

PÉCSI TUDOMÁNYEGYETEM

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

DR. SZABÓ BALÁZS

PÉCS

2024

**Pécsi Tudományegyetem
Filozófia Doktori Iskola**

Doktori Értekezés

**Az utilitarizmustól az ontikus szabadság felé: a
gazdaságfilozófia hagyományostól eltérő értékelméleti és
antropológiai megalapozási kísérlete**

Dr. Szabó Balázs

A doktori iskola vezetője: Prof. Dr. Szécsi Gábor

Témavezető: Prof. Dr. Nemeskéri Zsolt

Társtémavezető: Dr. habil. Zsótér Brigitta

Pécs

2024

TARTALOM

KIVONAT	7
ABSTRACT	9
KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS	11
1. BEVEZETÉS	13
1.1. A DOLGOZAT TÖMÖR VÁZA	16
<i>1.1.1. A döntés episztemikus-fenomenológiai szempontjai</i>	<i>16</i>
<i>1.1.2. Az érték mibenlétének kérdése</i>	<i>17</i>
<i>1.1.3. A szocioökonómiai rendszerek antropológiai és etikai szemléletű megközelítése</i>	<i>17</i>
<i>1.1.4. Struktúrák és az ágensek alapmotívumai</i>	<i>17</i>
1.2. MÓDSZER ÉS IRODALOM	19
2. ISMERETELMÉLETI REFLEXIÓK: PREFERENCIÁK, RANGSOROLÁS, KONTEXTUS	21
2.1. RANGSOROLÁS ÉS KONTEXTUS	24
2.2. RANGSOROLÁS ÉS DÖNTÉS	30
2.3. RANGSOROLÁS ÉS IGAZSÁG	32
2.4. ÖSSZEGZÉS	33
3. ÉRTÉKELMÉLETI REFLEXIÓK	35
3.1. MI AZ ÉRTÉK?	37
3.2. ÉRTÉK ÉS ETIKA	43
3.3. MEGISMERÉS, AKARAT, ÉRZELEMVILÁG ÉS ÉRTÉKKÉPZÉS	44
3.4. ÉRTÉK ÉS ÉRTELMEZÉS	47
3.5. KORLÁTOZOTTAN INHERENS ÉRTÉK ÉS PREFERENCIA	49
3.6. A VALÓDI (INHERENS) ÉRTÉK KATEGORIKUS IMPERATÍVUSZA	52
3.7. SZABADSÁG, ÉRTÉKELÉS ÉS DÖNTÉS	53
<i>3.7.1. Néhány kiegészítő megjegyzés</i>	<i>61</i>
3.8. ÖSSZEGZÉS	63

4. ANTROPOLÓGIAI REFLEXIÓK: AZ EMBER ÉS A SZOCIOÖKONÓMIAI RENDSZER VISZONYA	65
4.1. AZ ANTROPOLÓGIA METAFIZIKAI SZEMPONTJAI ÉS AZ UTILITARIZMUS KRITIKÁJA	70
4.2. AZ UTILITARIZMUS ALAPOSABB KÖRBEJÁRÁSA MILL ALAPJÁN	77
<i>4.2.1. Kitérő: Kapcsolat Platón Államával.....</i>	<i>80</i>
4.3. A SZOCIOÖKONÓMIAI RENDSZEREK TOVÁBBI ANTROPOLÓGIAI ÉS ETIKAI SZEMPONTJAI	82
4.4. A SZOCIOÖKONÓMIA TELEOLOGIKUS NYELVEZETE	88
4.5. A GAZDASÁG, GAZDÁLKODÁSI TEVÉKENYSÉG TERMÉSZETE	90
4.6. ÖSSZEGZÉS	99
5. STUKTÚRAKÉPZŐDÉS ÉS FÜGGŐSÉG, VALAMINT A DÖNTÉSHOZÓ ÁGENSEK ALAPMOTÍVUMAI	103
5.1 ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK A SZOCIOÖKONÓMIAI STRUKTÚRÁKRÓL, AZOK JELENTŐSÉGÉRŐL	103
5.2. ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK A STRUKTÚRÁKRÓL	105
5.3. NÉHÁNY ALAPVETŐ FOGALOM	110
<i>5.3.1. Két definíció formalizált átírása</i>	<i>113</i>
5.4. A TRIVIÁLIS TARTALMAZÁSI IRÁNY IGAZOLÁSA.....	114
5.5. A KOMPLEMENTER PREMISSZÁBÓL TÖRTÉNŐ DEDUKCIÓ ÉS ANNAK KÖVETKEZMÉNYEI	115
5.6. ÉRV RACIONÁLIS ÁGENSEK NEM KIZÁRÓLAGOS FÜGGŐSÉGE MELLETT.....	117
<i>5.6.1. Vissza a struktúrákhoz.....</i>	<i>120</i>
5.7. A GAZDASÁG TÁRSADALOMFILOZÓFIAI ALAPJAI.....	121
5.8. ÖSSZEGZÉS	135
6. KÖVETKEZTETÉSEK	137
IRODALOM.....	141

KIVONAT

Dolgozatomban egy olyan átfogó narratíva ismertetésére vállalkozom, amelynek keretében az ember ontikus szabadságából fakadó mivolta, valamint az ebből eredő társadalmi-gazdasági folyamatok értelmezhetőbbé és megérthetőbbé válhatnak. Célom tehát nem egy hagyományosnak tekinthető – azaz utilitarista alapokon nyugvó – gazdaságfilozófiai reflexió felvázolása, illetve nem is egy speciális tudományfilozófiai, esetleg módszertani kérdéseket illető vizsgálódás. Sokkal inkább egy szellemiségében a *philosophia christiana* – jellemzően az elvont fogalmiság és érvelés szempontjából szupraracionális szemlélete – alapján történő gondolatmenet bemutatására vállalkozom. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy munkámban nem kapna helyet néhány elvontabb gondolatmenet és érv.

A disszertációmban fellelhető lényegi elemek a rangsorolás, döntés, értékelés, érték irányából haladnak az ember mivoltának kritikai átgondolása, újraértékelése irányába, ugyanakkor kitérnek az emberi struktúrák, rendszerek, az igazságosság, végül pedig az úgynevezett „horizontális” orientáció témájára abban a reményben, hogy egy viszonylag koherens metanarratívát adva a gazdaságfilozófia sajátos értelmezését mutassák be.

Disszertációmban kimutatom az – ágostoni értelemben vett – önszeretetre épülő és az utilitarista emberkép, erkölcsiség tarthatatlanságát. Amellett érvelek, hogy az ember nem monadisztikus, hanem a szeretet alapján a személyközi viszonyokban kiteljesedni képes létező, mely megállapítás a jelenleg uralkodó gazdasági logikát feje tetejére állítja.

Kulcsszavak: rangsorolás, értékelés, érték, szabadság, utilitarizmus, szocioökonómiai struktúra, személyközi viszony, aranyszabály

ABSTRACT

In my dissertation I endeavour to present an all-encompassing narrative in which the nature of man stemming from his ontic freedom and the arising socioeconomic processes may become more intelligible. Hence, my purpose is not to formulate a conventionally perceived reflection on – an utilitarian founded – philosophy of economics, nor a survey of a special question regarding the philosophy of science or methodology. Rather, I undertake to demonstrate a line of thought based on *philosophia christiana*, typically a suprarational view which surpasses abstract conceptuality and reasoning. However, this does not mean that my work does not include some more abstract lines of thought and arguments.

The essential elements of my dissertation move from ranking, decision, evaluation and value towards critical rethinking and reevaluation of human beings, while at the same time they address the topic of human structures, systems, justice, and finally the so-called “horizontal” orientation, in the hope of providing an original interpretation of the philosophy of economics by giving a relatively coherent meta-narrative.

In my dissertation I demonstrate the indefensibility of the utilitarian picture of a man and morality resting on self-love in the Augustinian sense. I argue that man is not a monadic being, but someone who is capable of reaching a kind of fulfillment on love based interpersonality, which statement turns the currently prevailing economic functioning on its head.

Keywords: ranking, evaluation, value, free will, utilitarianism, socioeconomic structure, interpersonality, Golden Rule

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Ezúton szeretném hálámat és köszönetemet kifejezni témavezetőmnek, Prof. Dr. Nemeskéri Zsoltnak, aki arra bízott, hogy vágjak bele ebbe a szellemi kalandba, és igyekezett ennek az utazásnak minden fázisában támogatni, motiválni. Hálás vagyok továbbá Dr. habil. Zsótér Brigittának is, aki elvállalta társtémavezetésemet, ugyanis ezzel hozzájárult ahhoz, hogy egy magasabb színvonalú dolgozat születhessen. Köszönöm Garai Zsoltnak azokat a termékeny, önfeledt és inspiratív beszélgetéseket, amelyek segítettek egy-egy kérdést még árnyaltabban látni. Hálás vagyok továbbá a doktori iskola mindazon oktatóinak – különös tekintettel Prof. Dr. Boros János és Prof. Dr. Szécsi Gábor tanár urakra –, akik az előadásaik során bemutatott témáikat színvonalas, gondolatébresztő módon fejtették ki, mivel ezekből szintén tudtam olyan impulzusokat és szempontokat nyerni, amelyek kutatásom tekintetében lényegesnek bizonyultak. Nem utolsósorban pedig hálátelt szívvel gondolok Szebenyi Evelinre, aki munkámat figyelmesen átnézte, és stilisztikai szempontú megjegyzéseivel elősegítette a végső változat gördülékenységét.

1. BEVEZETÉS

Számos rendszer vesz körül bennünket, illetve mi is több rendszer részei vagyunk. A rendszerek persze nem csak humánspecifikus létezők – ha egyáltalán létezők. A humán jellegnél maradva, hosszasan vitatkozhatunk arról, hogy melyik rendszer a legalapvetőbb humánstruktúra, amelyik nélkül az összes többi nem állhatna fenn. Úgy vélem, hogy nem feltétlenül szükséges egyetlen alapstruktúrát feltételezni, gondolhatjuk tehát úgy is, hogy egyes, egymással kölcsönösen függő viszonyban lévő rendszerek metastruktúrája az, amely az emberi közösségek szempontjából alapvető. A kölcsönös függés miatt a határok sem állapíthatók meg egyértelműen. A kultúra és gazdaság például rendkívül szoros, továbbá egymástól függő viszonyban van. A gazdaság bizonyos aspektusát illetően a közösség alapszükségleteit megteremtő erőforrások allokációja nélkül egyszerűen nem lehetséges kultúráról beszélni. Így a gazdaságnak nemcsak elosztó, koordináló, hanem – áttételesen – értékteremtő és -hordozó funkciója is van. Ugyanakkor az egyes gazdasági rendszerek kulturálisan meghatározottak is lehetnek, mi több a továbbadás, a kulturális áthagyományozás hiányában nem képzelhető el semmilyen stabil gazdasági berendezkedés. A kultúra magában hordozza azt a struktúrát, amit etikai rendszernek hívunk, és amely általában a jogalkotás, a jogi berendezkedés alapja. Látható tehát, nem plauzibilis azt feltenni, hogy csakis egyetlen alapstruktúra felel átfogó módon a társadalom, közösség létéért, illetve működéséért.

Fentebb több megállapítást is tettem a gazdaságról, azt azonban nem mondtam meg, hogy pontosan mit is jelent maga a fogalom, amelyre a gazdaságfilozófia reflektálni kíván, továbbá, hogy mi magának az embernek a helye az említett rendszerben – mely inkább problémafelvetés. A részletes kifejtés a dolgozat későbbi szakaszainak a feladata. Bevezetésül annyit mégis érdemes leszögezni, hogy a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* szerint a gazdaságfilozófia három – átfedéseket is tartalmazó – tématerületre terjed ki, kérdez rá:

1. racionális döntések;
2. a gazdasági kibocsátás, intézmények és folyamatok értékelése;

3. az egyes gazdasági jelenségek ontológiája, továbbá az ezekről való tudásszerzés lehetősége (Hausman 2018).

A fentebb jelzett területek a cselekvésemlethez, az etikához, a politika-filozófiához és a tudomány-filozófiához kapcsolódhatnak (Hausman 2018).

A hivatkozott szócikk ugyan egészen jól bemutatja a közgazdaságtanban felmerülő egyes problémákat, fogalmakat, egészen terjedelmesen foglalkozik módszertani témájú részekkel, ugyanakkor meglátásom szerint nem képes túllépni bizonyos szűkre szabott kereteken. Azért gondolom szűkre szabottnak, mert nem igazán rajzolódik ki semmiféle olyan fogalmi rendszer, amely túllép a racionális döntések terepén. Azaz nem képes olyan keretbe helyezni a szocioökonómiai jelenségeket, mely nemcsak, hogy újszerű, de valamit fel tud mutatni az említett folyamatok klasszikus haszonelvűséget meghaladó céljai tekintetében. Noha az előbbi gondolat azzal a burkolt feltételezéssel él, hogy célok igenis vannak, erre csak a dolgozat egy későbbi részében térek ki részletesen. A dolgok, beleértve az gazdaságinak tekintett folyamatokat is, nem csak úgy megesnek, noha sokszor lehet az az érzésünk, hogy túlnőnek rajtunk. Számtalanszor tűnhet úgy, hogy a „palackból kiengedett szellem” immár önálló életet él. Lássuk ugyanis be, hogy a kaotikus jelleg nemcsak az ökonómiai természetű jelenségekkel kapcsolatban van így, hanem szinte minden olyan folyamat kapcsán megtapasztalható, amelyek a társadalom szélesebb köreit érintik.

