elrettentés. Ám léteznek nagyon személyes morális gyakorlatok, amelyek bár egyfajta morális büntetést tartalmaznak, kizárhatjuk, hogy a fegyelmezés lenne a céljuk, mivel valamiért amúgy sem lenne mód már arra, hogy a szóban forgó gyakorlat bárkinek is a viselkedését megváltoztassa. Ezek többnyire súlyos és személyes ügyek. Mivel nem szeretnék saját példával élni, és sajnos megfelelő irodalmi példa sem jut eszembe, ezért az alábbi kitalált, de (már amennyire a filozófusok által kitalált történeteknél ez egyáltalán lehetséges) életszerű példát használok:

Apa és fiú

Egy apa szándékosan hazudik fiáról a fia szerelmének, hogy meghiúsítsa a számára nem kívánatos házasságot. A hazugság eléri célját, mert nagyon hihető volt, ráadásul egy olyan személytől származott, akinek látszólag semmi érdeke nem fűződött a hazugság kiigyalásához. A lány minden kapcsolatot megszakít a fiúval és többé nem hajlandó beszélni vele. A fiú számára mindvégig rejtve marad a szakítás valódi oka, de szerencsére később egy másik nő mellett megtalálja a boldogságát annak ellenére, hogy az apa folyamatosan belenyúl fia életébe, bár nem olyan drasztikusan és gonosz módon, mint a korábbi kapcsolat során. A fiú számára mindig sok kellemetlenség és szomorúság forrása volt, hogy apja nem hagyja azt, hogy tökéletesen a maga kezébe vegye az életét, de megalkuvásból és az apja iránti szeretetéből fakadóan megtanult ezzel együtt élni. Ám az apa idős korában súlyos beteg lesz, haldoklik a gyógyulás legkisebb reménye nélkül. A fiú ekkor tudja meg, mintegy véletlenségből, hogy mit tett apja hosszú évtizedekkel ezelőtt. Bemegy apja szobájába, és (amennyire erre képes) higgadtan megkérdezi apját, hogy emlékszik-e arra a lányra, és hogy mit tett vele. Az apja ennyi év távlatából – fia boldog házasságának évtizedei után – láthatóan nem érti, hogy fia miért hánytorgatja fel a múltat. Erre a fiú dühbe gurul, és keresetlen szavakkal elmagyarázza, hogy az események későbbi szerencsés fordulata után is miért fáj neki ennyire, amit megtudott a múltból, s miért volt apja tette minden egyébtől függetlenül rendkívül alávaló lépés, majd összefüggésbe hozza ezt az eseményt azzal, hogy apja egyfolytában igyekezett irányítást gyakorolni fia élete felett. Végül fogja magát, és kimegy a szobából, azzal az elhatározással, hogy többé nem akar beszélni az apjával.

Nos, azt hiszem, első látásra is világos, hogy ennek a viselkedésnek nem lehet az a célja, hogy egy új viselkedésmintát kialakítson az apában, mintegy megfegyelmezze, de az elrettentés is kizárt. Mikor tekinthetnénk sikeresnek a fiú morális gyakorlatát? Mit váránk el a fiú helyében az apától? Azt hiszem azt, hogy az apa belássa, hogy mélyen rossz volt, amit tett (nemcsak a hazugság, hanem általában véve az irányításhoz való ragaszkodása és mindaz, ami ebből származott), és hogy belássa azt is, miért is volt rossz, amit tett, mindez megfelelően becsomagolva a lelkiismeret-furdalás vagy a szégyen érzésébe. Bár ez nem lenne így teljes: a teljes siker az volna, ha e morális belátás és a hozzá kapcsolódó morális érzések arra motiválnák az apát, hogy őszinte megbánással bocsánatot kérjen a fiától. Ez a példa szerintem jól mutatja a morális gyakorlatok elsődleges célját: olyan morális megértés létrehozása, amely összekapcsolódik a megfelelő morális érzellemmel és a lélek megfelelő átalakulásával.

Innen nézve az is érthető, hogy a pusztán elrettentésben kimerülő fegyelmezés morális kontextusban miért tűnik üresnek. Van abban valami sivár és oda nem illő, ha a másikat a várható büntetéssel fenyegetjük, mivel a morálisan rossz

cselekvéssel az igazi probléma nem pusztán az, hogy a végrehajtója rosszul fog járni. Ugyanakkor – ha a büntetés eléggé biztosra vehető és valóban rettenetes – könnyen lehet, hogy egy ilyen fenyegető hangvételű fegyelmezés sikeres lehet abból a szempontból, hogy akár nagyobb hatásfokkal is rábírhatja az illetőt arra, hogy engedelmeskedjen a morálisan helyes cselekvés szabályainak. Az esetek többségében, azt hiszem, a sikkasztásra hajlamos fehérgalléros bűnözőket jobban visszatartja az, ha valaki kilátásba helyezi nekik a lebuktatásukat, mint ha valaki kifejezi, mennyire szégyenteljesnek tartja morális minőségüket.

Mindezzel egybevé, hogy hétköznapi morális gyakorlat során, amikor másokat morálisan kárhoztatunk vagy dicsérünk, tudatunk homlokterében nem az a vágy áll, hogy mások viselkedését megváltoztassuk. Leginkább úgy lehetne leírni, hogy milyen motiváció vezérel bennünket, amikor tényleg morálisan hibáztatunk másokat, hogy egy arra irányuló erős vágy vezérel minket, hogy az illető ismerje el, hogy igazunk van, érezze valamennyire rosszul magát azért, amit tett, és végül fejezze ki valamilyen formában a sajnálatát. Bármennyire is kínos ezt elismerni, de úgy vélem, hogy e hármas közül is prioritást élvez az első két komponens: az, hogy elérjük, hogy a másik felismerje, nekünk van igazunk, és a véteknek megfelelő tartalmú és intenzitású sajnálatot, szégyent vagy lelkiismeret-furdalást érezzen.⁵ Ez magyarázza azt, hogy azt is szívesen hibáztatjuk, akiről úgy véljük, semmiképpen sem fogja kifejezni sajnálatát sem felénk, sem mások felé.

Fontos megjegyezni, hogy a szóban forgó morális megértés nem szenttelen elfogadása valamilyen morális elvnek vagy állításnak. A korábbi példában az apa valószínűleg tudatában van annak, hogy hazudni más hitelének a megrontása érdekében morálisan rossz. Csak éppen alighanem úgy véli, hogy az ő speciális helyzetében a cél szentesítette az eszközt, és az ő konkrét esetében a fia boldogsága miatt fel volt hatalmazva arra, hogy hazudjon. A morális megértés abban áll, hogy mélyebben megértjük, hogy egy-egy morális szabály miért is rendelkezik kötelező erővel, akár nagyobb kötelező erővel, mint gondoltuk. Értékek és körülmények bonyolult viszonyát látjuk át jobban. Figyelmünket a morális szituációnak olyan aspektusai felé fordítjuk, aminek nem szenteltünk kellő figyelmet. Például az apa fia kirohanásának hatására jobban képes lehet arra, hogy az ő nézőpontjából nézze azt a helyzetet, amit valójában addig csak a saját szempontjából nézett. A fia számára az az első szerelem is fontos szerelem volt, s bár tudatában volt annak, hogy ama lehetséges házasságnak a boldogságát néhány külső körülmény is akadályozta volna, ennek ellenére ő akkor mégis e házasság megkötését látta jónak – és sokszor az önmagában nagyon nagy érték, hogy követhetjük saját megítélésünket arról, hogy adott helyzetben mi is lenne a jó. A fiú esetleg arra is rámutathatott kirohanásakor, hogy az apja aztán tudja,

⁵ A morális hibáztatás (*blame*) ezen elemzését részletesebben alátámasztom egy másik tanulmányomban (Bernáth 2020).

hogy miben is áll a jósága annak, hogy úgy rendezhetjük az életünket, ahogyan akarjuk, hiszen az apa annyira rákapott erre, hogy mivel saját élete részeként tekint fia életére, azt is éppen olyan autonóm módon igyekezett igazgatni, mint a sajátját. *Belátni és átérezni*, hogy miért is értékes az önmeghatározás, és hogy *mennyire fájdalmas*, hogy mondjuk éppen az az önző vágyunk, hogy a saját önmeghatározásunk határait kitágítsuk, homályosította el annak észrevételét, hogy mekkora értéket veszünk el attól, akitől az autonómiáját vesszük el; nos, ilyesfajta *személyes*, belső felismerések azok, amelyeket *releváns morális megértésnek* tekinthetünk, ha magában a felelősségtulajdonításban a hétköznapi morális gyakorlat kitüntetett célját keressük.⁶

Az aligha vitatható, hogy a fenti értelemben vett személyes morális megértés teljességgel lehetetlen fenomenális tudat nélkül. Még ha egy nemtudatos gép ismeri is azt a szabályt, hogy törekedni kell a saját és mások autonómiájának megőrzésére, nem értheti meg, miért jó (morálisan) e szabálynak a betartása, mivel csakis az autonóm cselekvés átélésén keresztül értheti meg bárki, *miért* érték az autonómia. Hasonlóképpen, elvben beprogramozhatjuk egy nemtudatos gépbe, hogy azoknak a cselekedeteknek a végrehajtására törekedjen, amelyek növelik az emberek boldogságát vagy jólétét, de mivel sohasem éli át, milyen az, amikor valaki viszonylag boldog vagy csak jól érzi magát, nem értheti, hogy e szabály követése miért jó. A nemtudatos gép már ezen az alapszinten képtelen a morális megértésre, nemhogy azon a magasabb szinten – aminek elérésére morális gyakorlatunk elsősorban törekszik –, amelynek lényege értékek egymáshoz való viszonyának megértése. Nem is beszélve arról, hogy e nemtudatos gépek nem élhetik át azokat a morális érzelmeket, amelyek képesek jelezni a morális tények súlyát, és amelyek elválaszthatatlan formai összetevői a személyes morális megismerésnek (úgy mint a büszkeség, szégyen, lelkiismeret-furdalás, sajnálat stb.) Amire egy ilyen nemtudatos gép képes lehet, az legfeljebb az, hogy tanulóprogramját követve mind szofisztikáltabb szabályokat alakítson ki magának – de mindezt bármiféle morális megértés nélkül.⁷

⁶ E koncepció sokat merít Fricker 2016-ból, de azt gondolom, jobban hangsúlyozza a morális megértés szerepét a kommunikatív elem rovására (egy korábbi tanulmányomban még nagyobb hűséggel követtem Miranda Fricker koncepcióját, lásd Bernáth 2021b).

⁷ Számos olyan érvet megfogalmaztak már, amelyek nagyon hasonlítanak az itt ismertetettre. Ám ezek az érvek mind összekapcsolták a megértés problémáját azzal, hogy a gépek nem lehetnek képesek *kompetensen, megfelelő indokokra* támaszkodva morális döntéseket hozni (Johnson 2006; Himma 2009; Purves–Jenkins–Strawser 2015). Ez a fajta érvelés azonban nem elég erős az ellen a stratégia ellen, amikor a nemtudatos autonóm ágensek morális felelősségének a védelmezői azt hangsúlyozzák, hogy megfelelő programozottság esetén e gépek elvben képesek lehetnek arra, hogy morálisan ugyanolyan kívánatos döntéseket hozzanak, mint a sokszor irracionális és inkompetens emberek, így egyáltalán nem lehet azt mondani, hogy e gépek feltétlenül morálisan inkompetensek lennének vagy ne rendelkeznének a szükséges racionalitással. Floridi–Sanders 2004; Anderson–Anderson 2007 és Behdadi–Munthe 2020 javasolja e választ (utóbbiak tanulmányuk 205. oldalán), bár nem világos, mennyire tartják kielégítőnek). Hogy e dialektikai zsákutcát elkerüljem, a Megértés–érvben a hangsúlyt nem a

Ezért azoknál az autonóm ágenseknél, melyeket nem tartunk tudatosnak, legfeljebb annak van értelme, hogy fegyelmezzük őket anélkül, hogy morális felelősséget tulajdonítanánk nekik, ahhoz hasonlóan, mint ahogy az állatokat vagy a kisgyermeket fegyelmezzük anélkül, hogy morális felelősséget tulajdonítanánk nekik. Ezek az autonóm ágensek a morális megértés teljes hiányában nem lehetnek a moralitás birodalmának polgárai, azaz morális ágensek, ennél fogva olyan morális tulajdonságokat sem lehet nekik tulajdonítani, mint a morális felelősség. Ez már csak onnan is belátható, hogy ha valaki vagy valami a legkevésbé sem értheti meg, hogy egyes cselekedeteknek miért az a morális státusza, ami, akkor morális értelemben nem lehet a tudatában annak, hogy mit is cselekszik.

Fontos megjegyezni, hogy a Megértés-érv nem arra a feltevésre támaszkodik, hogy valamilyen cselekvésért csak akkor viselhetünk morális felelősséget, ha azt a nagyon specifikus érzést átéltük már, ami közvetlenül kapcsolódik a szóban forgó cselekvés hatásaihoz. Például nem kell a Megértés-érv használójának azt az abszurditást is védelmébe vennie, hogy egy férfi nőgyógyász nem lehet morálisan felelős azért, ha műhibája megfoszt egy nőt az anyaság lehetőségétől, mivel neki nincs személyes tapasztalata az anyaságról. A Megértés-érv ugyanis pusztán arra a feltevésre támaszkodik, hogy a morális felelősséghez bizonyos alapvető fenomenális tapasztalatokra van szükség. Azaz nincs szükség arra, hogy a nőgyógyász átélje az anyaságot magát ahhoz, hogy megértse, miért problematikus az, ha hanyagság miatt elveszi valakitől ennek a lehetőségét. Elegendő hozzá az, hogy az illetőnek valamilyen alaptapasztalata legyen arról, hogy milyen fájó olykor elesni valamilyen lehetőségtől, hiszen ebből már megérti, hogy miért fontos odafigyelni és követni azokat a szabályokat, melyek csökkentik annak a valószínűségét, hogy embertársainknak jóvátehetetlen veszteségeket okozunk.⁸

Kicsit formálisabban is megfogalmaznám azt az érvet, amely a fenti megfontolások alapján kirajzolódott.

Megértés-érv

- (1) Azok az ágensek nem lehetnek morálisan felelősek, amelyek nem érthetik morális értelemben, mit cselekszenek, és/vagy a morális gyakorlatok célpontjaként nem segíthetik a morális gyakorlat kitüntetett céljának teljesülését.
- (2) A morális gyakorlat kitüntetett célja a személyes morális megértés kialakítása.

morális kompetenciára és racionalításra helyezem, hanem a morális teljesítménytől konceptuálisan (de nem feltétlenül okságilag) független (személyes) morális megértésre.

⁸ E bekezdést az egyik anonim bíráló egy ellenvetéssel felérő megjegyzése miatt helyeztem el a szövegben. Köszönöm az anonim bírálónak, hogy felhívta a problémára a figyelmeimet.

- (3) Személyes morális megértés nélkül senki sem lehet tudatában annak, hogy morális értelemben mit is cselekszik.
- (4) Azok az ágensek, amelyek nem rendelkeznek fenomenális tudatossággal, személyes morális megértéssel sem rendelkezhetnek.
- (5) A nemtudatos autonóm ágensek *per definitionem* nem rendelkeznek fenomenális tudatossággal.

∴ A nemtudatos autonóm ágensek nem lehetnek morálisan felelősek.

Az érvet egyszerűbb formára is hozhatjuk:

Egyszerűsített Megértés-érv

- (i) Azok az ágensek, akik/amik képtelenek személyes morális megértésre, nem rendelkezhetnek morális felelősséggel.
- (ii) Azok az ágensek, akik/amik nem rendelkeznek fenomenális tudatossággal, azok képtelenek a személyes morális megértésre.
- (iii) A nemtudatos autonóm ágensek *per definitionem* nem rendelkeznek fenomenális tudatossággal.

∴ A nemtudatos autonóm ágensek nem lehetnek morálisan felelősek.

A moralitás személyes perspektívájából nemcsak, hogy kirajzolódik a Megértés-érv, de kitűnik a Kiterjesztés-érv három premisszájának tarthatatlansága. Ugyanis innen nézve látható, hogy – szemben a Kiterjesztés-érv első premisszájával – a fenomenális tudatosság jelenléte vagy hiánya döntő morális és metafizikai különbség a nemtudatos autonóm ágensek és az emberek között. Ez még abban a furcsa esetben is így lenne, ha a személyes morális viselkedés nem lehetne érdemben hatással a viselkedésre, mert a személyes morális megértés kialakítása olyan önérték, amelynek kialakítása a morális gyakorlat kitüntetett célja. Az *Apa és fiú* című példából láthattuk, hogy egy morális gyakorlat akkor is sikeres lehet, ha a morális gyakorlat végül is senkit sem fegyelmez meg, és senkinek a viselkedését nem befolyásolja.

A Kiterjesztés-érv második és negyedik premisszáját is aláássa az, ha a moralitás személyes perspektíváját részesítjük előnyben. Ugyanis, ha ebből a perspektívából felismerjük, hogy a morális gyakorlat kitüntetett célja nem a viselkedésmintázat átalakítása, hanem a személyes morális megértés kialakítása, akkor áthidalhatatlan konceptuális különbség lesz a sikeres morális gyakorlat és a sikeres fegyelmezés között (utóbbinak valóban az a kitüntetett célja, hogy a viselkedést stabilan átalakítsa). Még ha valamilyen metafizikai vagy más vizsgálódás miatt kiderülne, hogy a morális gyakorlat kudarcra van ítélve (mert mondjuk le-

hetetlen személyes morális megértés), ez fogalmilag nem tenné lehetővé, hogy a moralitást és a fegyelmezési gyakorlatok egy részét fogalmilag azonosítsuk egymással, hiszen a kettő tulajdonképpeni célja egymástól különbözik – még ha igaz is az, hogy a morális gyakorlatokat használhatjuk és használjuk azzal a céllal is, hogy fegyelmezzenek. Ám mint ahogy egy labdát használhatunk arra is, hogy betörjünk vele egy ablakot, a labda játékszerből nem válik bontóeszközzé akkor sem, ha valamiért kiderül, valójában alkalmatlan arra, hogy örömet csempésszen az életünkbe.

A személyes perspektíva felvétele végső soron leleplezi, hogy a nemtudatos autonóm ágenseknek való morális felelősségtulajdonítás ideája abból származik, hogy valaki összemosza a fegyelmezés gyakorlatát a morális gyakorlattal. A Kiterjesztés-érv híve nem tehet mást, ha ragaszkodni akar érvéhez, minthogy mégiscsak megpróbálja megmutatni, hogy a morális gyakorlat elsődleges, kitüntetett célja a fegyelmezés, azaz a viselkedésmintázatok átalakítása.

Azt hiszem, az erre irányuló érvek végül mind valamilyen evolucionista keretbe ágyazódnának be (hiszen kulturális vagy személyes tapasztalatra aligha hivatkozhatnának, mivel ezek a tapasztalatok szembe mennek ezzel az állítással). Eszerint csak látszat az, hogy lehet értelmes vagy sikeres valamilyen morális gyakorlatot folytatni úgy, hogy nincs igazi esély mások viselkedését befolyásolni (úgy, mint az *Apa és fiú* történet esetében). Ez a látszat abból ered, hogy az evolúció elrejtett bennünk egy motivációt, ami arra irányul, hogy lehetőség szerint minden gonosz tettet viszonzozzuk a megfelelő morális reakcióval, mivel ez az egyszerű motiváció biztosítja leggazdaságosabban azt, hogy a morális gyakorlat összességében a lehető legnagyobb pozitív hatással lesz a viselkedésre.

Az ilyenfajta érvelés összekeveri azt, hogy valaminek mi az evolúciós oka és célja azzal, hogy valaminek mi a kitüntetett célja. A moralitáson kívül eső fegyelmezésen és a moralitás birodalmába eső fegyelmezés között éles különbséget tudunk tenni, mégpedig az alapján, hogy az utóbbinak sokkal nagyobb *normatív* súlya van, mint az előbbinek. Ha valaki bennünket próbál fegyelmezni, tehát valamilyen viselkedésre rábírn különböző jutalmazások és büntetések rendszerén keresztül, és e fegyelmezési kísérletet a moralitás területén kívülre helyezzük, akkor ezzel egyszersmind azt is mondjuk magukban, hogy ha szeretnénk és elég ügyesek vagyunk, akkor nyugodtan álljunk ellen az ilyen fegyelmezési kísérletnek. Nincs mélyebb normatív tétje a dolognak, minthogy elkerüljük-e a lehetséges büntetést vagy sem, és ha el tudjuk kerülni, akkor csináljuk csak azt, amiről mások megpróbálják elérni, hogy ne csináljuk. Egyszer például egy osztálytársam kitalálta – afféle dominanciajelzés gyanánt –, hogy ő márpedig napfénynek kiteve „érlelgetni” fogja a legmagasabb szekrény tetején a kapott ingyenes tejtét, és mindenkit figyelmeztetett, hogy ne nyúljon hozzá, különben megbánja. Ha valaki erre azt gondolta volna, hogy ő csak azért is kiönti a megromlott tejet (aminek, hála a csomagolásnak, nem volt rossz szaga) úgy, hogy az erős srác nem veszi észre, azzal semmi gond nem lett volna, hiszen

a tej érlelése és a megőrzését kikiáltó „szabály” semmilyen mélyebb értékhez nem kapcsolódott. Az illető sem morálisan helyes, sem morálisan helytelen tettet nem követett volna el, és – amennyiben nem félt a büntetéstől – még azt is nyugodtan lerázhatta volna magáról, ha a srác észreveszi, hogy mit tett, és ezért számonkéri. *Azaz teljesen rendben van*, ha valaki ellenáll a fegyelmezésnek vagy figyelembe sem vesz egy pusztá fegyelmezési kísérletet. Ezt jelenti, hogy nincs nagyobb normatív tétje a pusztá fegyelmezésnek, jóllehet az *egzisztenciális tétje* ettől függetlenül igencsak nagy lehet, mivel az ellenállás vagy negligálás bizonyos helyzetekben akár életveszélyes megtorláshoz vezethet a fegyelmező részéről. Ezzel szemben a moralitás területére eső – fegyelmezési funkcióval is rendelkező – gyakorlatok nem ilyenek. Ha egy tolvajt a börtönbüntetésen és az ottani foglalkozásokon és fegyelmező eszközökön keresztül megpróbálják rávenni arra, hogy többé ne legyen tolvaj, *normatíve* elfogadhatatlan az, ha az illető vállat vonva lélekben továbbra is tolvaj marad – még akkor is, ha később már lehetősége sem lesz rá, hogy bárkitől bármit ellopon. Még ha a moralitást az evolúció azért is alakította ki bennünk, hogy még hatékonyabbá váljanak fegyelmező eszközeink, a kultúra a moralitás eszköztárát azokhoz az értékekhez kötötte, melyeket igazán fontosnak tartunk, és a moralitás különleges súlyát (kialakulásától függetlenül) csakis a személyes tapasztalaton keresztül tudjuk megérteni. Csakis azért értjük, hogy a moralitás speciális *normatív* súllyal rendelkezik, és normatív súlya nem magyarázható pusztán azzal, hogy valakik bizonyos viselkedési mintákat akarnak bennünk és másokban kialakítani, mert fenomenális tudatosságunknak köszönhetően átéljük, hogy milyen kiemelt értéke van a boldogságnak, a szabadságnak, az igazságosságnak, az erényességnek és más hasonló dolgoknak szemben mondjuk azzal az értékkel, hogy valakinek a dominanciaigényét minden különösebb ok nélkül tiszteletben tartjuk. A moralitás speciális normatív státusza érthetetlen tehát a személyes perspektíva és a fenomenális tudatosság nélkül, így maga a moralitás mibenléte is, ezért a moralitás funkcióját is csak ezen keresztül érthetjük meg függetlenül attól, hogy mi volt a moralitás múltba vesző eredete.

III. A NEMTUDATOS AUTONÓM ÁGENSEK „GYENGÍTETT” FELELŐSSÉGE, A MEGÉRTÉS ÉRV ÉS A FIKCIONÁLIS BESZÉDMÓD

Sok szerző érzékeli, hogy jelentős problémákkal jár, ha teljes értékű morális felelősséget akarunk tulajdonítani olyan entitásoknak, melyeknek nem tulajdonítanánk egyszersmind fenomenális tudatosságot vagy valamilyen más – a morális gyakorlatunk alapján – morálisan releváns tulajdonságot. Ezért azt javasolják, hogy a felelősségnek valami más, normatív kevésbé robusztus változatát tulajdonítsunk a nemtudatos autonóm ágenseknek (Floridi–Sanders 2004; Stahl 2006; Coeckelbergh 2009; Johnson and Powers 2005).

E tábor tagjai ugyan egymástól eltérő fogalmakat használnak, úgy vélem, e látszólagos sokféleség ellenére közös nevezőre lehet hozni a koncepciójukat. Felelősségre vonhatóságon (*accountability*, Floridi–Sanders 2004), szerepfelelőségen (Johnson and Powers 2005), kvázi-felelősségen (*quasi-responsibility* Stahl 2006), vagy virtuális felelősségen (*virtual responsibility*, Coeckelbergh 2009) olyasféle felelősséget értenek, amely ugyan nem azonos a valódi morális felelősséggel, de mégiscsak valamilyen felelősség, mivel a felelősségtulajdonítási gyakorlat haszna igazolhatja az autonóm ágensek vonatkozásában is azt a késztetésünket, hogy felelősséget tulajdonítsunk e gépeknek. Ráadásul – és ez az érv majd minden ilyen témájú cikkben megjelenik – mivel a morális felelősség empirikusan közvetlenül nem megfigyelhető feltételeinek teljesülésére vagy a fenomenális tulajdonság jelenlétére csak következtethetünk külső jegyekből, ezért e lefokozott felelősségfogalmak alkalmazása az autonóm gépekre lényegében ugyanazt a gyakorlatot teszi lehetővé, mint amit a morális felelősségtulajdonítás tesz lehetővé az emberek esetében azzal a különbséggel, hogy az utóbbiak esetében hiszünk az extra feltételek teljesülésében is, míg az előbbieket (az autonóm ágensek esetében) nem feltétlenül. Tehát e felelősségfogalmak lehetővé teszik, hogy a hétköznapiakban kötelességeket tulajdonítsunk a gépeknek, és ha e kötelességeket nem teljesítik, akkor úgy tekintsünk ezekre a gépekre, mint akiket megfelelő módon hibáztathatunk és büntethetünk (különösen ha az átprogramozást egyfajta büntetésnek tekintjük és/vagy e gépek úgy vannak programozva, hogy hibáztató gyakorlataink hatására megváltozik a programjuk). Ugyanakkor e szerzők szerint nem kell egyszersmind abban is hinnünk, hogy e gyakorlatok segítségével szégyent, lelkiismeret-furdalást, morális megértést vagy tudást hozunk létre a gépben, mint ahogy abban sem, hogy a gépnek akár csak esélye lenne érteni, miért is kellett volna betartania a szóban forgó kötelességet, azaz megfelelően működni.

Kétféleképpen is lehet válaszolni ezen érvelésre. Egyrészt bárhogyan is tom-pítsuk a gépekre rótt kötelességek és felelősség normatív súlyát, valamekkora normatív súlya ezeknek megmarad, ám ekkor ugyanúgy alkalmazhatjuk a Megértés-érvet, mint a morális felelősség esetében. Ha a gépeknek nem tulajdonítunk fenomenális tudatosságot, akkor végső soron semmilyen tettnek nem érthetik semmilyen normatív súlyát vagy vonatkozását, és így nem lehetnek képesek arra, hogy bármilyen normatív erővel rendelkező kötelesség és felelősség birtokosai legyenek.

Másrészt válaszolhatunk egy olyan módon is, ami jobban figyelembe veszi ezeknek a szerzőknek a szándékait. Mint említettem, ezeket a szerzőket elsősorban az érdekli, hogy valahogy igazolják azt a jövőben valószínűleg megjelenő társadalmi gyakorlatot, amely alighanem haszonnal is fog járni. Nevezetesen, hogy úgy beszéljünk és bánjunk az autonóm ágensekkel, mintha azok többé-kevésbé ugyanúgy felelősek lennének cselekedeteikért, mint az emberek, jóllehet nem feltétlenül fogjuk ugyanakkor azt is elhinni róluk, hogy éreznék-

nek bármit is vagy, hogy rendelkeznének szabad akarattal vagy valamilyen más olyan metafizikai jellemzővel, amiről jobbára azt gondoljuk, szükséges a *valódi* felelősséghez. Némileg szimpatizálok ezzel a fajta törekvéssel, ami sokkal szerényebb, mint a Kiterjesztés-érv képviselőié. Ám szerintem e szerényebb célkitűzést magukénak valló szerzőknek nem úgy kellene tenniük, mintha egy kisebb normatív súllyal rendelkező felelősségtípust próbálnának bevezetni, mert e felelősségtípusok – ha valódi felelősségtípusoknak tekintjük őket – ugyanúgy felvetik azt a kérdést, hogy hogyan is vehetnénk komolyan e felelősségtípusok tulajdonítását olyan esetekben, ahol nem tulajdonítanánk egyszersmind valódi megértést és (ezzel együtt) fenomenális tudatosságot is. Ehelyett azt kellene mondaniuk (mint ahogy a kvázi-felelősség és a virtuális felelősség terminusai tesznek is gesztust ez irányban), hogy valójában egy fikcionális beszédmód alkalmazását javasolják az autonóm gépek esetében, amelynek használata során azok terminusait nem érdemes szó szerint venni annak ellenére, hogy hasznos ez a fajta használat.⁹

A moralitás területén nagyon is használunk ilyen fikcionális beszédmódot. A kisgyermekkel már akkor úgy beszélünk, mintha a moralitás birodalmának polgárai lennének, amikor még nem azok. Mindezt annak érdekében tesszük, hogy később azzá váljanak. Gyakran hasonlóan bánunk házi kedvenceinkkel is, bár ez esetben nem nevelő célzattal, hanem azért, mert ezzel is tovább antropomorfizáljuk őket, és úgy érezhetjük, hogy még közelebb állnak hozzánk. Fiktív karakterekről is gyakran úgy beszélünk, mintha felelősek lennének fiktív eseményekért, pedig jól tudjuk, hogy legfeljebb az író lehet felelős értük.

E moralitáshoz kapcsolódó fikcionális beszédmódnak éppen az a négy jellemzője van, amire azoknak van szükségük, akik valamilyen „felvizezett” felelősségfogalmat szeretnének tulajdonítani az autonóm gépeknek. Az első a hasznosság. A második, hogy e fikcionális beszédmódra olyannyira hajlamosak vagyunk, hogy könnyen beleéljük magunkat, mint egy jó regény olvasásába – ugyan valahol tudjuk, hogy szó szerint nem kell komolyan venni a mondottakat, mégis olyan tudatállapotba kerülünk, mintha komolyan vennénk (mintegy felfüggesztjük a hitelenségünket). Ez jól illeszkedik ahhoz a tényhez, hogy

⁹ Forrai Gábor nemrégiben terjesztett elő egy érvet, amely szerint, még ha ki is derülne, hogy az esetek túlnyomó többségében nem érdemlik meg az emberek, hogy morálisan hibáztassák őket a cselekedeteikért, akkor is nagyjából ugyanúgy kellene hagyni a már bejáratott morális gyakorlatunkat, ahogy van, mivel nagyon hatékony az a morális gyakorlat, amely az évezredek alatt mára kialakult (lásd Forrai 2021). Azt hiszem – bár emellett most nincs módomból részletesebben érvelni –, hogy a fentiekhez hasonló okokból sokkal szerencsésebb lenne, ha a morális gyakorlatot egy hasznos fikciónak tekintenénk, és ilyen módon hagynánk többé-kevésbé érintetlenül hétköznapi megjelenési formáit, amennyiben kiderülne, hogy valójában az emberi lények sem felelősek soha vagy szinte soha cselekedeteikért. Ugyanis ekkor konzisztensen tudnánk a morális gyakorlat legdurvábban büntető gyakorlatait elhagyni (mivel a fikcionális beszédmódot nem vesszük a reflexió során teljesen komolyan), és megtartani a hétköznapi elemek nagy részét úgy, hogy a hétköznapi nyugalomban beleélhetjük magunkat e fikcionális morális világba.

minél fejlettebb szoftverrel és antropomorfbab külsővel rendelkeznek majd az autonóm ágensek, annál inkább hajlamosabbak leszünk beleélni magunkat abba a pillanat hatása alatt, hogy a gép éppúgy felelős az általa okozott eseményekért, mint mi. A harmadik, hogy még ha a pillanat hevében bele is süllyedünk a fikcionális beszédmódba, bizonyos határokon semmiképpen sem vinnénk túl a fikcionális beszédmód tartalmának komolyan vételét. Még ha a kutyánk antropomorfizálása érdekében úgy is beszélünk róla, mintha önálló erkölcsi cselekvő volna, amikor megharap valakit, egyértelmű, hogy a mi hibánk. Ha Darth Vaderről úgy is beszélünk, mintha többszörös személyiségzavarban szenvedne, nem gondoljuk komolyan, hogy egy hűsvér pszichológus segíthetne rajta. Ehhez hasonlóan – úgy vélem – szerencsés lenne, ha a nemtudatos autonóm ágensek számára való felelősségtulajdonítást nem vennék komolyan – és ez egybevág azoknak a szerzőknek az intencióival, akik valós, de gyengített felelősségfogalmakkal szeretnék a problémát kezelni. Azt ugyanis a szerzők többsége is elismeri, hogy problematikus lenne, ha az autonóm ágens károkozása során morális és legális gyakorlatunkban keresnénk elég lelkesen az emberi felelősöket, és nem vizsgálnánk a tervezők, programozók, illetve a felhasználók felelősségét. Ez a probléma azért rajzolóódik ki különösen élesen, mert bár elméletben lehetséges a csoportos vagy megosztott felelősség, amennyiben egy cselekvőnek felelősséget tulajdonítunk, az valamelyest blokkolja vagy gyengíti az arra való hajlandóságunkat, hogy más ágenseknek is felelősséget tulajdonítsunk. Ezért ha valóban tulajdonítanánk valamiféle gyengített felelősséget az autonóm ágenseknek, akkor az várhatóan gyengítené azt a hajlandóságunkat, hogy az emberi felelősöket is megkeressük, ami összességében nem lenne túl kívánatos. Ezért előnyösnek tűnik, ha a gépeknek való felelősségtulajdonítási gyakorlatot fikciós gyakorlatnak tekintenénk. A negyedik, hogy bár szívesen használnánk a felelősségtulajdonításhoz kapcsolódó morális szótárat, a vele járó ontológiai elköteleződések nem feltétlenül vállalnánk fel. Még ha úgy is beszélünk Darth Vaderről, mintha számtalan ember haláláért lenne felelős egy messzi-messzi galaxisban, legtöbbször nem vállalnánk fel az ezzel járó ontológiai elköteleződést még abban az értelemben sem, hogy posztuláljuk, létezik Darth Vader mint absztrakt entitás, és az író ezt az absztrakt entitást valahogy felruházta azzal az absztrakt tulajdonsággal, amely szerint „egy filmben meggyilkolt számtalan embert egy messzi-messzi galaxisban”.¹⁰ Ehhez hasonlóan, legtöbbször nem vállalnánk fel, hogy az autonóm ágensek teljesítik azokat a metafizikai feltételeket, melyek szükségesek a morális felelősséghez (például nem gondolnánk, hogy rendelkeznek fenomenális tudatossággal).

Összességében tehát úgy vélem, hogy mivel az autonóm ágensek a normativitás valódi megértésére egyáltalán nem képesek (sem morális, sem más te-

¹⁰ Ugyanakkor léteznek olyan metafizikai elméletek, amelyek éppen ezt állítják, lásd például Zvolenszky 2012.

rületen), s mivel teljesen kielégítő lenne minden szempontból, ha az autonóm ágenseknek való felelősségtulajdonítást fikcionális beszédmódnak tekintenénk, ezért felesleges feltalálni vagy bevezetni olyan felelősségfogalmakat, amelyek gyengített, de valós felelősséget tulajdonítanak a nemtudatos autonóm ágenseknek.

IV. KONKLÚZIÓ HELYETT

Azt hiszem, mivel e tanulmány érvelése viszonylag egyszerű volt, nincs szükség arra, hogy ehelyütt még egyszer részletesen összefoglaljam. Inkább csak tisztázni szeretnék valamit a tanulmány végkövetkeztetésével kapcsolatban. A tanulmány csak amellett érvelt, hogy nemtudatos autonóm ágenseknek nincs értelme morális vagy nemmorális, normatív tartalommal rendelkező felelősséget tulajdonítani (az oksági felelősségen túl). Pontosabban: olyan autonóm ágenseknek nem szabadna normatív tartalommal bíró felelősséget tulajdonítani, amelyeknek nem tulajdonítunk, vagy nem kellene tulajdonítanunk egyszersmind fenomenális tudatosságot is. Ugyanakkor mindaz, amit mondtam, nem vonatkozik azokra az autonóm ágensekre, legyenek azok akár gépek, akár programok, amelyeknek jó okkal tulajdoníthatnánk fenomenális tudatosságot. Ilyen esetekben teljesen értelmes lehet az – legalábbis e tanulmányban nincsen semmi, ami ez ellen érvként lenne felhozható –, ha nemcsak fenomenális tudatosságot, de akár morális felelősséget is tulajdonítunk nekik.

Arra persze nincs ehelyütt módom (sőt elegendő kompetenciával sem rendelkezem hozzá), hogy részletezzem, milyen esetekben vagyunk hajlamosak egy entitásnak fenomenális minőséget tulajdonítani. Azt sem tudom kizárni 100%-os biztonsággal, hogy azok a gépek, amelyek körülvesznek minket (például sakkprogramok) nem rendelkeznek fenomenális tudatossággal. Így azt sem tudom kizárni, hogy már most sokan vannak, akik – helyesen – fenomenális tulajdonságokat és – akár szintén helyesen – morális felelősséget tulajdonítanak a sakkprogramoknak. Ugyanakkor mind a szakirodalomban, mind – úgy vélem – a „laikusok” között elterjedt, és úgy vélem, megfelelő alapokkal rendelkező meggyőződés az, hogy a már jól ismert autonóm ágensek nem rendelkeznek fenomenális tudatossággal, és nincs is jó okunk ilyet tulajdonítani nekik. Csak ha ez a két meggyőződés valóban jól megalapozott, van jelentősége e tanulmány gondolatmenetének, de úgy gondolom, joggal bízhatom abban, hogy e két feltevés valóban jól megalapozott, még akkor is, ha nem áll módomban azt kifejezni, hogy miért.

Mindezen megszorításokkal együtt kiemelt fontosságúnak tartom azt, hogy ne vegyük komolyan azt a késztetésünket, hogy felelősséget tulajdonítsunk olyan gépeknek, melyeknek nem tulajdonítanánk egyszersmind fenomenális tudatosságot is, és ne hallgassunk azokra a filozófusokra, akik ezt a könnyel-

műséget bátorítják. Egyrészt azért, mert jó ideig hétköznapijainkban azok az autonóm ágensek lesznek túlnyomó többségben, amelyeknek nem tulajdonítanánk fenomenális tudatosságot, és társadalmilag is meghatározó jelentőségű lehet, hogy helyesen vagy helytelenül viszonyulunk-e ezekhez az entitásokhoz. Másrészt pedig azért, mert nagyon fontos lenne nem elfelejtenünk azt, hogy a moralitás rendszere nem csupán és nem is elsődlegesen azt célozza, hogy a társadalom tagjait egyszerűen megfegyelmezze. A morális megértésnek önértéke van, a moralitás ezeknek az értékeknek a létrejöttét célozza kitüntetett módon, s szubjektív nézőpont és fenomenális tudatosság nélkül ez a fajta személyes morális megértés lehetetlen lenne.

IRODALOM

- Bernáth, László 2021a. Can Autonomous Agents Without Phenomenal Consciousness Be Morally Responsible? *Philosophy & Technology*. 34/4. 1363–1382.
- Bernáth, László 2021b. Defending libertarianism through rethinking responsibility for consequences. *Philosophical Papers*. 50/1–2. 81–108.
- Bernáth, László 2020. Blame and Fault: Toward a Conative Theory of Blame. *Disputatio: International Journal of Philosophy*. 12. 371–394.
- Bernáth, László 2019. Why Libet-style experiments cannot refute all forms of libertarianism. In Bernard Feltz – Marcus Missal – Andrew Sims (szerk.) *Free will, causality, and neuroscience*. Leiden–Boston, Brill–Rodopi. 97–119.
- Bernáth, László – Paár, Tamás (megjelenés alatt). Responsibility first: How to Resist Agnosticism about Moral Responsibility. *Dialectica*.
- Anderson, Michael – Anderson, Susan Leigh 2007. Machine ethics: Creating an ethical intelligent agent. *AI Magazine*. 28/4, 15–26.
- Bechtel, William 1985. Attributing responsibility to computer systems. *Metaphilosophy*. 16/4. 296–306.
- Behdadi, Dorna – Munthe, Christian 2020. A normative approach to artificial moral agency. *Minds and Machines*. 30. 195–218.
- Brass, Marcel – Ariel Furstenberg – Alfred R. Mele 2019. Why neuroscience does not disprove free will. *Neurosci Biobehav Rev*. 102. 251–63.
- Coeckelbergh, Mark 2009. Virtual moral agency, virtual moral responsibility: on the moral significance of the appearance, perception, and performance of artificial agents. *AI & society*. 24/2. 181–189.
- Dennett, Daniel C. 1997. When HAL Kills, Who's to Blame? In David G. Storck (szerk.) *HAL's Legacy: 2001's Computer as Dream and Reality*. Boston/MA, MIT Press. 351–366.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston/MA: Little, Brown and Company.
- Floridi, Luciano – Sanders, Jeff W. 2004. On the Morality of Artificial Agents. *Minds and Machines*. 14. 349–379.
- Forrai Gábor 2021. A felelősségtulajdonítás haszna, avagy miért téves a revizionista érv. *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/1. 5–25.
- Fricker, Miranda 2016. What's the point of blame? A paradigm based explanation. *Noûs*. 50/1. 165–183.
- Hage, Jaap 2017. Theoretical foundations for the responsibility of autonomous agents. *Artif Intell Law*. 25. 255–271.

- Himma, Kenneth Einar 2009. Artificial agency, consciousness, and the criteria for moral agency: what properties must an artificial agent have to be a moral agent? *Ethics and Information Technology*. 11/1. 19–29.
- Johnson, Deborah G. 2006. Computer systems: Moral entities but not moral agents. *Ethics and Information Technology*. 8/4. 195–204.
- Mele, Alfred R. 2009. *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. Oxford, Oxford University Press.
- Purves, Duncan – Jenkins, Ryan – Strawser, Bradley J. 2015. Autonomous machines, moral judgment, and acting for the right reasons. *Ethical Theory and Moral Practice*. 18/4. 851–872.
- Réz Anna (kézirat): The Fairness of Holding Responsible: A Victim-Centered Approach.
- Sági Péter Tamás 2020. Van szabadság, csak akarni kell. *Magyar Filozófiai Szemle*. 64/2. 5–25.
- Sági Péter Tamás 2019. A szabadság idegtudománya. In Ruzskai Szilvia Éva – Furtado Renátó – Szabados Bettina – Szabó Ferenc (szerk.) *Ütközéspontok V. A Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztálya konferenciájának kötete*. Szeged, Jate Press. 117–127.
- Shields, Grant S. 2014. Neuroscience and conscious causation: Has neuroscience shown that we cannot control our own actions? *Review of Philosophy and Psychology*. 5/4. 565–582.
- Stahl, Bernd Carsten 2006. Responsible computers? A case for ascribing quasi-responsibility to computers independent of personhood or agency. *Ethics Inf Technol*. 8. 205–213.
- Szigeti, András 2012. Revisiting Strawson's Arguments from Inescapability. *Philosophica*. 85, 91–121.
- Sullins, John P. 2006. When is a robot a moral agent. *International Review of Information Ethics*. 6/12. 23–30.
- Tollon, Fabio 2019. Moral agents or mindless machines? A critical appraisal of agency in artificial systems. *Hungarian Philosophical Review / Magyar Filozófiai Szemle*. 63/4. 9–23.
- Walter, Henrik 2011. Contributions of Neuroscience to the Free Will Debate: From random movement to intelligible action. In Robert Kane (szerk.) *The Oxford Handbook of Free Will*. 2. kiad. Oxford, Oxford University Press.
- Zvolenszky, Zsófia 2012. Against Sainsbury's Irrealism About Fictional Characters. *Hungarian Philosophical Review / Magyar Filozófiai Szemle*. 56/4. 83–109.

Strukturális igazságtalanság és a felelősség problémája*

Az igazságtalanságnak számtalan különféle formája vesz minket körül. Zsarnoki kormányok igazságtalanul korlátozhatják az állampolgárok szabadságjogait, katonai nagyhatalmak igazságtalan háborúkat indíthatnak, előítéletektől vezérelt törvényhozók felszámolhatják vallási, etnikai, szexuális kisebbségek esélyegyenlőségét, óriásvállalatok felelőtlen ipari vagy pénzügyi tevékenysége környezeti vagy gazdasági válságokat idézhet elő igazságtalan terheket róva a környezetre vagy a világgazdaságra, és így tovább. Az igazságtalanságok egy sajátos osztályát képezik a *strukturális igazságtalanságok*, amelyeknek nem igazságtalanul eljáró, felelőtlen kormányok, törvényhozó testületek, csoportok vagy egyének a forrásai, hanem *igazságtalan társadalmi struktúrák*. Ilyen igazságtalan társadalmi struktúra például a *patriarchátus*, a *strukturális rasszizmus* – az úgynevezett „fehér felsőbbrendűséget” fenntartó társadalmi struktúrák –, az igazságtalan társadalmi egyenlőtlenségeket fenntartó *osztályszerkezet* is.

Kit terhel a felelősség ezen igazságtalanságok létrehozásáért és megszüntetéséért? E kérdésre a legnagyobb hatású választ a kortárs szakirodalomban alighanem Iris Marion Young (2011) posztumusz megjelent könyvében, a *Responsibility for Justice*-ban találjuk. Young úgy véli, senkinek nem tulajdoníthatunk egyéni *retrospektív* felelősséget a strukturális igazságtalanságért, senkit nem hibáztathatunk vagy számoltathatunk el értük, és senkitől nem követelhetünk kompenzációt ezen igazságtalanságok miatt, hiszen azok számtalan egyéni interakció aggregált eredményeként jönnek létre és nem állnak meghatározott egyének vagy csoportok befolyása alatt. Ugyanakkor mindenki, aki valamilyen módon kapcsolódik ezekhez az igazságtalan társadalmi struktúrákhoz *prospektív* felelősséget visel azok felszámolásáért: lépéseket kell tennie azért, hogy másokkal közösen átalakítsa e társadalmi struktúrákat, megszüntesse a belőlük fakadó

* Ez a tanulmány a Research Council of Norway által finanszírozott GOODINT Project támogatásával jött létre, projekt szám: 313846. This article has been supported by the GOODINT Project, funded by the Research Council of Norway, project no. 313846.

igazságtalanságot. Young elméletét számos kihívás érte az elmúlt évtizedben. A következőkben megmutatom, hogy Young elmélete megvédhető a két legfontosabb ellenvetéssel szemben.

I. STRUKTURÁLIS IGAZSÁGTALANSÁG

Elsőként érdemes pontosabban meghatározni, mit is értünk strukturális igazságtalanságon. Young, aki a fogalmat bevezette a kortárs diskurzusba¹ rendszerint a következő példával illusztrálja azt: Anna² egyedülálló anyaként neveli gyerekeit egy alacsony, de a család számára elfogadható megélhetést biztosító fizetésből. Azonban a környék, ahol Anna és családja él, rohamosan dzsentrifikálódik, Anna sejti, hogy hamarosan az ő lakbérét is felemelik, és mivel már így is szűkösen jöttek ki a fizetéséből, úgy dönt, úgy lakás után néz. Sajnos rá kell jönnie, hogy a lakberek városszerte emelkednek, a megfizethető és jó állapotú lakások rendkívül távol esnek a munkahelyétől, az ingázás gyakorlatilag megoldhatatlan volna a gyerekek mellett, hacsak nem fektet be egy autóba, ekkor azonban nem marad elég pénze kifizetni a kauciót az új lakásra. Annának van lehetősége ugyan állami segítséget igényelni, de az ügyintézés lassú, az intézmények túlterheltek, így Anna és családja a hajléktalanság szélére kerül (Young 2011. 43–44).

Young első megállapítása, hogy Anna igazságtalanság áldozata (Young 2011. 45): igazságtalan, hogy egy egyedülálló anya és gyerekei ilyen helyzetbe kerüljenek. Ezzel nem egyszerűen annyit állítunk, hogy Anna helyzete *sajnálatos*: nyilvánvalóan sajnálatos, hogy Anna ilyen helyzetben találja magát, ahogyan sajnálatos lenne az is, ha természeti katasztrófa döntené romba a lakását. A természeti katasztrófa azonban önmagában nem teszi *igazságtalanság* áldozatává Annát. Anna annyiban igazságtalanság áldozata, amennyiben az őt ért károk – a hajléktalanság fenyegetése – *jogtalanok*: nem abban az értelemben, hogy a hatályos jogszabályok által tiltottak, hanem abban az értelemben, hogy Anna jogosan várná el, hogy az efféle károkkal szemben védelmet élvezzen, másként, hogy az a tény, hogy ilyen helyzetbe került, nem pusztán *rossz*, hanem *helytelen*.³

Young második megállapítása, hogy az Annát ért jogtalan, igazságtalanság forrása nem egyetlen személy vagy csoport valamely jól meghatározható cselekedete (Young 2011. 47–48): senkinek nem kell jogtalan, igazságtalanságot *elkövetnie* Annával szemben ahhoz, hogy Anna e jogtalan, igazságtalanság áldozatává váljék. A jogtalan, igazságtalanság forrása azokban a társadalmi struktúrákban keresendő, amelynek Anna része. Elgondolhatjuk például, hogy Anna főbérője nem kapzsiságból vagy nyereszkesedési

¹ Lásd: Young (1990, 2002, 2003, 2006a, 2006b, 2011).

² Young eredeti példájában: Sandy.

³ A „jogtalan” és „jogtalan, igazságtalanság” kifejezéseket itt az angol „wrong” és a német „unrecht”, „das Unrecht” megfélemlítőként használom.

vágyból emeli a lakbéreket, csupán a lakáspiaci trendeket követi, és az ebből származó bevételeket jótékony célokra fordítja. Szintén elgondolhatjuk, hogy e lakáspiaci trendek nem ingatlanspekulánsok mesterkedése, vagy egyéb aljas üzelmek révén emelkedik, hanem egyszerű lakásvásárlók és eladók szokványos és erkölcsileg megengedhető döntései révén. Végül az állami segítségnyújtó szervek gyatra működése sem szükségképpen korrupció vagy hanyagság eredménye, származhat régről örökölt erőforráshiányból, jóhiszeműen meghozott, ám utólag nem várt nehézségeket okozó adminisztratív döntésekből, és így tovább. Egyszóval elgondolhatjuk, hogy Annával szemben senki semmilyen jogtalanságot nem követ el, hogy azokon az intézményeken és rendszereken belül, amelyek meghatározzák Anna lakhatáshoz való hozzáférését – a lakáspiacról a munkaerőpiacon át az állami újraelosztásért felelős szervekig – mindenki jóhiszeműen és erkölcsileg el nem ítélt módon jár el, e rendszerek működése összességében mégis a hajléktalanság szélére sodorja Annát.

A valóságban ilyen helyzet természetesen ritkán áll elő. Sokkal valószínűbb az, hogy Annával szemben lakáskeresése során bizonyos személyek – alighanem többen is – jogtalanságot követnek el: szexista főbérlet, korrupt köztisztviselők, és megannyi a hétköznapi interakciók szintjén jelentkező jogtalanság járulhat hozzá helyzete súlyosbodásához. Ugyanakkor ezek az egyedi jogtalanságok önmagukban nem szükséges és nem is elégséges feltételei annak, hogy az Annát ért jogtalanság – lakhatási kilátásainak összeomlása – előálljon. Azok az egyedi, hol jogtalan, hol erkölcsileg nem kifogásolható cselekedetek, amelyek összességükben a hajléktalanság szélére sodorják Annát, csupán azok miatt a *társadalmi struktúrák* miatt képesek előidézni ezt a jogtalanságot, amelyekben belül végrehajtják őket.

Mit értünk itt pontosan társadalmi struktúrára? Ennek a politika- és társadalomelméletben gyakran használt fogalomnak nincs egységes meghatározása a szakirodalomban.⁴ A következőkben Young (2006b, 2011) és Sally Haslanger (2016, 2018) elméleteit követem. Ezek alapján a következő elemzést adhatjuk: minden emberi társadalomban számtalan szokás, hagyomány, előítélet, ideológia, habitus, gyakorlat vezérli azt, hogy a társadalom egyes tagjai különféle kontextusokban miként lépnek érintkezésbe egymással. A társas érintkezést befolyásoló megannyi tényező összjátéka az emberközi interakciókon belül szisztematikus eltéréseket, sajátos, nagyléptékű mintázatokat, stabil – jóllehet, folytonosan alakuló – gyakorlatokat és e gyakorlatok rendszereit hozhatja létre. E mintázatok és gyakorlatok egymással sajátos viszonyban álló pozíciókba rendezik a társadalom tagjait. E sajátos viszonyt az egyes pozíciók közt fennálló szisztematikus hatalmi, illetve erőforrásbeli különbségek határozzák meg. Az ilyen viszonyrendszereket nevezem a továbbiakban társadalmi struktúrák-

⁴ Néhány különféle megközelítéshez lásd Giddens (1979), Andorka (2006), Martin (2009), Éber (2020).

nak. A társadalmi struktúrák tehát az emberi társadalmakban végbemenő miriád mindennapi interakcióban fellelhető nagyléptékű mintázatok, amelyek e társadalmakon belül *strukturális pozíciókat* határoznak meg, e strukturális pozíciók között pedig valamilyen módon társadalmi javakat osztanak el, így státuszt, hatalmat, jövedelmet, esélyeket, és így tovább.

Anna helyzete számos különféle társadalmi struktúra kölcsönhatásának eredményeként áll elő, mint például a nők és férfiak viszonyát meghatározó társadalmi-nemi viszonyok – a patriarchátus –, vagy a jövedelem és vagyon eloszlását (részben) meghatározó osztályszerkezet, az állami szervek működését befolyásoló lokális és globális gazdasági és politikai háttérstruktúrák, amelyek együttesen azt eredményezik, hogy alacsony keresetű egyedülálló anyaként Anna és a hozzá hasonlók sokkal inkább kitéttek a lakáspiaci változások káros hatásainak, mint mások. Young úgy véli, az a tény, hogy a fennálló társadalmi struktúrák ilyen módon sérülékenyebbé tesznek bizonyos társadalmi csoportokat a társadalmi igazságtalanság egy sajátos formája: strukturális igazságtalanság. Olyan igazságtalanság tehát, amely nem egyes egyének vagy csoportok közötti igazságtalan bánásmód, szándékos károkozás vagy hanyagság révén áll elő, hanem miriád interakció által konstituált, senki által meg nem tervezett és senki közvetlen befolyása alatt nem álló társadalmi struktúrák eredményeként. Young és sokan mások úgy vélik, a strukturális igazságtalanság fogalma alapvető jelentőségű a jelenkor társadalmi problémáinak megértéséhez, hiszen e fogalom körébe tartoznak nem csak az Anna lakhatási nehézségeihez tartozó esetek, de e fogalom segítségével elemezhetjük legjobban a nemek közti társadalmi egyenlőtlenségeket, a patriarchátus fogalmát, a strukturális rasszizmus különféle eseteit, a globális igazságtalanságok számos esetét, sőt a klímaváltozást is (Anderson 2010; Parekh 2011; Eckersley 2016; Lu 2017; Nuti 2019; Powers–Faden 2019).

II. AZ EGYÉNI FELELŐSSÉG PROBLÉMÁJA

Ha a strukturális igazságtalanság valóban ilyen súlyos problémát jelent, akkor felmerül a kérdés: ki és mit tehet a strukturális igazságtalanságok felszámolásáért? Ez a kérdés azért jelent filozófiai problémát, mert ahogy az előző szakaszban láttuk, a strukturális igazságtalanságok nem vezethetők vissza egyetlen személy vagy csoport meghatározott cselekedeteire sem. Így például még ha Anna bizonyos főbérlok szexista diszkriminatív magatartása miatt nem talált is lakást, e főbérlok egyéni diszkriminatív magatartása akkor sem felelős azokért a strukturális háttérfeltételekért, amelyek miatt Anna ki van téve a főbérlok kénye-kedvének, amelyek miatt nem tud állami segítségért folyamodni, vagy amelyek miatt nem tud jobban fizető állást találni, hogy lakások szélesebb körét engedhesse meg magának. Annát a szexista főbérloíval való interakcióiban érik ugyan *interakciós igazságtalanságok*, ám ezek nem azonosak azzal a *strukturális igazságtalansággal*,

amelynek végül áldozatul esik. A strukturális igazságtalanságért – úgy tűnik – bizonyos értelemben senki sem felelős.

Ha azonban így van, ha tehát a strukturális igazságtalanság bizonyos értelemben senkinek nem a hibája, akkor pontosan milyen alapon várhatjuk el bárkitől, hogy tegyen valamit ellene? Hogyan válaszolhatnánk valakinek, ha nekünk szegezné a kérdést: „mégis miért kellene éppen *nekem* magamra vállalnom a strukturális igazságtalanságok felszámolásának – távolról sem csekély – terheit?” A kérdés jogos: életünk megannyi kihívással szembesít minket, megannyi erkölcsi követelménynek kell megfelelnünk, az interakciós igazságtalanságok megannyi válfajával kell megküzdenünk – a zsarnoki kormányoktól az igazságtalan háborúkon át a szexista főbélőlkig. Ha embertársainkkal szemben még további követelményeket kívánunk támasztani, pontosan meg kell tudnunk határozni, kivel szemben és pontosan milyen alapon támaszthatjuk ezeket.

Young a következő megoldást adja erre a problémára: meg kell különböztetnünk a felelősség kétféle formáját. Felelősségről egyrészt beszélünk *retrospektív* értelemben, múltbeli jogtalanságokért viselt felelősségeként, amikor is a fő kérdés az, hogy kit hibáztathatunk, kit ítélnünk el, és kire háríthatjuk a jogtalanság jóvátételének terheit (Young 2011. 97). Másrészt azonban beszélünk felelősségről *prospektív*, jövőre vonatkozó értelemben is (Young 2011. 96). A prospektív felelősség kérdése nem az, kit ítélnünk el vagy hibáztathatunk valamely múltbeli jogtalanságért, hanem, hogy kinek a feladata, kinek a felelőssége valamely jövőbeni jogtalanság elkerülése, vagy valamely jövőbeni jó létrehozása.

Young amellet érvel, hogy a strukturális igazságtalanságok létrehozásáért és fenntartásáért senki nem visel retrospektív felelősséget – hiszen nincs egyetlen személy vagy csoport, aki hibáztatható lenne a strukturális igazságtalanságok létrehozásáért –, azonban az igazságtalan struktúrák felszámolásáért mindenki prospektív felelősséget visel, aki valamilyen módon kapcsolódik a szóban forgó struktúrákhoz, vagyis aki ágensként részese a személyközi interakciók azon hálózatának, amely létrehozza és fenntartja azt. Senkitől nem várhatjuk, hogy vezekeljen a strukturális igazságtalanságok létrehozásának és fenntartásának bűnéért, azonban mindannyiunk feladata, hogy hozzájáruljunk az igazságtalan társadalmi struktúrák lebontásához. A strukturális igazságtalanság elleni küzdelem „nem adósságokat akar törleszteni, hanem eredményeket elérni” (Young 2004. 379). E prospektív felelősség mértéke természetesen nem egyenlően oszlik el az érintettek között. A kollektív cselekvés képessége, az erőforrások, a privilégiumok megosztlása mind befolyásolják a felelősség eloszlását, ám Young elmélete szerint minden érintett – beleértve a strukturális igazságtalanságok áldozatait is – legalább *pro tanto* prospektív felelősséggel bír ezen igazságtalanságok felszámolására (Young 2011. 105). Ezt nevezi Young a strukturális igazságtalanságokért viselt felelősség *társadalmi kapcsolat modelljének* (social connection model).

Mit ír elő pontosan ez a modell? Young hangsúlyozza, hogy strukturális igazságtalanságok felszámolása kollektív politikai cselekvést igényel. E kollektív politikai cselekvés célja azoknak a nagyléptékű cselekvési mintázatoknak a megváltoztatása, megszüntetése, amelyek a hatalom és a javak igazságtalan elosztásáért felelnek a társadalmi struktúrákon belül. Ez jelenti egyebek mellett olyan politikai és jogi reformok kikényszerítését, amelyek átalakíthatják a jövedelem és a vagyon elosztását a társadalom belül, azoknak az ideológiai alakzatoknak a lebontását, amelyek meggátolják az egyéneket saját strukturális pozíciójuk felismerésében és a kollektív cselekvésben (Hayward 2017), és adott esetben magában foglalhatja a közvetlen cselekvés – sztrájk, szabotázs stb. – különféle formáit is (Powers–Faden 2019. 235–70). Young úgy véli, a strukturális igazságtalanságokkal kapcsolatos felelősségünk elsődlegesen abban áll, hogy a tőlünk telhető leghatékonyabb módon vegyünk részt a strukturális igazságtalanságok felszámolására irányuló kollektív politikai cselekvés megszervezésében.

Young elméletével szemben kétféle ellenvetést szokás felhozni (McKeown 2021). Az első szerint igenis tulajdoníthatunk retrospektív felelősséget a strukturális igazságtalanságok létrejöttéért egyes egyéneknek és csoportoknak. Ha ez így van, akkor a strukturális igazságtalanságokért viselt felelősségünk nem merül ki a strukturális változásra irányuló kollektív politikai cselekvés hathatós megszervezésében, de magában foglalja a retrospektív felelősséget viselő egyének elszámoltatását és annak kikényszerítését is, hogy ezek a felelős egyének valamilyen módon kompenzálják a strukturális igazságtalanságok áldozatait. A második ellenvetés azt vonja kétségbe, hogy egyéni retrospektív felelősség hiányában Young helyesen azonosítja-e a társadalmi kapcsolatot mint a prospektív felelősség alapját. A következőkben ezt a két ellenvetést elemzem, és amellet érvelek, hogy Young elmélete mindkettővel szemben megvédhető.

III. RETROSPEKTÍV FELELŐSSÉG

Young alighanem legvitatottabb állítása, hogy a strukturális igazságtalanságokért egyetlen egyén vagy csoport sem visel retrospektív felelősséget. Egyrészt érvelhetünk úgy, hogy Young a strukturális igazságtalanságok egy túlzottan idealizált modelljével dolgozik. Young olyan eseteket vizsgál, amelyekben a strukturális igazságtalanság egyénileg ártalmatlan interakciók előre nem látott és nem szándékolt eredményeként áll elő, mint például a közlegelők tragédiája esetében. A strukturális igazságtalanság valóságos eseteiben azonban szinte mindig találhatunk az igazságtalan struktúrákon belül működő olyan hatalommal és befolyással bíró szereplőket – államokat, nagyvállalatokat, érdekcsoportokat stb. –, amelyeknek képesek a strukturális háttérfeltételek hathatós formálására, ám ezt rosszindulatból vagy hanyagságból megtagadják, az ilyen ágensek pedig igenis

retrospektív felelősséget viselnek a strukturális igazságtalanságokért (Barry–Ferracola 2013; lásd Jugov 2017).

Erre a kihívásra a következő választ adhatjuk. Vegyük a strukturális igazságtalanság egy speciális esetét: a klímaváltozást és az általa előidézett ökológiai, társadalmi, gazdasági válságokat. Bár a klímaváltozásra gyakran úgy gondolunk, mint számtalan egyéni cselekvés szándékolatlan kimenetére – egyenként ártatlan közlekedési, fogyasztási és életmóddal kapcsolatos szokások eredményére –, a valóság az, hogy az üvegházhatású gázok (ÜHG-k) globális kibocsátásának legnagyobb részéért egy maroknyi óriásvállalat felelős (Griffin et al. 2017). Nem arról van szó – érvelhetnénk –, hogy az egyéni életvitelünkéből adódó, önmagukban ártalmatlan ÜHG kibocsátások összeadódva klímakatasztrófához vezetnek: a klímakatasztrófa fenyegetése egy szűk csoport – a szóban forgó nagyvállalatok – bűne. Vegyük észre ugyanakkor, hogy e nagyvállalatok olyan globális struktúrák között folytatják tevékenységüket, amelyek létrehozásában és fenntartásában azonban mindannyian részt veszünk. Ezek a nagyvállalatok sem bocsátanak ki annyi ÜHG-t, ha nem létezne a kapitalista világgazdaság globális rendszere, amelyen a termelés, a szállítás és az értékesítés elsődlegesen fosszilis energiaforrásokon alapuló rendszereken belül valósul meg.

A fosszilis energiaforrásokra épülő globális kapitalizmust azonban nem egy maroknyi nagyvállalat hozza létre és tartja fenn, annak létezése és működése a különféle társadalmak és társadalmi csoportok tagjainak folytonos hozzájárulását és részvételét igényli.⁵ Fogyasztók és munkások nélkül nem létezhetne a globális kapitalizmus, és nem léteznének az ÜHG-k kibocsátásáért nagyrészt felelős nagyvállalatok sem. E nagyvállalatok jelentős kibocsátásai nem valósulhatnak tehát meg a fosszilis kapitalizmus háttérstruktúrái nélkül, ezek a struktúrák pedig nem állnak a nagyvállalatok irányítása alatt. Ha ezek a struktúrák igazságtalanok, úgy ez az igazságtalanság épp úgy nem írható a nagyvállalatok számlájára, ahogy az egyéni fogyasztókéra sem. Ez persze nem jelenti, hogy az e struktúrákon belül elkövetett *interakciós igazságtalanságokért* – például, ha az igazságos klímapolitikai törekvéseket szánt szándékkal hátráltatják – ne viselnének retrospektív felelősséget. Ezt azonban meg kell különböztetnünk a strukturális igazságtalanságért magáért viselt felelősségtől. A struktúrákon belül fennálló hatalmi és hozzájárulásbeli különbségek önmagukban nem cáfolják tehát Young elméletét: az igazságtalan társadalmi struktúrákon belül működő nagyhatalmú ágensek nem képesek önmagukban e struktúrák létrehozására, irányítására vagy megszüntetésére – hatalmuk gyakorlati maga is strukturális termék –, a retrospektív felelősség szempontjából te-

⁵ A kapitalizmus és a fosszilis energiaforrások kapcsolatáról lásd: Malm (2016), illetve Szigeti (2019).

hát státuszuk nem különbözik az igazságtalan struktúrákhoz hozzájáruló többi egyéntől és csoporttól.⁶

Ám még ha ezt el is fogadjuk, akkor is felvethetők további érvek a strukturális igazságtalanságért viselt retrospektív felelősség mellett. Martha Nussbaum már a Young könyvéhez írt előszavában felveti, hogy a prospektív felelősség teljesítésének múltbeli elmulasztásáért igenis tulajdoníthatunk retrospektív felelősséget bizonyos egyéneknek és csoportoknak (Nussbaum 2011; vö. Neuhäuser 2014). Ám ismét fontos látni, hogy a prospektív felelősség teljesítésének elmulasztásáért és magáért a strukturális igazságtalanságért viselt retrospektív felelősség két külön dolog. Helytelen, ha elmulasztalak kihúzni a folyóból, amelyben fuldokolsz, de másként, mintha én magam löktelek volna bele.

A Young nézetével szembeni legerősebb érvet alighanem Andrea Sangiovanni (2018) fogalmazza meg Derek Parfit (1986) egy gondolat kísérlete nyomán: képzeljük el, hogy ezer kínoz ezer áldozatot kínozz, embertelen szenvedést okozva mindannyiuknak. A kínozó tevékenysége nyilvánvalóan helytelen. Képzeljük el azonban egy alternatív helyzetet. Ahelyett, hogy egy kínozó egyetlen áldozatot vetne alá közvetlen kínozásnak, minden kínozó kap egy-egy gombot. Ha a gombot megnyomja, minden egyes áldozat egy apró, önmagában érzékelhetetlen áramütést kap. Ha minden kínozó egyszerre kezdi nyomogatni a gombokat, az áldozatok ugyanazokat a kínozatokat élik át, mint az első esetben. Mármost az egyes kínozó önmagukban ártalmatlan, érzékelhetetlen hozzájárulást tesznek csupán az áldozatok kínozásához. Parfit azonban amellettt érvel, hogy ennek ellenére ugyanúgy retrospektív felelősséget kell tulajdonítanunk nekik a kínozásért, mint az első esetben.

Sangiovanni úgy véli, a strukturális igazságtalanság esete közvetlenül analóg az ártalmatlan kínozó Parfit-féle gondolat kísérletével. Az igazságtalan társadalmi struktúrák létrehozásához és fenntartásához hozzájáruló egyének mind egyenként ártalmatlan, alkalmasint érzékelhetetlen hozzájárulást tesznek azokhoz a nagyléptékű mintázatokhoz, amelyek összességükben igazságtalanság áldozataivá tesznek sérülékeny társadalmi csoportokat. Ahogyan az ártalmatlan kínozó, úgy az igazságtalan struktúrákhoz hozzájáruló egyének is retrospektív felelősséget viselnek: feladatuk nem csupán az e struktúrák felszámolására irányuló prospektív felelősség teljesítése, hanem jogosan számoltathatjuk el őket és követelhetünk tőlük kompenzációt a strukturális igazságtalanság által okozott károkért.

Maeve McKeown (2018) Young álláspontjának védelmében kétségbe vonja a strukturális igazságtalanság és a Parfit-féle ártalmatlan kínozó között vont párhuzam helyességét: az ártalmatlan kínozó esetében az egyes egyének hozzájárú-

⁶ Ez azonban szintén nem jelenti, hogy a nagyvállalatokra nem helyezhetők olyan terhek, amelyek e strukturális igazságtalanságok felszámolásához, a youngi prospektív felelősség teljesítéséhez szükségesek, például adóztatás, feldarabolás, sztrájk vagy szabotázs útján.

lása a végeredményhez *közvetlen*, míg a strukturális igazságtalanságot fenntartó egyének esetében *közvetett*. A gomb lenyomása az ártalmatlan kínzók esetében közvetlenül vezet az áldozatok kínjainak növekedéséhez, míg az igazságtalan társadalmi struktúrákat fenntartó megannyi hétköznapi interakció csupán sok áttételen keresztül közvetítő ágensek – egyének, csoportok és intézmények közvetítése által – vezet igazságtalan eredményekhez. Éppen ezért, míg az ártalmatlan kínzók feladata csupán annyi, hogy felhagyjanak ártalmas tevékenységükkel, a strukturális igazságtalanság megszüntetéséhez új cselekvés- és gondolkodásmódok, új társadalmi gyakorlatok kidolgozása szükséges.

Úgy vélem azonban, hogy McKeown választ nem tarthatjuk kielégítőnek. Bár az ártalmatlan kínzók esetében a gombnyomás valóban közvetlenül vezet az áldozatok kínjainak növekedéséhez, e növekedés minden egyes gombnyomás esetében érzékelhetetlenül kicsi. Az ártalmatlan kínzók által előidézett szenvedés szintén csak megannyi további személy – a többi kínzó – közvetítő ágenciája által jön létre. Szintén megkonstruálhatjuk a gondolatkísérletet úgy, hogy a kínzás megszüntetése komoly életmódbeli változtatásokat igényeljen, társadalmi gyakorlatokba ágyazódjon. Maga Sangiovanni egy olyan példát ajánl, ahol az ártalmatlan kínzók nem pusztán a kínzás szadista örömeért vesznek részt e káros és igazságtalan gyakorlatban, hanem azért, mert a lakásuk villanykapcsolóit összekötötték a kínzást megvalósító apparátussal, így ha fel akarják kapcsolni a lámpát a nappalijukban, kénytelenek apró áramütést mérni a kínzás áldozatára. Ebben az esetben a probléma megoldása komoly befektetést, a villanykapcsolók újradrótozását, vagy egy villanyvilágítás nélküli életforma bevezetését igényelné tőlük.

Mindazonáltal úgy vélem McKeown válasza jó úton indul el: az ártalmatlan kínzók és a strukturális igazságtalanság analógiáját valóban azért kell elvetnünk, mert az utóbbi esetben az igazságtalan végkimenetel számtalan további egyén komplex társadalmi folyamatokba ágyazott közvetítő ágenciája révén áll elő. McKeown azonban nem mutatja meg, mi ennek a komplex közvetítésnek a morális jelentősége. E szakasz hátralévő részében erre teszünk kísérletet. Vegyük a következő példát. Ha P_1 lőfegyvert ad át Q -nak annak teljes tudatában, hogy Q ezzel gyilkosságot készül végrehajtani R ellen. Ezután Q valóban megöli R -t. P_1 -t nyilvánvalóan retrospektív morális felelősség terheli a gyilkosságért, bűnsegédként alighanem büntetőjogi felelősséggel is bír. Tegyük fel azonban, hogy P_2 egy fegyvertüzlet tulajdonosa X városban, aki bár mindenben teljesíti a hatályos jogszabályok előírásait és minden tőle telhetőt megtesz, hogy az általa árult fegyverek ne kerüljenek bűnözők kezébe, X város bűnözési statisztikái alapján mégis tudja, hogy előbb-utóbb a dolgok szerencsétlen alakulása folytán valamelyik általa eladott fegyvert végül gyilkosságra fogják használni. Tegyük fel, hogy P_2 elad egy fegyvert Q -nak, amelyet aztán Q valóban gyilkosságra használ fel, megöli R -t. Alighanem P_2 -t kevésbé tartanánk felelősnek az elkövetett gyilkosságért, mint P_1 -et, ha egyáltalán annak tartanánk. Tegyük fel továbbá,

hogy P_3 egy fegyver nagykereskedő, aki P_2 -höz hasonló fegyverárusokat lát el. Tegyük fel, hogy a Q -nak P_2 által eladott fegyvert P_3 szolgáltatta. Vajon P_3 bír bármiféle morális felelősséggel a Q által elkövetett gyilkosságért? Ha igen, akkor is minőségi különbség áll fenn az ő, valamint a gyilkos, vagy akár a bűnsegéd felelőssége között.⁷

A Q által elkövetett gyilkosság ugyanúgy számtalan különféle ágens – például P_2 és P_3 – közbenjárása révén valósulhatott csak meg, ahogyan az ártalmatlan kínzók áldozatának megkínzása. Világos azonban, hogy P_2 és P_3 hozzájárulása a Q által elkövetett gyilkossághoz egészen más természetű, mint az ártalmatlan kínzó hozzájárulása. Az olyan ágensek, mint P_2 és P_3 nem felelősek azért, hogy Q megölte R -t. Elsősorban azért terheli őket felelősség, mert részt vesznek egy olyan környezet – ha úgy tetszik, egy olyan társadalmi struktúra – létrehozásában és fenntartásában, amelyben az olyan személyek, mint R nagy eséllyel válnak fegyveres erőszak áldozatává. P_2 és P_3 felelőssége sokkal inkább tekinthető analógnak az igazságtalan társadalmi struktúrákat fenntartó egyének felelősségével, azzal a különbséggel, hogy a strukturális igazságtalanság esetében Q -nak gyakran nincs megfelelője, nincs egyetlen egyén, aki szándékos cselekedetek által aktuális igazságtalanságra váltaná az igazságtalan társadalmi struktúrák által bizonyos csoportokra rótt kiszolgáltatottságot és sérülékenységet. Ehelyett az igazságtalanság – ahogy például Anna esetében is – gyakran személytelen folyamatok eredményeként aktualizálódik. Ezeknek az igazságtalanságoknak az egyes eseteiért – például azért, hogy Anna lakhatási nehézségekkel néz szembe – a struktúrák fenntartásához hozzájáruló egyének ugyanúgy nem viselnek retrospektív felelősséget, ahogy P_2 és P_3 sem visel ilyen fajta felelősséget R haláláért – ilyen felelősség csak Q -t terheli, a strukturális igazságtalanságok esetében pedig senkit sem.⁸ Felelősségük teljes egészében prospektív: a feladatuk az általuk létrehozott igazságtalan viszonyok felszámolása, de nem kérhetők számon, és nem követelhető tőlük jóvátétel a szóban forgó igazságtalanságokért. Úgy gondolom, hogy mindez kellőképpen megvilágítja, miként védhető meg Young elmélete Sangiovanni ellenvetésével szemben.