Dolgozatomban azonban arra feltétlenül kísérletet teszek, hogy a munkám végére az általam hiányolt metanarratívát, ha nem is biztos, hogy egészen lekerekítve, de az olvasó elé tárjam. Ehhez azonban szükséges olyan fejezeteket beiktatni, amelyek megalapozzák a későbbieket. Természetesen nem állítom és nem is állíthatom, hogy elfogulatlanul és világnézetmentesen igyekszem írni. Utóbbi ugyanis ugyanúgy lehetetlen, ahogy a pusztán „tények” világa is – noha a teoretikus, elvont fogalmiság esetében megszorításokkal ugyan, de beszélhetünk „tényekről” (Weissmahr 1978).¹ Maga a világnézeti elfogultság részemről azt jelenti, hogy végső soron keresztény szemléletű – azaz a kereszténységgel, mint egyfajta gyűjtőfogalommal harmonizáló – gazdaságfilozófiát kívánok felvázolni, ami azt jelenti, hogy a szóban forgó szemléleti bázisból fogalmazom meg a dolgozatban szereplő gondolatokat.

¹ Megjegyzem továbbá, hogy noha a tényfogalom meglátásom szerint meglehetősen problematikus, melyre Weissmahr (1978) is rámutat – illetve a dolgozat egész szellemiségével sem egészen összeegyeztethető –, a továbbiakban mégis mintegy munkafogalomként használom azt („időzőjelek között” szerepeltetve, ahol a szöveg megengedi) – mellyel egy rövid időre behelyezkedem azoknak a helyzetébe, akik fenntartás nélkül viseltetnek a „tény” koncepciójával szemben.

Meglátásom szerint ugyanis korunkban meglehetősen elterjedt szemléletmód nem más, mint utilitarista örökség, mely etikai elvről a dolgozat során bőven fogok beszélni. Azt gondolom, hogy az említett megközelítés képes volt áthatni kultúrákat, és túl az elméleti kereteken, a mindennapok gyakorlatává vált.² Ehhez bizonyos mértékig kapcsolódóan, nem lehet kellőképpen hangsúlyozni, hogy maga a gazdasági szempont már korántsem korlátozható az anyagnak tekintett valóság erőforrásainak elosztására – adott esetben az úgynevezett piaci folyamatok elemzésére –, hanem például a közösségi döntések elmélete révén a politikai jelenségek körébe, világába is beszűrődni látszik az ökonómiai megközelítésmód, elég itt csak Arrow (1950) munkájára gondolni, amelynek központi motívuma maga a szavazás. Azaz az ökonómiai szemlélet már nem szorítkozik pusztán a gazdálkodásra, hanem inkább úgy lehetne fogalmazni, hogy az a döntéshozás egy sajátos szempontú, bázisozottságú oldala, aspektusa, amely korunkban az ember által létrehívott folyamatok kiküszöbölhetetlen elemévé vált – de nem csak elméleti szinten.

Meggyőződésem azonban – és ennek demonstrálása disszertációm fő célja –, hogy az utilitarista örökség meghaladható, következésképp lehet másfajta megközelítésben is szocioökonómiai rendszert alkotni, méghozzá olyan szemléletmód alapján, amely az ember mivoltának jobban, sőt igazán megfelel. Ezzel tulajdonképpen egy másik, alternatív emberkép (*homo religiosus*), valamint etikai elv mellett is lándzsát tör. Emiatt dolgozatom óhatatlanul átcsúszik a filozófiai antropológia, a morál- és talán bizonyos fokig a vallásfilozófia területére is. Egyrészt ugyanis az ember valóságával kívánok foglalkozni – noha csupán a társadalmi jelenségek egy bizonyos körére szorítkozva –; másrészt az embert végső soron egy jól meghatározott szempontból kívánom megragadni, még akkor is, ha ezt nyíltan nem mindig mondom ki; harmadrészt az etikai nézőpontot szintén beemelem a reflexióba. Mindez azonban mit sem változtat azon, hogy munkámat alapvetően a gazdasági jelenségből kiindulva és azt vizsgálva kívánom felépíteni, mindazonáltal az általam felvázolt metanarratíva mégsem képzelhető el az említett filozófiai diszciplínák nélkül.³

² Világnézetek, eszmék megjelenhetnek és hathatnak a szociokulturális „szöveten” belül, egyfajta látens normaként viselkedhetnek, ezzel pedig előidézhetnek viselkedési mintákat. Mindez meglehetősen jelentős felelősséget ró minden egyes nézet, elmélet kidolgozójára, hiszen előfordulhat, hogy maga a fogalom túlhaladja annak megalkotóját, és kontrollálhatatlanná válik.

³ Két megjegyzést szeretnék ezen a ponton tenni. Egyrészt a dolgozatban érintett részdiszciplínákat nem vettem a fentiekben teljeskörűen számba, hiszen például értékelméleti megfontolások is szerepelnek majd disszertáciomban. A másik megjegyzés a *homo religiosus* kifejezésre irányul. E helyütt túlzó elvárás lenne pontos leírást, definíciót – vagy bármiféle erre irányuló meghatározási kísérletet – elvárni, ugyanis azt a dolgozat egésze fogja megadni, még ha nem is teljes egzaktussággal.

Azonban a bemutatni kívánt gondolatmenetnek számos olyan kapcsolódása lehet, amelyre dolgozatomban nem térek ki. Egyrészt azért nem, mert az fókuszvesztést eredményezne (amelynek a veszélye a munkám több pontján már egyébként is fennáll), továbbá azért sem, mivel ezek a jelen kereteket szétfeszítenék. Egy példát viszont mégis említék. Disszertáciomban a döntés, a rangsorolás fontos szerepet kap. A döntéshez és a rangsoroláshoz azonban az alább ismertetteken túl, egyéb tényezők is szükségeltetnek. Ilyen tényező a számos mentális fakultás közül az emlékezet. Emlékezet nélkül ugyanis nehezen elgondolható, hogy egy időben lejátszódó döntés miként valósulhatna meg. Már ez az egy példa is jól mutatja, hogy egy adott területre történő reflexiót lehetetlen izolálni, további jelenségektől, illetve kérdésektől elválasztani, még ha ezek más-más mértékben kapcsolódnak is a főtémához.

1.1. A DOLGOZAT TÖMÖR VÁZA

Az alábbiakban tömören pontokba szedem azt, amit a dolgozat legjelentősebb egységeiről előljáróban ismertetni kívánok. Nem tartalmi összegzést kívánok adni, hanem sokkal inkább olyan „alapvonalakat” szeretnék felvázolni, amelyek „elrugaszkodási pontot” biztosítanak a későbbi kibontás tekintetében. Az alábbiakat tehát egyfajta „felvezetésnek” szánom amiatt, hogy az olvasó egy előzetes benyomást kaphasson a későbbiekről.

1.1.1. A döntés episztemikus-fenomenológiai szempontjai

Mivel bármely szocioökonómiai kérdés körültekintő, részletes vizsgálata alapvetően egy döntéseméleti problémát is jelent, ezért alaposan reflektálni szükséges a döntéshozó ágensek preferencia-választásának episztemikus-fenomenológiai szempontjaira. Ebből kifolyólag az első főfejezetben amellet érvelek, hogy mindez – legalábbis – bizonyos mértékig szociokulturális meghatározottsággal bír, rámutatva, hogy a döntés, lényegét tekintve minden esetben egy értékválasztás is, mely a környezetünktől egészében sosem függetleníthető – legalábbis egy bizonyos szinten. Vagyis, hogy mi tekinthető értéknek, a társadalmi kontextus által (is) determinált.

1.1.2. Az érték mibenlétének kérdése

A második főfejezetben egyrészt arra keresem a választ, hogy az érték miként ragadható meg. Vajon teljes mértékben tartható-e az az álláspont, mely azt állítja, hogy az érték szociokulturális konstrukció, esetleg plauzibilisen érvelhetünk-e amellett, hogy van úgynevezett önjogon létező, azaz intrinzikus érték, amellyel az egyes értékhordozók rendelkeznek. Amennyiben az utóbbit fogadjuk el, akkor az értékválasztásnál már nem állíthatjuk teljes egyértelműséggel azt, hogy amiatt döntünk valami mellett, mert a társadalmi „indoktrináció”, esetleg a társadalmi trendeket követünk. Sokkal inkább arról van szó, hogy ezeket az értékeket nem ismerjük fel, persze a felismerés vagy fel nem ismerés már bizonyos fokig a környezet, a szociokulturális viszonyok függvénye.

Ha pedig értékválasztásról beszélünk, akkor az is kérdéses, hogy valódi választásról van-e szó, tehát az egyes ágensek szabadon dönthetnek-e, esetleg döntéseik „külső” tényezők által determináltak.

1.1.3. A szocioökonómiai rendszerek antropológiai és etikai szemléletű megközelítése

Mivel az ágensek emberek, ezért az előbbi vizsgálódást érdemes tovább szűkíteni, bevonva abba a filozófiai antropológia szempontjait. Emiatt ebben az egységben a szabadság kérdését elemzem tovább, kitérve abban a teleológiai nyelvezet intelligibilis voltára, nem utolsósorban pedig az egyes szocioökonómiai struktúrák természetére reflektálok a társadalmi igazságosság etikai dimenziója mentén, abból a megfontolásból kiindulva, hogy nemcsak individuális értékválasztás történik, hanem mindennek hatása van a társadalomra, hiszen az ágensek társadalmilag beágyazottak. Mindezek kapcsán érintem a gazdasági folyamatok mibenlétét, hiszen ezek egyben kétségtelenül társadalmi jelenségek. Amellett igyekszem érvelni, hogy az említett jelenségek vonatkozásában alkalmazható a teleológiai nyelvezet, illetve, hogy ezek a folyamatok nem redukálhatók minden további nélkül természeti (biológiai, etológiai) jelenségekre.

1.1.4. Struktúrák és az ágensek alapmotívumai

Az utolsó egységben arra fordítom a figyelmemet, hogy miként viszonyulnak az egyes struktúrák az alapvetőbbnek tekintett folyamatokhoz, amellyel lényegét tekintve az előző részek egyes pontjait igyekszem más szempontból megvilágítani. Egy következő, de az azt megelőző eszmefuttatáshoz szervesen kapcsolódó reflexió abból a burkolt

meglátásból indul ki, hogy minden releváns társadalmi folyamatnak van gazdasági vetülete. Már csak azért is így van ez, mert amennyiben elfogadjuk, hogy az egyes csoportok, közösségek, társadalmak életben akarnak maradni (a spinozai *conatus* „követve”), akkor fel kell tételeznünk, hogy ehhez nekik bizonyos erőforrásokkal kell rendelkezniük, melyeket valamilyen módon transzformálhatnak, továbbá szétoszthatnak.

Ezután természetes módon felmerül az a kérdés, hogy ezen folyamatokat milyen mértékig tudjuk befolyásolni, pontosabban, mennyiben vagyunk morálisan felelősek ezekért a folyamatokért? Akkor létezik ebben a vonatkozásban morális felelősség, ha tisztában vagyunk a jelenségek természetével, dinamikájával és törvényszerűségeivel, ekkor ugyanis a tudatos döntések képesek irányítani a szóban forgó folyamatokat. Ha van felelősség, úgy ez nyilván nem azonos az egyes szereplők esetében, hiszen azok kognitív struktúrái, episztemikus helyzete és társadalmi súlya sem azonos. Ha azonban nincsenek ilyen jól azonosítható törvényszerűségek, akkor kizárólag a szociokulturális konvenciók szintjén van értelme felvetni a morális felelősség kérdését.⁴

Az újkor tudományideálját a matematizált természettudomány jelentette.⁵ Ehhez akart hasonlítani az akkor még csak gyermekcipőben járó politikai gazdaságtan is (például annak Walras által bevezetett általános egyensúlyelmélete) (Montes 2004).⁶ Így jogosnak tűnhetett egy olyan feltételezés, amely szerint vannak olyan törvényszerűségek, amelyek a gazdasági folyamatokat szabályozzák (lásd például a smithi „láthatatlan kéz” metaforáját). Túl azon, hogy számos biológiai-pszichológiai törvényszerűség létezik (lásd a *Maslow-piramis* „alját”), amely az individuum és a kollektívum esetében is érvényesül, ezek azonban úgy tűnik, hogy mégsem eredményeznek társadalmi és gazdasági törvényeket (a tapasztalat mintha rácsafolna ilyen törvények létre). Hogy miért? Minden bizonnyal azért, mert a kultúra képes „felülírni” a genetikai, pszichobiológiai meghatározottságot. Azaz olyan normatív rendszerek jönnek létre, amelyekben belül az egyéni kielégülésre törekvés késleltetve lesz, feltéve, hogy egyáltalán megjelenik. Tehát még, ha az ember természetbe ágyazottsága folytán lehetnének is ilyen törvények, azokat minden bizonnyal eliminálná a kulturális viszonyokból eredő hatás. Azonban, ha még mélyebbre tekintünk, akkor oda juthatunk – amit jómagam is

⁴ Ennek kapcsán különösen is érdemes Hume (2007) munkájának moralitásról szóló harmadik könyvét elolvasni.