⁷ A bűnrészesség és bűnsegély által felvetett filozófiai kérdésekről részletesebben lásd Kutz (2000), valamint Leopra–Goodin (2013).

⁸ Sajátos problémát jelentenek azok az esetek, amelyeket *strukturálisan elősegített interakciós igazságtalanságként* írhatunk le. Így például a családon belüli erőszak egy olyan interakciós igazságtalanság, amelyet az olyan igazságtalan társadalmi struktúrák, mint a patriarchátus lehetővé tesznek és elősegítenek. Ilyen esetekben nyilvánvalóan beszélhetünk az elkövetők retrospektív felelősségéről, felmerül azonban a kérdés, hogy a prospektív felelősségen túl terheli-e retrospektív felelősség az igazságtalan struktúrát fenntartó, de közvetlenül nem bűnrészes embereket ilyen esetekben. Ezt a kérdést itt nem áll módomban részletesen vizsgálni.

IV. TÁRSADALMI KAPCSOLAT

Young elméletével szemben szokás felhozni egy második ellenvetést is, amely szerint ez az elmélet helytelenül jelöli meg a *társadalmi kapcsolatot* a strukturális igazságtalanságért viselt felelősség alapjaként. A társadalmi kapcsolat ugyanis *irreleváns* prospektív felelősségünk szempontjából (Gunnemyr 2020). Ha valaki fuldoklik előttem a tóban, nem az számít, kapcsolódtam-e azokhoz az eseményekhez, része voltam-e annak az oksági láncnak, amely odáig vezetett, hogy az illető beesett a tóba. Egyedül az számít, *képes vagyok-e* a segítségére sietni. Ha igen, kötelességem megtenni. Ugyanígy, ha képes vagyok tenni valamit a strukturális igazságtalanságok felszámolásáért, legalábbis *pro tanto* felelősség terhel engem azért, hogy tegyek valamit függetlenül attól, hogy fennáll-e bármiféle társadalmi kapcsolat köztem és az igazságtalan társadalmi struktúrák között.⁹ Ez az elmélet számos előnnyel jár. Egyrészt Young elméletével szemben nem követeli meg, hogy bármilyen prospektív felelősséget tulajdonítsunk a strukturális igazságtalanságok – érdemi cselekvőképességgel nem rendelkező – *áldozatainak*,¹⁰ másrészt pedig nem csak megengedi, de elő is írja, hogy olyan igazságtalan struktúrák felszámolásában is részt vegyünk, amelyekben nem vagyunk közvetlenül érintettek – így még ha mi magunk „kivonulunk” is az igazságtalan társadalmi struktúrákból, kivonjuk magunkat azokból a társadalmi, politikai, gazdasági gyakorlatokból, amelyek kitermelik a strukturális igazságtalanságokat, ezzel akkor sem mentettük fel magunkat a strukturális igazságtalanságok felszámolására irányuló kollektív politikai cselekvés felelőssége alól.

Megvédhető-e Young elmélete ezekkel az ellenvetésekkel szemben? Mindezekelőtt azt a kérdést kell feltennünk, vajon implikálja-e Young elmélete azt az állítást, hogy a társadalmi kapcsolat szükséges és elégséges feltétele a prospektív felelősségnek. Az elmélet egy ilyen erős olvasata természetesen nem inkoherens, de úgy vélem, semmi nem indokolja annak elfogadását. Young elméleti célkitűzéseivel teljes mértékben összhangban áll az a gyengébb állítás is, miszerint a társadalmi kapcsolat pusztán elégséges feltétele a prospektív felelősségnek, megengedve, hogy más tényezők, például az előbb említett képesség szintén ilyen fajta felelősség alapjául szolgáljanak. Ekkor persze további kérdések merülnek fel. Például, ha képesek vagyok arra, hogy vagy *S1* vagy *S2* igazságtalan társadalmi struktúra felszámolásához járuljak hozzá, de mindkettőhöz nem, miközben *S1*-hez társadalmi kapcsolat fűz, de *S2*-höz nem, akkor hogyan döntsek, *ceteris paribus* melyik igazságtalan társadalmi struktúra felszámolását van erősebb indokom támogatni? Az ilyen problémák megoldásához azt az alapvetőbb kérdést kell tisztáznunk, hogy mi is pontosan a társadalmi kapcsolat morális rele-

⁹ Egy ilyen elvet ajánlanak például a klímaváltozás elleni küzdelem terheinek elosztására a *képesség szerinti fizetés elvének* (Ability to Pay Principle) képviselői, lásd Shue (2014).

¹⁰ Az áldozatok felelősségének problémájáról lásd: Ypi-Jugov (2019), illetve Goodhart (2017).

vanciája. Miért számít – prospektív felelősségem szempontjából –, hogy kapcsolatban állok-e egy igazságtalan társadalmi struktúrával, hozzájárulok-e annak fenntartásához vagy sem?

Egy lehetséges álláspont szerint a társadalmi kapcsolat mint *oksági kapcsolat* képezi az igazságtalan társadalmi struktúrák felszámolásáért viselt prospektív felelősség alapját. Az előbbi példát alapul véve: *S1* és *S2* között az a különbség, hogy *S1* létrehozásában és fenntartásában oksági szerepet játszom, míg *S2* esetében ez nem igaz. Így az *S1* felszámolására vonatkozó indokaim különböznek az *S2* felszámolására vonatkozó indokaimtól. Az elképzelés bizonyos fokig meggyőzőnek tűnik: ha ketten fuldokolnak a tóban és az egyiküket én löktem be, míg a másik balszerencséjéhez semmi közöm sem volt, úgy ennek alighanem befolyása van arra, hogy melyiküket kell megkísérelnem elsőként kimenteni. Nem biztos, hogy mindig az élvez elsőbbséget, akinek a balsorsában oksági szerepet játszottam – előfordulhat például, hogy a másik nagyobb veszélyben van, ez pedig összességében az ő javára billentheti a mérleget –, ám oksági szerepem mégis *számít*, befolyást kell, hogy gyakoroljon mérlegelésemre. Az oksági szerep azonban önmagában alighanem elégtelen az igazságtalan társadalmi struktúrák felszámolásáért viselt prospektív felelősség megalapozásához. Tegyük fel például, hogy *X* társadalomban a menekültek sajátos strukturális igazságtalanság áldozatai. Szintén tegyük fel, hogy *X*-be azért érkeznek *Y* felől menekültek, mert *Y* ellen *Z* igazságtalan megszálló háborút folytat. *Z* hadseregének főparancsnokai oksági kapcsolatban állnak azzal a strukturális igazságtalansággal, amelyet az *Y* felől érkező menekültek *X*-ben elszünetednek – eleve miattuk válnak menekültekké. Kétséges, hogy ez az oksági kapcsolat *önmagában* megalapozza valamilyen prospektív felelősséget az *X* társadalomban fennálló igazságtalan társadalmi struktúrák felszámolására. *Z* tábornokainak feladata az igazságtalan háború beszüntetése, az *Y*-ban okozott károk jóvátétele, de nem az *X*-béli társadalmi struktúrák megreformálása.

Nem mindenfajta oksági kapcsolat releváns tehát – bizonyos típusú oksági kapcsolatok relevánsak: ezek konstituálják azt a társadalmi kapcsolatot, amely Young szerint megalapozza az igazságtalan társadalmi struktúrák felszámolásáért viselt prospektív felelősséget. Milyen fajta oksági kapcsolatok számítanak? McKeown (2018) fent idézett cikkében amellet érvel, hogy Young elméletében nem egyszerűen az igazságtalan társadalmi struktúrák fenntartásához való oksági hozzájárulás számít a prospektív felelősség megalapozásában, hanem specifikusan az igazságtalan struktúrák *reprodukcijához* való hozzájárulás. Ahogy az első szakaszban írtam, a strukturális igazságtalanságok a társadalomban előforduló megannyi emberközi interakcióban szisztematikusan fellépő mintázatok, gyakorlatok eredményei. E mintázatok és gyakorlatok csupán azáltal léteznek, hogy a társadalom tagjai újra és újra bizonyos módon, meghatározott – írott és íratlan – szabályok mentén lépnek érintkezésbe egymással. Így minden alkalommal, mikor valaki ezen érintkezési módok mentén, e gyakorlatok keretein belül lép

interakcióba másokkal, hozzájárul a társadalmi struktúrákat konstituáló nagyléptékű viselkedési mintázatok reprodukciójához. De miben áll pontosan ezeknek a hozzájárulásoknak a morális jelentősége? Elvégre láttuk, hogy pusztán ez a hozzájárulás nem ró retrospektív felelősséget az egyénekre a strukturális igazságtalanságért. Miért róna tehát rájuk prospektív felelősséget?

Corwin Aragon és Alison Jaggar (2018) úgy vélik, az igazságtalan társadalmi struktúrák reprodukciójához, újratermeléséhez való hozzájárulás sajátos erkölcsi státuszt, a *strukturális bűnrészesség* státuszát ruházza az egyénre:

Társadalmi szerepek és elvárások közös rendszere olyan viselkedési szokások kialakítására bátorítja az embert, amelyek visszatükrözik azokat a tágabb viselkedési mintázatokat, amelyek a fennálló társadalmi gyakorlatokat konstituálják. Amikor a társadalmi struktúrák igazságtalanok, arra vezetik [orient] az egyéneket, hogy újra meg újra felmutassák [re-enact] az igazságtalanságot, és mikor az egyének az igazságtalan struktúrákhoz alkalmazkodó gondolkodásbeli, érzelmi és cselekvési habitussá vált diszpozícióik szerint járnak el, bűnrészessé válnak e struktúrák igazságtalanságában. (Aragon–Jaggar 2018. 450 – fordítás tőlem.)

Aragon és Jaggar fontos összefüggésre világít rá: az igazságtalan társadalmi struktúrákat konstituáló gyakorlatokban való részvételünk által nem egyszerűen okáságilag járulunk hozzá a strukturális igazságtalansághoz, de viselkedésünkben mintegy felmutatjuk és bizonyos fokig affirmáljuk is ezt az igazságtalanságot. De mit jelent pontosan az, hogy ezáltal a „strukturális bűnrészesség” státuszát vonjuk magunkra? Elvégre az előző szakaszban éppen amellet érveltem, hogy meg kell különböztetnünk a strukturális igazságtalanságért viselt prospektív felelősség erkölcsi státuszát a bűnrészesség vagy bűnsegéd státuszától – ebben egyébiránt Young álláspontját követem. Ha Aragon és Jaggar a strukturális bűnrészességet a bűnrészesség egy a eseteként érti, úgy nézetük – úgy vélem – nem tartható. Ha azonban a kifejezés pusztán metafora, úgy további kifejtést igényel.

Hogyan fejthetjük ki pontosabban e fogalmat? A legígéretesebb megoldást a *relációs kár* vagy *viszonykár* fogalmának bevezetésében látom. Erik Malmqvist és Szigeti András (2019) ezt a fogalmat a kizsákmányoló munkaviszonyok – például az úgynevezett izzasztóműhelyek Young (2004) által is elemzett esetének¹¹ – elemzésére használják fel. Amellet érvelnek, hogy a kizsákmányoló munkaviszonyokban az egyént nem csupán az a kár éri, hogy elesik bizonyos bevételről – amelyre egy nem kizsákmányoló munkaviszonyban szert tehetne –, vagy hogy a kizsákmányoló uralma alá kerül, kiszolgáltatottá válik önkényes akaratának; a kizsákmányoló és kizsákmányolt áldozata közt fennálló emberközi viszony egyúttal elfogadhatatlan elvekre alapul: e viszony alapja ugyanis nem az egyének

¹¹ Az izzasztóműhelyek és a kizsákmányolás problémájáról lásd továbbá: Meyers (2004), illetve Powell-Zwolinski (2012).

közi egyenlőség, kölcsönösség vagy tisztelet. Ellenkezőleg: ez egy olyan viszony, amely expliciten a kizsákmányolt sebezhetőségének afirmálására épül. Ez pedig azt jelenti, hogy a kizsákmányolás áldozata az előbbieken felül egy sajátos *relációs kárt* is elszenved, emberközi viszonyai, különösen a kizsákmányolóval való viszonyának erkölcsi minősége sérül.

Malmqvist és Szigeti elméletében a kizsákmányoló viszonyokban fellépő relációs kár azáltal jön létre, hogy a kizsákmányoló kihasználja a kizsákmányolt – akár strukturális okokra visszavezethető – sebezhetőségét, kiszolgáltatottságát. Az így létrejött viszonykár átterjedhet a kizsákmányolásban résztvevő, ahhoz hozzájáruló további felek – például a kizsákmányolásban részt nem vevő, de azt segítő, vagy a kizsákmányolás által kedvezményezett – esetére is. De mennyiben alkalmazható ez az elmélet a strukturális igazságtalanság eseteire? Úgy tűnik ugyanis, hogy Malmqvist és Szigeti elemzésében a viszonykár létrejöttében kulcsszerepe van a kizsákmányoló viszony megteremtésének, azaz egy *interakciós igazságtalanságnak*. Ha egy strukturális igazságtalanság interakciós igazságtalanság nélkül áll elő, vajon beszélhetünk-e relációs károkról? Úgy gondolom, igen, és éppen Aragon és Jaggar fent idézett elemzése segít belátni, miként. Míg a kizsákmányoló azáltal idézi elő a szóban forgó viszonykárt, hogy visszaél a kizsákmányolt sebezhető pozíciójával, az igazságtalan társadalmi struktúrák reprodukciójában résztvevő egyének azáltal hoznak létre viszonykárokat, hogy az igazságtalan társadalmi struktúrákat konstitutáló gyakorlatokban való részvételükkel afirmálják azokat az igazságtalan elveket, amelyek e gyakorlatokban kifejezésre jutnak. Visszatérve tehát *S1* és *S2* esetére: a lényeges különbség a kettő között az, hogy *S1* esetében cselekvésemmel, az *S1*-et fenntartó társadalmi gyakorlatok reprodukciójával egyúttal az *S1* által érintett társadalom tagjaihoz fűződő viszonyomat is károsítom, egy olyan relációs kárt okozok, amely *S2* esetében – ahol semmilyen viszony nem fűz engem az *S2* által érintett személyekhez – nincs jelen, és amely ezért érdemben befolyásolhatja mérlegelésemet.

De vajon nem jelenti-e ez, hogy mégis csak tulajdoníthatunk retrospektív felelősséget az igazságtalan struktúrákkal társadalmi kapcsolatban álló egyéneknek? Hiszen az igazságtalan társadalmi struktúrákhoz kapcsolódó relációs károk létrehozása és fenntartása olyan jogtalanságnak tűnik, amiért retrospektív felelősséget viselhetünk. Ez azonban mintha ellentmondana Young azon központi állításának – amelyet az előző szakaszban védelmeztem –, hogy a strukturális igazságtalanságokért nem viselünk retrospektív felelősséget. Hogyan oldható meg ez a probléma? A válasz abban a felismerésben rejlik, hogy bár az igazságtalan társadalmi struktúrához fűződő társadalmi kapcsolatunk által előidézett relációs károkért retrospektív felelősséget viselünk, magáért a strukturális igazságtalanságért nem. Különbséget kell tennünk ugyanis kétféle kár vagy jogtalanság között, amely a strukturális igazságtalanság áldozatait éri. Az egyik maga a strukturális igazságtalanság: az, hogy a társadalmi struktúrák igazságtalanul hátrányos pozícióba helyezik őket. A másik a viszonykár, amely a társadalom

tagjaihoz fűződő viszonyukban áll elő: az, hogy a társadalom többi tagja elfogadhatatlan elvek mentén lép velük interakcióba. Ez két egymástól különböző jogtalanság. Az Annát ért strukturális igazságtalanság abban áll, hogy nincs hol laknia. Ez a közvetlen materiális depriváció, a lakhatáshoz való hozzáférés hiánya a jogtalan kár, amely az igazságtalan társadalmi struktúrában elfoglalt helye révén éri őt. Másrészt azonban Annát viszonykár is éri: mikor a társadalom tagjai az igazságtalan társadalmi struktúrákkal összhangban – ezáltal azokat fenntartva és újratermelve – lépnek érintkezésbe vele, cselekvésükkel olyan elveket fejeznek ki, amelyek összeegyeztethetetlenek az Annának méltósággal bíró erkölcsi lényként kijáró tisztelettel. Ebből azonban nem következik, hogy az ezen elvek szerint működő társadalmi struktúrák által létrehozott igazságtalan állapotokért – például, hogy Annának nincs hol laknia – is retrospektív felelősséget viselnének.

A főbérő, aki nem adja ki piaci ár alatt Annának a lakását, cselekvésével olyan elveket fejez ki – még ha nem is tud róla –, amelyek összeegyeztethetetlenek az Annának kijáró tisztelettel. De Anna lakhatása nem azért kerül veszélybe, mert ez a bizonyos főbérő nem adta ki neki ezt a bizonyos lakást piaci ár alatt – Anna lakhatása a háttérben működő társadalmi struktúrák miatt kerül veszélybe. Természetesen az e társadalmi struktúrákat fenntartó egyes cselekedetek mindegyike – amennyiben nem irányul e struktúrák megváltoztatására – egyúttal viszonykárt is előidézik. De a strukturális igazságtalanság nem redukálható a viszonykára. A strukturális igazságtalanság, amelyet Anna elszenved, a jogtalanság egy az egyes viszonykárok előidézésétől és fenntartásától különböző instanciája.

Meglehet, bizonyos esetekben – sőt: sok esetben – a viszonykár a strukturális igazságtalanság egy *eleme*. A strukturális igazságtalanságok áldozatai jellemzően nem csupán materiális vagy redisztributív, hanem rekognitív, elismerési károkat is elszenvednek (vö: Fraser 2008), és ez utóbbiaknak részét képezhetik az itt tárgyalt viszonykárok. Ilyen esetekben könnyen meglehet, hogy a strukturális igazságtalanságok felszámolásának olykor elengedhetetlen eleme e viszonykárok helyreállítása, ez pedig alkalmasint magában foglalhat bizonyos jellegű elszámoltatást, kompenzációt vagy reparációt. Az ilyen *strukturális reparáció* célja azonban – ahogy Catherine Lu (2017) megjegyzi – nem a bűnösök megbüntetése, a hibáztathatók elszámoltatása, hanem a társadalmi igazságtalanságok által megkárosított személyközi viszonyok, az ezen igazságtalanságok által előidézett bizalomhiány és elidegenedés megszüntetése.

A viszonykárokért viselt retrospektív felelősség tehát továbbra sem magáért a strukturális igazságtalanságért viselt felelősség. Felvethető azonban, hogy az itt bemutatott elmélet továbbra sem kompatibilis Young nézetének bizonyos sarkalatos elemeivel. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy az itt tárgyalt viszonykárokért retrospektív felelősséget viselünk, akkor – úgy tűnik – fel kell adnunk Young azon nézetét, miszerint a strukturális igazságtalanságok előállhatnak erkölcsileg kifogásolhatatlan egyéni cselekvések eredményeként. Ha a strukturális igazság-

talanságokhoz való hozzájárulással viszonykárt idézünk elő, úgy minden ilyen esetben erkölcsileg megengedhetetlenül járunk el. Erre az ellenvetésre a következő választ adhatjuk. Egyrészt érdemes felidézni, hogy Young elmélete megengedi, de nem követeli meg, hogy a strukturális igazságtalanság önmagában ártatlan és megengedhető cselekvések összességként álljon elő: az elmélet összefér azzal az állítással, hogy bár ez az *elvi* lehetőség fennáll, a valóságban a strukturális igazságtalanságok létrehozásában megengedhető és megengedhetetlen cselekvések egyszerre szerepet játszanak. Már láttuk, hogy ebből nem következik, hogy az ezen cselekvéseket végrehajtó egyének retrospektív felelősséget viselnének magáért a strukturális igazságtalanságért.

Másrészt érvelhetünk úgy, hogy sok esetben bár a viszonykár előidézése *prima facie* helytelen, felmentő körülmények mégis megengedhetővé, bocsánatosá tehetik azt. Sok esetben bár bizonyos értelemben képesek lennénk nem az igazságtalan társadalmi struktúrákkal konformitásban eljárni, a velük való egyéni szembe szegülés túlságos terhet róna az egyénre. Köteles-e a több műszakban dolgozó, saját gyerekeiért is felelős kórházi ápoló, miután elhunyt szüleitől egy apró lakást örököl, azt piaci ár alatt Anna rendelkezésére bocsátani ahelyett, hogy a magasabb bérleti díjat saját családja anyagi gondjainak megoldására fordítaná? Aligha gondolnánk, hogy így van. Bár azzal, hogy megtagadja Annától a kedvezményes bérleti díjat, hozzájárul az Anna lakhatását jogtalanul veszélybe sodró igazságtalan társadalmi struktúrák fenntartásához, és relációs kárt idéz elő önmaga és Anna között, döntése mégis megengedhető – körülményei felmentést adnak a számára. Ez persze nem jelenti, hogy minden főbérllő – vagy a struktúra fenntartásában érintett minden ágens – ilyen fajta felmentéssel bír. Ám ahogy korábban hangsúlyoztam: Young elmélete ezt nem is követeli meg – az elmélet összefér azzal, hogy a strukturális igazságtalanság minden valóságos esete erkölcsileg megengedhető és megengedhetetlen egyéni cselekvések együttes eredményeként álljon elő. Szintén fontos szem előtt tartanunk, hogy az ápoló felmentése nem teljes körű: nem feltétlen menti fel őt a strukturális igazságtalansággal kapcsolatos minden fajta cselekvés kötelessége alól – továbbra is *prospektív* felelősséggel bír, és pedig éppen az Annához fűződő relációs kár *prima facie* helytelen volta miatt. A kedvezményes bérleti díj megtagadása megengedhető volt ugyan, de mert *ezzel* hozzájárult az igazságtalan lakhatási struktúrák fenntartásához és Annával szemben viszonykárt idézett elő, prospektív felelőségre tett szert arra, hogy másokkal együtt működve – lehetőségeihez mérten – munkálkodjon e struktúrák megváltoztatásáért.

V. KONKLÚZIÓ

A strukturális igazságtalanság fogalmának legnagyobb hatású elméletét az elmúlt évtizedekben Iris Marion Young fejtette ki. Jóllehet, ez ellen az elmélet ellen számtalan ellenvetést sorakoztattak fel, a fentiekben azt igyekeztem megmutatni, hogy Young elképzelései megvédhetők e kihívásokkal szemben, és azok a mai napig a legjobb keretrendszert nyújtják a strukturális igazságtalanság és a hozzá kapcsolódó felelősség elemzésére. Társadalmainkat megannyi igazságtalanság hatja át: a patriarchátus, az igazságtalan osztályviszonyok, a strukturális rasszizmus, a klímaváltozás káros hatásainak való kitettség strukturális egyenlőtlenségei, és így tovább. Mindezek olyan igazságtalanságok, amelyekről nem egyetlen személy vagy csoport tehet, hanem az a mód, ahogyan a társadalom tagjai – sőt a globalizáció által egybefogott megannyi különféle világrész társadalmainak tagjai – érintkezésbe lépnek egymással. E miriád egyenként hol ártalmas, hol ártalmatlan, hol igazságos, hol igazságtalan interakció összeadódva olyan nagyléptékű mintázatot szül, amelyek meghatározott pozíciókba rendezik az egyéneket, és e pozíciók között hatalmat, javakat, előnyöket és hátrányokat osztanak el. Mikor ez az elosztás igazságtalan, strukturális igazságtalanságról beszélünk. Mindannyiunk felelőssége, hogy ezeket az igazságtalan társadalmi struktúrákat felszámoljuk és igazságosakkal helyettesítsük őket. Nem azért, mert retrospektív felelősséget viselnénk értük, mert a mi egyéni bűnünk lenne, hogy társadalmunk fölénk tornyosuló szerkezete igazságtalan. A strukturális igazságtalanság elleni küzdelemben a célunk nem lehet a bűnösök megbüntetezése, a számonkérés, a retribúció. A strukturális igazságtalanságok elleni küzdelem alapja, hogy mind prospektív felelősséget viselünk azért, hogy a világ és a társadalom, amelyet magunk után hagyunk, igazságosabb legyen annál, mint az, amelyet a múltból örököltünk.

IRODALOM

- Anderson, Elizabeth 2010. *The Imperative of Integration*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Andorka Rudolf 2006. *Bevezetés a szociológiába*. Budapest, Osiris.
- Aragon, Corwin – Alison M. Jaggar. 2018. Agency, Complicity, and the Responsibility to Resist Structural Injustice. *Journal of Social Philosophy*. 49/3. 439–460.
- Barry, Christian – Luara Ferracioli. 2013. Young on Responsibility and Structural Injustice. *Criminal Justice Ethics*. 32/3. 247–57.
- Éber Márk Áron. 2020. *A csepp: A félperifériás magyar társadalom osztályszerkezete*. Budapest, Napvilág.
- Eckersley, Robyn. 2016. Responsibility for Climate Change as a Structural Injustice. In Teena Gabrielson – Cheryl Hall – John M. Meyer – David Schlosberg (szerk.) *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*. Oxford, Oxford University Press. 346–61.

- Fraser, Nancy 2008. Az újraelosztástól az elismerésig? Az igazságosság dilemmái a poszt szocializmus korában. In Kende Anna – Vajda Róza (szerk.) *Rasszizmus a tudományban*. Budapest, Napvilág. 337–387.
- Giddens, Anthony 1979. *Central Problems in Social Theory*. London, Plagrave Macmillan.
- Goodhart, Michael 2017. Interpreting Responsibility Politically. *Journal of Political Philosophy*. 25/2. 173–95.
- Griffin, Paul et al. 2017. The Carbon Majors Database: CDP Carbon Majors Report. CDP Worldwide. URL=<https://climateattribution.org/resources/carbon-majors-report-2017/>
- Gunnemyr, Mattias 2020. Why the Social Connection Model Fails: Participation is Neither Necessary nor Sufficient for Political Responsibility. *Hypatia*. 35/4. 567–586.
- Haslanger, Sally 2016. What is a (Social) Structural Explanation? *Philosophical Studies*. 173. 113–130.
- Haslanger, Sally 2018. What Is a Social Practice? *Royal Institute of Philosophy Supplement*. 82. 231–47.
- Hayward, Clarissa R. 2017. Responsibility and Ignorance: On Dismantling Structural Injustice. *The Journal of Politics*. 79/2. 396–408.
- Jugov, Tamara 2017. Individuelle Verantwortung für globale strukturelle Ungerechtigkeiten: Eine machttheoretische Konzeption. *Zeitschrift Für Praktische Philosophie*. 4/1.151–182
- Jugov, Tamara – Lea Ypi 2019. Structural Injustice, Epistemic Opacity, and the Responsibilities of the Oppressed. *Journal of Social Philosophy*. 50 7–27.
- Kutz, Christopher 2000. *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lepora, Chiara, and Robert E. Goodin 2013. *On Complicity and Compromise*. Oxford, Oxford University Press.
- Lu, Catherine 2017. *Justice and Reconciliation in World Politics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Malm, Andreas 2016. *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London, Verso.
- Malmqvist, Erik – Szigeti András 2021. Exploitation and Remedial Duties. *Journal of Applied Philosophy*. 38/1. 55–72.
- Martin, J. L. 2009. *Social Structures*. Princeton, Princeton University Press.
- McKeown, Maeve 2018. Iris Marion Young’s “Social Connection Model” of Responsibility: Clarifying the Meaning of Connection. *Journal of Social Philosophy*. 49. 484–502.
- McKeown, Maeve 2021. Structural Injustice. *Philosophy Compass*.16/7. e12757.
- Meyers, Chris. 2004. Wrongful Beneficence: Exploitation and Third World Sweatshops. *Journal of Social Philosophy*. 35/3. 319–33.
- Neuhäuser, Christian 2014. Structural Injustice and the Distribution of Forward-Looking Responsibility. *Midwest Studies in Philosophy*. 38/1. 232–51.
- Nussbaum, Martha 2011. Foreword. In *Iris Marion Young, Responsibility for Justice*. Oxford, Oxford University Press. ix–xxv.
- Nuti, Alasia 2019. *Injustice and The Reproduction of History: Structural Inequalities, Gender and Redress*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Parekh, Serena 2011. Getting to the Root of Gender Inequality: Structural Injustice and Political Responsibility. *Hypatia*. 26/4. 672–89.
- Parfit, Derek 1986. *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press.
- Powell, Benjamin – Matt Zwolinski 2012. The Ethical and Economic Case Against Sweatshop Labor: A Critical Assessment. *Journal of Business Ethics*. 107/4. 449–72.
- Powers, Madison – Ruth Faden 2019. *Structural Injustice: Power, Advantage, and Human Rights*. Oxford, Oxford University Press.

- Sangiovanni, Andrea 2018. Structural Injustice and Individual Responsibility. *Journal of Social Philosophy*. 49/3. 461–83.
- Shue, Henry 2014. *Climate Justice: Vulnerability and Protection*. Oxford, Oxford University Press.
- Szigeti Attila 2019. A kapitalocén – avagy mibe kerül az olcsó természet? *Fordulat*. 25. 55–77.
- Young, Iris Marion 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.
- Young, Iris Marion 2002. *Inclusion and Democracy*. Oxford, Oxford University Press.
- Young, Iris Marion 2004. Responsibility and Global Labor Justice. *The Journal of Political Philosophy* 12/4. 365–88.
- Young, Iris Marion 2006a. Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model. *Social Philosophy and Policy*. 23/1. 102–30.
- Young, Iris Marion 2006b. Taking the Basic Structure Seriously. *American Political Science Association*. 4/1. 91–97.
- Young, Iris Marion 2011. *Responsibility for Justice*. Oxford, Oxford University Press.

Túlhibáztatás az online térben*

A közösségi média alapjaiban írta át a privát szféra és a közügyek határait. Élő adásban követjük hollywoodi sztárok válóperét; heti szinten értesülünk hatalmi visszaélésekről olyan intézményekben, amelyekkel semmilyen kapcsolatunk nincs; olyan emberek véleményét, gondolatait olvassuk, akik a szó hagyományos értelmében nem közszereplők. Számos olyan történetet vitatnak meg és véleményeznek a legszélesebb nyilvánosságban, amelyeket korábban csak az érintett közösségek, vagy adott esetben a különböző hatóságok (rendőrség, ügyészség, bíróság) ismertek volna; az ügyvel összefüggő vallomások és a róluk alkotott ítéletek csak egy relatíve szűk közönséget értek volna el.

Mindezen folyamatok számos komplikált kérdést vetnek fel, főként az alkalmazott etika és ismeretelmélet területein. Mi történik, amikor az emberek már nem pusztán passzív befogadóként értesülnek egyes hírekről, hanem ezekről tömegesen véleményt is nyilvánítanak, mi több, ítéletet mondanak a nyilvánosság előtt, és ezzel adott esetben súlyos társadalmi szankciók katalizátorává válnak a kérdéses ügyek (feltételezett) elkövetőivel szemben? Vajon mennyi információ elegendő ahhoz, hogy megalapozott ítéletet tudjunk hozni olyan ügyekben, amelyek leggyakrabban tőlünk távol álló, számunkra tökéletesen ismeretlen emberekkel estek meg? Meddig terjed az ártatlanság vélelmének elve a jogi gyakorlaton kívül, a mindennapi erkölcsi praxisunkban?

Mindezen kérdések megválaszolása a jelenleginél sokkal alaposabb filozófiai és etikai reflexiót igényelne, én a továbbiakban csak egyetlen rész kérdés megvitatására vállalkozom. A kurrens, társadalmi érdeklődésre számot adó ügyek esetében időnként felmerül, hogy a diskurzus egy adott pontján elkezdjük „túlhibáztatni” a feltételezett elkövetőt. A későbbiekben még pontosabban meg fogom határozni a túlhibáztatás fogalmát, de úgy gondolom, intuitív tartalma vi-

* Köszönöm Bernáth Lászlónak, hogy buzdított ezen tanulmány megírására, Bárány Tibornak pedig bölcs észrevételeit és gondos szerkesztői munkáját. A legnagyobb hálával mégis Ambrus Gergelynek tartozom, amiért nem tetézte a hibáztatás terhével amúgy is tetemes bűntudatomat, amiért a szöveg oly erős csúszással készült el.

szonylag egyértelmű: akkor hibáztatunk „túl” valakit, ha az őt ért szemrehányás, számonkérés aránytalanak, indokolatlanul erőteljesnek tűnik, összevetve az általa elkövetett vétséggel. Szeretném hangsúlyozni, hogy a túlhibáztatás gyanúja nem azért merül fel, mert bizonytalanok vagyunk az illető vétkességével kapcsolatban, vagy nem tudjuk kellő pontossággal felmérni a vétek erkölcsi súlyát. Épp ellenkezőleg: túlhibáztatásról csak akkor beszélhetünk, ha már elfogadtuk, hogy az illető erkölcsileg helytelenül cselekedett, és van valamilyen hozzávetőleges fogalmunk arról, mennyire volt súlyos az általa elkövetett vétek. (Hiszen csak ehhez képest lehet az őt ért szankció aránytalanul szigorú.)

Ettől még természetesen mindig lesznek nézeteltérések a tekintetben, hogy mi számít „arányos” szankciónak az elkövetett vétkeért. Ezek szubsztantív erkölcsi nézeteltérések az adott cselekedet erkölcsi megítélésével, illetve az arányos retorzió mértékével kapcsolatban. Ennek okán némi szorongással osztom meg a következő példákat mint az erkölcsi túlhibáztatás potenciális eseteit, amelyek részben vagy egészben az online térben zajlottak le:

- 1.) Michael Marrus történész és holokausztkutató 2017-ben a Torontói Egyetemen, egy zárt körű konzultáción, egy másik oktató és további két diák jelenlétében elsütött egy ízléstelen, a diák bőrszínére utaló viccet, mondanóját az egyik ott lévő, sötét bőrű diáknak címezve. Marrus pár napon belül beadta felmondását; a közte eltelt időben több százan követelték lemondását, petíciókban és online felületeken, alapvetően megkérdőjelezve alkalmasságát arra, hogy egyetemen dolgozzon.¹
- 2.) Koronczay Lilla, a közéletben kevésbé aktív újságíró a *Nők Lapja* magazin tanácsadó rovatában két ízben is olyan tanácsot adott vélhetően bántalmazó párkapcsolatokban élő nőknek, ami világossá tette, hogy nem ismeri a bántalmazás hatásmechanizmusait. Válaszaiban részben a nőket tette felelőssé az őket ért abúzusért, és fel sem vetette a férfiak felelősségét. A kérdéses cikkeket 2020-ban a *Nem tehetsz róla, tehetsz ellene* Facebook-oldal hozta nyilvánosságra,² a bejegyzés alatt a felhasználók kommentek százaiban kérték számon, hol finoman, hol egészen durván Koronczayt, követelve elbocsátását. Az ügy heteken át zajlott, tág sajtónyilvánosság előtt.
- 3.) 2016-ban botrány robbant ki a Magyar Úszósövetségben, amikor az akkori szövetségi kapitányról kiderült, hogy a '60-as években öt év börtönbüntetésre ítélték csoportos nemi erőszakért. Az ügy hatalmas sajtóvisszhangot kapott, és élénk közéleti diskurzus tárgya volt. Ebbe a diskurzusba kapcsolódott be Aczél Endre, ekkor már nyugdíjas újságíró, aki

¹ <https://www.thestar.com/news/gta/2017/10/02/massey-college-professor-resigns-over-master-comment-to-black-student.html>

² <https://www.facebook.com/page/310927849109208/search/?q=koronczay>

magánemberként, egy nyilvános Facebook-poszt alatt kétségbe vonta, a szereplőket ismerő egykori úszóként, hogy nemi erőszak történt volna.³ Aczél mondatait nagy felháborodás követte, számos sajtótermék beszámolt az esetről, majd Aczél későbbi, egyre kevésbé átgondolt és védhető viszontválaszairól. Aczél ekkor már nem dolgozott aktív újságíróként, régebbi műsorainak ismétlését a Klubrádió levette műsoráról.

Biztosan lesznek olyan olvasók, akik egyik példában sem találják eltúlzottnak a közösségi reakciókat, az elkövetőket ért szankciókat – de feltehetőleg ők is el tudnak képzelni olyan fiktív vagy megtörtént esetet, amelyet a túlhibáztatás esetének tartanának.⁴ A most tárgyalt esetekben közös, hogy a vétek nyilvánosságra kerülését intenzív nyilvános párbeszéd követte, amelynek domináns szolamát azok adták, akik határozottan hangot adtak erkölcsi elítélésüknek, és különböző szankciókat – jellemzően az illető elbocsátását – tartották kívánatosnak. Az esetnek mindhárom elkövető számára voltak szakmai konzekvenciái, bár eltérő súlyúak: míg Koronczayt csak az adott rovat éléről váltották le, addig Marus egy másik egyetemen folytatta pályafutását, Aczél pedig – a közéletből amúgy is lassan „kikopó” nyugdíjasként – végleg befejezte karrierjét.

A következőkben így fogok haladni: először is megpróbálom körvonalazni, milyen elméleti feltevések teszik egyáltalán lehetővé, hogy túlbüntetésről, túlhibáztatásról beszéljünk. Majd rátérek a tanulmány központi tézisére: akit hibáztatnak – még akkor is, ha ez nem jár együtt intézményes, formális szankciókkal –, az valamifajta kárt szenved el. A „kár” szó használatával véletlenül sem szeretném azt sugallni, mintha a hibáztatás mindig igazolatlan vagy jogosulatlan volna. Mindössze azt a nagyon alapvető, némiképp triviális állítást szeretném megfogalmazni, hogy a hibáztatás olyasmiről, ami mind önmagában, mind hatásait tekintve terhes, rossz dolog annak számára, akit hibáztatnak. Amennyire ezt a terjedelmi korlátok megengedik, amellet fogok érvelni, hogy az elsődleges kár, amelyet a vétkes egyén a hibáztatás által szenved, szociális, társas kár, és hogy az egzisztenciális vagy pszichológiai károk alapvetően ebből a szociális kárból erednek. Ezek a károk nem esetleges következményei a hibáztatásnak, hanem a hibáztatás funkciójából következnek. Azért hibáztatunk, hogy ezáltal valamifajta teher, nyomás alá helyezzük azt, aki áthágta az erkölcsi normákat. Hogy pontosan miben áll ez a teher, azt a különböző felelősség- és hibáztatáselméletek eltérő módon specifikálják: de általánosságban nehezen tagadható, hogy legalábbis

³ https://kettosmerce.blog.hu/2016/04/07/es_akkor_aczel_endre_elmondja_hogy_kiss_laszlo_aldozata_szeretett_kefelni

⁴ Mindazonáltal ha sok ember számára csak fiktív példákkal tudnám szemléltetni a túlhibáztatás jelenségét, az problémát jelentene az elméletem számára. Meddő időtöltés alkalmazott etikai vizsgálat tárgyává tenni egy olyan jelenséget, amely a gyakorlatban szinte soha nem jelenik meg.

a hibáztatás paradigmaticus eseteinek *célja* az, hogy a hibáztatottat valamilyen negatív pszichológiai, társas vagy egzisztenciális hatás érje (Fricker 2016).

Végül nagyon röviden kitérek arra, hogy a túlhibáztatás jelensége akkor is előállhat, ha egyenként minden hibáztató személy erkölcsileg igazolható módon cselekedett. A túlhibáztatáshoz tehát nincs feltétlenül szükség arra, hogy azok, akik a felelősségre vonást végrehajtják, túlterjeszkedjenek az erkölcsileg jogos számonkérés keretein, vagy valamilyen rosszindulatú szándékból ártsanak az elkövetőnek. Ha ez utóbbi állítás védhető, annak különösen az erkölcsi felelősség és a hibáztatás fogalmi elemzése számára van komoly elméleti tétje. Azok a kortárs szerzők, akik – jellemzően Peter Stawson *Szabadság és nehezítés* című tanulmányának alapvetéseit továbbgondolva – szoros fogalmi viszonyt feltételeznek erkölcsi felelősség és hibáztathatóság között, ezt a téziséket kivétel nélkül a hibáztató perspektívájából fogalmazzák meg: akkor felelős erkölcsileg valaki az általa elkövetett cselekedetért, ha azért mások jogosan, helyénvalóan hibáztathatják. Ezzel szemben az általam kifejtett állítások – hogy ti. a hibáztatás kárt okoz a hibáztatott személy számára, hogy ez a kár a hibáztatás paradigmaticus funkciójából következik, és hogy a túlhibáztatásnak létezhetnek vétlen esetei – összességében valamiféle perspektíva-váltást tesznek szükségessé a felelősség és a hibáztathatóság kapcsolatának fogalmi leírásában: nem akkor vagyok felelős, ha mások erkölcsileg jogosan járnak el, amikor hibáztatnak érte, hanem akkor, ha erkölcsileg jogos, elfogadható engem mint elkövetőt *kitenni* mindazoknak a károknak, amelyek a hibáztatás folytán érnek. A felelősséggel kapcsolatos központi kérdés nem az, hogy mi mikor hibáztathatunk másokat, hanem hogy megérdemlik-e azok a mások, hogy elszenvedjék mindazokat a károkat, amelyeket a hibáztatásunk okoz.

I. MIT ÉRTÜNK TÚLHIBÁZTATÁSON?

A legtöbbünknek vannak személyes élményei arról, milyen az, amikor „túlhibáztatunk” valakit. Amikor hatalmas indulattal dörrenünk rá a párunkra vagy a gyerekeinkre egy apró figyelmetlenség miatt, vagy pellengérré állítjuk a kollégánkat, beosztottunkat egy kis fajsúlyú bakiért. Az ilyen túlhibáztatásokat sokszor megbánás követi, amelyben az a gondolat bujkál, hogy reakciónk „túl sok volt”, túlzó, aránytalan az elkövetett vétség tükrében. Mindez – hasonlóan felelősségtulajdonítási gyakorlataink több más jellemzőjéhez – arra utal, hogy az érdem, a felelősség és a hibáztatás fogalmai erősen összefonódnak: akkor visel valaki erkölcsi felelősséget a cselekedetért,⁵ ha annak alapján *megérdemli* a hibáztatást (vagy dicséretet) (Bernáth 2019; Pereboom 2019). Van valami előzetes

⁵ A továbbiakban az egyszerűség kedvéért csak a cselekedetekért viselt felelősségről fogok szót ejteni, de az itt elmondottak különösebb módosítás nélkül alkalmazhatóak a (szándékos

képünk arról, „mit érdemel az a bűnös”, és sajátos rosszérzéssel tölt el, ha ennél súlyosabb, fájdalmasabb szankcióban részesül – *ezt* ugyanis nem érdemelte meg. A túlhibáztatás felett érzett megbánásunk, vagy – egy harmadik személy esetében – a miatta érzett felháborodás szoros rokonságban áll azzal az elemi erkölcsi ellenérzéssel, amit az ártatlanok megbüntetése vált ki. Mindkét esetben az az előzetes meggyőződésünk, hogy valamifajta igazságtalanság történt, amelyet ráadásul az erkölcs nevében követtek el.

A túlhibáztatás jelenségét tehát a felelősség *érdemalapú* koncepciói magyarázzák a legjobban: a túlhibáztatás azért erkölcsi probléma, mert a vétkes cselekvő súlyosabb károkat, több retorziót szenved el, mint amennyit a tette alapján megérdemelne.⁶ Mindazonáltal a túlbüntetés jelenségét a felelősség legtöbb fogalma képes inkorporálni. Ha például egy egyszerű konzekvencialista normatív etikai és felelősségelméletet fogadunk el, akkor a túlbüntetést leírhatjuk úgy, hogy a hibáztatás szükségtelenül súlyos volt a kiváltani kívánt hatáshoz képest: a ténylegesnél enyhébb visszajelzések és szankciók is elegendőek lettek volna ahhoz, hogy a vétkes jövőbeni viselkedését – akár a racionális meggyőzés, akár a jövőbeni szankcióktól való félelem felébresztése által – helyes irányba tereljék. Ezáltal olyan felesleges fájdalomnak, károknak tették ki az elkövetőt, amelyek minden pozitív hozadék nélkül csökkentették az illető jóllétét, boldogságát. Úgy gondolom, ez a leírás sokkal kevésbé pontosan adja vissza a túlhibáztatásban rejlő erkölcsi problémát, mint az érdemre hivatkozó – de a továbbiakhoz elég most annyit rögzítenünk, hogy a túlhibáztatás jelenségét és a benne rejlő erkölcsi problémát a legtöbb felelősségelmélet képes valamilyen módon megmagyarázni.

Ha figyelmünket a felelősségre vonás privát és személyes formái felé fordítjuk, akkor láthatóvá válik, hogy mind a túlhibáztatás, mind az annak elkerülésére és jóvátételére vonatkozó módszerek részei hétköznapi életünknek. Erre utal egyfelől, hogy amikor számon kérjük valakin egy erkölcsi vagy nem erkölcsi ballépését, akkor ennek intenzitását, módját általában igyekszünk az illető személyiségéhez és aktuális élethelyzetéhez szabni. Ha rendszeres kapcsolatban állunk egy másik emberrel, akkor jó eséllyel van némi elképzelésünk arról, hogy

vagy szándékolatlan) mulasztásokra, vagy a mentális állapotokért és eseményekért viselt felelősségre, amennyiben úgy gondoljuk, hogy ezek is jogos hibáztatás tárgyaivá válhatnak.

⁶ Az érdemalapú koncepciónak vannak olyan problémái, amelyekre jelen írás keretei között nem tudok kitérni. A legfontosabb talán az, hogy nem képes adekvát magyarázatot adni arra, miért berzenkedik jobban az igazságérzetünk a nem megérdemelt büntetéstől, mint a nem megérdemelt dicsérettől. Míg erkölcsi érzékünket nagyon sérti, ha valakit ártatlanul büntetünk (tehát olyan erkölcsi kárt szenved el, amelyet nem érdemelt meg), és az is, ha valaki nem kapja meg azt, amit – munkája vagy teljesítménye által – megérdemel, addig – eltekintve a legfelháborítóbb bűncselekményektől – az ritkán vált ki belőlünk erős érzéseket, ha valakit nem büntetnek meg „eléggé”, vagy ha olyasvalaki kap dicséretet vagy jutalmat, aki ezt nem, vagy nem egészen érdemelte meg. Ezt az aszimmetriát az érdemre való hivatkozás önmagában nem tudja megmagyarázni.

mennyire viseli nehezen a számonkérés különböző formáit, és ennek megfelelően igyekszünk „kalibrálni” a viselkedésünket. Mindennek két oka van: egyrészt szeretnénk elkerülni, hogy túlhibáztassunk, azaz hogy az indokoltnál nagyobb büntudatot vagy egyéb rosszérzést ébresszünk a másokban.⁷ Másrészt úgy tűnik, hogy a túlhibáztatást a személyes életünkben ténylegesen erkölcsi vétkeként értékeljük, amiért a későbbiekben bocsánatot kell kérnünk, amit jóvá kell tennünk. Mindez arra utal, hogy hétköznapi gyakorlataink során tisztában vagyunk azzal, hogy akit túlhibáztatunk, azt igazolatlan sérelem éri.

Ezen a ponton nem érdemes mélyebben belemennünk a túlhibáztatás erkölcsi „játékszabályaiba”. Ám egy fontos tanulsága máris van az előző bekezdésben olvasható megfigyeléseknek: pokoli nehéz a körülmények és a vétkes beható ismerete nélkül eldöntenünk, hogy mikor jutott neki „pont elég” a hibáztatásból. A hibáztatás hatását ugyanis számos olyan személyes tényező befolyásolja, amelyekre egyszeri hírolvasóként és kommentelőként egész biztosan semmi rálátásunk nincs. Mindezen személyes tényezők annak fényében válnak relevánssá, ha megértjük, milyen módon hat az erkölcsi számonkérés a vétkes cselekedetek elkövetőire. Térjünk hát rá erre a kérdésre!

II. A HIBÁZTATÁS TERHE

Az erkölcsi felelősségről és hibáztatásról szóló szakirodalom jellemzően a hibáztató (leginkább valamifajta *pártatlan* hibáztató) perspektíváját helyezi előtérbe, amikor azt a kérdést teszi fel, hogy milyen körülmények fennállása esetén jogos, helyénvaló valakit erkölcsileg felelősségre vonni. Eközben meglepően kevés szó esik arról, hogy mit jelent ennek a relációnak a másik oldalán állni. Még pontosabban: nem nagyon tárgyalják azt a legtöbb ember számára jól ismert, már-már banális ténytet, hogy hibáztatás tárgyává válni roppant kellemetlen dolog. Olyannyira, hogy sokan egészen körmönfont módokon próbálják elkerülni, hogy elkövetett erkölcsi vétkeikért elérje őket a számonkérés. Vajon miért?

Az egyetlen, már-már fogalminak tűnő kapcsolat, amelyet a szakirodalom elismer, a hibáztatás és a büntudat érzése között áll fenn. A bevett nézet szerint akkor jogos valakit hibáztatni, ha az illető megérdemli, hogy szenvedjen a bün-

⁷ Természetesen még a legközelebb emberi kapcsolatokban is nehéz pontosan előre látni, milyen hatást fog akkor és ott kiváltani a számonkérésünk. A gyerekek esetében különösen komplikált a helyzet, mivel pontosan az ilyen esetek világítanak rá arra, hogy épp hol tartanak erkölcsi érzésükben, mennyire internalizálták a szóban forgó erkölcsi normákat, és hogy következképpen fog-e és mekkora büntudatot fog kiváltani belőlük az erkölcsi számonkérés. Talán pont ezt a bizonytalanságot kivédendő szoktak a szülők időnként „jó zsarú – rossz zsarú” játékot játszani a hasonló helyzetekben: míg az egyik szülő szigorúan számon kér, addig a másik – ha az derül ki, hogy a számonkérés az indokoltnál jobban kétségbe ejtette a gyermeket – megnyugtathatja őt, és biztosíthatja szeretetéről. Ezzel a módszerrel a szülők – feltehetőleg – azt szeretnék elérni, hogy a gyerekek épp a megfelelő mértékű hibáztatásban részesüljön.

tudattól azért, amit elkövetett (Björnsson 2022). Kétségtelen: az erkölcsi hibáztatás és a büntudat úgy viszonylik egymáshoz, mint a megvetés és a szégyen, a másik iránti csodálat és a büszkeség: ugyanazon gondolatoknak és attitűdöknek a másik, illetve a magunk irányába történő érzelmi kifejezése.

Mindazonáltal az erkölcsi számonkérésnek – legalábbis amikor nem két ember között, a nyilvánosság kizárásával zajlik – vannak ennél sokkal komplexebb és messzebb gyűrűző hatásai is. Egyfelől a hibáztatás mintegy kikényszeríti azokat a reparatív lépéseket, amelyekre jellemzően a büntudat ösztönöz: a bocsánatkérést és a jóvátételt (Teroni, Fabrice, and Bruun 2011). Természetesen mindezen cselekedetek megtételére pusztán az is motiválhatja a vétkest, hogy belátja: áthágott egy erkölcsi normát, amikor valaki másnak kárt, fájdalmat okozott. De a hibáztatás ezt a belső jóvátételi vágyat külső követeléssé formálja át: akit hibáztatnak, az elszámolással tartozik, és amennyiben nem tud megfelelő mentséggel szolgálni a viselkedésére, viszont nem is szeretné felbontani azokat a viszonyokat, amelyek az adott személyhez, vagy tágabban az adott közösséghez fűzik, akkor nem is tehet mást, mint hogy megpróbálja a lehetőségekhez képest helyrehozni azt, ami tönkrement.

Pontosan a fenti folyamat miatt – ahogy a (potenciálisan meglévő) jóvátételi vágy a hibáztatás folyamatában külső elvárássá formálódik – a hibáztatásnak van egy kikerülhetetlen hatalmi aspektusa (Wallace 1995). Aki hibáztat, az, legalábbis átmenetileg, fölénybe kerül azzal szemben, akit hibáztat: amennyiben ők ketten ugyanannak az erkölcsi közösségnek a tagjai, a hibáztatottnak alá kell vetnie magát az elszámoltatásnak. Ráadásul, legalábbis amíg a hibáztatás folyamatában csak ők ketten vesznek részt, a hibáztató jogában áll, hogy ítéletet hozzon a vétkes cselekedet súlyosságáról, és arról, milyen jóvátétel illeti meg a kárvallottakat. Ezekbe a kérdésekbe a vétkesnek nincs beleszólása.

Másfelől érdemes hangsúlyozni – különösen akkor, ha a hibáztatást a nyilvános és félnyilvános online terekben vizsgáljuk –, hogy a hibáztatás aktusa jellemzően egy tágabb társas, társadalmi térben zajlik le, a hibáztatás terhe pedig legalább olyan szorosan kapcsolódik a közösségi szankciókhoz, mint a privát büntudathoz. Sőt, talán már maga a büntudat is több, mint erkölcsi természetű megbánás; nem pusztán annak kifejezése, hogy sajnáljuk, amit tettünk, mert az erkölcsileg helytelen volt. A büntudat érzése ennél gazdagabb. Egyrészt emlékeztet a veszteségérzetre, a gyászra (Prinz 2009): gyakran benne rejlik annak felismerése, hogy az elkövetett vétek – különösen, ha nagy horderejű – alapvetően megváltoztatja számunkra értékes emberi kapcsolatainkat azokkal, akik ellen vétettünk (Scanlon 2008); hogy a vétek olyan éket vert a kapcsolatba, amely talán örökre elveszi a lehetőségét annak, hogy a korábbi bizalom és közelség helyreálljon. Másrészt a veszteségérzéshez kapcsolódóan megbújhat, és sokszor meg is bújik a büntudatban a félelem attól, hogy a vétkünk miatt elszigetelődünk, „kívül kerülünk” azon a közösségen, amelyben a hibáztatás lezajlik. David Velleman egyenesen úgy határozza meg a büntudatot, mint az attól való

szorongást, hogy mások megvonják tőlünk a bizalmukat. A hibáztatás eredményeképpen a vétkes társadalmi státusa, megítélése az adott közösségen belül drasztikusan, tartósan, és akár visszafordíthatatlanul megváltozhat. Ez a megítélés pedig kihatással van arra, milyen perspektívák nyílnak meg az illető számára a közösségen belüli jövőbeni formális vagy informális, szakmai vagy személyes együttműködések kialakítására. Mindez az online térben lezajló hibáztatások esetében, amelyek potenciálisan *mindenki* számára ismertek lehetnek, komoly és tartós hátrányt jelenthet, különösen az illető szakmai életében: a számonkérés hatására az illető a többiek szemében olyan „összeférhetetlen”, de legalábbis „ellentmondásos” közéleti figurává válik, akivel nem biztonságos szakmai kapcsolatot kialakítani.

Ezen a ponton könnyű azzal vádolni a fenti eszmefuttatást, hogy az teljességgel elvétí a lényegét. Hiszen, mondhatnánk, mindezen negatív következmények végső oka nem az, hogy az illető hibáztatás tárgyává vált, hanem az, hogy ő maga, szándékosan és szabad akaratából áthágta az erkölcsi normákat. Milyen értelemben lenne a kár, teher forrása az, aki pusztán megnevezi az erkölcsi normasértést, szemben azzal, aki normasértésével ténylegesen kárt, szenvedést okozott?

Mindez jogos ellenvetés lenne, ha a fenti megállapítások célja annak kimondása lenne, hogy az erkölcsi hibáztatás minden esetben jogosulatlan, erkölcsileg nem igazolható. De erről szó sincs: a fenti megfigyelések mindössze azt a banális ténytet kívánják alátámasztani, hogy hibáztatás tárgyává válni önmagában terhes, negatív konzekvenciákkal járó esemény. Ami érdekes, hogy mindezen negatív következmények egy jelentős része akkor is bekövetkezik, ha az illető mindezt nem érdemli meg, mert vagy nem követte el a vétket, amellyel vádolták, vagy azért nem érdemel olyan súlyos szankciókat, mint amilyenek ténylegesen érik (ez utóbbi a túlhibáztatás, túlbüntetés esete). A felsorolt terhes pszichológiai és társadalmi hatások közül egyedül az erkölcsi megbánás az, amely, természeténél fogva, nem róható ki „kívülről”: ha valaki ártatlan az ellene felhozott vádakban, akkor értelemszerűen nem fogja bánni, hogy megsértette az erkölcsi normákat (hisz nem sértette meg őket). A túlhibáztatás esetében pedig könnyen elgondolható – bár tényleges erkölcsi érzéseink ennél kuszábbak és változékonyabbak szoktak lenni –, hogy bár az illető érez erkölcsi megbánást a tette miatt, ám a hibáztatás mértékét mégis aránytalannak találja, és a túlzó reakciók nem fokozzák megbánását.

Ám az összes többi felsorolt kár – a hibáztatott hatalomnélkülisége, tehetetlensége a hibáztatóval szemben; az iránta érzett közösségi bizalom csökkenése; az emberi kapcsolatai megromlása és a jövőbeni együttműködések kialakításának nehézségei – akkor is eléri azt, akit hibáztatnak, ha történetesen ártatlan, vagy a hibáztatás eltúlzott.⁸ Az ártatlanok büntetésével és a túlbüntetéssel kap-

⁸ Mindez részben azért lehetséges, mert a nem intézményes hibáztatás és büntetés nem pusztán *megerősíti* az adott erkölcsi közösség normáit, hanem önmagában *normaadó* funkcióval

csolatos erkölcsi aggályok pontosan ennek felismeréséből eredhetnek: hogy a hibáztató és büntető gyakorlatok ugyanolyan negatív következményekkel járnak az ártatlanok, mint a vétkesek számára. Ráadásul még azt sem mondhatjuk, hogy az őket ért kár járulékos, előre nem tervezett következménye lenne a hibáztatásnak. A hibáztatás – ahogy az eddigiekből kiderülhetett – paradigmaticus funkciója éppen az, hogy valamilyen módon terhet rakjon a vétkes vállára; valamilyen negatív érzelmi állapot átélését vagy különböző társas károk elszívését okozza.⁹ Hogy pontosan miben áll az adott kár, amelynek létrehozására a hibáztatás irányul, az a hibáztatásemélet részleteitől függ: lehet arra való törekvés, hogy a vétkes megbánást érezzen, amiért áthágott olyan erkölcsi szabályokat, amelyek betartására racionális indokai vannak (Fricker 2016); annak kimondása, hogy a vétkessel való kapcsolatunk olyan módon változott meg, amelynek eredményeképpen már nem szándékozunk és nem is vagyunk kötelesek felé a korábbi jóindulattal fordulni (Scanlon 2008) stb.

Ezen a ponton érdemes összegezni az eddig elmondottakat. A nyilvános hibáztatás és büntetés paradigmaticus eseteiben ezen gyakorlatok elsődleges funkciójából következik, hogy negatív hatást gyakorolnak arra, aki hibáztatás tárgyává válik. Ezek a negatív hatások – bár leírhatóak pszichológiai vagy egzisztenciális terminusokban is – alapvetően társas károk: az illető státusa az adott erkölcsi közösségen belül megváltozik; csökken a felé irányuló bizalom és közelség, így romlanak a kilátásai arra, hogy szoros, bensőséges együttműködések alakítsanak ki a közösségen belül, szélsőséges esetben pedig arra is, hogy egyáltalán ezen közösség tagja maradjon.

Mivel ezek a károk akkor is létrejönnek, ha a hibáztatott személy cselekedeteivel nem érdemli ki, hogy ilyesféle károk érijék, ezért érthető, hogy mindennapi életünkben nagy hangsúlyt fektetünk arra, hogy elkerüljük az ártatlanok hibáztatását és a túlhibáztatást. Ezek az erkölcsi vétkek egy speciális osztályába tartoznak. Amikor úgy hibáztatunk, hogy az illető a hibáztatást nem érdemli meg, akkor nem pusztán abban vagyunk vétkesek, hogy felesleges kárt, szenvedést okozunk egy másik embernek. A túlhibáztatás és az ártatlanok büntetése az erkölcsi vétkek egészen speciális formája, ugyanis a károkozást ilyenkor *az*

bír, amennyiben megváltoztatja a közösség által elfogadott normákat. Amennyiben a hibáztató vagy hibáztatók meg tudják győzni a közösség közvetlenül nem érintett tagjait akár arról, hogy az előtte erkölcsileg irrelevánsnak vagy értelmetlennak tekintett viselkedés valójában erkölcsileg elítélendő; akár arról, hogy a korábban is helytelennek tekintett cselekedetre a múltban kirótt retorzióknál súlyosabbak lennének arányosak és indokoltak, akkor ezzel egyszerűen megváltoztatják magukat az erkölcsi normákat is.

⁹ Ahogy bírálóm helyesen felhívta rá a figyelmemet: amikor azt állítom, hogy a hibáztatás elsődleges funkciója terhet helyezni az elkövetőre, azzal sem azt nem szeretném állítani, hogy minden hibáztatónak ez lenne a kimondott célja, sem azt, hogy a hibáztatás mint társadalmi gyakorlat történetileg ezen funkció betöltésére jött volna létre. Amikor funkcióról beszélek, azon nagyjából azt értem, amit Miranda Fricker (2017) a hibáztatás illokúciós erejének nevez (bár én nem tisztán nyelvi jelenségként elemzem a hibáztatást): akkor *sikerés* egy hibáztatási aktus, ha nyomás, teher alá helyezi az elkövetőt.

erkölcs nevében követjük el. Ebből fakad a bennük rejlő sajátos igazságtalanság is: egy olyan cselekedettel, amelynek kifejezett célja az lenne, hogy valamilyen – jellemzően retributív – értelemben „helyreállítsuk az erkölcsi rendet” a vétkes számonkérése által, valójában további sérelmek okozóivá válunk. Ez a most tárgyalt erkölcsi jelenségnek az a sajátossága, amelyet a korábban említett utilitarista elméletek – mivel nem tulajdonítanak különös jelentőséget az erkölcsi gyakorlatainkhoz tartozó cselekedeteknek – nem tudnak artikulálni.

Az eddig elmondottak fényében érdemes úgy gondolnunk az erkölcsi hibáztatásra, mint egy különösen veszélyes szerszámra, amely kitűnően alkalmas egy adott feladat ellátására, de amely – nem megfelelő kezekben vagy óvatlanul használva – hasonló károkat, sérüléseket tud okozni, mint amelyek elkerülésére használni kívánjuk. Pontosan ezért alkalmazunk erkölcsi életünkben olyan „meta-szabályokat”, amelyek azt rögzítik, hogy kinek a kezében és miként alkalmazva lehet maga az erkölcsi hibáztatás erkölcsileg jogos és igazolt.

III. VÉTKES ÉS VÉTTLEN TÚLBÜNTETÉS

Most, hogy világosabban látjuk a túlhibáztatásban rejlő erkölcsi kár természetét, érdemes visszatérnünk a tanulmány elején bemutatott esetekre és a hozzájuk hasonlókra. Mi hívja életre ezekben az esetekben a túlhibáztatást? És főként: minden esetben erkölcsi vétséget követnek-e el azok az emberek, akik – jellemzően a nyilvánosság elé tárt, írott véleményükkel – hozzájárulnak a vétkes túlhibáztatásához?

A legegyszerűbb – és részben helytálló – válasz a kérdésre az, hogy már maga a véleménynyilvánítók *mennyisége* is aggasztóan erős hatást válthat ki. A hétköznapi vétkekről általában csak viszonylag szűk kör értesül: és közülük sem mindenki érzi (egy ponton túl) szükségesnek, hogy számonkérje az elkövetőt. Ezzel szemben több száz, adott esetben több (tíz)ezer ember neheztelését hallva, olvasva a legtöbben elkerülhetetlenül úgy éreznék: az egész világ szemében megbélyegzetté, kiközösítetté váltunk. Noha a következmények fényében ez a szorongás legtöbbször megalapozatlannak bizonyul,¹⁰ maga az érzés az adott helyzetben nem inadekvát vagy túlzó. Mint láttuk, a hibáztatás egyik funkciója éppen az, hogy az elkövetett erkölcsi vétség fényében átkalibrálja az elkövető státusát a közösségen belül – ha pedig tömegek fejezik ki erkölcsi elítélésüket valakivel szemben, akkor az illető részéről érthető és adekvát válasz a legmélyebb szorongás azzal kapcsolatban, hogy a jövőben hogyan fognak alakulni az emberi együttműködései.

¹⁰ A közelmúlt tapasztalatai alapján legalábbis úgy tűnik, hogy még a leghangosabb botrányok érintettjeinek sem kellett – egy-két ritka kivételtől eltekintve – hosszú távon lemondaniuk a szakmájuk gyakorlásáról.

Más tényezők is hozzájárulnak ahhoz, hogy a közösségi média mint platform könnyű terepet biztosítson a túlhibáztatásnak. A korábbiakban már jeleztem: ahhoz, hogy „eltaláljuk” a hibáztatás megfelelő mértékét, szoros ismeretségre és a kontextus minél teljesebb ismeretére van szükség. Ezek a nyilvános térben nem állnak rendelkezésünkre. Ráadásul arról sem lesz ismeretünk, hogy a nyilvános számonkérés hogyan hatott az elkövetőre – aggálytalanul tudjuk kifejezni erkölcsi ítéletünket anélkül, hogy ennek emberi vagy szakmai hatásaival szembeszelnünk kellene. Egy tőlünk távoli ismeretlent felelősségre vonni, szemben a személyes hibáztatással, lényegében semmilyen költséggel nem jár a hibáztató számára: nem kell szemtanújává válnia mindannak a kárnak és fájdalomnak, amelyet a szemrehányás kivált, és amennyiben elveti a súlykot, ezért senki nem fogja elszámoltatni, hiszen az elkövetőhöz semmilyen viszony nem fűzi. Mindennek fényében – visszatérve az előző alfejezet hasonlatához – a közösségi médiában még a legtapintatosabbnak tűnő erkölcsi felelősségre vonás is olyan, mint félhomályban hadonászni egy éles fegyverrel: meglehetősen kevés fogalmunk van arról, hogy szavaink, az online térben hozzánk hasonlóan véleményt formáló többi emberével együtt, hol és milyen erővel találják el a célpontot.

Az eddigiekben csak azokra a tényezőkre összpontosítottam, amelyek nem feltételeznek semmi fajta vétkes szándékot, erkölcsileg kifogásolható személyiségjegyet azokról, akik a hibáztatást végrehajtják. E helyütt szándékosan nem foglalkozom azokkal a gyakori esetekkel, amikor az össznépi hibáztatás célja végső soron az, hogy a résztvevők demonstrálhassák közös erkölcsi elveiket és együvé tartozásukat; vagy hogy az erkölcsi számonkérés által hatalmat gyakorolhassanak a vétkes felett. Ezekben az esetekben azok, akik a csoportos hibáztatást végrehajtják, az okozott kár mértékétől függetlenül erkölcsi vétséget követnek el, mert visszaélnak az erkölcsi párbeszéd szabályaival és hatalmával; azokat saját egyéni érdekeik szolgálatába állítják.¹¹

Feltehetőleg a való életben tapasztalható túlbüntetések jelentős részében szerepet játszik az, amit Paul Russel a *hiú* vagy a *kegyetlen* moralizálás eseteiként ír le: a vágy arra, hogy a résztvevők demonstrálhassák erkölcsi kiválóságukat, vagy hibáztatásukkal kontrollt gyakorolhassanak a másik felett (Russell 2022). Mindazonáltal túlbüntetés létrejöhet ilyesfajta erkölcsi vétkek nélkül is. Bár igényeltetik hozzá némi jóindulatú képzelőerő, el tudunk képzelni olyan esetet, amelyben bár minden egyes ember, aki kifejezi erkölcsi elmarasztalását egy ügy elkövetője iránt, ezt kizárólag az erkölcsi rend helyreállításának szándékával, arányosan és jóhiszeműen teszi, *együttesen* ezzel mégis akkora terhet rónak – a kirekesztettségétől való szorongás felébredésével és az illető társadalmi státusának radikális csökkentésével – az elkövetőre, amit az nem érdemel meg. Az ilyesfajta eseteket a kollektív károkozás azon esetei közé sorolhatjuk, amikor

¹¹ Az erkölcsi párbeszédrel való visszaélés módozatairól, különösen az online térben, lásd Tosi & Warmke 2020.

egyénileg vétlen cselekedetek együttesen mégis erkölcsi természetű kárt hoznak létre.¹²

Amennyiben igaz az, ami mellett az előző bekezdésekben érveltem, hogy ti. a túlhibáztatáshoz nincs feltétlenül szükség arra, hogy azok, akik számon kérik az elkövetőt, erkölcsileg kifogásolható módon járjanak el, ez rávilágít egy izgalmas tényre a hibáztatás és tágabban a felelősnek tartás gyakorlataival kapcsolatban. Mindabból, ami eddig elhangzott – hogy a hibáztatás paradigmaticus funkciójából következik, hogy a hibáztatott számára terhes, negatív konzekvenciákkal jár, és hogy egyéni vétkek nélkül is megtörténhet, hogy valakit súlyosabb hibáztatás és szankció ér, mint amit morális meggyőződéseink fényében megérdemelne –, az következik, hogy a hibáztatás erkölcsi jogosságát, igazoltságát nem a hibáztatók, hanem a hibáztatott szemszögéből kell meghatároznunk. A hibáztatás nem akkor igazolt, ha azok, akik hibáztatnak, erkölcsileg kifogástalanul járnak el, hanem akkor, ha az elkövető végső soron olyan elbánásban részesül, amelyet megérdemel.

IV. ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Azokat a példákat, amelyekkel a tanulmányt kezdtem, és tágabban azt a jelenséget, amelynek elemzésére vállalkoztam, mostanában gyakran „eltörléskultúra” (cancel culture) néven tárgyalják a nyilvános beszédben, és heves vita folyik arról, hogy a megnevezés mögött valóban egy tágabb, szisztematikus kulturális tendencia áll-e, és hogy ha igen, akkor ez erkölcsileg káros vagy üdvözlendő. Ebben a vitában nem szeretnék véleményt nyilvánítani. Helyette azt a központi erkölcsi jelenséget – a túlhibáztatás problémáját – igyekeztem kibontani és elemzés tárgyává tenni, amely azokban is ellenérzéseket kelthet, akik között egyetértés van abban, hogy a hibáztatás tárgyává váló közszereplők erkölcsileg helytelen módon viselkedtek.

Hasonlóképp agnosztikus vagyok abban a kérdésben is, hogy gyakoribb jelenség-e a túlbüntetés napjainkban, mint a közösségi média megjelenése előtt. Mindazonáltal úgy sejttem, hogy két tényező együttállása keltheti azt a benyomást, hogy a most tárgyalt és ezekhez hasonló esetek gyakoribbá váltak az elmúlt években. Az egyik, amiről már szót ejtettem, a nyilvánosság színtereinek megváltozása. A közösségi média létrehozott egy olyan nyilvános teret, amelyben a magán- és a közügy határai drasztikusan összemosódtak, a tömeges véle-

¹² Ezen a ponton ellenem szegezhető, hogy egy szigorúan kantianus rendszerben kizárólag erkölcsileg vétkes cselekedetek hozhatnak létre *erkölcsi* kárt. Mindazonáltal álláspontom szerint épp a túlhibáztatáshoz hasonló jelenségek mutatnak rá ezen nézetrendszer korlátaira és kontrainuitív következményeire. Hiszen mégis mi mást nevezhetnénk erkölcsi kárnak, ha nem azt, amit emberek szándékos cselekedeteik következményeképpen, ráadásul erkölcsi praxisuk részeként okoznak egy másik embernek?

ménynyilvánítás lehetősége pedig azzal jár, hogy minimális „költséggel” tudjuk kifejezni erkölcsi álláspontunkat, ezzel tartós foltot hagyva azok társadalmi presztízsén, akik célkeresztbe kerültek. Ráadásul a hagyományosan szerkesztett sajtótermékek egyre nagyobb mértékben támaszkodnak a közösségi médiában feltárt, elmesélt történetekre, így azok a „hivatalos nyilvánosság” (amennyiben van még ennek a kifejezésnek értelme) részévé válnak.

A másik fontos tényező az erkölcsi normák rapid változása. Egy olyan elképzelt erkölcsi közösségben, amelyben az erkölcsi normákról mindenkinek közös tudása van, és teljes konszenzus uralkodik velük kapcsolatban, csak kivételes anomáliaként jöhetne létre túlhibáztatás: ha valaki „túl is löne a célon”, a közösség ezt folyamatosan korrigálná. A túlhibáztatással kapcsolatos aggályok jó-részt eltérő ideológiai, erkölcsi világnézetet elfogadó csoportok konfliktusaként, vagy – és talán ez a gyakoribb – az erkölcsi normaváltásban élenjárók és az attól leszakadók közti véleménykülönbségként érthetők meg a legjobban. Az erkölcsi túlhibáztatás gyanúja nem meglepő módon vagy olyan esetekben merül fel, amelyekben egy most megszilárduló, „bevezetés alatt álló” erkölcsi normát sért meg az elkövető, vagy épp ellenkezőleg, olyan esetekben, amikor az adott erkölcsi norma olyan, jellemzően konzervatív „kifutó modell”, amelyet a társadalom egy része már nem tart magára nézve erkölcsileg kötelezőnek.¹³

Ez utóbbi szempont alapján nem valószínű, hogy a túlhibáztatással kapcsolatos vitákat érdemben ritkítani lehetne vagy kellene. Az, hogy mit tekintünk túlhibáztatásnak, alapvetően annak a függvénye lesz, hogy mennyire tekintjük súlyosnak az elkövetett erkölcsi normasértést (normasértésnek tekintjük-e egyáltalán), ebben pedig nem várható tág erkölcsi egyetértés. Ami viszont a nyilvánosság szerkezetének változásait illeti, ezen a ponton levonható egy-két tapogatózó következtetés. Az elmondottak alapján erkölcsileg legalábbis üdvös lenne, ha a nyilvános megnyilatkozások során ritkábban, lassabban és megfontoltab-

¹³ Szeretném hangsúlyozni, hogy mindezen megjegyzéseimmel nem kívánom magam elkötelezni az erkölcsi relativizmus *metaetikai* tézise mellett. Amikor az erkölcsi normák közti konfliktusról, vagy az erkölcsi normák megváltozásáról beszélek, azzal mindössze a társadalmunkban ténylegesen meglévő erkölcsi nézeteltérések tényét nyugtázom, nem pedig azt, hogy az erkölcsi normák nem mások vagy többek ilyesfajta közösségi megállapodásoknál. Ami azt illeti, meggyőződésem, hogy tehetünk a túlhibáztatással és túlbüntetéssel kapcsolatos univerzális állításokat: hogy például a boszorkányégetés ártatlanok büntetése volt, vagy hogy túlbüntetés levágni a tolvajok karját. Azt is gondolom, hogy most is rendelkezésünkre állnak mindazon kritériumok, amelyek segítségével többé-kevésbé (hol többé, hol kevésbé) pontosan meg tudjuk határozni, hogy milyen vétek milyen jellegű és mértékű hibáztatást vagy büntetést érdemel. Ide tartoznak – a teljesség igénye nélkül – azon meggyőződéseink, mi szerint az egyszeri botlást kevésbé büntetjük szigorúan, mint a rendszeres bűnelkövetést; hogy a figyelmetlenségből vagy hanyagságból eredő kárt (még ha tetemes is) kevésbé szankcionáljuk, mint a szándékos rosszindulatból vagy nyereségvágyból fakadót; hogy szigorúbban büntetjük, ha valaki aljasságot *tesz*, mint amikor aljasságot *beszél*. Véleményem szerint pusztán ezen közkeletű erkölcsi distinkciók (melyek ilyen-olyan formában a jogalkotásban is megjelennek) is jól magyarázzák, miért tarthatjuk túlzónak a hibáztatók reakcióit a tanulmány elején tárgyalt esetekben.

ban adnánk hangot erkölcsi ítéleteinknek, különösen, ha ezek kifejezetten egy személyt érő erkölcsi szemrehányások, bírálatok. Időnként érdemes lehet önmérsékletet gyakorolni, vagy feltenni magunknak a kérdést: mi célból, minek a reményében állítok pellengérré valakit, akit nem ismerek, jó eséllyel soha nem is fogok megismerni, és akinek a ballépései minimálisan sem érintenek? Az erkölcsi hibáztatás és tágabban az erkölcsi párbeszéd alapvető fontosságú része egy társadalom működésének. De épp ugyanannyira veszélyes fegyver is lehet, ha nem forgatjuk kellő gonddal és körültekintéssel.