⁵ A matematizált tudomány egyik legkorábbi képviselője maga Galilei, akinek a módszere azonban komolyan vitatható (Nyíri 1977).

⁶ A „smithi newtonizmus” (Montes 2004: 13–14) azonban korántsem volt a matematikai módszer híve – ahogy például a neoklasszikus ökonómia képviselői –, mivel Adam Smithnek kétségei voltak a matematika morálfilozófiai alkalmazhatóságát illetően (Montes 2004).

képviselek –, hogy a valódi motívumok az úgynevezett „horizontális”, illetve „vertikális” orientációval állnak kapcsolatban, mellyel végül is egy olyan (szakrális) metanarratívát tár elénk, amely összefogja dolgozatom korábbi részeit.

1.2. MÓDSZER ÉS IRODALOM

Disszertációm módszertani szempontból nem egységes, akár eklektikusnak is nevezhető. Ugyanis megjelenik benne a fenomenológiai szemléletmód, az analitikus filozófia egyes elemei, továbbá az úgynevezett transzcendentális módszer is (lásd Nyíri 1977). Azonban a módszertani sokszínűség alapvetően a munka célkitűzését hivatott szolgálni, továbbá a részemről kifejezi azt, hogy fontosnak gondolom a filozófia egyes részterületeinek az összekapcsolását, ennek okán dolgozatom egyben azt is demonstrálhatja, hogy ez egy értekezés keretében meg is valósítható.

Munkámban számos, analitikus módon felépített érv, gondolatmenet van. Némelyek jobban, mások kevésbé formalizáltak. Ezek közül egyesek kifejezetten támaszkodnak a modális logika módszertanára, de minden esetben igyekszem világossá tenni a lépéseket, hogy azt szinte bárki nyomon követhesse – még ha ez némi utánajárást is igényel. Utóbbi úgy történik, hogy az esetek egy részében az egyes állítások mellé kerül az indoklás, más esetekben viszont a levezetés magyarázatára a folyószövegen belül térek ki. Fontos azt is megemlíteni, hogy egyes analitikus gondolatmenetekben előkerülő szimbólumok másutt is előkerülhetnek egészen más tartalommal, így ezek értelmezése tekintetében mindig a lokális kontextusa dönt.

Ami a felhasznált irodalmat illeti, ott részben lefordított szövegekre támaszkodom – kiváltképp antik szerzők esetében. Ezt nem tartom hiányosságnak, különösen azért, mert alapvetően nem filozófiatörténeti fejtegetésbe kívánok bocsátkozni, ezért ezek a szövegek a disszertációm célját tekintve teljes mértékben elfogadhatóak. Ahol azonban tehettem – és lehetőségem volt erre –, ott eredeti forrásokkal dolgoztam.

Dolgozatomba beépítettem korábbi, publikált tanulmányaimat, amelyeket azonban több ponton átalakítottam, felülbíráltam és javítottam. Ez a fajta meghaladás azt kívánja jelezni, hogy a saját megközelítés- és szemléletmódom változott bizonyos pontokon, melyhez igazítani igyekeztem jelen munkámat, azaz a szóban forgó tanulmányok általam már nem tartható részegységeit adekvát módon korrigáltam. Emiatt a disszertáció

Bevezetés

részben a kritikai újragondolásnak – nem utolsósorban pedig a felfedezett hibák javításának – folyamata is részemről.

2. ISMERETELMÉLETI REFLEXIÓK: PREFERENCIÁK, RANGSOROLÁS, KONTEXTUS⁷

Napjainkban a gazdaság – a társadalom meghatározó alrendszereként – részt vesz a társadalom egészének jelentős mértékű alakításában, mondhatjuk, hogy az alrendszer a teljes rendszert igyekszik formálni, orientálni. Filozófiai tekintetben felmerül a kérdés, hogy mi a gazdaság szerepe metafizikai, ontológiai szempontból, továbbá az önmagára reflektálni képes ember aspektusából? Mit jelent ebből a nézőpontból az érték, és ez hogy viszonyul a társadalom egészéhez és annak tágabb kontextusához?

Az értékelméletnek nagy filozófiai irodalma van. Ezek jól mutatják, hogy a kortárs filozófiai diskurzust élénken foglalkoztatja ez a téma. Anélkül, hogy részletekben menően mindezekbe belemennék, mégis fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy a morális érték vagy az esztétikai érték például egészen más, mint a gazdasági érték. Vitatéma, hogy az érték önmagában fennáll-e, vagy mondjuk csak a cselekedeteknek van értéke. További kérdés az is, hogy mi az érték és a jó viszonya? Néhány fontosabb kortárs írások ezekkel kapcsolatban a következők: Nozick (1999);⁸ Feldman (2002); Carson (2013); Kraut (1994); Parfit (2013); Ross (2013).

Reményeim szerint már a jelenlegi témafelvetés szélesebb körű érdeklődést vált ki, akár termékeny szakmai párbeszédet is generálva, hiszen meglátásom szerint az alább kifejtésre kerülő kérdéskör a – hazai szakirodalomban – meglehetősen alulreprezentált. Mindezzel persze nem állítom, hogy ne születtek volna olyan publikációk, amelyek gazdaságfilozófiai relevanciával vagy implikációval rendelkeznek, azonban csak kevés olyan munkát ismerek (ezek közé sorolható Bulgakov [2000] rendhagyó könyve), amely egy szisztematikus filozófiai reflexió keretében, a konvencionálisnak tekinthetőtől eltérő narratíva mentén hozzáfogott volna ennek a témának jól meghatározott szempontok és célok szerinti megvilágításához, feldolgozásához.

⁷ A jelen fejezet a következő tanulmányt veszi alapul: Szabó és Nemeskéri (2020).

⁸ Különösen is érdemes elolvasni a *The Experience Machine* című fejezetet (Nozick 1999: 42–45).

A dolgozat mostani fejezetében a rangsorolás filozófiai kérdéseit vizsgálom. A terület fontosságát jelzi, hogy szinte bármely bevezető közgazdaságtani könyvet felütve előbb-utóbb találkozunk a preferencia-rendezés, a hasznosság, valamint az ezeket megalapozó a rangsorolás fogalmával. Ez utóbbinak a lehetőségi feltételeivel azonban az ökonomiai orientáltságú munkák döntően nem foglalkoznak, hiszen szorosan véve erre nem terjednek ki a közgazdaságtani vizsgálódások – legalábbis bevezető szinten biztosan nem. Ahhoz azonban, hogy az elméleti modellek magyarázó ereje növekedjen, az előbbi kérdés nem kerülhető meg. Szükséges feltárni azon alapvető episztemikus peremfeltételeket, amelyek szükségesek a rangsorképzéshez.

Antropológiai szempontból számos, a gazdasági szereplők viselkedésének jellemzőit, alapmotívumait (például a korlátozott racionalitást) megragadni kívánó munka született (lásd például Simon 1955, 1991; Tversky és Kahneman 1973, 1974). Ez pedig nem más jelent, mint hogy felmerült az igény a közgazdaságtan antropológiai koncepciójának felülvizsgálatára. Ez azonban nem vezetett teljes paradigmaváltáshoz, hiszen számos részterületen még a hagyományos emberkép, továbbá az annak kapcsán megfogalmazott néhány episztemikus peremfeltétel érvényesül. Az elméleti közgazdaságtani modellekbe ugyan próbálják beleszőni a tanulás vagy a korlátozott racionalitás jelenségét,⁹ mindez azonban a modellek erőteljesen formalizált felépítése miatt bizonyos ésszerű korlátokba ütközik (egy ponton túl a modell túlságosan bonyolult lesz, az azzal kapcsolatos esetleges számítási igény megnő).¹⁰

Az üzleti szférát és a szervezetek életét tanulmányozó vezetéstudományon belül már évekkel ezelőtt terítékre kerültek a narratívák, valamint a narratív identitás környezete (lásd Ibarra és Barbulescu 2010). Következésképpen a filozófiai, pontosabban szólva az interdiszciplináris jellegű megalapozás fontossága manapság nem számít újdonságnak. Mindez azonban erősen kétséges, hogy tudatosult-e a gazdaság szereplőiben, illetve azon szakemberek egy részében, akik gazdaság-modellezés útján az ökonomiai rendszereket megérteni és magyarázni kívánják.

⁹ Hogy mennyire fontos a racionalitás a társadalomtudományi, ezen belül szocioökonómiai kutatásban, arra jól rávilágít Szántó (2006) tanulmánya. Különösen figyelemreméltóak a szerző alábbi sorai:

„A racionális döntések elmélete az egyik legfontosabb modern (...) irányzat a társadalomtudományban, sőt megkockáztathatjuk: metaelméleti szempontból kitüntetett jelentőségű. Termékenysége és heurisztikus értéke ma már nem csupán a közgazdászok számára nyilvánvaló: az RDE-t egyre több politológus, filozófus, szociológus, sőt pszichológus, történész és jogtudós tekinti analitikus kiindulópontnak és nélkülözhetetlen konceptuális keretnek elméleti-empirikus kutatásai során.” (Szántó 2006: 10)

¹⁰ Megjegyezzük, hogy a korlátozott racionalitás gondolata már Kantnál is megjelenik (Yovel 2018).

Ezt a hiátust szeretném e dolgozat, különösen is e fejezet segítségével némileg csökkenteni. Ahogyan korábban említettem, teszem ezt a rangsorolás jelenségének ismeretelméleti vizsgálatával. A fejezetet tartalmi szempontból három egységre tagolom, melyek az alábbiak:

1. a rangsorolás és kontextus;
2. rangsorolás és döntés;
3. rangsorolás és igazság

összefüggéseivel. Az elsőként említett tartalmi egységben a rangsorolás és az értékelés kontextuális meghatározottságát, a másodikban a rangsorolás döntéshez való viszonyát, a harmadikban pedig a rangsorolással összefüggő kijelentések igazsághordozó jellege válik a vizsgálódás tárgyává.¹¹

Mielőtt a gondolatmenetet folytatnám, azt hiszem nem haszontalan a Szántó (2006) munkájában található, az egyes döntéstípusokat rendszerezni igyekvő sémát ismertetni. Ez utóbbit tartalmazó egység kapcsán a szerző kiemeli, hogy a döntést a cselekvéssel azonosítja, amely leegyszerűsítő voltával azonban maga is tisztában van.¹² Szántó (2006: 25) Elster egy 1983-as művét hívja segítségül, és elméleti váz jellegéből fakadóan a döntési szituációkat ideáltípusokba sűríti:

- a) Nem intencionális (szokások, indulatok, reflexek).
- b) Intencionális (cselevés, döntés):
 - i) Instrumentálisan nemracionális.
 - ii) Instrumentálisan racionális:
 - (1) Megelégedésre törekvő (korlátozott racionalitás; döntéseméletileg leíró jellegű).
 - (2) Optimalizáló (döntéseméletileg normatív jellegű):
 - (a) Parametrikus (döntésemélet):
 - (i) teljes informáltság (bizonyosság);
 - (ii) hiányos informáltság (bizonytalanság, kockázat).

¹¹ Az igazságról és annak elméleti megközelítéséről lásd bővebben Kocsis (2018) munkáját, amelyben a szerző egyebek mellett az igazsághordozó fogalmával is bőségesen foglalkozik. A munka alapján az előbbi megjelölés így definiálható: „Igazsághordozók olyan dolgok lehetnek, amelyek bizonyos módon – igaz vagy hamis módon – *reprezentálják* a valóságot.” (Kocsis 2018:17) Ezentúl az igazsághordozókról fel lehet tételezni, hogy proposíciók formájában öltenek testet (Kocsis 2018). Ugyanakkor meggyőződésem, hogy a valóság végső soron egészen ki nem fejthető, nem önhető pozicionális tartalmakba (Weissmahr 1978).

¹² Munkámban a döntést nem definiálok, mert a meghatározni kívánt tapasztalatot nem tartom fogalmilag kielégítően megragadhatónak. Ugyanakkor a cselekvések körénél szűkebb valóságnak tekintem, mely ugyanakkor nem nélkülözheti a szándékoltságot, a célra irányultságot.

(b) Stratégiai (játékelmélet):

- (i) nem kooperatív játékok;
- (ii) kooperatív játékok (alkuelmélet).

Látható, hogy még tudományelméleti szempontból is egy elég összetett – ugyanakkor meglehetősen absztrakt – rendszerrel kell számolnunk akkor, ha a döntés jelenségének kérdését kívánjuk elemezni. Következésképpen jól mutatja a téma körültekintést igénylő voltát már ez a sematikus felsorolás is.