IRODALOM

- Bernáth László 2019. *Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája*. Budapest, L'Harmattan.
- Björnsson, Gunnar 2022. Blame, Deserved Guilt, and Harms to Standing. In Andreas Brekke Carlsson (szerk.) *Self-Blame and Moral Responsibility*. Cambridge, Cambridge University Press. 198–216.
- Fricker, Miranda 2016. What's the Point of Blame? A Paradigm based Explanation. *Noûs*, 50. 165–183.
- Pereboom, Derk 2019. What Makes the Free Will Debate Substantive? *The Journal of Ethics*, 23/3. 257–264.
- Prinz, Jesse 2009. The Moral Emotions. In Peter Goldie (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford, Oxford University Press.
- Russell, Paul 2022. Vice Dressed as Virtue. *Aeon.co*. <https://aeon.co/essays/how-the-cruel-moraliser-uses-a-halo-to-disguise-his-horns>
- Scanlon, Thomas 2008. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Teroni, Fabrice – Otto Bruun 2011. Shame, Guilt and Morality. *Journal of Moral Philosophy*, 8/2. 223–245.
- Tosi, Justin – Brandon Warmke 2020. *Grandstanding. The Use and Abuse of Moral Talk*. Oxford, Oxford University Press.
- Velleman, J. David 2003. Don't Worry, Feel Guilty. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 52. 235–248.
- Wallace, R. Jay 1995. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge MA, Harvard University Press.

Egyenlő bánásmód az önvezető járműközlekedés szabályozásánál*

I. BEVEZETÉS

Bár az önvezető autókról széles körben feltételezik, hogy idővel sokkal biztonságosabbak lesznek, mint az emberi irányítás alatt állók, lehetnek olyan váratlan események, például hirtelen akadály megjelenése vagy szabálytalan gyalogos vagy kerékpáros viselkedés, amelyek veszélyt jelentenek az utasok számára. Az autonóm járművektől elvárnánk, hogy a baleseti helyzeteket úgy kezeljék, hogy a lehető legkisebb kár keletkezzen, különösen az emberi élet és fizikai épség szempontjából. Kiterjedt szakirodalom foglalkozik a kérdéssel, hogy szélsőséges esetekben mi vagy ki lenne inkább, illetve kevésbé feláldozható (ld. pl. az ezen cikkben szereplő szövegeket).

Az ilyen döntések, amennyiben személyek életére vonatkoznak, látszólag eleve akadályba ütköznek: az önvezető autók gyártásában élenjáró országok, például Németország és az Egyesült Államok alkotmánya *minden egyes* állampolgár élethez és méltósághoz való jogát védi (ld. Lin 2016. 70). Egyes személyek életének mások életével szemben való előnyben részesítése – bármilyen elveket is alkalmazzanak – megengedhetetlennek tűnik.¹

Ennek ellenére mind elméleti szakemberek, mind az autógyártók felkészülni látszanak ilyen döntésekre, amint azt bizonyos gyártók nyilatkozatai, az MIT jól ismert Moral Machine kísérlete, valamint számos alább hivatkozott szöveg tanúsítja. Gyakran felmerülő kérdés, hogy balesetek esetén kit kell felelősségre vonni, ha pl. az erkölcsi döntéseket a gyártó előre „beprogramozza”, vagy az autó használója egyénileg hozza meg (Marchant–Lindor 2012; Contissa –Lagioia – Sartor 2017).² Jelen tanulmány más megközelítést alkalmaz: bennünket az érde-

* A szöveg a *Culturally Sustainable Social Robotics* (szerk. Marco Norskov, Joanna Seibt, Oliver Santiago, IOS Press, 2020) kötetben megjelent fejezet magyar nyelvű és kissé átdolgozott változata.

¹ A szakirodalom jellemzően az életekre vonatkozó explicit mérlegelésre koncentrálna, és ehelyütt ezt a megközelítést alkalmazzuk. Nem zárható ki azonban, hogy ez a módszer irrelevánssá válik, pl. a balesetekre vonatkozó gépi tanulás vagy az áldozatok véletlenszerű kiválasztása melletti döntés révén.

² A szakirodalom az önvezető autók működésére vonatkozó erkölcsi döntéseket vagy választási lehetőségeket általában explicit, emberi döntésekként fogja fel. Azzal a lehetőséggel,

kel, hogyan lehet olyan döntéseket hozni, amelyek a legjobban megőrzik a mai nyugati társadalmainkban egyik legfőbbnek tartott értéket, a különböző személyekkel szembeni egyenlő bánásmódot. Ugyanakkor az itt kifejtett koncepció a döntéshozatal átláthatósága és kiszámíthatósága (procedurális) értékeinek fenntartásához is hozzájárulna.

Kétségtelen, hogy a „nyugati társadalmak” kifejezés leegyszerűsítő és homályos, és bizonyos fokú heterogenitást és pluralitást takar az értékek vonatkozásában. Az is világosnak tűnik, hogy a mesterséges intelligenciát igénybe vevő eszközökkel szemben támasztott némely érték-elvárás (melyet pl. az Európai Bizottság Magas Szintű Szakértői Csoportjának etikai iránymutatásai (HLEG) rögzítenek), így például azok használatának magyarázható és átlátható volta, a különböző mesterséges intelligencián alapuló rendszerek esetében *nem* fognak kellőképpen érvényesülni; a kompromisszumok azonban sokak számára elfogadhatóak lesznek. Az itt tárgyalt érték azonban viszonylag vitathatatlan, és nem könnyű belátni, hogyan fogadható el kompromisszum annak vonatkozásában. Ha erkölcsi felfogásunknak vannak kétségségbevonhatatlan elemei, az erkölcsi-leg egyenlő bánásmód ezek közé tartozik.

Sajnálatos módon az önvezető járművek működése során bizonyos szélsőséges esetekben az egyenlő bánásmód nem jelentheti azt, hogy senkinek sem esik bántódása. Egy olyan balesetben, amelyben az egyik életet egy másik élet ellenében választják, ezeket az életeket nem kezelik egyformán. Az egyenlő bánásmód az ilyen helyzetekben azt jelentheti, hogy a *különböző, relevánsan hasonló tulajdonságokkal rendelkező személyek hasonló helyzetekben egyenlő védelemben részesülnek*. Ennek az elvnek az alkalmazásához a gyakorlatban, mint látni fogjuk, egységes szabályozásra van szükség. Az egyének védelme nem múlhat esetleges tényezőkön, beleértve az egyes gyártók vagy az autók használóinak döntéseit. (Ha maga a döntés elve a véletlenszerűség, akkor egyfajta esetlegesség mégiscsak szerepet kap. Ahhoz azonban, hogy az egyenlő bánásmód elve megvalósuljon, a véletlenszerűséget is egységesen kell bevezetni, és minden egyénnek egyenlő esélyt kell kapnia).

Az érvelés három lépésből áll. Először azonosítom a szóban forgó szélsőséges erkölcsi forgatókönyvek általános jellemzőit, és szembeállítom az önvezető autók működése során előkerülő erkölcsi választások tulajdonságait döntések egy másik, szintén emberi életet egymással szembeni mérlegelését igénylő típusával: vészhelyzetben hozott orvosi döntésekkel. Ezután amellet érvelek, hogy ezeket a döntéseket nem egyéni vagy gyártói, hanem központi szinten kell meghozni,³ és inkább egységes, mint pluralista módon szabályozni (miköz-

hogy a releváns döntésekhez gépi tanulási folyamatok révén jutnak, amelyekkel eltérő és előre nem látható döntések születhetnek, itt nem foglalkozunk. Az érvelés egy része azonban az ezekre vonatkozó egységes szabályozásra is alkalmazható lenne.

³ Hogy az igazgatás *mely* szintje legyen ez a központi szint, további kérdés, melyet itt nem tárgyalok.

ben nem tagadom a releváns kérdésekre vonatkozó ésszerű erkölcsi álláspontok pluralitását). Harmadszor, megindoklom, miért érdemes fenntartani az egyenlő bánásmódot mint értéket ebben az összefüggésben.

II. ERKÖLCSI DÖNTÉSEK EXTRÉM, RITKA, POTENCIÁLISAN ÉLETVESZTÉSEL JÁRÓ ESETEKBEN

Bár valószínű, hogy az emberi járművezetők hibáinak kiküszöbölésével jelentősen csökken a balesetek száma, a kockázatok különböző személyek közötti elosztására vonatkozó előzetes döntések, amelyek gyakorlatilag preferált potenciális áldozatokká tennének bizonyos csoportokat⁴, új típusú erkölcsi helyzetet teremtenének, amely súlyos buktatókkal járhat. A mód, ahogyan ezeket a kérdéseket kezeljük, nemcsak a közlekedésre és a közúti biztonságra nézve járhat komoly következményekkel, hanem más technológiák bevezetésére, használatára és annak társadalmi konzekvenciáira is hatással lehet.

Az önvezető autók működése során potenciálisan felmerülő extrém erkölcsi helyzetek újdonsága a kockázatok (illetve súlyos károk) kihelyezésének sajátos módjában áll, amely – az itt tárgyalt megközelítésekben – a megszokottnál kevésbé lenne általános. Gondoljunk például az ipari légszennyezéssel vagy a nagysebességű vonatok üzemeltetésével járó kockázatokra. A légszennyezés emberek óriási tömegeseit veszélyezteti: évente mintegy 8 millió ember korai halála következik be annak hatásai miatt. A nagysebességű vonatok, amelyek nem rendelkeznek olyan berendezéssel, amely egy bizonyos sebességhatár túllépésekor automatikusan fékez, szintén jelentős kockázatnak teszik ki az utasokat (Yang–Xu–Cheng 2010). Személyek bizonyos csoportjai érzékenyebbek lehetnek ezekre az ártalmakra, amelyek tehát számukra nagyobb kockázatot jelentenek, mint mások számára. Idősek és nagyon fiatalok például inkább ki vannak téve a környezetszennyezéssel járó ártalmaknak. Nem arról van azonban szó, hogy légszennyező gyártási folyamatokat vagy nagysebességű vonatokot úgy terveznének meg, hogy azok bizonyos csoportok számára kockázatot vagy potenciális kárt jelentsenek. Nem választanak ki bizonyos tulajdonságokkal rendelkező csoportokat, melyeket azután nagyobb mértékben tesznek ki ártalomnak. Nem próbálnak egyes csoportokat mások kárára védeni, nem tekintik megengedhetőbbnek, hogy ők szenvedjenek kárt, mint mások; pusztán arról van szó, hogy bizonyos tulajdonságaik történetesen, nem-szándékolt módon sebezhetőbbé teszik őket ebben a tekintetben.

⁴ Patrick Lin szerint az önvezető járművek morális beállításai tulajdonképpen „targeting” (bizonyos tulajdonságokkal rendelkező embereket áldozatként „megecélzó”) algoritmusoknak tekinthetők (Lin 2016).

Úgy tűnhet azonban, hogy más esetekben is pontosan ez történik. Egy világjárvány során a korlátozott számú rendelkezésre álló lélegeztetőgépet például a rászorulóknak életkora és egészségi állapota alapján osztják el. Ezekben az esetekben is prioritást élveznek bizonyos csoportok, míg mások nem. Szem előtt kell azonban tartanunk a két helyzetípus közötti különbségeket. Először is, az önvezető járművek bevezetése – szemben egy járvánnyal vagy természeti katasztrófával – társadalmi döntés. Ha előre látható, hogy az új fejlesztés egyes egyénekre elviselhetetlen terhet ró, bevezetésétől el lehet tekinteni. Másodszor, egy váratlan, súlyos járványhelyzet nem teszi lehetővé, hogy előzetesen optimális döntéseket hozzunk. Az önvezető autók esetében ezzel szemben sokkal nagyobbak az elvárások a kritikus helyzetek előrejelzésével és erkölcsi megoldásával kapcsolatban. Míg az előbbi esetben az orvosoknak esetleg olyan döntéseket kell hozniuk, melyek normális körülmények között megengedhetetlenek, az önvezető járművek tervezésének elhúzódó folyamata elvileg elegendő időt és alkalmat biztosít arra, hogy olyan döntések szülessenek, melyek normális körülmények között is racionálisnak tekinthetők. A vészhelyzeti intézkedések nem indokolják hasonló intézkedések bevezetését és fenntartását vészhelyzet hiányában. Az önvezető autók esetében a döntéseknek elfogadhatóknak, vagy akár optimálisnak kell lenniük, hiszen bőven van idő a mérlegelésre, és bőséges erőforrások állnak rendelkezésre.

Az ilyen döntések egyik várható jellemzője tehát a prioritások meghatározásának specifikus volta – azaz olyan döntések szülehetnek, melyek értelmében meghatározott tulajdonságokkal rendelkező, pl. bizonyos korcsoportokhoz tartozó vagy egészségi állapotú személyeknek több kockázat jut (Leben 2018; Smilansky 2019). Másodszor, a prioritások előzetesen meghatározhatóak. Emiatt a balesetek során hátrányosan kezelt személyek (képviselői) azt állíthatják majd, hogy a méltánytalan bánásmódot megfelelőbb tervezéssel ki lehetett volna küszöbölni. Harmadszor, az erkölcsi tervezés kérdése – jelen diskusszió keretein belül – nem megkerülhető: kénytelenek vagyunk választani, mégpedig nagyon korlátozott számú lehetőség közül. Az az opció, hogy „folytassuk a mérlegelést”, vagy nem áll rendelkezésre, vagy annak választása önmagában egy bizonyos cselekvési irány mellett való döntést jelentene (Bhargava – Wan Kim 2017. 8). E választások utolsó jellemzője a megismételhetőség, melynek erkölcsi jelentősége a továbbiakban fog kibontakozni. A döntéshozatal alapelveinek ugyanis a potenciálisan releváns módon hasonló helyzetekre is érvényesnek kell lennie. Ezeket a tulajdonságokat figyelembe kell venni abból a szempontból, hogy mely megoldásokat tartjuk elfogadhatónak.

III. EGYÉNI, ILLETVE GYÁRTÓI DÖNTÉSEK ÉS AZ EGYENLŐ BÁNÁSMÓD ELVÉNEK MEGVALÓSÍTÁSA

Amikor a fent jellemzett döntések elfogadhatóságáról beszélünk, előzetes kérdés, hogy *ki* hozza meg ezeket a döntéseket. Egyik lehetőség, hogy az ilyen döntéseket az érintett egyénekre, azaz az önvezető autó tulajdonosára vagy utasára bízjuk (Sandberg–Bradshaw–Martin 2013; Millar 2014 a és b). Ezt a lehetőséget a jól ismert „morális gomb” ötletével próbálták érzékletessé tenni, amely szerint a vezető a járművet egy gomb segítségével „egoista”, „altruista” vagy „semleges” üzemmódba állíthatná (Contissa–Lagioia–Sartor 2017). Ezen elképzelés arra vonatkozó javaslatokkal egészült ki, hogy hogyan lehetne ösztönözni a nem egoista beállításokat.

Mi történné, ha az autó utasai vagy tulajdonosa megválaszthatnák a beállításokat? Bonnefon és munkatársai (Bonnefon–Shariff–Rahwan 2016) azt találták, hogy az önvezető autó utasának szerepében az emberek hajlamosak lennének egoista döntéseket hozni; *más* úthasználóként azonban a „pártatlan”, azaz az autó saját utasait nem előtérbe helyező beállításokat preferálnák. Hogyan próbálnák az egyéni választás hívei megakadályozni, hogy mindenki egoista beállításokat alkalmazzon? Az önző döntésekre való hajlam problémájának megoldására pénzügyi eszközöket javasoltak (uo.), például speciális biztosítást lehetne kötni egoista beállítások használatára. Ezt azonban aligha tekinthetjük igazságosnak: az élet és a testi épség védelme nem kellene, hogy többet fizető személyek számára inkább elérhető legyen. Az anyagi kompenzáció nem lehet erkölcsileg eléggé releváns ahhoz, hogy igazolja valamelyik élet választását egy másikkal szemben. A szélsőséges esetekben potenciálisan figyelembe vehető tulajdonságok inkább a személyek életkilátásaihoz kapcsolódnak, melyek alapján például az életkorról és az egészségi állapotról úgy gondolhatjuk a lélegeztetőgépek elosztásánál, hogy ezek erkölcsi szempontból szerepet játszhatnak.

A „morális gomb” koncepciójával kapcsolatban az egoista beállítások diszincientivizálásának problémája mellett van egy másik, a mi szempontunkból még sürgetőbb kérdés. Az egyéni beállítások az adott személy védelmét attól a kontingens körülménytől tennék függővé, hogy „egoista” vagy „altruista” üzemmódba kapcsolt autóval találkozik-e. Így az, hogy egyes személyek védelmet élveznek, míg mások nem, pusztán szerencse kérdése lenne. Olyanok, akik releváns tulajdonságaikban nem különböznek szerencsésebb társaiktól (tehát ebben az esetben nem azért részesülnének kevesebb védelemben, mert pl. idősebbek vagy rosszabb egészségi állapotban vannak, hanem mert történetesen egoista üzemmódba állított autóval találkoztak) nagyobb kockázatnak és potenciális ártalomnak lennének kitéve.

Azok, akik nem támogatják az egyéni választás eszméjét, gyakran azt javasolják, hogy a szélsőséges esetekre vonatkozó döntéseket az autógyártóknak kellene meghozniuk. Sokak számára ez az alapértelmezett megoldás, és bizonyos

szempontokból valóban kézenfekvőnek látszik, hogy autógyártó vállalatok saját hatáskörben kezeljék a szóban forgó problémákat. Egyrészt a gyártók találkoznak közvetlenül azok tényleges, technikai megoldásának lehetőségeivel, végzik a műszaki tervezést és kivitelezést. Még ha az utas választaná is az üzemmódot, azt, ahogyan az „egoista”, „altruista” vagy „semleges” viselkedés a gyakorlatban megvalósul, nem tudná meghatározni vagy befolyásolni, hanem az a jármű programozásán múlna.

Milyen döntéseket hozhatnak a gyártók a morális beállítások tekintetében? A szabályozások jelenleg meglehetősen általánosak. Csak nagyon tág irányelveknek kell megfelelni, például lehetőség szerint csökkenteni kell a károkat és nem szabad feláldozni nem érintett személyeket (BVI 2017. 11). Az autógyárak számára érthető módon a saját utasok védelme lenne prioritás, amint azt a Mercedes-Benz vezetőjével, Christoph von Hugóval készített interjú (Taylor 2016) is tanúsítja. Ez az egyéni szintű egoista beállítások megfelelője lenne. Amint az interjúra adott reakció mutatta, a közvélemény nem tartja elfogadhatónak a közlekedők ilyen rangsorolását. Amennyiben a beállításokat vállalati szinten határozzák meg, a saját utasok védelmével kapcsolatos nyomás azonban valószínűleg mégis befolyásolni fogja ezeket a döntéseket.

Az utasok rangsorolásával szembeni megfontolások részben a kölcsönöségben alapulhatnak. Az önvezető autók utasai az etikai döntések meghozói és elszenvedői is lehetnek. Ennek a ténynek arra kellene ösztönöznie, hogy a védelmet ne egyenlőtlenül osszák el az utasok és a közlekedés más résztvevői között (Gogoll–Müller 2017). Egy adott gyártó által előállított autó utasa lehet, hogy örül a gyártó által biztosított aszimmetrikus védelemnek, mégsem szeretne egyenlőtlen feltételeket, amikor a gyártó egy másik autójával ütközik. Ez önmagában is ok arra, hogy magasabb szintű, egységes szabályozást szorgalmazzunk.

Egy másik érv is párhuzamos a fentiekben az egyéni beállítások tekintetében megfogalmazott megfontolással: a gyártó döntéseinek kontingens volta miatt az önvezető autók különböző, releváns tulajdonságaikban hasonló úthasználókkal szemben eltérő bánásmódot alkalmazhatnak. Jelenleg fennáll az a lehetőség, hogy mondjuk a Google autófejlesztői deontológiai, míg a Tesláé utilitarista erkölcsi intuíciókat használnak, bár valószínűbb, hogy mindkettő hibrid módon támaszkodik különböző erkölcsi felfogásokra. Az is könnyen előfordulhat, hogy absztrakt elveik konvergálnak, de a szélsőséges események tekintetében eltérően gondolkodnak. Az önvezető járművek etikájára vonatkozó diskurzus többnyire az elfogadható erkölcsi álláspontok pluralizmusával számol: nincsen legjobb választás, nincs az értékek mérlegelésének egyértelműen legjobb módja, és talán még egy legelfogadhatóbb erkölcsi elmélet sem áll a javasolt döntések hátterében (bár a legtöbb elméletalkotó inkább az utilitarista, mintsem például deontológiai vagy érenytikai szempontokra támaszkodik). Bár ezzel egyetérthetünk, kérdés, hogy ezt a helyzetet tükröznie kell-e a szabályozásnak oly módon, hogy a gyártók számára jogilag lehetővé váljon a különböző értékvá-

lasztások alapján történő döntés. Az alapvető, kiküszöbölhetetlen nézeteltérés ténye önmagában még nem feltétlenül indokolja a szabályozásra vonatkozó pluralizmust (Overeem–Verhoef 2014).

Hogy nincs egyetlen jó megoldás és hogy minden választáshoz szükségszerűen jelentős erkölcsi veszteség társul, nem jelenti azt, hogy minden megoldás egyformán elfogadható. Nem jelenti azt sem, hogy különböző megoldások szabadon alkalmazhatók különböző esetekre. Ami önmagában megengedhető, nem biztos, hogy más megoldásokkal együtt is az. Az összeegyeztethetetlen nézetek pluralitása nem indokolja, hogy önkényes, esetleges módon átültessük azokat a gyakorlatba.

Itt válik fontossá az ismétlődés, amelyet fentebb már említettünk, mint az olyan helyzetek potenciális jellemzőjét, melyekre vonatkozó döntésekről szó van. Olyan erkölcsi dilemmákkal van dolgunk, melyek kezelése súlyos kockázatot vagy kárt jelent egyes személyek számára. Az egyetlen ok, amiért az ilyen döntések megengedhetőnek tekinthetők, az, hogy a döntés elmulasztása egy ugyancsak megengedhetetlen döntés meghozatalával ér fel. Kényszerű választási helyzetben, amikor nem tagadhatjuk meg a döntést, úgy tűnhet, hogy egy ésszerű tartományon belül bármely döntés megengedhető, ha alternatívái szintén nagy erkölcsi áldozattal járnak.

Emlékezzünk azonban az ún. „villamos probléma” („trolley problem”) forgatókönyvére, amelyre a szakirodalomban a szélsőséges önvezető járműves esetek tárgyalása épül. Az elszabadult villamos esetében a választás a cselekvéstől való tartózkodás – mely esetben a sínen lévő öt embert elgázoljuk – és a kitérés között van, melyben egyetlen, másik sínen lévő embert áldozunk fel, az előttünk lévő sínen tartózkodó ötöt megmentve. Mindkét cselekvési mód (kitérés vagy az eredeti pályán maradás) csak a másik választáshoz képest megengedett.⁵ Ha a mellékvágányon nem lenne egy ember sem, a villamos vezetőjének egyértelmű kötelessége lenne kitérni; ha a kitérés nem mentené meg a többi ember életét, biztosan nem lenne megengedhető egy személy elgázolása. Ezek a normális körülmények között elfogadhatatlan választások csak azért megengedettek, mert nincs olyan választás, amely normális körülmények között elfogadható lenne. Ebből a szempontból hasonlít a fentebb említett egészségügyi vészhelyzetben történő választásra. A választás indoklásának mindkét esetben lényegi eleme, hogy nincsen „jó” választás. Ezek a helyzetek szöges ellentétben állnak azokkal, ahol választási lehetőségek pluralitását, amelyeket szintén összeegyeztethetetlen nézetek támasztanak alá, inkább egyenlő elfogadhatóságuk, mintsem egyenlő elfogadhatatlanságuk indokolja.

⁵ Nem veszem figyelembe azt a lehetséges álláspontot, hogy az utilitarista megoldás egyértelműen jobb, és mindkét cselekvést megengedhetőként, de egyiket sem kötelezőként kezelem.

Az önvezető járművek esetében – a villamos gondolatkísérlettől és az egészségügyi esettől eltérően – nem egyetlen eseményre vonatkozóan hozunk vészhelyzeti döntéseket, hanem iterálható, reflektáltan jóváhagyott megoldást kell találnunk. Képzelnünk el, hogy az elszabadult villamos forgatókönyvét a következőképpen egészítjük ki: van egy rendszerszintű hiba, amely miatt a villamos probléma egy adott helyen ismétlődik. Minden mást változatlanul hagyunk: nincs kiút semmilyen technikai korrekcióval, a sofőr nem követhet el öngyilkosságot és nem hagyhatja el a villamost. Vajon az eset egymást követő előfordulásai során az egyes járművezetők továbbra is azt a döntést hozhatnák, amelyik jobbnak tűnik számukra, pl. az egyik utilitarista, a másik deontológiai alapon? Nyilvánvalónak látszik, hogy ilyen körülmények között ki kellene dolgozni valamiféle szabályokat, amelyet a járművezetők kötelesek betartani. Ha az egyik járművezető kitér, a következő pedig nem, a második baleset áldozatainak hozzátartozói okkal sérelmezhetnék ezt.

Ami egyetlen váratlan helyzetben megengedett, nem biztos, hogy a tervezés során, pontenciálisan ismétlődő helyzetekre hozott kényszerű döntések esetében is megengedhető. Itt az erkölcsösség, illetve méltányosság kritériumainak nem csupán egyetlen eseten belül, hanem eseteken átívelő módon is érvényesülniük kell. Az adott helyzetben adott módon kezelt személyekhez hasonló helyzetben lévő, releváns tulajdonságaikban hasonló személyeket (amennyiben nem pusztán személy voltakra vagyunk tekintettel) hasonló módon kell kezelni. A preskriptív egyenlőség eszményének kell érvényesülnie:

Ugyanabban a helyzetben lévő személyek jogosultak azonos bánásmódra pusztán azért, mert azonos helyzetben vannak. Másképpen fogalmazva, a preskriptív egyenlőség valójában az az elv, hogy a pusztán tény, hogy egy személyt egy bizonyos módon kezelték, önmagában indokolja, hogy egy másik, azonos helyzetben lévő személyt ugyanígy kezeljenek. (Peters 1997. 1223.)

Hogyan lehetne elkerülni azonban, hogy egy egységes szabályozás azt a benyomást keltse, hogy az egyetlen megengedhető megoldást alkalmazzák, és alternatív erkölcsi álláspontok mégiscsak elfogadhatatlanok? Nem úgy, hogy kiválasztunk egy bizonyos nézetet és azt a szabályozásban az alternatívák fölé helyezzük, hanem úgy, hogy hosszú, minden érintett fél (képviselőinek) bevonásával zajló diszkurzív folyamat során gyakorlati megoldásokhoz, kompromisszumokhoz jutunk. A cselekvési döntések amúgy sem feleltethetők meg az erkölcsi álláspontoknak közvetlen módon, mivel ez utóbbiak aluldeterminálják a konkrét helyzetekben meghozható tényleges döntéseket. Az absztrakt utilitarista vagy deontológiai álláspont általában nem fordítható le egyszerűen konkrét döntésekre. (Vegyük újra a villamos gondolatkísérletet: Mi lenne az „utilitarista” álláspont, ha választani kellene aközött, hogy 5 idős embert ütünk el a főpályán vagy 3 kisgyereket a mellékpályán? Vajon a „deontológiai” álláspont ugyanilyen egyértelmű maradna-e, ha a főpályán 100 személyt vagy a mellékvá-

gányon 1 személyt kellene elütni?) Mivel egyik erkölcsi álláspont sem egyedül elfogadható, mindegyiknek jelentős erkölcsi ára van, és természetesen maga az erkölcsi nézőpont sem kizárólagos (minimálisan technikai és jogi megfontolások is szerepet játszanak), ezért ésszerű morális elveket is szem előtt tartó, meg-egyezős, pragmatikus megoldásokra törekedni. Ezek nem szüntetik meg az értékorientációk közötti konfliktusokat: az erkölcsi nézeteltérések nem oldódnak meg, hanem félreteszik azokat a gyakorlati, erkölcsi elemeket is magukban foglaló megoldások javára, amelyeket a felek el tudnak fogadni.

Az önvezető járművek működésének szabályozásában az értékkonfliktusok nem feltétlenül oldhatók fel. A mérlegelés szempontjainak és eredményeinek átláthatóság itt alapvető fontosságú. Ennek jelentőségét olyan példákön láthatjuk be, mint pl. a bizonyos tulajdonságokkal rendelkező autók védelme az utakon. Ha pl. a kisebb autók egységesen védelmet élveznek, autóvásárlásnál szem előtt lehet tartani ezt a szempontot, amennyiben ez az információ a potenciális vásárló számára elérhető.

Miközben az erkölcsi pluralizmus szabályozási pluralizmusra való átültetése nem segít az alapvető nehézségen, vagyis azon, hogy lehetetlen elkerülni az erkölcsileg kifogásolható és talán igazságtalan döntéseket, egy további, ugyanilyen súlyos nehézséget is magában hordoz: az egyenlő bánásmód hiányát. Az utolsó szakaszban amellet érvelek, hogy az egyenlőtlen vagy önkényes bánásmód kulturális és gyakorlati szempontból is komoly problémát jelentene.

IV. EGYENLŐ BÁNÁSMÓD KÜLÖNBÖZŐ AUTÓK UTASAIVAL SZEMBEN

Ha az egyenlő bánásmód elvét további absztrakt erkölcsi értékekre való hivatkozással akarjuk igazolni, a legkézenfekvőbb a méltányosság elve (ahogyan azt a villamos probléma iterált esetében már megfigyelhettük). Ha egy személy jogosult a károkozással szembeni védelemre, akkor egy másik, hasonló helyzetben lévő, hasonló tulajdonságokkal rendelkező személyt (amennyiben tulajdonságait egyáltalán számításba vesszük) ugyanúgy jogosultnak kell tekinteni erre.

Az egységesség ebben a tekintetben az önvédelem lehetőségeinek szempontjából is fontos. Egészségügyi és biztonsági kérdésekben az érintetteknek esélyt kell adni arra, hogy saját kockázataikat csökkentésék (ez a célja pl. a betegségmegelőzési programoknak). Az autonóm vezetéssel összefüggésben megemlíthetjük a bukósisak nélküli motorkerékpáros jól ismert példáját: Ütközés esetén egy járműnek az egyiket vagy a másikat kell inkább védenie? A sisakot viselőnek jobbak a túlélési esélyei, ami a másik védelmét indokolná; ugyanakkor nem tűnik ésszerűnek a közlekedési szabályokat be nem tartó magatartás jutalmazása és támogatása. Ha van egységes szabályozás a sisakosok védelmére, a motoros választhatja a kockázat csökkentését megfelelő magatartással. Ha egyének vagy gyártók különböző döntései alapján eltérő beállítások lehetségesek, ez megfosztja az utasokat attól a

lehetőségtől, hogy csökkentse saját kockázatukat. Másik (fentebb már említett) példa, hogy ha a kisebb méretű autók védettek (mivel veszélyeztetett úthasználók), ez szempont lehet az autó vásárlásakor. Különböző beállítások mellett a többi közlekedő nem lesz képes felmérni saját kockázatait közlekedési helyzetekben és ezekre megfelelően cselekedni. A közlekedők akkor tudnak megalapozott döntéseket hozni önmaguk védelmére, ha mások kiszámítható módon viselkednek. Ehhez egységes szabályozásra van szükség.⁶

Ha fenntartjuk, hogy minden egyénnek joga van a minimális egészségügyi ellátáshoz való hozzáférésre (például létfontosságú szervei működésének helyreállítására sürgős esetekben), akkor azt is fenn kell tartanunk, hogy joguk van az – egészségnél is alapvetőbb – élet egyetemes védelmére is. Ez a követelmény, mint már említettük, a nyugati társadalmakban alkotmányosan elismert. Amikor az étellel és a biztonsággal kapcsolatos zéróösszegű játszómáról van szó (valakinek a biztonságát, illetve életét szükségszerűen veszélyeztetni kell egy vagy több másik személy védelmében), akkor legalább olyan pártatlan és erkölcsileg releváns indokokra van szükség a döntések meghozatalánál, mint az egészség esetében. Nem lenne szabad pl. pénzügyi megfontolások alapján (melyre példa fentebb a 'biztosítás' kiváltása volt) mentesíteni személyeket.

Nem arról van szó, hogy minden úthasználót ugyanolyan mértékben kellene védeni vagy mentesíteni a kockázat alól ütközés esetén – a szóban forgó szélsőséges forgatókönyvek éppen arra a feltételezésre épülnek, hogy ez lehetetlen. Állításunk az, hogy *különböző úthasználókat azonos alapon kell védelemben részesíteni, és a különbségek csak akkor elfogadhatóak, ha erkölcsileg jelentősek.*

A méltányosság követelménye mellett kulturális és pragmatikus érvek is szólnak amellett, hogy az önvezető autók működése során az egyenlő bánásmód elve érvényesüljön. Ahogy Erwin Chemerinsky alkotmányjogász írja, „egyetlen érték sem gyökerezik olyan mélyen a nyugati kultúrában, mint az egyenlőség fogalma”, amely „a nyugati kultúra főáramában ma már minimális normaként elfogadott” (Chemerinsky 1983). A személyek erkölcsi egyenlőségének gondolata alátámasztja a hasonló helyzetben lévő személyekkel szembeni egyenlő bánásmód követelményét. Ahogy Kent Greenawalt megjegyzi:

[...] legalábbis a mi kultúránkban, és valószínűleg a nyugati kultúrában általában, meglehetősen mély és erős az érzület, melynek értelmében nem részesülhetünk rosszabb bánásmódban, mint más, egyenrangúnak vélt személyek [...]. Ha ez a feltételezés helytálló, akkor ésszerűen elvárható, hogy a jó döntéshozók bizonyos mértékig figyelembe vegyék ezt az érzületet. (Greenawalt 2016. 215.)

⁶ Hangsúlyozni kell, hogy a kockázat csökkentése itt nem azt jelenti, hogy a saját kockázatomat baleset esetén másokra hárítom, hanem azt, hogy kihasználom a *bárki* számára elérhető lehetőséget, hogy a nyilvános információk felhasználásával óvintézkedéseket tegyek az ellen, hogy baleset áldozatává váljak.

Az egyenlő bánásmód értékének támogatottsága nem csak absztrakt jelentőséggel bír. Az önvezető járművek működésének morális szabályozását a politikai közösség erkölcsi attitűdjeihez kívánják igazítani, amint azt olyan felmérések is jelzik, mint a Moral Machine kísérlet és a Pew Research Center felmérése (Smith–Anderson 2017), amelyekkel a közvélemény számára elfogadható erkölcsi döntéshozatali elveket szándékozták meghatározni. Ahhoz, hogy a közvélemény elfogadja és használja az önvezető autókat, bizalomra van szükség:

Úgy véljük, a gyors technológiai változások közepette a bizalom továbbra is a társadalmak, közösségek, gazdaságok és a fenntartható fejlődés alapköve marad. Ezért alapvetően fontos, hogy a mesterséges intelligencia megbízható legyen, mivel emberek és közösségek csak akkor tudnak majd bízni a technológia fejlődésében és alkalmazásaiiban, ha világos és átfogó keretrendszer áll rendelkezésre a megbízhatóság eléréséhez. (HLEG 2019. 4.)

Az elmúlt évtized technológiai fejlődésével, és különösen a mesterséges intelligencia széles körű alkalmazásával, amely várhatóan alapvető módon fogja megváltoztatni életünket, munkánkat és társadalmi rutinjainkat, és különböző területeken döntéseket hoz helyettünk, sokan érzik úgy, hogy rosszul járhatnak az automatizálás elterjedésével. Felmérések szerint „több az aggodalom, mint a lelkesedés” (Smith–Anderson 2017. 2) a várható fejleményekkel kapcsolatban. Például „az amerikaiak 76%-a arra számít, hogy a gazdasági egyenlőtlenség sokkal nagyobb lesz, ha a robotok és a számítógépek képesek lesznek sok olyan munkát elvégezni, melyet jelenleg emberek végeznek” (uo. 3). Annak biztosítása, hogy az olyan tényezők, mint az anyagi helyzet, ne legyenek tényezők az utakon való biztonságos közlekedés szempontjából, hogy a szabályok hasonló bánásmódot garantáljanak a relevánsan hasonló tulajdonságokkal rendelkező egyéneknek, akik egy átlátható és egységes szabályozásra támaszkodva járulhatnak hozzá saját biztonságukhoz, feltehetően növelné a bizalmat és az elfogadottságot.

IRODALOM

- Bhargava, Vikram – Wan, Kim Tae 2017. Autonomous vehicles and moral uncertainty. In Patrick Lin, Ryan Jenkins, Keith Abney (szerk.) *Robot Ethics 2.0. From Autonomous cars to Artificial Intelligence*. Oxford, Oxford University Press. 5–19.
- Bonnefon, Jean – Francois – Shariff, Azim – Rahwan, Iyad 2016. The Social Dilemma of Autonomous Vehicles. *Science*. 352/6293. 1573–1576.
- [Bundesministerium für Verkehr und digitale Infrastruktur] 2017. *Ethics Commission on Automated and Connected Driving Report*.
https://www.bmvi.de/SharedDocs/EN/publications/report-ethics-commission.pdf?__blob=publicationFile

- Chemerinsky, Erwin 1983. In Defense of Equality: A Reply to Professor Westen. *Michigan Law Review*. 81/3. 575–599.
- Contissa Giuseppe – Lagioia, Francesca – Sartor, Galileo 2017. The ethical knob: ethically-customisable automated vehicles and the law. *Artificial Intelligence and Law*. 25/3. 365–378.
- [European Commission Higher-Level Group, HLEG] 2019. *Ethics guidelines for trustworthy AI*. <https://ec.europa.eu/digital-single-market/en/news/ethics-guidelines-trustworthy-ai>
- Gogoll, Jan – Müller, Julian F. 2017. Autonomous Cars: In Favor of a Mandatory Ethics Setting. *Science and Engineering Ethics*. 23/3. 681–700.
- Greenawalt, Kent 1997. Prescriptive Equality: Two Steps Forward. *Harvard Law Review*. 110/6. 1265–1290.
- Leben, Derek 2018. *Ethics for Robots: How to Design a Moral Algorithm*. Abingdon/NY, Routledge.
- Lin, Patrick 2014. Here's a Terrible Idea: Robot Cars with Adjustable Ethics Settings. *Wired*. 18 Aug. <http://www.wired.com/2014/08/heres-a-terrible-idea-robot-cars-with-adjustable-ethics-settings/>.
- Lin, Patrick 2016. Why Ethics Matters for Autonomous Cars. In M. Maurer et al. (szerk.): *Autonomous Driving: Technical, Legal and Social Aspects*. Cham, Springer. 69–85.
- Marchant, Gary – Lindor, Rachel A. 2012. The Coming Collision between Autonomous Vehicles and the Liability System. *Santa Clara Law Review*. 52/4. 1321–1340.
- Millar, Jason 2014a. An Ethical Dilemma: When Robot Cars must Kill, Who should Pick the Victim? *Robohub.org*. <http://robohub.org/an-ethical-dilemma-when-robot-cars-must-kill-who-should-pick-the-victim/>
- Millar, Jason 2014b. You Should Have a Say in Your Robot Car's Code of Ethics. *Wired*. 2. Sept. <http://www.wired.com/2014/09/set-the-ethics-robot-car>.
- Overeem, Patrick – Verhoef, Jelle 2014. Moral Dilemmas, Theoretical Confusion: Value Pluralism and its Supposed Implications for Public Administration. *Administration and Society*. 46/8. 986–1009.
- Peters, Christopher J. 1997. Equality Revisited. *Harvard Law Review*. 110 /6. 1211–1264.
- Sandberg, Anders – Bradshaw-Martin, H. 2013. What Do Cars Think of Trolley Problems: Ethics for Autonomous Cars? In Jan Romportl et al. (szerk.) *Beyond AI: Artificial Golem Intelligence*, Conference Proceedings. https://www.beyondai.zcu.cz/files/BAI2013_proceedings.pdf:12
- Smilansky, Saul 2019. A Hostage Situation. *Journal of Philosophy*. 116/8. 447–466.
- Smith, Aaron – Monica Anderson 2017. Automation in Everyday Life. Pew Research Center, https://www.pewresearch.org/internet/wp-content/uploads/sites/9/2017/10/PI_2017.10.04_Automation_FINAL.pdf
- Taylor, Michael 2016. Self-Driving Mercedes-Benzen Will Prioritize Occupant Safety over Pedestrians. *Car and Driver* 7. Oct. <https://www.caranddriver.com/news/a15344706/self-driving-mercedes-will-prioritize-occupant-safety-over-pedestrians/>
- Yang Xianhui – Xu, Ming – Cheng, Yao 2010. Risk Analysis for the Modification in Automatic Train Control Systems. In *Proceedings of the 2010 International Symposium on Computer Communication Control and Automation (3CA)*. Tainan, IEEE. 100–103.

DOMBROVSZKI ÁRON

Fikcionalizmus Berkeley és Hume filozófiájában*

I. BEVEZETÉS

Vannak olyan hétköznapi vagy tudományos diskurzusok, amelyeket mindannyian hasznosnak tartunk, és nem szívesen mondanánk le róluk. Mégis, ha alaposabb vizsgálat alá vetjük őket, kiderül, hogy olyan elköteleződésekhez vezethetnek, amelyeket nem feltétlenül vállalnánk. Ilyen diskurzus például a matematika: egyikünk sem tudna boldogulni nélküle, ám sokan ódzkodunk attól, hogy a számokat létező entitásoknak tartsuk, ami viszont sok filozófus szerint használatuk elengedhetetlen feltétele lenne (Colyvan 2019).

Ilyen helyzetekben a feszültség feloldására többféle metateoretikus álláspont közül választhatunk. Az utóbbi időben talán a *fikcionalizmus* a legnépszerűbb azon alternatívák közül, amelyek nem fogadják el, hogy az adott diskurzus tény-állító. A fikcionalisták a szóban forgó elmélet(ek)re olyan hasznos fikcióként tekintenek, amelynek mondatai ugyan rendelkeznek igazságértékkel, ám az állítások igazsága vagy hamissága nem releváns a diskurzus céljaira nézve. A matematika hasznos számunkra a mindennapok során – állítják –, például ki tudjuk számolni, hogy mennyit kell fizetnünk a kasszánál, emellett a kutatóknak is óriási segítséget nyújt elméleteik precíz megfogalmazásában. Az pedig, hogy ezek a mondatok esetleg a számok létezése híján szó szerint hamisak, nem von le semmit a beszédmód értékéből.

A modern fikcionalizmus megjelenését 1980-ra datálhatjuk, ekkor jelentek meg Hartry Field (1980) *Science Without Numbers* és Bas van Fraassen (1980) *The Scientific Image* című művei, amelyek már tartalmazták az álláspont legfontosabb jegyeit (Brock–Kroon–McKeown–Green 2019. 4–5; Kalderon 2005. 1; Sainsbury 2010. 152). Bár a témához szinte kizárólag problémacentrikusan

* Köszönöm Faragó-Szabó Istvánnak, Schmal Dánielnek, Tózsér Jánosnak, az Eötvös Collegium Filozófia Műhelyének és a *Magyar Filozófiai Szemle* anonim bírálóinak a kézirat korábbi változatához fűzött hasznos megjegyzéseket, illetve Bartha Dávidnak és Demeter Tamásnak a szakirodalmi ajánlásokat. A tanulmány az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport; valamint az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-20–3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

szokás közelíteni, gyümölcösöző lehet megvizsgálni a fikcionalizmus történeti gyökereit is. Az ezzel kapcsolatban elérhető – nem túl terjedelmes – szakirodalomban a következő tipikus hivatkozási pontokat találhatjuk meg mint potenciális fikcionalista elődöket: a pürrhonistákat, az ókori filozófusok asztronómiai szövegeit (Ptolemaiosz, Proklosz, Simplicius), a reneszánsz asztronómusokat (Osiander, Nicholas Ursus), Blaise Pascalt, George Berkeley-t, David Hume-ot, Jeremy Bentham-et, Friedrich Nietzschét és Bertrand Russellt (Eklund 2019). Ez a lista korántsem teljes, ám diverzitásából már következtethetünk arra, hogy a fikcionalizmus története nem írható le egységes szellemtörténeti ív mentén, legfeljebb heurisztikusan, bizonyos gondolkodóknál le lehetünk fel olyan témákat, amelyekkel kapcsolatban elmondható, hogy valamilyen laza értelemben megfelelnek a fikcionalizmus követelményeinek.

Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy Berkeley és Hume bizonyos témák kapcsán tekinthető-e fikcionalistának. Esetükben ugyanis a hozzáférhető szakirodalom nagyobb mennyisége miatt világosan kimutatható, hogy milyen buktatókkal járhat az, ha az analitikus filozófiában aktuálisan népszerű elméletek előfutárainak keresése közben túlzásokba esünk. Vizsgálódásaim során arra a negatív következtetésre fogok jutni, hogy Berkeley legfeljebb az oksággal kapcsolatos beszédmód tekintetében, Hume pedig csak az egyházi tanok kapcsán képviselhette a fikcionalizmus egy korai változatát. Ehhez először felvázolom a proto-fikcionalizmus és a modern fikcionalizmus fogalmait, mindegyiket egy-egy példával illusztrálva (II). Majd Berkeley-vel foglalkozom a fizikai tárgyakról, a matematikai állításokról és az okságról szóló diskurzus kapcsán (III), aztán pedig Hume-nak a fizikai tárgyakról, okságról és morálról szóló beszédmódra vonatkozó nézeteit vizsgálom (IV). A tárgyalás közben igyekszem arra is rávilágítani, hogy miért gondolhatták egyes kutatók azt, hogy érdemes ezekkel a szerzőkkel mint lehetséges fikcionalistákkal számot vetni.

II. A FIKCIONALIZMUSRÓL ÁLTALÁBAN

Ha a modern fogalmaink szerint értelmezett fikcionalizmust próbáljuk felkutatni a régmúlt filozófusai között, igyekezetünk kudarcra lesz ítélve. Ennek fő oka az, hogy a fikcionalizmus által megkívánt – manapság bevett és elterjedtnek számító – teoretikus eszközök, mint amilyen a quine-iánus metaontológia vagy a formális logika, nem voltak elérhetőek a 20. század közepe előtt.¹ Célunk elérése

¹ Ugyanakkor fontos fikcionalista előzménynek szokás tartani Hans Vaihinger (1924) ún. *als-ob philosophie*-jét, amely szerint a világról fiktív modelleket alkotunk, majd, mivel ez hasznos számunkra, úgy teszünk, mintha ezek a modellek igazak lennének. Vaihinger a fentebb említett filozófiai nóvumok előtt alkotott a modern fikcionalizmushoz lényegét tekintve hasonló álláspontot, ám a logikai pozitivizmus térnyerése miatt álláspontja nem vált különösebben népszerűvé. Egy alternatív hipotézis szerint a kortárs fikcionalizmusfogalmat nem

érdekében ezért meg kell különböztetnünk egy olyan fikcionalizmusfogalmat, amely a ma elterjedt jelentésénél kezdetlegesebb, ám tartalmazza azokat a jegyeket, amelyek a koncepció lényegét jelentik. E „leegyszerűsített” álláspontot fogom *proto-fikcionalizmus*nak nevezni. De ahhoz, hogy eljussunk idáig, nézzük meg először az álláspont kortárs meghatározását!

Erről azonban megoszlanak a nézetek: nagyjából mindenki egyetért egy elnagyolt meghatározásban, azonban a részletek vitatottak – így bármilyen definíciót fogadunk el, az szükségképpen önkényes lesz. Ez hatással lehet jelen tanulmány következtetéseire is, amelyek így csak az elfogadott definíció keretein belül szolgálhatnak érvényes következtetésekkel. Az alábbiakban a Frederick Kroon, Stuart Brock és Jonathan McKeown-Green (2019) által alkotott fikcionalizmusfogalomra támaszkodva fogok bemutatni egy olyan meghatározást, amely meglátásom szerint a korábbiaknál precízebben határozza meg a szóban forgó álláspontot.

Egy diskurzusról szóló metaelméletnek három feltételnek kell megfelelnie ahhoz, hogy fikcionalistának tarthassuk. Először, eleget kell tennie a *faktualitás* feltételének, amely szerint a diskurzus mondatai propozíciókat fejeznek ki, vagyis jelentésük és igazságértékük van, alkalmasak arra, hogy a körülményeket reprezentálják. Másodsor, ahogy arra már a bevezetőben is utaltam, a fikcionalista számára a *hasznosság* kulcsfontosságú, a diskurzus igazsága vagy hamissága emellett már olyan szempont, amelytől nyugodtan eltekinthetünk. Ez választja el a fikcionalistát a realistától, az utóbbi számára ugyanis az elméletek igazságánál nincs fontosabb teoretikus erény. Végezetül, a *kvázi-fikcionalitás* feltétele adja a modern fikcionalizmus alapját: minden fikcionalista álláspont úgy tekint a szóban forgó diskurzusra, mintha az például a *Sherlock Holmes*-hoz hasonló kitalált történet volna. Bár mondhatjuk azt, hogy bizonyos állítások *a történeten belül* igazak (például: „Sherlock Holmes a Baker Street 221B szám alatt lakik”), ám *a történeten kívül*, vagyis a „valóságban” ezek vagy hamisak, vagy nem ismerjük az igazságértéküket. Például, a matematikai fikcionalizmus egyik változata szerint, amikor azt mondjuk, hogy „ $2+2=4$ ”, akkor pusztán lerövidítettük azt a mondatot, hogy „Az aritmetika fikciója szerint $2+2=4$,” amely kétségtelenül igaz, de az ún. *fikciós operátort* nélkülöző eredetileg elhangzott mondatunkról ez már nem mondható el.

A kvázi-fikcionalitás feltételéhez érdemes három megjegyzést fűzni. Egyrészt, a „kvázi” jelző jelentőséggel bír, ugyanis nem arról van szó, hogy szigorú

azért hiábavaló a korábbi gondolkodók szövegeiben keresni, mert, úgymond, nem álltak a megfelelő „filozófiai-technikai” fejlettségi szinten, hanem azért, mert éppen az analitikus filozófiában megjelent újabb metaontológiai elköteleződések által állított kihívások jelentették a motivációt a fikcionalizmus kidolgozására. Például ha Arisztotelész nyomán úgy gondoljuk, hogy „a létezés sokféleképpen állíthatjuk”, akkor nem biztos, hogy rá leszünk szorulva arra, hogy a matematikai diskurzust fikciónak tartjuk. Köszönöm ezt a meglátást Kovács Dániel Attilának.

értelemben azt állítanánk, hogy a matematika egy fikció, pusztán analógiákat állítunk a fikciók és a matematika beszédmódja között. Másrészt, a fikcionalista a diskurzus mondataihoz nem a hívs propozicionális attitűdjével viszonyul: feltehetően valamilyen gyakorlati célt szem előtt tartva pusztán úgy tesz, mintha azok igazak lennének, ám valójában nem köteleződik el mellettük.² Végezetül, maradt egy elvarratlan szál azzal kapcsolatban, hogy a fikcionalista szó szerint hamisnak gondolja-e az elméletben szereplő mondatokat, vagy agnosztikus-e azokkal kapcsolatban. Ez attól függ, hogy az illetőt mi motiválta arra, hogy fikcionalista legyen. Ha célja elsősorban a nemkívánatos ontológiai elköteleződésektől való mentesülés volt, akkor tagadja azt, hogy az elmélet által posztulált entitások léteznének, így a róluk szóló kijelentéseket szó szerint hamisnak tartja. Vannak azonban olyanok is, akiket episztemikus kételyek vezérelnek: például nem tudják, hogy léteznek-e számok vagy sem, ezért felfüggesztik a matematikai állításokkal kapcsolatos hiteiket és inkább fikcionalista módon viszonyulnak a diskurzushoz – ők agnosztikusak maradnak. Mindkét megoldás kompatibilis a fikcionalizmus modern változatával.

Miután röviden meghatároztuk, hogy mit jelent fikcionalistának lenni és hogy milyen motivációkból érdemes ezt az álláspontot választani, már csak a fikcionalizmus módjával kapcsolatos különbségtevés maradt hátra: ezt az álláspontot ugyanis megfogalmazhatjuk deskriptív vagy preskriptív módon is. A *hermeneutikai fikcionalisták* szerint a diskurzus résztvevői, akár tudtukon kívül is, de valójában egy fiktív párbeszédet folytatnak – céljuk nem más, mint ezt explicitté tenni. Ezzel szemben a *preskriptív fikcionalisták* elismerik, hogy az elmélet eredetileg a valóságot leíró és az igazságot célzó diskurzus volt, képviselői pedig ebben a szellemben használják. Ám – állítja a preskriptív fikcionalista – egyszerűen helyesebben járnának el akkor, ha elkezdenének fikcióként tekinteni rá. Végezetül, a *leplezett változat* képviselői egyrészt, hasonlóan a hermeneutikai fikcionalistákhoz, azt gondolják, hogy a szóban forgó elmélet pusztán fikció, ám velük szemben ezt mégsem kívánják mindenki számára explicitté tenni, mivel meglátásuk szerint a kérdéses diskurzus csak akkor töltheti be pragmatikus funkcióját, ha a nyelvhasználó közösség egyfajta „boldog tudatlanság” állapotában marad anélkül, hogy tisztában lenne tévedésével. Például, gondolhatja azt egy filozófus, hogy a morális felelősség semmilyen esetben nem alapozható meg, de a társadalom csak akkor maradhat működésképes, ha a döntő többség mégis hisz abban, hogy morális ítéleteinknek van alapja.

Mindez még csak a felszíne annak, amit egy kortárs fikcionalista álláspont esetén meg kell határoznunk, ám a legfontosabb tulajdonságok már ebből a rövid ismertetésből is láthatók. Az elmúlt években ha valaki fikcionalista álláspontot igyekezett kidolgozni, a fenti szempontok tisztázása már alapkövetelménynek

² Az építőmérnök például munkája során elfogadhatja a newtoni mechanikát, amely alapján egyszerű számításokat végezhet, még akkor is, ha tudja azt, hogy az elmélet hamis.

számított. Viszont ha korábbi elméleteket nézünk – különösképpen ha a jelen tanulmány szempontjából releváns 20. század előtt fellelhető fikcionalizmusokat kutatjuk –, még arra sem fogunk példát találni, hogy saját álláspontját bárki a „fikcionalizmus” címkével jelölne. Nézzünk meg egy konkrét példát a múltból, amellyel kapcsolatban általában egyetértés van abban, hogy a fikcionalizmus egy korai megnyilvánulásáról lehet szó!

A késő reneszánszban megjelent egy új attitűd az asztronómiai elméletekkel kapcsolatban, amelyet legmarkánsabban Kopernikusz *De revolutionibus orbium coelestium* című, 1543-as könyvének előszavában érhetünk tetten:

Már széles körben beszámoltak e munka újszerű hipotéziseiről, amelyek kimondják, hogy a Föld mozog, míg a Nap nyugalomban van az univerzum közepén. Ezen bizonyos kutatók kétségtelenül mélységesen megsértődtek. [...] Mivel [az asztronómus] semmilyen módon nem képes elérni a valódi okokat, elfogad bármilyen feltételezést, amely lehetővé teszi a mozgások helyes kiszámítását a geometria alapelveiből a jövőre és a múltra nézve is. [...] Ezek a hipotézisek nem feltétlen igazak, sőt, még csak nem is valószínűek. Éppen ellenkezőleg, ha a megfigyelésekkel konzisztens számításokat eredményeznek, akkor ez önmagában elegendő. (Copernicus 1995.)

Az előszót nem maga Kopernikusz írta, és feltehetően nem is az ő álláspontját tükrözte, feltételezések szerint tudomásán kívül szerkesztette hozzá Andreas Osiander. Pierre Duhem (1969) álláspontja szerint ezt követően rövid időn belül általánosan elterjedt vélekedésnek számított a reneszánsz asztronómusok körében, hogy az elméletek célja pusztán a jelenségek lehető legpontosabb leírása és előrejelzése.

Gideon Rosen (2005. 36) azonban felhívja rá a figyelmet, hogy Duhem következtetése még további vizsgálatot érdemel, mert egyrészt nem tűnik valószínűnek, hogy valóban olyan széles körben képviselték Osiander álláspontját, mint azt Duhem gondolta, másrészt nem is biztos, hogy a szöveg valóban fikcionalista álláspontot tükröz – lehetséges, hogy inkább *szkeptikus realizmussal* van dolgunk: az álláspont szerint bár az asztronómia elsődleges célja a valóság megismerése, a korábbi sikertelenségek tükrében célszerű visszafogottabbnak lenni, és éppen aktuális formájában csak a számításokat megkönnyítő segédeszközként tekinteni rá. A szkeptikus realisták elkötelezettek az igazság feltárásában, ám bizonytalanok abban, hogy valaha is elérik a kitűzött célt.

Rosen az utóbbi kérdést illetően Peter Barker és Bernard Goldstein (1998) közös tanulmányára hivatkozik, amelyben a szerzők – Duhemmel szemben – azt az álláspontot védik, hogy Osiander valójában szkeptikus realista volt. Emellett fő érvek az, hogy más diszciplínákban, például a mechanikában vagy az optikában egyértelműen realista attitűd uralkodott, és nehezen tartják elgondolhatónak azt az elképzelést, hogy az asztronómusok fikcionalisták lettek volna, míg körülöttük mindenki más realista. Ez azonban már első pillantásra

nem tűnik meggyőzőnek, Rosen pedig meg is ragadja az alkalmat, hogy vitába szálljon. Semmi akadályja ugyanis annak, hogy valaki egy adott diskurzussal kapcsolatban realista, egy másikkal kapcsolatban pedig fikcionalista lehessen – az asztronómiának meglehettek a maga speciális problémái (például bizonyos tárgyak nagy távolsága, amelyeket ebben az időszakban – optikai eszközök híján – rendkívül nehéz volt megfigyelni), ami indokot szolgáltatott arra, hogy más elméletekkel szemben alacsonyabb elvárásokat támasszanak a kitűzött célok tekintetében.

Érdemes kiemelni továbbá, hogy Osiander szoros kapcsolatot ápolt a wittenbergi humanista értelmiségi körrel, akik vagy elvetették Kopernikusz heliocentrizmusát, vagy legalábbis szemet hunytak felette. Az álláspont mellett azonban technikai okokból – annak matematikai egyszerűsége miatt – mégis elkötelezettek maradtak, annak ellenére is, hogy legfontosabb innovációit elutasították. Osiander előszava pedig már önmagában sokatmondó, hiszen még ha kompatibilis is a szkeptikus realizmussal a jelenségek leírására és előrejelzésére szorítkozó pragmatista célkitűzés, azok a kijelentések viszont már sokkal inkább a fikcionalizmus felé húznak, miszerint az asztronómus „bármilyen feltevést elfogad, amely a mozgások pontos kiszámítását lehetővé teszi” (Copernicus 1995, idézi Rosen 2005. 37), ha pedig empirikusan ekvivalens rendszerekkel szembeül, akkor egyéb szempontokat figyelmen kívül hagyva azt fogadja el, amelyiket „könnyebb megragadni” (Copernicus 1995, idézi Rosen 2005. 38). Rosen szerint tehát Osianderről joggal feltételezhetjük, hogy nem szkeptikus realista, hanem inkább fikcionalista volt.

De valóban elterjedt álláspont volt a fikcionalizmus a reneszánsz asztronómusok körében? Ugyan találunk még olyan gondolkodókat, akik ezt az álláspontot képviselték, például Nicholas Ursust, arra pedig vannak jelek, hogy legalábbis széles körben *ismert* volt a pozíció, viszont koránt sem volt domináns olyan mértékben, ahogyan azt Duhem állítja. Hovatovább, Kepler és Galilei feltűnésével a reneszánsz fikcionalizmus gyors hanyatlásnak indult. Descartes idejében az asztronómiai realizmus már egyeduralkodónak tekinthető álláspont volt.

Több dolgot is érdemes kiemelni Rosen elemzésében. Mindenekelőtt, azal kapcsolatban jobbra egyetértés uralkodik, hogy a reneszánsz asztronómia egyike azon kevés területeknek, ahol legitim módon beszélhetünk egyfajta fikcionalizmusról. Ám már látható, hogy a reneszánsz asztronómusok által képviselt álláspont meglehetősen különbözik attól, amit fentebb a fikcionalizmus modern formájaként jellemeztem. Fikciós operátornak vagy egyéb nyelvfilozófiai megoldásnak, ami a diskurzust pragmatikailag vagy szemantikailag elválasztaná a többitől, nincs nyoma, ahogy az sincs meghatározva, hogy hermeneutikai vagy preskriptív fikcionalizmusra gondoltak-e a szerzők. De attól még, hogy e részletek nincsenek kidolgozva, megvizsgálhatjuk azt, hogy megfelel-e annak a három feltételnek, amit fentebb megállapítottunk. Ami a faktualitást illeti, annak ellenére, hogy nincs expliciten tisztázva, következtethetünk arra, hogy

az asztronómusok jelentést tulajdonítottak Kopernikusz rendszerének, valamint azt gondolták, hogy mondatai lehetnek igazak vagy hamisak is. Ami a hasznoságot illeti, nincs nehéz dolgunk, e tekintetben ugyanis expliciten fogalmaznak: nem az igazság, hanem a hasznosság volt döntő számukra. A kvázi-fikcionalitás azonban olyan feltétel, amelynek valószínűleg csak a fikcionalizmus modern formái képesek megfelelni,³ erre vonatkozó szövegrészletet nem is találhatunk a reneszánsz szövegekben. Vizsgálódásunk céljaival összhangban járunk el emiatt akkor, ha a harmadik feltételtől eltekintünk, és amikor a fikcionalizmus elődeit kutatjuk, pusztán a faktualitás és az igazságértékek relevanciáját nélkülöző hasznosság tulajdonságait igyekszünk fellelni.

III. FIKCIONALIZMUS BERKELEY FILOZÓFIÁJÁBAN

Berkeley esetében a fizikai tárgyak mibenléte, valamint a matematika tárgyainak létezése kapcsán ébredhet fel egyesekben a gyanú, hogy – kimondatlanul is, de – a fikcionalizmus korai formáját vázolta fel a *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* (továbbiakban *Alapelvek*) című munkájában. Nézzük meg röviden, hogy mi Berkeley vállalkozása, és hogy miért gondolhatjuk róla azt, hogy filozófiája a proto-fikcionalizmus egy változata.

Az *Alapelvek* bevezetésének célja az, hogy megmutassa az absztrakt ideák lehetetlenségét – a vizsgálódás tétje pedig nagyobb, mint azt első látásra gondolnánk, ugyanis végül az ideáktól függetlenül létező fizikai tárgyakkal kapcsolatos antirealizmusba torkollik. A szerző mindenekelőtt fontolóra veszi azokat a motivációkat, melyeket az absztrakt ideák létezése mellett szokás felhozni és megmutatja, hogy az absztrakt ideák nem segítik elérni azokat a célokat, amikre korábban bevezették őket (§6–21). Berkeley szerint azt szokás gondolni, hogy az elme képes absztrakt ideákat létrehozni azáltal, hogy elvonatkoztat a dolgok egyedi sajátosságaitól és csak azokat tartja meg, ami közös bennük. Ám ilyen ideákat lehetetlen alkotni, azoknak ugyanis inkonzisztens tulajdonságokkal kéne bírniuk. Vegyük például a háromszög absztrakt ideáját és tegyük fel a kérdést: rendelkezhetünk-e egy olyan ideával, „amely sem nem ferdeszögű, sem egyenlő oldalú, sem egyenlő szárú, sem pedig egyenlőtlen oldalú, hanem egy-idejűleg mindegyik és egyik sem” (§13)? Berkeley szerint a válasz triviális: nincs ilyen ideánk, inkább arról van szó, hogy egy egyedi ideát használunk arra, hogy a hasonló fajtájú ideák helyett álljon, ez az, amit általános ideának nevezhetünk.

³ Leszámítva a Stephen Yablo (2001) által képviselt figurálist, amely amellett, hogy nem tartalmaz fikciókra történő explicit hivatkozást, a szóban forgó diskurzus mondatait sem szó szerinti, hanem metaforikus kijelentéseknek tartja. Emiatt vitatott az is, hogy a figurálistus valóban fikcionalista álláspont-e, vagy inkább csak a fikcionalizmussal rokon elképzelés.

A bevezetést követően kisebb gondolati ugrás következik, itt Berkeley először felhívja rá a figyelmet, hogy a gondolatokkal, érzetekkel, ideákkal, indulatokkal vagy képzelettel kapcsolatban senki nem vonja kétségbe azt, hogy ezek csak az elmében léteznek. Ám a szerző szerint a megfigyelőtől függetlenül létező fizikai tárgyak is beilleszthetők ebbe a sorba, létezésük feltételezése ugyanis az absztrakt ideák doktrínáján nyugszik – tehát végső soron nem léteznek.

Ezen a ponton érkezünk el Berkeley talán leghíresebb téziséhez, amely szerint csak az létezik, amiről tapasztalatunk van, másképpen: „lenni (esse) és észleltnek lenni (percipi) számunkra ugyanaz” (§3). Ideákon kívül azonban semmit nem tudunk észlelni: ha az előttem lévő asztalt veszem szemügyre, akkor láthatom annak formáját, színét, érezhetem a keménységét, megkopogtatva hallgatom a hangját, ám ezeken az egyedi észleleteken kívül nem tudom tapasztalni a „mögötte meghúzódó” fizikai tárgyat – a materiális szubsztancia értelmében véve –, amely így nem is létezik.⁴ Továbbá, az elmefüggetlen anyag vagy fizikai tárgy fogalma egyenesen ellentmondásos: próbáljunk elgondolni minden észlelőtől függetlenül létező tárgyakat – igyekezetünk eleve kudarcra lesz ítélve, hiszen legalább egy észlelő (mi magunk) mindenképpen elgondolja azt, vagyis nem lesz elmefüggetlen. Végezetül érdemes megemlíteni, hogy oldja meg Berkeley a tárgyak folyamatos létezésének problémáját: az eddigiek alapján ugyanis úgy tűnik, hogy amint hátat fordítottam az asztalomnak, az – észlelő híján – megszűnt létezni. Ez nem tűnik valószínűnek. Szerencsére azonban ez nem következik az elméletből, ugyanis a szerző szerint Isten mindent észlel minden pillanatban, így a fizikai tárgyak megőrizhetik a létezésüket akkor is, amikor az individuális létezők tapasztalataiban azok nem jelennek meg.

Berkeley több kapcsolódó problémát is tárgyal, mint a szubsztancia mibenléte vagy az elsődleges és másodlagos tulajdonságok locke-i megkülönböztetése, majd rátér a lehetséges ellenvetések megválaszolására, melynek során tovább pontosítja saját nézeteit is. Itt érkezünk el az §51–52. szakaszokhoz, amelyek több, a fikcionalizmus történetét kutató filozófus figyelmét is felkeltették (például Kroon–Brock–McKeown–Green 2019; Sainsbury 2009; Varzi 2013). Berkeley e bekezdésekben reflektált arra a körülményre, hogy bár hétköznapi beszélgetéseink során lépten-nyomon használunk fizikai tárgyakra utaló állításokat, ezek – feltéve, hogy a fentiekben nem tévedett – hamisak. Gondolhatnánk azt, hogy itt a szerző a hétköznapi diskurzus radikális reformját sürgeti, ám Berkeley egy másik úton indul el:

⁴ Kortárs terminológiát használva mondhatjuk azt, hogy Berkeley volt a *nyalábelmélet* egyik első, klasszikus képviselője. Az álláspont szerint „(1) Nem léteznek szubsztrátumok, nincsen semmi, ami a tulajdonságokat hordozná. (2) Egy fizikai tárgy nem más, nem több, mint tulajdonságainak együttese vagy nyalábja” (Tózsér 2009. 69–70).

Ezeknek az elveknek az alapján nem azt kell többé mondanunk, hogy a tűz melegít vagy a víz hűsít, hanem azt, hogy a szellem melegít és így tovább. Vajon nem méltán nevetnék-e ki az olyan embert, aki így beszél? De bizony, válaszolom; e dolgok felől *tanult emberek módjára kell gondolkodnunk, és a tanulatlanok módjára kell beszélnünk*. Mert azok is, akiket a bizonyítás meggyőzött a kopernikuszi rendszer igazságairól, ennek ellenére úgy beszélnek, hogy a Nap felkel, lenyugszik vagy delelőre áll; és ha ezzel ellentétes stílust erőltetnének a köznapi beszédben, az kétségkívül nevetségesnek tűnne. Elég egy kicsit is elgondolkodni a mondottakon, és nyilvánvalóvá lesz, hogy a közönséges nyelvhasználat semmiféle zavart vagy változást nem szenvedne tanaink elfogadásával (§51, kiemelés az eredetiben).

Majd valamivel általánosabban így folytatja az §52-ban:

Az élet köznapi dolgait illetően minden kifejezés megtartható – bármilyen hamis legyen is egyébként szigorú elméleti értelemben – addig, amíg megfelelő érzéseket vagy hajlandóságot kelt bennünk arra, hogy úgy cselekedjünk, ahogyan jólétünkhöz szükséges. Sőt ez elkerülhetetlen, mert a kifejezések helyes használatát a szokás szabályozza, tehát a nyelv a közkeletű véleményekhez igazodik, ezek pedig nem mindig a legigazabbak. Ennélfogva még a legszigorúbb filozófiai okfejtések során is lehetetlen olyannyira megváltoztatnunk az általunk beszélt nyelv hajlamát és szellemét, hogy semmi fogódzót ne adjunk a kákán is csomót keresőknek, akik mindenütt nehézségeket és következtelenségeket látnak. A tárgyilagos és éles elméjű olvasó azonban egy fejtegetés tárgyából, összefüggéseiből és hangvételéből ki fogja tudni hámozni az értelmét, szemet hunyva eközben ama pontatlan beszédmódok felett, amelyeket a szokás elkerülhetetlenné tett.

Első pillantásra talán valóban úgy tűnhet, hogy az idézett szöveghelyeken Berkeley a fikcionalizmus egy korai változatát fogalmazza meg: a valóság igaz természetét, miszerint nem léteznek észlelőtől független fizikai tárgyak, már az előző oldalakon bemutatta, ugyanakkor a róluk szóló beszédet mégsem kívánja elvetni, hiszen az haszonnal jár számunkra. Ezzel a proto-fikcionalizmus egyik kritériumát már teljesítette is. Úgy tűnik, hogy a faktualitás feltételét szintén kielégíti, hiszen Berkeley schol nem tesz utalást arra, hogy a hétköznapi beszédmód értelmetlen volna, vagy ne tudnánk eldönteni, hogy e mondatok igazak-e vagy sem.

De levonhatjuk-e ezek után a konklúziót, hogy Berkeley a fizikai tárgyakról szóló diskurzust illetően fikcionalista volt? A II. szakaszban már a reneszánsz asztronómiával kapcsolatban láthattunk példát arra, hogy az ilyen következtetések elhamarkodottak lehetnek: bár végül hamisnak bizonyult a feltételezés, de akár a szkeptikus realizmus egyik változatáról is lehetett volna szó. Ezúttal is érdemes körültekintőnek lenni, mert alaposabb vizsgálat után hipotézisünk elvetésére kényszerülünk.

Berkeley ugyanis nem gondolta azt, hogy filozófiai álláspontja szembehelyezkedik hétköznapi vélekedéseinkkel. A hétköznapi beszédmódból nem következik semmi a tárgyak ontológiájára vonatkozóan, így Berkeley szellemében is szó szerint igaznak tarthatjuk az asztalokról, székekről vagy hegyekről szóló állításokat, hidat képezve ezáltal a filozófiai és a hétköznapi diskurzus között. A szerző szerint csak olyan alkalmakkor kerülünk konfliktusba az elméletével, amikor a filozófusok használnak olyan kifejezéseket, mint az „anyag” vagy „szubsztancia”, ami valamilyen tapasztalatunktól függetlenül létező dolog létezését implikálja.

Ahhoz azonban, hogy Berkeley-t legalább valamilyen kezdetleges fikcionalizmushoz lehessen kötni, elképzeléseinek legalább a következő feltételeket kellene kielégítenie (Sainsbury 2009. 156). Egyrészt azt, hogy a mindennapok során fizikai tárgyakra tett kijelentéseink azt implikálják, hogy léteznek elmefüggetlen entitások – ez, mint láttuk, szerinte nem így van. Másrészt, hogy a beszélők ennek következtében hamis kijelentéseket tesznek – ezzel kapcsolatban Berkeley némileg ambivalens, hiszen a fenti idézetből is kitűnik, hogy meglátása szerint ezek „nem mindig a legigazabbak” (§52). De nem sokkal később, az §54. pontban már így ír:

Bizonyos értelemben persze valóban elmondható, hogy az emberek hisznek az anyag létezésében: tudniillik valóban úgy cselekszenek, mintha érzeteik közvetlen oka, amely minden pillanatban hat rájuk és oly megfoghatóan jelen van számukra, valamilyen érzéketlen, nem gondolkodó létező volna. Azt azonban el sem tudom képzelni, hogy e szavak alapján bármiféle jelentést világosan felfognának, és határozott elméleti véleményt formálnának róla.

Az idézett szövegrészlet minden valószínűség szerint nem a hétköznapi nyelv szemantikájáról szól – vagyis nem tartalmaz arra vonatkozó információt, hogy Berkeley igaznak vagy hamisnak tartja-e a diskurzust –, inkább egy feltételezés a beszélők nyelvhasználati gyakorlatairól: azok az ontológiailag reflektálatlan nem-filozófusok, akik az anyagról tesznek mindennapi kontextusokban állításokat, a témáról való ismereteik hiányában nem rendelkezhetnek olyan jól-definiált fogalmakkal, amelyek ontológiailag is elkötelezőek lennének; egyszerűen csak követik a nyelvhasználati szokásokat.

Mivel Berkeley szerint a fizikai tárgyakra szóló hétköznapi beszédmód teljes mértékben elfogadható, és azt sem állítja egyértelműen, hogy használói téves hitekkel rendelkeznek vagy hamis állításokat tesznek, így nem jelenthetjük ki azt, hogy fikcionalista lenne a diskurzus vonatkozásában. Ehhez legalább annyit el kellene ismernie, hogy a hétköznapi beszéd során használt mondataink szó szerint véve hamisak, a beszélők pedig hibát követnek el akkor, amikor ezeket a világról tett igaz állításoknak gondolják – ám vonakodik attól, hogy ilyen messzire menjen. Ehelyett Berkeley felmenti a hétköznapi beszélőt, az általuk

tett kijelentéseket pedig szemantikailag nyitottnak gondolja, amely semmiféle metafizikai elköteleződést nem tartalmaz a létezők természetére vonatkozóan, vitája ezért csak a filozófusokkal van, akik rendre téves interpretációját nyújtják annak, amit a laikusok mondanak. Jegyezzük meg, hogy Berkeley-nek valószínűleg nincs igaza abban, hogy a hétköznapi beszélők ennyire „ártatlanul” használnák a nyelvet, és a legtöbben valószínűleg vissza is utasítanák a szerző idealista interpretációját, a filozófusokkal egyetértésben. Ám annak eldöntése során, hogy egy történeti álláspont tekinthető-e fikcionalista elődnek, metodológiai elvként azt tartom követendőnek, hogy az elméletet abban a formájában ítéljük meg, ahogyan azt a szerző előterjesztette.⁵ A Berkeley szándékai szerinti olvasatban pedig elmélete nem felel meg azoknak a kritériumoknak, amelyeket a fikcionalizmussal szemben támasztottunk.

Bár a fizikai tárgyakkal kapcsolatban nem nevezhetjük annak, a matematikai beszédmód esetében még mindenképpen vizsgálatra méltó Berkeley pozíciója. A szerző az *Alapelvek* §118. szakaszától lát hozzá a kérdés vizsgálatának, és már a téma felvezetésében is jelzi, hogy bírálni fogja a beszédmódot, mert annak alapelveiben egy rejtett hibát találhatunk. Ez pedig nem más, mint a számok létezésének elfogadása, ezeket ugyanis Berkeley absztrakt ideáknak tekinti, amelyek létezését már a bevezetésben elvetette: „Feltehetjük tehát, hogy az aritmetikai elméleteknek, ha elvonatkoztatjuk őket a számjegyeiktől és nevektől, mindenfajta gyakorlati felhasználhatóságtól, valamint az egyes megszámlált dolgoktól, egyáltalán nincs semmiféle tárgyuk.” (§120) Berkeley nem vonja kétségbe, hogy a matematika a hétköznapiak során hasznos, sőt, nélkülözhetetlen segédeszközt jelent, de csak addig van értelme, amíg a gyakorlati céljaink eléréséhez közelebb visz, vagy szemantikai értelemben: amíg a számnevek partikuláris tárgyakat helyettesítenek. „Pusztán önmagukért tanulmányozni [a számokat] épp annyira volna bölcs és célszerű dolog, mintha valaki a nyelv eredeti szándékát és hasznát figyelmen kívül hagyva, szavak meddő kritikájára vagy teljességgel verbális okoskodásokra és vitákra vesztegetné az idejét” (§122). A szerző az aritmetikához hasonló álláspontra helyezkedik a geometria kapcsán is. Eközben expliciten bírálja a geometria tisztán teoretikus részeit, amelyek nem alapozhatók meg *a posteriori*, mint például a végtelen oszthatóság.

Abból a néhány szakaszból, amit a kérdésnek szentel (118–133. §), úgy tűnik, hogy Berkeley a matematika és geometria kapcsán sem tekinthető fikcionalistának. Egyrészt, ahogy azt fentebb láthattuk, ha a matematikát vagy a

⁵ Azok, akik vitatják ezt az elvet, a következőképp okoskodhatnak: a hétköznapi nyelvhasználat igenis elkötelezi a beszélőt az anyag létezése mellett, ami Berkeley szerint hiba, javaslata alapján pedig az a legjobb, amit tehetünk, ha haszna miatt ennek ellenére is megtartjuk a beszédmódot, ám nem tekintjük tényleírónak, hiszen az pusztán egy fikció. Az *Alapelvek* ilyen értelmezése valóban arra vezethet minket, hogy Berkeley elmélete fikcionalista, ám ez expliciten ellentmond annak, amit a szerző állít, ezért kérdéses, hogy mit nyerünk ezzel az eredménnyel.

geometriát pusztán önmagáért tanulmányozzuk, és például számelméleti fejtegetéseket vagy a végtelennel kapcsolatos téziseket kívánunk felállítani, a szerző szerint tévúton járunk: ezekben a régiókban nem folytathatunk tényállító diskurzusokat. Bár ez ígéretes első lépés lehetne egy fikcionalista álláspont felé, Berkeley nem kívánja megőrizni a beszédmódot, mert azt egyszerűen nem tartja hasznosnak. Másrészt, a matematika vagy geometria alkalmazott területeivel kapcsolatban realista, álláspontja szerint a számnevek egyszerűen egyedi dolgokat jelölnek (lásd §118), például ahogy egy adott szituációban az ötös szám öt darab almát helyettesít. A matematikát tehát Berkeley szerint konkrét esetekben van értelme *alkalmazni*, ilyenkor pedig nem is merülnek fel a vonatkozó filozófiai problémák.

Van azonban még egy utolsó téma, amellyel érdemes lehet foglalkozni, ez pedig az okságról szóló hétköznapi beszédmód. Ennek kapcsán P. J. E. Kail (2011) feltételezi azt, hogy Berkeley valamiféle fikcionalista pozíciót képviselhetett. Kail vizsgálódásait szintén az §51–52. szakaszokra történő hivatkozással kezdi, ám ezek tartalmát egyből be is ágyazza Berkeley tágabban vett nyelvfilozófiai elképzeléseibe.⁶ E tekintetben ugyanis mindenképp kiemelendő, hogy Berkeley szerint az észlelt tárgyak közti viszonyok elsősorban *szemantikaiak*. „A természeti világ Isten nyelvén konstituálódik, a kutatók feladata pedig ennek interpretálása” (Kail 2011. 35). Ha pedig szemantikai viszonyokról van szó, akkor tipikusan a jel és jelölet kapcsolatának vizsgálatára szokás fókuszálni. Ezen a ponton általában különbséget tesznek természetes és konvencionális jelek között. A füst például természetes módon jelöli a tüzet, míg a „macska” címkével konvencionális módon jelölünk egy állatfajtát. Berkeley filozófiájában azonban nincsenek természetes jelek: mivel tagadja, hogy az ideák között léteznének oksági viszonyok, így minden jel és jelölet közti kapcsolatot esetlegesnek, konvencionálisnak tekint.

Fontos emellett azt is kiemelni, hogy az *Alapevek* bevezetésében – némi- leg megelőlegezve a beszédaktus-elmélet fő téziséét – a szerző leszögezi, hogy a nyelvhasználat céljai közül a reprezentáció csak egy, ráadásul nem is a legalapvetőbb, hiszen „vannak más célok is: ha például valamilyen indulatot akarunk felkelteni, valakit egy cselekedetre ösztönözni vagy attól elriasztani” (§20), szintén a nyelvet használjuk. Mivel a természetben lejátszódó események nyelvi-ek, így azok célja sem kizárólag bizonyos információk közlése, Isten ugyanis szem

⁶ A filozófiatörténész Kail vizsgálódásait érdemes lehet összevetni a fentebb vázolt analitikus filozófusok munkamódszerével. Míg Sainsbury, Varzi vagy Kroon, Brock és McKeown-Green konkrét szöveghelyek elemzésére szorítkozott, addig Kail Berkeley egész filozófiájának kontextusába ágyazta a releváns szövegeket, távolabbi kapcsolódási pontokat tárt fel, elmélyültebb megközelítése révén pedig képes volt olyan eredményre jutni, amire a problémacentrikus vizsgálódásokhoz szokott analitikusok nem voltak képesek. Meglátásom szerint ezért a jövőben az ilyen jellegű vizsgálódásokhoz célszerű lehet olyan történészek bevonása, akik az adott korszakban vagy gondolkodásban jártasak.

előtt tartja az emberek jólétét: gyakran olyan cselekedeteket igyekeznek elősegíteni, amelyek a jó elérését célozzák. Az erős hőérzetet például értelmezhetjük úgy, távolodjunk el annak forrásától, mert fájdalomérzetet *okozhat*. Ahhoz pedig, hogy ilyen módon megérthessük Isten üzeneteit, óhatatlanul is be kell kapcsolódnunk az okság-diskurzusba, még akkor is, ha éppenséggel tudjuk, hogy az hamis.

A fentiek miatt azt gondolom, hogy Berkeley az oksággal kapcsolatban megalapozottan nevezhető preskriptív fikcionalistának: a beszédmód ugyan reprezentációs, teljesítve ezzel a faktualitás követelményét, valójában inkább gyakorlati célok motiválnak bennünket akkor, amikor oksági viszonyokról beszélünk. Bár Berkeley tagadja azt, hogy az ideák közt lennének oksági viszonyok, a róluk szóló diskurzust mégis hasznosnak tekinti, hiszen számunkra hasznos cselekvéseket és pszichológiai állapotokat indíthatnak bennünk.

IV. FIKCIONALIZMUS HUME FILOZÓFIÁJÁBAN

Térjünk rá ezek után Hume szövegeinek vizsgálatára, akinél valószínű, hogy sikerrel járhatunk, hiszen filozófiájáról ismert, hogy kiterjedt szerepet játszanak benne a különböző fikciók: Selby-Bigge az *Értekezés az emberi természetről* című műhöz szerkesztett indexében a „fikció” kifejezés 17 előfordulását listázza (Hume 1973. 662). Attól azonban óvakodnunk kell, hogy ezekből Hume esetleges fikcionalista attitűdjére vonatkozóan bármiféle elhamarkodott következtetést vonjunk le. Nem triviális ugyanis az, hogy a szerző milyen értelemben használja a kifejezést: a hume-i fikciók valamilyen téves vagy hamis dologra vonatkoznak? Vagy egyáltalán nem megy szembe a fikció az igazsággal? Egyet jelent-e Hume-nál valaminek a fiktív voltát állítani azzal, hogy a kérdéses entitás nem létezik?

A kortárs filozófiai szövegekben a fikció fogalmához óhatatlanul ontológiai konnotációk társulnak, bizonyos előfordulásoknál ez Hume esetében sincs másként; a kifejezés néha a „képzeletbeli” szinonimájaként szerepel, vagyis azokat a tárgyakat jelöli, amelyeket pusztán elképzelünk. Például az *Értekezés* I. könyv III. részének 9. szakaszában Hume megkülönbözteti az értelem és a képzelőerő működését, utóbbi tárgyaira a képzelőerő pusztán *fikcióiként* is hivatkozik (Traiger 1987; vö. Hume 1976. 159) – ezeknek a tárgyaknak természetesen nem tulajdoníthatunk objektív létezését Hume szerint, ám ez nem kapcsolódik az általunk keresett fikcionalista attitűdhez.

Emellett Hume egy speciális jelentéssel is használja a „fiktív” vagy „fikció” szavakat több jelenségre vonatkozóan: a szín, a mozgás, az egyenlőség és az időtartam ideái kapcsán. Utóbbi az *Értekezés*ben az első – és egyúttal legjobban kidolgozott – előfordulása a hume-i fikcióknak. Ezt az ideát a laikusok és a filozófusok egyaránt alkalmazzák nem változó tárgyakra, ám Hume szerint ez tévedés:

az időtartam ideáját mindig csak változó tárgyakkól méríthetjük. „Ideáink mindig azokat a tárgyakat vagy benyomásokat adják vissza, amelyekből származnak, és sohasem jelenítenek meg más tárgyakat, sohasem lehet átvinni őket más tárgyra, hacsak nem valamilyen fikció révén.” (Hume 1976. 67–68). Vagyis csak arra alkalmazhatjuk az ideát, amiből azt valamilyen módon ki is tudjuk nyerni. Az idézetben a „fikció” kifejezés szinte biztosan nem képzeletet jelent. Itt, és a fentebb felsorolt hasonló előfordulásoknál, Hume olyan fikciókról beszél, amelyekben a közös az, hogy az ideát nem nyerhetjük ki abból a tárgyból, amire alkalmaztuk. Olyan speciális ideákról van tehát szó, amelyeket hibás alkalmazásból mérítünk, legjobban talán a „pontatlan” vagy „helytelen” kifejezéssel lehetne visszaadni a szerző szándékát (Traiger 1987. 392), vagyis önmagában a „fikció” szó előfordulásából elhamarkodott volna bármiféle fikcionalista állásfoglalásra következtetni.

Hume – Berkeley-hez hasonlóan – különbséget tesz a laikusok és filozófusok fiktív nyelvhasználatai között: míg előbbi értelmetlen tévedésnek tartja, amely természetes velejárója a nyelvhasználatnak, a filozófusok fikcióit elítéli, ők ugyanis tovább haladva a fikciók mentén további téves következtetésekre jutnak (Traiger 1987. 395, 397). Hume attitűdje azonban a laikusok fikcióival szemben sem éppen pozitív, egyszerűen arról van szó, hogy ezektől nem tudunk megszabadulni. Ahhoz azonban, hogy Hume-ot fikcionalistának tarthassuk az időtartam, a szín, a mozgás vagy az egyenlőség kapcsán, szükséges volna legalább annak elismerése, hogy ezek hasznos fikciók.

Vannak azonban ennél tipikusabb területek is, amelyeknél fel szokott vetődni Hume esetleges fikcionalizmusa: (i) az okság, az azonosság és egység; (ii) a fizikai tárgyak; (iii) valamint a moralitás és vallás. Az alábbiakban ezeket a lehetőségeket is megvizsgálom.

Achille C. Varzi (2013) mutatja be Hume-ot az (i) témakör kapcsán úgy, mintha fikcionalista lett volna. Hume álláspontját az okságról talán nem kell bemutatni: a szerző szerint tapasztalatunk csak a tárgyak egymást követő téridőbeli érintkezéséről lehet, ám az okságnak nem tulajdoníthatunk objektív realitást, hiszen az események közti szükségszerű kapcsolatot semmilyen tapasztalatból nem méríthetjük. Ennek következtében pedig az okságnak az iménti empirista meghatározáson kívül – ti. két dolog szabályszerű téridőbeli együttjárása – más értelmes fogalmát nem konstruálhatjuk meg. Mégis, hajlamaink miatt úgy teszünk, mintha valós metafizikai relációról lenne szó, enélkül ugyanis nem tudnánk rendezetté tenni a tapasztalatunkat. Hasonló a helyzet az azonosság-problémával is: a tárgyak szemmel láthatóan változáson mennek át az idő elteltével: a gyümölcskosárban hagyott barackok rothadásnak indulnak, otthonunk felújítás híján amortizálódik, bőrünkön ráncok jelennek meg, miközben testünk összes sejtje kicserélődik – milyen alapon mondhatjuk ezekről a tárgyakkól vagy saját magunkról, hogy e változások ellenére időben megőrizték azonosságukat? Hume szerint erre nincs semmilyen alapunk, kizárólag változatlan dolgok ese-

tén lehet azonosságról beszélni, ilyen, teljes mértékben konstans objektumok azonban legfeljebb a képzeletünkben létezhetnek (Varzi 2013. 141). Hasonlóan áll a helyzet a személyes azonosság speciális esetével is:

Az emberi szellemnek is merőben fiktív azonosságot tulajdoníthatunk, ugyanúgy, ahogy a növényi és állati testeknek. Ennélfogva az eredete sem lehet más szellemünk azonosságának, hanem ennek is abból kell származnia, hogy képzelőerőnk hasonló módon foglalatoskodik hasonló tárgyakkal (Hume 1976. 348; idézi Varzi 2013. 141).

Végül, az egység és sokaság kérdését illetően Hume szintén fikciókra hivatkozik, álláspontja szerint ugyanis bár a sokaságoknak – például három sakkfigurának a táblán – hajlamosak vagyunk objektív létezését tulajdonítani, valójában kizárólag azok az egyedi dolgok léteznek, amelyek e sokaságot konstituálják:

Nyilvánvaló, hogy az önmagában vett létezés csak az egységet illeti meg, és hogy a számos egységből összetett sokaságról kizárólag az összetevő egységekre való tekintettel lehet kimondani, hogy önmagában véve létezik. [...] Hiába válaszolják erre, hogy voltaképpen a kiterjedés bármely meghatározott mennyisége is egység, mert ez olyan egység volna, mely végtelenül sok törtrészre bontható, és nem lehet felosztás útján kimeríteni. Ezen az alapon akár a húsz embert is *egységnek tekinthetnénk*. Sőt, az egész földteke vagy az egész világegyetem is *lehetne egység*. Az egység szó merőben fiktív megnevezéssé válik, s a szellem az általa összegyűjtött tárgyak bármilyen mennyiségére alkalmazhatja; az ilyen egység éppúgy nem létezhet, mint a sokaság, hiszen valójában maga is sokaság. (Hume 1976. 59.)

Varzi ezek után röviden meghatározza, hogy meglátása szerint Hume milyen értelemben nevezhető fikcionalistának a fenti tárgykörök vonatkozásában, szembeállítva Berkeley-vel, akit szintén fikcionalistának tart. Varzi (2013. 142) szerint míg a Berkeley-féle fikcionalizmus „alapvetően ontológiai, szigorú quine-i értelemben véve”, addig Hume-nál a fikció nem tárgyakra vonatkozik, hanem bizonyos elvekre, amelyek összefogják az ideáinkat egységes tapasztalatokká: olyan mentális mechanizmusokra, amelyek végén az okság, azonosság vagy egység ideája keletkezik képzeletünkben. Szemben a Berkeley-nek tulajdonított fikcionalizmussal, Varzi szerint a hangsúlyok Hume-nál inkább ott vannak, hogy milyen hibákat vagy zavarokat követünk el a tapasztalat megalkotása során, a metafizikai kérdés pedig (ti. hogy mi létezik?) sokkal kevésbé releváns (Varzi 2013. 142–143).

Meglátásom szerint Varzi két hibát követ el: egyrészt, túl tágra szabja a fikcionalizmus határait, aminek következtében arra a téves következtetésre jut, hogy Berkeley fikcionalista. Hume esetében ugyanígy meglehetősen elharmarkodott ilyen következtetéseket levonni, kiváltképp az idézett szövegekre alapozva. Azokban ugyanis Hume – Berkeley-vel ellentétben – nem beszél

diskurzusokról, érdeklődésének homlokterében sokkal inkább a kognitív mechanizmusok, mint a nyelvhasználat és ennek ontológiai vonzatai állnak. Másrészt, az utilitás kapcsán is meglehetősen szűkszavú: bár tény az, hogy a képzelet segít bennünket az egységes tapasztalat megalkotásában, ennyiben tehát hasznos, a szerző azonban nem annyira a pozitív szempontokat emeli ki, mint inkább kritikai attitűddel viseltetik irántuk. Varzi leginkább arra alapozza ítéletét, hogy az idézett szövegrészekben a „képzelet” vagy „fikció” kifejezések szerepelnek, ám nem vet számot azzal a problémával, hogy a fikció esetleg mást is jelenthet Hume-nál, mint ahogy ma a hétköznapiak során értjük. A szakasz elején azonban láthattuk, hogy Hume speciális jelentéssel használja a kifejezést, így annak előfordulásaiból nem következethetünk a metateoretikus fikcionalizmus attitűdjére. Mivel azonban Hume rendkívül szűkszavú saját álláspontját illetően, mérsékelt javaslatom szerint célszerű agnosztikusnak maradni azzal kapcsolatban, hogy az okság, azonosság és egység terén tekinthető-e fikcionalistának. (Hasonlóan vélekedik Brock–Kroon–McKeown–Green is [2019. 104].)

Berkeley hatást gyakorolt Hume filozófiájára a fizikai tárgyak létezésével kapcsolatban, az erről szóló szöveghelyeken – hasonlóan az iménti témákhoz – hivatkozik arra, hogy a tárgyak pusztán a képzeletünk fiktív termékei. Nem állíthatjuk azt, hogy ideákon kívül léteznének fizikai tárgyak is. Ám ahogy azt már láthattuk, Hume a fikciót nem ugyanabban a jelentésben használja, mint manapság a hétköznapi diskurzusokban vagy akár a fikcionalistáknál elő szokott fordulni: nála inkább arról van szó, hogy amikor az elménk az egyes ideákból tárgyakat konstruál, e tárgy-ideáknak nincs megfelelőjük a valóságban, így érdemes szkeptikusnak lennünk a létezésükkel kapcsolatban. Ám Hume nem a fizikai tárgyakat nevezi fikciónak, hanem azt a gondolkodási folyamatot, amely során előállnak a róluk alkotott összetett ideáink (Sainsbury 2009. 157).

Hume-ot abban az esetben tarthatnánk fikcionalistának a fizikai tárgyra vonatkozó beszédmóddal kapcsolatban, ha a hit helyett valamilyen más attitűddel viszonyulna a diskurzushoz, feloldva ezzel a feszültséget aközött, hogy részt vesz a diskurzusban és ezzel együtt nem ismeri el annak igazságát, vagy legalábbis nem gondolja azt, hogy az állításokban szereplő kifejezések ténylegesen referálnának tárgyakra (uo). Hume azonban meglehetősen explicit azzal kapcsolatban, hogy ezt a feszültséget nem képes vagy nem kívánja feloldani: „ámde ilyenkor nemcsak *kiagyaljuk* ezt a folyamatosan létező valamit, hanem *elhiszük* is, hogy van ilyen” (Hume 1976. 285); majd egy későbbi szakaszban: „közvetlen és teljes ellentét van eszünk és érzékeink között, vagy pontosabban szólva, az okokból és okozatokból levont következtetéseink és ama következtetéseink között, amelyek a testek folyamatos és független létezéséről győznek meg bennünket” (Hume 1976. 313). Hume ugyan ennek ellenére még gondolhatta volna azt is, hogy bár deskriptív értelemben tényleg szó szerint, igaz módon értjük a fizikai tárgyról szóló beszédet, normatív értelemben nem így kéne eljárjunk

– ám erre vonatkozó passzusokat a szövegben nem találunk. A legbiztosabb állásfoglalás az, ha ez esetben is inkább agnosztikusak maradunk Hume pozícióját illetően.

Végezetül, a vallással kapcsolatban is érdemes megvizsgálunk Hume esetleges fikcionalizmusát, főként olyan szöveghelyek alapján, amelyeket a *Tanulmány az emberi értelemről* című munkájában találhatunk. Ez a vizsgálódási irány az eddigiektől eltérően nem a „fikció” vagy „képzelet” kifejezések előfordulására alapoz, hanem Hume attitűdjére a diskurzussal kapcsolatban, ami miatt valószínűbb, hogy pozitív eredményre juthatunk. A szerző nem ismeri el természetfeletti entitások létezését, így a csodákkal és isten létezésével kapcsolatban is szkeptikus, aminek egyenes következménye, hogy tagadja az egyház által hirdetett vallási tanokat. Hume szerint a teológusok saját ügyüket nehezítik azzal, hogy a vallást episztemikus vállalkozásnak tekintik,⁷ Isten létezését pedig racionális alapon próbálják bebizonyítani: „a vallásfilozófusok [...] azzal próbálkoznak, hogy mennyiben tudnák a vallást észokokra helyezni, s ezáltal az ilyenfajta szorgos és tüzetes vizsgálatokból magától értetődően eredő kételyeket nemhogy eloszlatnák, hanem még inkább fokozzák” (Hume 1995. 129).

Ám még ha a teológiára mint igazságigénnyel fellépő diskurzusra elutasítóan is tekint, Hume megfontolja annak a lehetőségét, hogy vajon tágabb társadalmi kontextusban hozhat-e morális hasznot a vallás megléte – ezzel a kérdéssel kapcsolatban pedig már nem olyan egyértelmű az álláspontja (Demeter 2015. 196). Hume a *Tanulmány* XI. fejezetének elején több helyen is azt állítja, hogy az erényes élethez nincs szükség arra, hogy Isten létezését elfogadjuk, ugyanakkor egy későbbi szakaszban rávilágít az álláspont gyengességére, és úgy tűnik, változtat a pozícióján:

Te arra következtetsz, hogy a vallásos tanoknak és érveléseknek nem lehet hatásuk az életre, mert nem volna szabad, hogy hatással legyenek rá. De nem veszed figyelembe, hogy az emberek másként gondolkodnak, mint te, az Isten létezésébe vetett hitből számos következtetést vonnak le, s feltételezik, hogy az Istenség nagyobb büntetéssel sújtja a vétket, és nagyobb jutalmakat oszt az erénynek, mint amit a természet megszokott folyamatában tapasztalunk. Hogy ez a feltevésük helyes-e vagy sem, az nem számít. Az életükre és magatartásukra tett hatása ettől még ugyanaz marad. És akik megpróbálják ezekből az előítéletekből kijózanítani az embereket, lehetnek felőlem jó bölcselkedők, de jó polgároknak és politikusoknak nem tarthatom őket, hisz a szenvedélyek egyik béklyójától megszabadítják az embereket, ám ugyanakkor a társadalmi törvények megszegését egy szempontból könnyebbé és biztonságosabbá teszik. (Hume 1995. 141.)

⁷ Az episztemikus vállalkozás fogalmához lásd Tózsér 2018.

Bár korábbi feltételezéseink Hume esetleges fikcionalizmusával kapcsolatban nem bizonyultak alátámaszthatónak, a fenti passzusról már megalapozottabban állíthatjuk azt, hogy a vallási fikcionalizmus egy korai változatával van dolgunk: bár a hittételeket nem vagyunk képesek racionálisan igazolni, emiatt a szkepticizmus volna a kívánatos attitűd, ám a vallásnak mégis van más – nem episztemikus – haszna a társadalomban, nevezetesen a bűntől való elrettentő ereje, ami végső soron kívánatossá teszi a diskurzus megőrzését (Demeter 2015. 198; lásd még Demeter 2021). Ráadásul Hume itt a fikcionalizmusnak egy igen ritka változatát, a leplezett fikcionalizmust vázolja fel, hiszen a vallás a kívánt hatást csak akkor éri el, ha az emberek őszintén hisznek benne.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

A fikcionalizmust kutató filozófusok a problémaközpontú vizsgálódások mellett egyre inkább érdeklődnek az elmélet kialakulásának történeti előzményei iránt. Az előfutárok közt vannak ugyan ígéretes jelöltek – mint amilyen például a reneszánsz asztronómusok attitűdje –, de még ezekben az esetekben sem tudunk szisztematikus gondolati ívet húzni a kortárs fikcionalizmus és az elődök között: Harthy Field és Bas van Fraassen feltehetően olyan eredeti eredményeket prezentáltak saját korai fikcionalizmusuk megalkotásakor, amelyre a történeti elődök nem voltak számottevő hatással (Rosen 2005. 56–57). Amikor a múlt gondolkodóihoz igyekszünk társítani proto-fikcionalista attitűdöt, inkább független, elszigetelt esetekről beszélhetünk, amelyek a legkülönbözőbb okokból alakulhattak ki, a legtöbb esetben ráadásul a feltételezett fikcionalizmus még csak nem is helytálló – ahogy azt a jelen tanulmányból is láthattuk.

A fentiekben igyekeztem rámutatni, hogy Varzi feltételezésével szemben Berkeley nem tekinthető fikcionalistának sem a fizikai tárgyak, sem a matematikai diskurzus kapcsán, ahogyan Hume esetén is elhamarkodott lenne arra következtetnünk, hogy az okság, azonosság és egység vagy a fizikai tárgyak vonatkozásában fikcionalista lett volna, annak ellenére, hogy e témák tárgyalása során expliciten hivatkozik fikciókra. Ám Kaillel egyetértésben úgy gondolom, hogy Berkeley az okságról szóló diskurzus tekintetében lehetett fikcionalista, Demeter feltételezését pedig – miszerint Hume a vallás tekintetében képviselhette az álláspontot – azzal egészítettem ki, hogy ez esetben a fikcionalizmus egy ritka formájával, az úgynevezett leplezett fikcionalizmussal találkozhattunk.

A kezdeti feltételezések tükrében mindez talán csekély eredménynek tűnhet, ám ez nem jelenti azt, hogy hiábavaló lett volna vizsgálódásunk. A modern fikcionalizmus ugyanis még olyannyira új jelenség, hogy taxonómiája, definíciói gyakran változnak. E meghatározások precízebbé tételében is segíthetnek a retrospektív vállalkozások, tanulmányom így reményeim szerint nemcsak a történeti, hanem a kortárs kutatásokhoz is tartalmaz hozzájárulást.

IRODALOM

- Barker, Peter – Goldstein, Bernard 1998. Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy. A Reappraisal. *Perspectives on Science*. 6/3. 232–257.
- Berkeley, George 1985. Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről. Ford. Fehér Márta. In uő: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest, Gondolat Kiadó. 147–272.
- Colyvan, Mark 2019. Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mathphil-indis/>
- Copernicus, Nicholas 1995. *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*. Ford. Charles Glenn Wallis. Prometheus Books.
- Demeter Tamás 2015. Natural Theology as Superstition. David Hume and the Changing Ideology of Natural Inquiry. In Demeter T. – Murphy K. – Zittel C. (szerk.) *Conflicting Values of Inquiry. Ideologies of Epistemology in Early Modern Europe*. Boston, Brill Academic Publishers. 176–199.
- Demeter Tamás 2021. Fodor's Guide to the Humean Mind. *Synthese*. <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03028-4>
- Duhem, Pierre 1969. *To Save the Phenomena. An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*. Ford. E. Donald – C. Maschler. Chicago, Chicago University Press.
- Eklund, Matti 2019. Fictionalism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/entries/fictionalism/>
- Field, Harthy 1980. *Science without Numbers*. Princeton, Princeton University Press.
- Hume, David 1973. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press.
- Hume, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Hume, David 1995. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Nippon Kiadó.
- Kail, P. J. E. 2011. Causation, Fictionalism and Non-Cognitivism. Berkeley and Hume. In Silvia Parigi (szerk.) *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*. Dordrecht, Springer. 31–40.
- Kalderon, Mark Eli 2005. *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press.
- Kroon, Frederick – Brock, Stuart – McKeown-Green, Jonathan 2019. *A Critical Introduction to Fictionalism*. London, Bloomsbury.
- Rosen, Gideon 2005. Problems in the History of Fictionalism. In Mark Eli Kalderon (szerk.) *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press. 14–64.
- Sainsbury, R. Mark 2009. *Fiction and Fictionalism*. London, Routledge.
- Sainsbury, R. Mark 2010. Fiction and Acceptance-Relative Truth, Belief, and Assertion. In Frank Lihoreau (szerk.) *Truth in Fiction*. Frankfurt, Ontos Verlag. 137–152.
- Tózsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest, Kalligram.
- Traiger, Saul 1987. Impressions, Ideas, and Fiction. *Hume Studies*. 13/2. 381–399.
- Vaihinger, Hans 1924. *The Philosophy of „As If”*. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind. Ford. Charles K. Ogden. England, Routledge.
- Van Fraassen, Bas 1980. *The Scientific Image*. Oxford, Oxford University Press.
- Varzi, Achille C. 2013. Fictionalism in Ontology. In C. Barbero – M. Ferraris – A. Voltolini (szerk.) *From Fictionalism to Realism*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing. 133–151.
- Yablo, Stephen 2001. Go Figure. A Path Through Fictionalism. *Midwest Studies in Philosophy*. 25/1. 72–102. <https://doi.org/10.1111/1475-4975.00040>

Visszaható trauma és a retroaktivitás fenomenológiája*

I. BEVEZETÉS

Ebben a tanulmányban a retroaktivitás fenomenológiájának¹ és a freudi utólagosság (*Nachträglichkeit*) problémájának részleges szintézisére vállalkozom. A tanulmánynak nem célja, hogy kimerítően elemezze a retroaktivitás szerepét a fenomenológia történetében, továbbá az sem kitüntetett célja, hogy a freudi utólagosság-problémát végigkövesse az egész életműben.² A tanulmány arra a kérdésre keres választ, hogy vajon Freud korai trauma-felfogása kiegészítheti-e a retroaktív ébresztés husserli fenoménjét? Freud megkülönbözteti az *aktuális* és *visszaható* trauma koncepcióját, ami fenomenológiai szempontból is releváns lehet. Ami leginkább ellenáll a fenomenológiai értelmezésnek, az a tünetképzés és szimbolizáció problémája. Úgy gondolom, hogy ebben a tekintetben az implicit testemlékezet koncepciója nyújthat segítséget, mely bizonyos megfogalmazásaiban a retroaktív ébresztés sajátos formájának is tekinthető. Az implicit testemlékezet kapcsán a retroaktivitás olyan fogalmára bukkanunk, amely közelebb áll az emléknymok visszatérésének problémájához és eltávolodik az ősbenyomás és elkülönböződés (*différance*) körül összpontosuló filozófiai vitáktól.³ Az írás ezen a leszűkített vizsgálódási horizonton belül keres választ arra a kérdésre, hogy vajon beszélhetünk-e traumatikus retroaktív ébresztésről vagy traumatikus retroaktivitásról? A tanulmány nem pusztán egy összehasonlító elemzésre vállalkozik, hanem Freud visszaható trauma koncepciójának fenomenológiai alternatíváját szeretné kidolgozni a kétrétegű retroaktív ébresztés modelljének bevezetésével.

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az NKFIH 138745 számú projekt támogatásával készült.

¹ Munkadefinícióként egyelőre határozzuk meg úgy a retroaktivitást, mint egy olyan intencionális állapotot, ami a *változás* tapasztalatát nyújtja a közeli vagy éppen távoli múlt emlékeinek felébresztése közben.

² Erre a grandiózus vállalkozásra viszont kiváló példa John Fletcher könyve (Fletcher 2013).

³ A fedőemlékezet és elkülönböződés kapcsán lásd Derrida 2005. Az időtudat és ősbenyomás problémáinak elemzéséhez adalékot nyújt Bernet 1982; 2009.

Milyen alapokra helyezhetünk egy ilyen jellegű interdiszciplináris vállalkozást? Nyilvánvaló, hogy Freud klinikai megfigyelésekre (pontosabban analitikus tapasztalatra) alapozta a pszichoanalízis módszerét; Freudot elsősorban az elfojtás és a hisztérikus tünetek keletkezése érdekli, továbbá a metapszichológiai modellek egy részre osztható lelki készülék képét tárják elénk. Ezzel szemben Husserl a tudat intencionális teljesítményeit vizsgálja és távolságot tart a tudattalan naturalista koncepcióitól. Közismert Eugen Fink Husserl *Válság*-könyvében megjelent függeléke, melyben a tudattalan kritikáját nyújtja és naivitással vádolja a mélypszichológiai kísérleteket (Husserl 1998. II/197). Ugyanakkor maga Husserl is kidolgozott egy sajátos fenomenológiai tudattalan-koncepciót a psziché szintézisre vonatkozó elemzésekben (Husserl 2001). Érdemes azonban Ricoeur megállapítását figyelembe venni, mely szerint a fenomenológia (illetve a pszichoanalízis fenomenológiai értelmezései) nem tudja teljesen áthidalni a szakadékot a két paradigma között (Ricoeur 1970. 390). Ettől eltekintve a közelmúltban nagy energiát fektettek abba, hogy a pszichoanalízis és a fenomenológia lehetséges kapcsolódási pontjait feltárják.⁴ Askay és Farquhar azt állítják, hogy Freud és Husserl archeológiai vizsgálódást folytattak annak érdekében, hogy feltárják az én mögött folyamatosan működő affektív-asszociatív folyamatokat (Askay – Farquhar 2006. 165).

Summa (2014, 2016) és Kozyreva (2017, 2018) újraértelmezték a husserli fenomenológiai tudattalant Thomas Fuchs implicit testemlékezet-koncepciójának segítségével. Korábban Daniel L. Schacter méltatta Freud jelentőségét az implicit emlékezet szempontjából.⁵ Véleménye szerint Freud pszichogén amnéziában szenvedő páciensei implicit emlékektől szenvedtek, azaz olyan emléknymoktól, amelyekre képtelenek voltak explicit módon visszaemlékezni (Schacter 1996. 232). Fuchs úgy gondolja, hogy az implicit emlékezet két speciális formája a trauma- és az érzelmi-emlékezet, melyek szoros kapcsolatban állnak testi reakciókkal is. Fuchs nemcsak azt állítja, hogy a testi reakciók fontos szerepet játszanak a visszaemlékezés asszociációs láncában, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy emlékek bukkanhatnak elő a szubjektív testtapasztalatok közvetítésével.⁶ Az implicit emlékezet és testemlékezet összefonódása arra ösz-

⁴ Vö. Mishara 1990, Bernet 2002, Smith 2010, Brudzińska és Lohmar 2010, Fuchs 2012a és 2012b.

⁵ Fuchs egyenesen a testemlékezet fenomenológiájáról beszél. Az explicit emlékezzettel szemben a testemlékezet egy nem-reprezentációra épülő tudattalanra utal. A testemlékezet-koncepció Merleau-Ponty és Bergson habitusokról szőtt nézeteit is felhasználja. Továbbá idesorolhatjuk akár a hisztériás páciensek „acting-out”-jait is, hiszen ezek is egy múltbeli, bár nem-reprezentált esemény újrajátszásaként értelmezhetők. Fuchs úgy gondolja, hogy a kognitív pszichológia kísérleti módon (az amnéziás páciensek vizsgálatán keresztül) jutott el az implicit emlékezet problémájához, de a testi habitusok fenomenológiai olvasata is betekintést nyújthat a világban-való-lét implicit (tudatküszöb alatti, habituális) rendjébe (Fuchs 2012b. 11).

⁶ A testemlékezet elméleti keretében az elfojtott szinte szó szerint a testbe ágyazódott, illetve homályos testi érzetek komplexumából bukkan elő egy bizonyos előhívási környezet-

tönözte Kozyrevát, hogy felülvizsgálja az elfojtás státuszát: az elfojtott trauma nem a tudat háta mögött rejtőző tudattalan reprezentáció, hanem inkább egyfajta tudatküszöb alatti hatás, ami az ember világhoz és másokhoz való viszonyának implicit diszpozícióit befolyásolja (Kozyreva 2017. 181). Ebben a tanulmányban megvizsgálom, hogy a passzív szintézisek és a testemlékezet összefonódása hogyan egészítheti ki a retroaktivitás fenomenológiáját. A következő fejezetben a traumatikus szubjektivitás problémáját elemzem, amely fontos szerepet szánt Freud visszaható traumájának a szubjektivitás konstitúciójában.

II. TUDATOS-NARRATÍV RETROAKTIVITÁS ÉS TRAUMATIKUS SZUBJEKTIVITÁS

Tengelyi László rámutatott arra a különös fordulatra, hogy a kései Husserl által bevezetett retroaktív konstitúció (*retroaktiver Konstitution*) koncepciója kiegészíti a retencionális modifikáció monotonitását és egy olyan múlt benyomását kelti, ami alapvetően hozzáférhetetlen és kontrollálhatatlan (Tengelyi 1998b. 88). Tehát az eleven jelen nem pusztán a múltba süllyedő tartalmak monoton lecsengésével vagy a közeli és távoli emlékek akarhatlagos előhívásával jellemezhető, hanem egy olyan spontán értelemadás is szerves részét képezi, amelyben a múlt visszaáramlik a jelenbe, és a jelen beáramlik a múltba. A jelen és múlt közötti oda-vissza mozgás eredménye a jelenben (ujj)születő múlt és magának a jelennek a módosulása (Vö. Ullmann 2008 és 2010. 287).

A retroaktivitás alapjaiban forgatja fel a visszaemlékezésről szőtt mindennapi intuícióinkat. Tengelyi László a retroaktivitás kapcsán a múlt „elvi uralhatatlanságáról” és egy énhasadásról ír a jelenbeli és a múltbéli én között. Nem pusztán a jövő a lehetőségek nyitott horizontja, melyet az előre vetülő elvárásaink sematizálnak, hanem a múltbéli tapasztalataink is állandó „szuperpozícióban” vannak. A tudat a nyitott jövő kiszámíthatatlanságának és a múlt bizonytalanságának metszéspontjában találja magát. A múlt affektív-retroaktív ébresztése azonban nem az öntudat vagy az én széttöredezéséhez vezet. A múltban felfedezett, eddig észre nem vett értelemkezdemények kifejezetten élénkítően hatnak a tudatra és új lehetőségeket tárhatnak fel a jelenben és a jövőben. Tengelyi a tudatküszöböt el nem érő homályos emléknymokról ír, amelyek mégis a visszaemlékezés szerves hátterét képezhetik és akár az élettörténet új irányváltásaihoz (sorseseményhez) is vezethetnek: „A félretolt, de hatásuktól meg nem fosztott emléknymok egyben valami másnak is bizonyulnak: valami új, várat-

ben, vagy akár spontán módon. Fuchs jelentésemagról (*meaning core*) beszél, ami testérzetek által kísért, spontán módon felbukkanó emlékek közvetítéseként áll elő. Jó példa erre a Proust által leírt madeleine-élmény (Fuchs 2012b. 20). A felbukkanó emlékek problémájára a tanulmány későbbi fejezetében még visszatérek.

lanul fellépő esemény előjeleinek. Megnyitják az utat olyasvalaminek a megjelenése előtt, amire nem számítottunk, amit nem láttunk előre.” (Tengelyi 2007. 309.) Tengelyi és Ullmann megállapításából kikristályosodik az a nézet, hogy a múltunk egy folyamatos értelmezés, újraírás és sematizálás alanyaként jelenik meg a szubjektum számára. Ebből a szempontból talán nem túlzás egy narratív retroaktív önértelmezésről beszélni, melynek motivációi a jelenben találhatók.

A retroaktív önértelmezés jelenségét nagyon jól szemlélteti Peter Goldie példája. Képzeljük el, hogy el akarunk menni egy futballmeccsre, de egy szélhámostól vásároltunk egy hamisított jegyet. Nem tudjuk megnézni a meccset és megbánással, haraggal telve hazamegyünk. Ekkor utólagosan rájövünk, hogy a szélhámos viselkedésében olyan egyértelmű jelek voltak, amelyeket korábban nem vettünk észre. Goldie másik példájában képzeljük el magunkat, amint egy partin borgőzös állapotban felállunk egy asztalra és egy dalt éneklünk. Körülötünk mindenki nevet. Másnap kijózanodva hirtelen rájövünk, hogy nem is mi szórakoztattuk a közönséget, hanem a barátaink valójában rajtunk nevettek. Az utólagos szégyen átalakítja az előző napi emléket, nem is tudjuk már viselkedésünket másképpen látni, mint zavarba ejtő és szégyenteli cselekedetet. Vagy egy másik hasonló példával élve: tegyük fel, hogy utólagosan jövünk rá, hogy az előző napi találkozón megaláztak minket, igazságtalanul bántak velünk. Most azonban érezzük a neheztelést és a haragot, amit abban a helyzetben még nem is éreztünk. Egy a történetmesélésben feltáruló külső nézőpont teszi lehetővé a múltra irányuló érzelmek és affektusok felbukkanását (Goldie 2012. 37–39).

A múlt narratív és egyben érzelmi átértékelésére további példát szolgáltat a Martin Conway által felhasznált beszámoló. Egy háborús veterán nagyon élénken emlékszik vissza gyerekkorára, amikor kisgyerekként apját látta a kertben egy bambuszbottal játszani. Utólag visszaemlékezve a jelenetre az önfelelt hangulatot beárnyékolta egy fenyegető és vészjósló hangulat, a háború kezdetének híre által kiváltott félelem, amit az alany gyermekként még nem észlelt, de mindvégig ott volt a háttérben (Conway – Pleydell-Pearce 2000. 262, vö. Goldie 2002. 47–48). Ugyanaz a múlt jelent meg, de a jelenbeli többlettudás hatására megláttuk a korábban észre nem vett elemeket is. A két utóbbi példa megmutatja, hogy a múlt narratív feldolgozása érzelmi-affektív kiértékeléssel párosul, melynek következtében szinte egy új múlt keletkezik.

Goldie szerint egy „ironikus szakadék” (*ironic gap*) keletkezik a jelen és a múlt között a kognitív és érzelmi kiértékelés következtében (Goldie 2012. 39). Goldie azt állítja, hogy a narratív gondolkodásban az epizodikus emlékek folyamatos rekonstrukció áldozatai: amit most tudunk és érzünk, az beépül az előhívott emlékekbe.⁷ Nemcsak a visszaemlékezés módja, attitűdje, hanem maga az

⁷ Lásd Goldie 2012. 53. Fontos mozzanat, hogy nem pusztán arról van szó, hogy másképpen emlékszünk egy múltbeli eseményre, hanem maga a múlt is megváltozik, vagy ahogy Ullmann fogalmaz, az egyén egy „más múltat lát” (Ullmann 2012. 100).

emlék is megváltozik. Ugyanakkor Goldie nem állítja, hogy énhasadástól szenvednénk a visszaemlékezésben. A múltbéli énünk és a visszaemlékező aktuális énünk valójában ugyanaz a személy a perspektivikus különbségek ellenére is. Goldie példái alapján bevezethetjük a *tudatos-narratív retroaktivitás* fogalmát, ami a mindennapi gondolkodás elemi tapasztalataként is meghatározható.⁸ Fontos mozzanat, hogy a tudatos-narratív retroaktív ébresztésben is kulcsszerepet játszhat az affektivitás. Az új tudás hatására a múltbeli eseményt új horizontba illesztjük, ami nemcsak kognitív, hanem egyben érzelmi-affektív kiértékelési mechanizmus is.

A traumatikus szubjektivitás fogalma azt a kérdést veti fel, hogy vajon hogyan működhet a narratív önértelmezés traumatikus emléknymok esetében? A szubjektivitás nem csupán az akaratlagos visszaemlékezés révén hozzáférhető önéletrajzi elemekből építkezik, hanem az implicit és elfojtott tartalmak is hatást gyakorolhatnak az évre (Fuchs 2012a, 2012b, Ullmann 2015). Talán ezen a ponton találkozhat a fenomenológia Freud trauma-elméletével.

John Fletcher monográfiájában megállapítja, hogy Freud eltávolodott Charcot trauma-koncepciójától⁹ és megkísérelte feltérképezni a szubjektivitás mentális és affektív szerveződését. Ennek eredményeképpen született meg a topográfiai modell, a traumatikus eseményt pedig az egóval szemben álló idegen testként¹⁰ vagy beszűrődésként (*infiltration*) határozta meg (Fletcher 2013. 54). A trauma meghatározása történeti és fenomenológiai szempontból is rendkívül bonyolult feladat.¹¹

⁸ A tudatos-narratív retroaktivitás is szoros szálakkal kötődhet a traumatikus szubjektivitáshoz. Ullmann kifejezetten traumatikus esetek példáin (váratlan haláleset, közlekedési baleset) keresztül szemlélteti a retroaktív feldolgozás működését, ami megpróbálja megszüntetni a töréseket és szakadásokat a lezajlott események láncolatában (Ullmann 2012. 103).

⁹ A hangsúlyeltolódás abban érhető tetten, hogy Freud a Charcot által propagált *tudatalan hipnoid állapot* helyett inkább a *fixálódott affektusokban* látja a trauma keletkezésének kulcsát. A lelki készülékben a levezetésre alkalmatlan izgalmi állapotok a trauma pszichikai aspektusává válnak. A lereagálatlan affektusmennyiség miatt a lelki készülék képtelen visszaállni egyensúlyi állapotába, abba az állapotba, amelyben a traumatikus esemény előtt volt (vö. Fletcher 2013. 30).

¹⁰ Az Elisabeth von R. esettanulmányában a következőképpen fogalmaz Freud: „sógora iránti szerelem valamiféle idegen test módjára volt a tudatában, anélkül, hogy képzetvilágának egyéb tartományaival kapcsolatba lépett volna.” (Freud 1895/2011. 38)

¹¹ Ian Hacking megállapítja, hogy a 19. század végén a vasúti balesetek és Charcot hisztériáisi készítek elő a talajt a trauma pszichológiai megközelítéseinek. Pierre Janet a pszichológiai traumát a klinikai gyakorlat középpontjába helyezte, Freud pedig elköteleződött a szexuális etiológia iránt. Míg Janet esetében a külvilági esemény volt jelentősebb a trauma keletkezésében, addig Freud esetében a trauma intencionális cselekvést is magában foglalt (Hacking 1995. 191–192). Pintér pszichológiai definíciója értelmében a trauma testi és/vagy lelki *extrém abúzus*, amely diszfunkcionális reakciókat vált ki a túlélőkben (Pintér 2014. 35). Ratcliffe hangsúlyozza, hogy a trauma-fogalom nem redukálható pusztán élettörténeti traumákra, hanem a trauma definícióiban gyakran megjelenik a kulturális és társadalmi forrongások szerepe, a sérülékenység és a traumatizáló körülmények ismétlődése. A trauma általános következménye lehet, a fiziológiai és pszichológiai sérülésen túl, a bizalomvesztés és a habituális bizonyosságok megrendülése, továbbá a narratív képességek beszűkülése (Ratcliffe 2017. 115).

Ebben a tanulmányban Freud korai trauma-felfogására fogok fókuszálni, mely az utólagosság (*Nachträglichkeit*) temporális logikájával jellemezhető. Rudolf Bernet szerint Freud és Lacan ugyanazzal a fenomenológiai kérdéssel szembesült: hogyan lenne képes a szubjektum felfogni valamit, ami teljesen idegen és értelmezhetetlen a számára? A freudi megközelítés értelmében a szubjektum elfojtja vagy tévesen reprezentálja (*misrepresentation*) az idegentapasztalatot. Lacan inkább a szubjektum megsemmisülésére fekteti a hangsúlyt: az alanyt egy olyan jelentés nélküli jelölő kínozza, amely integrálhatatlan az élettörténetbe vagy bármilyen jellegű szimbolikus rendbe. Lacan megközelítésében a trauma a teljes idegenség utóhatása. Az idegentapasztalat egy „jól célzott golyóhoz” hasonlítható, ami lyukat üt a szubjektum élettörténetének szimbolikus szövetébe (Bernet 2000. 165). Ebben az értelemben a traumatikus szubjektum „sérült cogito”-ként (*wounded cogito*) definiálható, vagyis az élő szubjektum nem csupán a fizikai test halandósága miatt él át fenyegetettséget, hanem a traumatizáló, felfoghatatlan események is megrázkódtatást okoznak. Bernet szerint az én szét-töredezése és reintegrációja, mely a traumára adott reakció szerves része lehet, nem feltétlenül jelenti azt, hogy egy olyan kemény magot feltételezhetnénk a szubjektum mélyén, ami elbarikádozhatná magát az átélt megpróbáltatásoktól (Bernet 2000. 160).

A trauma ellenáll a tudatos-narratív feldolgozásnak, ugyanakkor a tudat nem-reprezentálható szintjén is kiválthat reakciókat. A megfelelő reprezentációs erőforrások hiányában a szubjektum képtelen integrálni a trauma idegenségét és másságát. A traumatikus eseménnyel találkozó szubjektum reakciója kettős lehetetlenséget (paradox rezponzivitást) von maga után: egyrészt képtelenség választ adni az idegen eseményre, másrészt pedig lehetetlennek tűnik reakció nélkül szembesülni az idegennel. A freudi elfojtás koncepciója azt sugallja, hogy a szubjektum szinte ugyanabban az időpillanatban próbálja értelmezni és elfojtani a traumát (Bernet 2000. 175). További jelentős mozzanat a traumatikus szubjektivitásban, hogy az idegenségélmény egy veszteségre adott reakció lehet.¹²

Bernet-hez hasonlóan, a hazai szakirodalomban Pintér és Ullmann is úgy határozza meg a traumatikus eseményt, mint ami az emlékezetben felidézhetetlen; vagy másképpen szólva, olyan múlthoz tartozik, ami soha nem is volt jelen.¹³ A traumatikus esemény mint egyfajta „lehetetlen újdonság” felforgatja a

¹² „Kétirányú folyamatot kell azonban látnunk: azon túl, hogy valami sajátot *elveszíték*, ez a veszteség azzal is jár, hogy valami számomra gyökeresen, megemészthetetlenül idegen *behatol* az énembe. Egyszerre veszíték el, vesznek el tőlem valami fontosat, és kapok valami nem kértet, nem vártat kívülről, amivel aztán semmit nem tudok kezdeni.” (Pintér 2014. 43)

¹³ Vö. Pintér 2011, Ullmann 2015. Természetesen a trauma bonyolult problémája nem redukálható a megjeleníthetetlen múlt kérdésére. Gusich érvelése szerint a trauma egyik fontos jellemzője egyfajta „különös hitetlenség” (*strange disbelief*), amely a traumatikus szituációt övezi. „Beleütközünk a traumatikus szituációba és talán még részt is veszünk benne, de ugyanakkor képtelenek vagyunk elfogadni a történést.” (Gusch 2012. 506) Ez a hitetlenség akaratos és önvédelmi célokat szolgál. A trauma másik alapvető jellemzője szorosan

lehetőségek játékterét és megrendíti a szubjektum meggyőződéseinek alapjait. A traumatikus megrendülések az affektív lét öntudatlan (nem-reprezentálható) rétegeiben fejtik ki hatásukat és az önletrajzi emlékezetbe beépíthetetlen töredéket és szakadásokat eredményeznek (Ullmann 2012. 109). Ullmann közel kerül a testemlékezet problémájához is, amikor azt állítja, hogy a traumatikus szubjektivitás egy olyan affektív szférára utal, ami vágyakban, hangulatokban, személyközi viszonyokban, önkéntelen reakciók „vakfoltjaiban” érhető tetten (Ullmann 2015. 33). Röviden tehát a traumatikus szubjektivitás egy nem-megjeleníthető, implicit affektív-asszociatív hálózat, ami prereflexív módon befolyásolhatja viselkedésünket. A traumatikus szubjektivitás fenomenológiai koncepcióiban a pszichoanalízis hatása egyértelműen érvényesül. Továbbá a pszichoanalízis szempontjából fontos megjegyezni, hogy a történet pillanatában nem értelmezett, sőt talán tudatosan észre sem vett tartalmak közvetett módon mégis megközelíthetők a következményeiken keresztül, ilyen utóhatások lehetnek a szimptomák, a fedőemlékek, vagy akár az álmok (vö. Fletcher 2013. 213).

A trauma problémája különös kihívást jelent a klasszikus fenomenológia számára, hiszen a korai Husserl szerint minden felidézhető, ami a retencionális lefutás homályába veszett. Ugyanakkor Husserl már az *Előadások az időről* című művében elhinti a retroaktív (visszamenőleges) konstitúció alapötletét, melyet a *Bernau-i kéziratokban* és a passzív szintézisekre vonatkozó előadásokban ki is fejt.¹⁴ A retroaktivitás segítségével tudattalan tartalmak egész hálózatát és kölcsönhatását világíthatjuk meg.¹⁵ Kulcsfontosságú kérdésként adódik, hogy miként aktiválódhatnak újra azok a tartalmak, amelyek még nem voltak narratív értelmezés tárgyai. Lehetnek-e retroaktív ébresztés tárgyai elfojtott tartalmak vagy a még nem értelmezett emlényomok, amelyek azonban a tudat peremterületén helyezkedhetnek el? Amint a példákon keresztül látni fogjuk, a vizsgálható trauma első jeleneteiben még nem feltétlenül indulnak be az elfojtás és tünetképzés mechanizmusai. De az első jelenet sem marad nyom nélkül, emlényomok keletkeznek, melyek utólagos értelmezéssel traumatikus hatásra tehetnek szert.

Az idegen testként funkcionáló emlényomok jelenbe áramlása talán lehetőséget nyújt arra, hogy a tudatos-narratív retroaktív ébresztések mellett a

kötődik az elsőhöz: képtelenek vagyunk kategorizálni a traumatikus eseményt, a traumatikus szituáció idegen vagy valószínűtlen eleme akadályozza az integrációt (ibid.).

¹⁴ Husserl a *Bernau-i kéziratokban* eleveníti fel azt a példát, hogy ha felismerjük, hogy fázik a lábunk, akkor hirtelen azt is tudatosítjuk, hogy már egy jó ideje fáztunk, és a szoba alaposan lehűlt. Ebben az összefüggésben a felismerés a tudatfolyamban rejtőzködő implicit elemek integrációjaként is értelmezhető (vö. Husserl 2012. 285).

¹⁵ Marosán Bence a következőképpen írja le ezt az affektív-asszociatív hálózatot: „Arról van szó, hogy tudattalan tartalmak együttese a retroaktív ébresztés egész láncolatát indítja el egy bizonyos affekció nyomán. Az egyik ébresztés beindítja egy másik tartalom ébresztését is, és a tartalmak kölcsönösen új megvilágításba helyezik egymást, valamint új értelmet adnak az éppen tapasztalt eseménynek, vagy az éppen átélt gondolatnak is”. (Marosán 2020. 110–111)

retroaktivitás elemibb (passzív és akaratlan) szintjéről is beszélhessünk. Az *testi-implicit retroaktív ébresztés* bevezetésével talán közelebb kerülünk a retroaktív trauma sajátos időtapasztalatához. A retroaktivitás utóbbi formája egy spontán értelemképződési folyamatot jelöl, ami Husserl passzív szintézisekre vonatkozó fejtegetéseire és Fuchs testemlékezet-konceptiójára épül. Míg Inga Römer úgy véli, hogy Husserl a múltat kiüresedett és passzív rezervoárként fogja fel, más kortárs értelmezők szerint a kései Husserl teret ad egy dinamikus múlt koncepciójának, amelyből retroaktív ébresztések segítségével akár elfedett, sőt talán elfojtott tartalmak is felszínre törhetnek (Römer 2010, Kozyreva, 2017, 2018; Summa 2014). A legmerészebb javaslat Mary Jeanne Larrabee-tól származik, aki szerint érdemes lenne a közeli és távoli retenciók mellett akár az elfojtott retenciók rétegét is feltételezni a fenomenológiai tudattalanban (Larrabee 1995). Nicholas Smith (2010) szintén elképzelhetőnek tartotta a freudi elfojtott tartalmak beépítését egy fenomenológiai tudattalan-konceptióba. Ezekkel az ambiciózus vállalkozásokkal szemben a jelen dolgozat csupán arra tesz kísérletet, hogy az emléknyomok utólagos értelmezését (azaz a visszaható trauma működésmódját) a retroaktivitás fenomenológiájába integrálja a kétrétegű retroaktivitás fogalmának bevezetésével.

III. AZ AFFEKTÍV TUDATTALAN ÉS A TESTI-IMPLICIT RETROAKTÍV ÉBRESZTÉS

Az affektív tudattalan a fenomenológiai tudattalan speciális formája, mely nem pusztán a jelen és múlt között húzódó temporális és asszociatív kapcsolatra, hanem érzelmi-affektív relációra is utal. A múlt mindig valamilyen színben, hangoltságban, affektív atmoszférában tűnhet fel, amint azt a narratív önértelmezés kapcsán is láthattuk. Az affektív tudattalant egyrészt affektív erők és tendenciák versengése jellemzi, másrészt pedig ez az a közeg, amelyből a figurális mozzanatok (egészleges alakzatok) előugranak és a tudat hatókörében szemléletessé válnak.¹⁶

Az testi-implicit retroaktív ébresztés tulajdonképpen ebből a háttérből meríti tartalmát és energiáját. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az affektív tudattalanban spontán módon meginduló értelemképződés impulzusai motiválhatják a tudatos-narratív retroaktivitást. Olyan tudatküszöb alatti tendenciákról van szó, amelyek később megjeleníthető, koherens alakzatokba rendeződhetnek. Fuchs fent említett testemlékezet és Kozyreva affektív identitás fogalmai erre a sajátos

¹⁶ Az affektív relief az eleven jelen sajátos szerveződése, Husserl szerint sohasem izolált érzet-adatokat, hanem inkább egészleges struktúrákat (figurális mozzanatok) látunk, mint például egy lámpasor, vagy bármi, ami a figyelmünket vonzza és tereli. Tömören fogalmazva minden egységképződés affektív erőt és affektív differenciálást előfeltételez (Husserl 2001. 221).

fenomenológiai tudattalanra épülnek. Kozyreva szerint implicit intencionalitást feltételezhetünk a tudat perifériáján. A terminus a tudatküszöb alatt morajló implicit asszociációkat és affektív ébresztéseket jelöli, melyeket Husserl a passzivitás szférájában helyezett el. Kozyreva nem kísérletekkel próbálja alátámasztani a passzív szintézisek husserli koncepcióját, nem pszichologizmusra törekszik és nem is naturalizálni próbálja a fenomenológiát. Inkább csak arról van szó, hogy szerinte a fenomenológiai vizsgálódás megvilágíthatja az explicit és implicit kogníció határán zajló értelemkeresési folyamatokat (Kozyreva 2017. 183).¹⁷

Az explicit visszaemlékezés reprezentációs (szemléleti) kapcsolatot létesít a múlttal, de a múlt egyfajta megjeleníthetetlen jelenlétéről is beszélhetünk, amely affektív ébresztések révén lép életbe.¹⁸ A múlt retroaktív-affektív ébresztése sokrétű jelenség. Alapvető példa, amikor egy aktuális helyzet (mint előhívási támpont) egy hasonló szituációt ébreszt fel a múltból (Kozyreva 2017; vö. Husserl 2001. 229). Az affektív ébresztés nem csupán hasonló szituációk esetén léphet életbe, hanem diszpozíciók, attitűdök, hangulatok és érdekek is vezérelhetik. Az affektív ébresztésre jó példa Kozyreva szerint a hangulatfüggő emlékezet, ahol a depresszív hangulat hatására szomorú emlékek árasztják el a tudatot (Kozyreva 2017. 189). Kozyreva megfogalmaz egy általános fenomenológiai tételt is: a múlt affektív befolyása nem feltétlenül éri el a megjeleníthetőség szintjét, ugyanakkor egy folyamatos tudatküszöb alatti aktivitásként képzelhetjük el az affektív erők versengését, amely befolyásolhatja, hogy mire és hogyan fogunk visszaemlékezni.¹⁹

Michela Summa az affektív ébresztés további lehetséges példáit térképezte fel, mint például az emlékek spontán megjelenése, a korábbi tapasztalatok felismerése, vagy az ismerőség homályos érzése. Az akaratlan emlékek (*occurrent memories*) klasszikus példája Proust híres teasüteményes jelenete.²⁰ Summa Husserl és Fuchs nyomán úgy véli, hogy az *akaratlan emlékek* fokozatosan törnek

¹⁷ Ullmann hasonlóan vélekedik a retroaktív ébresztés fenomenológiai jelentőségéről. Véleménye szerint a retroaktív ébresztés betekintést nyújthat a változás tapasztalatába. Egy olyan alapvető fenomenológiai dimenzióba, amely csak utólagosan pillantható meg (Ullmann 2008).

¹⁸ Kozyreva kifejezetten Merleau-Ponty operatív intencionalitás fogalmára és Fuchs testemlékezet koncepciójára épít, amikor a múlt nem-szemléleti jelenlétéről beszél. A testemlékezet problémájáról lásd Fuchs 2012a és 2012b; Horváth 2018.

¹⁹ Ez a tézis Husserl azon meglátásaira épül, hogy az aktív visszaemlékezés előfeltételezi a passzív-asszociatív ébresztéseket. Kozyreva arra a következtetésre jutott, hogy a retroaktív-affektív megjelenítések és a reprodukív megjelenítések a visszaemlékezés két szorosan összefüggő módozatai (Kozyreva 2017. 189).

²⁰ Fuchs úgy értelmezi Proust élményét, mint egy önéletrajzi emléket, ami egy implicit testi tapasztalat mélyén rejtőzött (Fuchs 2012b. 20). Levine az „implicit trigger” szerepét hangsúlyozza a madeleine-élményben. A gyerekkori emlékek előhívását a tea és a sütemény érzéki tapasztalatai tették lehetővé, amelyek beindították a tudatküszöb alatti procedurális, epizodikus és érzelmi folyamatokat (Levine 2015. 29).

be a tudatba. Kezdetben csak egy homályos kép alakul ki egy múltbéli szituációról vagy egy bizonyos tárgyról. A keletkező emlékek magukkal vonják az ismerőség érzését is, bár kezdetben a szubjektum képtelen őket az önéletrajzi emlékezetbe integrálni (Summa 2014. 299). Summa tipológiája értelmében az *ismerőség* homályos érzései is az affektív ébresztés külön kategóriáját képezhetik. A *felismerés (recognition)* pedig az affektív ébresztés harmadik formája lehet.²¹ Ezekben az asszociációs folyamatokban az affekció ébredéséről és továbbterjedéséről van szó. A tudat háttérében működő asszociációk még az aktuális figyelem tárgyát is elhomályosíthatják. Például Husserl leírja egy beszélgetés esetét, amelyben hirtelen elvonja figyelmét egy tópart felbukkanó emléke. Egy bizonyos szófordulat felidézte a tópart emlékét, ahol régebben egy konferenciát tartottak. A lényeges pont tehát, hogy a fenomenális mezőt állandóan áthatják és befolyásolják az észrevétlen asszociációk (vö. Mishara 1990. 32–33). A fenti példák a testi-implicit retroaktív ébresztés eseteiként is megállják helyüket, hiszen a múltbéli események felidézése itt nem az énből kiinduló szándékos folyamat, hanem inkább arról van szó, hogy a múlt beáramlik az eleven jelenbe a különféle előhívási támpontok, testi érzetek, hangulatok közvetítésén keresztül.

A fenti megfontolások kijelölik egy affektív tudattalan körvonalait. Az affektív tudattalan a keletkezésben lévő értelemkezdemények horizontját alkotja. Már Husserl esetében sem pusztán távoli emlékek reprodukciójában él tovább a múlt, hanem egyfajta affektív kapcsolatot is ápolunk vele. Az affektív tudattalan kétféle módosulás eredményeként áll elő: egyrészt beszélhetünk az affektív kiüresedés nulla-szintjéről, másrészt pedig elfojtott affektivitásról, olyan tendenciákról, amelyek bizonyos esetben akár spontán módon áramlanak be a tudatba (Kozyreva 2017. 170). Fontos megjegyezni, hogy Husserl elképzelhetőnek tartja, hogy egy intencionális állapot elveszíti szemléleti (reprezentációs) formáját, de mégis megtartja sajátos élnétségét (Husserl 2001. 515). A tudat háttére nem egy teljesen passzív rezervoár, hanem ahogy Borràs fogalmaz, „élné affekciók eredeti szintje”. Az élnétség ebben a kontextusban egyfajta „implicit éberséget” (*implicit awareness*) feltételez, amely révén az ego észrevesz egy pre-intencionális tendenciát, még mielőtt koncentrált figyelemmel egy konkrét tárgy felé fordulna (Borràs 2010. 157–158). Az affektív tudattalan fent bemutatott önszerveződése forrásként szolgálhat a retroaktív ébresztés és a reprodukatív visszaemlékezés különböző megnyilvánulási formái számára is.²²

²¹ Husserl kései kézirataira hivatkozva állapítja meg Summa, hogy a felismerés egybeesések szintézisének alapul, ami egyrészt jelentheti tárgyak ismétlődő azonosítását különböző téridőbeli szituációkban, másrészt pedig egy tárgyról szőtt tudás gazdagítását ismétlődő felismerések révén (Summa 2014. 302).

²² Smith Husserl kézirataiban is felfedezi a retroaktivitás és utólagosság bizonyos elemeit. Husserl az egyik kéziratában a múlt rekonstrukciójáról ír, mely a jelen szempontjából megy végbe. Sőt Husserl a *nachträglich* kifejezést használja arra a jelenségre, amikor a jelenből szemlélve új, korábban fel nem ismert értelemalakzatokat fedezünk fel emlékeinkben (Smith 2010. 192).

IV. AZ UTÓLAGOSSÁG LOGIKÁJA ÉS A RETROAKTÍV ÉBRESZTÉS

Nicholas Smith közeli rokonságot fedezett fel a retroaktivitás fenomenológiája és a freudi visszaható trauma között. Smith úgy értelmezi a retroaktív traumát, mint ami előre és visszafelé irányuló temporális mozgásokat szintetizál. Smith szerint Freud *Nachträglichkeit*-fogalma nem pusztán egy feldolgozatlan traumatikus esemény determináló hatását (vagyis jelenbe áramlását) takarja, hanem egy hermeneutikai aspektussal is rendelkezik; azaz egy szunnyadó értelemalakzat csak a jelen perspektívájából világítható meg (Smith 2010. 188–189). Ebben az értelmezésben is a jelenben újjászülető múlt és a múltba visszaáramló jelen sajátos oszcillációjával találkozunk. Freud és a pszichoanalitikusok azonban az utólagosság logikájának különböző aspektusaira fektetnek hangsúlyt.

A freudi utólagosság problémája jelentős szerepet játszhat a traumatikus szubjektivitás konstitúciójában. Itt azonban nem egy teljesen kidolgozott freudi modellről van szó, hanem inkább egy olyan temporális logikáról, amely a csábításelmélet feladása után is gyakran visszatér a freudi életműben. Az utólagosság melléknévi-határozó formában (*nachträglich*) vagy pedig néhol absztrakt terminusként jelenik meg az életműben (*Nachträglichkeit*) (Fletcher 2013. 251). A terminus első alkalommal a híres Fliess-hez írt levélben jelenik meg 1897. november 14-én, melyben Freud feladja a csábításelméletet (Eickhoff 2006. 1454). Freud összegyűjtött munkáiban (Standard Edition) Strachey „elhalasztott hatásnak” (*deferred action*) fordítja, egy másik kanonizálódott jelentés, a „retrospektív értelemadás” (*après-coup*) pedig a francia pszichoanalízisben terjedt el (vö. Birksted-Breen 2003. 1501–1502). Továbbá Jean Laplanche javasolta az utólagosságot (*afterwardness*) a *Nachträglichkeit* angol fordítására 1989-ben, Otto Kernberg pedig a „retrospektív modifikáció” terminust vezette be 1993-ban (House 2017. 774). House szerint a legtöbb fordítás homályos. Az elhalasztott hatás és a retrospektív modifikáció között észlelhető a legnagyobb feszültség, hiszen ezek a fordítások teljesen különböző időbeli mozgásokra utalnak. Az első esetben a múltból kiinduló determináló tényezőkön van a hangsúly, a második esetben pedig a múlt újra-értelmezésén, amelyet az aktuális szükségletek és érdekek vezérelnek (House 2017. 776).

Lacan 1953-ban elemezte Freud *A Farkasember* című esettanulmányát és bevezette az *après-coup* terminust a *nachträglich* fordításaként. Az ősjelenet elemzése közben Lacan egy fordulópontról beszél, amelyben a szubjektum utólagosan (*après-coup*) újra-strukturálja önmagát (Lacan 1953/2006. 213). House megállapítja, hogy Lacan nem volt elégedett a terminussal, miközben azt a „retroaktivitás” vagy a „retrospektív modifikáció” értelmében használta (House 2017. 777). Noel-Smith az utólagosság problémáját Freud *A tudományos pszichológia tervezete* (továbbiakban *Tervezet*) című korai munkájában fedezi fel először (Noel-Smith 2016. 68). Freud megfigyelései szerint a hisztérikus el-

fojtás tipikus példái azok az esetek, amikor egy emléknym a traumatikus esemény lezajlása után válik igazán traumatikussá. Az emlékezeti nyomok mintha retrospektív módon válnának traumatikussá a szexuális érsnek betudható új ismeretek hatására.

Az Emma esettanulmány illusztrálja a retroaktív trauma első meghatározását, amely a *Tervezetben* (1895/1966) található. Emma főbiától szenved, nem mer egyedül boltba menni. Freud az elkerülő viselkedést visszavezeti egy koragyermekkorai emlékre: tizenkét éves korában két eladó kinevette egy boltban, és az egyik még szexuálisan is molesztálta – bár ez utóbbi jelenettel kapcsolatban bizonytalan a beszámoló. Freud szerint az eredeti helyzet valószínűleg abból állt, hogy Emma megpillantotta a két nevető eladót, majd megrémült a látványuktól és elfutott. A terápia közben Freud újabb kulcsfontosságú emlékre bukkan. Ez a második emlék Emma nyolcéves koráig nyúlik vissza. Az újabb jelenetben egy üzlettulajdonos vigyorogva megragadja Emma nemi szervét a ruhán keresztül. Közben az is kiderül, hogy Emma nyomasztó bűntudatot érez, amiért újra vissza akart menni az üzletbe az incidens ellenére is. Freud úgy gondolja, hogy amennyiben ez a jelenet valóban megtörtént, akkor Emma a tapasztalat pillanatában nem tudta lereagálni a szexuális izgalmat, de a jelenet emlékezeti felidézése egyfajta traumatikus sokkhatást váltott ki. Freud ebből azt a következtetést vonja le, hogy az emléknym elhalasztott hatás (*deferred action*) révén vált traumává (1895/1966. 355–356). Az esettanulmány azt sugallja, hogy az elfojtás és a tünetképzés a második jelenetben történt, amelyben az eladók csupán kinevették Emmát.

Fletcher értelmezése szerint Emma utólagosan fogja fel, hogy szexuális zaklatás áldozata volt, és egy elhalasztott szexuális lereagálás jön létre a nevető alkalmazottak megpillantásakor. Emma tagadta, hogy tisztán és világosan emlékezne az első traumatikus eseményre, de az asszociációs kapcsolat nyilvánvalónak tűnik a szituációk és a szereplők hasonlósága miatt (Fletcher 2013. 70). Laplanche a szexuális érs fordulópontját hangsúlyozza Freud analízisében. Különös módon a traumatikus emléknym affektív erőre tett szert a pszichoszexuális fejlődésnek köszönhetően: „Itt egy olyan emlékre találunk példát, ami egy affektust hozott létre attól függetlenül, hogy élményként még nem eredményezett affektust. Mindez annak köszönhető, hogy a pubertás által előidézett változások az esemény egy lehetséges új értelmezését eredményezték.” (Laplanche 1985. 41). Az esettanulmány példaértékű abban az értelemben, hogy csírájában már tartalmazza a „traumatikus időpont” és a „megerősítő időpont” megkülönböztetését, ami elsőként az *Az ellenállás neuropszichózisában* (1894/1962a), majd pedig a *Tanulmányok a hisztériáról* (1895/1955) (továbbiakban *Tanulmányok*) két esettanulmányában (Miss Lucy R. és Katharina) jelenik meg. Fletcher hangsúlyozza, hogy az elfojtás és tünetképzés jelenségeit Freud a korábbi írásában még az első időponthoz rögzíti, míg a *Tanulmányokban* inkább a második időpont retroaktív és retrospektív jellegét hangsúlyozza (Fletcher 2013. 61).

Katharina történetében az utólagosság újabb példaértékű ábrázolásával találkozunk.²³ Katharina megpillantotta apját, amint az unokahúgán fekszik és a látványra hisztérikus aurával reagált (légzés-problémák, üresség-érzet, nyomás a szemekben és a mellkason, kalapálás és zúgás a fejben). Szomatikus tünetként hányás jelentkezett, amit Freud a morális undor emlékszimbólumaként értelmezett. Freud megfigyeli, hogy ez az önmagában is traumatizálóan tűnő jelenet valójában csak egy megerősítő jelenet, ami Katharinát apja korábbi szexuális közeledésére emlékeztette:

Más szavakkal, mielőtt az elfojtás folyamata és az abból következő szimptóma-képződés felbukkanna, egy még korábbi és még homályosabb bevésődésnek (*inscription*) is létre kellett jönnie, mely később megint aktiválódott és szerepet játszott a hisztérikus szimptóma elhalasztott produkciójában. Ez az a korábbi időpont, amit most Freud traumatikus időpontnak nevez. A megerősítő időpont csak egy bizonyos idő után fejti ki hatását, miközben visszahat az első időpontra és annak jelentését újra-értelmezi egy új kontextusban. (Fletcher 2013. 63.)²⁴

A visszaható trauma működésmódjára jó példát nyújt a szintén a *Tanulmányokban* megjelent Miss Lucy R. esettanulmány is. Ebben az esettanulmányban Freud a szerzett hisztéria lehetőségét mérlegeli, amely traumatikus életeseményekre adott reakcióként értelmezhető. Az esettanulmányban két megerősítő jelenetet is találunk, amelyekre Freud két hallucinált illatélmény visszafejtése közben talál rá. Miss Lucy R. teljesen elvesztette szaglóképességét, miközben két hallucinált illat állandó jelenlétéről panaszkodott. A hisztériára a kedvtelenség, fáradékonyság, étvágytalanság és egyéb tünetek utaltak. Az esettanulmány egy igen bonyolult asszociációs és temporális viszonyrendszerre derít fényt. Freud megkülönböztet egy igazi traumatikus jelenetet és két megerősítő jelenetet, ahol az első megerősítő jelenet nem pusztán felidézi a korábbi traumát, hanem önmagában is traumatikus. Az elhalasztott tünetképzés majd csak a második megerősítő jelenetben történik. Vizsgáljuk meg részletesebben a jelenetek összjátékát!