2.1. RANGSOROLÁS ÉS KONTEXTUS

Ahhoz, hogy egyáltalán rangsorolásról beszélhessünk tetszőleges scenárióban (vagyis világban), szükséges heterogenitást feltételezni,¹³ valamint a rangsor formálódásához az *egymásutániságot*.¹⁴ Utóbbiak nélkül ugyanis az alternatívák rendszere értelmezhetetlen, sőt létre sem jöhet. Amennyiben ezek adottak, következő lépésként fel kell tételezzük, hogy azon objektumok halmazát, amely kapcsán rangsort szeretnék előállítani, rendezni lehet valamilyen szempontrendszer szerint. Érdi (2020) ezt úgy fogalmazza meg, hogy szükség van valamire, ami az összehasonlíthatóságot biztosítja. Ez a kritériumrendszer lehetővé teszi, hogy két eltérő objektumban megragadható legyen valami közös, ami a rendezés alapját képezheti (például egy tornasor esetén ilyen szempont a testmagasság).

Dolgozatomnak ezen a pontján hangsúlyozni szeretném azt, hogy a szóban forgó objektumhalmaz elemeinek rendezése szempontjából, nem feltétlenül szükséges ezeket számszerűsíteni, másként mondva hozzájuk valamiféle egyértelmű számértéket rendelni (a számok „nyelvére” lefordítani, átültetni). Azonban az elemek közötti rendezhetőség biztosítja, hogy olyan értékeket lehessen hozzájuk rendelni (például nemnegatív természetes számokat, mint a *Likert-skála* esetében), amelyek a szokásos rendezési módszerekkel sorrendbe állítva pontosan azt a rendezési mintázatot mutatják, amelyet a rendezési reláció alapján az objektumhalmaz elemein definiálunk. Ez persze nem feltétlenül jelenti azt, hogy a hozzárendelt értékekhez bármiféle „elfogadható”

¹³ Hogy e heterogenitás során milyen komoly jelentőséggel bír az egyes rangsorolandó objektumok létének komolyan vétele arra még később a 4. fejezetben részletesebben is kitérek Jáki (2002) nyomán.

¹⁴ Kant szerint ennek lehetősége eleve adott a megismerő szubjektum struktúrájában, a tiszta szemléletben (*reine Anschauung*, lásd Brandt 1998: 103; Boros 2018: 75, 79). A kanti megfontolásokra támaszkodva a tér és az idő biztosítja a tárgyak (megjelenő magánvalók) különállását, illetve a szekvencialitást. Az eddigiekhez különösen lásd Brandt (1998), illetve Boros (2018: 75–93).

interpretáció társítható, inkább azt lehetne mondani, hogy ezek egyfajta technikai funkcióval bírnak a sorrendiséget illetően.¹⁵

El tudunk ugyanis képzelni olyan eseteket, amikor ezeknek a hozzárendelt értékeknek a viszonya nagyon is értelmet hordoz (ezért rendkívül fontosak például a súlyarányok a matematizált döntéelméletben, közzismerten a páros összehasonlítások vonatkozásában).¹⁶ Ahelyett tehát, hogy kvantifikálható vagy csak minőségi jellemzőkkel rendelkező entitásokról esne szó, inkább az előbbi felosztást követem, amelynek mentén egy objektum lokálisan értelmezhető vagy értelmezhetetlen kvantifikálásáról beszélek. A lokális értelmezhetőség összetétellel arra utalunk, hogy számos peremfeltétel alakíthatja az interpretáció tartalmát, amely tartalom tehát nem független attól a szituációtól, közegetől, amely a releváns peremfeltételeket kijelöli, ezért igazán időbeli permanenciáról sem biztos, hogy lehet beszélni.

Az említett kvantifikálást értékelésnek is hívhatjuk, így érdemes a rangsorolására, mint értékelt vagy értékkel bíró objektumok rendezésére gondolni.¹⁷ Itt nyomban felmerül a kérdés, hogy mi az értékelés és a rangsorolás egymáshoz való viszonya? Szimultán jelenségekről van szó, vagy az egyik szükségszerűen megelőzi a másikat? Az eddigi alapján úgy tűnik tehát, hogy a rangsorolás egy ismeretelméleti probléma, bár a későbbiek során kiderül, hogy metafizikai irányú dimenziók is nyithatók.

Felmerül a kérdés, hogy miként keletkezik az érték, azaz hogyan történik az értékelés, egyáltalán minden objektum értékelhető-e, ha igen, ez mennyire egyértelmű? Mi a helyzet az inkommenzurábilis objektumokkal (lásd Érdi 2020: 17)? Ennek kapcsán fontos látni azt, hogy az értékképzés részben szociális konstrukció, de végső értelemben valami magasabb rendű megragadása az adott tárgyban.¹⁸ Ezen a ponton megjegyzem, hogy nem áll szándékomban semmiféle túlhajtott dualisztikus megközelítés képviselnie, valamint szeretném elkerülni – most, illetve a későbbiekben is – mind a szupervenienencia, mind pedig az ontológiai individualizmus számomra nem meggyőző megközelítéseit is.¹⁹

¹⁵ Ezt a döntéelmélet ordinális hasznosságnak hívja.

¹⁶ A döntéelmélet ilyenkor kardinális hasznosságról beszél. Az ordinális és kardinális hasznosságról, illetve a páros összehasonlításról Érdi (2020: 68) munkájában is olvashatunk.

¹⁷ Megjegyzem, hogy az értékelést itt viszonylag tág értelemben használjuk, amely magában foglalhatja az egyszerű (numerikus) indexálást is.

¹⁸ E helyütt Csányi Vilmos nyomán a „szociális” jelleg magában foglalja az egyszemélyes csoport furcsa szőszerkezetével jellemezhető jelenség lehetőségét (legyen az mégoly antinomikus is, sőt maga a kifejezés valójában *contradictio in adiecto*). Vagyis bizonyos körülmények között érvényesül ez a kvázi-önreferens attitűd. Minderről bővebben lásd Csányi (2002) munkáját.

¹⁹ A szupervenienencia, valamint az ontológiai individualizmus részleteinek tekintetében lásd Epstein (2015) munkáját.

Az említettek kapcsán Csányi (2002) tanulmánya nyomán szeretném felhívni a figyelmet az individuuum és a közösség dinamikáját illetően azokra a tényezőkre, amelyek elengedhetetlenek az emberléptékű struktúraképzés szempontjából,²⁰ amely a rendszerek megszervezésében, illetve a humánkultúra (objektumok, viselkedésminták és koncepciók egyvelege) organizálásában, végül valódi kultúrává történő transzformálásában játszik kulcsszerepet:

1. közös hiedelemvilág;
2. a kulturális keretek által szabályozott közös tevékenység, akciók;
3. közös konstrukciós tevékenység;
4. illetve elkötelezettség a csoport iránt, ahhoz való kötődés.²¹

A fenti – meglehetősen szűkre szabott, a kor emberéhez közelálló nézet szerinti – tényezőket figyelembe véve, szociális konstrukció alatt a közösségi konstrukció és hiedelmek kombinációja értendő. Így nem ontológiai individualista álláspont tételezendő fel, hiszen például a konstrukció a létrehozott objektumot is magában foglalja, nem csak az annak tulajdonított szociális jelentést (vagyis nem kizárólag az individuuumok által konstituált jelenségről van szó). Problémát jelenthet, hogy a közösségi konstrukciók és hiedelmek nem megfelelően definiáltak, azaz határaik meglehetősen elmosódottak, sőt minden bizonnyal szemantikus mezejük sem független. Ugyanis a hiedelmek is egyfajta konstrukciónak tekinthetők,²² valamint előbbieik egyben elemei annak az identitásképző narratívának, amely a közösség mindenkori konstrukciós tevékenységének az eredménye. Ezen túlmenően a konstrukciók, hiedelmek és a kötődés alapvetően járulnak hozzá ahhoz a fenomenális karakterhez, amelyik az értékelés integráns része.

Ezt a gondolatmenetet folytatva, például egy aukción egy műalkotás licitálás útján létrejött (monetáris) értékének lényegét tekintve semmi köze sincs a műnek tulajdonított inherens (például esztétikai) értékéhez. Ebben a példában maga a monetáris érték egy folyamat végeredménye (értelmezhetetlen kvantifikálás)²³, míg az esztétikai érték a

²⁰ A struktúrákról részletesebben az 5. fejezetben írok.

²¹ Ezek a Csányitól idézett szempontok, tényezők egy bizonyos létállapot vonatkozásában – amelyet a valóság egy kevésbé „átvilágított” aspektusának is hívhatunk (lásd Rahner 1991) – adekvátnak tűnnek.

²² Noha a konstrukció kifejezést használom, annak tartalmát (hasonlóan a pejoratívan ható hiedeleméhez) tekintve alapvetően eltér az evolúciós alapú megközelítéstől. Vagyis azt nem valamiféle természetes folyamat végeredményének tekintem, hanem egy magasabb rendű primordiális bölcsesség (lásd Biblia, Példabeszédek 8) bizonyos fokú tiszta, esetleg torzult közösségi megnyilvánításának. (A dolgozatban a Szent István Társulat bibliafordítását használom Gál *et al.* ford. [2015] munkája nyomán.)

²³ Felvethető, hogy mit jelent az, hogy egy jószág monetáris értéke egy adott összegben meghatározott? Erre több mindent válaszolhatunk. Egyrészt vélhetően kifejez valamit az előállítására érdekében tett erőfeszítésekből. Másrészt számomra, mint arra szert tenni kívánóra nézve is hordozhat egyfajta jelentést, akár azt, hogy mondjuk az anyagi körülményeimhez viszonyítva azt „olcsónak” vagy

műalkotással való szubjektív „kölsönhatás” eredménye. Ez alapján számos olyan eset elgondolható lenne, amikor az esztétikai értékelés révén felállított rangsor radikálisan eltér a monetáris értékelés alapján adódó, pusztán a numerikus rendezés eredményeként előálló rangsortól. Következésképp kijelenthető, hogy az értékelés egyértelműsége korántsem biztosított.

A fentebb említettekkel összhangban egy további megállapítás, hogy az esetek egy részében az értékképzés kontextusfüggő²⁴, amely eltérő erősségekkel bírhat. Lehetnek azonban olyan helyzetek, amikor egyszerűen nem lehet értékelni egy dolgot. Ilyenkor általában hiányzik mindenféle releváns információs „háttérbázis”, és vélhetően nem adott a szociális referencia sem. Az értékelés egy újabb szempontja lehet a funkcionalitás. Annyiban nevezek egy entitást értékesnek, amennyiben egy adott szituációban számomra funkcionálisan hasznos. Végül az is plauzibilisnek tűnik, hogy az objektumok értékei állandó dinamikus kölcsönhatásban vannak egymással, amely nyilván magát a rangsort is befolyásolja.

A fenti gondolatmenetből adódik a következtetés, hogy az értékképzés valójában nem más, mint egyfajta dinamikusan változó „tájékozódási pont” hozzárendelése objektumok egy adott halmazának elemeihez. Mivel pedig „tájékozódási pont”, ezért az szükségszerűen vonatkozásban van a halmaz többi elemével is. Ezenkívül egy dolog értéke hozzáadódik annak jelentéséhez, amelyet befolyásol, illetve árnyal. A köznyelvben többször előfordul, hogy egy adott tárgy jelentésére irányuló kérdés kapcsán értékeléssel adunk választ: „Mi ez az érdekes alakú tárgy a szobában?”; „Csak egy értéktelen kacat.” Utóbbi esetben a válaszadó számára az adott szituációban a kérdezett tárgy jelentése majdnem kimerül a válaszban megjelenő értékítéletben.

Az értékelés kapcsán nem hagyható figyelmen kívül annak a kérdése, hogy vajon szükség van-e feltételezni valamiféle abszolút, végső, „platonikus jellegű” (meta)értéket (*univerzálét*) – mint referenciát, tehát változatlan etalont – ahhoz, hogy a rangsorolás elvégezhető legyen? Egy további kérdés, hogy vajon az érték ténylegesen megfelel-e „valaminek”, ami az értékhordozóban az „érték” szerepét tölti be, vagy pusztán szociális

„drágának” gondolhatom. Azonban az említett lehetőségek még biztosan nem fedik le mindazt, amit a monetáris érték kifejezhet. Megjegyzem ugyanakkor, hogy meglátásom szerint a monetáris érték nem más, mint az arra tett kísérlet, hogy a mennyiségileg megragadhatatlant mennyiségi módon fejezzük ki.

²⁴ Az említett eseten kívül egy további plasztikus példa lehet a nyájhatás révén előálló érték, amikor valamit azért tart értékkel bírónak egy aktor, mert a számára releváns, referenciát jelentő szociális kontextus is értékesnek véli a szóban forgó tárgyat.

és szubjektív konstrukcióról van szó? Másként fogalmazva, az értékhordozó csupán egy szemantikai jelenség, amely egy objektum bizonyos szempontú interpretációját nyújtja?

Annak érdekében, hogy egy lehetséges válaszolt adjak az előbbiekre, először is pontosítani szükséges a metaérték fogalmát. Ebben a fejezetben ezzel a kérdéssel azonban csak érintőlegesen foglalkozom, a következőben viszont egy nagyobb szakaszt szánok annak. Annyi viszont megállapítható az eddigi megfontolásokra építve, hogy amennyiben metaérték alatt egy olyan vonatkoztatási pontot értek, amely a tapasztalat által feltétlenül meghatározott a világban való dinamikus létem következtében, akkor a válaszom igenlő. Abban az esetben viszont további megfontolásokra, adott esetben pontosításokra van szükség, ha valamilyen, a világtól elválasztott, emiatt nem tárgyszerűen megjelenő, tehát ideális realitásként elgondolt, mégis permanens módon jelenlévő valóságként közelítünk a szóban forgó fogalom tartalmához.²⁵ Utóbbi kétségbevonása kapcsán plauzibilis érvnek tűnhet a korábban már említett értékelhetetlen objektumokra való visszautalás, mondván, ha lenne valamiféle metaérték, mely tetszőleges objektum értékelését a saját episztemikus szituációmól függetlenül lehetővé tenné, akkor nem lehetnének értékelhetetlen, valamint inkommenzurábilis tárgyak (lásd Hsieh 2021; Schroeder 2021). Ennek azonban ellene lehet vetni, hogy az értékelhetlenség még nem jelenti azt, hogy valami ne lenne értékkel felruházott, igen egyszerűen elképzelhető az is, hogy egyszerűen én vagyok „értékvak” az adott esetben.

Az eddigiek néhány lényeges szempontját két formális, analitikus gondolatmenetben összegzem. Ezek közül az első a következő:

(p1) A (lokális) rangsorolásnak szükséges feltétele az adott kontextusban való értékelés. (*premissza*)

(p2) Az értékelésnek szükséges feltétele a jelenség szintű heterogenitás egy adott kontextusban. (*premissza*)

(K) Ha az objektumok között nem állapítható meg episztemikus szempontból különbség egy adott kontextusban, akkor az értékelés nem végezhető el egy adott kontextusban, vagyis (lokális) rangsorolás sem lehetséges. ([p1] és [p2], *transzitivitás*)

²⁵ Meglátásom szerint a metaérték megközelítése szempontjából a Weissmahr (1978, 1980, 1992, 2009) által részletesen is tárgyalt nem tárgyasítható transzcendentális tapasztalatra – azaz a feltétlenség fogalom túl fogalmára (vö. Szombath 2009) – utalhatunk, amely minden cselekvés, létmozzanat mögöttes konstitutív kísérője. Ebben az értelemben a metaérték forrása is.

A második gondolatmenet pedig az alábbi formában rögzíthető:

(p1') Az $i(\mathbf{w})$ individuum végrehajtja az $f_i(\mathbf{w})$ feltételrendszertől függő – \mathbf{w} -tól és $f_i(\mathbf{w})$ -tól függő – $e(\mathbf{w}, f_i(\mathbf{w}))$ értékelést egy adott $c_i(\mathbf{w})$ kontextusban a körülmények \mathbf{w} szerinti állása esetén. (*premissza*)

(p2') Az $i(\mathbf{w})$ individuum végrehajtja az $f_i(\mathbf{w})$ feltételrendszertől függő $e(\mathbf{w}, f_i(\mathbf{w}))$ értékelést egy adott $C_i(\mathbf{w})$ kontextusban a körülmények egy \mathbf{w} szerinti állása esetén, ha a $C_i(\mathbf{w})$ kontextus nem különbözik episztemikus értelemben lényegesen $c_i(\mathbf{w})$ -tól. (*premissza*)

(K') Ha $i(\mathbf{w})$ individuum nem tudja végrehajtani az értékelést $C_i(\mathbf{w})$ -ben, akkor $C_i(\mathbf{w})$ és $c_i(\mathbf{w})$ episztemikusan lényegesen különböző (*episztemikusan összemérhetetlen*). ([p2], *kontrapozíció*)

A fenti gondolatmenetben, ha $f_i(\mathbf{w})$ feltételrendszert az egyes kontextusok részének tekintjük, akkor $e(\mathbf{w}, f_i(\mathbf{w}))$ helyett $e(\mathbf{w}, C_i(\mathbf{w}))$ írható. Feltételezem továbbá, hogy az individuum környezetétől elkülöníthető, valamint valódi agenciával rendelkezik.

A (p2') premissza pedig a következőképpen átfogalmazható:

(p2'') Az $i(\mathbf{w})$ individuum végrehajtja az $e(\mathbf{w}, C_i(\mathbf{w}))$ értékelést egy adott $C_i(\mathbf{w})$ kontextusban a körülmények egy \mathbf{w} szerinti állása esetén, ha a $C_i(\mathbf{w})$ kontextus nem különbözik episztemikus értelemben lényegesen $c_i(\mathbf{w})$ -tól.

Felhívom arra a figyelmet, hogy nem tűnik plauzibilisnek (p2')- vagy (p2'')-n belül az implikáció irányának megfordítása. Ugyanis nem zárható ki az a szituáció, amelyben az egyes kontextusok közötti episztemikus összemérhetetlenség ellenére az értékelés mindkét esetben mégis megvalósítható.

A fenti érvek az értékelés, rangsorolás és a kontextus szerepét kívánták könnyebben átláthatóvá tenni. Segítségükkel rámutattam arra, hogy az egyes objektumok értékelése szempontjából alapvetően fontos azoknak a megkülönböztetése, vagyis az értékelés egy bizonyos szinten elválaszthatatlan az értékelendők relációjától. Emiatt jelentősége van a kontextusnak is. Episztemikus szempontból a gyökeresen eltérő kontextusok esetében ugyanis egy objektum értékelése legfeljebb csak az egyikben valósítható meg, hozzáátve,

hogy az értékelni kívánt objektumok sosem tekinthetőek pusztán absztrakt valóságoknak – melyet sajnálatosan az analitikus gondolatmenet mégis sugallani látszik.

2.2. RANGSOROLÁS ÉS DÖNTÉS

A rangsorolás kapcsán természetesen mindig egy döntési helyzettel állunk szemben. Naiv és felületes módon közelítve a jelenséghez, körköröséget fedezünk fel abban, hogy a rangsor felállítását döntés előzi meg, ugyanakkor a rangsor szükséges ahhoz, hogy döntés szülessen. Azonban, ha ezt jobban megvizsgáljuk, arra kell rádöbbernünk, hogy a sajátunknak vélt egyéni narratívánk, amely szerepet játszik abban, hogy mit hogyan értünk, mi mennyire számít, fogalmainkat milyen tartalommal töltjük fel, azok miféle normatív karaktert kapnak vagy éppen milyen emocionális vonatkozásokkal bírnak, beágyazottak egy tágabb narratívába. Utóbbi nélkül az előbbi értelmetlen, sőt lehetetlen. A szóban forgó tágabb (keret)narratívával szocializációnk során találkozunk, s ez aztán alapvetően meghatározza azt az egyéni mentális modellt, amely döntéseink alapjául szolgál.²⁶ Ezt a modellt minden pillanatban mozgósítjuk, sokszor anélkül, hogy annak valójában tudatában lennénk. Mindennek tükrében lényegi jelentőséggel bír az alábbi, Nietzsche-re utaló kijelentés:

„Így ő [mármint Nietzsche – a szerz. megj.] fenntartja, hogy nincs »feltétlen igazság«, és »tények« sincsenek; sokkal inkább csak »értelmezések«, skrupulózusabban szólva »hitek« vannak.”²⁷ (Schacht 1984: 79)

²⁶ Érdemes itt megemlíteni a megismerés konstruktivista elméletének úttörőjét, nevezetesen Jean Piaget-t, aki a kanti filozófia felől kezdte meg elméletépítését és a megismerés teóriájának egy sajátos szemléletét dolgozta ki (Von Glasersfeld 1990). Ebben a metakognitív megközelítésben találkozunk a Piaget-hez köthető úgynevezett sémaelmélettel, amely az adott organizmus izolációs képességén alapul, hiszen lehatárolás nélkül sémák sem lennének képezhetőek (Von Glasersfeld 1990). Az említett elméletvezéreltség például jól vizsgálható a tudományos közösségek életében, ahogy arra Thomas Kuhn rámutatott (lásd Kuhn 2000).

Megjegyzendő továbbá, hogy amint a privát nyelv képtelenség (Wittgenstein 2020: §§ 244–271), úgy lehetetlen izolált, keretnarratívától független egyéni narratíváról, megértési modellről beszélni.

²⁷ Az eredeti szövegrész így hangzik:

„Thus he maintains that there can be no »absolute knowledge«, and that there are no »facts«; and that, rather than either, there are only »interpretations« – or (even more pugnaciously) only »beliefs.«”

Azért, hogy a fenti kissé életidegennek tűnő, „steril” leírást plasztikusabbá tegyem, egy gondolat kísérletbe bocsátkozom. Amennyiben például elképzeljük, hogy egy egyén gyerekkorától kezdve az egészségtudatosság fontosságát hallotta, amellyel maga is azonosult, sőt ezt a későbbi életszakaszaiban (szocializációjának további lépcsőfokain) környezete tovább erősítette, akkor abban a narratívában, amely ezen egyén számára az eligazodási pontot jelenti, valamint a gondolkodási, cselekvési irányokat kijelöli, az egészségtudatosság központi jelentőséggel fog bírni. Így, ha a gondolat kísérlet egyénének döntenie kell arról, hogy bevásárlás során a megítélése szerint egészséges vagy kevésbé egészséges élelmiszert válassza-e, narratívája alapján az előbbiek mellett dönt (minden bizonnyal még akkor is, ha ezek jóval drágábbak), azokat preferálja. Ezenkívül az említett mentális modellje abban a döntésében is szerepet játszhat, hogy vajon egy multinacionális élelmiszerüzletet vagy inkább egy kiskereskedőt választ-e.

Ennek ellenére nem állíthatjuk, hogy a döntéseket kizárólag a narratív kontextusok konstituálják. A fenti példa alapján ugyanis joggal gondolhatjuk azt, hogy noha mások szemszögéből a szóban forgó döntés, illetve az azt megalapozó értékítélet nem feltétlenül elfogadható annak minden részletében, mégis létezik a választásnak egy olyan aspektusa, amely az említett ítélet alapjául szolgál. Minden egyes döntésben ugyanis óhatatlanul van valami olyan mozzanat, amelyet nem pusztán az ágens konstituál, hanem a dolgoknak való megfeleléséről tesz tanúságot.²⁸

Léteznek viszont további szempontok is, amelyeket a döntés megszületése kapcsán érdemes ismertetni és átgondolni. Szántó (2006: 26) Elster 1986-ban napvilágot látott írására támaszkodva a döntések során (az optimalizáló jellegű döntések tekintetében), az egyes szituációkban a következő megkülönböztetendő tényezőkről beszél:

1. realizálható alternatívahalmaz, amely számol olyan korlátokkal, mint például az idő, a megismerés, a szocioökonómiai és intézmények jelentette viszonyok;
2. oksági kapcsolatok szem előtt tartása, a különféle alternatívák konzekvenciáinak számbavétele;
3. a realizálható alternatívák rangsorba rendezése, melyet az egyes alternatívákból fakadó következmények rangsora alapoz meg.

Nyilvánvaló, hogy a fentieket figyelembe vevő instrumentálisan racionális értékelés értékelési kontextusába okvetlenül bevonódik az anticipáció (Szántó 2006). Tehát – még ha nem is értünk egyet a szóban forgó „algoritmussal” – azt mindenképpen láthatjuk,

²⁸ A megfogalmazásom mögött Szent Tamás igazság-meghatározása húzódik meg, mely a következőképp szól: *adequatio rei ad intellectum* (Jáki 2002: 12).

hogy a döntési milió meglehetősen komplex tényezőket sűrítet magába, mely faktorok vélhetően nem azonos súllyal esnek latba a választások alkalmával.

2.3. RANGSOROLÁS ÉS IGAZSÁG

A rangsorolás során feltétlenül jelenlévő preferencia-rendezés olyan kijelentésekben manifesztálódhat, mint például: „*A*-nál jobban szeretem *B*-t”, „*C*-nél jobban tetszik *D*” vagy egyszerűen „*E* jobb mint *F*”. Az előbbieket formalizált módon így jelennek meg: $A < B$, $C < D$, valamint $E < F$. Világos, hogy az egyes kijelentésekben a „ $<$ ” reláció más és más jelsorozatnak felel meg.²⁹ Első esetben a „jobban szeretem”, a másodikban a „jobban tetszik”, míg a harmadikban a „jobb mint” helyén áll. Következésképpen a preferencia-reláció függ attól, hogy milyen objektumokat hoz viszonyba. Azt például van értelme mondanom, hogy „az *X* márka jobb ár-érték arányt képvisel, mint az *Y* márka”, annak a mondatnak azonban, hogy „a *K* szín jobb ár-érték arányt képvisel, mint *S*” már semmi értelme sincs, ha csak absztrakt módon értelmezzük a színt, és nem valamiféle fizikailag értelmezhető termékhez vagy szolgáltatáshoz kapcsolódik.