²³ Fletcher részletesen elemzi a Lucy R. esettanulmányt is, ami nagyon jól reprezentálja, hogy milyen fejtöréseket okozott Freudnak az eredeti traumatikus események utáni kutatás. A Miss Lucy R. esettanulmány további érdekessége, hogy a megerősítő pillanatok nem pusztán felidéznek a korábbi traumát, hanem önmagukban is traumatikusak lehetnek, tehát tünetképzéshez is vezethetnek (részletesen lásd Fletcher 2003. 42–50, 64–66).

²⁴ Freud elemzéseiben ambivalenciák jelennek meg a szexuális érés küszöbjele kapcsán. Az egyik értelmezés szerint a pre-szexuális időszakban lezajló esemény a megerősítő esemény hatására tesz szert traumatikus erőre. De az Emma esettanulmányban Freud már mérlegeli az infantilis szexualitás lehetőségét is. Mintha Emma később reagált volna le egy korábbi szexuális izgalmi állapotot. Fletcher szerint a *Farkasember* esettanulmányban ezek a dilemmák háttérbe húzódnak (attól függetlenül, hogy az ősjelenet utóhatásai kulcsfontosságúak), azaz a „visszahatás (*retroaction*) és utóhatás (*deferreal*) temporális dialektikája” leválasztható a szexuális érés problémájáról (vö. Fletcher 2003. 74).

Miss Lucy R. nevelőnőként dolgozott egy bécsi gyár ügyvezető igazgatójánál, akinek a gyermekeit felügyelte. Freud először az első szagélményt, az égett puding szagát próbálja egy traumatikus eseményre visszavezetni és megjegyzi, hogy igen szokatlan eset, amikor szagok képeznek emlékszimbiolumokat (Freud 1895/1955. 107). Freud ebben a tanulmányban a traumatikus és a megerősítő időpont (*auxiliary moment*) terminológiáit használja. A trauma visszaható abban az értelemben, hogy a traumatikus és az azt megerősítő időpontok asszociatív viszonyából fakad. Az analízis során az égett puding szagát Freud visszavezeti egy jelenetre, amelyben az igazgató gyerekei elrejtenek egy a nevelőnőnek címzett levelet. A levelet Miss Lucy R. beteg anyja küldte, melynek hatására belső konfliktus alakult ki a gyerekekhez való ragaszkodás és az anyáról való gondoskodás motivációi között. Az analízis során az is kiderül, hogy az égett puding szaga összekeveredett a szivarfüst illatával. Ez az emlékszimbiolum egy második jelenethez vezet, amelyben a gyárigazgató apa figyelmezteti a család könyvelőjét, hogy ne hogy szájon csókolja a gyermekeket. Miss Lucy R. az agresszív esemény után egy szúrást érez szíváján, a szivarfüst illata pedig emlékszimbiolumként rögzül benne. Tovább folytatódik az analízis, és végül Freud rátalál a valódi traumatikus jelenetre. Ebben a gyárigazgatót látogató hölgy szájon csókolja a gyerekeket, az igazgató ekkor egy szót sem szól, de miután a hölgyismerős távozott, indulatosan megdorgálja a nevelőnőt, hogy ha legközelebb ilyesmi történik, az az ő hibája lesz, és akár elbocsátás is lehet a következmény. Ebben a jelenetben nem történik konverziós tünetképzés, a szúrás a szívben csak a későbbi jelenetben következik be, amelyben a könyvelő közeledik a gyerekekhez, és az apa mérgesen kiabál rá. A traumatikus jelenetben (amikor az igazgató kirúgással fenyegeti) a nevelőnő elfojtja az igazgató iránt érzett titkos romantikus érzelmeit. Freud a következőképpen rendszerezi a jeleneteket: Az első megerősítő jelenet a levelek elrejtése, a második a könyvelő közeledése a gyerekekhez, és a szív-fájdalom, a valódi traumatikus esemény pedig az, amelyben a látogató szájon csókolja a gyerekeket, és az igazgató Miss Lucy R-t vonja felelősségre. Freud szerint Miss Lucy R. esete a szerzett hisztéria prototípusa, ugyanakkor lényeges mozzanat, hogy a hisztérikus tünetek a megerősítő jelenetekben keletkeznek az utólagosság és visszahatás kettős temporális logikáját követve (Freud 1895/1955. 121–124).

Bár Freud nem mondja ki egyértelműen, hogy a megerősítő jelenetek önmagukban véve is traumatikusak lehetnek, de Fletcher szerint ebben az esettanulmányban egyértelmű, hogy a megerősítő jelenetek is traumatikus következménnyel bírnak. A megerősítő jelenetekben is érvényesülhet a traumatikus temporalitás utólagos és visszaható sajátossága. Ennek az értelmezésnek két következménye lehet: a negatív következmény, hogy a traumatikus és megerősítő jelenet megkülönböztetése megkérdőjelezhető, a pozitív pedig az, hogy retroaktív traumák egész sorozatáról vagy láncolatáról is ellentmondás nélkül

beszélhetünk (Fletcher 2013. 51).²⁵ Freud azonban kitart az eredeti traumatikus pillanat elsőbbsége mellett, amelyben az én elfojtja (izolálja, de nem semmisíti meg) az inkompatibilis képzetet.

A fent elemzett esttanulmányok alapján valóban erős a kísértés, hogy Smith-hez hasonlóan korrelációt állapítsunk meg a retroaktivitás és az utólagosság logikája között. Azonban a retroaktivitás szimmetrikus relációt feltételez (a múlt beáramlása a jelenbe és a jelen visszaáramlása a múltba), miközben Freud hol a korábbi, hol pedig a későbbi jelenetek determináló hatását hangsúlyozza. Például Freud *A hisztéria etiológiája* (1896/1962b) című írásában nyitva hagyja a kérdést, hogy vajon az utólagosságnak vagy a visszahatásnak van-e elsőbbsége. A tünetképzés tekintetében a korábbi és a későbbi jelenet egyaránt fontos szerepet játszik, vagyis a hisztérikus tünetek *túldetermináltak*. A képzet vagy affektus, ami meghatározta a szimptomákat, „számos tényező kombinációjaként” jöhet létre és „egyszerre többféle irányból” is életre kelthető (Freud 1896/1962b). Ugyanebben a tanulmányban Freud az infantilis jelenetek determináló hatásáról is beszél.²⁶ House kimutatta, hogy Freud az ún. csábítási tanulmányaiban (1896) a megerősítő pillanatok traumatikusságát az eredeti traumatikus jelenetek késleltetett hatására vezeti vissza. Tehát a retroaktivitás kétirányú élményidejét felváltotta az elhalasztott hatás (*deferred action*) egyirányú mechanizmusa (House 2017. 258). Fenomenológiai szempontból megkockáztathatjuk azt az általános érvényű kijelentést, hogy Freud a retroaktivitás felfedezésének küszöbén áll, de az egész életművében visszatérő elem az eredeti, traumatizáló és egyben determináló mozzanatok utáni kutatás, ami miatt háttérbe szorul a visszaható trauma kettős temporális logikája.²⁷ További kihívást jelent a retroaktivitás fenomenológiája számára az elhalasztott tünetképzés dilemmája. Bernet és Smith a retroaktív trauma hermeneutikai aspektusait emeli ki (a jelenetek új értelmezésének mozzanatát), amit úgy értelmezhetünk, mint a jelen visszaáramlását a múltba. De talán az utólagosság és visszahatás oszcillációjában az utólagosság logikáját is elemezhetjük fenomenológiai szempontból. Ebben a tekintetben pedig az eredeti traumatikus jelenetek státusza és az utólagos tünetképzés jelensége válhat fenomenológiai problémává. Leegyszerűsítve, vajon milyen fenomenológiai eszközökkel tudnánk leírni a traumatikus múlt jelenbe áramlásának mozzana-

²⁵ Beszélhetünk a traumatikus jelenetek láncreakciójáról is. Tehát nincs kizárva, hogy egy megerősítő jelenet egyrészt újraaktiválja a korábbi traumatikus jelenetet, másrészt pedig egy újabb elhalasztott traumatizáló hatásként jelenik meg jövőbeli, hasonló szituációban.

²⁶ A későbbi jelenetek által elfedett infantilis jelenetek közvetítő asszociációk segítségével idézhetőek fel, amelyek egy ingerelt hiszterogén pont és egy emléknym között keletkeznek (Freud 1896/1962b. 218).

²⁷ Ez a sajátos tendencia érhető tetten a *Bevezetés a pszichoanalízisbe* 23. előadásában is, amelyben Freud egyrészt „férfirokonok visszaéléséről” beszél, másrészt pedig ősfantáziákról, olyan történelem előtti (filogenetikai) igazságokról, amelyek a gyermekcsábítás, az ősjelenet és a kasztráció fantáziáit megalapozzák és kiegészítik (Freud 2006. 303).

tát? Laplanche időzített bomba (*time-bomb*) metaforája irányadó lehet ebből a szempontból (Laplanche 1999. 265). Hogyan képes a múlt meteorként becsapódni vagy időzített bombaként berobbanni a jelenbe?

V. TRAUMATIKUS TEMPORALITÁS ÉS KÉTRÉTEGŰ RETROAKTIVITÁS

Nicholas Smith már megkísérelte a freudi utólagosság logikájának fenomenológiai rekonstrukcióját. Az ő rekonstrukciója értelmében a visszaható trauma három kulcsfontosságú időpontra tagolható. Az első eseményt Smith úgy értelmezi, mint ami nem-reprezentálható nyomokat hagy hátra, és itt hermeneutikai szempontból jelentéstöbbletről is beszélhetünk. A második jelenetben zajlik le az elfojtott visszatérése és a tünetképzés. A második jelenet tölti fel az elsőt „traumatikus erővel” (*trauma-constitutive force*). A harmadik szakasz az analitikus terápia folyamata, amelyben az alany felfedezi az asszociatív kapcsolatot a második esemény és a tünetek között, továbbá visszaemlékszik az első jelenetre (Smith 2010. 183–184). Smith interpretációja megőrzi az utólagosság és visszahatás kettős logikáját. A tudattalanban rejtőzik egy eddig nem értelmezett idegen test és szinte várja a tudatos feldolgozás alkalmát. Azaz, amennyiben az elfojtás és ellenállás megszűnt, a fel nem dolgozott idegen élmény explicit emlékké alakulhat át. Az integráció folyamata alapvetően hermeneutikai jellegű. Smith kiemeli, hogy *A Farkasember* esettanulmányban az utólagosság kapcsán úgy fogalmaz Freud, hogy a szubjektum a távoli múltba vetíti vissza magát (vö. Smith 2010. 185).

A retroaktivitás fenomenológiája bővelkedik a hermeneutikai aspektusokban. A múlt felülírásának vagy újírásának kiváló példája lehet a retroaktív tagadás (*retroactive cancellation*) jelensége is. Ez a jelenség az eleven jelenben fejt ki hatását, de a múlt sematizálásában is fontos szerepet kaphat. Larrabee példája szerint képzeljük el, hogy egy idegen közeledik felénk az utcán, és azt hisszük, hogy Jane az, akivel találkoztunk beszélünk meg. De amint közelebb jön az alak, rájövünk, hogy nem Jane az, hanem egy idegen. A retencionális lefutásban retroaktív módon felülírjuk a korábban passzívan tulajdonított értelmet, azaz a múltbeli értelem egy alakváltáson megy keresztül. Larrabee szerint ez az alakváltás korábban felfoghatatlan élmények integrációjaként is elgondolható (Larrabee 1995. 360). A távoli múlt retroaktív ébresztése esetén alakváltáson mehetnek keresztül a korábbi értelemalakzatok. A retroaktív trauma esetén viszont nemcsak egy emlék újra-értelmezéséről van szó a jelenben, hanem az emlékhöz kapcsolódó tudatidegen értelmek és affektusok integrációjáról is beszélhetünk, melynek eredménye akár traumatikus sokkhatás is lehet. A tudatos-narratív retroaktivitással szemben a visszaható trauma nemcsak az önéletrajzi emlékek láncolatán végzi értelmező műveleteit, hanem a tudattalan mélységeibe vezet. Ezen a ponton szakadék nyílik a retroaktivitás fenomenológiája és a

visszaható trauma között, hiszen a fenomenológiai tudattalan-koncepciók nem húznak éles határt az érzékelő tudat és az elfojtott tudattalan közé.

Amint korábban említettük, a retroaktív ébresztés az eleven jelen impresszionális szférájában fejt ki hatását. Hangokat hallunk, de csak utólag tudatosítjuk, hogy egy jól ismert dallam már egy jó ideje tart. Ebben az esetben a lecsengő retenciókban lévő tartalmak utólagosan épülnek be az élmény lefolyásába; husserli metaforával élve, az affektív erő visszasugárzik a múltba és feléleszti a lecsengő tartalmakat. Husserl úgy gondolta, hogy még a múltból is kiemelkedhetnek affektív vonzerők, és a retroaktív-affektív ébresztések elvezethetnek a gyermekkor elfeledett korszakaihoz is (Borràs 2010. 159). Summa szerint a leüledett múltból traumatikus visszaemlékezések keletkezhetnek önszerveződő módon: szituációk fenyegető atmoszferikus minőségei, homályos fantáziák vagy a megélt test érzetei a közelgő visszaemlékezés előhírnökei lehetnek (Summa 2016. 319–320). Ezekben az esetekben affektív és asszociatív kapcsolatok összjátékáról van szó, melynek eredményeként a nem-reprezentált homályos tartalmak reprezentációra tehetnek szert. Amint fentebb is láttuk, Fuchs a homályos testérzeteket implicit jelentésmagoknak tekinti, olyan csomópontoknak, amelyekből spontán módon vagy akár terápiás technikák segítségével önélettrajzi tartalmak bukkanhatnak elő (Fuchs 2012b. 20).

A traumatikus temporalitás elemzése közben Fletcher hangsúlyozza, hogy a *Tervezetben* és a *Tanulmányokban* olyan esettanulmányokat is találunk, amelyekben az elfojtás csak a megerősítő jelenetekben játszik kulcsszerepet. Az Emma, Katharina és Miss Lucy R. esettanulmányokban láthattuk, hogy az első jelenetek értelmezhetetlen nyomokat hagynak hátra, és csak egy második, hasonló jelenetben teljesedik ki a traumatikus sokkhatás. Itt azonban újra érdemes kihangsúlyozni az utólagosság szerepét Freud korai traumaelméletében: az első jelenetek emléknymoi nem könnyen reprodukálható emléknymok, hanem értelmezésre váró, integrálatlan idegen testek. Az első jelenetben egy lehasított, meg nem emésztett, felfoghatatlan tartalom keletkezik, ami nem a tudattalan mélyén, hanem inkább a tudat perifériáján helyezkedik el. Olyan idegen-tapasztalat keletkezésével állunk szemben, amelynek értelmezésére még nem álltak rendelkezésére a megfelelő értelmezési horizontok (vö. Smith 2010. 188–189).

Ezek az élmények (mint például az Emma és Katharina által átélt abúzusok) *lefordíthatatlan* idegen elemek. Laplanche úgy határozza meg a traumatikus események státuszát, mint amelyek a „pokol tornácán” (*limbo*) helyezkednek el. Még nem a tudattalanba száműzött inkompatibilis képzetekről, hanem inkább a tudatelőttesben lévő idegen testekről van szó; tehát ezek még nem is teljesen tudatosak és nem is teljesen elfojtás alá került elemek (Laplanche 1985. 41; vö. Fletcher 2013. 76). Az Emma esettanulmánnyal kapcsolatban Laplanche úgy vélekedik, hogy az első jelenet még nem okoz izgalmi állapotot, nincs reakció és szimbolizáció sem. Az is elképzelhető, hogy a második jelenet csak egy banális helyzet volt, ami az első jelenet felidézése miatt okozott izgalmi állapotot.

A második esemény által előhívott első esemény úgy viselkedett, mint egy idegen entitás, egy idegen test a szubjektum középpontjában. Ami igazán traumatikus, az nem önmagában véve az első esemény, hanem az emléknym rekonstrukciója. Laplanche úgy fogalmaz, hogy az első esemény beíródott (*inscription*) a második eseménybe egy asszociatív kapcsolat segítségével (Laplanche 1985. 41–42).

Fletcher olvasata szerint a *Tervezet* és a *Tanulmányok* esettanulmányaiban a traumatikus hatás a jelenetek *kölcsönös*, asszociatív kapcsolatában rejlik. Amint láttuk, Ullmann (2008) a retroaktivitásban egy hasonlóan szimmetrikus mozgást fedezett fel: a jelen visszahat a múltra, de a múlt is visszaáramlik a jelenbe (sőt szinte egy új múlt keletkezik). Az affektív tudattalan Kozyreva és Summa által kidolgozott változata pedig a leülepedett múlt önszerveződésére és affektív elevenségére fektette a hangsúlyt. Tehát egy olyan fenomenológiai tudattalan képe tárul elénk, ahol a múlt potenciálisan a jelenbe törhet, de csupán a jelenből kiáramló értelemadó folyamatok függvényében. Úgy tűnik, hogy ugyanaz a kétirányú mozgás hatja át az implicit tartalmak explicitté válását és az utólagosság traumatikus temporalitását is. Fontos azonban megjegyezni, hogy a visszaható trauma estében nem pusztán egy hasonlóságon alapuló asszociatív kapcsolatról van szó, ami új fényben tünteti fel az eddig felfoghatatlan emléknymokat, hanem az eredeti traumatikus történés előfeszíti a megerősítő jelenetben kibontakozó elfojtást és tünetképzést. További fontos különbség a retroaktív traumával szemben, hogy a retroaktivitás fenomenológiája nem tematizálja a tünetképzés jelenségét. A Freud által tárgyalt hisztérikus tünetek, különös tekintettel a konverziós tünetekre, különösen relevánsak lehetnek a testemlékezet fenomenológiája szempontjából. Vajon beépíthető-e a visszaható trauma rejtélye a múlt retroaktív ébresztésének fenomenológiájába?

Bizonyos megszorításokkal traumatikus retroaktivitásról beszélhetünk, amelynek lehet egy tudatos-narratív és egy testi-implicit oldala is. A korábban említett tudatos-narratív retroaktivitás a jelenből kiinduló affektív erőt és értelemadó tendenciát jelképezi, amely elsősorban a tudat reprezentálható és reprodukálható tartalmain (közeli és távoli retenciók) fejt ki hatását.²⁸ A testi-implicit retroaktivitás pedig a testemlékezet és az affektív tudattalan önszerveződő tendenciáira utal, azokra a még nem értelmezett, de aktív mozzanatokra, melyekből reprodukálható tartalom alakulhat ki kedvező feltételek esetén. Különös érzések a megélt testben, sőt akár a fentebb elemzett hisztérikus tünetek (Emma indokolatlan félelme a boltban, Katharina légszomja, az égett puding és a szivar illata, vagy a szívfájdalom, melyek Miss Lucy R-t kínozták stb.) is ebbe a kategóriába sorolhatók. Summa megkülönbözteti a traumatikus eseményt a

²⁸ Egyáltalán nincs kizárva annak lehetősége, hogy a tudatos-narratív retroaktív ébresztés beindítja a testi-implicit retroaktivitást és nem pusztán a közelmúlt eseményeit, hanem a távoli múlt emlékeit is reprodukálja.

traumatikus tapasztalattól. A traumatikus esemény mindig a tapasztalat előtt jár, mint egyfajta „rémisztő döbbenet” (*schreckende Überraschung*). A traumatikus tapasztalat pedig a traumatikus esemény utóhatása (*Nachwirkung*), vagyis az integrálhatatlan újdonság- és idegenségélmény sokkoló eleme. A trauma megjelenésében Summa szerint is egy utólagosság tapasztalható, a reflexió csak hosszabb vagy rövidebb idő után ismeri fel a traumát (Summa 2016. 319).²⁹ A testi-implicit retroaktív ébresztés az utólagosan képződő traumatikus tapasztalat megnyilvánulási formája lehet, amelyben a megélt test rejtélyes módon traumatikus eseményeket szimbolizálhat. Másképpen fogalmazva, a nem-reprezentálható múlt kerülőutakon próbál betörni a tudatba a testi-implicit retroaktivitáson keresztül és elindíthatja a tudatos-narratív retroaktív önértelmezés folyamatát. Az testi-implicit retroaktivitás az implicit jelentésmagok (érzések a megélt testben, affektív atmoszférák) explicitté válásának időbeli lefolyása.

A visszaható trauma integrációját Husserl egyik innovatív metaforájával is jellemezhetjük. Husserl az affektív erő sugárzásáról írt, amely új intenzitással tölti fel az éppen lecsengett retenciákat vagy éppen képes feléleszteni és megeleveníteni távoli gyerekkori emlékeket is. A visszaható trauma esetén a múltba sugárzó affektív erő a hasonlóság asszociatív láncolatán keresztül hirtelen rátalál a nem integrált emléknymokra, de nem pusztán feléleszti azokat, hanem inkább kibontja és felerősíti a már bennük összesűrűsödött affektív impulzusokat. Talán nem túlzás egy affektív robbanásról beszélni az eleven jelenben. Laplanche metaforájával élve a traumatikus esemény időzített bombája a megfelelő körülmények között berobban és aktualizálódik a traumatikus sokkhatás utóhatásával egyetemben. A traumatikus retroaktivitás modelljének nyelvén fogalmazva: a tudatos-narratív retroaktivitás visszasugározza a múltba az affektív erőt, de a testi-implicit retroaktivitás már eleve egy jelen felé irányuló affektív tendenciaként aktualizálja a múltbéli emléknymot. Az időben lezajló ciklikus mozgás további következménye lehet az elfojtás és tünetképzés.

VI. ÖSSZEGZÉS

Milyen választ adhatunk arra a kérdésre, hogy vajon beépíthető-e a retroaktív trauma fogalma a retroaktivitás fenomenológiájába és a traumatikus szubjektivitás fenomenológiai diskurzusába? Egy részleges szintézis elképzelhető abban az esetben, ha a traumatikus retroaktivitás alapanyagát nem a tudattalanba szám-

²⁹ „Általában a traumatikus visszaemlékezések elsősorban implicit és spontán módon jelennek meg erős érzelmi töltettel rendelkező testi érzetekben vagy vészjósló reprezentációkban.” (Summa 2016. 319). A gondolat lényege, hogy a traumatikus esemény explicit-narratív feldolgozása előtt a traumatikus emlékek implicit módon és akarattalanul bukkannak fel. Ezek az implicit traumatikus emlékek gyakran pontatlan (*ungenau*) tartalmak vagy éppen hamis emlékek (ibid.).

űzött, elfojtott, inkompatibilis reprezentációk képezik, hanem integrálhatatlan emléknymok vagy idegen testek, melyek azonban saját affektív elevenséggel is rendelkeznek. Ezek az idegen testek kisbolygókként keringenek a tudat perifériáján és csak a megfelelő alkalomra várnak, hogy becsapódhassanak. A fent említett affektív robbanás vagy becsapódás metaforák talán túlzásnak tűnnek, de pusztán a traumatikus retroaktivitásban tapasztalható sokkhatást jelképezik, amely a múltbéli emléknym jelenbe törésének és a jelen múltba áramlásának következménye. A visszaható traumában és a traumatikus retroaktivitásban képződő reprezentációk státusza természetesen további fenomenológiai vizsgálódást igényel. Ez a soron következő vizsgálódás pedig szintén sokat meríthet Freud a fantázia és az emlékezet kapcsolatáról szót nézeteiből is.

IRODALOM

- Askay, Richard – Farquhar, Jensen 2006. An Intelligible Yet Enigmatic Mutual Silence: Freud and Husserl. In Richard Askay – Jensen Farquhar (szerk.) *Apprehending the Inaccessible: Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press. 165–189.
- Bernet, Rudolf 1982. Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence. Ford. Wilson Brown. *Research in Phenomenology*. 12. 85–112.
- Bernet, Rudolf 1996. The unconscious between representation and drive: Freud, Husserl, and Schopenhauer. In John J. Drummond & James G. Hart (szerk.) *The Truthful and the Good: Essays in Honor of Robert Sokolowski*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. 81–96.
- Bernet, Rudolf 2000. The Traumatized Subject. *Research in Phenomenology*. 30. 160–179.
- Bernet, Rudolf 2009. Husserl's Early Time-Analysis in Historical Context. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 40/2. 117–154.
- Bernet, Rudolf 2020. *Force, Drive, Desire: A Philosophy of Psychoanalysis* Ford. Sarah Allen. Evanston, Northwestern University Press.
- Birksted-Breen, Dana 2003. Time and the Après-coup. *The International Journal of Psychoanalysis*. 84/6. 1501–1515.
- Borràs, Joaquim Siles i 2010. *The Ethics of Husserl's Phenomenology: Responsibility and Ethical Life*. London, Continuum.
- Brudzińska, Jagna – Lohmar, Dieter (szerk.) 2010. *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. Dordrecht, Springer.
- Conway, Martin A. – Pleydell-Pearce, Cristopher W. 2000. The Construction of Autobiographical Memories in the Self-memory System. *Psychological Review*. 107. 261–288.
- Derrida, Jacques 2005. *Writing and Difference*. Ford. Alan Bass. London & New York, Routledge.
- Eickhoff, Friedrich-Wilhelm 2008. On Nachträglichkeit: The Modernity of an Old Concept. *The International Journal of Psychoanalysis*. 87/6. 1453–1469.
- Fletcher, John 2013. *Freud and the Scene of Trauma*. New York, Fordham University Press.
- Freud, Sigmund – Breuer, Joseph 1895/1955. Studies on Hysteria. In James Strachey (szerk.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Vol. II)*. London, The Hogarth Press.
- Freud, Sigmund 1894/1962a. The Neuro-Psychoses of Defence. In James Strachey (szerk.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Vol. III)*. London, The Hogarth Press. 45–61.

- Freud, Sigmund 1895/1955. Miss Lucy R. In James Strachey (szerk.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Vol. II)*. London, The Hogarth Press. 106–124.
- Freud, Sigmund 1895/1966. Project for a Scientific Psychology. In James Strachey (szerk.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Vol. I)*. London, The Hogarth Press. 295–398.
- Freud, Sigmund 1895/2011. *Katharina / Elisabeth von R. – Esetleírások Breuer–Freud: Tanulmányok a hisztériáról c. kötetéből* (SF12). Ford. Bart István, Schulz Katalin. Budapest, Animula.
- Freud, Sigmund 1896/1962b. The Aetiology of Hysteria. In James Strachey (szerk.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Vol. III)*. London, The Hogarth Press. 191–221.
- Freud, Sigmund 1918/2011. *A Farkasember* (SF1). Ford. Berényi Gábor. Budapest, Animula.
- Freud, Sigmund 1940/2006. *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Ford. Hermann Imre. Budapest, Akkord Kiadó.
- Fuchs, T. 2012a. Body Memory and the Unconscious. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzińska (szerk.) *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. London & New York, Springer. 69–82.
- Fuchs, Thomas. 2012b. The Phenomenology of Body Memory. In Sabine C. Koch – Thomas Fuchs – Michela Summa – Cornelia Müller (szerk.) *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company. 9–22.
- Goldie, Peter 2012. *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*. New York, OUP.
- Gusich, G. 2012. A phenomenology of emotional trauma: Around and about the things themselves. *Human Studies*. 35/4. 505–518.
- Horváth Lajos 2018. Fenomenológiai tudattalan és testemlékezet. *Magyar Filozófiai Szemle*. 62/3. 30–43.
- House, Jonathan 2017. The Ongoing Rediscovery of Après-Coup as a Central Freudian Concept. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 65/5. 773–798.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor és mások. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Ford. A. J. Steinbock. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund 2012. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht, Springer.
- Kozyreva, Anastasia 2017. *Phenomenology of Affective Subjectivity: Analyses on the Pre-Reflective Unity of Subjective Experience*. Heidelberg, Universitäts Bibliothek.
- Kozyreva, Anastasia 2018. Non-representational Approaches to the Unconscious in the Phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 17(1). 199–224.
- Lacan, Jacques 1953/2006. The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis. In *Écrits: The First Complete Translation in English*. Ford. Bruce Fink. New York, Norton. 197–268.
- Laplanche, Jean 1985. *Life and Death in Psychoanalysis*. Ford. Jeffrey Mehlman. Baltimore and London, The John Hopkins University Press.
- Laplanche, Jean 1999. Notes on Afterwardness. In uó: *Essays on Otherness*. London & New York, Routledge. 264–270.
- Larrabee, Mary Jeanne 1995. The Time of Trauma: Husserl's Phenomenology and Post-Traumatic Stress Disorder. *Human Studies*. 18/4. 351–366.
- Levine, Peter, A. 2015. *Trauma and Memory: Brain and Body in a Search for the Living Past*. Berkeley, North Atlantic Books.

- Marosán Bence Péter 2020. *Kontextus és fenomen II. Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan.
- Mishara, A. 1990. Husserl and Freud: Time, Memory and the Unconscious. *Husserl Studies*. 7. 29–58.
- Noel-Smith, Kelly. 2016. *Freud on Time and Timelessness*. London, Palgrave Macmillan.
- Pintér Judit Nóra 2014. *A nem múlt jelen: Trauma és nosztalgia*. Budapest, L'Harmattan.
- Ratcliffe, Matthew 2017. *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the Interpersonal World*. Cambridge, London, MIT Press.
- Ricoeur, Paul 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven and London, Yale University Press.
- Römer, Inga 2010. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Dordrecht, Springer.
- Smith, Nicholas 2010. *Towards a Phenomenology of Repression: A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*. Stockholm, Stockholm University Press.
- Summa, Michela 2016. Gefühl, Emotion und Erinnerung beim traumatisierten Selbst. Eine Frage der Kohärenz? In Reinhold Esterbauer – Philipp Schmidt – Andrea Paletta – David Duncan (szerk.) *Bodytime: Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*. München, Verlag Karl Alber. 307–329.
- Summa, Michela 2014. *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetics*. Dordrecht, Springer.
- Tengelyi László 1998a. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München, W. Fink Verlag.
- Tengelyi László 1998b. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- Ullmann Tamás 2008. A változás tapasztalata. *Aspecto*. 1. 77–98.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma: Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Ullmann Tamás 2012. Az idő mint a szubjektivitás alapja és horizontja. In uő: *Az értelem dimenziói*. Budapest, L'Harmattan. 91–105.
- Ullmann Tamás 2015. A narratív, a traumatikus és az affektív szubjektivitás. In Bujalos István – Tóth Máté – Valastyán Tamás (szerk.) *Az identitás alakzatai*. Budapest, Kalligram. 31–37.

A növényi élet és az organikus lét értelme Edmund Husserl filozófiájában

I. BEVEZETÉS

Biológiai értelemben a növények minden kétség nélkül élőlények, fenomenológiai nézőpontból azonban egyáltalán nem magától értetődő, hogy lehetnek-e a növények élőlények ugyanabban az értelemben, mint az állatok s köztük az ember. A probléma évtizedekig alig keltette fel a fenomenológusok figyelmét, annak ellenére, hogy a fenomenológiai „élettudomány” kritikus pontjaira világít rá (Gaitsch 2018. 142). Az élő szervezet egysége „ugyan kívülről szemlélhető és részre bontható – írja Husserl –, megérteni azonban csak úgy lehet, ha elhatolunk rejtett gyökereiig és a bennük felfelé törekvő, belülről alakító életet valamennyi teljesítményével együtt rendszeresen nyomom követjük” (Husserl 1998/I. 147). Mit jelent ez az immanens élet fenomenológiailag az olyan létezők esetében, amelyekbe nem tudunk empatikusan belehelyezkedni?¹

A biológiai generativitás² végső soron a transzcendentális interszubjektivitás metafizikai kérdéseivel függ össze, s a kérdésre adott válasz ilyen problémák tekintetében jelent állásfoglalást. „Az emberrel foglalkozó biológiát lényegi okoknál fogva valóban az eredendően tapasztalható emberi természet vezérli, mivel egyedül az élet van adva eredendően, és az élet legsajátabb módon magának a biológiainak a megértésében adódik” – írja Husserl a *Válság* tervezett folytatásához szánt jegyzetében (Husserl 1998/II. 209). Mivel a biológia e sajátos husserli értelmének megértéséhez kevés támpontot adnak a *Válság* folytatásául szánt szövegek, érdemes figyelembe venni azt a gondolkodásbeli változást, amelyet e tárgyban Husserl írásában a húszas évektől a harmincas évek második feléig megfigyelhetünk.

E változás nyomon követéséhez tanulmányomban a növényi jellegű élet különleges helyzetére vonatkozó megnyilvánulások feltérképezésével teszek kí-

¹ Nemcsak a fiziológiai értelemben vett másságuk miatt, mint az idegrendszer hiánya, hanem az egyedek azonosságának, elhatárolhatóságának problémája értelmében. Ez a kérdés ugyanakkor az ember ontogenezisének is megjelenik, elsősorban a fogantatásnál.

² Gaitsch a '20-as, '30-as évek kézírataiból tárja fel a biológiai generativitás husserli koncepciójának kialakulását (Gaitsch 2018). Az *európai tudományok válsága* (a továbbiakban *Válság*) mellékletében megjelenő biológia értelmét elemzi Darian Meacham (Meacham 2013).

sérletet. A növények Husserl filozófiáján belül többféle kontextusban bukkanak fel, amelyeket öt témakör szerint csoportosítottam:³ 1) empirikus tárgyak egyszerű példaként, ahol a növényi élet nem jelenik meg problémaként;⁴ 2) speciális, az élőlényekre jellemző *tipikus* adottságuk kapcsán; 3) a beleérzés lehetőségének vonatkozásában, határesetként; 4) az élet filo- és ontogenetikus összefüggésében értett organizmusként, ami a biológia sajátos tárgya; végül 5) egy teleologikusan felépülő monászuniverzum kontextusában mint növényi monászok. A gondolatmenetek töredékesek és bizonytalanok, de a mindvégig jelenlévő ingadozások mellett is nyomon követhető egy tendencia, amely Husserl gondolkodását a descartes-i „mechanikus” biológiával szemben egy vitalisztikus, „arisztotelészi-leibnizi” paradigma felé orientálja. Ez a husserli monadológia azon értelmezése irányába billenti a mérleget, amely szerint a legegyszerűbb élőlények is szubjektumok. Husserl a transzcendentális szubjektivitás működését az organizmus biológiai életéhez hasonlítja (Husserl 1998/II. 209, Toronyai 2002. 205). Tézisem szerint azonban az élet e kétféle értelme – a szubjektív és az organikus – Husserl kései felfogásában nem pusztán hasonlóságot mutat, hanem a biológiai élet és a transzcendentális szubjektivitás életként való megértése ezek szoros összefüggésével nyeri el értelmét.

II. AZ ÉLŐLÉNYEK TIPIKUS ADOTTSÁGMÓDJÁ

1. A *materiális régió tárgya*

A biológiai értelemben vett (organikus) élet első fenomenológiai megközelítése szerint az különbözteti meg az élő az élettelenről, hogy a tudataktusokban az egyik a másikkal szemben milyen tipikus módon adott. Amit a kartézianus úton a redukció művelete abszolút szemléleti önadottságában maga után hagy, az a „tisza fenomének” birodalma, a transzcendentális szubjektivitás tiszta lét-szférája. A zárójelezéssel ugyan a mundán ontológiák érvényességüket veszítik, azonban tiszta fenoménként minden lényegstruktúra megmarad, s a tárgyi régiók a tudataktusok korrelatív típusaiban, a konstitúció tipikus módjaiban indi-

³ Ezek a kérdéskörök Husserl írásaiban egymással összefonódva jelennek meg. Tanulmányomban a bevezetőt követő első fejezet két szakasza a második és harmadik pontot tárgyalja. Az ösztönök kérdését az ötödik pont alá rendelve az utolsó fejezetben fejtettem ki röviden.

⁴ Egy, a tanulmányomban nem kifejtett, de fontos változás az empirikus általánosságok konstitúciójának leírásában is történik. Az empirikus általánosságok esetén soha nem érünk el olyan pontot, amikor tárgyunkról újabb tapasztalatokat nem szerezhethetünk, az empirikus tárgy koherens, konzisztens és kimerítő meghatározása a végtelenben fekvő idea. Ez pedig azt is magával vonja, hogy az empirikus tárgyak magasabb regionális meghatározása is módosulhat (Hua 5. 33.) Témánk szempontjából ez azért releváns, mert a növény általános fogalom, nem regionális. Ezt nem veszi figyelembe pl. Sokolowski (1970), aki szerint Husserl a növényt egyszerű materiális dolognak tekinti.

káltak. Ez alapján maga a biológiai/organikus élet, (a növényi élet) is regionális lényege vagy annak hiánya alapján határozható meg.

Az első bizonytalanság azzal jelentkezik, hogy Husserl a vegetatív életfunkciókat megkísérli a materiális természet tárgyaihoz kapcsolódó beállítódáshoz rendelni. A materiális természet fundamentális régiójának tárgyai egy specifikus teoretikus beállítódáson keresztül térben és időben kiterjedt realitásoknak mutatkoznak, materiális sajátosságok összefüggő kauzális rendszerében.⁵ A régió tárgyai észlelések sorában, egy térbeli és időbeli forma egységében konstituáltak jelennek meg. Minden élőlény tekinthető úgy, mint pusztá test. A más testekkel kapcsolatba kerülő, a fizikai törvényeknek alávetett testeknek lehetséges egy, pusztán materiális-kauzális szemlélete. Az élő és az élettelen közötti megkülönböztetést ebben az értelemben természettudományos módon leírható különbségek indokolják.

Azzal kapcsolatban, hogy ebből a nézőpontból milyen lehetőségeink vannak élő és élettelen megkülönböztetésére, Husserl szerint

[k]ülönbséget kell tennünk a fizikai egységek két fajtája között: ezek egyikének esetében az anyag változhat, de a forma megmaradó, míg a másikban az anyag azonossága konstituálja az egységet. Az utóbbi képezi a fizikai tudományok alapvető egységét, idealizációinak bázisát, az előbbi egységek [típusait] pedig az utóbbi egységek viselkedésének kauzális törvényeivel igyekeznek megmagyarázni. A növények tipikus egységek, ahogy az emberek és az állatok is. (Cairns 1976. LIII. 73–74 [9/5/32])

Az idézet Husserl Dorion Cairns-szel folytatott beszélgetéséből származik. Cairns megjegyzi, hogy a vízesség is ilyen típus, ami egy élettelen dolog. Husserl egyetért a közbevetéssel.

Az „élet”, ahogy azt eredendően értjük, tulajdonképpen kívül esik e régió tárgyain, szabályrendszerén. Ha képesek vagyunk is olyan egységes materiális/fizikai kritériumot találni, amely a (materiális) biológia élő organizmusainak teljességét képes átfogni, még mindig hiányzik valami. Az élő ebben az értelemben ugyanis egy speciális szerveződési mód, és ennek a szerveződési módnak a fenntartása, továbbbítése, gépszerű funkcionálás. Az egyik, harmincas évekből származó kéziratában Husserl a típusosságában ismerős életvilág alapszerkezetéhez, tehát a tudományos gyakorlatok előtti előzetes adottságokhoz rendeli azokat a fizikai-testi típusokat, amelyek az organizmusok fajait, a specieseket különítik el (Hua 39. Nr. 8. 62). Ezeket az organikus testeket fizikai-kémiai szempontból is szemlélhetjük, pusztán fizikai testként, ebben az értelemben azonban az organizmus azonosítása pusztán a fizikai tárgy azonosságának kritériumai szerint valósulhat meg, így akkor is ugyanaz, ha valójában már nem egységes organizmus (uo), ha halott.

⁵ Ez a magasabb szintű, teoretikus-kategoriális aktus az előzetesen, tételezésektől mentesen adott tárgyi észlelésre épül.

2. Az animális régió és a beleérzés korlátainak problémája

Az életnek Husserl elsősorban egy fenomenológiai szempontból kitüntetett értelmet tulajdonít.⁶ A biológiai élet ilyen, a pusztán materiálison túlnyúló értelmét először az animális valóság számunkra való adottsága kapcsán fejtí ki.

Egy tételezésektől mentes észlelés alapján ugyanis egy másfajta teoretikus beállítódás korrelatív tárgyi régiójaként különíthetjük el azon tárgyakét, amelyek további – magasabb szintű – réteggel összefonódva élő testet alkotnak (*Leib*). Ezeket Husserl a materiális élő testen fundált, animális realitásokként értelmezi, ahol sajátosságok új, „pszichikai” rendszere épül rá a materiális alapretegre. Ezek ugyan meghatározott testekhez tartozóként lépnek fel, ám nem úgy, mint az extenzióhoz kötött materiális tárgyi sajátosságok. Az animális természet régiója minden lélekkel, tudattal rendelkező pszicho-fizikai létező régiója. Azok az élőlények, amelyek számunkra „élőként” jelennek meg, mint élő szubjektumok, állatok és emberek, az „animális”, „átlelkesített” természet régiójához tartoznak.

Az ehhez a régióhoz tartozó speciális szemléletmód az élő test (*Leib*) beleérzésen alapuló animális, lélekkel-tudattal rendelkező élőlényként való szemléletén alapul, s ennek a régiónak a tárgyai, bár rendelkeznek kiterjedt testtel, animális létezőként tekintve nem fizikai testként, hanem egy a régióra jellemző beállítódásban lelki mivoltukban vehetők figyelembe. Itt a „tiszta belső-lélektan” kezdőpontja az ego cogito és a „belső tapasztalat”. Mivel a másik másága, megélt sajátosságai eredeti adottságként hozzáférhetetlen marad számomra, kell hogy legyen egy „közvetett intencionalitás”, amely a másik tapasztalatát lehetővé teszi. A másik teste és külső megnyilvánulásai alapján egy speciális, hasonlóságon alapuló apperceptív apperceptió, a beleérzés (*Einfühlung*) teszi lehetővé a másik tapasztalatát. A másik testét olyan testként tapasztalom, amely érzetek, érzelmek, intencionális aktusok, azaz pszichikus jelenségek „hordozója”, egy szubjektumé, amely hozzám hasonlóan környezettel (*Umwelt*) rendelkezik, amelyben és amelynek hatásaival szemben önmagát individuumként megőrzi.

Az *Ideen* II. és III. írásának idején jellemző felfogás alapján az „átlelkesült” test (*Leib*), a testtel együtt apperceptívált lélek különbözteti meg az élő az életelen, pusztán materiális, pusztán megjelenések egységeként felfogott tárgytól. Ennek alapja azonban a testi felépítésben és viselkedésben mutatkozó analó-

⁶ Az élet a husserli fenomenológia egyik legfontosabb operatív fogalma. Egyrészt a transzcendentális szubjektivitás dinamikus struktúráját fejezi ki. Az elevenség, amely a szubjektív időt jellemzi, egy konstituáló alapra utal, a transzcendentális ego teljesítményeire. Az „élő” vagy „eleven” jelen (*lebendige Gegenwart*) az áramló-álló jelen értelmében vett tudatfolyam, amely a konkrét én élményeinek tágabb időbeli összefüggés-egészeként értett tudatfolyamától megkülönböztetendő kiterjedt jelen. Végül az élet fogalmához kapcsolódó másik nagyon fontos fogalom a mindenki számára közös „életvilág”, az interszubjektivitás életének világa. A tapasztalatnak és a cselekvésnek kommunikatív közösségben konstituálódó, tehát interszubjektív tere, ennek a közösségnek a korrelatív horizontja.

gia. Ha a növény nem fogható fel érző testként (*Leib*), különös módon kiesik az animális természet realitásainak, s egy speciális értelemben az élő dolgoknak a köréből.⁷ Husserl ingadozik, de nem zárja ki a lehetőséget, hogy a növények is rendelkezhetnek érzetekkel (Hua 5. 10).

Az 1925-ös nyári szemeszter előadásainak szövegében ezt írja:

A valós dolgok (*Dingrealitäten*) élőkre, hétköznapi értelemben, lelkileg, pszichikailag élőkre, cselekvőkre és pszichikailag élettelen tárgyakra oszthatók. Az elsöre kínálkoznak példaként az emberek és az állatok. A növényeket is élőlényeknek nevezzük, azonban csak akkor szabadna azokat a pszichikai lényekhez – azokhoz, amelyek szubjektumok és szubjektumként élnek – számítani, ha szigorúan véve lelkileg élőként tapasztalnánk őket: a lelki szubjektumok módján érzékelő, észlelő, érző, törekvő, pszichikailag afficiált és cselekvő lényként. Máskülönben a nem-szubjektumok közé számítanak, a lelkileg élettelenekhez, mint a kövek, hegyek, házak, architektúrák, mindenféle műalkotások, gépek, könyvek stb. (Hua 9. 103)

Hasonló álláspontra utaló részletet azonban még jóval később keletkezett szövegben is találhatunk:

[az emberek (és az állatok)] egyfajta összetett realitások: nem pusztá testek (*Körper*), hanem testek (*Körper*) és lelkek egymással egybekötve, vagy, realitások, amelyeknek tiszta testi sajátosságai vannak, [olyanok] mint a kövek és a növények (azokat tisztán organikus testként, mint a testek (*Körper*) egy különös típusát tekintve) és egyszerre „pszichikai sajátosságok”. (Hua 39. 614)

Az 1932-ből származó kéziratban még mindig úgy tűnik, mintha a növények pusztán (fizikai) testi valósággal rendelkeznének (*Körper*). Husserl egyértelműen sokáig vonakodik a növényi életet az animalitás régiójához kapcsolni, amelynek magyarázata egyértelműen a beleérzés határainak problémájából adódik.

Husserl szerint az analógiás apprezentáció előfeltétele, hogy a másik „testalkatot” a saját testemhez való hasonlóságában saját ’itt’-em átvitelére alkalmasnak találjam, a „külső testalkat ’ott’-ként a test számomra sajátos értelmében analóg módon” részesüljön. Az *Ideen* folytatásainak írása idején Husserl még nem talál módot arra, hogy a beleérzés számára utat találjon a növény irányába. „Nem zárható ki, hogy a növények is rendelkeznek érzetekkel, csupán képtelenek lennének ezt megismerni, mivel a beleérzés és a közvetlenül meghatározott elemzés számára minden híd hiányzik.” (Hua 5. 10.)⁸

⁷ Ez indokolja, hogy a „Leben” a növény vonatkozásában idézőjelbe kerül (Hua 5. 9; Hua 15. 118).

⁸ Marosán Bence Péter fordítása. Erre és a 9. lábjegyzetben M. Vergani által értelmezett szövegrészletre bírálataiban Marosán Bence Péter hívta fel a figyelmemet, aki több értékes észrevételével is hozzájárult a tanulmány végső változatának megszületéséhez.

Saját itt-em átvitele egy másik testre egy fedésegység ideális lehetőségére utal a beleérzés megjelenítő aktusában, a beleérzés minimális feltételére, hogy a másikat minden konkrét tartalomtól elvonatkoztatva egy tudatfolyam szubjektumaként azonosítsam. Ennek ellenére Husserl, ahogy már utaltunk rá, nem zárja ki a növényi érzetek lehetőségét, illetve találunk olyan helyet, amelyet a lélek szubjektum nélküli hordozójaként felfogott élő, tehát pusztán vegetatív test lehetőségeként is értelmezhetünk.⁹

A beleérzés mértéke és lehetősége kapcsán később egyre nagyobb szerepet kapnak Husserl gondolkodásában a normalitás és az anomália/abnormalitás fogalmai. Az analóg appercepció kiindulópontja, a saját test (*Leib*) eredetileg a másik mint idegen és az objektív világ konstitúciójának értelmében az eredeti normalitás esetét képviseli, amelyhez képest a másik mint attól eltérő már eleve abnormalitás.¹⁰ Ebben a tekintetben a sajátomhoz egészen hasonló és attól különböző mértékben eltérő testalkatokat találok. Az eltéréseknek azonban van egy homályos határa, ahol az analógián alapuló „átvitel” többé nem működik.

A normalitásnak és abnormalitásnak vagy anomaliásnak [...] a legkülönbözőbb szintjei és típusai vannak, amelyek a létkonstitúció szintjeinek felelnek meg, a relatív megjelenésektől (tehát például az érzékszervi módosulásoktól) a valóságosan létező világ objektív értelemben igaz létéig (Hua 15. 155)

– írja Husserl egy 1930/31-ből származó kéziratában. A normalitás–anomaliás minden esetben az ismerősből, tapasztaltból, tipikusból, elvártból kiindulva értelmezhető, és a környezetet, illetve a világot konstituáló normalizációs folyamatokhoz tartozik. Alacsonyabb szinten az egyes szubjektumok tudati életében a tulajdonképpeni tapasztalatot lehetővé tevő koherens értelemalakzatok létrejöttében játszik szerepet, magasabb szinten pedig az „objektív világ” intersubjektív konstitúciójában.

„Az anomaliások kérdésköréhez tartozik az állati lét problematikája is, melynek különböző szintjein helyezkednek el a »magasabb« és »alacsonyabb« rendű állati lények.” Az állatot anomaliásként tapasztalni azt jelenti: a beleérzés vagy empátia segítségével lelkes, érző-élő testként fogjuk fel, az élő testtel össze-

⁹ „Vegetable life, in contrast, involves a living body (*Leib*) that is the seat (*Träger*) of the life of the soul, but it is a soul of lower degree, that is to say, a soul without a subject (*eine subjektlose Seele*) (Hua 5. 116)” (Vergani 2021. 72).

¹⁰ A normalitás és ellenpárja, az anomaliás vagy abnormalitás konstitutív fogalmai mindig relatívak. Az objektív, intersubjektív emberi világ konstitúciójának szintjén a saját testalkatomat is található anomaliásnak. Ahogy azt Steinbock is hangsúlyozza, a normalitás és anomaliás koncepciója a tapasztalatot érinti, amelyben az objektív konstituálódik, nem pedig magát az objektív természetet, tehát alapvetően deskriptív és nem-előíró (Steinbock 1995. 132). A normalitást elsősorban a tapasztalatokban érvényesülő összhangként, konkordancia-ként (*Einstimmigkeit*) jellemezhetjük, az anomaliást mint a várakozásokban jelentkező diszszonanciát.

fonódva létező lelki interioritás alanyaként, de nem emberként, hanem – önmagam normál-esetnek tekintett emberségéből kiindulva – emberi önmagam módosult variációjaként. „Az állatok lényegileg emberi mivoltom anomális »változataiként« konstituálódnak a számomra, de persze önmagukon belül is a normalitás és anomalitás szerint különülnek el egymástól.” (Husserl 2000. 143) Az abnormalitások szintje azonban érdekes módon nemcsak biológiai, evolúciós távolságtól függ, hanem legalább annyira egy életvilágon, egy kultúrán belül generációk során kialakult kommunikatív közösségtől is. S ebben az értelemben kitüntetett helyet foglalnak el a társállatok. A már említett beszélgetésben Dorion Cairns azt is felidézi, hogy Husserl

az állatokról szólva, az abnormalitás különböző szintjei alapján különbséget tett az ember állatai (*Menschiertiere [man's animals]*), pl. kutyák, elefántok és a tulajdonképpeni (*eigentliche*) állatok között, a skálán lefelé haladva pedig a beleézés (*Einfühlung*) lehetőségének kontinuos csökkenéséről beszélt.

A beleézés skálájának gondolatára veti fel tanítványa az annak határait feszegető kérdést: „Mi a helyzet a növényekkel? Mondhatjuk-e, hogy itt is van beleézésünk, vagy a növény pusztán fizikai tárgy, nem pszichofizikai?” Husserl kitérő választ ad, ennek egy részét (a tipikus egységekről) fent idéztem.

A húszas évek elejétől azonban Husserlnél megjelenik egy olyan módszertani eljárás, amely fokozatosan kitérít a beleézés korlátait. Ez a „lebontó” (*Abbau*) redukció, amely a lelki funkciók rendszerében módszeresen elvonatkoztat magasabb rendűnek ítélt rétegektől. Analógiákra épülő teoretikus módszerében elkülöníthető az egyszerű beleézésről, s a legegyszerűbb állatok – Husserl példájában egy medúza (*Qualle*) vagy akár egyszéjtű állatok (Hua 14. 113–116) – esetén is van értelme. Mivel „tisztán fizikai jegyeiket tekintve a specicsenek hasonlóságok alapján típusosan rokonsági rendekbe szerveződnek, s ezek az organizmus típusa alá sorolhatók” (Hua 14. Nr. 26. 272, XXIX. 327),¹¹ ezek a sajátos, a fajhoz tartozó általános jegyek, hasonlóságok alapul szolgálnak az organizmusok animálisként való interpretációjához, és lehetővé teszik, hogy egy tág értelemben még a növények is az animális fogalma alá essenek.

A *Válság* írásának idején a változás már egyértelműen észlelhető Husserl szemléletmódjában:

Minden külön típusosság fölött áll azonban a legáltalánosabb, „regionális” típusosság. Az életben, mint valódi általánosság ez a típusosság határozza meg a praxist, de lényegileg szükségszerűként csak az elméleti lényegkutatás módszerében bukkan fel.

¹¹ „Az egységes organikus élőlény, az ember is tisztán fizikailag tekintve individuumként is sajátos tipikával rendelkezik (*individualpsychische Einheit*) – a fajhoz tartozó általános jegyek és a faktikus-egyedi anomalitások értelmében.”

Olyanfajta különbségekre gondolunk, mint élő és élettelen dolgok; az élők körében az animális, azaz nemcsak ösztönszerűen, hanem mindig énaktságban is élők és a pusztán ösztönösen élők (például a növények). (Husserl 1998/II. 279)

Az ösztönök fenomenológiájával a késői Husserl végül a legegyszerűbb organizmusokat és a növényeket is bevonja az animális természet tárgyainak körébe, erre az utolsó szakaszban a növényi monászok kérdése kapcsán térünk vissza.

III. A BIOLÓGIAI GENERATIVITÁS

Ha az *Ideen* köteteiben kidolgozott materiális ontológiai régiók alapján az életnek és a biológiának megfogalmazhattuk először egy szűkebb, materiális szemléletét, majd egy az animalitás regionális tudományának megfelelőt, egy annak megfelelő tapasztalásmóddal, elsősorban a beleérzéssel, akkor a harmadik („szellemi”) régió tudományához rendelhetjük az élet generatív megközelítését, a monázközösség egészének, az emberi és nem-emberi történetiségnek, az élő szervezetekben „felfelé törekvő, belülről alakító élet” (Husserl 1998/II. 147) teljesítményeinek megértését. A pusztán materiális régió törvényszerűségei szerint az élő önfenntartó szerveződésként írható le, eleven funkcionáló egység. Ezt a szűk meghatározást már meghaladja, ha azt a belső tapasztalat egységével kapcsoljuk össze, így az individualizáció már nem részek funkcionális aggregátumára, hanem a belső idő tapasztalati egységére vezetendő vissza. Ebben az értelemben elvileg nem keletkezhet élettelenből élet, hiszen az élettelen itt pusztán a materiális régióhoz tartozó, míg az élő a lelki/animális régió értelmében élő. Az élőlény (lélek) születik és meghal, de halála pusztán az animális régió szintjén transzcendentális értelemben továbbra is megragadhatatlan. Az életnek csak egy harmadik, interszjektív-transzcendentális értelmében vett fogalma képes élet és halál fenomenjeit is magában foglalni, illetve a biológiai generativitás apóriáira is megoldást találni, amely szerint az élet az egyes individuumokban pusztán „megnyilvánul”.

A genetikus fenomenológia biológiai dimenziója olyan problémákra utal, amelyek a monász geneziséhez, az ahhoz tartozó test (*Leib*) genezisének kérdésköréhez tartoznak és a fenomenologizáló én számára legfeljebb részben vagy egyáltalán nem hozzáférhetőek (Gaitsch 2018). Peter Gaitsch ezt a biológiai generativitás¹² fenomenológiai koncepciójával kapcsolja össze, s azt állítja, hogy Husserl fenomenológiájában a generativitást, a tapasztalat történetiségét nem érthetjük csupán kulturális értelemben (Gaitsch 2018. 137), és Steinbockra is hi-

¹² A generativitás (pl. Hua 15. 138, 171; Husserl 1998/II. 168; 240.) a generációk láncolatára utal, amelyek hosszú sorában jönnek létre (és alakulnak át) azok az értelemösszefüggések, amelyekben az interszjektív életvilág konstituálódik.

vatkozva rendeli az animális és növényi lét kérdését a genetikus (Abbauanalyse) és generatív fenomenológia módszertani hatáskörébe (Gaitsch 2018. 144, Steinbock 2003. 119). Toronyai Gábor „az élet fenntartása értelmében vett generativitásként” érti minden élő generációinak periodikus váltakozását, „a periodikusan visszatérő ösztönszerű életszükségletek” mozzanatát (Toronyai 2002. 205).

Ha a fenomenológiai generativitásnak biológiai dimenziót is tulajdonítunk, nem indulhatunk ki egyszerűen a biológiai szaktudományok által kínált struktúrákból. Az empirikus biológia az élő dolgok tudománya, de a biológiai értelemben vett élet nem vezethető vissza valamilyen egységes, lényegi tulajdonságra, amely minden általunk ismert élőlényre alkalmazható, s egyben kizár minden élettelen. Továbbá a fizikalista elkötelezettségű biológia a transzcendentális fenomenológia nézőpontjából apóriákhoz is vezet, ezért a következő néhány bekezdésben röviden felvázolom annak a problémakörnek a történeti hátterét, amelyhez Husserl a biológiával vonatkozó gondolataival kapcsolódott.

Az élet értelmezése a filozófia kezdeteitől a lélekkel kapcsolódik össze. Arisztotelésznél az életjelenségek a lélek teleologikus funkcióira (entelekheia) vezethetők vissza, s az életjelenségek mögött álló lélekhez kapcsolódik az intellektus és a tudat is mint annak legmagasabb megvalósulásai. Egy élőlény egysége, fennmaradása és kibontakozása a legalapvetőbb fenomén a világban. Descartes ezzel szemben a leghatározottabban elkülöníti az intellektussal azonosított lelket a mechanikusan felfogott pusztá biológiai élettől, előbbit csak az embernek tulajdonítva. A lélek önmaga számára lényege szerint *transzparens* szubsztancia, szükségszerűen tudatos, míg az élő test pusztá gépezet.

Az elemeiben már kialakult új tudomány, a biológia kardinális kérdése lett, hogy elméletileg visszavezethető-e fizikai-kémiai alapokra. A mechanikus (fizikalista) elkötelezettségű biológia az élő „dolgokat” az anyag anyagcserére, mozgásra és önreprodukcióra képes komplexebb struktúráinak tartotta, magyarázatai azonban számos olyan biológiai jelenség esetében elégtelennek bizonyultak, mint az élő szervezetek embrionális fejlődése, a tulajdonságok átörökítése vagy a fajok képződése.

Az átöröklés és az embrionális fejlődés magyarázatának történetében két irányzatot szokás elkülöníteni. Arisztotelész hülémorfizmusa és teleológiája egy epigenetikus felfogást vont magával, ő és nyomában a skolasztikusok úgy vélték, hogy a hím magja adja a formát, következésképp a lelket az anyától származó „anyagnak”. A teleologikus felfogás azonban nehezen egyeztethető össze a mechanikus elvekkel, így az utóbbiaknak elkötelezett gondolkodók az átöröklés generációkon keresztül ívelő bonyolult megjelenési formáit és mikéntjét – a mai információs-modell híján – sokáig úgynevezett „preformációs” elméletekkel igyekeztek magyarázni. A preegzisztencia-elméletek szerint az individuum már fogantatása előtt, a teremtés kezdete óta létezik, szülei a talajból veszik fel őt (táplálkozással), vagy egymásba ágyazott dobozok módján „tartalmazzák”

ősei anyai vagy apai ágon. Az utóbbi teóriát erősítette a tizenhetedik században megjelenő mikroszkóp. Az azon keresztül felfedezett apró élőlényekkel élő és élettelen anyag különbsége (a mechanikus elméletekkel összhangban) eltűnik, az élet egymásba ágyazott lények sokasága.¹³

A fajok keletkezésének, evolúciójának elfogadása egy mechanikus-fizikai elméletet arra kényszerít, hogy a készen teremtett, bonyolult felépítésű szervek működése mellett azok kialakulását is mechanikus elvekre vezessék vissza. Ezzel azonban – átmenetileg – hátrányba kerültek, s a születő biológia tudományának kezdetén rövid időre a vitalisztikus tendenciák léptek előtérbe. Az evolúció vitalista felfogásában a platóni-arisztotelészi-plótinosz *scala naturae* teljesség-eszméje éled újra, azt fejlődésként értve a tökéletlenebbtől a tökéletesebbig, a világegész teleologikus végcéljáig (Smith 1976. 241). Az epigenezis és a preformáció újabb elméleteiben továbbra is az ontogenezis és a filogenezis kezdetéhez kapcsolódó kérdések állnak a középpontban: Vajon az evolúció kezdetén élettelen anyag válhat-e élővé, vagy szunnyadva már az élettelen anyag is magában hordozza az életet, illetve az egyedi élőlény „tervrajza” keletkezhet-e, vagy már mindig meglévőként a szülők generációi hordozzák magukban?

Ehhez az utóbbi kérdéshez kapcsolódnak a századforduló környékén a „preformáció” egy újabb irányzatához (latter-day preformationalism [Agutter – Wheatley 2008. 143]) tartozó Wilhelm Roux kutatásai. Roux békaembriókon kísérletezve jutott arra, hogy a megtermékenyített petesejt részei már az élőlény teljes tervrajzához igazodnak, a sejt térbeli organizációjában a teljes élőlény képeződik le. A kezdetben hasonló nézeteket valló Hans Driesch a kísérletet tengeri sünök megtermékenyített petesejtjeivel megismételve (és első módszertani hibáit kiküszöbölve) gyökeresen más eredményre jutott: a gasztrula állapot elérése után osztódásnak indult sejtek elválasztva nem részé, hanem teljes állatokká fejlődtek, az embriók kiegészítették magukat. Driesch ebből fakadó következtetése szerint „a teljes embrió harmonikus kontrollt gyakorol részei felett” (uo). Mivel a mechanisztikus magyarázatokat nem találta kielégítőnek, Driesch fokozatosan a filozófia és Arisztotelész entelekheia-tana felé fordult. 1907–1908-ban előadásorozatban prezentálta következtetéseit (*The Science and Philosophy of Organism*): az élet nem redukálható inorganikus eseményekre, és az élő organizmusokat meghatározó tényező egy pszichikus jellegű, „*psychoid*” entelekheia.

Bár Husserl közvetlenül nem hivatkozik rá, levelezése alapján tudjuk, hogy 1914-ben már ismerte Driesch kutatásait.¹⁴ Darian Meacham szerint hatását

¹³ Leibniz gondolkodásában a monászok viszonya képeződik le ebben az egymásban-létben. Az öntudat nem-szükségyszerű reflexív tudás a monász belső állapotairól, a növények is rendelkeznek némi percepcióval és appetícióval, de mozgásuk, leszámítva keletkezésüket, mechanikus jellegű (Leibniz 2005. 110). Hartsoeker és mások az emberi spermiumokban egyenesen miniatűr emberi lényeket véltek látni (Smith 1976. 264, 266).

¹⁴ Briefwechsel III/1. 57–63 (Hua 14. 104, 129, 299; Hua 6. Beil. XXIII, zu § 65. 482). Driesch hatását valószínűsíti Darian Meacham is (Meacham 2013. 19).

valószínűsíthetjük többek között a bevezetőben már említett *Válság*-melléklet részorganizmusokra vonatkozó gondolataiban. A beleérzés szubjektív mozzanata minden organikus élet tekintetében „eligazító kell hogy legyen”, sőt, „ebből meríti végső értelmét az organizmus fogalma általában, az organizmus felépítése is, mely részorganizmusokból áll, melyek azonban nem funkcionálnak szabadon önmaguk számára, hanem csak szükséges alkotóelemként” (Husserl 1998/II. 209, Hua 6. Beil. XXIII, zu § 65. 482).

A Husserliana XXIX. kötetében kiadott, a *Válság*-könyvhöz kapcsolódó kéziratok között található olyan részletet is, amely a részorganizmusok pszichikus oldalára utal:

Az állatok anatómiai struktúrája azonban még mindig rokonságban áll a növényekével, és amikor az egysejtű organizmusokra térünk át, szabad¹⁵ élőlényeket találunk, amelyek még mindig az ember-volt távoli módosulásai, majd ahhoz a kérdéshez jutunk, hogy nem kellene-e az emberi és állati testekbe önállóan beépült és ezek létehez nélkülözhetetlen sejteket figyelembe vennünk, amelyeknek megfelelően önállóan, másokkal együtt-fungáló pszichikust kellene tulajdonítanunk. (Hua 29. 326–327)

Az organizmusok részorganizmusokra utaltak, de valamilyen értelemben nagy részük maga is részorganizmus, s keletkezésük és elmúlásuk ezzel összefüggésben az egészben betöltött szerepükre utal. Biológiaiilag egy fában, egy csigában és egy emberben közös, hogy organikus szervezett részekből: szervekből, szövetekből, sejtekből, sejtalkotórészekből állnak, és egy nagyobb egész alkotja a „környezetüket” (ökoszisztéma, társadalom). Egy kő részei ezzel szemben rendelkeznek olyan belső rendezettséggel, mint az élőlények, a részek és az egész viszonya esetleges, külső hatásoktól függő.

„Az organizmusok organizmusokból épülnek fel” – írja Husserl a C-kéziratokban –, „[a] magasabb organikus képződmények” pedig „mint organikus individuumok saját organikus sajátosságokkal és teljesítménnyel fundált egységek. Nem pusztán organizmusok halmai és összekapcsolódásai, [...] hanem olyan kapcsolatokban állnak, amelyek alapján az egész egy organikus individuum.” Husserl a „szerveket” (*Organ*) először a testi kineztezések összefüggésében tárgyalja, ahol a szervek egymással való kommunikatív kapcsolatait az egész test környezetéhez, világhoz való viszonyaival állítja analógiába.

Testem konstitúciója magam számára annak a ténynek a következménye, hogy minden „szerv” egy vagy többféle módon „tárgya” egy másik szervnek. Ahogy a kineztezia mezeje a potencialitás és aktivitás eredeti terepe, úgy a test mint organizmus a közvetlen aktivitás mezeje a tárgyak világában. (Cairns 1976. 6 [I 8/7/31])

¹⁵ Feltehetőleg: szabadon álló, nem egy nagyobb egész részeként funkcionáló.

Az organizmusok más organizmusoktól elkülönült léte lehetetlen, sőt, már a saját test szerveinek elkülönítése az idegentől is problematikus.¹⁶ Baktériumok, gombák, növények, állatok alkotnak különböző szoros szerveződéseket: bolyok és rajok, társadalmak viselkednek organizmusként.

Az élet egymásba „ágyazottságát” jól szemlélteti a *Mixotricha* példája, amit Richard Dawkins ír le szemléletesen.¹⁷ Az óriásorganizmusként is felfogható termeszársadalmak tagjainak bélszatornájában élő mikroba, a *Mixotricha paradoxa* szabad szemmel is látható méretű (kb. fél mm) protozoa több százezer baktériumot foglal magában, amelyek a természetvárhoz hasonlóan szervezett mikroorganizmus-városban élnek. A protozoa csillói maguk is önálló baktériumok, amelyek rátapadtak a *Mixotrycha* testfalára.¹⁸ A szerveződések esetében néha nehéz eldönteni, hogy a szintek között melyik tekinthető organizmusnak és melyik már nem. A C-kéziratokban Husserl arról is gondolkodik, miként relativizálódik a születés és a halál az organizmus-közösségek különböző szintjein, s az emberekből álló „egyesüléseket”¹⁹ a növényi organizmusokkal állítja párhuzamba, amelyek előbbiekhöz hasonlóan a részek között egy lazább kapcsolatot feltételeznek, s ahol az egyes részek túlélnek az egészt (Hua Mat. 8. Nr. 46. 170–171). A „magasabb” szintű organikus képződmények tehát kétértelműek: nem feltétlenül jelentenek egyúttal „magasabb szintű lelkeket”.

Van alacsonyabb lelki lét és eszerint vannak alacsonyabb monászok, és van olyan transzcendentális összekapcsolódás, [...] amelyben magasabb szintű lelkek fundáltak, és pedig transzcendentális-térbeli-időbeli módon, oly módon, hogy a magasabb

¹⁶ Ahogy Lewis Thomas orvosbiológus írja: „Alapos okokkal lehet érvelni amellet, hogy önálló entitásként nem is létezőnk. Nem saját részecskének szakadatlanul egyre dúsuló csomagjaiból állunk, ahogyan mindig feltételeztük, hanem osztoznak rajtunk, bérbe vesznek, megszállnak bennünket. Sejtjeink belsejében ott vannak a mitokondriumok, azok hajtják őket, és látják el azzal az oxidáló energiával, amely nap mint nap a tökéletesedés felé küld minket – ám a mitokondriumok a szó szigorú értelmében nem a miéink. Kiderült róluk, hogy apró különálló lények, valószínűleg a primitív baktériumok, a vándorló prokarióták gyarmatosító utódai, amelyek beúsztak a mi eukarióta sejtjeink ősi előzményeibe, aztán ott is ragadtak: azóta is fenntartották önmagukat és életformájukat, és a miénktől teljesen különböző DNS-ükkel és RNS-ükkel másolják önmagukat.” (Thomas 1988. 6)

¹⁷ L. R. Cleveland és A. V. Grimstone munkássága nyomán, jelentőségét Lynn Margulis ismerte föl (vö. Dawkins 2006. 441).

¹⁸ Dawkins leírása után Swiftet és nyomában August de Morgan rímét idézi (ford. Müller Viktor): „A nagy bolháknak kisebb bolhák / Hátán ülve vérét szívják / A kicsiknek még kisebbek / Soruk soha nem ér véget.”

¹⁹ A Hua 14. XXV. mellékletében Husserl egészen szoros analógiát lát a társadalmak és a biológiai organizmusok között. A személyfeletti szubjektivitás, az emberiség továbbélő és továbbható egysége egy fizikai organizmushoz hasonló, ahogy sejtekből épül fel, amelynek az anyagcserefolyamaiban stb. egy életegységet tulajdonítunk. Az emberiség az egyes emberekből él, azokból épül fel, ők lennének a sejtjei, a végső fungáló elemek. Számos ember társul átmenetileg vagy tartósan, és képez ebben a közösségben egy többsejtű szervet és így tovább. Az emberiség organikus egysége az új egyes emberek beleszületettségében és mások elhalálzásában marad fenn, hasonlóan a többsejtű szervek képződéséhez és halálához.

szintű monászok az alacsonyabbak ilyenjén [transzcendentális-térbeli-időbeli összekapcsolódásán] fundáltak. Ezek a megalapozások transzcendentális kauzalitások, és a magasabb lét magasabb és különböző értelemben vett intencionális teljesítményeket jelent (értelem és létkonstitúciót). (Hua Mat. 8. 174.)

A *Válság*-könyvhöz kapcsolódó kiegészítő kötet egyik írásában, 1936-ból, Husserl arról ír, hogy az organizmusokból felépülő organizmus mint test már egy „magasabb rendű organizmus” (Hua 29. Nr 28. 319), „szellemi értelemben”. „A szerveződés szintenként emelkedik, maga a nem (*Geschlecht*)²⁰ is egy organizmus, amely a formálisan hasonló teleológiai szabályok alatt áll, mint a neme alá tartozó egyes élőlény.” Minden szinten minden közösségben áll másokkal: „Nem lehetőségek farkasok egyedül a világban. A magasabb szintű nemek az alacsonyabb szintűekre utaltak, teleológiailag összetartoznak.” (Hua 29. Nr 28. 319)

A növényi organizmus esetében kérdéses, hogy az felfogható-e a „Leib” értelmében vett testtel rendelkező lelkes élőlényként, amely valamilyen mértékben a beleérzést is lehetővé teszi, vagy organizmusként közelebb áll a kolóniákhoz, rajokhoz, telepekhez. Utóbbi esetben a növény olyan transzindividuális organizmus lehetne, amelyben a monadikus individuum szintjét a szerveződésben a sejtek képezik.

IV. A NÖVÉNYI MONÁSZOK KÉRDÉSE

A húszas évek elejétől az organizmus filo- és ontogenetikus fejlődését Husserl már transzcendentális összefüggésbe helyezi, s a fenti kérdés ebben az összefüggésben összekapcsolódik azzal, hogy tekinthető-e a növényi létformák monászoknak vagy csupán monászok aggregátumának.

Az interszubjektivitás apóriáját²¹ Husserl már egészen korán (Hua 13.) a leibnizi monadológia egy változatának segítségével igyekszik megoldani, ami azonban az interszubjektivitás és a beleérzés problémáinak megoldásához ha-

²⁰ Husserl a rendszertani faj egyszerre élő egyedeit érti ezalatt.

²¹ Míg empirikus énem, „a redukált »ember-én« (»pszichofizikai én«) a »világ« tagjaként a rajtam kívüli mozzanatainak halmazában” konstituálódik, mindezt saját lelkének immanenciájában is konstituálja és intencionálisan magában hordja” (Husserl 1998/I. 115). Ennek a paradoxonnak a feloldásához terjeszti ki Husserl a fenomenológiai redukciót az interszubjektivitás területére s vezet be később az univerzális redukciót. Ennek az a feladata, hogy ne „elszeparált lelkek sokaságához” (Smith 2010. 153), hanem „minden konstitúció végső soron egyetlen funkcionális középpontjáig” (Husserl 1998/I. 234), az „abszolút működő szubjektivitáshoz” hatoljon. Az emberi szubjektivitás, illetve a konkrét monász ennek különös önobjektívációjaként értendő.

sonlóan és azokkal összefüggésben kétértelmű.²² A monásközösség fogalma ugyanis Husserl szövegeiben időnként az emberi személyek objektív világának interszubjektív konstitúciójára vonatkoztatott, időnként pedig minden, az egyetlen elgondolható világban együtt létező emberi és nem emberi lélekre.

A monász először is mint „konkrét értelemben vett ego”, másképp „tulajdon sajátzerúségem univerzuma” egy már eleve végrehajtott „világiasító” apercepció talaján áll, s már hozzátartoznak azok a tapasztalatok, amelyekben az idegen konstituálódik. Másfelől a világtapasztalatok Husserl szerint lebonthatók a sajátzerúség egy olyan primordiális szintjére, amelyben az idegentapasztalat „motivált”, arra, amit a transzcendentális ego az „alter ego implikációja nélkül nyújtani képes” (Husserl 2000. 111–112). Ugyan már ehhez a réteghez is hozzátartozik egy első, „primordiális transzcendenciaként” a világ, azonban még nem objektív létértelmében. Az objektív világ és vele az objektív én, az ember az emberi közösségben egy „másodlagos transzcendencia”, ami már egy primordiális világ alapzatán konstituálódik (Husserl 2000. 123–133).