Ennyi bevezető után vessük fel azt a kérdést, hogy vajon minden preferencia-rendezéshez kapcsolt kijelentés (pontosabban a kijelentés „mögötti” propozíció) lehet-e igazsághordozó? Nyilvánvalóan nem feltétlenül lehet. Míg ugyanis bizonyos – akár nem kimondott, de – közösségileg elfogadott kritériumok alapján az „*X* márka jobb ár-érték arányt képvisel mint az *Y* márka” kijelentésről eldönthető, hogy korrelál-e a valósággal, addig a „Rodin *Gondolkodója* szebb mint Leonardo *Mona Lisája*” kijelentésnek az igazsághordozó volta korántsem ennyire egyértelmű – legalábbis, amennyiben kollektív sztenderdekben gondolkodunk (lásd Schroeder 2021). Előbbire a közösségi narratívában adottak olyan eljárások, protokollok, amelyek alapján ezen kijelentés „igaznak” vagy „hamisnak” nevezhető, viszont utóbbi tekintetében maga a „szépség” nem egy olyan tulajdonság, amely az adott műalkotásoknak inherens része lenne – legalábbis nem tárgyiasított értelemben –, így nem tudunk rámutatni egyetlen olyan módszerre sem, amely egyértelmű állásfoglalást tenne lehetővé.

Az eddigiek tekintetében megfontolandó az alábbi Quine-tól származó idézet (Quine 1951: 34, 39), amely legalábbis rámutat arra, hogy naiv módon elgondolt – kontextustól

²⁹ Amennyiben $A \sim B$, akkor azt mondjuk, hogy „*A* indifferens *B* tekintetében”.

mentes – tényszerűség mennyire megtévesztő lehet, így ennek a megállapításnak az adekvát következményét a rangsorolás és az ahhoz kapcsolódó igazság vonatkozásában is figyelembe kell venni:³⁰

„Nyilvánvaló, hogy az igazság általában a nyelvtől és a nyelvet meghaladó tényszerűségtől függ. (...) Így általában kísértésünk támadhat azt feltételezni, hogy egy kijelentés igazsága valamilyen módon nyelvi és tényeken alapuló összetevőkre bontható. (...)

Úgynevezett tudásunk vagy hiteink összessége (...) egy ember alkotta szövet, amely pusztán a szélein ütközik a tapasztalatba. (...) A periférián lévő tapasztalattal történő összeütközés igazodást idéz elő a közbülső részeken. Az igazságértékek átrendeződése zajlik le néhány kijelentésünk tekintetében.”³¹

2.4. ÖSSZEGZÉS

A dolgozat ezen fejezetében több szempontból elemeztem a rangsorolás – ökonómiai szempontból releváns – filozófiai problémáit. Az itt bemutatott területek mindegyikén felmerülnek olyan, további vizsgálódásokat is megalapozó kérdések, amelyeket a közgazdasági elméletek részben adottságként értelmeznek, részben pedig fel sem vetnek; hanem mint *ab ovo* adottságot, magától értetődő, természetes jelenséget implikálnak.

E főfejezet elemzésével arra kívántam rámutatni, hogy a rangsorolás a valós életben ennél jóval összetettebb, részben kontextusfüggő aktus, mozzanat, amely sajátos döntési mechanizmusokon keresztül kerül kifejezésre. A rangsorolás bizonyos helyzeteiben a konkrét preferenciareláció eltérő lehet attól függően, hogy az egyes jelenségek mely alaphalmazáról beszélünk, illetve bizonyos típusú rangsorolások tekintetében nem feltétlenül adottak olyan közösségileg előírt sztenderdek, amelyek minden kétséget

³⁰ Quine ugyan a tudományok vonatkozásában fogalmazza meg kijelentését, azonban annak érvényessége túlnyúlik ezen a speciális területen, s a „mindennapok” jelenségeinek narratíváit illetően is helytálló.

³¹ Az eredeti szövegrész így hangzik:

„It is obvious that truth in general depends on both language and extralinguistic fact. (...) Hence the temptation to suppose in general that the truth of a statement is somehow analyzable into a linguistic component and a factual component. (...) The totality of our so-called knowledge or beliefs (...) is a man made fabric which impinges on experience only along the edges. (...) A conflict with experience at the periphery occasions readjustments in the interior of the field. Truth values have to be redistributed over some of our statements.”

kizáróan kollektív tekintetben igazsághordozóvá tesznek egy kijelentést. Utóbbi megállapítás kijelöli azon jelenségek körét, amelyek a gyakorlati tekintetben releváns gazdasági modellalkotás szempontjából egyáltalán értelmes módon szóba jöhetnek. Ez alapján lehatárolhatjuk a gazdaságmodellezés illetékességi körét, kizárva onnan például az esztétika területére eső értékítéleteket.

Reményeim szerint ebben a fejezetben sikerült bemutatnom a gazdasági jelenségek filozófiai megalapozásának fontosságát. Ezt olyan céllal tettem, hogy előkészítsem a dolgozat további egységeit, melyekben az itt kifejtett szempontokat szeretném mélyíteni. Ahogyan a fejezet elején is jeleztem, tárgyalásom korántsem teljes körű, ezért szükséges az egyes ki nem fejtett aspektusokat tovább részletezni, melyre a későbbiekben kerül sor.

3. ÉRTÉKELMÉLETI REFLEXIÓK³²

Ma, a gazdaság világának elméleti és gyakorlati területén központi fogalomná vált az *érték*, az *értékteremtés* és *-menedzselés*. Ennek a megállapításnak az igaz voltát jól szemlélteti például a menedzsment-irodalomból származó *teljes minőségmenedzsment* (*Total Quality Management [TQM]*) fogalma.³³ Utóbbi a különféle szervezeti folyamatok értékfókuszúságát hangsúlyozza, illetve az értéképzést egy összetett struktúra keretében ágyazva szemlélteti. Üzleti szempontból az érték lényegében vevői értékelést jelent, és arra a kérdésre keresi a választ, hogy egy termék vagy szolgáltatás milyen mértékben tölti be a feladatát figyelembe véve azt az árat, amit némelyek hajlandó érte fizetni (Krajewski *et al.* 2016: 119).

A gazdasági rendszerek így már nem pusztán mennyiségi aspektussal bírnak, nemcsak erőforrásallokációt megvalósító mechanizmusok, hanem minőségi dimenziójuk is lesz. Végső soron, ha belegondolunk, a gazdasági struktúrák értékgenerálást tűznek ki célul, a megalkotott értéket aztán allokalják, nem utolsósorban pedig monetarizálják. Ebben a fajta tevékenységben az ember alapvető értékorientáltsága fejeződik ki, nevezetesen az, hogy törekszik az értékre, az értékesre. Ha a gazdaságfilozófiát ebből a tágabb és a kurrens gazdasági szakirodalommal is összhangban lévő aspektusból nézzük, akkor a gazdasági jelenségre való reflexió *axiológiai* természetűként jelenik meg. Ugyan viszonylag hosszú utat tett meg a gazdálkodás története az antik görögségre visszamenő háztartásszintű gazdálkodás (reflektált) fogalmától jelen korunkig (Vasa 2020), de az

³² Ez a fejezet a következő tanulmányt veszi alapul: Szabó és Nemeskéri (2022).

³³ Krajewski *et al.* (2016, 118–119) szerint a *TQM* célja a magasfokú folyamat-teljesítmény és minőség elérése három alapelv alkalmazásával: vevőelégedettség; munkavállalók bevonása; a teljesítmény állandó javítása. Noha a minőség fogalma nem ezen a ponton jelenik meg először a dolgozatban, mégis most látom alkalmasnak felhívni arra a figyelmet, hogy ezt a több szempontból sem egyszerű kérdéskört nem kívánom kimerítő módon tárgyalni. Ez alatt azt értem, hogy a minőséget nem definiálok, illetve nem bocsátkozom azzal kapcsolatban hosszas fejtegetésekbe. A fogalmat intuitív módon kívánom tehát megragadni, és ilyen módon operálok azzal a gondolatmenetekben.

tagadhatatlan, hogy mindig is valamilyen értékre irányuló célszerűség mutatkozott meg ebben a specifikusan emberi tevékenységben.³⁴

Megjegyzem, hogy az értékorientáltságnak van egy mély antropológiai–teleológiai gyökere, amely az ember kiteljesedési törekvésében ragadható meg. Az ember igyekszik minél teljesebb életet élni, ehhez a megfelelőnek vélt feltételrendszert megteremteni (utóbbit persze nem szabad kizárólagosan mennyiségileg érteni). Tehát az értékelméleti megközelítés nem nélkülözheti az antropológiai dimenziót, máskülönben féloldalassá válik.

Ezek után kézenfekvő a következő, az *Euthüphrón-dialógusból* jól ismert – továbbá Szókratész részéről elhangzó – etikai természetű kérdés:³⁵

„(...) [V]ajon az istenest azért kedvelik az istenek, mert istenes, vagy azért istenes, mert kedvelik?” (Platón 2005: XII.10a)

Eme kérdés az előbbieket fényében így fogalmazható át: „Vajon megismerésünk tárgyainak inherens, önmagukban lévő értéke van, vagy az érték csupán valamiféle kívülről eredő jelleggel bír (például társadalmi konstrukció)?”

Mielőtt azonban tovább mennék, rá szeretnék mutatni, hogy a fenti kérdés valójában nem dilemma. Nézzük először a diszjunkció első kijelentését és annak egyenértékű formáját:

- (a) Az istenek azért kedvelik [az embert], mert istenes.
- (b) Ha az ember istenes, akkor kedvelik az istenek.

Következzen a diszjunkció második kijelentése és annak ekvivalens átfogalmazása:

- (c) Azért istenes [az ember], mert kedvelik [az istenek].
- (d) Ha az embert kedvelik az istenek, akkor az istenes.

³⁴ Itt utalnék arra, hogy noha a háztartásszintű gazdálkodás szempontjából az ókori görögség került megemlítésre, más kultúrkörökben is ismert volt hasonló önszabályozó tevékenység. Erre jó példa az ókori Közel-Kelet, ahol az egyes nomád, félnomád csoportok életét szintén ilyen rendszer határozta meg (lásd a bibliai pátriárkák mitikus-legendás történeteit).

³⁵ Az *Euthüphrón-dilemma*val kapcsolatosan lásd még a szóban forgó munka (Platón 2005) 33–34. oldalán lévő, Mogyoródi Emese által írt 37-es lábjegyzetet, valamint szintén a tőle származó 38-as lábjegyzetet a 36–37. oldalon. A témában további figyelemre méltó munka Joyce (2002) cikke.

Látható, hogy a (b) kijelentés (d) állításnak a megfordítása, vagyis nem a tagadása (ez a megfelelő igazságtáblák felírásával ellenőrizhető). Ebből az a következtetés vonható le, hogy nem valódi dilemmával van dolgunk. Ez viszont nem csökkenti a probléma érdekét. Azonban, hogy még tisztábban látható legyen az átfogalmazott diszjunkció, felírom ez esetben is a két kijelentést:

- (e) Racionális ágensek azért tartanak egy dolgot értékesnek, mert (inherens) értékkel bír.³⁶
- (f) Egy dolog azért bír értékkel, mert a racionális ágensek értékesnek tartják.

Az imént felvetett kérdés egyúttal kapcsolódik az előző fejezethez, amelyet a mostani tartalmi egységgel kiegészíteni, pontosítani igyekszek. Emiatt újfent rá kell kérdezni arra, hogy vajon mi is az érték? Mitől lesz valami értékes, az értéket hogyan ismerhetjük fel? Mi a szerepe a döntésnek az értékképzés, illetve értékelés folyamatában?

Ezek a kérdések azok, amelyek kijelölik a jelenlegi fejezet fő csapásirányait, illetve megadják annak kereteit. Meglátásom szerint, ha nem tudunk rájuk válaszolni, akkor a gazdasági érték koncepció nem lesz több praktikus segédfogalomnál. Ehhez kapcsolódóan meg szeretném jegyezni, hogy noha az értékteremtéssel kezdtem a fejezetet, azonban az érték és értékelés ennél sokkal szélesebb körével szeretnék foglalkozni. Az egység és a teljes dolgozat során törekszem az alapos válaszadásra, így helyenként úgy tűnhet ugyan, hogy látszólag felesleges kitérőket teszek, ezek a megfontolások azonban végső soron lényeges részét fogják képezni válaszaimnak.

3.1. MI AZ ÉRTÉK?

Krajewski *et al.* (2016) fentebb citált definíciója két szempontot kapcsol össze. Egyrészt szól tranzakcionális, adásvételi aspektusról (vásárlói fizetési hajlandóság), vagyis arról, hogy a vevő mekkora árat adna a produktumért, másrészt beszél egy funkcionális értékről, amely a termékkel vagy szolgáltatással való – anticipált – vásárlói elégedettségről ad

³⁶ A dolgozatban az autonóm ágens kanti fogalmát vesszük alapul a racionalitás tekintetében, amely egy döntés mögöttes elveinek koherenciáját vizsgálja (Sugden 1991). Mindezzel persze semmit sem állíthatunk arról, hogy ontológiai tekintetben autonóm-e a döntéseit meghozó ágens, azt viszont mondhatjuk, hogy semmiféle értelmes tevékenység nem valósítható meg az autonómia előfeltételezése nélkül (Sugden 1991).

számot. Vagyis ennek fényében azt mondhatjuk, hogy egy ügylet létrejötte függ a piaci ár és a vásárlói fizetési hajlandóság viszonyától, illetve az adásvétel tárgyát képező dologgal szemben támasztott funkcionális várakozástól. Nyilvánvalóan az elvárások lesznek azok a feltételek, amik meghatározzák, hogy miként alakul a fizetési hajlandóság. Ahhoz sem fér sok kétség, hogy a funkcionalitás és az ehhez társított pénzügyi aspektus torzíthatja az intrinzikus értéket, amennyiben ilyenről beszélhetünk. Az érték ennél jóval gazdagabb és összetettebb jelentéssel bír, vannak ugyanis például olyan dolgok, amelyek egyelőre kívül esnek az adásvétel kategóriáján, illetve önmagukban nem sok értéket tulajdonítunk nekik, mégis a biológiai élet olyan alapvető feltételei, amelyek nélkül halálra lennének ítélve. Emiatt ugyan megpróbálom egyetlen definíciót adni, ettől függetlenül azonban egy hosszabb kifejtés mentén kívánok rávilágítani a fogalom tartalmi elemeire, tulajdonságaira.

Amikor értékről beszélünk, akkor ez mindenképpen manifesztálódik, tárgyiasul valamilyen módon. Vagyis beszélhetünk *értékhozóról*, amely mintegy megtestesíti az értéként felismert valóságot. A gazdaságból példát merítve, értékhozó lehet egy előállított termék, ugyanakkor egy szolgáltatás is. Utóbbi esetén az érték hozója a szolgáltatást nyújtó, és így a megfelelő tudás birtokában lévő entitás. Az érték tehát nem választható el attól, amin keresztül megjelenik. Egy hétköznapi példával élve, a hajvágás által teremtett esztétikai természetű érték nem különíthető el magától a fodrásztól. Ugyanígy, a legkorszerűbb szolgáltatás is valamiképpen „tartalmazza”, megtestesíti azoknak a tudását, akik a fejlesztésben, gyártásban részt vettek. Ezen a ponton megjegyzem, hogy a megtestesített értékek alapján az értékhozók példányait kategorizálhatjuk, típusokba sorolhatjuk ugyan, mégsem mondhatjuk feltétlenül azt, hogy az egyes típusok példányainak értékei megegyeznek. Arra viszont számos esetben mégis lehetőség nyílik, hogy az egyes típusokat összevessük egymással (másként fogalmazva, hogy típusokat értékeljünk, azokban értéket ismerjünk fel), ezért például van értelme azt mondani, hogy egy átlagos ingatlan értékesebb egy átlagosnak számító ruhadarabnál. Tehát értékhozónak akár típusokat is tekinthetünk bizonyos összefüggésekben.

A leírtak fényében, vajon az érték csak tulajdonított, társadalmilag projektált természetű, vagy ennél többről van szó? Azaz pusztán egyirányú folyamat eredménye, amely például egy termék szociális előnyeit magába a termékbe „vetíti”?³⁷ Hume-iánus pozícióból keresve a választ, valóban kétségeket kellene támasztani minden inherens

³⁷ Ilyen lehet például egy mobiltelefon vagy autó – mint státusszimbólum –, amelynek révén egy adott csoportban más megítélésben részesül az afölött diszponáló személy.

értékkel szemben, mert az intrinzikus érték empirikusan nehezen „kezelhető”.³⁸ Ebből az alapállásból mindenekelőtt funkcionális szempontból mondhatom valamire, hogy értékes vagy értéktelen. Vagyis értékes (lehet) egy személygépjármű, mert eljuthatok azzal egyik pontból a másikba, mert bizonyos számomra fontos körök elismerését válthatja ki, stb. Tehát amennyiben semmiféle funkcionális hasznossággal sem bír a termék, akkor értéktelenné kell mondanom a szóban forgó megközelítés szerint.

Az értéknek mindig van egy kontextuális vonatkozása is (lásd az előző fejezetet). Ennek ellenére nem merül ki az értékesnek tartott dolog kizárólag a kontextusban, hiszen abban nem „oldható” fel teljesen, maradéktalanul. Amennyiben ugyanis nincs valamiféle értékhordozó, amely aztán az interperszonalitás „erőterében” értéktelítetté válhat, akkor az értéktulajdonítás sem mehet végbe. Ha tehát nincs egy kalapács, amivel be tudom verni a szöveget, és még soha senki sem találkozott ilyen eszközzel, akkor fel sem vehető ennek az értéke. Vagyis az érték nem pusztán egy izolált társadalmi konstrukció, hanem mindig értékhordozóhoz kötött, az interperszonalitás révén meghatározódó realitás.

Általánosabban fogalmazva, azáltal, hogy egy értéktelített entitás referál az azt meghatározó kontextusra, ugyanezen kontextus révén önmagára is referál, és e kettőnek a szintéziseként áll elő. Az utóbbi felfogást (akár) az érték hegelianus megközelítésének is hívhatjuk. Következésképpen az érték egyszerre a dolog és a kontextus sajátja, egy ezekhez kapcsolódó szeparálhatatlan egység.

Az érték fogalmán a továbbiakban ezt értem:

³⁸ Hume (2007: 2.2.8) a következőket írja:

„Az nyilvánvaló, hogy kisebb-nagyobb nyugtalanság vagy elégedettség származik a saját állapotunk és feltételeink figyelembevételéből, annak arányában, hogy azok többé vagy kevésbé szerencsések vagy boldogtalanok, a gazdagságok és hatalom és erény és hírnév fokához mérten, melyekről azt gondoljuk, hogy birtokunkban vannak. Aminthogy ritkán ítélünk a tárgyakra azok intrinzikus értéke alapján, hanem más tárgyakkal való összevetés alapján alkotunk fogalmat róluk; ebből következik, hogy annak megfelelően, amint kisebb vagy nagyobb részesedést állapítunk meg a boldogságot vagy a nyomort illetően mások kapcsán, alkotunk képet a magunkról, és ebből fakadó fájdalmat vagy gyönyört érzünk. Más nyomora sokkal elevenebbé teszi számunkra saját örömünk ideáját, és az ő boldogsága a mi nyomorunkat. Az előbbi tehát gyönyörűséget eredményez; az utóbbi nyugtalanságot.”

Az előbbi szöveg angolul így hangzik:

„’Tis evident we must receive a greater or less satisfaction or uneasiness from reflecting on our own condition and circumstances, in proportion as they appear more or less fortunate or unhappy, in proportion to the degrees of riches, and power, and merit, and reputation, which we think ourselves possess of. Now as we seldom judge of objects from their intrinsic value, but form our notions of them from a comparison with other objects; it follows, that according as we observe a greater or less share of happiness or misery in others, we must make an estimate of our own, and feel a consequent pain or pleasure. The misery of another gives us a more lively idea of our happiness, and his happiness of our misery. The former, therefore, produces delight; and the latter uneasiness.”

(V) Az érték, tudatos ágensek értékhordozókra referáló *ceteris paribus* értékítélete, értékelismerése (vagy érték-propozíciója).

Ez a definíció négy fontos tényezőt tartalmaz: (1) a tudatos ágensek jelentőségének kiemelése; (2) az érték értékhordozóra utal, vagyis referál (lásd fentebb); (3) az érték az értékhordozótól mondott – értékelismerésen alapuló – értékítélet; (4) a megjelenő érték szituatív jelleggel is bír. Néhány rövid megjegyzést is fűznék a most leírtakhoz. Először is az értéket tudatos ágensek fogalmazzák meg, mely egyrészt felhívja arra a figyelmet, hogy az értékítéletben megtestesülő értékelismerés, nem utolsósorban az ennek nyomán létrejövő elköteleződés (döntés), igényli a tudatosságot. Másodsor, abból, hogy az értékítélet artikulációja tudatos lények cselekvése révén történik, még nem következik, hogy az érték nyelv- és elmefüggő. Nem véletlen ugyanis az, hogy az értékítéletet érték-propozíciónak is hívom, hiszen ezzel egyben feltételezem, hogy az értékítéletekhez rendelhető igazságérték. Következésképp az igazság korrespondencia-elmélete alapján (lásd Kocsis 2018) az értékhordozó, amelyre az érték referál, rendelkezik az értékítélet által megragadott objektív – nem tárgyiasult, hanem sokkal inkább magától a személyiségtől független, magasabb rendű – tulajdonságokkal, jellemzőkkel.

A fenti gondolatmenetet folytatva, ennek az egységnek az utolsó pontjaként amellet szeretnék érvelni, hogy az értéknek van szükségszerű tulajdonsága:

(p1) Minden érték szükséges *ontológiai* feltétele egy *alapvető értékelési struktúra* megléte.

A (p1) premissza egy eddig még be nem vezetett fogalmat tartalmaz, nevezetesen az alapvető értékelési struktúra koncepcióját. Alapvető értékelési struktúra alatt olyan sokaságot értek, mint rangsorolás, rendezés, összehasonlítás stb. Azt gondolom, hogy egy ilyen komplex rendszer szükségszerű, mert elköteleződom amellet, hogy annak minden eleme szükségszerű.³⁹ Ugyanis a rangsorolás, rendezés, összehasonlítás stb. ugyanúgy nem lehet esetleges, ahogy a logikai szabályok sem azok. Ellenvetésként felmerülhet például, hogy a tudatos ágensek nem feltétlenül konzisztensek a döntéseikben. Mégis, az nem tagadható, hogy ugyanazt ugyanabból a szempontból egyszerre nem preferálhatják

³⁹ A modális logika egyik alapvető azonossága szerint szükségszerű dolgok konjunkciója, szükségszerűen e dolgok konjunkciója.

és mégsem preferálhatják. Ezenkívül a döntési szempontok egy bizonyos részhalmazának rangsorolásában kell hogy legyen minimális konzisztencia, különben a döntés sosem születhetne meg. Hogy a leírtakat jobban megvilágítsam, ezért saját fordításban idézem Wittgenstein *Tractatus*ának alábbi, jól ismert szakaszait (Wittgenstein 2019: 1.12, 1.13), mellyel ugyan maradéktalanul nem értek egyet, mégis bizonyos fokig alkalmasnak tartom a most fejtegetett kérdés jobb megvilágítására:

„1.12 Tehát a tények összessége meghatározza, hogy minek az esete áll fenn, illetve, mindazt is, aminek az esete nem áll fenn.

(...)

1.13 A logikai térben lévő tényekből áll fenn a világ.”⁴⁰

Vagyis az alapvető értékelési struktúra is egy olyan logikán (is) alapuló tér része, amely az értékelismerést lehetővé teszi. Persze, az alapvető értékelési struktúra elemeit mindig valamilyen ágens instanciálja – ahogy például a következtetési szabályokat is –, mégis ezeknek a lényegi tartalma úgy tűnik, hogy nem függ az ágenstől. Másrészt, az ontológiai feltételről beszélek, mert hangsúlyozni szeretném, hogy nem egyszerűen logikai szükséges feltételre gondolok, hanem egyben létesítő okról is.

Az imént idézett wittgensteini szakaszhoz jól illeszkedik, az alábbi, már kifejezetten axiológiával kapcsolatos, arra reflektáló idézet. Itt amellet érvel a szerző, hogy minden érték szükségszerűen esztétikai tulajdonsággal bír. Vagyis az értékhez nemcsak a logikai tér, hanem a szépség is szükséges, melyet még a hétköznapi (közönséges) tapasztalataink is megerősítenek, hiszen amit értékesnek tartunk, ahhoz számtalan esetben szépséget társítunk. Noha nem vagyok elkötelezett sztoikus, az alábbi sorokat (Steinhart 2020: 97) bizonyos tekintetben mégis megvilágító erejűnek tartom, egyebek mellett azért, mert az utilitarista doktrína felemás voltára mutatnak rá – melynek kritikájára a későbbiekben még bővebben kitérek:

„A sztoicizmus segít érthetővé tenni a kozmikus értéket. A sztoikusok a világegyetem racionalitásából vezették le saját értékelméletüket (saját *axiológiájukat*). A Logosz értékeinek

⁴⁰ Az eredeti szöveg így szól:

„1.12 Denn, die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist.

(...)

1.13 Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.”

maximalizálására irányítja a világegyetemet. A Logosz azonban nem utilitarista. Nem célja, hogy a boldogságot maximalizálja vagy a szenvedést minimalizálja. (...) [A] Logosz úgy irányítja a világegyetemet, hogy az maximalizálja a kozmikus látvány drámai szépségét. Ez a szépség a végső jó, és a rútság a végső gonoszság. A boldogság nem járul hozzá ehhez a jóshoz, és a szenvedés nem von le belőle.”⁴¹

(p2) Ha x ontológiai szükséges feltétele y -nak, akkor x -nek és y -nak létezik közös tulajdonsága.