A test (*Leib*) valamilyen módon minden animális, monadikus létező világban létéhez (Hua 39. Nr 53. 614) hozzátartozik. „Minden monásznak konstituálnia kell egy testet (*Leib*), és ez a test a világszemléletben valósan (*reell*) adott vagy horizontban implikált kell hogy legyen.” Ez a beleézés lehetőségének feltétele és ebben az értelemben „fenomenológiailag az állat határa” (Hua 14. Nr. 6. 118).²³ A növény ezek szerint nem lehet monadikus létező. Ugyanakkor Husserl többször foglalkozik azzal a gondolattal, hogy lehetségesek-e leibnizi értelemben alvó, animális test nélkül létező monások,²⁴ ami egybecseng a szubjektum nélküli lélek gondolatával is. Noha a beleézés határai kapcsán fent idézett beszélgetés végére, sőt később sem válik egyértelművé, „hogyan Husserl a növényeket még a beleézés határeseleinek tartja-e” (*limiting cases*), sejtésünk lehet arról, hogy milyen irányban gondolkodott, mivel a beszélgetést felidéző Cairns némi bizonytalansággal így folytatja: „[Husserl] mintha említette volna, hogy Leibniznek igaza lehetett abban, hogy az egyedüli elképzelhető létező szellemi (*spiritual*) és a világ »dolgai« valójában alvó monások.” (Cairns 1976. LIII. 73–74 [9/5/32.]

A monásztan már említett egyik legnagyobb problémája, hogy miként keletkezhet a rendszerben új monász, amit Leibniz egy preformáció feltevésével igyekezett megoldani.

²² A kétértelműség az ötödik kartézianus elmélkedésben jelenik meg leginkább, Iso Kern szavaival a leírásokat értelmezhetjük úgy is, mint „a „transzcendentális idegen, illetve a saját és az idegen monász viszonyának egy reflexív-filozófiai megalapozását (*Fundierung/Begründung*), és úgy is, mint a természetes, világi beleézés (*Einfühlung*) alapzatának (*Fundierung/Motivation*) konstitutív analízisét” (Kern 1973. XX).

²³ „Amikor egy növényt pszichikailag lélekkel rendelkezőként fogunk fel, csak kölcsönveszünk egy hasonlatot.” A növények ebben az értelemben pusztán „organikus” testek (a Körper értelmében) (Hua 39. Nr 53. 614).

²⁴ Például Hua 14. 104. 130.

Úgy tűnik – írja Husserl –, mintha a továbbörökítésben a fizikai maggal az alsó, passzív, lelki altalajból egy pszichikai mag, egy mag-monász ágazna le és a fejlődésben egy saját individualitás, esetleg egy magasabb személyes, eszes individualitás konstituálna. [...] Azonban kérdéses, hogy helyes vagy egyáltalán lehetséges az az interpretáció, amely szerint nem [a monászhoz tartozó testről] ágazik le egy organikus mag, hanem a monászból (a leibnizi kifejezésből ez eleve lehetetlen) [keletkezik!] egy olyan mag, amely, mint minden részorganizmus, maga organizmus, lelket hordoz, s amely az új fejlődési feltételek között az organikus maggal parallel, utóbbi fizikai feltételeinek vonatkozására tekintettel fejlődne. (Hua 14. Beilage XIII. Normalität und animalische Spezies [offenbar St. Märgen, 1921] 129.)

Az idézet alapján a monászok más monászokból való keletkezését Husserl is inkább elveti, s az individuumok születését a világ egészére, egységes „testiségére” vezeti vissza.²⁵ „És ahogy a világ testisége tulajdonképpen egyetlen, végtelenül típusosan szétágazó és emellett mindig újra individuumokba lepusztuló és önmagát nemző egység, úgy a lélekmonászok is.” (Hua 14. 129) A materiális természet transzcendentális értelemben nem halott dolog, hanem a monászok alvó állapotát reprezentálja. A monászok más monászokba ágyazottak, s „leágazódásaik” révén korábban önálló részorganizmusok válnak önállóvá, amelyek ezt megelőzően „alvók” voltak. Az individuum tehát nem egy másik individuumból ágazik le, hanem alvó, tehát potenciális állapotából a világegész egymásba ágyazódó monászainak rendjében aktualizálódik. Az alvó monászban még nem „valósul meg” az abszolút, az egész „önobjektívációja”. A transzcendentális értelemben megszülető monász-individuum testét és környező világát értelmezéstől függően „halott” anyagként vagy önmaga és mások testeként (részorganizmusok) fogja fel.

Az élőlény/lélek születése tehát az önobjektíváció születése, az élőlények evolúciója, a generációk sora nem monászok keletkezése, hanem megtestesült lelkeké, objektívációk, méghozzá az egészé. „Minden egyben: élet, a világ pedig az élet önobjektívációja növények, állatok és emberek formájában, amelyek születnek és meghalnak. Az élet [ezzel szemben] nem hal meg, mivel az élet csak egy univerzalizálásban és az élet belső egységében van.” (Hua 29. 334) Minden, ami az éber monász szubjektuma számára megjelenik, térben és időben ki-

²⁵ A világegösszefüggés mint fejlődéskomplexum „testiségének” gondolata egészen addig a kérdésig vezet, hogy felfogható-e a világ egy végtelen organizmusként is (Hua 42. Beilage XXIX. [1920] 336). A világegész azonban mégsem fogható fel organizmusként. „[A] világegész már nem egy újabb összefüggésegész része, nincs környezete. Ha az ember az egész világot egy univerzális pszichofizikai organizmusnak kísérli meg tekinteni, akkor látja, hogy ez nem működik, és az organizmus fogalma itt csődöt mond. Ennek az organizmusnak nem lenne többé külvilága, fizikailag nem lenne test többé környezeti feltételek közepette fejlődve” (uo). A mindent átfogó monász kérdése később egy isteni monász lehetőségében is megjelenik (Hua 14. Beilage XLI. Möglichkeit der Verschmelzung von Monaden. Möglichkeit einer göttlichen Übermonade).

terjedtként, külső nézőpontból, éber és alvó monászok viszonyát fejezi ki (Lee 1993. 230), amelyek rendjében azonban a monászokat nem lehet egyértelműen a biológiai értelemben vett fajok egyedeihez rendelni. Az előző szakasz végén tárgyalt organizmusokból felépülő organikus képződmények között megkülönböztethetünk olyanokat, amelyek egyben magasabb szintű lelkek, szubjektumok, és olyanokat, amelyek organikus tagjaiknak organikus összekapcsolódása, azonban anélkül, hogy abban egy magasabb szintű önobjektiváció megvalósulna, vagyis nem esnek egybe az alacsonyabb és magasabb szintű lelkekkel (monászokkal). A „magasabb” szintű organikus képződmények tehát kétértelműek: nem feltétlenül jelentenek egyúttal „magasabb szintű lelkeket”. A test szellemi értelemben magasabb rendű organizmus, mint az organizmusok pusztán térbeli-időbeli szerveződése (például egy telep, társadalom).

Az interszjektív közösségeknek különböző szintjei vannak abban az értelemben, amelyben Husserl a monásközösséget a (szekunder) konstituált monásközösséggel azonosítja. A monásközösség az objektív, emberi világ, azonban más monásközösségek is elgondolhatóak, például állati világok (Husserl 2000. 57.§). Ezek a világok azonban nem létezhetnek a miénktől elválasztva, bele kell hogy tartozzanak abba a „mindent átfogó általánosságba, amely valamennyi monászt és monásközösséget egybefog”. Egy magasabb szinten tehát csupán egyetlen monásközösség létezhet, egy „valóságos közösség, amely bármely emberi vagy dologi világ létét transzcendentálisan lehetővé teszi”, amelyben „a létező a létezővel intencionális közösségben áll”. A transzcendentális interszjektivitás, amely „megelőz mindennemű világi objektivitást”, „a különböző formákban közösségesülő monázmindenség”, amelynek egyetlen konkrét ontológiája a lét konkrét logikája, logosza (Husserl 2000. 172). Az élet²⁶ tehát a (teleologikus) közösségesülés elvének bizonyul, a legegyszerűbb organizmusoktól kezdve a magasabb társadalmakig, amelyek fejlődését ugyanaz az egyetlen a priori vezérli. A biológia

naiv, mesterségszerűen gyakorolt módszerében [...] intencionális egymásonbelüliséget tükröz, mely az ontogenezisre és filogenezisre irányuló biológiai vizsgálódások, valamint az egyes állatosztályok és fajok egymásonkívülisége mögött húzódik meg. Nagy általánosságokban lényegi törvények adnak magukról hírt, a biológia ontológiát rejt magában, mely nem olvasható le explicit módon a szemléleti adottságokról, és amely nem más, mint a természet ontológiájának, azaz a természet matematikájának analogonja: vagyis egy már önmagában előre kész és ebben a készletben a megismerés számára hozzáférhető ontológiáé. (Husserl 1998/II. 210.)

²⁶ Az élet, élő (*Leben*, „*lebendig*”) és hasonló kifejezések Husserl transzcendentális fordulata utáni filozófiájának gyakran alkalmazott operatív fogalmi közé tartoznak.

Egy fejlődésösszefüggésben álló monászrendszer (*Monadensystem*), „amely az egy és ugyanazon világ különböző lehetséges megjelenéseit realizálja fokozatosan és fejlődésszerűen”, egészen „az egyre magasabb intelligencia és tudomány emberéig” emelkedik.²⁷

A maga meghatározott struktúrájával rendelkező világban a szubjektivitás objektív módon van jelen állati és emberi szubjektivitás formájában, a továbbörökítés, megtestesülés (*Verkörperung*), fejlődés egy olyan rendszerében, amelyben mindig újabb monászok objektiválódnak, s emellett mint lelkek újak lépnek színre és a régiek mint lelkek tűnnek el. (Hua 14. 129.)

A transzcendentális nézőpontból tekintett monászmindenség azonban az empiria oldaláról nézve nem tartalmazhat olyan elemeket, amelyek ideálisan nem feleltethetők meg monászok strukturális mozzanatainak:

Abszolút nézőpontból monászok fejlődésével rendelkezünk. Empirikus nézőpontból egy világunk van, amelyben minden ének mint objektiválnak vagy objektiválhatónak helye van. És a monászok tulajdonképpen belső fejlődésének itt megfeleltethető egy külső ellenkép, amely egyszerre a belső fejlődés indexe is: a fejlődés biológiai értelemben. (Hua 42. [1920] 336.)

A világ fejlődésösszefüggésében Husserl egy egységesen összetartozó lelki élet és annak ellenképe ontogenetikus és filogenetikus egységét fedezi fel. A biológiai evolúciót és ontogenezist vezérlő folyamatok a késői Husserl számára az ösztönök,²⁸ a biológiai ösztönök pedig a tudományokat vezérlő motívumokkal együtt egyaránt az univerzális transzcendentális ösztönök működései, egy a teljes monászmindenséget átható univerzális teleologikus folyamat érvényesülései (Lee 1993. 227). Ennek megfelelően az organikus természet is történeti, a transzcendentális monászmindenség egész transzcendentális története pedig a „történetiség különböző szintjeiből” (Husserl 1998/II. 240) áll, ahol „a filozófia története a legmagasabb, az értelem nélküli organikus természeté pedig a legalacsonyabb szintet képviseli” (Lee 1993. 227).

Végezetül, visszatérve a növényi életre vonatkozó kérdésünkhöz, a fentieket összefoglalva elmondhatjuk, hogy a vegetatív életformákat a transzcendentális

²⁷ „...amelynek olyan gazdag képe van a világról és olyan fejlett észbeli képességei, hogy azt, ami a világ minden tekintetben valójában, tudományosan megismerni, illetve ezzel együtt a beleérzés és a tudat lehetőségeinek fenomenológiai-éidetikai kutatása révén a monászokat úgy megérteni, és világbeli helyüket olyan pontosan jelezve megtalálni képes, hogy a világ igaz létét (tapasztalati megismerésében) minden lehetséges szemlélet szerint realizálni tudja.” (Hua 14. [1921] 128)

²⁸ A témához lásd Nam-In Lee monográfiáját a transzcendentális ösztönök fenomenológiájáról.

ösztönten keretei közé vonó univerzális transzcendentális teleológia lehetővé teszi, hogy bármely növényt, gombát (és minden organikus szerveződést) is az animális természet körébe vonjunk. Nem mint érzőképes szubjektumot, hanem mint a transzcendentális ösztönöknek az organikus szerveződéseket szubjektumközi módon vezérlő terepét a lelki/animális szférában. Az organikus szerveződő élet vegetatív jellegű ösztönei ugyanis nemcsak nem tudatosak, de működésük nem igényli az organizmus centralizáltságát sem. Ebből a szempontból tehát mellékes kérdéssé válik, hogy a növényi szervezet érzőképes test (*Leib*) vagy inkább élő szövetek, sejtek organikus szervezett közössége.

IRODALOM

- Agutter, Paul S. – Wheatley, Denys N. 2008. *Thinking about Life. The History and Philosophy of Biology and Other Sciences*. Dordrecht, Springer Science + Business Media B.V.
- Cairns, Dorion 1976. *Conversations with Husserl and Fink*. Ed. Richard M. Zaner. Dordrecht, Springer Science+Business Media.
- Dawkins, Richard 2006. *Az ős meséje*. Ford. Kovács Lajos. Budapest, Partvonal.
- Gaitsch, Peter 2018. Husserl's Phänomenologie biologischer Generativität. *Studia Phaenomenologica*. XVIII. 129–152.
- Hua 5. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von Marly Biemel. Netherlands, Martinus Nijhoff. 1971.
- Hua 6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Szerk. Walter Biemel. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff. 1976.
- Hua 9. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Szerk. Walter Biemel. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff. 1968.
- Hua 14. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*. Szerk. Iso Kern. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff. 1973.
- Hua 15. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*. Szerk. Iso Kern. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff. 1973.
- Hua 29. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Dordrecht, Kluwer. 1993.
- Hua 39. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Szerk. Rochus Sowa. New York, Springer. 2008.
- Hua 42. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908–1937*. Szerk. Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York, Springer. 2014.
- Hua Dok VIII. *Briefwechsel*. Szerk. K. Schuhmann und E. Schuhmann. Dordrecht/Boston/London, Kluwer. 1994.
- Hua Mat 8. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Szerk. Dieter Lohmar. New York, Springer. 2006.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmékedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága. I-II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Enyedi András, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.

- Kern, Iso 1973. Einleitung des Herausgebers. In *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*. Szerk. Iso Kern. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan.
- Lee, Nam-In 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht, Kluwer.
- Meacham, Darian 2013. Biology, the Empathic Science: Husserl's Addendum XXIII of the Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 44/1. 10–24.
- Smith, C. U. M. 1976. *The Problem of Life. An Essay in the Origins of Biological Thought*. London and Basingstoke, Macmillan.
- Smith, Nicolas 2010. *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*. Stockholm, Stockholm University Press.
- Sokolowski, Robert 1970. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Steinbock, Anthony J. 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. Evanston, Northwestern University Press.
- Thomas, Lewis 1988. *Hány élete van egy sejtnek?* Ford. Szilágyi Tibor. Budapest, Európa.
- Toronyai Gábor 2002. *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkozásáról*. Budapest, Osiris.
- Vergani, Mario 2021. Husserl's Hesitant Attempts to Extend Personhood to Animals. *Husserl Studies*. 37. 67–83.

Lukács György *Ontológiája* és a történelem *post festum*-racionalitása

1968–69 telén a Budapesti Iskola tagjai többször is összegyűltek Lukács Györgynél, hogy megvitassák vele az *Ontológia* már legépelet, ám egyelőre csak a legközelebbi tanítványokkal megosztott kéziratának fejezeteit. A beszélgetéseket előkészítő „lektori vélemény” – Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György és Vajda Mihály lesújtó bírálatát – Lukács is elolvasta a találkozók előtt. Ez a vázlat (*Feljegyzések Lukács ektársnak az Ontológiáról*) volt az éjszakába nyúló eszmecsere kiindulópontja. Az ellenvetések nyomán Lukács hozzálátott az általa is terjengősnek, formátlannak ítélt szöveg átdolgozásához. Az első fejezeteket elhagyta volna, hogy helyükbe illessze a *Prolegomenát*, amely azonban ugyancsak túlnőtt az előzetes elképzeléseken. A szinte kontrollálhatatlanul duzzadó művet már nem sikerült befejeznie: Lukács ’71 júniusában meghalt.¹

Úgy gondolom, a tanítványok recenziója „felszínes” írás (és ezzel nem állítok újdonságot, bár kevesen vélekednek így).² Ez a „felszínesség” persze sokatmondó. Mászt jelentett a hatvanas évek végén, amikor még segíthette is (volna) a kritikából okuló Lukács munkáját (ti. *változatlan* pozíciójának világosabb kifejtését).³ Mászt jelentett ’76-ban, a „lektori vélemény” angol és német fordításának közlése idején, kevéssel a szerzők emigrációja előtt, amikor az Iskola

¹ *Feljegyzések* 89–90. Vö. Heller–Kőbányai 2004. 286–287. Jóllehet Márkus „nemcsak biográfiai, hanem doktrinális értelemben sem tekint[ette] magát Lukács-tanítványnak” (Kis 2021. 77), az egyszerűség kedvéért – mivel mégiscsak Lukács legszűkebb köréhez tartozott – őt is a „tanítványok” közé sorolom itt és alább is. Olykor így teszek az Iskolával szoros kapcsolatot ápoló Tordai Zádorral is, ami ugyancsak félrevezető lehet, ti. ő a kolozsvári Gaál Gábor tanítványa volt (vö. Tordai 1977. 140–144). S a széles értelemben vett tanítványok közé számlálom a „Lukács-unokákat” is.

² Elsősorban Nicolas Tertulian hangsúlyozza, hogy a *Feljegyzések* szerzői „nem értik a mű tulajdonképpeni intencióit”: Tertulian 2011. 33; lásd még Tertulian 1995. 159; Tertulian 2006. 31–32 (az *Ontológia* elidegenedés-fejezetének vonatkozásában).

³ Jóllehet a *Feljegyzések* szerzői azt állítják, hogy Lukács számos ellenvetésükkel – így a jelen tanulmány középpontjában álló kritikai észrevétellel, a „két ontológia” vádjával is – egyetértett (*Feljegyzések* 90–91), a vitasorozat után írt *Prolegomena* inkább az ellenkezőjéről tanúskodik: Lukács „jöttányit sem” engedett az álláspontjából (vö. Tertulian 1995. 149).

„már csak leszármazási értelemben tekinthető marxistának”.⁴ És megint mást ’78-ban, az emigráció után, amikor a dokumentum a *Magyar Filozófiai Szemlé*-ben is megjelent, és pedig az *Ontológiát* „áttörésként” méltató Hermann István ismertetőjével párban (aki az „érett” Marxot az „ifjú” fölé emelő kötelező gyakorlatok elvégzése közben azért finoman distanciálódott is a múltól).⁵

A *Feljegyzéseket* a hermeneutikai jóindulat feltűnő hiánya jellemzi, ám ebben még semmi kivetnivaló nincs: ez önmagában nem „felszínesség” (egyébként pedig a munkadokumentum „Sitz im Leben”-je bőséges magyarázattal szolgál rá). Én azonban nem is a jóindulat hiányát szeretném szóvá tenni. Megítélésem szerint a tanítványok észrevételeinek többsége az összefüggéseket teljesen elvétő – és keresésükkel is felhagyó – tájékozódási zavarról árulkodik. Arról, hogy az irdatlan szövegbe belefáradó olvasók egyáltalán nem követték Lukács körkörös és végtelenül közelítő gondolatmeneteit (amin nem is csodálkozhatunk, hiszen „rettenetesen unt[ák]” őket – ahogy Vajda írta sokkal később),⁶ hanem egyszerűen kiválogatták az intézményesített marxizmus nyelvhagyományába illő formulákat, megtisztították őket a lukácsi kontextusuktól, és összefoldozták belőlük a „hivatalos filozófia” téziseit, megállapítva, hogy sajnálatos módon az egész szövegfolyam leküzdhetetlen „ideológiai beidegzettségekre”⁷ valló vulgármarxista hordalékot sodor magával.

A *Feljegyzések* alapvető kifogása szerint az opus postumumban két összebékíthetetlen ontológia keveredik egymással. Bár Lukács minden fejezetben elhatárolódik a „tradicionális marxizmus” tömeghatásra alkalmas – Marx „epizódyszerű következtelenségeire” és az esetenként „levegőbe markoló” Engelsre visszavezethető – mechanikus-materialista történetfilozófiájától,⁸ a Budapesti Iskola szerint mégiscsak ez a felfogás uralkodik a mű elején. Az „első ontológiában” a társadalmi életfolyamat törvényei logikai szükségszerűséggel érvényesülnek, és „az emberek tevékenységén keresztül, a jelenségszférát illetően számos változattal”, de „mindenképpen” célba juttatják a történelmet.⁹ Sőt, a tanítványok úgy látják, hogy Lukács sokszor még e klasszikus „hegelmarxista” koncepciót is

⁴ Ez a megfogalmazás nem a *Feljegyzések* szerzőitől, hanem Bence György és Kis János szamizdat írásából származik: Rakovski 1983. 244.

⁵ Hermann 1978. 86, 84.

⁶ Vajda 2017. 134. Vö. Heller Ágnes szavaival: „[A] Munka-fejezetben még akadt egypár érdekes gondolat, de a folytatás egyre zavarosabb lett.” (Heller–Kőbányai 2004. 286.) Az állítást csakis a Vajda által említett „rettenetes unalomra” tekintettel tudom értelmezni.

⁷ Ezt a frázist a fordítótól, a Budapesti Iskolával és a Márkus-tanítványokkal szoros kapcsolatban álló Eörsi Istvántól kölcsönzöm: Lukácsnak „gyakran gyűlt meg a baja ideológiai beidegzettségével” (Eörsi 1976. 11). Ez önmagában is figyelemre méltó megfogalmazás: eszerint az idős filozófus valósággal viaskodik sztálinista „második természetével”, amely mintegy reflexszerűen-automatikusan kiütöközik az alkotómunkában, amikor ébersége éppen lankad.

⁸ Lukács idevágó Engels-kritikáját lásd TLO I/374–75; 408–409; Marx „epizódyszerű következtelenségeiről” lásd Proleg 344–345.

⁹ *Feljegyzések* 102.

torzítja,¹⁰ és történelemmetafizikája egyenesen értelmetlen, ti. „az emberi tevékenységektől »független« társadalmi-történelmi törvényekkel” hozakodik elő,¹¹ jóllehet ilyeneket még a „sztálini mesterelbeszélésben”, a *Rövid tanfolyamban* kodifikált ideológiai pánik dialektikus materializmusa sem hirdetett.¹²

Az „első ontológia” persze elképzelhetetlen a „brutális manipuláció” korszakából ismerős egyéb teorémák nélkül¹³ – és valóban: a lektorok ezeket is felmutatják a könyvben. A recenzió alapján úgy tűnik, hogy a szerző hajlamos arra, hogy mereven szembeállítsa a társadalmi létet a tudattal, és utóbbi funkcióját a pusztá visszatükrözésre redukálja; olykor a lényeg/jelenség kategóriákat alkalmazó műfogások segítségével elvitat mindenfajta önállóságot és önmozgást a „felépítményi” komplexumoktól, tagadja az emberi autonómiát stb.

Mármost ami a „második ontológiát” illeti, a *Feljegyzések* szerint ez a „szisztematikus fejezetek” közepén válik dominánssá. Az utolsó ötszáz oldalon Lukács jobbára már tartózkodik „a gazdasági szükségszerűség mechanikus-fatalista túlfeszítésétől”,¹⁴ ám helyett (egy későbbi sommás ítélet szavaival szólva) „halálos komolysággal” ad elő „triviális általánosságokat”: ti. „hogy az emberi cselekvés társadalmi meghatározottsága nem zárja ki, hogy legyenek alternatívák, és hogy igenis lehet választani az alternatívák között”;¹⁵ s hogy a társadalmi formációk történelmi egymásutánját sem logikai-metafizikai törvények predeterminálják, hiszen a „fő tendenciák” is alternatív jellegű céltételezések társadalmi szintézisében rajzolódnak ki.

Előrebocsátom, hogy megalapozatlannak tartom a „két ontológia” (avagy az „ontológiai skizofrénia”)¹⁶ vádját, a műben ugyanis nyoma sincs a társadalmi törvényeket fetisizáló történetfilozófiai-formációelméleti dogmatizmusnak.¹⁷ S azzal sem értek egyet, hogy amit a tanítványok egyáltalán menthetőnek vélnek

¹⁰ A hegelmarxizmus kifejezéssel elsősorban az 1960-as, '70-es évek „hegeliánus” Marx-interpretációival szemben kibontakozó német marxológiai diskurzusban találkozunk, amely egészen más kontextusban használja ezt a fogalmat (lásd Behrens–Hafner 1993), mint fentebb én; e szófordulattal itt csupán „a történelem hegeli logizálásának” a marxizmust is „fogságba ejtő bővületére” (TLO I/374) utalok.

¹¹ *Feljegyzések* 98. Felfedezésüket a szerzők számos szöveghellyel alátámasztják; csak hogy Lukács e szöveghelyek *egyikén sem* ír az emberi tevékenységektől független törvényekről. Az Iskola tagjai az emberi szándékoktól/akarattól független tendenciákról szóló szakaszokat – ’68 konkrét történelmi szituációjában érthető, sőt talán méltányolható módon – egyszerűen nem tudják és nem akarják pontosan olvasni.

¹² A „sztálini mesterelbeszélés” fordulattal a *Rövid tanfolyam* kritikai kiadásának címére utalok: Branderberger–Zelenov 2019. Sztálin (Marx 1859-es kritikai gazdaságtanának *Előszavára* hivatkozva) a „spontánul, öntudatlanul, az emberek akaratától függetlenül” végbemenő fejlődés törvényeiről ír, olyanokról nem, amelyek már az emberi cselekvéstől is eloldódtak (Sztálin 1949. 34).

¹³ A „brutális manipuláció korszaka” Lukács szófordulata, a kifejezést a sztálinizmus szinonimájaként használja, lásd TLO II/777 (és másutt).

¹⁴ Ez Lukács megfogalmazása: TLO I/407.

¹⁵ Rakovski 1983. 190–191.

¹⁶ Takács 2013. 246.

¹⁷ Parafrázis a TLO II/253 és Márkus 1971. 97 alapján.

ebben a „romhalmazban”, az sem több, mint a posztsztálini olvadás banális-humanista marxizmusának „semmitmondása”.¹⁸

Úgy gondolom, hogy a *Feljegyzések* pontjainak túlnyomó része igaztalan és félrevezető. De nem fogom szisztematikus igénnyel cáfolni őket (ez aligha volna érdekes), és persze azt a képtelenséget sem állítom, hogy a kései mű jól áttekinthető, letisztult, befejezett szöveg. Itt csupán a Budapesti Iskola és a „baráti entourage”¹⁹ félreértéseinek forrására, a történelem *post festum*-racionalitásának lukácsi tanítására koncentrálok majd. Ezt a szerencsétlennek vélt teóriát nem volt nehéz szerencsétlenül olvasni megfogalmazódása helyén és idején, és főképpen nem a „változó evidenciák” korában, amikor Kelet-Közép-Európa búcsút intett „nem-európai” évtizedeinek, hogy a reménybeli „gyors felzárkózást” követően²⁰ „a történelem végre beleveszhessen az apró részletekbe”.²¹ De talán ötven évvel Lukács „filozófiai balsikere”²² után ismét könnyebb párbeszédbe bocsátkozni a társadalmi lét ontológiai fejlődéselméletével (és egyáltalán a racionalitás és irracionalitás – ugyancsak népszerűtlen – lukácsi fogalmaival), feltéve, hogy a történelem mégsem vett bele az apró részletekbe, és így lehet némi létjogosultságuk „a történetfilozófiák utáni történetfilozófiáknak”.²³

2.

A fenti megfogalmazásomból is kitűnhet, hogy véleményem szerint „a társadalmi lét ontológiai fejlődéselmélete” nem történetfilozófia, illetve csak megszorításokkal az. (Megjegyzendő: az *Ontológia* szerény recepciójának a Budapesti Iskola által meghatározott irányvonalán Lukács elméletét a legrosszabb értelemben vett történetfilozófiának tekintik,²⁴ más recepciótörténeti *hagyomány* pedig – legalábbis az én látókörömben – nincs.)²⁵ Ami mármost a „megszorításokat” illeti: Lukács a klasszikus történelemteleológiai koncepciók, valamint a vulgá-

¹⁸ A „romhalmaz” metaforát lásd Heller–Kőbányai 2004. 287; Kis 2017. 446. A „semmitmondáshoz” lásd Vajda 2017. 134.

¹⁹ Heller–Kőbányai 2004. 359. Az *Ontológia* félreértelmezéseinek ebbe a hagyományvonalába sorolom Tamás Gáspár Miklós *Metakritikai levél Lukács György ontológiájáról* c. szép esszéjét is: Tamás 1979.

²⁰ Vajda 2015. 845: „A nagy kommunista kísérletet [...] mint valami nem európaikat kell felvonnunk [...]”. A „gyors felzárkózás” jelszavához lásd ugyancsak Vajda 2015. 567.

²¹ Itt a Hegelt temető „ifjúnémet” liberálisok egyik vezéralakjának, Karl Gutzkow-nak 1836-ból származó jóslatát parafrázáltam: Gutzkow 1836. 148.

²² Bacsó–Kőszeghy 2019. o. n.

²³ A kifejezést Heinz Dieter Kittsteinertől kölcsönözöm (Kittsteiner 2000), bár ő egészen más összefüggésben használja.

²⁴ Történetfilozófiának, amelyben „a lét folyamatosan rúgtat előre önmaga felé” – ahogy Tamás Gáspár Miklós írja: Tamás 1979. 426.

²⁵ A „hagyomány” hiánya persze nem zárja ki, hogy az *Ontológia* nagyon is termékeny módon beépülhet egy-egy alkotó – például Ancsel Éva – gondolkodásába, lásd pl. Ancsel 1980.

ris-ökonomista történelemmetafizikák gyűjtőfogalmaként használja a kifejezést. Olvasatában Marx történelemelmélete *nem* történetfilozófia. Elvárható tehát, hogy ő maga is őrizkedjék az efféle tévutaktól, hiszen kései vállalkozásának célja nem több és nem kevesebb, mint az „elveszett” tradíció, „a társadalmi lét marxi ontológiájának” helyreállítása.

Persze az ontológia „helyreállítása” érdekében sajátosan kell elhelyeznie a hangsúlyokat a marxi életmű szövegsorozatjaiban. Lukács izgalmas megoldása részletes elemzést érdemelne, itt azonban a kontextus futó fölvázolására és a legfontosabb megállapításokra kell szorítkoznom.

2.1.

A „magyar reneszánsz marxisták”²⁶ – és amennyire megítélhetem, a tágabb eszmecs család, a „marxista humanizmus” kelet-közép-európai iskolái is – egyöntetűen elutasították az „ifjú” és az „érett” Marx közötti „rupture” tézisé (ti. ez filológiailag sem igazolható,²⁷ és a „burzsoá” *versus* „sztálinista” kánonképző gyakorlatokban játszott szerepe is rossz emléké. Ehelyett az alkotói periódusok kontinuitásáról értekeztek (nem meglepő módon).²⁸ Ám az életmű folytonosságának önmagában banális igazságát többféleképpen lehet védelmezni. Hiszen a posztsztálini „új-ortodoxia” is a marxi kontinuitás álláspontján állt, amint azt a dogmatizmus „magaskultúrájának” színvonalán írt igényes, alapos munkák (pl. Nyikolaj Lapin és Teodor Ojzerman „ifjú Marx”-monográfiái) is tanúsítják.²⁹

A humanista és a hivatalos marxizmus tehát egyaránt cáfolta a „két Marx legendáját”,³⁰ de jellegzetes különbségekkel. Az előbbi a *Párizsi kéziratokban* az egész marxi mű antropológiai-történetfilozófiai magvát pillantotta meg: az „emberi lényeg” átfogó humanizálásának elméletét, a „fejlődési lehetőségek összképével” azonos „totális emberré” válás távlatait.³¹ Olyan teóriát, amelynek

²⁶ Ez Kovács András formulája: Kovács 1998. 74.

²⁷ Már csupán azért sem, mert a marxi kéziratok jelentős része ez időben még hozzáférhetetlen, így „nem létezik Marx-filológia” – ahogy Tordai Zádor írja (Tordai 1970. 17), s ahogy azt Lukács is többször leszögezi (TLO I/445, 34. lj.; Proleg 123; Proleg 387, 178. lj.).

²⁸ Erre eklatáns magyar példa lehet az „Überhaupt” függeléke (*A kritikai gazdaságtan Marx gondolkodói fejlődésében*: Bence–Kis–Márkus 1992. 383–406), s hogy csupán még egy – jóformán elfeledett, de annál jelentősebb – tanulmányt említsek: Bence 1967. Vö. a kelet-közép-európai kortársak, pl. a lengyel Adam Schaff és Leszek Kołakowski, a cseh Karel Kosík vagy a jugoszláv Gajo Petrović és Mihailo Marković műveivel: Schaff 1968. 51–70 (széles kitekintéssel); Kołakowski 1977. 290 (jóllehet ez a tanulmány már Kołakowski marxista alkotói periódusa után született); Kosík 1967. 134; Petrović 1967. 31–51; Marković 1974. 13.

²⁹ Lapin 1980, főleg 16–32, 353–370. Ojzerman 1978. 285–303. (A „dogmatizmus magaskultúrája” Weiss János szöveghelyettesítésének parafrázisa: Weiss 2011. 908.)

³⁰ Lapin 1980. 22.

³¹ És nem „az általában vett emberi lényeg” elvesztésének és visszahódításának idealista programját, mint ahogyan Althusser olvassa a korai Marxot: Althusser 1968. 62–63 (vö. Márkus 1971. 89–90, 34. lj.). A mondatban lévő Adam Schaff-idézethez lásd Schaff 1968. 134. A „totális ember” marxi fogalmához (hogy ismét egy kelet-közép-európai marxista humanistára hivatkozzam) lásd Marek Fritzhand tanulmányát: Fritzhand 1965.

leértékeléséhez utóbb az „ábrázolás idealista modorától” distanciálódó Marx is hozzájárult,³² mégis: mivel az emberi lényeket eleve az élet társadalmi újratermelésében kibontakozó „szükségletek, képességek és élvezetek”³³ objektivációjának és elsajátításának – az ember társadalmi önalkotásának – történelmi *fo-lyamataként* értelmezte, felfogásával sohasem kellett gyökeresen szakítania, sőt éppen ez nyitotta meg számára az utat a politikai gazdaságtan kritikájához.³⁴

Az új-ortodoxia másképpen járt el: a folytonosság „revizionista” túlhangsúlyozásával³⁵ szemben az „egymást követő mérföldkövek” lenini rendezőelve alapján tárgyalta Marx írásait.³⁶ Így azonban – jóllehet ugyancsak elvetette az életművet kettéhasító „episztemológiai cezúra” gondolatát³⁷ – mégiscsak arra kellett jutnia, hogy az ifjú Marx munkáiban nincsen „semmiféle sajátosan marxista elem”, *A tőke* „józan közgazdászának” felsőbbbsége pedig vitathatatlan.³⁸

Mármost Lukács (aki sohasem ismert „két Marxot”)³⁹ a fentieknél árnyaltabban viszonyult az egyes szövegcsoporthoz. Az ontológiai hagyomány (re)konstrukciója során alapvetően az 1857-es *Bevezetésre* – főleg ennek módszertani szakaszára – támaszkodott. És *egyfelől* súlyponti – kötetzáró – fejezetet írt az ifjú Marx főtémájáról, az elidegenedésről, miközben kifejezetten tiltakozott e kategória „abszolutizálása”, minden elnyomási formát felölelő, „centrális konfliktussémaként” való alkalmazása ellen⁴⁰ (azaz inkább az érett Marx „infálálódó” elidegenedés-fogalmával dolgozott).⁴¹ *Másfelől* Lukács *A tőkét* is differenciált módon olvasta: a „történetfilozófiai salakot” tartalmazó passzusokat (mindenekelőtt *A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája* című alfejezetet) a popularitás érdekében tett „külsődleges és minimális engedmények” közé sorolta, amelyeknek a politikai gazdaságtan bírálata szempontjából nincs kons-

³² Marković 1977. 314. Az „ábrázolás idealista modorának” korrigálásáról Marx ír más összefüggésben: Gr I, 69.

³³ Lásd Gr I, 367.

³⁴ „[A] fiatal Marx antropológiáj[la] a kulcs [...] politikai gazdaságtanához és analóg módon egész későbbi munkásságához” (Schaff 1968. 67). Lásd még Tordai 1967 [némi változtatással = Tordai 1970. 17–41]. A lényeg-fogalomról mindenekelőtt Márkus 1971. 61–110.

³⁵ Ojzerman 1978. 11. A '80-as évekből visszatekintő Márkus maga is úgy ítélte meg, hogy eltűnőzték a kontinuitás mozzanatát: Márkus 1997. 150.

³⁶ LÖM 26, 72–77. (Megjegyzendő, hogy Lenin még nem ismerhette sem a *Párizsi kéziratokat*, sem a *Német ideológiát*.)

³⁷ Althusser 1968. 66sk., 79sk.

³⁸ Lapin 1980. 27. Az „álmódó filozófus” és a „józan közgazdász” kettősségének „praxis-filozófiai” bírálatához lásd Petrović 1967. 35.

³⁹ TO 718–719; TLO I/445–446, 46. l.; TLO II/567.

⁴⁰ TLO II/579, 612.

⁴¹ Az idézőjelek közt Michael Heinrichet parafrázáltam: Heinrich 2014. 142. Szerintem az *Ontológia* zárófejezete a '60-as évek hazai elidegenedés-vitájának legizgalmasabb hozzászólása. A vitához lásd Lehmann 1998. Tordai Zádor kiváló elidegenedés-monográfiája (Tordai 1970) kétségkívül „rendezettebb” Lukács írásánál, de szárazabb is, utolsó fejezete pedig zavarba ejtően apologetikus. A szovjet típusú társadalmakra jellemző „kettős elidegenedésről” értekező Lukács szövege egyáltalán nem az (lásd futólag alább).

titutív jelentőségük;⁴² és e szöveghelyeknél sokkal fontosabb volt számára az *Otyecsesztvennije Zapiszki* szerkesztőségéhez címzett 1877-es Marx-levél, amelynek írója élesen elhatárolódott *A tőke* történelemfölötti túláltalánosításától.⁴³

Ezzel összefüggésben Lukács Marx válságelméletét (helyesebben válságelméleteit) sem a végső katasztrófa elkerülhetetlenségét bizonyító összeomlás-elméleti tradíció felől közelítette meg.⁴⁴ Csakis az *Értéktöbblet-elméletek* néhány bekezdésére, a válság elvont fogalmára koncentrált: arra a pusztító és produktív folyamatra, amely az osztársadalmi munka elosztásának az újratermelés előfeltételeit veszélyeztető aránytalanságai esetén „erőszakkal” érvényesíti a termelés egységét.⁴⁵ A munka társadalmiságának specifikusan tőkés formája (ti. az, hogy a látszólag független árutermelők „magánmunkáinak” társadalmi összefüggése és hasznossága csak utólag, az árucserében igazolódhat) egyszerűsített magának a válságnak a formája – mutat rá Lukács újra és újra. De már a ’20-as évek elején is úgy foglalt állást, hogy nincs olyan krízis, amelyben a kapitalizmus számára ne kínálkoznának „tisztán gazdasági” megoldási lehetőségek („nincs olyan helyzet, amelyből egyáltalán ne volna kivezető út”). És ezt kiváltképpen is igaznak tartja az *Ontológia* írásának idején, „a kapitalizmusnak ebben az egyetemességében”, amelyben „az osztóké érdeke közvetlenebbül fejeződik ki, mint korábban [...], és – éppen az egyes tőkések és tőkecsoportok érdekeivel való ellentétében – könnyebben ragadható meg és ültethető át a gyakorlatba.”⁴⁶

Ezek tehát a lukácsi opus postumumban vállalt „rekonstrukció” alapját képező hagyományelemek: az ifjú Marx ontológiailag helyreigazított antropológiája, az érett Marx óvatosan korrigált, a szónokias-populáris „buktatóktól” megtisztított kritikai gazdaságtana, valamint a *Grundrisse* kiemelt jelentőségű módszertani vázlata (illetve a kapitalizmus előtti tulajdonformákat elemző szakaszai).

⁴² Proleg 344–345. A „történetfilozófiai salak” szófordulattal a Christoph Lieber – Axel Otto szerzőpárost parafrázálom (Lieber–Otto 1996. 58), akik a közelmúltban érveltek (Lukácshoz hasonlóan) mellett, hogy a kritikai gazdaságtani vizsgálódások idején Marxnak már nincs történetfilozófiája. Így látja ezt Michael Heinrich (Heinrich 1996; Heinrich 2014. 148–152) vagy Thomas Lutz Schweier is (Schweier 1996), szemben pl. Helmut Reichelttel (Reichelt 1996).

⁴³ TLO I/372–73. Marx levéltervezetét lásd MEM 19, 108–113.

⁴⁴ Marxnak nincs válságelmélete (ti. „a” marxi válságelmélet nem létezik); ami pedig divergens válságelméleti vizsgálódásait illeti, ezek idővel érdeklődése peremére szorultak. A profitráta tendenciális esésének törvényére alapozott koncepció elméleti státusza ugyan csak vitatott (annál mindenképpen súlytalanabb, mint amilyenek az erőteljes engelsi redakciós munkálatok eredményeként kialakult szövegváltozatban látszik). Mindehhez lásd Clarke 1994. 246–278; Bensch 1995; Heinrich 1995; Heinrich 2014. 341–370. A filológiai igényességre törekvő Marx-interpretációkban ma általában azt az álláspontot képviselik, hogy Marx – kritikai gazdaságtani belátásai elmélyülésével – elejtette korai „összeomlás-elméletét”. Másként látják a *Wertkritik* teoretikusai, vö. Kurz 2012, a 12. fejezettől a könyv végéig (ahol valóban eluralkodik az a „metaforikus feuilletton-marxizmus”, amelyet Ingo Elbe ostromoz, lásd Elbe 2010. 252).

⁴⁵ TLO I/369–370, TLO II/166, 318, 346 stb. (a MEM 26/2, 467–469, 476, 481 alapján).

⁴⁶ TO 616; TLO II/318. Lenin zárójelben közölt szavait (amelyeket Lukács gyakran idéz) lásd LÖM 31, 225–226.

E hagyományelemek között Lukács finom egyensúlyt teremt, amelyet megítélésem szerint semmiféle „ideológiai beidegzettség” nem ingat meg. Márpedig ha a vizsgálódásom helytálló, akkor ez önmagában is kizárja, hogy az idős Lukács a társadalmi formációk „vasúti menetrendhez” hasonló sorában gondolkodjék, amelynek utolsó állomása az „immanens gazdasági szükségszerűséggel” győzelmeskedő szocializmus lesz.⁴⁷ Érdeemes újra leszögezni: ebben az értelemben a társadalmi lét ontológiai fejlődésemélete nem történetfilozófia. A redundanciákban bővelkedő mű szerzője talán semmit sem ismétel el annyiszor, mint hogy „magának a folyamatnak [ti. a társadalmi lét irreverzibilis mozgásának] nincs célja”.⁴⁸ Nézőpontjából csupán a múlt, az ember emberré válásának, individualizálásának és társadalmasodásának múltja tűnik elő (a jövő nem): csak meghatározott fejlődésvonalak rajzolódnak ki. S mint alább rávilágítok, Lukács nem kockáztat semmilyen hiperracionalista túlkapást e fejlődésvonalak meghúzásával: nem „magyarázza meg” velük a történelmet, sőt éppenséggel keresztülhúzza a történelemre adott vulgármarxista magyarázatokat.

2.2.

Úgy gondolom, a *Feljegyzések szerzői* azért fedezhettek föl „két ontológiát” – köztük egy mechanikus-fatalista „tévtanítást” – Lukács művében, mert félreinterpretálták a történelem *post festum*-racionalitásáról szóló okfejtéseket (figyelmen kívül hagyták a *post festum*-mozzanatot). Lukács valóban úgy vélte, hogy csupán a „fogalomalkotás csődjével” hivalkodó irracionizmus⁴⁹ vonhatja kétségbe, hogy utólag észszerűnek bizonyul a történelem. S ahogy hangsúlyoztam is: nem lepődhetünk meg azon, hogy „a marxizmus negatív dialektikájának” utolsó, ’68 utáni fázisában⁵⁰ a tanítványok minden további nélkül elvetették ezt a tézist; hogy nem hallhattak benne mást, csupán a lényeg/jelenség-kategóriapárral játszó „kényelmes ortodoxia” apologetikus metafizikájának fals szolamát. De ha a történelmi helyzet a mai olvasót már nem „kényszeríti” bele Lukács „közvetlen megértésének illúziójába”⁵¹ (és a lényeg/jelenség-distinkció általános tagadásának *ellenmetafizikájába*),⁵² akkor legalábbis rákérdezhetünk: mit jelent a *racionalitás*? (2.2.1.) Mit jelent, hogy a történelem *post festum* racionálisnak *bizonyul*?

⁴⁷ A „vasúti menetrend” metaforáját lásd Márkus 1971. 97; a szocializmus immanens gazdasági szükségszerűséggel elkövetkező győzelméhez lásd Grossmann klasszikus összeomlás-elméleti művét: Grossmann 1929 (az idézet helye: 15. és másutt).

⁴⁸ Ezúttal nem is az *Ontológiából*, hanem egy ’68-as előadás szövegéből idéztem: UM II/557.

⁴⁹ Vö. ÉT 91–92.

⁵⁰ Fehér–Heller–Márkus 1991. 417–426.

⁵¹ Parafrázis Hans Robert Jauss nyomán: Jauss 1999. 376.

⁵² Ennek az ellenmetafizikának a tanújeleit lásd mindenekelőtt Vajda Mihály ’70-es években írt tanulmányaiban (pl. Vajda 2015. 279; 596.), valamint az „Überhaupt” izgalmas – a marxi (és marxista) dialektika „idealista tendenciáját” taglaló – elemzéseiben: Bence–Kis–Márkus 1992. 201, 222–223, 228–229, 259, 402–403, 436.

(2.2.2.) És mit jelent ebben az összefüggésben maga a *történelem*? Milyen „mélységig” racionalizálja Lukács a „tényállásokat” és miért? (2.2.3.) Az alábbiakban ezeket a kérdéseket igyekszem körüljárni.

2.2.1.

Lukács szerint (a fogalom teljes történelmével összhangban) egy folyamat racionálisnak nevezhető, ha szükségszerűnek – vagy másképpen: törvényszerűnek – ismerjük föl. Ám a különböző ontológiai létszférákban – a szervetlen és a szerves természetben, valamint a társadalmi lét tartományában – egészen különmű szükségszerűségekkel találkozunk; a törvényfogalmat tehát differenciálnunk kell. A társadalmi létnek ugyanis nincs „fizikája”, sőt komplexitásának fokozódásával a társadalmi életfolyamatot „megvilágító” természeti analógiák ontológiai hamissága egyre szembeötlőbb.⁵³

Hétköznapi példákkal élve:⁵⁴ ha egy szakszervezet sztrájkot hirdet a halaszthatatlanná vált béremelés érdekében, vagy egy válság miatt némelyek túlradnak az értékpapírjaikon, „elvont-ismeretelméleti szempontból” nézve ezekben az esetekben is kauzális összefüggésekkel van dolgunk. De nyilvánvaló, hogy e választ sürgető kihívások semmit sem határoztak meg egyértelműen, csupán döntések elé állították és válaszra bírták a cselekvőket. Mégis: a döntések természetesen nem az „abszolút lehetőség” elvont szabadságában születtek. *Ez* a sztrájk és *ez* a válság csak „a társadalmi *hic et nunc*” konkrét intézményi és normatív környezetében, konkrét erőviszonyok közt (Hegellel szólva: az „erkölcsi hatalmak” konkrét – többé-kevésbé tudatosult, illetve tudattalan – rendjében) alakulhatott ki: abban a környezetben, amely egyszersmind megnyitotta a válaszlehetőségek mozgásterét is. A társadalmi lét tartományában tehát a szükségszerűség – ti. a „ha-akkor” szükségszerűsége – nem jelenthet mást, mint hogy „itt és most” meghatározott tényezők együttállása meghatározott módon formálja azokat a *lehetőségmezőket*, amelyekben az élet társadalmi újratermelésének feladatai megoldásra várnak. *Post festum* elvileg megállapítható a feltételek (végtelen sokaságának) objektíve hatékony konstellációja, és megállapítható az is, hogy e tényezők hatékonyvá válása *után* a lehetőségmezőknek szükségképpen így vagy úgy kellett tagolódniuk. De mondani sem kell, hogy maguk a tényezők nem szükségképpen illeszkedtek ebbe a konstellációba, hiszen erre saját mozgásterük nyitott meghatározottsága a legkevésbé sem predeterminálta őket – miközben saját mozgásterükről *post festum* szintén megállapítható, hogy az összes feltétel ténylegesen hatékony együttállása miatt így kellett elrendeződnie és nem másként (és így tovább).

⁵³ Lukács sokszor visszatér minderre; itt csak néhány szöveghelyre utalok, de a hivatkozások tetszés szerint szaporíthatók: TLO I/364, TLO II/254–255, Proleg 348.

⁵⁴ Vö. Proleg 346.

Mindebben még semmi sincs, ami túlmutatna a történettudományok már „mindig is” alkalmazott módszertanán. De ahogyan *A német ideológia* szerzőpárosa írta: „a legáltalánosabb eredmények összefoglalása” már sajátosan filozófiai teljesítmény.⁵⁵ A társadalmi lét ontológiai fejlődélméletének tehát e létszfé-
ra „legáltalánosabb törvényeire” kell koncentrálnia. Efféle törvényekről pedig végső soron azért beszélhetünk (de csakis *post festum*), mert a történelmi folyamatot olyan emberek tevékenységegyüttese hordozza, akik a mindenkori *hic et nunc* konkrét feltételei között termelték újra életüket, „és ennek következtében meghatározott rátermettséggel, jártasságokkal, képességekkel stb. rendelkeznek, és csak ezeknek megfelelően cselekedhetnek, alkalmazkodhatnak”.⁵⁶ Ezért még ha valamely katasztrófában megsemmisül is az aktuális lehetőségek között strukturáló társadalmi objektívációk java, az új mozgásterek akkor sem a *teljes* történelmi diszkontinuitás ürességében táru-
lnak föl, *feltéve*, hogy (legalább részben) ezeket a mozgástereket is a kataklizma előtti „konkrét normalitás” színvonalán társadalmasodott egyének közösségalkotásra és reprodukcióra képes csoportja népesíti be.

Így az emberi cselekvés mindenkor nyitott meghatározottsága tartalmat és „irányt” ad a „ha–akkor” *post festum* belátható szükségszerűségének. E szükségszerűség pedig nem zárja ki az alternatívákat, ellenkezőleg, alternatívákon keresztül érvényesül, és bizonyos „fő tendenciákba” oldódik (lásd alább), amelyeket azután az összefolyamat megismételhetetlen egyszerűségének és fogalmi alakra hozható szabályszerűségének egységét felfogó ész *post festum* ugyancsak képes a „ha – akkor” törvényszerűségének összefüggésében értelmezni.

2.2.2.

Ami a második kérdésünket illeti: a történelem nem „egyáltalában véve észszerű”. „Konkrét racionalitása”⁵⁷ a vizsgálódás fókuszában, a megismerés munkájában „keletkezik” – fejtegeti Lukács –, és keletkezőfélben is marad, hiszen „mindig megújuló ontológiai kritikára” szorul.⁵⁸ Ám ennek az álláspontnak – ti. hogy a vizsgálódás *ekvileg* lezárhatatlan – semmi köze sincs az elemzés elől meghátráló, a problémákat rejtélyekké „mélyítő” irracionális gondolkodás defetizmusához.⁵⁹ A megismerés végtelenül közelítő jellege azt fejezi ki, hogy a „ha – akkor” leggondosabban kidolgozott elbeszélése is óhatatlanul leegyszerűsítő, túlon túl nagyvonalú, meghosszabbítása, „metafizikai extrapolációja” pedig megengedhetetlen.

⁵⁵ MEM 3, 25.

⁵⁶ TLO I/335.

⁵⁷ TLO I/382, 365.

⁵⁸ TLO I/368, 370; TLO II/170. (OGS I/638: „Die so entstehende Rationalität [...]”).

⁵⁹ Vö. ÉT 246–247.

2.2.3.

S a fentiek fényében talán már nem ütközünk meg Lukács legprovokatívabb megfogalmazásain, például a tanítványok által érthetetlennek nyilvánított alábbi szakaszon sem: „Az antik világ létszükségyszerűséggel jön létre, és éppígy létszükségyszerűséggel váltja fel a feudalizmus, de nem mondhatjuk, hogy a rab-szolgagazdaságból logikailag-rationálisan »következik« a jobbágyság.”⁶⁰ Lukács állítása valójában nem „a saját értékválasztását törvénnyé változtató” filozófus ideológiai nyelvhasználatának bizonyítéka⁶¹ – csupán akkor tűnhet annak, ha megfeledkezünk a társadalmi lét ontológiai sajátosságainak megfelelő *post festum*-szükségyszerűség történelmileg konkrét „ha–akkor” karakteréről, és ösz-szezarjuk egymással a különféle léttartományok különféle törvényfogalmait.

Csakis így fordulhatott elő, hogy a Budapesti Iskola az ötstádiumos alapformáció-elmélet(ek) vulgáris-kriptoteleológiai hagyományában helyezte el a kései művet. Holott e hagyomány merőben idegen az *Ontológiától*. Ezt önmagában az a gesztus is nyilvánvalóvá tehette volna (hogy a hosszú eszme-futtatásokat ne is említsem), hogy Lukács az ázsiai termelési mód (évtizedeken át tilalmas) kutatási témájával kapcsolatban Tőkei Ferenc „kitűnő” monográfiájához irányítja olvasóit.⁶² Márpedig Tőkei Marx-interpretációja szerint az európai ókor „éppenséggel nem természetes”: ti. „az emberiség normális gyermekora” elképzelhetetlen „különös történelmi tényezők” közreműködése nélkül. És sokkal inkább a (nem földrajzilag értendő) „keleti megtorpanás”, az európai népek történelmében is megbúvó Ázsia „társadalmi zsákutcája” (a „stagnálásba való belefejlődés”) az, ami nem igényel bővebb magyarázatot.⁶³ Ahogyan Lukács is hangsúlyozza: semmiféle törvény nem idézhette elő, hogy találkozott az európai ókor előfeltételét képező történelmi véletlenek ontológiailag előremutató, különmemű, végtelen sokasága. És egyáltalán:

hogy vajon ez a mindenkori „ha” jelen van-e, és ha jelen van, akkor milyen összefüggésben, milyen intenzitással stb., az sohasem vezethető le [...] gazdasági szükségyszerűségek konstruált rendszeréből, hanem csak ama társadalmi lét totalitásának éppíglétéből [*Geradesosein*], amelyben e mindenkori konkrét törvényszerűségek hatékonyak.⁶⁴

⁶⁰ TLO I/376 (a fordítást módosítottam). Vö.: „[N]em értjük, hogy miben különbözik valamely folyamat »seinsnotwendig«-keitje [*sic*] logikai szükségyszerűségétől” (*Feljegyzések* 101).

⁶¹ Parafrázis Tamás Gáspár Miklós *Ontológia-kritikájából*: Tamás 1979. 425.

⁶² Tőkei monográfiája – *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez* – már címében is szakítást jelent a sztálini hagyománnyal, hiszen ez a „kérdés” az 1931-es leningrádi vita után lényegében nem létezik a 60-as évek közepéig: Sztálin állásfoglalása szerint az ázsiai termelési mód nem tekinthető önálló formációnak. A téma „új-ortodox” újratárgyalásához lásd Varga 1965. 271–287; az ázsiai termelési mód marxista kutatástörténetéhez bővebben lásd Dunn 1982. Lukács Tőkei-hivatkozását lásd TLO II/295–296.

⁶³ Tőkei 2005. 25, 46, 47, 62, 79; „az emberiség normális gyermekora” Marx-parafrázis, lásd Gr I, 36; a „társadalmi zsákutca” Lukács kifejezése. lásd TLO II/300.

⁶⁴ TLO II/303 (OGS II/268). A fordítást módosítottam.

Mindezek alapján világos lehet, hogy amikor Lukács a társadalmi lét általános *törvényeiről*, vagy másképpen: általános *tendenciáiról* ír – a törvény ugyanis a leg-erősebb tendencia –,⁶⁵ akkor nem olyan történelmi hajtóerőkre gondol, amelyek előre meghatározzák a társadalomalakulatok egymásutánját, s amelyeket (Sztálin szavaival szólva) legfeljebb felhasználni, „megnyergelni” lehet, de mindenképpen utat törnek maguknak.⁶⁶ Ellenkezőleg: Lukács olyan történelmi rendezőel-veket keres, olyan ontológiai fejlődésvonalakat emel ki, amelyek kifejezetten eloldódnak ettől az egymásutántól. A társadalmi lét ontológiai fejlődésemle-tének nincs közvetlen formációelméleti vonatkozása, sőt az előbbi leginkább a dogmatikus formációmetafizika kritikai meghaladására irányuló ellenkonceptci-óként kellene felfognunk. Most tehát vegyük szemügyre e fejlődésvonalakat!

Lukács három gazdasági tendenciára összpontosítja figyelmét – „egészen ele-mentáris” tendenciákra,⁶⁷ amelyek egyszerűen *megállapíthatóak*. Nem kell őket bizonygatni, mivel az áruforgalom egyetemessé válása *után* már aligha tagadható a kibontakozásuk ontológiai ténye.⁶⁸ (Lukács persze azzal is tisztában van, hogy *ante festum*, a prekapitalista közösségek világában e folyamatokat állandóan fé-keztek a gazdasági tevékenységek „irracionális” – ti. a tőke logikájától eltérő preferenciák szerinti – célfunkciói, úgyhogy az említett ontológiai tény évezre-deken át egyáltalán nem volt társadalmi realitás.)⁶⁹

A következő (egyenlőtlenül, visszaesésekkel, kerülőutakon át érvényesülő) fejlődési irányokról van szó. 1) Az emberi élet reprodukciójához társadalmilag szükséges munkaidő – globális szinten – csökkenő tendenciát mutat. 2) Ez-zel párhuzamosan mindinkább háttérbe szorulnak a nem-emberi környezet-hez való passzív alkalmazkodás magatartásformái: az élet újratermelésének feltételei növekvő mértékben maguk is objektiválódtak emberi tevékenysé-gek, amelyeket egyre komplexebb, egyre uralhatatlanabb belső önállóságra „törekvő” közvetítő struktúrák kapcsolnak össze, ami egyszersmind az emberi „természet” társadalmasodásával, a képességek és szükségletek állandó diffe-renciálódásával és változásával is jár. 3) A kezdetben (és nagyon sokáig) önellátó, elszigetelt kisközösségek – a külső és a belső természet humanizálásának fo-lyamatában – egyre átfogóbb integrációkká bővülnek, gazdasági egymásrautalt-ságuk mindinkább elmélyül, a világpiac kialakulása pedig már „az emberiség

⁶⁵ A társadalmi reprodukciót elemző marxi vizsgálódásokban a törvény nem más, mint a legerőteljesebb tendencia. Ez a „kurzusmarxisták” számára is evidens volt, lásd pl. az idős Varga Jenő tanulmányát: Varga 1965. 12. Annál megfoghatatlanabb, hogy a *Feljegyzések szerzői* miért teremtenek kizáró ellentétet e fogalmak között (*Feljegyzések* 112). Ezzel legalábbis ki-lépnek a marxi fogalmi keretrendszerből, az viszont homályban marad, hogy hová.

⁶⁶ Sztálin 1953. 7, 9.

⁶⁷ Pinkus 1967. 96.

⁶⁸ TLO I/401.

⁶⁹ A prekapitalista (illetve a szovjet típusú) társadalmak gazdasági célfunkciójának „irra-cionalitásához”, azaz nem a tőke logikájának megfelelő, sajátos racionalitásához lásd Márkus fejtegetéseit: Fehér–Heller–Márkus 1991. 106–114.

tényleges társadalmi egységének csíráit” rejt magában, „legalábbis általános gazdasági szempontból”.⁷⁰

Kétségtelen, hogy Lukács a redundáns módon ismétlődő (de összességében nagyon árnyaltan kifejtett) gondolatmenetek egyik-másik passzusában már nem nyomatékosítja újra és újra, hogy csak a „kapitalizmus egyetemességének” történelmi fennsíkjáról konstatálhatja a „tagadhatatlan progresszivitást”; hogy az értékítéletektől független, objektív „haladás” – a társadalomontológiailag alacsonyabb fokról a magasabb szintre emelkedő mozgás – csakis *post festum* bizonyulhat „feltartóztathatatlanak”; és hogy a legerősebbnek mutatkozó tendenciák, azaz a „törvények” sem mentesülhetnek a „mindig megújuló” és alkalmasint korrekciót követelő ontológiai kritika alól.⁷¹ De az is kétségtelen, hogy ahhoz épp elégszer elmagyarázza mindezt, hogy maga a koncepció egyértelmű legyen.

Amikor tehát Lukács a történelem *post festum*-észszerűsége mellett érvel, a fenti három alaptendenciát tartja szem előtt. Azaz szó sincs arról, hogy a történelmet teljes „mélységében”, „egyáltalában véve” racionalizálja. Ellenkezőleg: arra világít rá, hogy minél határozottabban érvényesülnek e törvények, annál inkább gyarapítják a „tovább nem racionalizálható tényállásokat”, „a véletlenszerűségekkel megterhelt összefüggéseket”.⁷²

Elsősorban pedig azt érdemes leszögezni, hogy Lukács éppen azért festi meg ezeket a fejlődési vonalakat, hogy a tradicionális marxizmus vulgáris történelem-dogmatikájával szemben egy nem-történetfilozófiai ellennarratívát kínálhasson olvasóinak. Ennek a narratívának kellene vezetnie a szerző számára központi jelentőségű kérdések tárgyalását is (ámbar a narratíva erre alkalmatlan): a kérdéseket, amelyek a társadalom reprodukciós mozgásait határoló két pólus – az életét újratermelő individuum, valamint az önmagát újratermelő társadalmi totalitás – közötti hallatlanul bonyolult (és valóban a végtelenségig exponált) összefüggésekre vonatkoznak. Lukács az ember emberré válásának egész történelmét nyomon követi, de persze főképpen a történelem világtörténelemmé táguló – az „akkumulációs lavina” megindulásával kezdődő⁷³ – legújabb szakasza foglalkoztatja, amelyben a tőkeviszony öntörvényű dinamikája lebontja a termelés és fogyasztás közvetlen közösségi szabályozásának intézményi és normarend-

⁷⁰ Ezeket a tendenciákat Lukács sokszor felsorolta és elemezte, legrészletesebben a TLO II. reprodukció-fejezetében, de lásd még pl. TLO II/368–369; UM II/556–557; Proleg 292–302; Pinkus 1967. 96–98. Vö. a *Feljegyzések* keletkezése előtt pár hónappal még az „ontológia aktualitásáról” értekező Vajda Mihály cikkével is; Vajda 1968. 31–32. A mondatomban szereplő Lukács-parafrazishoz és -idézethez lásd Proleg 301–302 és UM II/557.

⁷¹ Az idézett szófordulatokat és parafrazisokat lásd pl. TLO II/318; TLO I/351, 318; TLO II/152, 313; TLO I/370. Ha Lukács elvétve „törtelen fejlődésről” (Pinkus 1967. 96), a természeti korlátok „törtelen” visszaszorulásáról (TLO II/104), a gazdasági kölcsönkapcsolatok „törtelen” intenzifikálódásáról (TLO II/369) stb. ír, ezeket a lukácsi koncepció alapján pontosításra szoruló megfogalmazásoknak kell tartanunk.

⁷² TLO I/365, 363.

⁷³ Az idézett szófordulattal Jánossy Ferenc könyvére utalok: Jánossy 1979.

szereit, és a személyi függőségi viszonyokból kioldódó egyént a „dolgok” által közvetített uralmi viszonyokba vonja. Hiszen csak ekkor duzzad igazán kimeríthetetlen problémává az a kettős-egy folyamat, hogy miközben egyfelől állandóan fokozódik a közösségek (illetve a „valóságos közösségeket” szétziláló „iluzórikus közösségek”) gazdasági interdependenciája, másfelől szüntelenül nő a komplexumok és részkomplexumok „általános függőségen belüli” viszonylagos autonómiája is;⁷⁴ és hogy éppen „a mikroszintű racionalitás” és „a makroszintű anarchia” feszültségében szélesednek ki az egyéni és a társadalmi cselekvés lehetőségmezői.⁷⁵ Kiszélesednek, nem pedig összeszűkülnek, s emiatt persze egyre hiteltelenebbekké válnak a nagyra törő történelmi prognózisok.⁷⁶

Lukács tartózkodik is ezektől. Nem „mozgósít”, és semmit sem ígér. Csak arra törekszik, hogy megteremtse az elméleti előfeltételeket a teória veszendőbe ment „gyakorlati pátozának” visszanyeréséhez.⁷⁷ A pátoz ugyanis elpárolgott; legfeljebb az „egyáltalában vett” alternatívákkal házaló – a forradalmak elvont *überhaupt*-ját hirdető – ideológiák hamis pátoza az, ami visszamaradt.⁷⁸ Az emberi képességek és szükségletek *nembeli* gazdagsága, illetve az *egyén* képességeinek és szükségleteinek szegényessége közötti ellentmondás, azaz a történelem egészét átható elidegenedés megszüntetésére irányuló elméleti és gyakorlati forradalom tévútra futott, a kudarc elemzését pedig kifejezetten hátráltatja a „személyi kultuszra” hivatkozó önfelmentő narratíva – állapítja meg Lukács.⁷⁹ Ahelyett, hogy megvalósult volna „az ontológiailag igazi ellenkép”, éppenséggel megkettőződtek az elidegenedési tendenciák, a változatlanul továbbélő „kapitalista” és a sajátosan új, „szovjet típusú” elidegenedési formák heterogén pluralitását eredményezve.⁸⁰

⁷⁴ Marx- és Engels-parafrázisok: MEM 3, 63; MEM 37, 479, 478.

⁷⁵ Parafrázis a Kozma Ferenc és Antal László könyveinek alábbi szöveghelyei alapján: Kozma 1976. 31–32; Antal 1985. 80.

⁷⁶ „Minél bonyolultabb, minél messzebbre ágazó ez a mozgástér, annál fejlettebb a társadalom” (TLO II/454).

⁷⁷ Proleg 127.

⁷⁸ TLO II/815.

⁷⁹ TLO II/561.

⁸⁰ Az „ontológiailag igazi ellenkép” fogalmát lásd TLO II/318; az elidegenedési tendenciák megkettőződésének „fölkötőbb bonyolult problémájához” lásd TLO II/779. A fenti bekezdésekben az *Ontológia* kérdései közül azokat emeltem ki, amelyekre a Lukács-tanítványok marxista korszakának legizgalmasabb szövegei is fókuszálnak (Lukácsnál nem magasabb színvonalon): Márkus „ifjú Marx”-tanulmánya és *Antropológiája* (Márkus 1964; Márkus 1966/1971); az *Érték és történelem* egynémely esszéje és *A mindennapi élet* legjobb fejezetei (Heller 1969, Heller 1970); Fehér Ferenc Dosztojevskij-könyvének első fejezete (Fehér 1972. 5–76); Tordai Zádor elidegenedés-monográfiája és *Közösség-tanulmánya* (Tordai 1970, Tordai 1974. 239–325); és részben az *Überhaupt* is (Bence–Kis–Márkus 1992). Ha az *Ontológia* „semmitmondó” (ahogy Vajda írta), akkor semmitmondóak ezek az írások is – de ezzel a legkevésbé sem értek egyet.

Vitathatatlan, hogy a szerző a „brutális manipuláció” nyomán keletkezett „életvákuumban”, ebben a „szégyenletes helyzetben”⁸¹ sem „merészkedik” messzebbre annál, mint hogy – tudatosan vagy tudattalanul – Lenin utolsó beszédeinek egyikét, a következő híres szavakat visszhangozza: „előlről kell kezdenünk a tanulást”.⁸² Meglehet, hogy ez „a szembenézésre való képtelenség” kínos tanújele – ahogy a Budapesti Iskola és a „baráti entourage” tagjai vélik.⁸³ Akkor azonban fűzzük hozzá: a tanítványok e „kínos dokumentum” alkotói műhelyében sajátították el „a szembenézés képességét”. Hiszen Lukács „végakarat”, ez a ’60-as évek második felében elhangzó „előlről” már sokkal távolabbi múltat idéz meg, mint Leniné ’22 novemberében. „[B]izonyos értelemben a 19. század elején vagyunk, amikor a francia forradalom után a munkásmozgalom lassan formálódni kezdett” – olvashatjuk már a ’67-ben napvilágot látott beszélgetéskötetben is.⁸⁴

Lukács történetfilozófiákon túli történetfilozófiájának – a hegeli hagyomány szellemében – „csak azt kell tisztán felfognia, ami van, [és] ami volt”.⁸⁵ Ha végül a „szürkét szürkébe festő” filozófusnak nincs egyéb szava arról, „ami van”, csupán ez a mindenfajta „apologetikus kazuisztikától” megtisztított „előlről”,⁸⁶ az persze nem cáfolja a történelem *post festum*-racionalitását. A megismerés végtelenül közelítő mozgásában majd a „céltevesztés” is beilleszkedik a „ha–akkor” összefüggések észszerűnek – azaz szükségszerűnek – bizonyuló rendjébe. Az *Ontológia* nem utolsósorban éppen ehhez kíván hozzájárulni a történelem irracionális, „a kétségbeesés ideológiái”, az egyént partikularitásába záró „ideológiátlanított ideológiák” elleni küzdelem jegyében.⁸⁷ S nem is csupán hozzájárul ehhez – valósággal megjeleníti a végtelenül közelítő mozgást a maga unalmon *túli* terjengősségében.

⁸¹ TLO II/814 (a fordítást módosítottam: OGS II/722) és TLO II/796.

⁸² LÖM 33, 431.

⁸³ Kis 2017. 445. (Itt Kis János szavai a *Demokrácia-brosúrára* vonatkoznak).

⁸⁴ Pinkus 1967. 48.

⁸⁵ Hegel 1979. 14.

⁸⁶ Az idézőjelek közt a következő szöveghelyeket parafrázeáltam: Hegel 1983. 23; Bence–Kis–Márkus 1992. 223.

⁸⁷ Parafrázisok az ÉT 78 és a TLO II/797 alapján.

IRODALOM

- Althusser, Louis 1968. *Marx – az elmélet forradalma. Tanulmányok*. Ford. Gerő Ernő. Budapest, Kossuth.
- Ancsel Éva 1980. *Történelem és alternatívák. A cselekvés választásújtjai*. Budapest, Kossuth.
- Antal László 1985. *Gazdaságirányítási és pénzügyi rendszerünk a reform útján*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó.
- Bacsó Béla – Kőszeghy Ferenc 2019. A hagyomány szabadsága – Interjú Bacsó Bélával Heller Ágnesről. [<http://elteonline.hu/tudomany/2019/09/13/a-hagyomany-szabadsaga-interju-bacso-belaval-heller-agnesrol/>]
- Behrens, Diethard – Hafner, Kornelia 1993. Totalität und Kritik. In Diethard Behrens (szerk.) *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*. Freiburg, Ça ira. 89–128.
- Bence György 1967. Moses Hess a filozófiatörténetben I–II. *Magyar Filozófiai Szemle*. 11/1. 35–86; 11/2. 247–273.
- Bence György – Kis János – Márkus György 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T–Twins Kiadó – Lukács Archivum.
- Bensch, Hans-Georg 1995. Tendenzieller Fall der Profitrate und organische Zusammensetzung des Kapitals. In *Beiträge zur Marx-Engels Forschung. Neue Folge 1995. Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“*. Hamburg. 95–108.
- Branderberger, David – Zelenov, Mikhail (szerk.) 2019. *Stalin's Master Narrative. A Critical Edition of the „History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks): Short Course“*. New Haven – London, Yale University Press.
- Clarke, Simon 1994. *Marx's Theory of Crisis*. New York, St. Martin's Press.
- Dunn, Stephen P. 1982. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Elbe, Ingo 2010. *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. 2., korrigierte Auflage. Berlin, Akademie Verlag.
- Engels, Friedrich 1977. Levél Konrad Schmidthez (1890. október 27.). In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 37. kötet (Levelek 1888–1890). Budapest, Kossuth. 477–483. [MEM 37]
- Eörsi István 1976. Egy posztumusz mű története. In *A társadalmi lét ontológiájáról. I. kötet: Történeti fejezetek*. Budapest, Magvető. 9–14.
- Fehér Ferenc 1972. *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuum válsága*. Budapest, Magvető.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György – Vajda Mihály 1978. Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 22/1. 88–114. [Feljegyzések]
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György 1991. *Diktatúra a szükségletek felett*. Ford. Mezei György. Budapest, Cserépfalvi.
- Fritzhand, Marek 1965. Marx's Ideal of Man. In Erich Fromm (szerk.) *Socialist Humanism. An International Symposium*. Garden City, New York, Doubleday & Company. 157–165.
- Grossmann, Henryk 1929. *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*. Leipzig, Verlag C. L. Hirschfeld.
- Gutzkow, Karl 1836. *Zur Philosophie der Geschichte*. Hamburg, Hoffmann und Campe.
- Hegel, Georg W. F. 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai [...]*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Heinrich, Michael 1995. Gibt es eine Marxsche Krisentheorie? Die Entwicklung der Semantik von „Krise“ in den verschiedenen Entwürfen zu einer Kritik der politischen Ökonomie.

- In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1995. Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“*. Hamburg, 130–150.
- Heinrich, Michael 1996. Geschichtsphilosophie bei Marx. In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996. Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. Hamburg, 62–72.
- Heinrich, Michael 2014. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Heller Ágnes 1969. *Érték és történelem. Tanulmányok*. Budapest, Magvető.
- Heller Ágnes 1970. *A mindennapi élet*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Heller Ágnes – Kőbányai János 2004. *Bicikliző majom*. Második, átdolgozott kiadás. Budapest, Múlt és Jövő.
- Hermann István 1978. A társadalmi lét ontológiája. (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről). *Magyar Filozófiai Szemle*. 22/1. 69–87.
- János Ferenc 1979. *Az akkumulációs lavina megindulása*. Budapest, Magvető.
- Jauss, Hans R. 1999. *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Szerk. Kulcsár-Szabó Zoltán. Ford. Bernáth Csilla et al. Budapest, Osiris.
- Kis János 2017. *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest, Kalligram.
- Kis János 2021. *Szabadságra útvéve. Életrajzi beszélgetések Meszerics Tamással és Mink Andrással*. Budapest, Kalligram.
- Kittsteiner, Heinz D. 2000. Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 48/1. 67–77.
- Kořakowski, Leszek 1977. Marxist Roots of Stalinism. In Robert C. Tucker (szerk.) *Stalinism. Essays in Historical Interpretation*. New Brunswick, Transaction Publishers. 283–298.
- Kosík, Karel. 1967. *A konkrét dialektikája*. Ford. Bojtár Endre. Budapest, Gondolat.
- Kovács András 1998. Marx a negyedik évtizedben. *Beszélő*. 3/9. 72–77.
- Kozma Ferenc 1976. *Gazdasági integráció és gazdasági stratégia*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Kurz, Robert 2012. *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Horlemann.
- Lapin, Nyikolaj I. 1980. *A fiatal Marx*. Ford. Kálmán Endre. Budapest, Kossuth.
- Lehmann Miklós 1998. *Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései. A marxista filozófia reneszánszától a filozófusperig*. Kézirat. [http://lehmann.hu/lm/elidegen.pdf]
- Lenin, Vlagyimir I. 1951. A Kommunista Internacionálé II. kongresszusa (1920. július 19. – augusztus 7.) In *Lenin művei*, 31. kötet (1920. április – december). Budapest, Szikra. 211–264.
- Lenin, Vlagyimir I. 1953. A Kommunista Internacionálé IV. kongresszusa (1922. november 5. – december 5.) In *Lenin művei*, 33. kötet (1921. augusztus – 1923. március). Budapest, Szikra. 413–432. [LÖM 33]
- Lenin, Vlagyimir I. 1971. Karl Marx (Rövid életrajzi tanulmány a marxizmus ismertetésével). In *Lenin művei*, 26. kötet (1914. július – 1915. augusztus). Budapest, Kossuth. 37–83. [LÖM 26]
- Lieber, Christoph – Otto, Axel 1996. Marx – ein Geschichtsphilosoph? Thesen zu einem fortdauernden Ärgernis in der Kritik der Politischen Ökonomie. In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996. Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. Hamburg, 53–61.
- Lukács György 1971a. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető. [TO]
- Lukács György 1971b. Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai. Ford. Kis János. In *Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok*. II. kötet. Budapest, Magvető. 541–564. [UM II]

- Lukács György 1976. *A társadalmi lét ontológiájáról (I. Történeti fejezetek; II. Szisztematikus fejezetek; III. Prolegomena)*. Ford. Eörsi István. Budapest, Magvető. [TLO I; TLO II; Proleg] [Lukács, Georg 1984–1986. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins I–II*. Darmstadt und Neuwied, Luchterhand. (OGS I–II)]
- Lukács György 1978. *Az ész trónfosztása*. Budapest, Magvető. [ÉT]
- Marković, Mihailo 1974. *The Contemporary Marx. Essays on Humanist Communism*. Bristol, Spokesman Books.
- Márkus György 1964. Marx fiatalkori művei és napjaink társadalomtudománya. *Valóság*. 7/4. 9–26.
- Márkus György 1966/1971. *Marxizmus és „antropológia”*. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Márkus György 1997. Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál. In Kardos András (szerk.) *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről II: Márkus György – Vajda Mihály*. Budapest, Argumentum Kiadó – Lukács Archívum. 147–186.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1960. A német ideológia. A legújabb német filozófia kritikája [...]. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 3. kötet (1845–1846). Budapest, Kossuth. [MEM 3]
- Marx, Karl 1969. Levél az „Otyeecsesztvennije Zapiszki” szerkesztőségének. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 19. kötet (1875–1883). Budapest, Kossuth. 108–113. [MEM 19]
- Marx, Karl 1972. *A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai. (Nyersfogalmazvány, 1857–1858)*. I–II. kötet. Budapest, Kossuth. [Gr]
- Marx, Karl 1976. Értéktöbblet-elméletek (a „Tőke” IV. könyve). In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 26/1–3. kötet. Budapest, Kossuth. [MEM 26]
- Ojerman, Teodor 1978. *A marxista filozófia kialakulása*. Második, átdolgozott kiadás. Ford. Márkus György. Budapest, Kossuth.
- Petrović, Gajo 1967. *Marx in the mid-thwentieth century*. Garden City, New York, Anchor Books.
- Pinkus, Theo (szerk.) 1967. *Gespräche mit Georg Lukács, Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- Rakovski, Marc [Bence György – Kis János] 1983. *A szovjet típusú társadalom marxista szemmel*. Párizs, Magyar Füzetek.
- Reichelt, Helmut 1996. Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt? In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996. Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. Hamburg, 73–110.
- Schaff, Adam 1968. *Marxizmus és egyén*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth.
- Schweier, Thomas L. 1996. Geschichtliche Reflexion bei Marx. Thesen zu seinem Geschichtsverständnis. In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996. Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. Hamburg, 35–52.
- Sztálin, Jozsif V. 1949. *A dialektikus és a történelmi materializmusról*. Budapest, Szikra.
- Sztálin, Jozsif V. 1953. *A szocializmus közgazdaságtani problémái a Szovjetunióban*. Budapest, Szikra.
- Takács Ádám 2013. Être parmi les choses. L’ontologie de Lukács dans une perspective contemporaine. In Pierre Rusch – Ádám Takács (szerk.) *L’actualité de Georg Lukacs*. Paris, L’Harmattan.
- Tamás Gáspár Miklós 1979. Metakritikai levél Lukács György ontológiájáról. *Új Symposium*. 15/11. 425–431.
- Tertulian, Nicolas 1995. Gedanken zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, angefangen bei den Prolegomena. In Rüdiger Dannemann – Werner Jung (szerk.) *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukacs’ „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins”*. Frank Benseler zum 65. Geburtstag. Wiesbaden, Springer Fachmedien. 147–166.

- Tertulian, Nicolas 2006. Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács–Heidegger. *Actuel Marx*. 39/1. 29–53
- Tertulian, Nicolas 2011. Préface. In *Ontologie de l'être social*, Georges Lukács, 5–49. Paris, Éditions Delga.
- Tordai Zádor 1967. Az elidegenedésre vonatkozó marxai nézetek aktualitása. *Magyar Filozófiai Szemle*. 11/4. 592–605.
- Tordai Zádor 1970. *Az elidegenedés mítosza és valósága*. Budapest, Kossuth.
- Tordai Zádor 1974. Közösség és illuzórikus közösség. In *Közösséges emberi dolgok*. Budapest, Magvető. 239–325.
- Tordai Zádor 1977. Emlékezés és apológia. In *Legyünk realisták...! Esszék és tanulmányok*. Budapest. Magvető. 100–159.
- Tőkei Ferenc 2005. *Ázsiai termelési mód, antikvitás, feudalizmus*. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Vajda Mihály 1968. Az ontológia aktualitása. *Kritika*. 6/7. 29–32.
- Vajda Mihály 2015. *Utam Marxtól*. Pozsony, Kalligram.
- Vajda Mihály 2017. *Szög a zsákból*. Budapest, Magvető.
- Varga Jenő 1965. Az ázsiai termelési módról. In *Tanulmányok a kapitalizmus politikai gazdaságtanának problémáiról*. Ford. Zalai Ervin. Budapest, Kossuth. 271–287.
- Weiss János 2011. Újabb dokumentumok Lukács Györgyről. *Holmi*. 23/7. 907–915.



BILIBOK GYÖRGY

Foucault a kereszténység struktúrájában vagy a kereszténység Foucault struktúrájában?

Michel Foucault: *A szexualitás története IV. A hús bűnvallomásai.*

Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz, 2021. 456 oldal.

Mivel *A hús bűnvallomásai* Foucault halála után jelenik meg, ezért csak megfelelő érzékenységgel közelíthetünk a szöveghez, melynek nincs bevezetése (habár a II. kötet bevezetése ide is találó lehet) és végső konklúziója sem, a lábjegyzetekben pedig hiányos részek vannak. E jelek arra utalnak, hogy a szerző valószínűleg még dolgozott volna a köteten. Recenzióink mélyebb keletkezéstörténeti kérdésekre nem keres választ, és az sem célja, hogy a foucault-i életműben e posztumusz megjelent kötetet elhelyezze – Foucault további írásaira, kurzusaira, interjúkban történő megnyilatkozásaira utalva –, hanem a francia filozófus szövegének összefoglaló és rövid áttekintését kívánja nyújtani. A könyv utószavát író Moldvay Tamás álláspontjával szemben véleményem szerint a kötet töredékessége és hiányosságai ellenére is megfelel a Foucault által megfogalmazott könyvvel kapcsolatos szemléletnek:

Szeretem a szép stílust. Kétségtelen mindig van abban valami gyönyörűség, talán valami mélyen erotikus, mikor az ember rátalál egy szép mondatra, amikor reggelente azon nyüglődik, hogy nem túl mulatságos dolgokat próbál papírra vetni... ha azt akarod, hogy a könyved eszközzé váljon, amit mások használni tudnak, akkor örömet kell szereznie az olvasónak. Ez szerintem elemi köteles-

sége annak, aki egy efféle terméket vagy kézműves munkát kiad a kezéből: örömet kell tudnia okozni! (427)

A kötet ugyan nem viseli magán a szerző imprimatúráját, de stílusa és munkamódszere egyértelműen Foucault-ra utal, aki az ókeresztény irodalom meghatározó szerzőinek gondolkodását vizsgálja azzal a céllal, hogy az alany önmagához való viszonyát – amire nagy hatással volt a kereszténység – feltárja. Így a keresztény erkölcs, megtérés, gyónás, lelki vezetés, szüzesség, szerzetesség és a házasság jelentik azokat a specifikus vizsgálódási területeket, amelyek tulajdonképpen a kötet strukturálhatóságát is alkotják.

Az első fejezetben a keresztény erkölcsöt, továbbá az úgynevezett fáradtságos keresztiséget, a katekumenátus intézményét, a második bűnbánatot és a művészetek művészetét, vagyis a keresztény lelki vezetést tárgyalja a szerző. A második fejezetet „a szízi lét” kifejezés alatt lehetne összefoglalni, ami tartalmazza a szüzességet és az önmegtartóztatást érintő témákat, valamint a szüzesség művészetét és az önismerethez kapcsolódó tematikát. A harmadik fejezet a keresztény házasságról kíván szólni, a házasság köteleességéről, továbbá Szent Ágoston alapján mindama jóról, ami a házassággal jár, továbbá a nemiség libidinizálásáról is. A kötet végén

négy függelék található, amelyek a szöveg kiegészítését, elmélyítését, illetve munkahipotézisét (1. függelék: kereszténység az ókor viszonylatában és a kereszténység alanyra és nemiségre tett hatása) alkotják.

Foucault a kereszténység arculatát leginkább meghatározó ókeresztény szerzők alapján dolgozik: Alexandriai Kelemen, Tertullianus, Aranyszájú Szent János, Cassianus, Órigenész, Szent Ágoston, Szent Jeromos, Szent Cyprianus, Szent Jeromos, Nagy Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely, Nazianzosi Szent Gergely. Az első részben a keresztény erkölcs és az antik erkölcs egymásra vonatkoztatásában kiderül, hogy nincs radikális különbség közöttük, mert a keresztények életükkel valójában a pogány bölcsesség által elismert erkölcsi eszményt valósítják meg. Ami különbséget jelent, az a háttérben rejlő motiváció vagy az indíték területén keresendő. Így a nemiség megítélésében hasonló szerephez jut például a mértékletesség fogalma, de ebben az esetben is különböző indítékról van szó, mert e szabályokat vallásos jelentőséggel telítették.

Az ókorral szemben radikális újdonság a II. század második felében bevezetett bűnbánati fegyelem, valamint a III. század végén megjelenő szerzetesi aszkézis, amelyek új módon határozták meg az ember önmagához való viszonyát. Ebben a viszonylatban a hús tapasztalás-módként, vagyis önmagunk saját magunk általi megismerésének és átalakításának módjaként értendő, egy olyan összefüggésben, mely a rossz felszámolása és az igazság megnyilvánulása között áll fenn (51). A kereszttség és a bűnbánat által feltételezett megtérésben fontos fogalmak az *exagoreuszisz* és az *exomologészisz*. Mindkettő a bűnbánatra vonatkozik, de míg az utóbbi inkább az igazat cselekvésben nyilvánul meg – gesztusokban és tettekben kinyilvánítva a bűnbánatot –, addig az első az igazat mondást helyezi előtérbe,

vagyis a bűnvallomást, amiből később a *confessio* alakult ki. Mindez teljesen új az antik filozófiához képest, még akkor is, ha esetében szó lehetett a lelki vezetésről, Seneca tanácsairól vagy a püthagoreus lelkiismeret-vizsgálatról: miben hibáztam, mit cselekedtem, mit mulasztottam el. Fő különbség, hogy a kereszténységgel ellentétben az ókori filozófiában a cél nem az volt, hogy „az ember szemrehányásokat tegyen önmagának, hanem az, hogy racionális viselkedési sémákat alakítson ki a jövőben előforduló helyzetekre, és úgy építse ki autonómiáját, hogy az az egyetemes ráció elveihez igazodva egybeessen a világ rendjével” (116).

A második rész – mely a szüzességgel és szerzetességgel foglalkozik – fontos megállapítása, hogy a lelki vezetésnek és a lelkiismeret-vizsgálatnak az ókori filozófia által kidolgozott módszerei csak a szerzetesség megjelenésével kapnak helyet a kereszténységben. A lelki vezetés a „művészetek művészete” lesz, de ezt a vezetést nagy távolság választja el attól a vezetéstől, amelyet például a sztoikusok gyakoroltak. A kereszténységben a lelki vezetés a gondolat alanyára és az alanynak a saját gondolatához való viszonyára vonatkozik, a sztoikusoknál pedig a gondolat tárgyára vagy a gondolatnak tárgyához fűződő viszonyára. A sztoikusok az ítélet helytállóságáról akartak meggyőződni annak érdekében, hogy elősegítsék az értelem uralkodását a szenvedélyek hullámmása fölött, ezzel szemben a „keresztény” *exagoreuszisz*nek nem az a célja, hogy szuverén lényé váljon az ember, és nem is az, hogy felismerje valódi identitását, hanem egy másik személy előtti feltárulkozás állandó kötelességéről szól (152).

Foucault sokszor hangsúlyozza, hogy a kereszténység ugyanazt a szexuális erkölcsi rendszert propagálja, mint amelyet az őt megelőző vagy körülvevő antik kultúra, de más jelentést ad neki: az önmegtartó-

tatás elvét új közegbe helyezi. A szüzesség témája így fokozatosan bontakozik ki egy szexuális önmegtartóztatási előírásból, de meg is különbözteti magát tőle. A IV. században egy olyan kontextusba ágyazódik, amely az aszketizmus terjedésével, a szerzetesség megszerveződésével, az egyéni és közösségi életvezetési technikák bevezetésével, a lelkeket vizslató komplex igazságfeltáró rendszer kiépítésével áll összefüggésben (181). A szerzetesség terjedése felerősít meglévő motívumokat, és elősegíti jó néhányuk alaposabb kidolgozását, olykor hangsúlyváltások mellett: a szüzesség választása más lesz, mint pusztán önmegtartóztatás, erősné válik, amelyben a lélek önmagán munkálkodik. Emellett a szüzesség spirituális értelmezést kap, ami szerint a halálmentes világ alkotóeleme és evilági csírája lesz: földi kezdeménye ennek a világnak, és felemelkedés a mennyei valóságba. A szüzesség az égi realitásokkal való spirituális kapcsolatok kialakításának és szorosabbá tételének az eszközévé válik (202). Mindezek alapján a szüzesség misztikája a világtörténelemnek és az üdvözülés metatörténelmének sajátos szemléletéhez kapcsolódik, és a nemiségnek a nyugati szubjektivitásban elfoglalt központi helye már világosan tetten érhető e szüzesség-misztika kialakulásában: a test szelektív módon bezárul a külvilág előtt, elhárítva ezzel a gyönyör lelket megzavaró és szexualizáló hullámveréseinek belső veszélyét. Feltétlen szükség van a lélek megtisztulását szolgáló sajátos erőfeszítésre a testi önmegtartóztatások, elkülönülések és elzárkózások mellett, ezért a szüzességet megtartani szándékozó léleknek állandóan ügyelnie kell gondolkodásának legtitkosabb villanásaira is, legfőképp három területen: visszamaradó képek, a gondolkodás spontán elkalandozásai, illúziók és hasonlóságok területei (220). Az önmegtartóztatás elvéből kinőtt és pozitív spirituális tapasztalatként meg-

határozott szüzesség gyakorlata az önmagunkhoz való viszony egyik típusává szerveződik, a szüzesség a belső megismerés területére nyit ablakot, végül pedig a másik hatalmához való viszonyba tagozódik be (221). Mivel a szerzeteseknél a szüzesség–feddhetetlenség–spirituális egybekelés helyett a szeplőtlenység–tisztaszív–szemlélődés kerül előtérbe, ez azt jelenti, hogy a szív rejtelmeinek feltárását olyan kettős folyamatként kell elképzelnünk, amely egyszerre feltétele és következménye Isten megismerésének és a spirituális tudás felé tartó előrehaladásnak, amely kizárólag e tudás által lehetővé tett önismeret révén valósulhat meg. Emellett a szerzetesség alapján nem a vétek körül alakul ki az önmegaság technológiája, hanem a megkísértés eszméje körül. Ez az eszme egyszerre dinamikus egység az önmaga–külvilág viszonyban, amely az ember önmagára irányuló reflexiójában megköveteli a másik és a másikat álcázó belső alakzatok felismerését (238). E reflexióban a parázsnaságnak sajátos hely jut: az okozati láncolatok élén áll, az újra és újra ismétlődő bukások és harcok forrása, az aszketikus küzdelem egyik legnehezebb és legdöntőbb pontja. A nemiség témája logikusan tesz szert ekkora fontosságra egy ilyen életviteli rendben, melyben a minden nemi kapcsolatról való lemondás alapvető jelentőséggel bír. A szerzetesi intézmény létrejötte, a szerzetesi élet és a világi élet között így kialakult gyökeres különbség következtében jelentősen módosult a nemi érintkezéstől való tartózkodás kérdése, mert benne rendkívül sokrétű önmegaságtechnológiák kerülnek kidolgozásra. Nem a megengedett és a tiltott cselekedetekre vonatkozó szabályrendszeréről van szó, hanem a gondolkodás ellenőrzésének, vizsgálatának és diagnosztizálásának bonyolult technikájáról, valójában egy szubjektívációs folyamatról, melyben a vallomás elengedhetetlen.

A harmadik rész arról szól, hogy a IV. század második felében olyan kezdeményezések látnak napvilágot, melyek erősíteni akarják a mindennapi élet vallási tartalmait, és igyekeznek tompítani azt a kettéosztottságot, amely a keresztény életutak, vagyis a szerzetesség és a házasság között veszélyesen kiéleződött. Foucault azt sejteti, hogy ez összefüggésben állhat azzal, hogy az egyház szert tett különböző társadalomszervezési, igazgatási, ellenőrzési és szabályozási funkciókra, miközben a birodalmi bürokrácia a hagyományos struktúrákon átnyúlva igyekezett növelni az egyes emberek fölött gyakorolt hatalmát. Lényeges különbség az ókorral szemben – ez a IV. vagy az V. század elején keletkezett keresztény szövegek vizsgálatából világosan kiderül –, hogy a házasság szexuális élete nem utódnemzési lehetőségként és kötelességként került előtérbe (262). Az ókorhoz képest néhány hangsúly áthelyeződik, a szeretet erényének értékei nagyobb nyomatókat kapnak, de ugyanazokkal az alapmotívumokkal találkozunk, csak keresztény referencialálózatba ágyazva. Az ókortól való eltérést – és egyébként az Alexandriai Kelemen és Aranyhajó Szent János közti különbséget – az adja, hogy az utódnemzés nem a házasság egyik alapvető céljaként jelenik meg, és a házasság közötti szexuális kapcsolat előírt kötelesség lesz. Belső jogrend érvényesül (kötelesség/tartozás), amely egyformán vonatkozik mindkét félre, és e jogrend a testek kölcsönös tulajdonlásából ered. Tehát a házasság nem az utódnemzés fogalma révén határozható meg, hanem például rangsorbeli helyként a szüzességhez képest és korlátként a szertelenség viszonylatában. Ebben az értelemben a házassági etika kapcsolatba kerül az aszketikus törekvésekkel és az önmegtartóztatás követelményével. S így valójában most is az önmagunkhoz való viszonyról van szó, csak épp a házasság

esetében ez a viszony a másikkal való kapcsolat nélkül nem képes rendeződni (291). Mindez alapvetően meghatározza a szexuális viselkedéssel kapcsolatos nyugati gondolkodást és szabályozást. Nemcsak a szerzetesség, hanem a házasság esetében is alapvető kérdés lesz: mihez kezdjen az ember saját bujaságával, vagyis itt is az ember önmagához való viszonya jelenik meg.

A harmadik rész főként Szent Ágoston művein alapul, akinél az egyház spirituális testként való felfogása, a teremtsre és a bűnbeesés előtti időkre vonatkozó bibliai szövegek sajátos értelmezése teret enged annak, hogy a szüzesség és a házasság az egyházat spirituális egységként alkotó kapcsolatok állandó és egyidejű vetületeiként találjanak egymásra (300). Ebben a rendszerben a szüzesség és a házasság nem választható el egymástól, s egyiküket sem lehet a másiknál magasabb vagy alacsonyabb rendűnek tekinteni. A házasság önmagától jónak tekintendő minden utódnemzés előtt, amennyiben a férj és felesége között olyan kapcsolatot hoz létre, mely „természetes”, két különböző nemet egyesít, s a társadalom alapelemeként a baráti és a rokoni viszony egybeforrását teszi lehetővé. Továbbá Ágoston értelmezésében a libidó és annak kiélési módja közötti szigorú megkülönböztetés a vágyakozó ember általános koncepciójának és a nemi aktusok kifinomult jogi megítélésének az alapjait fekteti le, amivel nagy hatást gyakorol majd a keresztény nyugati világ erkölcsiségére. Megnyílik egy vizsgálódási mező, amelyben megjelenhet az „akarat akaratlanja”, és a bujaság az akarat formájának tekinthető, ami a lelket alanynyá teszi. Ezáltal Ágoston belevág abba a feladatba, melynek megoldásán a nyugati kereszténység századokon át fáradozni fog, és amelynek megoldása (vagy megoldásának lehetetlensége) a XVI. századi reformáció nagy szakadásához vezet:

megpróbálta a bűnöst jogi alanyként elgondolni. E jogi alapokra helyezés során két fogalom kapott kiemelkedő szerepet: a beleegyezés (*consensus*) és a házassággal való élés (*usus*) (366). A beleegyezésre és az elutasításra magán az akaraton belül kerül sor, s a választás eredményeként az akarat olyannak akarja magát vagy nem olyannak akarja magát, amilyen. Ily módon a bujassággal élés gondolata, amelyet Ágoston a házassággal való jogos élés és a testtel való természetes élés közé beiktat a nemi aktus tárgyalásába, lehetővé teszi, hogy az egyént a vágy és a jog egyazon alanyként gondoljuk el. A libidó hordozta rossznak és a libidóval való jól vagy rosszul élés lehetőségének a nemi aktusban való szétválasztása segítségével a szexuális viselkedésformák a libidóval való élés, a követett célok, az azokat módosító körülmények stb. függvényében kodifikálhatók, és lehetővé teszik a továbbgondolásokat a középkorban. A szexuális magatartásformák teljes szabályozását innentől fogva abból a viszonyból kiindulva lehet elvégezni, amelyet minden egyes ember önmagával fenntart, mert a nemiség keresztény értelmezése úgy állt össze, hogy a diffrakció megmaradjon és a részekre bontás lehetősége fennálljon mind elméleti vagy spekulatív elemzéssel, mind az egyén gyakorlati kivizsgálásával, akár másvalaki, akár önmaga végzi azt (375).

A *Függelék*ben Foucault visszatér az *exomologészisz* és az *exagoreuszisz* első részben tárgyalt fogalmaihoz. Az *exagoreuszisz* megnyilvánulásának eszköze a nyelv: a kötelező, a lehető leggyakoribb és legteljesebb beszámoló az előtt, akire a vallomástevő magatartásának irányítása hárul. Ennek kapcsán Foucault újra megállapítja, hogy a szerzeteseknek nagy szerepük volt annak a beszédmódnak és tudásvágynak az elterjedésében, mely társadalmainkban önmagunk és mások megtapasztalását jellemzi. Az *exomologészisz* és *exagoreuszisz*

között a büntetési módszerek kaptak helyet, amelyek szabálygyűjtemény alapján meghatározták a vétkek súlyosságát és arányos szankcionálásukat. A keresztény egyházak hatalmának egyik legfontosabb funkciója az, hogy a hívek életét bűnbánó életként irányítsa, és a rossz ellenében állandóan igazságfeltárási eljárások sorát hívja életre (396). Itt jön szóba a „pásztor-ság” témája is, amely a hellenisztikus és a római világban kering, s amelyet a kereszténység kisajátít magának, hogy a nyugati világ történetében elsőként intézményes formával ruházza föl (400). Azon túl, hogy a pásztor egybehív, vezet, táplál, őrökdi, megment és számadással tartozik, a kereszténységben a feladata az önfeláldozás, azonosulás, még szigorúbb számadás, szentségre törekvés, alázat fogalmain keresztül határozódik meg, valamint a doktrinális szigor, egyes emberek ismerete és az elővigyázatosság imperatívuszaival is telítődik. A pásztor-ság így az igazság kialakítását és átadását szolgáló kötelék lesz, melynek egyik feladata a „confessiók” meghallgatása, ami az igazmondási köteletség elismerését jelenti. Mindenesetre a görög és a római vallásokhoz képest a kereszténység formailag sokkal parancsolóbb és tartalmilag sokkal többet követelő igazmondási köteletséget írt elő hívei számára. A harmadik függelékben a bűnvalomás köteletségét és következményét a patrisztikus hagyomány alapján Káin, Éva és Dávid története példázza. Káin megtagadja e köteletséget, míg Éva és Dávid teljesíti azt. Ennek különböző következményei vannak, mert a kereszténység az igazmondás köteletségét a bűn ökonómiájának középpontjába helyezte, ezért „ez az adósság kulcsfontosságú, hiszen aki törleszti, annak még a legsúlyosabb vétke is megbocsátást nyerhet, aki viszont kibújik alóla, annak nemcsak hogy megmarad a vétke, de egy másik vétket is elkövet, amely szükségképpen súlyosabb az el-

sónél, hiszen Isten ellen irányul” (418). A negyedik függelék rövid visszatérés Szent Ágoston nemiséggel, bűnbeeséssel kapcsolatos fejtegetéseire, ami Foucault meglátása szerint tulajdonképpen a nemi aktus és a bujaság közötti összefüggések elméleti kidolgozásának a kezdetét jelenti.

A címben megfogalmazott dilemmát: *Foucault a kereszténység struktúrájában vagy a kereszténység Foucault struktúrájában*, nem szándékozom jelen írás kereteiben eldön-

teni, mindenesetre a kötet olvasásakor felmerült bennem. Számomra kimondottan örömet jelentett Foucault jól ismert elemzési módszereit felismerni ebben a specifikus témában, amelyet a patrisztikus hagyomány nemiséggel kapcsolatos tanítása jelent. Mivel a kötet befejezetlen, ezért nemcsak bevezetése, de végső konklúziója sincs, ezekre csak következtetni lehet az egész – még mindig nyitott – életművet figyelembe véve.

... nem ugyanabba a folyóba lépve ...

Az új pszichológiai kézikönyv természeti
emberszemléletéről

Pléh Csaba (főszerk.); Sass Judit – Gervain Judit – Meskó Norbert
(szerk.) *Pszichológia*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2022. 1 198 oldal.

2022-ben új pszichológia-kézikönyv látott napvilágot az Akadémiai Kiadónál, Pléh Csaba főszerkesztő és három társszerkesztő, Gervain Judit, Meskó Norbert és Sass Judit rendszerező munkájaként. A könyv újszerű vállalkozás, mert egyszerre kíván megfelelni egy praktikus kézikönyv és egy új tematikát nyújtó szakmai anyag követelményeinek. Ez az átfogó, ugyanakkor új szemléletű szöveggyűjtemény a kortárs pszichológia tudományos áramlataiba illeszkedve választ kínál a kérdésre: hogyan, milyen irányokból közelítsünk az ember lelki világának megismeréséhez. A kötet harminc szerzője heroikus küzdelmet vállalt, amikor egyéni kutatói munkáját közös tudományos tematikába szervezve egységes szakmai mondanivaló kialakítására törekedett. Közel 1 200 oldalon, 21 fejezetre tagolva harminc pszichológus összehangoltan közvetíti a kötet szakmai üzenetét: a 21. századi pszichológia kutatási területeinek egységét csakis interdiszciplináris keretek között lehet megteremteni. Az interdiszciplinaritás a kortárs tudomány általános jellemzője, így nem meglepő a törekvés. Ugyanakkor különlegesség, hogy a könyv szerzői ezzel a szemléletmóddal a nagyközönséget és a szakmát egyaránt megcélozták. A tanulmányokat olvasva ez jól érezhető, mert a szerzők értelmezői

szándéka mellett a magyarázó erő is megjelenik. A kötet külön érdeme a kimerítő bibliográfia; a szerzők minden fejezet végén megadják a téma legfontosabb és egyben legfrissebb szakirodalmát, így a kézikönyv tankönyvként is jó szolgálatot tehet majd számos felsőoktatási képzésben. A szerkesztői szándék, bár kézikönyv-tematikaként merőben új, mégsem ismeretlen azok számára, akik járatosak a főszerkesztő lélektani munkáiban. Pléh Csaba kognitív pszichológiai kutatásai során az embert alapvetően kultúraalakító lénynek tekinti, aki társas interakcióiból és egyéni észlelési tapasztalatai segítségével tud saját magára reflektálni. A kötet tematikájában meghatározó szerepet kapott az ember biológiai fejlődését kísérő kultúrateremtő képesség, amely – egyebek mellett – az egyének sokszínűségét hivatott szolgálni. E sokszínűség elsősorban mentális komplexitásra referál, amelyet a pszichológia tudományának összetettsége is jól tükröz. Ebből kiindulva a kötet szerzői saját tudományuk részterületeit is igyekeztek összehangba hozni egymással, amikor az emberről „feljegyzett” pszichológiai ismereteket áttekintve a társadalom, a fejlődés és az evolúció aspektusaiból teremtették meg újszerű mondanivalójukat. Eszerint a megismerő ember társas és kulturális

szempontból egyaránt determinisztikus példánya az evolúciónak. A tanulmányok két eszmei alappillére a lelki jelenségek és a viselkedés. Ezeket négy szempont szerint vizsgálják a szerzők. Az idegrendszert, az evolúciót, a fejlődés és a kultúra mint az értelmezés tematikus kritériumai az interdiszciplináris értelmezési keret elvi szükségszerűségét jelzik. Ugyanakkor fenntartják az evolúciós pszichológiának azt az alapvetését, amely szerint az ember lelki élete a természeti folyamatokba integráltan alakul. Ezért, bár a kötetben nem találkozunk metafizikai, spirituális, valláslélektani, mitológiaeelméleti vagy szellemtörténeti magyarázatokkal, a lelki élet kultúraelméleti evidenciájának hangsúlyozásával a kötet implicit módon mégis ez irányú alternatívát is kínál a bölcsészettudományi kutatók számára. Annál is inkább, mert a könyv szerkezetének és tematikai hátterének vizsgálata során azt találtam, hogy a harminc szerző huszonegy fejezetében 2:3 arányban (8–12) oszlanak meg a filozófiai kitekintéseket kínáló fejezetek, valamint a szigorú értelemben vett pszichológiai részterületeket bemutató szövegrészek. Ebből látható, hogy a kötet interdiszciplináris értelmezői igénye lehetővé teszi a tanulmányok bölcsészettudományos tematizálását is. A szerzők önbejeljesítő módon részben megvalósították a kötet célját, és saját maguk szolgáltatták az első példát a pszichológia egyes kérdéseinek interdiszciplináris értelmezésére. A rögzítetten szaktudományos fejezetekben az etológia interdiszciplinaritása (Gergely Anna – Kiss Anna, 3), a főemlősök és az ember rokoni kapcsolatának komplex kérdésköre (Csathó Árpád – Hoffmann Gyula – Hernádi István, 4), a nyelv evolúciós értelmezése (Schnell Zsuzsanna, 8), a nyelvtanulás biológiai alapjai (Ladányi Enikő – Gervain Judit – Forgács Bálint, 9), a számok mentális feldolgozása (Krajcsi Attila, 10), a szex és szerelem

fejlődéslélektani kérdései (Meskó Norbert – Óry Fanni, 11), a csoport és hálózat társadalmi jelenségei (Kardos Péter, 12), pszichológia és politika kapcsolata (Sass Judit, 14), a versengés lélektana (Fülöp Márta – Szabó Zsófia Éva, 17), a tehetség kognitív háttere (Fodor Szilvia – Kovács Krisztof, 18), a személyiség evolúciós kérdései (Bandi Szabolcs Ajtony – Gyuris Petra, 19), a nemi különbségek (Pléh Csaba – Boross Ottilia, 21) kérdésköreivel a szerzők az akadémikus pszichológia aktuális világát mutatják meg az olvasónak, ugyanakkor a fogalmak köré szervezés tematizálási módszere általános humántudományos megközelítést sejtet.

Emellett, mintegy kiegészítésként áll az első fejezet, amelyben Pléh Csaba a pszichológia oksági modelljeinek bemutatásával közérthetően magyarázza a kortárs pszichológiának azt a komplex szemléletmódját, amely a mentális történéseket a neurális és kulturális folyamatok dinamikus együttműködésaként fogja fel, kitérve ezzel az értelmezési keretet a bölcsészeti és társadalomtudományos kutatások számára. A kötet egyik kultúrelméleti érdeme épp abban áll, hogy a 21. század információs társadalmában helyet ad az olyan kérdéseknek, mint az ember mibenléte, pszichológia és kultúra viszonya, az önreferálás és önreflexió tudati háttere, vagy a technika innovatív lehetőségeinek etikai korlátai. Ennek igen nagy filozófiai jelentősége van, hiszen a kortárs filozófia legfontosabb kutatásai közt találjuk az emberi agyra, a kreativitásra, a társas és etikai igények állandóságára, a tanulásemleletekre, az emberi tulajdonságok algoritmizálhatóságára vagy a transzhumanizmus technikai és etikai szempontjaira vonatkozó kérdéseket. A filozófiai kitekintést engedő fejezetek ezeket a kérdéseket érintik úgy, hogy a magyarázatok, valamint a válogatott szakirodalom szakmai iránymutatást kínál a témák tágabb tudományos összefüggéseinek

feltérképezéséhez. Az agy és lélek kapcsolatának öntudati jelentősége (Nádasdy Zoltán, 2), az ember világszlelésének fejlődése (Kocsis Zsuzsanna, 5), a változó agy szerepe az emlékezésben (Keresztes Attila, 6), kulturális emlékezéstörténet (Liszkaï-Peres-Király 7), az ember etikus viselkedésének evolúciós rejtélye (Birkás Béla, 13), a humor társadalmi jelentősége (Schnell Zsuzsanna, 15), az együttműködés és siker evolúciós és antropológiai összefüggései (Kovács Judit, 16), valamint a kultúrák és a szelf kapcsolatának vizsgálata (Hargitai Rita, 21) által a kötet valóban elérte tágabb kultúrelméleti célját, mert humán interdiszciplináris kitekintéseknek ad iránymutatást. A megértés, a fogalomhasználat és a fogalomalkotás folyamataira irányuló lélektani vizsgálatok olyan kortárs nyelv- és tudatfilozófiai kérdésekhez vezetnek, mint az emberi gondolkodás és nyelvhasználat szabályai a humán gondolkodásban és a mesterséges intelligencia területén, a megértés mint értelmezés gadameri hermeneutikai örökségének kortárs elemzési lehetőségei, a mentális állapotok intencionalitása, az önevidencián mint kognitív teljesítményen túli tudattalan kérdése és az infinitezimális filozófiai kérdésköre, a fenomenológia észleléseleméletei, a fogalmi gondolkodás és ontológia metafizikai kapcsolata, vagy az ember

mint narratív lény tudományos vizsgálata. A kötet által bemutatott elemzői irányok mögötti kérdések egyszerre régiek és újak, hiszen az ember által vizsgált ember sajátos értelmezői helyzete örök tudományos szituáció is egyben, amelyben saját magunk vizsgálatának évezredes kérdésköréhez térünk vissza újra és újra. Az új pszichológia-kézikönyv szerzői a természetben élő emberrel kapcsolatos természetes alapkérdéseket teszik fel, és ezzel a görög természetbölcselek útjára – bár nem ugyanabba a folyóba – lépve az embert és környezetét egészként szemlélve olyan évezredes kérdésekhez vezet(het)ik vissza az olvasót, mint a logosz oksági összefüggéseinek megértése, az értelem és ész platóni distinkciója, a személyiségfejlődés filozófiai vizsgálata, vagy a lelki alkatok arisztotelészi elmélete. A sor természetesen folytatható és arra mutat rá, hogy az új pszichológia-kézikönyv szerzői sokféle nézőpontot egyesítve sokféle értelmezői lehetőséget kínálnak arra vonatkozóan, hogyan gondolkodjunk ember és természet viszonyáról, vagy arról, hogy mit jelent az ember mint természeti és kulturális lény. A kötettel széles körű filozófiai diskusszió és egy új, 21. századi, platóni értelemben vett filozófiai dialógus lehetősége nyílt meg a tudományok képviselői és a művelt nagyközönség számára. Kezdődjék hát a Lakoma!

Agonális világvázlatok vagy bummbummok?

Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai?*

Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra.

Budapest, Kalligram. 2021. 464 oldal, 3990 Ft.

I.

Sajátos, máshoz nehezen hasonlítható könyv lett *Az igazság pillanatai?* – *Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Tózsér János 2018-ban jelentette meg *Az igazság pillanatai – Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről* c. művét, mely igen-csak felkavarta a hazai filozófia állóvizét.¹ Szkeptikus metafilozófiája nem hagyta szó nélkül filozófustársait, kik előbb egy válaszkonferencia keretében, majd az itt tárgyalt válaszkötet tanulmányaiban fogalmazták meg hozzászólásaikat, ellenvetéseiket. Ezek – 22 darab! – kivétel nélkül értő, releváns, átgondolt kontribúciók, melyek összességében kellően sokszínűvé teszik a kötetet.² Ez már önmagában is *novum*, pláne úgy, hogy Tózsér a könyv utolsó

fejezetében reagál az őt ért kritikákra. Ezekben a vitákban megszokhattuk, hogy a séma általában a következőképp fest: miután F₁ kifejtette álláspontját, arra F₂, F₃, F₄ stb. reagál, majd F₁ elmondja, hogy F₂, F₃, F₄-nek azért nincs igaza, mert stb. stb. Nos, ebben az esetben valami üdítően más zajlik. Tózsér ugyanis több, elméletének alapjait megingató ellenérvet elfogad, s így *radikálisan* újragondolja pozícióját. Ez a revízió késztette arra, hogy egy teljesen új könyvben fejtsse ki álláspontját³ – tulajdonképpen ennek rövid vázlatát adja a kötet végére írt tanulmánya. Épp emiatt határoztam úgy, hogy a pontosság kedvéért az alábbiakban Tózsér nevéhez indexikus kiegészítést biggyesztek: beszéljünk Tózsér₂₀₁₈-ról és Tózsér₂₀₂₁-ről; erre már csupán azért is szükség van – félreértés ne essék, ezt minden szarkazmus nélkül mondom! –, mert látván az idők és ideák turbulenciáját, ki tudja, milyen filozófiai álláspontot hoz el majd például Tózsér₂₀₂₅.⁴

¹ A vitának fontos előzménye volt a 2010-es években, a *Magyar Filozófia Szemlében* zajló eszmecsere, mely szintén Tózsér egy vitaindítójával vette kezdetét. Ennek darabjai a következők: Tózsér 2013a, Forrai 2013, Mekis – Sutyák 2013, Schwendtner 2013, Tózsér 2013b, Demeter 2014, Farkas 2014, Molnár 2014; Tózsér 2014a, Tózsér 2014b.

² Egyetlen komolyabb hiányérzetem az, hogy egy hozzászólás sem érkezett a „kontinentális hagyomány” felől, holott úgy gondolom, mind a fenomenológia, mind a posztstrukturalizmus irányából érdekes adalékokkal lehetne szolgálni Tózsér metafilozófiájához.

³ Tózsér 2023 (Megjelenés előtt).

⁴ Amikor az alábbiakban indexikus kiegészítés nélkül beszélek Tózsér'-ről, akkor olyan álláspontokról van szó, melyeket mind Tózsér₂₀₁₈, mind Tózsér₂₀₂₁ oszt.

II.

Röviden eleveintsük fel, mik voltak Tőzsér₂₀₁₈ szkeptikus érvének lépcsőfokai:

(1) A filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás – a filozófia episztemikus hagyományához tartozó filozófusok nem oldották meg a szubsztantív filozófiai problémákat, nem prezentáltak kényszerítően igazolt szubsztantív filozófiai igazságokat.

(2) A filozófia episztemikus sikertelenségének legjobb magyarázata: a filozófia igazságkereső és igazoló eszközei alkalmatlanok szubsztantív filozófiai igazságok kiderítésére és szubsztantív filozófiai tézisek kényszerítő igazolására – a filozófusok szubsztantív igazságok kiderítésére és szubsztantív filozófiai tézisek kényszerítő igazolására alkalmatlan eszközökkel keresik az igazságokat és igazolják szubsztantív filozófiai téziseiket.

(3) Ha a filozófusok szubsztantív igazságok kiderítésére és szubsztantív filozófiai tézisek kényszerítő igazolására alkalmatlan eszközökkel keresik az igazságokat és igazolják szubsztantív filozófiai téziseiket, akkor a filozófusok nem lehetnek racionálisan a szubsztantív filozófiai téziseik igazságában.

Következésképpen:

(K1) A filozófusok nem lehetnek racionálisan a szubsztantív filozófiai téziseik igazságában.

Továbbá:

(4) Ha a filozófusok nem lehetnek racionálisan a szubsztantív filozófiai téziseik igazságában, akkor a filozófusoknak episztemikus kötelességük felfüggeszteni a szubsztantív filozófiai vélekedéseiket.

Következésképpen:

(K2) A filozófusoknak episztemikus kötelességük felfüggeszteni a szubsztantív filozófiai vélekedéseiket.⁵

Tőzsér₂₀₁₈ egyik legfontosabb célkitűzése – elkerülendő az öncáfolást – az, hogy úgy érveljen a filozófia sikertelensége és az ítélet-felfüggesztés kötelessége mellett, hogy annak premisszái ne filozófiai téziseken, hanem truízusokon (nyilvánvaló igazságokon) és

⁵ Tőzsér 2021. 441–442. (Tőzsér 2018. 166–167 alapján, szigorúan jelentéstartó módon újrafogalmazva.)

empirikus tényeken alapuljanak, elérve ezzel azt, hogy így bizonyos értelemben kívülről aváskodjon be a filozófia berkeibe. Ez a stratégia azonban alighanem lehetetlen, így az érv ebben a formájában kezdettől fogva kudarcra van ítélve: Tőzsér₂₀₂₁ ezt készséggel és minden megkötés nélkül el is ismeri.⁶ Számos tanulmány tárgyalja, hogy miért tekinthető Tőzsér₂₀₁₈ szkeptikus érve hibásnak, öncáfolónak: (1.) nem léteznek olyan truízusok, empirikus tények, melyekről evidensen állíthatjuk, hogy nem-filozófiai természetűek lennének (így a konklúzió szerint nem hihetünk a premisszáik igazságában);⁷ (2.) nem lehet metafizikai szkepticizmust sem robusztus metafizikával, sem anélkül plauzibilisen elővezetni;⁸ (3.) egy konzekvens metaszeptikus nem szólíthat fel semmire, hanem fel kellene függeszteni ítéletét azzal kapcsolatban, mi a teendő az episztemikus kudarcral való szembesülést követően.⁹ Ezek a pontok persze a lehető legmélyebben összefüggenek, tulajdonképpen mind a szkeptikus pozíció önellentmondásos helyzetéből fakadnak. Hogy egy Tőzsér által is jól ismert vers sorait parafrázáljam: *ügyeskedhet, nem fog a szkeptikus egyszerre kint s bent egeret.*¹⁰

III.

Csakhogy ezzel korántsem tekinthetjük elintézettnak a dolgot – állítja Tőzsér₂₀₂₁, és úgy látom, ebben teljesen igaza van. Hiába látjuk ugyanis be, hogy a szkeptikus érv öncáfoló, attól még a Tőzsér által feltett kérdés nekünk szegeződik: *mit kezdünk filozófiai hiteinkkel a permanens disszenszus, avagy a filozófia episztemikus kudarcának fényében?* Szembesülve korábbi nézetének tarthatatlanságával Tőzsér₂₀₂₁-nek nincs feloldása, önértelmezése szerint egyfajta aporetikus állapotba került – de úgy látja, jó érvei vannak azzal kapcsolatban, hogy talán mások sem

⁶ Tőzsér 2021. 421 skk.

⁷ Kocsis 2021. 75; Márton 2021. 152–153; Szabó L. 2021. 168; Schmal 2021. 237–242; Bernáth 2021. 296.

⁸ Herpai 2021. 67; Bárány 2021.187; Schmal 2021. 237–242; Bernáth 2021. 296–298.

⁹ Márton 2021. 163; Paár 2022. 262.

¹⁰ Aki nem ismerné, az *Észmélet*-vitára gondolok. Az epicentrum: Tőzsér 2016.

tudnak meggyőző válasszal előrukkolni. A probléma a következő kérdések körül forog: Hogy értjük azt, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás? Egyáltalán, milyen filozófiai tudás bírására képes az ember? Vannak-e konklúzív érvek és szubsztantív igazságok a filozófiában? Ha nem, mi a teendő? Mit jelent racionálisnak lenni ebben a helyzetben? Rendelkez(het)ünk-e episztemikus felelősséggel filozófiai hiteinkért? Ezeket aligha válaszolja meg önmagában az, ha leleplezzük a szkeptikus pozíció öncáfoló mivoltát.

A tanulmányok egyik legbeszédesebb rokonsága az, hogy azok, akik nem – vagy csak részben, módosítva – osztják Tőzsér₂₀₁₈ álláspontját, szinte kivétel nélkül szerepeltetnek egy érvet, amelynek nagyjából ez a sémája: „Tőzsér₂₀₁₈-nak igaza van abban, hogy 'p', csak hogy ez nem *anomália*, mint ahogy ő gondolja, hanem éppen ez a *normális* állapot.” Egy ilyen szerkezetű érv egészen különböző jelenségcsoportok kapcsán előjön. A teljesség igénye nélkül a legfontosabb példák: Demeter Tamás azt írja: „[...] a disszenzus és az a tény, hogy a filozófiai viták a mélyükön racionális argumentáció révén eldönthetetlenek, nem fogyatékosságnak tűnik, hanem adottságnak, amely abból fakad, hogy intuíciónk különbözőképpen működnék és különbözőképpen reagálnak érvekre.”¹¹ Kocsis László így fogalmaz: „készséggel elismerem, hogy a filozófiában nincsenek és nem is voltak soha konklúzív érvek.”¹² Sutyák Tibor szerint a disszenzusban „nincs [...] semmi furcsa. Ez az abduktív magyarázatkeresés velejárója. Az evidenciák készlete és a szakmai jártasság együttesen is aluldeterminálják a magyarázatokat; egyazon jelenségcsoportra több, egyaránt elfogadható magyarázat is lehetséges.”¹³

¹¹ Demeter 2021. 27.

¹² Kocsis 2021. 75, 83.

¹³ Sutyák 2021. 121.

Barcsi Tamás úgy látja: „[...] az az állapot, amelyet Tőzsér episztemikus skizofréniának nevez, a filozófus normális állapota: kitart elmélete mellett, de cseppet sem biztos abban, hogy kimondta a végső szót az adott kérdésben.”¹⁴ Márton Miklós eképp fogalmaz: „nyugodtan tudomásul vehetjük, hogy a filozófiai nézeteink ebben az értelemben tényleg nem igazoltak, és így normatív nem is hihetünk bennük – a szónak abban a technikai értelmében, amit Tőzsér bevezet.”¹⁵ Schmal Dánieltől ezt olvassuk: „[...] permanens krízisben vagyunk. Mondhatnánk, a filozófus számára ez a normáltudományos állapot, voltaképpen az anomáliák jelenléte, a megbízható paradigmák hiánya a természetes.”¹⁶ Hankovszky Tamás pedig azon a véleményen van: „[...] alapvetően azért nem értünk egyet, mert másmilyenek vagyunk.” Megkülönböztet minket „személyes nézőpontunk és az evidenciáknak ebből fakadó értelmezése, amely értelemszerűen nem univerzális és nem is válhat azzá. [...] Egy egymás megbecsülésére épülő dialógusközösségben az igazság antinomikus természetűe *végső tény*.”¹⁷

Világos tehát, az egyet nem értés abból fakad, hogy bizonyos területek kapcsán döntően más a helyzetértékelése, viszonyítási mércéje Tőzsér₂₀₁₈-nak és vitatársainak.¹⁸ Így ugyanazon fogalmak valójában egészen másra utalnak egyik s másik elméletben. A következőkben egy metafizikai osztályozást kívánok felvázolni, mely – én legalábbis úgy látom – hasznos támaszul szolgálhat a kialakult

¹⁴ Barcsi 2021. 135.

¹⁵ Márton 2021. 161.

¹⁶ Schmal 2021. 243.

¹⁷ Hankovszky 2021. 280, 286. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁸ Természetesen számos esetben Tőzsér₂₀₁₈ vitapartneri között is igen komoly disszenzus uralkodik egy-egy központi kérdés kapcsán.

diskusszióhoz, és rávilágít a viszonylagosságok eredetére. Különböztessük meg a filozófia két paradigmáját, melyek a filozófia-csinálást egészen különböző játékszabályok mentén képzelik el: a *klasszikust* és a *posztklasszikust*.¹⁹ Definícióim a következők:

A klasszikus paradigma szerint a filozófia olyan episztemikus vállalkozás, melyet az ember, egy episztemikusan (potenciálisan) jól felszerelt lény végez. A filozófus konklúzív érvek lefektetése által szubsztantív igazságokra juthat. Akkor és csak akkor racionális kitartania filozófiai vélekedése mellett, ha kényszerítő erejű érvekkel tudja azt igazolni – vélekedéseiért ugyanis episztemikusan felelős.

¹⁹ Ha elfogadjuk, hogy (1.) a filozófia episztemikus vállalkozás, (2.) a filozófiai problémák értelmeseek (vagyis nem osztjuk a kései Wittgenstein álláspontját), és (3.) a Tőzsér₂₀₁₈ által képviselt szkepticizmus öncáfoló, vagyis tarthatlan álláspont, akkor úgy látom, e felosztás univerzális és exklúzív. Így összevetve ezt a Tőzsér által felvázolt négy válaszlehetőséggel azt kapjuk, hogy a klasszikus megközelítés a filozófia hagyományosan uralkodó felfogásával, a posztklasszikus pedig az ún. *equilibrizmussal* azonosítható. (A klasszikus megközelítést – amelyet ez az attitűd jellemez: „bár disszenzus uralkodik, *nekem* sikerült kényszerítő érveket felhoznom álláspontom mellett” – *Az igazság pillanataiban* Tőzsér episztemikus vakságnak, új könyvében pedig „I am the only one”-nézetnek nevezi. Ehhez lásd Tőzsér 2018. 200; Tőzsér 2021. 429–431; ill. Tőzsér 2023). A klasszikus paradigma képviselői a Nagy Filozófusok: Platón, Descartes, Spinoza, Kant stb. A posztklasszikus paradigma képviselőit nehezebb lenne listába gyűjteni, már csak azért is, mert ez a metafizikai megközelítés igen sokszor csak rejtett előfeltevésként működik náluk. Azonban nagyon úgy tűnik, a kortárs analitikus filozófiában egyre népszerűbb ez a metafizikai paradigma. Lásd Bernáth László – Tőzsér János 2021.

A posztklasszikus paradigma szerint a filozófia olyan episztemikus vállalkozás, melyet az ember, egy episztemikusan rosszul felszerelt lény végez. A filozófus nem tud konklúzív érveket lefektetni, s így szubsztantív igazságokra sem juthat. Kényszerítő erejű érvek nélkül is racionális kitartania filozófiai vélekedése mellett – vélekedéseiért nem kell episztemikus felelősséget vállalnia.

IV.

Kezdjük az egyetlen dologgal, amelyben a két paradigma osztozik: mind a klasszikus, mind a posztklasszikus paradigma szerint a filozófia episztemikus vállalkozás. Ez annyit tesz, a filozófia célja nyelvileg formált igazságok kimondása *arról, hogy a dolgok hogy vannak. Az igazság pillanataiban?* –ban többen is tagadni kívánják ezt, ám úgy látom, Tőzsér sikeresen mutatja ki, hogy nem tűnik tartható álláspontnak az, hogy semmilyen episztemikus karaktere ne legyen filozófiai elméleteinknek.²⁰

Az egyik megközelítés – melyet Demeter Tamás és Pete Krisztián képvisel – szerint a filozófia célja nem igazságok kimondása, hanem inkább bizonyos szemléletmódok, perspektívák kialakítása, öszszecsiszolása. Csakhogy – mint Tőzsér felhívja rá a figyelmet – vagy tulajdonítunk ezeknek a szemléletmódoknak valamiféle igazságtartalmat (és ekkor visszaküszik az episztemikus karakter), vagy tényleg csak

²⁰ Több szerző is kifejezi határozott egyetértését ezzel kapcsolatban: Sutyák ezt írja: „A filozófia episztemikus vállalkozás, igen.” Sutyák 2021. 130. Schmal pedig így fogalmaz: „[...] nehezen vitatható állításnak tekintem, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás, hiszen bármilyen egyéb célja van is ezen kívül, annak elérésében kitüntetett szerepe van az érveken alapuló megismerésnek.” Schmal 2021. 236.

egy termékeny munkahipotézisnek tartjuk – ekkor viszont a filozófiai kérdések valójában semmiel sem lesznek fajsúlyosabbak mondjuk egy számítógépes játék szabályainál. Tőzsér intuíciója az, hogy utóbbi elképzelés nem festi le valósan azt a helyzetet, amit a filozófiai problémák betöltenek az emberek életében: ki bizonytalanul, ki bizonyossággal, ki fölkészülten, ki fölkészületlenül, de majd’ mindannyian rendelkezünk filozófiai vélekedésekkel azzal tekintetben, hogyan is vannak a dolgok valójában.

Egy másik megközelítés – ennek Barcsi Tamás ad hangot – a filozófia episztemikus karaktere helyett annak terapeutikus funkcióját tartja fontosnak. Egyetértve Tőzsérral azonban én is úgy látom: nincs terápia diagnózis nélkül, a diagnózis pedig szükségszerűen episztemikus tevékenység.²¹ Elég ha az *Államra* – végcélját tekintve egy *par excellence* „hogyan éljünk?” típusú műre – gondolunk. Ebben a dialógusban Platón – egyebek mellett – épp azt demonstrálja, hogy a jó / igazságos / helyes élet mibenlétéhez *csak* filozófiai terméshetű (elsősorban metafizikai) elmélkedéseken, vagyis episztemikus tevékenységeken keresztül juthatunk. A kötetben Bekő Éva buddhizmusról szóló tanulmánya is jó példája annak, hogyan tud szétválaszthatatlanul összefonódni az episztemikus és terapeutikus mozzanat egy filozófiai programban.

V.

Innen kezdődnek a bonyodalmak. Amellett kívánok érvelni, hogy a két paradigma gyökeres különbözősége végső soron abból fakad, hogy egy lényegi szempontból egészen mást tartanak arról, *mi az ember*. Ahhoz a gondolathoz szeretnék kapcsol-

lódni, melyet sokan és sokféleképpen megfogalmaztak már, de talán Kant ragadta meg a legvilágosabban. A *Pöhlitz-féle metafizikai előadások*ban vezeti be híres felosztását, miszerint a filozófia három kérdés körül forog (Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?), de valójában mindhárom kérdés *egyetlen* negyedikre vonatkozik, ami így hangzik: „*mi az ember?*”²² A filozófia ezen antropológiai fordulatát számos módon (féltre)értelmezték már, én e helyütt csupán annyit szeretnék leszögezni: ha a filozófia-csinálás első lépéseként elfogadjuk, hogy episztemikus tevékenységet végzünk, úgy második lépésként, metafizikailag szempontból megkerülhetetlen jelentőségű az, hogy milyen antropológiai kiindulópontból fogunk mindehhez – még akkor is, ha ez a kiindulópont maga is ingatag, s szűnni nem akaró kritikai vizsgálódás tárgyát képezi.

Milyen lény az, aki végzi ezt a filozófiának nevezett episztemikus vállalkozást, mire számítsunk tőle? A klasszikus paradigma szerint az ember egy episztemikusan (potenciálisan) jól felszerelt lény, éppen *ezért* a filozófus konklúzív érvek lefektetése által szubsztantív igazságokra juthat. Ezzel szemben a posztklasszikus paradigma szerint az ember egy episztemikusan rosszul felszerelt lény, éppen *ezért* a filozófus nem tud konklúzív érveket lefektetni, s így szubsztantív igazságokra sem juthat.

Rögtön láthatjuk, hogy az episztemikus felszereltség posztklasszikus állapotleírása önmagában nem igazán, *csak* a klasszikusra vonatkoztatva lesz értelmes. Hisz mihez képest „rossz” az ember episztemikus felszereltsége? Ahhoz képest, amit a klasszikus paradigma állított, hitt róla. A klasszikus paradigma távolról sem teljesen homogén, képviselői azonban abban a tekintetben közös nézeten vannak, hogy az

²¹ Tőzsér 2021. 440–441.

²² Kant 1980. 126.

ember (potenciálisan)²³ rendelkezik olyan képességekkel, melyek révén filozófiai igazságokra lehet jutni. Az igazságok direkt módon arról számolnak be, hogyan vannak a dolgok a valóságban, ezeket kényszerítő erejű, megfellebbezhetetlen érvelés és racionális észhasználat segédelmével mint rendíthetetlenül biztos alapot fektethetjük le. Mind jól ismerjük az efféle sorokat a Legnagyobbak műveiből, megspórolom most idézésüket. Az ember erős episztemikus felszereltsége egy erős racionalitás-fogalmat és erős igazolás-igényt követel meg: ha a klasszikus paradigmát tartom érvényesnek, csak azon filozófiai vélekedésemet tarthatom igaznak, melyről meg tudom mondani, hogy miért azt tartom igaznak, a kényszerítő erejű igazoló érvekhez tehát egyes szám, első személyben hozzá kell hogy férjek. Minden olyan hitem, amely esetén ez nem teljesül, nem racionális. Márpedig, mivel az ember episztemikusan jól felszerelt – vagyis *hozzáférhet* a szubsztantív igazságokhoz –, filozófiai vélekedéseimért episztemikusan felelős vagyok, nem-racionális hite(i)met tehát el *kell* vetnem.

Csak hogy a permanens disszenzus fényében a posztklasszikus minden joggal állapíthatja meg, hogy a klasszikus elképzelés céljai elérhetetlennek tűnnek, elvárásai irreálisak, víziója beteljesíthetetlen.²⁴ S erre a legkézenfekvőbb magyarázat az, hogy félreismerték, rosszul mérték fel az ember episztemikus képességeit, ami-

kor konklúzív érvek mentén formálódó szubsztantív filozófiai igazságok lefektetésére képes lényként előfeltételezték. A posztklasszikus szemszögéből a klasszikus paradigmát az episztemikus *hübrisz* szelleme lengi be. Mondjunk le tehát az ember klasszikus fogalmáról! Ismerjük el, hogy nem úgy vagyunk episztemikusan felszerelve, hogy „az örökkévalóság pecsétjével” ellátott szubsztantív filozófiai igazságokhoz juthassunk! Ha így közelítjük meg ezt a kérdést, akkor persze az is egyértelmű, hogy az episztemikus státuszban bekövetkezett megfosztottság nem valódi megfosztottság – hisz sosem volt a miénk a tételezett képesség. Úgy látom, ez a magyarázata a fent nagy számban bemutatott „Tőzsér₂₀₁₈”-nak igaza van abban, hogy 'p', csak hogy ez nem *anomália*, mint ahogy ő gondolja, hanem éppen ez a *normális* állapot”-szerkezetű érveknek.

VI.

Hogyan kell akkor elképzelni a posztklasszikus paradigma választát arra: mégis, miért tartsak ki filozófiai vélekedéseim mellett, ha azokat nem tudom kényszerítő módon igazolni? Nos, ha lemondunk a klasszikus paradigma deontológiai ihletettségu igazolás-konceptiójáról, akkor azt kapjuk, hogy filozófiai vélekedéseinket racionálisan fenntarthatjuk a következő indoklással is: „bár nem férek hozzá filozófiai vélekedésem kényszerítő igazolásához, mégis, *szerintem* 'p' filozófiai vélekedésem igaz, nem állítom ugyanakkor, hogy másnak is igaznak *kell* tartania 'p'-t.” Ennek megszemélt következményei lesznek. S azon nyomban kitűnik belőle a posztklasszikus paradigma egyik legfontosabb tulajdonsága: a személyes nézőpont döntő szerepe a filozófiai elméletalkotásban. Míg a klasszikus paradigmában a filozófus a filozófiaszinálás során *az* univerzális emberiséget

²³ Azért potenciálisak ezek a képességek, mert a klasszikus paradigma képviselői tipikusan úgy tartották, a legtöbb ember (a nem-filozófusok és a rossz filozófusok) nem bontakoztatják ki (aktualizálják) őket.

²⁴ Igen beszédes, hogy a tanulmánykötetben – a Tőzsérért ért számos bírálat ellenére – senki nem áll ki nyíltan és teljes mellszélességgel a klasszikus vízió mellett. Úgy tűnik tehát, hogy az ekként értett filozófia kudarc viszonylagos konszenzus tárgyát képezi?

és az egyetlen helyes, racionális észhasználatot instanciálja, addig a posztklasszikus paradigmában minden filozófia-csinálás a *bizonyos* filozófia-csináló személyhez kötődik.²⁵

A félreértések elkerülése végett tisztázzuk: ez a különbség nem azt jelenti, hogy a klasszikus paradigma képviselői számára az égető filozófiai problémák ne volnának egyszersmind égető személyes problémák is. A *Phaidón* megejtő szépsége nyilvánvaló példája annak, hogy Platón számára nem pusztán teoretikus, hanem a lehető legszemélyesebb téttel is bír a lélek halhatatlanságának kérdése. Ez a distinkció filozófiai vélekedéseink eredetéről, státuszáról és igazoltságáról szól. Arról, hogy a posztklasszikus paradigma elfogadja, hogy argumentatívan felépített cizellált filozófiai hitrendszerünk elválaszthatatlanul és szükségszerűen összefüggésben áll prefilozófiai intuícióinkkal, zsigeri hiteinkkel. Ezek olyan sarokkövei világra való nyitottságunknak, melyeket nem mi választottunk hosszadalmas és bonyolult filozófiai elmélkedések útján, hanem amik maguk már előzetesen orientáltak minket. Sarokkövek, de nem szükségképp statikusak: olykor maguk is romba dőlhetnek, s átadhatják helyüket más intuícióknak. Mégis, elengedhetetlen részei a filozófia-csinálásnak. Ahogy Kocsis fogalmaz: „[...] miért is olyan lényeges az, hogy egy filozófiai elmélet respektálja a nem-filozófiai megfontolásokon alapuló vélekedéseinket? A válasz egyszerű: másképp nem tudnánk hinni a kérdéses elméletben. Őszintén csak akkor hihetünk egy filozó-

fiai elméletben, ha nem tesz minket hiteltelenné és irracionálissá.”²⁶

Vagyis a helyzet így fest a posztklasszikus paradigmában: bár belátjuk, hogy a világról adható több, egymással inkompatibilis, de mégis, minőségét tekintve hasonlóan jó filozófiai elmélet, ennek ellenére nem járunk el irracionálisan, ha saját filozófiai álláspontunkat nem függesztjük fel.²⁷ Ezt azért is tehetjük meg – s hadd hívjam fel a figyelmet ismét arra, hogy ezeket a megállapításokat is érdemes antropológiai előfeltevésként olvasnunk! –, mert mint Bernáth László fogalmaz: „képtelenek vagyunk arra, hogy a számunkra legfontosabb filozófiai kérdésekben egyszerűen felfüg-

²⁶ Kocsis 2021. 88.

²⁷ Ahogy Bernáth írja: Tőzsér₂₀₁₈ „álláspontja öncáfoló, az enyém viszont tagadja, hogy akár a saját filozófiai nézeteim, akár ez a metafizológiai vízió, valamilyen objektív mérce alapján jobb lenne, mint a másik – például Tőzsér – nézetei.” Bernáth 2021. 304. Arról, hogy a disszenzus ellenére miért nem irracionális nem felfüggeszteni hiteinket, Sutyák Tibor más irányból érvel, melyre a főszövegben hosszasan nem térek ki, de itt megemlíteném. Sutyák szerint ha elfogadjuk, hogy a legtöbb filozófiai probléma felírható eldöntendő kérdésként (pl. vagy van halhatatlan lélek, vagy nincs), akkor az is világos, hogy voltak és vannak filozófusok, akik e kérdésekre helyes választ adtak. Ahogy fogalmaz: „nem zárható ki, hogy [elméletünk] noha minőségét tekintve más elméletekkel azonos, értékét tekintve megfogtuk vele az Isten lábát. [...] Miért kellene felfüggesztenie az ítéletét bárkinek is egy elmélet vonatkozásában, ha az illető elmélet magas episztemikus minőséggel rendelkezik, és nem zárható ki, hogy éppen az oldja meg az adott problémát?” Sutyák 2021. 120. Ehhez még a következőt tenném hozzá: hogy kicsoda fogja meg az Isten lábát, az persze kontingens, vagyis tulajdonképpen nem a mi érdekünk, ha éppen mi vagyunk azok. Az igaz filozófiai hitek tehát egyfajta episztemikus lottó által kerülnek kisorsolásra az emberek között – hogy ezt miért tartom egy teljesen plauzibilis lehetőségnek, az hamarosan világos lesz.

²⁵ Ennek egy érdekes és ritka elegyét találjuk a fiatal Schelling és Fichte filozófiájában: szerintük a filozófia-csináló személyes karakterén (is) múlik, képes-e az emelkedett, szubsztantív igazságok, s így a valódi szabadság elsajátítására. Lásd ehhez: Schelling 1997. 567; 583–584; ill. Fichte 1981. 35.

gesszük az ítéletünket.”²⁸ Hankovszky Tamás így summázza mindezt: „márpedig a magam számára egzisztenciálisan és episztemikusan is kitüntetett vagyok.”²⁹ Új könyvében Tőzsér szemére veti a posztklasszikus paradigmának, hogy (nem morális értelemben) egocentrikus – túlságosan is saját magára záródik a filozófiai vizsgálódás, ha csak azt tűzi ki célul, hogy saját prefilozófiai intuícióit egy koherens egyensúlyiá formálja. Abban igazat adok neki, hogy egy efféle megközelítés során valóban fennáll a veszélye annak, hogy a módszeres kétely filozófiai erényét nem gyakoroljuk kellően. De ez nem szükségyszerű. Mint már hangsúlyoztam, ezen intuícióink elvben lehetnek dinamikusak és maguk is képezhetik szkepszis tárgyát. Már csak azért is, mert a Tőzsér által oly sűrűn hangsúlyozott álláspontot – miszerint a filozófiai problémák abból fakadnak, hogy inkonzisztens állítások iránt érzünk (vagy legalábbis érezhetünk) episztemikus vonzalmat – a posztklasszikus minden gond nélkül osztja. Azt érdemes belátnunk, nem valószínű, hogy ezt a fajta „egocentrizmust” bárki túlhaladhatná. Katona Ágnes ugyanezen tanulmánykötetről írt recenziójában igen meggyőzően mutatja be, hogy akármilyen magas fokon gyakoroljuk is az episztemikus szerénység erényét, *elkerülhetetlen*, hogy a (meta)filozófia-csinálás során ne tulajdonítsunk saját érveinknek, nézeteinknek nagyobb súlyt, mint a velünk egyet-nem-értőeknek.³⁰

A posztklasszikus antropológia tehát a következő: mi, filozófia-csináló emberek *olyanok vagyunk*, hogy episztemikus felszereltségünk nem biztosít hozzáférést szubsztantív filozófiai igazságokhoz. De *olyanok is vagyunk*, hogy ennek ellenére

olykor, legalábbis bizonyos kérdésekben elengedhetetlennek érezzük, hogy kialakítsuk filozófiai álláspontunkat. Sőt, *olyanok is vagyunk*, akiknek filozófiai álláspontját döntően meghatározzák prefilozófiai természetű zsigeri hitei – és kinek-kinek mások ezen intuíciói. Továbbá *olyanok is vagyunk*, akik nem tudják transzcendálni saját perspektívájukat, így nézve tehát szükségképpen egocentrikusak vagyunk – saját nézőpontunk egyszerre kitüntetett és korlátozott abban az értelemben, hogy nem tudjuk nem azt gondolni, amit gondolunk, és nem tudjuk nem azt gondolni, hogy amit gondolunk, az igaz. Tőzsér álláspontja pedig az, hogy ehhez akkor azt is hozzá kell tennünk: *olyanok is vagyunk*, akik nem vállalhatnak episztemikus felelősséget filozófiai vélekedéseikért.³¹ Egyetértek vele. Csakhogy ez számomra teljesen elfogadható – mondhatni, teljesen összhangban van zsigeri intuícióimmal és filozófiai nézeteimmel, az emberről alkotott képemmel.

VII.

Tőzsér₂₀₂₁-nek szerintem igaza van abban, hogy a (kortárs) filozófusok nem reflektálnak kellő őszinteséggel és alaposággal arra, melyik paradigma részéhez sorolják magukat, beszédmódjuk és önpozicionálásuk pedig gyakorta a két keretrendszer implauzibilis elegyítését sejteti. A tanulmánykötet szerzői metafizológiai vázlatainak érdekessége abból is fakad, hogy többségük éppen e két paradigma ütközőzónájában helyezkedik el – Tőzsér₂₀₂₁ viszonzása pedig érzékletesen világít rá e pozíció talán még képviselőik előtt is rejtett előfeltevéseire és folyamányaira. Tőzsér₂₀₂₁ ugyebár nem egy, a filozófiában viszonylag szokványos vagy-vagy, hanem

²⁸ Bernáth 2021. 307.

²⁹ Hankovszky 2021. 283. (Két mondatot jelentéstartó módon összevontam.)

³⁰ Katona 2022. 113.

³¹ Tőzsér 2021. 437.

egy különös sem-sem helyzetben van. Világosan látja, és meggyőzően levezeti, hogy nem lehet a klasszikus paradigmában maradni, de meggyőződése, nem fogadhatja el a posztklasszikust sem. Tőzsér₂₀₂₁ metafizikai hontalan. Csakhogy igen élesen detektálja azt is, hogy e hontalanságban talán mégsem lesz egyedül: ugyanis a posztklasszikus paradigma melletti elköteleződés – mely bár elsősre kecsegtetőnek tűnik, s újabbán mintha igen sokan szimpatizálnának vele – talán olyan következményeket von magával, amelyeket igen fájdóan lehet csak elfogadni, s erősen megkérdőjelezi a pozíció vállalhatóságát. Nagyon úgy fest, Tőzsér₂₀₂₁ úgy véli, ha ki tudja mutatni, hogy a posztklasszikus paradigma képviselőjének azt is kell gondolnia, hogy nem lehet episztemikusan felelős filozófiai vélekedése miatt, és nem hihet valódi magabiztossággal azok igazságában, akkor azzal eltántorítja e nézettől filozófustársait. Ez még – szerintem – önmagában nem kellően erős ellenimpulzus, s ne feledjük, amit Tőzsér₂₀₂₁ fel tud kínálni cserébe, az egy bizonytalan, két szék között a pad alá eső sem-sem pozíció. Úgy látom, Tőzsér azonban további érvekkel is előrukkolhatna azzal kapcsolatban, hogy felhívja a figyelmet arra, milyen zavarba ejtő következményei lehetnek a posztklasszikus paradigma melletti elköteleződésnek. Az az antropológiai tézis ugyanis, hogy „Nem vagyok episztemikusan felelős azért, milyen filozófiai álláspontot találok vonzónak, az ugyanis zsigerei hitteim miatt történik. Azért gondolom, amit gondolok, mert olyan vagyok, amilyen”, egyértelműen túlfeszíti a metafizika kezeit, s általánosságban körvonalaz egy felelőség-konceptiót, egész pontosan a felelőség hiányának koncepcióját. Idézzük fel Galen Strawson (Nietzschétől kölcsönzött) hiányzó alap érvét, s nézzünk belőle két változatot:

Metafilozófiai-episztemikus verzió:

(1) Azért *gondolod*, amit *gondolsz*, mert olyan vagy, amilyen. Így (2) Csak akkor viselhetsz valódi *episztemikus felelőséget* azért, amit *gondolsz*, ha azért is valódi felelőséget viselsz, hogy (mentális értelemben) olyan vagy, amilyen. Csakhogy (3) Nem viselhetsz valódi felelőséget azért, hogy olyan vagy, amilyen, következképpen nem viselhetsz valódi felelőséget azért, amit *gondolsz*.

Az eredeti így hangzik:

Metafizikai-morális verzió: „(1) Azért *teszed*, amit *teszel*, mert olyan vagy, amilyen. Így (2) Csak akkor viselhetsz valódi *morális felelőséget* azért, amit *teszel*, ha azért is valódi felelőséget viselsz, hogy (mentális értelemben) olyan vagy, amilyen. Csakhogy (3) Nem viselhetsz valódi felelőséget azért, hogy olyan vagy, amilyen, következképpen nem viselhetsz valódi felelőséget azért, amit *teszel*.”³²

A két érv szerkezete tökéletesen megegyezik, csupán a *gondol* – *tesz*, és az *episztemikus* – *morális* szópárokat cseréltem ki. Nagyon erős meggyőződésem, hogy aki egyiket elfogadja, annak a másikat is el kell fogadnia. Én mindkettőt érvényesnek tartom, de bizonyos vagyok benne, hogy a posztklasszikus paradigma jelentékeny számú képviselője vonakodna így tenni, hisz ezzel egy igen radikális morálfilozófiai álláspontot húzna a nyakára.

³² Strawson 2013. 126.

VIII.

Tanulmányomban igyekeztem bemutatni a posztklasszikus paradigma legfontosabb jellemvonásait. Úgy látom, a kontextus feltérképezése releváns módon tud hozzájárulni a tanulmánykötet szövegeinek értelmezéséhez. Világossá válhatott az is, hogy Tőzsérrel szemben úgy látom, egy vállalható álláspontról van szó, és saját (meta)filozófiámat is ezen keretek között képzelem el. Tőzsér vonakodását ennek dacára érteni vélem; teljesen nyugodt magam sem vagyok, így zárásképp hadd térjek még ki erre a kérdésre röviden. Egyrészt tagadhatatlanul bizarr érzés arra gondolni, hogy meghatározó filozófiai hiteim igazságértelmei mind egy, a világban folyamatosan zajló episztemikus lottósorsolás függvényei. Saját (miben)létem esetlegességének, törékenységének és kitettséggének gondolata azonban nem új keletű számomra – egész jól össze lehet ezzel barátkozni, ha engedni az ember alkata.³³ Másrészt, bár meggyőződéses posztklasszikus vagyok, a filozófiai elméletalkotás relevanciáját és a filozófiai elméletek súlyát tekintve igen ambivalens érzéseim vannak. Az alábbi idézetek plasztikusan megvilágítják, milyen két szélsőség közötti skálán ingadozom, amikor a filozófiai elméletalkotás értelme körül járnak gondolataim. Először következzen egy helyzetfelmérés Tengelyi Lászlótól:

A világban lévő dolog agonális világvázlatok ösztönzője, s mindig is az marad. Bizonyosan nem így lenne, ha a világhorizontot valaha is teljességgel fel lehetne tárni. Ám ez a feltételes mondat nem potencialitást, hanem irrealitást fejez ki. A megjelenő dolog és a világhorizont kö-

³³ És ami ezt illeti, valljuk be: ezen önkép morális-egzisztenciális vonatkozásai még nehezebben fogaszthatók.

zötti különbség a tapasztalat megszüntethetetlen alapstruktúrájához tartozik. (Tengelyi 2017. 239.)

Tengelyi – a fenomenológiai hagyomány talaján állva – azt tematizálja, amit Schmal Dániel tanulmánya is pedzegetett: „Nem lehet, hogy a világ éppoly enigmatikus, mint a megismerő? Pontosabban, hogy igazán a kettő viszonya az, ami az inkonzisztens episztemikus vonzalmaink fényében enigmatikusnak és kiismerhetetlennek bizonyul?”³⁴ Akárhogy is, az biztosnak tűnik, hogy ez az állapot agonális világvázlatokat szül. Ahogy Tengelyi fogalmaz:

Egy filozófiai világvázlat [...] nem más, mint végtelen eszme, amelyet véges sok – egymás közt egybehangzó – tapasztalat támaszt alá. A filozófiai világvázlat e paradox struktúrájából ismét csak egy alapvető belátás következik: mivel véges sok – egymás közt egybehangzó – tapasztalat alapvetően különböző végtelen eszmékkel is összeegyeztethető lehet, ezért különböző világvázlatok lehetségesek. Nem véletlen, hogy a világvázlatok újra meg újra összeütközésbe kerülnek egymással. Összeütközéseik ráadásul mindig újabb világvázlatok kialakulására adnak alkalmat. (Tengelyi 2017. 226.)

Ez egy tagadhatatlanul magával ragadó, emelkedett elképzelés a világvázlat-csináló emberről. A helyzetleírás másik végére a dadaizmus vezéralakját, Tristan Tzarát nevezném, aki így ír:

A filozófia az a kérdés: melyik oldalról kezdjük szemlélni az életet, isten, eszme, vagy bármi más oldaláról. Minden amit szemlélünk, hamis. Nem hiszem, hogy fontosabb volna a viszonylagos

³⁴ Schmal 2021. 244.

eredmény, mint a választás sütemény és cseresznye között vacsora után. [...] Ha azt kiáltozom:

Eszmény, eszmény, eszmény
megismerés, megismerés, megismerés,
bummbumm, bummbumm,
bummbumm,
akkor elég pontosan rögzítettem azt a fejlődést, törvényt, erkölcsöt és minden más szép tulajdonságot, amelyeket különböző, nagyon értelmes emberek oly sok könyvben vitattak, hogy végül megállapítsák, mégis mindenki egyéni bummbummja szerint ugrádozott, és igaza van bummbummja miatt [...] (Tzara 1992. 32–33.)

Hogy ma, a klasszikus paradigma alkotmányát követően filozófiai elméleteinket inkább agonális világvázlatoknak avagy bummbummoknak tartjuk, arról döntsön a kedves olvasó – úgysem ön dönt, hanem zsigeri intuíciói.

IRODALOM

- Bárány Tibor. 2021 Filozófiai problémák, episztemikus vállalkozások és metafizikai szkepszis. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 186–206.
- Barcsi Tamás 2021. Filozófia, önmegismerés, terápia. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 132–148.
- Bekő Éva 2021 Metafizikai igazságok és a szenvedés megszűnése: az ind filozófia mint episztemikus vállalkozás és mint terápia. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 347–365.
- Bernáth László 2021. A döntés pillanatai. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 289–308.
- Bernáth László – Tózsér János 2020. Epistemic Self-esteem of Philosophers in the Face of Philosophical Disagreement. *Human Affairs*. 30/3. 328–42. <https://doi.org/10.1515/humaff-2021-0029>
- Bernáth László – Tózsér János 2021. The Biased Nature of Philosophical Beliefs in the Light of Peer Disagreement. *Metaphilosophy* 52/3–4. 363–378. <https://doi.org/10.1111/meta.12501>
- Demeter Tamás 2014. A filozófiai tudás természetéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/2. 125–29.
- Demeter Tamás 2021. A filozófia nem episztemikus vállalkozás. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 23–37.
- Farkas Henrik 2014. Probléma és perspektivizmus (válasz Tózsér János Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című írására). *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/2. 130–138.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981. Első bevezetés a tudománytanba. In uő: *Válogatott filozófiai írások*. Ford. Endreffy Zoltán, Kis János. Budapest, Gondolat Kiadó. 17–52.
- Forrai Gábor 2013. Nem, Platón, te nem vagy irracionális. *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2. 101–113.
- Hankovszky Tamás 2021. A disszenzus értéke. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 275–288.
- Herpai Csaba Sándor 2021. Episztemikus vállalkozások. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai?*

- Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra.* Budapest, Kalligram. 57–71.
- Katona Ágnes 2022. Nem jó, de nem is tragikus – Filozófia a metaszeptikus vita után. *Elpis.* 24. 101–115.
- Kant, Immanuel 1980. Pöhlitz-féle metafizikai előadások. In uő. *A vallás a pusztában és határain belül.* Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat. 123–128.
- Kocsis László 2021. Filozófia konkluzív érvek nélkül: beérhetjük-e azzal, hogy episztemikus egyensúlyra törekszünk? In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra.* Budapest, Kalligram. 72–92.
- Márton Miklós 2021. Miért lehetünk metametaszeptikusok? A disszenzusból vett érv kritikája. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra.* Budapest, Kalligram. 151–166.
- Mekis Péter – Sutyák Tibor 2013. Egyetértés és egyértelműség. (Válasz Tózsér János Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című tanulmányára). *Magyar Filozófiai Szemle.* 57/2. 114–127.
- Molnár Gábor 2014. Soha ne mondd, hogy soha. Ellenvetések Tózsér János Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című tanulmányával szemben. *Magyar Filozófiai Szemle.* 58/2. 113–124.
- Paár Tamás 2021. Szerénytelen mihasznák – avagy maradok antiszeptikus, kétségekkel. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra.* Budapest, Kalligram. 253–271.
- Pete Krisztián 2021. Józan ész és a filozófia szerepe. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra.* Budapest, Kalligram. 38–54.
- Schmal Dániel 2021. Taktikus kétely. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra.* Budapest, Kalligram. 236–252.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1997. Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kriticizmusról. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle.* 41/3–4. 541–594.
- Schwendtner Tibor 2013. Értelmes megismerő vállalkozás-e a filozófia? Megjegyzések Tózsér János tanulmányához. *Magyar Filozófiai Szemle.* 57/2. 128–134.
- Sutyák Tibor 2021. Tizenkét dühös megjegyzés Tózsér János *Az igazság pillanatai* című könyvéről. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra.* Budapest, Kalligram. 111–131.
- Szabó L. Imre 2021. Egy szkeptikus paradoxonjai. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra.* Budapest, Kalligram. 167–185.
- Tengelyi László 2017. Vetélkedő világvázlatok. Módszertani transzcendentális naturalizmus. In Uő: *Őstények és világvázlatok.* 221–248. Budapest, Atlantisz.
- Tózsér János 2013a. Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? *Magyar Filozófiai Szemle.* 57/1. 159–172.
- Tózsér János 2013b. Maradok szkeptikus, tisztelettel. *Magyar Filozófiai Szemle.* 57/2. 135–146.
- Tózsér János 2014a. Miért vagyok továbbra is szkeptikus. *Magyar Filozófiai Szemle.* 58/2. 139–150.
- Tózsér János 2014b. Filozófiai nézetkülönbség és a filozófiai problémák természetete. *Magyar Filozófiai Szemle.* 58/4. 60–75.

- Tózsér János 2016. Az Eszmélet és a filozófiai analízis. *Élet és Irodalom*. 60. évf., 45. sz.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram.
- Tózsér János 2021. Két év „távlatából”. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 421–461.
- Tózsér János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are not Entitled to their Beliefs*. London, New York, Bloomsbury. (Megjelenés: 2023. június 29.)
- Tzara, Tristan 1992. Dada kiáltvány 1918. In uó: *AA úr az antifilozófus*. Ford. Parancs János. Budapest, Orpheusz. 27–38.

Továbbírások

Popovics Zoltán és Szécsényi Endre (szerk.) *Esztétika, történelem, hermeneutika. Tanulmányok Kisbali László emlékére*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2019. 266 oldal

Mindez kicsit úgy hangzik, mintha már meghaltam volna... (Kisbali 2009a. 107)

Ezt a kicsit ironikusnak szánt mondatot (vagy félmondatot) Kisbali László 1999-ben írta le, tíz évre rá halott volt, és megint tíz évre rá egykori tanítványai és barátai kiadták ezt az emlékező-tisztelgő kötetet. Ilyen kötetet nem nagyon szoktak írni, illetve kiadni, nézzük tehát a speciális körülményeket! Radnóti Sándor írta a nekrológiájában:

Majd másfél évtizeddel ezelőtt az ELTE nemrég indított esztétikai doktoriskolájába kiváló fiatal tudósok jelentkeztek. Mind Pécsert végeztek, mindegyiküknek a tarsolyában egy-egy jellegzetes Kisbali-téma lapult, remekül előkészítve, a kutatás céljait, határait világosan kijelölve. Majd a sor végén egyszer csak beslattyogott a mester is, hogy doktorálna nálunk. Lacikám – mondtam –, ennek egy föltétele van: ha tanítasz bennünket. Ez a disszertáció – noha a legutóbbi időkhöz reménykedtünk benne – most már sohasem készül el. Kisbali Lászlót kényes idegzete és kényes perfekcionizmusa megakadályozta abban, hogy engedjen a teljesítménykényszernek. (Radnóti 2019. 165)

ira és tanítványaira gyakorolt [...] hatását [nem] híres könyveivel, hanem legendás egyetemi előadásaival vívta ki.” (7) Vagyis, most már összefoglalhatjuk: adott egy hatalmas tudású, lenyűgöző felkészültségű tudós, aki valahogy és valamiért képtelen volt írásos alakot és kereteket adni a gondolatainak. „Egész lényében volt valami végzetes diszkrepancia a formaakarás igénye és a formateremtés képessége között.” (Somlyó 2009. 14) Én így mondanám: tragikus hőse lett a maga megformálásért vívott küzdelmének. Ezért van értelme a „továbbírásoknak”.

I.

Kisbali legszűkebb szakterülete a felvilágosodás kora és ezen belül az esztétika mint filozófiai diszciplína megszületése volt.

Radnóti Sándor dolgozata Kisbalinak a *BUKSZ*-ban közvetlenül a halála után megjelent tanulmányához kapcsolódik (Kisbali 2009b. 136–137), és a táj elemzését állítja a középpontba.¹ „A táj a kultúra

A most recenziált kötet előszavában pedig ezt olvashatjuk: Kisbali „hírnevét, kollégá-

¹ Az én kutakodásaim alapján a „táj” fogalma először Boethiusnál jelent meg a

által megfogalmazott természetfogalom.” (9) Egy kicsit átfoglalozva: a táj a kultúra perspektívájából megjelenő természet.² A táj létrejötte szorosan összefügg a valamit szépnak-látni tudás képességével, és így szorosan összefonódik az esztétika létrejöttével. Simmel már 1913-ban kitűnő tanulmányt publikált a témáról, amelyben kifejtette: a természet mindig valami egész, a természet nem ismeri a lehatárolást és a körülkerítést.

A tájban viszont a leglényegesebb éppen az elhatárolás, valamilyen pillanatnyi vagy tartós szemhatárba foglalás; anyagi alapja vagy az egyes részei nyugodtan számíthatnak természetnek, mint „táj” azonban valamilyen – talán optikai, talán esztétikai, de lehet, hogy hangulati – magáértvalóságot igényel... (Simmel 1990. 100)

És ez a kiemelés, körülhatárolás ebben az esetben egy eredeti kulturális teljesítmény. De ez a kiemelés egy felülemelkedést is jelent: létrejön egyfajta magáértvalóság. Ehhez viszonyítva Heidegger mintha már a táj „megalkotásának” elhibázásáról beszélne: a kiemelés és a magáértvalóvá-tevés helyett mindent instrumentálisan kezelünk. „A természetet azonban nem szabad itt még csak meglevőként [*Vorhandene*] érteni – sem pedig *természeti erőként*. Az erdő

6. század elején: „S vajon a táj kiessége gyönyörködtető-e? Hogyne volna az! Hiszen egyik szép része a csodaszép műnek. Ezért tölt el örömmel olykor a tenger derűs tükre, ezért nyugózik le minket az ég, a csillag, a hold, a nap. De vajon téged illet-e akár egyikük is?” (Boethius 1979. 37.)

² „A világ testét csak mi töltjük fel lélekkel, és csak mi fosztjuk meg a lelkétől. Ha a kert egy szűkebb tárgy, akkor a szerelem egy lekicsinyített világmindenség; minden örömkönyben ott lakozik a nagy Nap, és köröskörül minden fényekkel és színekkel van átítatva.” (Jean Paul 1994. 187.)

erdészet, a hegy kőbánya, a folyó vízierő, a szél a »vitorlákban« szél.” (Heidegger 1989. 180 [15. §], a fordítást módosítottam – W. J.) A természet nemcsak önmagában van, hanem van egy felénk forduló arca, de így nem „táj” lesz belőle, hanem egy munkával meghódítható erőforrás.

Somlyó Bálint így kezdi tanulmányát:

A Kisbali László halála után megjelent posztumusz tanulmánykötetben helyet kapott néhány levél is, köztük egy még kihagyásos alakjában is igencsak terjedelmes írás, amelynek címzettje Radnóti Sándor, tárgya pedig a címzett akkor még csak készülöben lévő, Johann Joachim Winckelmannról szóló monográfiájának néhány kéziratos fejezete. (65)

Közvetlenül Kisbali halála után jelent meg ezeknek az éveknek az egyik legjelentősebb esztétikai műve, Radnóti Sándor *Jöjj és láss!* című kötete. Az alcím a „modern művészetfogalom keletkezéséről” beszél; de talán mondhatnánk azt is, hogy itt az esztétika általában vett megszületéséről van szó. A vita döntően Radnóti egy mondata körül folyt, amelyet most kihagyásokkal idézek: „A banális ténynek [...], hogy [...] az eminens műalkotások szemléletében az ősképek mindennapivá válnak, az a következménye, hogy magának a művészetnek világnézeti jelentősége támad.” (Radnóti 2010. 194) S ez a „világnézeti aspektus” volt az, amely felébresztette Kisbali érdeklődését.

Szécsényi Endre dolgozata a modern esztétika kialakulását a „fenséges” fogalmának elemzésén keresztül próbálja bemutatni (őt nem az esztétikum, hanem az esztétikai elmélet kialakulása érdekli).

További kérdés lehet, hogy mikortól, kinél és mennyire reflektáltan olvad össze [...] a természeti és a poétikai-re-

torikai területe. A közös terminus szintjén, mikortól fejezi majd ki a fenséges egyaránt a háborgó tenger látványának és a „*Fiat lux*” olvasásának megrendítő tapasztalatát? (25)³

Így eljutunk az egyik legeslegehezebb kérdéshez: mi a kezdet, hol kezdődik a kezdet, mi a kezdet kezdete (most éppen az esztétikai elmélet vonatkozásában)? Bejárunk egy hatalmas utat, rengeteg ismerettel, a végére egy kicsit el is fáradtunk. De nincs mit tenni: „a fenséges – nehéz.” (45)

Csuka Botond Kisbali ama gondolatából indul ki, hogy az „esztétika kialakulása” a leginkább egy új beszédmódhoz köthető.⁴ „A mögöttes gondolat meglehetősen világos: Alexander Baumgarten és az őt követő német esztéták mindössze nevet adtak valami olyasminek, ami már jó ideje élt és virult, az »ízlés filozófiája«, a »szépművészetek elmélete«, vagy a »szép és fenséges tudománya« fedőneve alatt.” (47) Csuka ebben az összefüggésben a brit felvilágosodás történetét elemzi, és ezen belül az „esztétikai érzékenység anatómiáját” állítja középpontba.

II.

A dolgozatok nagy része különböző esettanulmány; a szerzők Kisbali egy-egy gondolati morzsájából kiindulva a saját kutatásaiokról számolnak be.

Fórizs Gergely az *Ízlés és képzelet* című tanulmányból kiindulva azt állítja, hogy Kisbali számára az esztétikai elmélet mindig egy „antropológiai koncepció” is volt. „A 18. századi »embertudomány« [...] az

»egész embert« állította a középpontba, a maga testi-lelki egységében, egyszerre érzéki és racionális mivoltában.” (95) És most vegyünk egy mély levegőt: az ily módon értelmezett esztétikának már 1800 körül Magyarországon is volt egy jelentős képviselője, Schedius Lajos János személyében.⁵ Kardos József írta róla 1998-ban:

A sors furcsa fintora, hogy a felvilágosult szellem embere, a polihisztnak tartott Schedius Lajos éppen saját szakmájában, az esztétikában nem tudott igazán maradandót alkotni. Esztétikai elméletét tartalmazó fő műve 36 esztendei egyetemi oktatás után 1828-ban jelent meg. Ebben kísérletet tett egy önálló esztétikai rendszer kifejtésére, de ennek során a tapasztalat területeit elhagyva spekulatív fejtegetésekbe keveredett. (Kardos 1998.)

De miért lenne ez baj? A kihívás pont az volt, hogy az esztétikát hogyan lehet megalkotni filozófiai (vagyis spekulatív) elméletként. Az újraértékelés helyett Fórizs Gergely „csak” a zsenielméltre összpontosít. „Schedius zsenielmélete elsődlegesen a neohumanista egészes embereszménynek a 18. századi antropológiai esztétikákban megfogalmazott variánsaihoz kötődik.” (110)⁶

⁵ Erről lásd elsősorban Balogh 2007. A könyvről szóló egyik recenzióban ezt olvashatjuk: „A monográfus a Schedius-életműben formálódó egyetemes megértés-tan feltárására vállalkozik; a teljes életművet vizsgálja, s a pálya minden egyes mozzanatában tetten tudja érni Schedius legfontosabb törekvését: egy, az emberi lét egészére érvényes univerzális tudomány szemlélet és az ahhoz méretezett hermeneutika kialakítását.” (Oláh 2007. 419–420.)

⁶ 2020. október 28-án Gurka Dezső a következő című előadással habilitált a Szegedi Tudományegyetemen: „Kísérlet egy

³ „Az ószövetségi mondatot a fenséges tökéletes példaként már Longinus is hozza, aminek értelmezése később komoly vitát kavart.” (25. lábjegyzet)

⁴ Lásd ehhez Kisbali 2009a. 61 skk.

Reményi Édua Kisbali kutatói habitusának egy nagyon szép epizódját idézi fel; egy interjúban ezt mesélte:

Így találtam meg [...] egy Peter Camper nevű 18. századi anatómusnak és orvosnak *A világ legkényelmesebb cipője* című kis tanulmányát az 1780-as évekből. Ebben megünnepeli magát a szerző, hogy rájött, a cipőnek igazodnia kell a láb boltozatához. Az ember elolvassa, és azt gondolja, hogy ez vagy hülye, mert ilyesminek örül, vagy nem az, de akkor mi a helyzet? (Lásd ehhez Kisbali 2009a. 31)

Ennek produktív hozadéka mindenesetre a következő: „utána kell járnunk a korabeli alapanyagoknak és technikai eljárásoknak [is].” (112) Az elméletek létrejöttében nagyon sok tényező, apró hétköznapi dolog is fontos szerepet játszik, s ezeket egy elvont szellemtörténetben nem lehet látni. A szerzőt leginkább a 19. századi brit esztétika érdekli; s ezt kutatva „nem szabad elfeledkezni az államról (a parlamentről, illetve képviselőiről)”. (116) És még a civil kezdeményezéseket sem szabad figyelmen kívül hagynunk stb.

Gárdos Bálint az *Ízlés és képzelet* című tanulmányból kiindulva egy nagyon érdekes problémát vet fel: Joseph Addison 1713-ban bemutatott *Cato* című tragédiáját próbálja értelmezni.⁷ Ebben a címszereplő ezt

schellingiánus esztétikai rendszer kiépítésére: Schedius Lajos *Philocaliája*”.

⁷ „Addison’s Cato, A Tragedy is based on the final days of Cato the Younger (95–46 b.c.), also known as Cato of Utica. Cato the Younger was one member of a patrician family who were historically strong supporters of Roman republicanism and traditions. Most noteworthy among his ancestors was his great-grandfather, Cato the Elder or Cato the Censor (234–249 b.c.), famous for his oft-repeated refrain of »Carthago delenda est« (»Carthage must be destroyed«) and for upholding a simple life of agrarian

mondja: „milyen kár, / hogy csak egyszer halhatunk meg hazánk szolgálatában.” A haza szolgálatában való meghalás feltétlen parancs, a baj csak az, hogy ezzel az életünket is elveszítjük. És ezen keresztül a szerző a példakövetés 18. századi mintáit szeretné feldolgozni. (A felvilágosodás korában vagyunk, a *Biblia* nagy alakjainak követése ekkor már nem tűnik sem követelménynek, sem feltétlenül megvalósítható lehetőségnek.) „Cato kivételes nagysága vitán felül állt, de a vak követése nem tűnt járható kiútnak.” (152) Ebben a megközelítésben áll a felvilágosodás egyik általános sajátossága:

A kor irodalomesztétikájának egyik fontos problémája, hogy a retorikai alapozású humanista poétikák emléke, amelyek hangsúlyt helyeztek a nagy történelmi személyek példázatként felfogható döntéseinek hatásos megjelenítésére, még nagy szerepet töltött be, ám önmagában már nem volt kielégítő. (Uo)

V. Horváth Károly Lessing *Die Juden* című darabjának magyar fordítása kapcsán egy nagy nyomozásba kezd. A darab 1749-ben jelent meg németül; és azt szokták mondani, hogy addig a német irodalomban nem találkozhattunk realista zsidóábrázalással. Magyarul a darab csak jó száz évvel később, 1866-ban jelenik meg. A fordítás hihetetlenül szövevényes kérdéseket vet föl; most csak a tanulmány konklúzióját szeretném idézni:

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy Lessing *Die Juden* című egyfelvonásos vígjátékának 1865-ben megjelent ma-

virtue. Like his great-grandfather, Cato the Younger epitomized a commitment both to liberty and to the republic, and he came to exemplify virtue in late Roman republican politics.” (McDonald 2004.)

gyar fordítását nem Ónosy, hanem Bleuer [Ignác] készítette, majd tette közzé „Onosy” álnéven. Megjegyzendő még, hogy ez a hazai Lessing-irodalom egyöntetű vélekedésével ellentétben nem a *Die Juden* első, hanem csupán első fennmaradt magyar fordítása. (179)⁸

Tóth Orsolya rendkívül érdekes tanulmánya a kései Kölcsey 1813-ban született *Kárpáti kincstár* című novelláját elemzi. A novella egyik szereplője Erdőhegyi, aki „alighanem a *Schwärmer*ségben szenved” (250).⁹ Mi lehet ez a furcsa hangulat, amelyről itt szó van? A szerző Kisbali egyik kritikájára támaszkodik, pontosabban annak egy lábjegyzetéhez fűzött megjegyzésére. Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című szövege Vidrányi Katalin által készített fordításának egyik helyén ezt olvashatjuk: „Akármilyen képtelenségnek is látszik ez az eszme...” (Kant 1997. 51) A „képtelenség” helyén

azonban a *schwärmerisch* szó áll. Mesterházi Miklós ehhez tapintatosan hozzáfűzi: ezt lehet rajongónak is fordítani. És most Kisbali: „Igaza van, nemhogy lehet, de egyenesen így is kell fordítani. [...] Ha valaki úgy látja, hogy mindez csupán akadémikuskodás, az már magát Kantot is efféle vétekben marasztalhatná el. Elég emlékeztetni, milyen gonddal elemzi [ő maga is] a rajongás eltérő formáit...” (Kisbali 2009a. 187) De én itt mégis azt javasolnám, hogy Clemens Brentano *Godwi* című 1801-es regényéből próbáljuk kiolvasni a „schwärmerisch” vagy a „Schwärmerei” alapvető karaktervonásait. Nézzük az egyik alak jellemzését: „Nappal szeretett, éjjel imádkozott, ez volt az élete. Nagy fáradtsággal megtanítottam írni, és aztán leírta az elhunyt barátainak történetét [...], leveleket írt nekik, télen pedig elégiikus hangú költeményekkel fordult hozzánk.” (Brentano é. n. 102) Vagyis: a rajongó az, aki nappal szeret és éjjel imádkozik; különös kapcsolatot tart fenn a halállal és a halottakkal; és egyre határozottabban az irodalom felé fordul.

Most következnek két építészetről szóló dolgozat, amelyek ugyan nem kapcsolódnak a *Sapere aude!* tanulmányaihoz, de az aprólékos, figyelmes elemzéseikkel mégis kötődnek Kisbali szellemiségéhez.

Szentpéteri Márton tanulmánya az oszlopok szerepével foglalkozik az egyetemi építészetben. A dolgozatnak van egy személyes-önéletrajzi aspektusa is: „Aki ismerte, tudja, Kisbali Lászlótól cseppet sem állt távol az efféle attitűd, jóllehet ezzel együtt mindig diszkréten kezelte az önéletrajzi összefüggéseket.” (214) Nem tudom. Mindenesetre szó van Wolfenbüttelről, Oxfordról, Cambridge-ről, Bodleianról. Egy szép utazás, amely után talán ez a végső tanulság (emlék) marad vissza:

Mint láttuk az oszloprendek tornyait, legyenek azok három, négy vagy öt oszloprend egymás fölé rendelésével

⁸ A szerzótől megtudjuk: a Bleuer a Bleier név alakváltozata, a *das Bleit* pedig ekkoriban még ónnak és ólomnak is fordították. Ehhez hozzátenném: e fiktív névmagyarosításban mégis van egy fura csavar is: a fölvetett név (a két s-sel és y-nal) egy magyar nemesi névre utal, amelyhez nem lehetett hozzájutni egy hivatalos névmagyarosítással.

⁹ Van itt egy nagyon érdekes párbeszéd Tóth Orsolya és Takáts József között; most az utóbbi egyik tanulmányából idézek: „Az utóbbi másfél évtizedben valószínűleg Kemény Zsigmond *A rajongók* című műve számított a legtöbbet értelmezett 19. századi magyar regénynek. Az alábbi tanulmány nem kíván e tizenöt év interpretációival versengeni: nem a regény egészéhez, csupán a címéhez fűz magyarázatokat. Olvasva ugyanis *A rajongók* legutóbbi elemzéseit, arra lettem figyelmes, hogy e tanulmányok szerzői azzal a kérdéssel nemigen foglalkoztak, hogy mit jelenthetett a rajongó, a rajongás fogalma Kemény és 1850-es évekbeli közönsége számára.” (Takáts 2014. 165)

komponálva, rendre hol diadalívnek, hol pedig frontispiciumnak nevezik a szakirodalomban. Ez utóbbi eredetileg minden bizonnyal építészeti műszó volt, ám később különleges szerepre tett szert a nyomtatott kultúrában. (237)

Gálosi Adrienne tanulmánya Oscar Schlemmer munkásságával foglalkozik, ezzel a címmel: *Színház-e a színpad?* Mielőtt az elemzések alapvető perspektíváját felvillantánám, vessünk egy pillantást Schlemmer egy 1925-ös tanulmányára: „A színház története az ember alakváltozásainak története: az emberé, aki testi és lelki történések ábrázolója a naivitás és a reflexió, a természetesség és a műviség váltakozásában.” (Schlemmer 1978. 7) Térjünk vissza a címben megfogalmazott kérdésre: örök dilemma, hogy Schlemmer munkásságát inkább a képzőművészet vagy inkább a színház- és táncművészet felől kell-e értelmezni. Vagy a másik oldalról: Schlemmer „anélkül lett az avantgárd színház kiemelkedő alakja, hogy bármilyen rendezői vagy koreográfiai módszert, újítást dolgozott volna ki”. (133)

Balogh Piroska¹⁰ tanulmánya Kisbali híres Gadamer-recenziójához fűz lábjegyzeteket. Kisbali Gadamer egyik legfontosabb tézisét ebben látta: „a pietizmus új fejezetet hozott az értelmezéstan történetébe azzal, hogy a hermeneutikát három részre osztotta.” (Kisbali 2009a. 93) És ezzel szemben azt igyekezett bizonyítani, hogy a „pietista hermeneutika gadameri rehabilitációja megalapozatlan”. (235) Balogh Piroska nem foglalkozik részletesen a Kisbali ért bírálatokkal, amelyekre maga az érintett így reagált: „Ha közel egy ív terjedelemben kitarotán mondogatják, hogy tévedtem, akkor az elfogulatlan olvasóban is komoly kétségek támadhatnak.” (Kisbali 2009a. 109, a két

bírálat szerzője Vajda Károly és Olay Csaba volt.) De azt megjegyzi a bírálatokkal szemben, hogy azok kizárólag egy eszme- és recepciótörténeti megközelítést alkalmaztak, és nem tartalmaztak filológiai problémafelvetéseket (235, 5. lábjegyzet [lásd Holmi, 1999/6.]). Balogh Piroska újabb érvekkel próbálja védeni és alátámasztani Kisbali gondolatmenetét.

III.

Kisbali pályáján a Foucault-recepciónak különös szerepe volt, mégpedig azért, mert érintkezett az ő felvilágosodásértelmezésével.

A *Sapere aude!* című kötetben alig-alig fordul elő Foucault neve, és akkor is elsősorban a *Felügyelet és büntetés* című kötet kerül szóba. Popovics Zoltán írja: „Kisbali László – miként megjelent írásaiból is világosan látszik – a felvilágosodás kiváló ismerője és elmélyült kutatója volt. Legáltalában ennyire kiváló ismerője és elmélyült kutatója volt Michel Foucault műveinek – bár megjelent írásaiból ez jószerével alig látható.” (180) Talán fogalmazhatunk erősebben: egyáltalán nem látható. Ezután a tanulmány alapvetően Foucault „felvilágosodás”-ról szóló elméletét próbálja rekonstruálni. „Foucault *Aufklärung*-fogalma több dolgot kombinál: egyrészt a kritikát, másrészt az állandó alkotást, harmadrészt önmagunkat és önmagunk autonómiáját.” (Uo) A „felvilágosodás” így egy bonyolult konstrukció; a tanulmány nem mondja ki, de sugallja, hogy talán ez a Foucault-tól kölcsönzött fogalom határozta meg Kisbali egész felvilágosodásfelfogását. A jelen tanulmány a „felvilágosodás” első komponensével foglalkozik, s ez a *kritika*.

Ha a felvilágosodás is egy kritika – ahogy Foucault állítja – [...], egy permanens, utópikus kritika, akkor ebből

¹⁰ Fent már emlegettem a Schedius-kutatás kapcsán.

[...] következik [...], hogy a felvilágosodás nem csupán egy másik kor-, korszak [...], hanem egy olyan episztémé, amely felől mind magára mint episztémére, mind pedig a többi episztémére rápillanthatunk, mintegy re-flexíve. (193)

És most itt kellene vagy lehetne föltenni azt a kérdést, hogy milyen is az a felvilágosodásfogalom, amely a különböző írásokban megjelenik.

1991 novemberében Kisbali László részt vett a *Nappali ház* matinéjában, és ott az előtte szóló Fellegi Ádámhoz kapcsolódott, aki a felvilágosodást a tiszta vízhez hasonlította.¹¹ Ezzel szemben tiltakozott Kisbali:

A felvilágosodás százada bizonyos értelemben az első olyan korszak volt az európai kultúratörténelemben, amikor kiderült, hogy a tiszta víz nem magától értetődő dolog. Egyrészt meghalunk mindenféle járványban, másrészt meg nincs semmilyen víz. Lehetne játszani Rousseau-nak a híres mondatával: vissza a forrásokhoz! Ezt akár szó szerint is vehetjük, de nem akarok nagyon belekeveredni a hasonlatokba. (Kisbali 2009a. 33)

Pedig máris belekeveredtünk. (Somlyó Bálint írta: „Számos előadását hallottam: ezek mindegyike lenyűgöző volt, de sokszorosan túldimenzionált.” [Somlyó 2009. 14]) Cseke Ákos azt állítja, hogy Kisbali ekkor még nagy valószínűséggel nem ismerte Foucault 1984-ben előbb angolul, majd franciául megjelent, *Mi a felvilágosodás?* című híres előadását, mégis teljesen hasonló következtetésekre jut. Először is a felvilágosodás nem az értelem felvilágo-

sítását jelenti; ez ennél bonyolultabb „projekt”. „A felvilágosodás fogalma ebben az értelemben »nem az emberi értelem fetisizált lehetőségein alapul«, hanem a morális cselekvés értelmezhető kereteként szolgál.” (194) Most csak a tanulmány egyik programatikus tézisét szeretném felidézni:

A kérdés az, mit jelent a felvilágosodás, ha elsősorban nem az értelem, hanem az erény felvilágosodását értjük rajta: ha tehát olyan erényként tekintünk rá, amely képessé teszi az embert arra, hogy bátorra és szabaddá alkossa önmagát: Mit jelent az észhasználat szabadsága és bátorsága, és milyen értelemben tarthatjuk ezt akár értelmi erénynek, akár *par excellence* filozófiai éthosznak? (195)

Ha jól látom, Cseke Ákos így épp az ellenkező oldalról közelít a Kisbali–Foucault-vizonyhoz. Vagyis szerinte: Kisbali Kantból kiindulva egy olyan felvilágosodásfogalmat vázolt fel, amely nagyon jó kulcsot nyújt Foucault kései koncepciójának értelmezéséhez is.¹²

A kötetten végighaladva az lesz az olvasó érzése, hogy önkéntelenül is egy gyászmunka tanúja lett. És ez a gyászmunka mindig identitáskonstituáló is, mind az egyes szerzők, mind a filozófiai közösség számára. Egy kicsit variálva a motót, Kisbali László most azt mondhatná: „Mindez úgy hangzik, mintha élnék.”

IRODALOM

Balogh Piroska 2007. *Ars Scientiae. Közlemények Schedius Lajos tudományos pályájának dokumentumaihoz*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.

¹¹ A *Sapere aude!* ugyan idézi Fellegi Ádám néhány kulcsmondatát, de az ő hozzászólását is jó lett volna teljes terjedelmében olvasni.

¹² Cseke Ákos fordította Foucault-nak az elmúlt években óriási jelentőségűvé avatott kései előadásait: Foucault 2019.

- Boethius 1979. *A filozófia vigasztalása*. Ford. Hegyi György. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Brentano, Clemens é. n. *Werke*. 2. kötet. Lipcse, Hesse & Becker Verlag.
- Foucault, Michel 2019. *Az igazság bátorsága. Önmagam és mások kormányzása. Előadások a Collège de France-ban, 1984*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Heidegger, Martin 1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Jean Paul 1994. *Dr. Katzenbergers Badereise*. Kehl, SWAN Buch-Vertrieb.
- Kant, Immanuel 1997. *Történelemfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Szeged, Ictus Kiadó.
- Kardos József 1998. Schedius Lajos a felvilágosult szellem embere. <http://lazarus.elte.hu/hun/tantort/1998/kardos.htm>
- Kisbali László 2009a. *Sapere aude! Esztétikai és művelődéstörténeti írások*. Szerk. Szécsényi Endre. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Kisbali László 2009b. A modern esztétika születése és a hegymászás szelleme. *BUKSZ*. 2. 136–137.
- McDonald, Forrest 2004. Foreword. In Joseph Addison *Cato: A Tragedy and Selected Essays*. Ed. by Christine Dunn Henderson and Mark E. Yellin. Indianapolis, Liberty Fund. <https://oll.libertyfund.org/page/addison-s-cato>
- Oláh Szabolcs 2007. Balogh Piroska: *Ars Scientiae. Irodalomtörténet*. 3. 419–420.
- Radnóti Sándor 2010. *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények*. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Radnóti Sándor 2019. Kisbali László. In uő. *Sosem fogok memoárt írni*. Budapest, Magvető. 185–168.
- Schlemmer, Oscar 1978. Ember és műfigura. In Schlemmer, Oscar – Moholy-Nagy László – Molnár Farkas *A Bauhaus színháza*. Budapest, Corvina Kiadó. 7–21.
- Simmel, Georg 1990. A táj filozófiája. In uő. *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Atlantisz. 99–110.
- Somlyó Bálint 2009. Kisbali László halálára. *Élet és irodalom*. Május 29. 14.
- Takáts József 2014. Kemény Zsigmond és a rajongás politikai fogalma. In uő. *A megfelelő ötvözet. Politikai-esztétörténeti tanulmányok*. Budapest, Osiris Kiadó. 165–176.

BEREI BOGLÁRKA

Vassányi Miklós – Kutrovátz Gábor: A világ bizonyos szimmetriája

A kora újkori csillagászat története válogatott források tükrében.

Budapest. Typotex. 2021.

A világ bizonyos szimmetriája címmel látott napvilágot a Vassányi Miklós – Kutrovátz Gábor szerzőpáros kötete, mely a kora újkori csillagászat hat kimagasló alakjának fontosabb szövegeit mutatja be. A könyv tavaly került kiadásra a Typotex gondozásában. Hat szerzővel ismerkedhetünk meg közelebbről: Nicolaus Copernicusszal, Michael Mästlinnel, Johannes Keplerrel, Galileo Galileivel, René Descartes-tal és Isaac Newtonnal.

Az eddigi magyar szakirodalomból a témában kiemelendő például – az antikvitásra nézve – Szabó Árpádtól az *Antik természettudomány*; a Laki János és Székely László szerkesztésében megjelent, *Kopernikusz fél évszázad távlatában* című, a kopernikuszi elméletekkel bővebben foglalkozó tanulmánykötet; és a matematikátörténet terén Sain Márton *Nincs királyi út! Matematikátörténet* című könyve. A Descartes-tal foglalkozó, munkásságának természettudományos aspektusát előtérbe helyező magyar releváns irodalom többek között Boros Gábortól a *Descartes és a korai felvilágosodás*. Általános összefoglalásként használatos Simon Károly *A fizika kultúrtörténete* című nevezetes, a fizika történetét kiválóan összefoglaló kötete, amely azonban történeti-filológiai téren nem teljesen megalapozott.

A *világ bizonyos szimmetriáját* a természetfilozófia és a kora újkori csillagászat

kiemelkedően fontos alakjainak munkái iránt érdeklődőknek ajánlom figyelmébe. A magyar nyelvű tudománytörténeti művek között minden bizonnyal új ismeretekkel szolgál, mivel több, tudománytörténetileg releváns primér forrás most válik olvashatóvá először magyar nyelven. Ezek közé tartozik néhány Copernicus, Mästlin, Descartes, Kepler és Newton műveiből fordított szemelvény. A Galilei-szemelvény korábban is hozzáférhető volt a magyar közönség számára, ám kritikai apparátus nélkül. A könyv figyelemfelkeltő *Előszavát* Láng Benedek tudománytörténész készítette. A kötet szerkesztésében Suszta Laura segédkezett, aki a Galilei-fejezetben, a lábjegyzetek egységesítésében vett részt, továbbá ő készítette a kötet végén található *Névmutatót*. Rajtuk kívül közreműködött még Erdei Ildikó, aki a Newton-szemelvény fordítását és teológiai bevezetését készítette, valamint Nádasdi Nóra, aki a Descartes-fejezet elkészítésében nyújtott segítséget.

A kötet formailag jól szerkesztett, átlátható struktúrával rendelkezik. A hat fejezet egy-egy fordítást tartalmaz, melyek előtt egy, kettő vagy három, a megértést segítő tanulmány áll, melyeket mindig bőséges magyarázó (gyakran a fő szöveget sokszorosan meghaladó mértékű) lábjegyzetek egészítenek ki. A fejezetek utolsó része tartalmazza a fordított szöveget. To-

vábbi segítséget nyújt a kötet végén található alapos csillagászati fogalomtár, mely könnyű tájékozódást nyújt a csillagászati szakkifejezések megismerésében. Ezen kívül a kötet függelékében megtalálható Newton *Scholium generalis*jának eredeti latin szövege (1726).

A könyv első fejezete Copernicusszal foglalkozik. Három fő szöveg kerül elmélyültebb tárgyalásra, elsősorban a *De revolutionibus orbium caelestium* (Az égi körpályák forgásairól) I. könyvének 1–5. fejezetei, melyek a fejezet filológiai alapját képezik. A fő szemelvény előtt fordításban olvasható még Andreas Osiander híres, eredetileg anonim szerkesztői előszava, mely Copernicus tudta nélkül került a *De revolutionibus* elejére. A kötet közli még Schönberg kardinális ajánlását, melyben a katolikus egyházi vezető támogatón szólal fel a copernicuszi elképzelések mellett. Ezeket kívül olvasható még a maga Copernicus által írt előszó, mely szerint a szerző a *De revolutionibus* III. Pál pápának ajánlja, reménykedve annak támogatásában.

E forrásközlést két tanulmány előzi meg: Egy csillagászati bevezetés a copernicuszi rendszerhez, amely tárgyalja Copernicus másik, *De hypothesis motuum caelestium a se constitutis commentariolus* (Rövid magyarázat az égi mozgásokról a szerző által felállított hipotézisekhez) című rövid szövegét, mely a később megjelenő fő mű hipotézisei közül többet már tartalmazott. Ezek kimondták, hogy az állócsillagok ege áll; a Föld észak-déli tengelye körül forog napi forgással; és éves mozgással kering a Nap körül. Az ezt követő tanulmány eszmetörténeti szempontból kívánja bemutatni a keletkezési körülményeket, illetve a recepciótörténetet. E tanulmány célja felderíteni, Copernicus milyen egyházi és tudományos reakciók vádjától felmentett a nagy mű kiadása előtt. Ahhoz, hogy Copernicus félelmének megalapozottságát könnyebben megértsük, a tanulmány áttekinti a heliocentrikus elmé-

letekkel szembeni egyházi álláspontokat is. Megismerjük a reformátorok: Luther, Kálvin és Melanchthon véleményét, a katolikus recepció oldaláról pedig Tolosani, Zúñiga és Foscarini állásfoglalásával ismerkedhetünk meg. Az egyházi recepció nem tudta elfogadni az aristotelési fizika megkérdőjelezését, mely által többek között a négy szublunáris elem természetes mozgásának és helyének elmélete is összeomlott. A fő probléma azonban mégis az volt, hogy a heliocentrizmus elméletét teljesen inkonzisztensnek tartották a Szentírás világképével (szentírási ellenérvekként hozták fel egyebek mellett a Préd 1,4-et és Jób 9,6-ot is).

A kontextus megértéséhez Andreas Osiander privát levelezését és a három előszót is görösrő alá veszik a szerzők. Osiander Rheticusszal és Copernicusszal folytatott levélváltásából fény derül arra, hogy „a peripatetikusoktól és a teológusoktól” mi várható. A chiliasztikus-millennarista nézetekkel szimpatizáló teológus, Osiander anonim előszavának szándéka pedig a copernicuszi rendszer jelentőségének csökkentése volt.

Copernicus fő hipotézisei egy rendszerbe foglalt, egységes magyarázatot nyújtanak valamennyi égi mozgásjelenségre. A *De revolutionibus* itt közölt részlete először a világ gömb alakjának hipotézisét állítja föl. A szerzők az ehhez tartozó lábjegyzetben felhívják a figyelmet arra, hogy Copernicus érvelése műve I. könyvének elején még párhuzamosan halad Ptolemaios *Syntaxis mathematicē* művének felépítésével. Az I/2. fejezet – még mindig Ptolemaios nyomán – kimondja, hogy a Föld is gömb alakú. Az I/4. fejezet az égitestek örökös és körkörös mozgásáról szól, s csak az 5. fejezet veti fel a Föld mozgásának lehetőségét:

Ha tehát valamilyen mozgást tulajdonítunk a Földnek, akkor az minden olyan dologban, ami nem a Földön van, ugyanazon mozgásként fog megjelenni,

de ellenkező irányban, mintha elmenénk mellettük – ilyen mindenekelőtt a napi körforgás. Elvégre úgy tűnik, mintha ez az egész világot magával ragadná, kivéve a Földet és annak környezetét. De ha esetleg megengeded, hogy az ég egyáltalán nem részesül ebből a mozgásból, a Föld ellenben nyugatról keletre forog (a Napban, Holdban és csillagokban látszó kelethez és nyugat-hoz képest), akkor – ha komolyan odafigyelsz – azt fogod találni, hogy ezek a dolgok így vannak. S mivel az égbolt [*cælum*] az, ami mindeneket tartalmaz és magában foglal [*continent & cælat*], hisz az ég a mindenség közös helye, ezért nem teljesen világos, hogy miért ne inkább a tartalmazottnak, semmint a tartalmazónak, miért ne inkább az elhelyezettnek, semmint az elhelyezőnek tulajdonítsuk a mozgást? (97)¹

A következő szemelvény Michael Mästlinnel, Kepler tübingeni tanárával foglalkozik, s az általa írt előszóval, melyet Georg Joachim Reticus – Copernicus művét ismertető – összefoglalásához írt. Érdekes, hogy Reticus szövege Kepler első művében, a *Mysterium cosmographicum*ban (1596) jelent meg negyedszer. Mästlin az elsők egyike volt a csillagászok között, aki – legalábbis szóbeli oktatás során – nyíltan támogatta a copernicusi álláspontot. Amikor 1572-ben „új csillag” jelent meg a Cassiopeia csillagképben, Mästlin Tycho Brahéhoz, a neves kortárs dán csillagászhoz hasonlóan szintén észlelte az újonnan megjelenő égitest parallaxisának hiányát. Mint Tycho, ennek alapján Mästlin is arra jutott, hogy a nova a szupralunáris, azaz a Holdon túli régióban helyezkedik el – tehát nem ott, ahová Arisztotelész lokalizál-

ta az ilyen jelenségeket. Ebből arra lehet következtetni, hogy már a fiatal Mästlin is alkalmazta a copernicusi heliocentrikus elméletet. Ez azonban teljesen összeférhetetlen volt az egyetemeken oktatott arisztotelészi tanokkal, melyek ekkorra már nagyrészt a keresztény világkép fizikai megalapozóivá váltak. A mästlini álláspont szerint azonban a szupralunáris világ nem mentes a keletkezéstől és pusztulástól, nem tökéletes és örökkévaló, nem állandó. Bár a kötet nem szentel önálló fejezetet Tycho Brahe munkásságának, a bőséges lábjegyzetek alaposan megismertetik az olvasóval a dán megfigyelő csillagász állásfoglalásait is.

Mästlin arra törekedett, hogy megerősítse az észlelések jelentőségét, és ezzel párhuzamosan háttérbe szorítsa a hagyomány tekintélyének automatikus elfogadását. Az ő nevéhez kötődik a Holdon látható ún. hamuszürke fény (a Földről visszatükröződő napfény a Holdon) jelenségének első helyes magyarázata is. Erre további megerősítésként szolgált Galilei *Sidereus nunciusa* is. A Hold és a Föld kölcsönös fényvisszaverése a Napról az 1610-es évektől kezdve vált érdekfeszítő témává, s a távcsöves megfigyelések szintén megalapozták a két égitest hasonlóságát. – A bevezető tanulmányból megtudhatjuk még, hogy Mästlin komoly vitába keveredett XIII. Gergely naptárreformja kapcsán, amely miatt minden addig írott műve az V. Sixtus pápa által közzétett *Indexre* került.

A kötet következő fejezete Keplert mutatja be kozmogóniai-kozmológiai, természetsteológiai, természetfilozófiai eredményeinek oldaláról.² Először életútjával, majd művei kialakulásának történetével

¹ Itt és a továbbiakban az idézetek után zárójelben szereplő oldalszám *A világ bizonyos szimmetriájára* vonatkozik.

² A *Filozófiai Szemle* 2021/4-es számában időközben megjelent e fejezet javított változata, lásd Vassányi Miklós – Kutrovácz Gábor: *Johannes Kepler a bolygómozgás fizikájáról. Forrásközlés bevezető tanulmánnyal*, 247–273.

ismerkedhetünk meg. Figyelemreméltó, hogy művei eddig nem voltak elérhetőek magyar nyelven, így a kötet ebből a szempontból is újdonságot nyújt az érdeklődők számára. A fejezet forrásbázisát Kepler tudománytörténetileg legkiemelkedőbb művének, az Új oknyomozó csillagászat (*Astronomia nova αιτιολογητός*) című, 1609-ben közreadott kötetének 33. fejezete adja. Kepler Tycho Brahe megfigyelései alapján írta e művét, mely tartalmazza a bolygómozgások első két törvényét is. A bevezető tanulmány azonban előbb a *Mysterium cosmographicum* téziseit foglalja össze, mely szerint

...Isten azért teremtette a testet [*corpus*], hogy létezzenek mennyiségek [*quantitates*], hogy ezáltal létezzon görbe és egyenes [*curvus et rectus*], amelyek révén kifejezheti a saját lényegét. A világ középpontjában elhelyezkedő Nap ugyanis az Atya, az állócsillagok szférája a Fiú, a kettő közötti tér pedig a Szentlélek képmása [*imago*], melyeket Isten a görbe felhasználásával teremtett (ezt a trinitológiai analógiát részletesebben is kifejti majd a *Kiegészítések Vitellióhoz* 1. fejezete). Isten azután az egyenes használatával alkotta meg az öt szabályos platóni testet [*quinque corpora regularia*]: a hexaédert, avagy kockát, tetraédert, dodekaédert, ikozaédert és oktaédert... A világ tehát egy olyan Isten műve, aki a geometria útján fejezi ki magát a teremtésben: *θεὸν αἰεὶ γεωμετρῆϊν, 'Isten mindig géométeri módjára alkot' – idézi Kepler Platón kapcsán Plutarchost... (139–140)*

Az *Astronomia nova αιτιολογητός* az epiciklusos-excenteres körmozgás elgondolásának közel kétezer éves hagyományát kérdőjelezi meg a Mars szabálytalan mozgásának elemzésével. A mű bevezetése arra készíti az olvasót, hogy a három le-

hetséges kozmológiai modell közül (geocentrikus – Ptolemaios; geo-heliocentrikus – Brahe; heliocentrikus – Copernicus) a copernicusira essen a választása. Az első két fejezet a ptolemaiosi rendszer ellen érvel. Kepler későbbi célja, hogy megtalálja a mozgások természetes okát, annak érdekében, hogy beigazolódjon a copernicususi rendszer, sőt annak egy továbbfejlesztett változata. A bemutatás felépítése retorikai célt szolgál: ahelyett, hogy analitikus módon szemléltetné az eredményeket, inkább a kutatás nehézkes útját mutatja be. Vizsgálódásai során, ahogyan a kötet is kiemeli, Kepler nem az elődökre hagyatkozott, hanem elsősorban saját, rendkívül pontos számításaira támaszkodott, s mindent maga ellenőrzött. Ennek alapján eszmélt rá arra, hogy amikor a bolygók pályájukon haladva napközben vannak, felgyorsulnak, de amikor naptávolba érnek, lelassulnak – „vagy egyszerűbben: minél távolabb van a bolygó attól a ponttól, melyet a világ középpontjának tekintünk, annál gyengébben ösztönződik mozogni ama pont körül...” (150).

Ez az elmélet (kvantifikálva a 2. Kepler-törvény) romba döntötte Ptolemaios posztulátumát a bolygómozgás egyenletes szögsebességéről, ezáltal lehetőséget adva a newtoni gravitáció-elmélet kialakulására.

A világ bizonyos szimmetriájának 4. fejezete az 1610-ben Velencében Galilei tollából megjelent *Sidereus nunciust* (*Csillaghírnök*) tárgyalja, és annak első nagyobb részét ismerteti. A művet Galilei II. Cosimo de' Medici toszkán nagyhercegnek ajánlotta – s a könyv mellé egy saját készítésű távcsövet is ajándékozott a nagyhercegnek. A mindössze ötvenkét oldalas latin szöveg előre megfontolt okokból ilyen rövid, mivel Galilei csak első híradásul szánta, hogy más ne előzze meg a felfedezéseinek közlésében.

A bevezető tanulmány történeti része után csillagásztörténeti felvezetés kö-

vetkezik, melyben bővebben olvashatunk a távcső potenciális feltalálóiáról, a *Csillaghírnök* tudományos újdonságairól és recepciótörténetéről. Fény derül arra is, hogy a *Sidereus nuncius* az első, nyomtatásban kiadott publikáció, mely leírja a távcső alkalmazását csillagászati megfigyelésekre – ami azonban nem jelenti azt, hogy Galilei találta volna fel a teleszkópot. Tudománytörténetileg azért is kiemelkedő a híradása, mert a copernicusi rendszer elfogadására és az ókori csillagászati világgkép elvetésére vezetett rá. A kötet lábjegyzetei ugyanakkor kiemelik, hogy Galilei óvatos: expliciten nem áll ki a copernicusi rendszer mellett, hanem írásában indirekt módon védelmezi azt. Csillagász kortársai is felfigyeltek a műre: Voltak, akik támadták (pl. Martin Horky cseh csillagász), mások ellenben, így például Kepler, kiálltak Galilei mellett, és védelmezték a *Csillaghírnök* hitelességét. Galilei írásának népszerűségét az is mutatja, hogy kalózkidásban is megjelent.

A *Csillaghírnök* a Holddal kapcsolatos új ismeretekről, a Tejút új értelmezéséről, valamint a Jupiter négy holdjának felfedezéséről tájékoztat. Galilei megállapítja, hogy a Hold egyetlen felszínű, egyáltalán nem tökéletesen sima, ahogy azt korábban gondolták. Felszíni alakzatairól szintén új eredményeket közöl a harmincszoros nagyításra képes távcső segítségével. Léggörrt is tulajdonít a Holdnak, ami implikálta az élet lehetőségét, s így gyűjtőpontul szolgált a Galilei körül kialakult botránynak. Galilei egy jezsuita barátja, Giovanni Ciampoli így reagált a *Csillaghírnökre* egy privát levélben:

... az Ön véleménye a (Hold) világos részein és foltjaiban mutatkozó fény- és árnyjelenségekről egyfajta hasonlóságot állapít meg a földgolyó és a Hold glóbusza között; valaki más eltúlozza ezt, és azt mondja, hogy (Ön) állítja, hogy a Hold lakosai – emberek; az a másik meg

arról kezd vitatkozni, hogy (a holdbéli emberek) hogyan származhattak Ádám-tól, vagy hogyan jöhettek ki Noé bárkájából, sok egyéb rendkívüli dologgal egyetemben, amelyről Ön nem is álmodott soha (188).

A *Csillaghírnök*ben Galilei értelmezi a Tejút fogalmát, sok távoli csillag együttesének tartva azt. A legnagyobb csillagászati áttörést azonban a Jupiter négy holdjának felfedezése jelentette. A *világ bizonyos szimmetriája* az eredeti, Galilei által rajzolt ábrákat is közli. A fordító mindig ügyelt arra, hogy az eredeti terminológiát is megadja, s így a lehető legpontosabb értelmezést nyújtsa az olvasónak. A szemelvény egyetlen negatívuma, hogy a Galilei által is rendkívülinek tartott felfedezést a Jupiter négy holdjáról már nem tartalmazza a magyar fordítás.

Az utolsó előtti fejezet fő témája Descartes természetfilozófiai munkássága. A bevezetés a karteziánus filozófia módszertani újdonságának tömör összefoglalásával, majd *A világ, A filozófia alapelvei* és *A lélek szenvedélyeiről* rövid ismertetésével kezd. A bevezetést követően Descartes fizikai nézeteiről kapunk bővebb tájékoztatást. Ez a rész egyaránt felmutatja a filozófus elméleteinek előnyeit és hátrányait. Míg munkásságának filozófiai oldala az új episztemológia kidolgozásával és a *clara et distincta perceptióra* való építkezéssel sikert és befolyást szerez, addig természetfilozófiai aspektusa egy ideig mérvadó, de Newton felfedezéseit követően sokat veszít a jelentőségéből. Descartes ennek ellenére

... a tudományos forradalom időszakának egyik legfontosabb alakjaként tekinthető, aki részben módszertani, de főként konceptuális újításával nagymértékben hozzájárult a modern tudomány akkor kialakulóban lévő elméletéhez és gyakorlatához (205).

A bevezető tanulmány Descartes két jelentős művét, a *Le Monde*-ot és a *Principia philosophiæ*-t helyezi előtérbe, majd ismerteti azok hasonlóságait és különbségeit. Összefoglalást nyújt a *Le Monde* koncepciójáról, melynek célja mechanikus magyarázat adása a természeti jelenségekre. A tanulmány ismerteti, hogy Descartes különös szerepet tulajdonít a fénynek, minden mozgásjelenséget anyagra vezet vissza, és a peripatetikusokkal egyetemben tagadja a *vacuum* létezését. Az anyag három fajtáját különíti el a részecskék minősége függvényében: tűz (a leggyorsabb és legkisebb elem); levegő (valamivel nagyobb és lassabb); föld (a legnagyobb és leglassabb elem). A tanulmány külön-külön magyarázza továbbá Descartes három mozgástörvényét, és megállapítja, hogy a filozófus természetfilozófiája általában kevésbé támaszkodott az empirikus kutatásokra, inkább a tisztán racionális megismerésben bízott. Ezután *A világ* és az *Alapelvek* közötti eltéréseket ismerteti a szöveg: Utóbbi részletesebb magyarázatrendszerrel szolgál – így például részletesebben értelmezi a napfoltok jelenségét.

Descartes kiváló matematikai képességekkel rendelkezett (a század legjobb matematikusai közé tartozott), ezért – mint sokan rámutatnak – különös, hogy az örvényelméletet nem helyezte matematikai alapokra. Erre is reflektál Newton a *Philosophiæ naturalis principia mathematica* szövegével, amely már a cím választásában is Descartes ellen irányul: A természetfilozófiát matematikai alapokra kell helyezni. Newton Descartes-kritikája a későbbiekben természetesen kedvezőtlenül befolyásolta a karteziánus filozófia megítélését a tudományban.

A Descartes-tól fordított szövegrészlet *A filozófia alapelvei* III. részének 1–55. és 146. szakaszaira terjed ki. Filológiai oldalról meg kell említeni, hogy a fordítás az 1644-ben kiadott eredeti latin szöveget

veszi alapul, szemben a mű egyéb könyveinek korábban megjelent magyar fordításával, ahol a Descartes által ellenőrzött, későbbi francia fordítás volt a kiindulópont. E választás indoklása, hogy az eredeti latin szöveg lényegretörőbb és kevésbé terjedelmes, mint a francia változat.

Az első 41 szakasz főleg a kozmosz felépítését és a benne lévő alapjelenségeket ismerteti, és csak mérsékeltén tárja fel azok okait. A nyitó szakaszok a világegyetem végtelenségéről szólnak, amely tan talán Descartes által tett szert általános ismeretségre a 17. század második felében. A kötet jegyzetei hozzátesszik, hogy azért számított radikálisnak ez a nézet, mert – például – Kepler és Galilei elutasították a „végtelen világ” hipotézisét. Meglepő ugyanakkor, hogy Thomas Digges, az első angol tudós, aki a kopernikánus nézetekkel szimpatizált, már 1576-ban írt egy tanulmányt, melyben a csillagok szféráját expliciten kitérítette a végtelenbe.

Az ég anyaga, amely tartalmazza a bolygókat, Descartes szerint mozog, míg maguk a bolygók nyugvónak tekinthetők. Az ég anyaga fluid részecskék halmaza, melyek magukkal ragadják a bolygókat – így nézve nem maguk a bolygók mozognak, hanem a körülöttük lévő közeg (27. szakasz). Descartes a hagyományhoz képest így teljesen átalakítja a mozgás, sőt a hely értelmezését is: Mozgás csak az, amikor a testtel közvetlenül érintkező anyaghoz képest mozdul el a test.

A 30. szakasztól Descartes befejezi az örvényelméletet bevezető fizikai megalkotását, és rátér elmélete fő részének kifejtésére, melynek korábbi változata már a *Le Monde*-ban is jelen volt. A francia filozófus örvényelmélete magyarázatot nyújt a Föld Nap körüli keringésére és tengely körüli forgására is, amennyiben Descartes úgy gondolja, hogy a Földet övező fluidum nemcsak a Nap körül, hanem a Föld középpontja körül is örvénylik, ezáltal

létrehozva bolygónk mozgását. – Itt nagy segítség az olvasó számára, hogy ha a fő szövegben Descartes visszaul valamely más fejezetre, a szerzők pontosan jelzik lábjegyzetben, melyik szakasról van szó.

Az utolsó rész a korszakalkotó angol tudós, Sir Isaac Newton életútját és munkásságát foglalja össze röviden, majd rátér a szemelvényként fordított szöveg, a *Scholium generale* (Általános magyarázat) értelmezésére, amely Newton nyilvános alapteológiájának összefoglalása. Newton tudományos élettörténetéből érdemes kiemelni az 1664-től 1666-ig tartó periódust, amelynek során optikai kísérleteivel összefüggésben felfedezte az infinitezimális számítást (1666). Ennek kapcsán keveredett először vitába Leibniz-cel, akivel később kozmológiai és teológiai vitát is folytatott.

Newton természetfilozófiájának bemutatásához a kötet először a híres és mélyen vallásos kémikus, Robert Boyle és Newton levélváltását ismerteti. Ez a gravitációelmélet korai szakaszában megjelenő éter-hipotézis kifejtését is tartalmazza. A hipotézis szerint minden teret egy bizonyos éteri szubsztancia tölt ki. Mivel minden testben is jelen van, a tömegvonzás törvénye szerint befolyásolja a Földhöz közeledő testeket. A gravitáció elmélete e hipotézis nélkül feltételezi a fizikai érintkezés nélküli távolba hatást (*actio in distans*), melyet Newton is elképzelhetetlennek gondolt. Newton egy korai latin szövegében, melyet *A világ rendszeréről* (*De mundi systemate*) írt, szintén megjelenik az örvényelmélet megalapozott kritikája, valamint az egyetemes gravitáció elmélete.

Ezt követően a fő mű, *A természetfilozófia matematikai alapevei* keletkezéstörténete, módszertana, általános ismertetése és a *Scholium generale* kerülnek előtérbe. A *Principia mathematica* I. könyvéből érdekesség kedvéért kiemelem Newton elgondolását az abszolút térről és az abszolút időről:

Ezek szerint „az abszolút, valóságos és matematikai idő önmagában véve és lényege folytán, minden külső vonatkozás nélkül egyenletesen múlik,” az abszolút tér pedig „lényegénél fogva, minden külsőhöz való viszonyulás nélkül mindenkor egyenlő és változatlan marad” (266).

Ezután Erdei Ildikó tollából kapunk egy teológiai bevezetést is. Eszerint Newton egészen máshogyan viszonyult a természettudományhoz, mint tudóstársai. Míg ők ötvözték a matematikát, a fizikát, az ismeretelméletet, a metafizikát és a teológiát, addig Newton megkísérelte különválasztani a vallást és a természettudományt: E korban szokatlan módon az „Isten” terminus nélkül tette közzé a *Principia* első kiadását. Emiatt különböző vádak érték, melyekre reagálva, valóságos filozófiai-teológiai szándékát feltárva, önmaga védelmében írta meg a szemelvényben olvasható *Scholium generalit.* A néhány oldalas latin szöveg először a *Principia* második kiadásának (1713) függelékéként jelent meg. Magyar fordítását Erdei Ildikó készítette, Kendeffy Gábor javította, az eredetivel összevetette Vassányi Miklós. A fordított szöveg alapjául a *Scholium generale* második szövegváltozatát veszik, mely a *Philosophiæ naturalis principia mathematica* 3. kiadásában található (1726). Azért választották ezt a verziót, mert ez maga Newton által javított és bővített szöveg.

Az Általános magyarázat célja a világmindenség fizikai tulajdonságaiból levezetni és pontosan értelmezni az isteni attribútumokat, elhárítva Isten világlélekként való felfogásának lehetőségét. A szöveg végén Newton nevezetes módon beismeri, hogy bár a gravitáció működése tudományos tény, maga a gravitáció oka ismeretlen. – A fordított verzió szövegében a szerzők lábjegyzetben jelölik Newton újabb betoldásait, melyek több-

sége Isten uralmáról, működéséről, dicsőségéről szól.

Konklúzióként elmondható, hogy a szerzők teljesítik a kötet célkitűzését: A tudománytörténet legnagyobb hőseitől származó alapvető szövegeket tesznek hozzáférhetővé magyarul, magyarázatokkal. Kutrovácz Gábor (csillagász, fizikus, filozófus) és Vassányi Miklós (filozófus, történész) hatékonyan egészítették ki egy-

más munkáját. A létrejött forrás- és tanulmánygyűjtemény fontos lehet a filozófia, eszmetörténet vagy a csillagászat, fizika egyetemi oktatásában is, mivel a csillagászati kulcsfogalmakat mindig tisztázza. A hasznos névmutató mellett a kötet végén terjedelmes bibliográfia ajánl további szakirodalmat (sőt a Galilei-fejezet bibliográfiája annotált – sajnos ez nem terjed ki az egész bibliográfiára).

E számunk szerzői

BEREI BOGLÁRKA (1998) jelenleg vallástudomány mesterszakos hallgató a KRE BTK-n. Korábban elvégezte ugyanitt a szabadbölcseészet BA-t filozófia specializációval.
E-mail: berei.bogi@gmail.com

BERNÁTH LÁSZLÓ a BTK Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, valamint a PPKE BTK Filozófia Tanszékén óraadó tanár. Fő kutatási területei a morális felelősséggel és a szabad akarattal összefüggő filozófiai problémák.

BILIBOK GYÖRGY jelenleg a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskola Filozófia Programjának végzős hallgatója. Kutatási területe: fenomenológia, strukturalizmus, É. M. Cioran román származású francia filozófus magyar nyelvű recepciója.
E-mail: gzzurika@yahoo.com

DERGEZ-RIPPL DÓRA PhD, a Pécsi Tudományegyetem Kultúra- és Társadalomtudományi Intézetének adjunktusa. Fő kutatási területei: kortárs művészetelmélet és művészetpszichológia, filozófia és irodalom határterülete (Babits, Bergson), az MI filozófiája.
E-mail: rippl.dora@pte.hu

DOMBROVSZKI ÁRON az MTA Lendület Értékek és Tudomány kutatócsoport tudományos segédmunkatársa. Kutatási területei közé tartozik az analitikus filozófián belül a nyelvfilozófia, metafizika és metafizológia.
Weboldal: <https://elte.academia.edu/AronDombrovszki>
E-mail: dombrovszki.aron@abtk.hu

FORCZEK ÁKOS PhD, az ELTE BTK Filozófia Intézetének tanársegédje. Kutatási területei a német felvilágosodás, Hegel, Marx és Lukács.
E-mail: forczeak.akos@btk.elte.hu.

HORVÁTH LAJOS PhD, habil., a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének adjunktusa, a Nagyerdei Almanach szerkesztője. Aktuális kutatási területe a fenomenológia és a pszichoanalízis közötti kapcsolatok vizsgálata.
E-mail: horvath.lajos@arts.unideb.hu

KAPELNER ZSOLT a Central European University Filozófia tanszékén szerzett PhD-fokozatot 2022-ben, jelenleg a UiT – The Arctic University of Norway posztdoktori kutatója. Szakterülete a morál- és politikafilozófia.
E-mail: kapelner.zsolt@gmail.com

MRÁZ ATTILA PhD, az ELTE BTK Filozófia Intézet Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének egyetemi adjunktusa. Kutatásai elsősorban a demokrácielméletre és a politikai etikára fókuszálnak. Utóbbin belül fő érdeklődési területe a választási etika.
E-mail: mraz.attila@btk.elte.hu

RÉZ Anna az ELTE BTK Filozófia Intézetének adjunktusa. Kutatási területei: angolszász erkölcsfilozófia, erkölcspszichológia, szabad akarat és erkölcsi felelősség, feminista filozófia.
E-mail: rez.anna@btk.elte.hu

SZALAI JUDIT docens az Eötvös Loránd Tudományegyetem Filozófia Intézetében. Elsősorban filozófiai pszichológiával és pszichopatológiával, elmefilozófiával, a technológia filozófiájával, valamint kora újkori filozófiatörténettel foglalkozik.
E-mail: szalai.judit@btk.elte.hu

TORMA ANITA az egri Eszterházy Károly Katolikus Egyetem GTK Társadalomtudományi Intézetén belül a Filozófia Tanszék adjunktusa. Doktori fokozatát 2019-ben szerezte az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájában. Fő kutatási és érdeklődési területei: fenomenológia, elmefilozófia, poszthumanizmus, human-animal studies.
E-mail: torna.anita@uni-eszterhazy.hu

VÁNCZA KRISTÓF az ELTE BTK Filozófia Intézet doktorandusza. Kutatási területei: metafizika, metaetika.
E-mail: vanczakristof@gmail.com

WEISS JANOS DSc, a Pécsi Tudományegyetem Filozófia és Művészetelméleti Intézet Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Számos könyv szerzője és szerkesztője. Fő kutatási területei: a Frankfurti Iskola, a német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia.
E-mail: weiss.janos@pte.hu

Summaries

LÁSZLÓ BERNÁTH

Why Ought We not Ascribe Moral Responsibility of Any Sort to Artificial Intelligence Lacking Consciousness?

In this paper I argue for two claims. First, I argue that autonomous agents (or AIs) cannot be morally responsible if they do not have phenomenal consciousness because phenomenal consciousness is the condition for being capable of moral understanding. Second, I propose that anyone who thinks that autonomous agents without phenomenal consciousness may be morally responsible should support, instead, another view. Namely, she should embrace the idea that it may be useful to talk about autonomous agents in a fictional way as if these machines without phenomenal consciousness would be morally responsible.

ÁRON DOMBROVSZKI

Fictionalism in Berkeley's and Hume's Philosophy

Due to the increasing importance of historical research in analytic philosophy, recently published books on fictionalism usually include chapters about the predecessors of the theory. Even though the idea of fictionalism seems to be quite a recent development – attributed to Hartry Field's and Bas van Fraassen's works published in 1980 – it is not uncommon to mention George Berkeley and David Hume among the examples of early fictionalists. These assumptions seem questionable. My paper aims to examine specific topics in their philosophy to point out certain features that would make their proposals an early manifestation of fictionalism. In the first part, I will develop the notion of proto-fictionalism, and after analyzing the relevant texts, I examine if their theory can or cannot qualify as a proto-fictionalist position. Areas under scrutiny are the discourse about physical objects, mathematics, and causality in Berkeley's *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, and causality, identity, and religion in Hume's *A Treatise of Human Nature*. In the final section, I reach a mixed conclusion: Berkeley's alleged fictionalism appears to be a misunderstanding except for the area of causality, and it is best to remain agnostic about Hume's views – with the interesting exception of theological discourse.

ÁKOS FORCZEK

Georg Lukács' *Ontology* and the "post festum-rationality" of history

During the winter of 1968–69, members of the so-called Budapest School put forth a scathing "review" of Georg Lukács' late work, *The Ontology of Social Being*. In the wake

of the objections (but not in accordance with them), Lukács began to revise the text, but was unable to complete it: he died in June 1971. The disciples' critique, published in English and German in 1976, played a major role in the reception history of *Ontology* – or rather in the fact that the 1,500-page “philosophical fiasco” still has no remarkable reception history. The main criticism of the disciples is that Lukács' work mixes two incompatible ontologies and recalls the worst traditions of Soviet Marxism. In my paper, I will argue that the disciples' “review” is misleading (nevertheless, the historical circumstances may provide a sufficient explanation for this) because there are no “two ontologies” in Lukács' unfinished book. I will concentrate on the source of the misunderstanding, the Lukácsian thesis of the “*post festum*-rationality” of history, and in the light of this I will analyse how Lukács describes the open determination of individual and collective action in the process of the social reproduction of life.

LAJOS HORVÁTH

Retroactive trauma and the phenomenology of retroactivity

The aim of the paper is to achieve a partial synthesis between Freud's concept of afterwardsness and the phenomenology of retroactivity. The paper examines the phenomenological interpretations of Freud's retroactive trauma (i.e., *Nachträglichkeit*) and argues that the Husserlian metaphor of affective retroactive awakening can be employed to explain the associative and temporal structure of the deferred action of the traumatic past. The second task of the paper is to complement the idea of traumatic subjectivity with the phenomenological reformulation of the Freudian afterwardsness. The paper argues that we can differentiate between the bodily-implicit and conscious-narrative processing of the not yet fully understood traumatic memory traces.

ZSOLT KAPELNER

Structural Injustice and the Problem of Responsibility

Structural injustice is a special class of injustice which stems not from unjust or negligent governments, legislatures, groups of individuals, but from unjust social structures. Such social structures include the patriarchy, structural racism, and the class structure generating unjust social inequalities. Who is responsible for creating and abolishing such structural injustices? The most influential answer to this question is provided by Iris Marion Young's theory. Young argues that no one bears backward-looking responsibility for structural injustice, i.e., no one can be blamed or held to account for them, but everyone who is socially connected to unjust structures bears forward-looking responsibility to abolish them. Numerous challenges were raised against Young's theory in recent years. In this paper I argue that it can be defended against the most important challenges.

ATTILA MRÁZ

The Ethics of Political Advertising

This paper explores moral principles for political advertising in the context of democratic election campaigns. It criticizes two approaches to political advertising in contemporary campaign ethics. First, it critiques the approach which treats election campaigns as unmediated, thereby focusing exclusively on the duties of candidates, parties and voters but not on those of mediators such as the press or social media platforms. Second, the paper criticizes another approach which recognizes the presence and significance of mediators in election campaigns but merely requires them to operate transparently. The paper then argues that the ultimate gatekeeper role of mediators in elections campaigns, as well as the fact that they typically benefit from political advertising, both provide moral reasons for applying a more interventionist ethics to the mediators of political advertisements. This approach prescribes duties of action for mediators that go substantially beyond what an ideal of transparent advertising implies, including, for instance, a duty to take active steps against misleading political advertisements.

RÉZ ANNA

Overblame in Social Media

This paper explores those high-profile cases of moral wrongdoing that have been intensively discussed in the public discourse, and where there is a suspicion that at a certain point of the discourse the alleged perpetrator has started to be „overblamed”. First, the paper explores the theoretical assumptions under which it is conceivable that someone is blamed more than what they deserve, and then argues that paradigmatic cases of blame are intended to place some kind of burden or pressure on the person who has transgressed moral norms; it subjects the blamed person to negative psychological, social or existential impact. Réz argues that, while there are usually morally objectionable intentions and traits behind the blame game in the online space, blame can occur without the assumption of such, as long as a large enough number of people make a public moral judgment about the perpetrator. The phenomenon of overblame is to be explained, on the one hand, by widespread moral disagreements in the society and by the fact, on the other hand, that in online communication one can cause serious social harm to others with minimal personal risk. Consequently, the paper suggests that we should express our moral judgments less frequently and more deliberately in online activities, especially when they are specifically moral reproaches or criticisms of an individual.

JUDIT SZALAI

Regulations for Sustaining the Principle of Equal Treatment in Autonomous Driving

The introduction of self-driving cars places us in a radically novel moral situation. According to the discourse dominant in the literature, this situation requires advance, reflectively endorsed, forced, and iterable choices, with yet uncharted forms of risk impo-

sition. The argument is meant to explore the necessity and possibility of maintaining one of our most fundamental moral-cultural values in this new context, that of the equal treatment of persons.

ANITA TORMA

Plant life and organic life in the philosophy of Edmund Husserl

This paper examines the concept of living being in the philosophy of Edmund Husserl, because from a phenomenological point of view, it is not at all obvious whether plants can be living beings – as it is evident in empirical sciences – in the same sense as animals, including man. The paper categorizes the various contexts in which plants appear in Husserl's philosophy into five themes. These are: plants as simple examples of empirical objects (1), the context of their specific typical properties as living beings (2), plants in the context of the possibility of empathy, as borderline cases (3) plants as organisms understood in the phylogenetic and ontogenetic context of life (4), plants in the context of a teleologically constructed monadic universe as plant monads (5). The conclusion of the paper is that Husserl's thought on the subject not only abandons the mechanistic paradigm but gets close to a vitalistic, Aristotelian-Leibnizian paradigm, and that in Husserl's late conception, biological life and transcendental subjectivity are closely connected.