Amennyiben ugyanis nem lenne közös tulajdonsága x -nek, illetve y -nak, akkor érthetatlenné válna, hogy milyen módon lehet x lehetőségi feltétele y -nak.

(p3) Minden értéknek van közös tulajdonsága az alapvető értékelési struktúrával ([p2] konkrét alkalmazása [p1]-re nézve).

(p4) Ha x szükségszerű, akkor annak minden tulajdonsága is szükségszerű.

Amennyiben ugyanis $x = \Box(P_1 \wedge P_2 \wedge \dots \wedge P_n)$ értelmezési módot vesszük, vagyis x tulajdonságainak szükségszerű konjunkciója, akkor – a fejezet megfelelő lábjegyzetének szabálya szerint – $x = \Box P_1 \wedge \Box P_2 \wedge \dots \wedge \Box P_n$. Az egyszerűsítés szabálya miatt pedig arra a következtetésre jutunk, hogy bármely i -re $\Box P_i$.

(K) Minden értéknek van szükségszerű tulajdonsága ([p3] és [p4] következménye).

Ha valaki úgy véli, hogy egy dolog szükségszerűségéből következik, hogy az nyelv- és elmefüggetlen is,⁴² akkor a fenti érv konklúziója egyben azt is kimondja, hogy minden értéknek létezik objektív tulajdonsága. A korábbi megfontolásokat figyelembe véve

⁴¹ Az idézet eredeti szövege így szól:

„Stoicism helps to make sense of cosmic value. The Stoics derived their theory of value (their *axiology*) from the rationality of the universe. The Logos drives the universe to maximize its values. But the Logos is not utilitarian. (...) [T]he Logos drives the universe to maximize the dramatic beauty of the cosmic spectacle. This beauty is the ultimate good, and ugliness is the ultimate evil. Happiness does not add to this goodness, and suffering does not detract from it.”

⁴² Nyelv- és elmefüggetlenség alatt nem tudatfüggetlenséget értek, hanem az aktuális tapasztalati terem szempontjából azon mozzanatokot, melyekkel szemben passzivitás, tehetetlenség, kiszolgáltatottság és az idegenség érzése fog el.

kijelenthető, hogy az értékek szükségszerű és esetleges tulajdonságok kompozitjai. Amennyiben osztjuk azt is, hogy minden szükségszerű dolog egyben objektív, akkor kimondható, hogy az értékek objektív, valamint esetleges tulajdonságokból állnak.

3.2. ÉRTÉK ÉS ETIKA

Vajon az értékképzés végeredményének megítélésben lehet-e szerepük etikai jellegű mozzanatoknak? Például ugyan a fenntarthatóság és környezeti tudatosság szempontjából az elektromos gépjárművek meglehetősen kiemelt értékkel rendelkeznek, mégsem szabad elfelejteni, hogy azok előállításához szükséges egyes erőforrások meglehetősen komoly környezetkárosító hatással járhatnak. Vajon az utóbbi etikai szempont csökkenti-e az említett elektromos gépjárművek értékének megítélését? Azaz, a szélesebb kontextust figyelembe véve építhetünk-e környezetkímélőnek tűnő, a környezeti terhelést bizonyos tekintetben mérsékelni látszó eszközöket? Pusztán utilitarista szempontból az előnyök és hátrányok mérlege döntene a választ illetően. Meglátásom szerint a helyzet korántsem ennyire egyszerű. A konkrét példánál maradva, és a kérdést kiélezve, felvethetjük, hogy szeretnénk-e részesei lenni egy olyan berendezkedésnek, amelyben csak részszempontok alapján születnek döntések bizonyos kérdésekben (jelen esetben technológiai témában), anélkül, hogy a teljesebb kontextust figyelembe vennék – például a lehetséges környezeti és egészségkárosító hatásokat? Másként mondva, emberek bizonyos csoportjaira szabad-e bizonyos célok elérésének eszközeiként tekinteni, amennyiben ez mások érdekeinek a szolgálatában áll?⁴³

Másrészt, a használati érték miatt is szóba kell hozni az etikai vetületet. Ugyanis egy folyamat során képződött értékkel mindig van valami célunk. Következésképpen a szándék és az akarat elválaszthatatlan az adott dologtól. Ha pedig az akarat jelen van, akkor számolni kell az etikai vonatkozással is. Vajon az etikai vetület ebben az esetben teljesen „külsődleges”, vagyis semmi inherens köze sincs az értékhordozóhoz? Szokás ugyanis úgy gondolkodni, hogy például egy dolog önmagában sem nem rossz, sem nem jó, hanem a jóra vagy rosszra használható. Ugyanakkor az mégis állítható, hogy tulajdonságai révén egy tárgy bizonyos jó, továbbá rossz kimenetelű aktusokra adhat lehetőséget. A fentiekkel összhangban, a személyköztiség „terében” – amely sosem

⁴³ Vö. a kanti kategorikus imperatívusszal (lásd Kant 2020), valamint az emberi méltóságot hangsúlyozó filozófiákkal, és a katolikus társadalmi tanítással.

választható el egy dolog értékének meghatározódásától –⁴⁴ a használati értékdimenzióon keresztül a dolog egyben etikai töltet is kap. Így a képződött értéknek feltétlenül van etikai vonatkozása, amelyet a gazdaságfilozófiai reflexió nem hagyhat figyelmen kívül.

Következésképp a termelési folyamatok menedzsmentjének szűkös az a szemlélete, amely az értéképítésben kizárólag vállalati folyamatok egymásra hatásának eredményét látja, továbbá a termékek funkcionalitásán, dizájnján, illetve a vásárlói visszajelzéseken túlra nem tekint.

3.3. MEGISMERÉS, AKARAT, ÉRZELEMVILÁG ÉS ÉRTÉKKÉPZÉS

Kétségtelen, hogy az akarat irányul valamire, célszerűséget hordoz. Sőt az akarat mindig arra irányul, amit értéként ismer fel. Tehát, ahhoz, hogy az akarat valamilyen érték felé törekedjen, megismerésre van szükség, máskülönben semmire sem irányulhat célként (Nyíri 2003). Meg kell azonban jegyezni, hogy megismerés és akarat efféle teoretikus szétválasztása lehetséges ugyan, mégis absztrakció, amely a valóság szintetikus egységét „szálasztja szét”.

Ugyanígy meggondolható, hogy ennek a megismerés és akarat egységének burkoltan részét képezik az érzelmek is. Ezek elválaszthatatlanul beleszővődnek az egyes mozzanatokba. Mindezt azért fontos látni, mert így az értéképítés tovább árnyalható. Nemcsak etikai szempontokat „olvaszt” tehát magába az érték, hanem a megismerés, akarat és érzelmek hármását is.

Az érték felismerése, jelentéstelítettsége, tehát a megismerés eredménye. Azonban a megismerés révén túl is látunk rajta, hiszen egy inferenciális hálózatban értjük meg. Az érték tehát mindig önmagán túlmutatva „szól valamiről”, fenomenológiai kifejezést használva, az értéképítéstől az intencionalitás elválaszthatatlan. Ez az intencionális karakter pedig hordozni fog etikai, érzelmi, sőt még egyéb dimenziókat is.

Hogy pedig az érzelmi komponens milyen jelentékeny lehet, azt Husserl (2004: 4.§ 16.2–13, p. 72, A.§ 9.4–23, p. 292) következő megállapításai jól tükrözik:

⁴⁴ Figyelemre méltó Weissmahr (1978) azon meglátása, amely kapcsolatba hozza a megismerést magával a személyköztiséggel.

„(...) Az értékelés minden formája és így az értékfelfogás is (nos, így nevezzük az észlelés analogonját) az érző szubjektum aktusa. Az érték azonban az objektumhoz tartozik.

Hogy e kettőt élesen meg kell különböztetni, azt a következőképp tettük világossá a magunk számára: Az értékelés, az érzésélmény valami múltélmény, időbeli esemény. Az értéknek azonban nem szükséges időbelinek lennie. Igaz ugyan, hogy vannak értékek, melyek valódi értékek, mindenféle valódi javak, amelyek időbeli események, és amelyek értékfelfogás során elenyésznek, abban elmúlnak, mint egy koncert a koncert élvezete során, de vannak ideális értékek is, nevezetesen időtlenek. (...)

Minden, ami az értékeket meghatározza és összekapcsolja, nyilvánvalóan visszavezet minket a sima értékekhez, amelyek megfelelnek a tudásszféra egyszerű tapasztalatainak. Még itt is megvan a különbség a felfogó adottság és az afficiáló alapértelmezettség között. Az észre nem vett tárgyaknak már eleve van érzelmi karakterük. Azonban egy észrevett tárgy, amely engem pedig elméletileg teljesen igénybe vesz, képes érzésvilágomat felébreszteni, miközben én mint érző, értékelő egó irányába fordulok, mégsem táplálva iránta semmilyen tevékeny érzést. Az érző egó számára mégis ott van, szereti az affekcióját, végül tevékeny érzésvilággal fordulok hozzá, az értéket magamhoz rendelve, amint az elméleti odafordulás során egy dolgot mint tárgyat magamhoz rendelek. Kölcsönösen birtokában vagyunk egyszerű állapotoknak, tételezéseknek. Úgyszólván az értékek vagy sokkal inkább az önnön értékükkel jellemzett objektumok közvetlen tudomásulvételével rendelkezünk, egy sima értékfelfogással, amint mondtuk. Mivel az érzésvilág olyan jellegű, hogy a tárgy mozzanatain alapul, általuk és rajtuk keresztül a tárgy feltárulva megnyilvánul, hol az érzésvilág múltó színezetként, hol tartós állandóságként összefügg magával a tárggyal, illetve a tárgy érzékszervi tartalmával.”⁴⁵

⁴⁵ Az idézet eredeti szövege az alábbi:

„(...) Das Werten in allen Formen und so auch das Wertnehmen (so nennen wir also das Analogon des Wahrnehmens) ist Akt des fühlenden Subjekts. Der Wert aber eignet dem Objekt.

Dass beides scharf zu unterscheiden ist, machten wir uns zunächst so klar: Das Werten, ein fühlendes Erleben, ist etwas Vorübergehendes, ein zeitliches Ereignis. Der Wert braucht aber nicht ein Zeitliches zu sein. Es gibt zwar Werte, die realen Werte, reale Güter jeder Art, die zeitliche Ereignisse sind und die im Wertnehmen sich aufbrauchen, mit ihm vorübergehen wie das Konzert mit dem Genießen des Konzerts, aber es gibt auch ideale Werte, nämlich überzeitliche. (...)

Offenbar weist uns alles bestimmende und beziehende Werten auf ein schlichtes Werten zurück, das dem schlichten Erfahren der Erkenntnisphäre korrespondiert. Und auch hier haben wir den Unterschied zwischen der erfassenden Gegebenheit und der affizierenden Vorgegebenheit. Die

Mivel tehát az érzelmek az értékelési folyamatba belejátszanak, így azok erőssége és tartóssága befolyásolhatja az értékszempéletet, vagyis az objektum értéktelítettségének megítélését. Pontosan ez vezet oda, hogy a hétköznapi, üzleti – másként szólva vulgarizált – értelemben értékesnek vélt tárgy annak megszerzését követően nem egyszer veszít értékéből, majd idővel, meglehet, hogy az egészen el is erodálódik tulajdonosa szemében. Röviden megjegyzem, hogy pont erre a jelenségre épít a konzumerizmus korszellemé, illetve az attól áthatott üzleti világ.

Következésképpen a hagyományosnak számító hidegfejű racionalitás, utilitarista logika, amelyet a közgazdaságtan hőskorában feltételeztek egyes teoretikusok, láthatólag újfent csődöt mond. Ez azt jelenti, hogy indokolt más módon közelíteni a gazdaság világához. Olyan új szemléletmód szükségeltetik, amelyik képes felváltani az önmagában álló, teljesen informált célracionális⁴⁶ és haszon-maximalizáló individuum képzetét.⁴⁷ Inkább érdemes egyfajta értékracionális motívumról beszélni, amelynek normatív alapja van, mely viszonyulás minden bizonnyal a normához való igazodást tarja szem előtt, nem pedig az anticipált következményeket (Szántó 2006). Következésképp a norma mibenléte a leglényegesebb az utóbbi viszonyulás kapcsán, amelyet Szántó (2006) tanulmányával ellentétben nem korlátoznék le csak a társadalom dimenziójára.

unbeachteten Gegenstände haben schon ihre Gefühlscharaktere. Aber auch ein beachteter Gegenstand, der mich aber theoretisch ganz in Anspruch nimmt, kann mein Gefühl erregen, während ich ihm in keinem aktiven Fühlen als fühlendes, als wertendes Ich zugewendet bin. Für das fühlende Ich ist er trotzdem da, libt seine Affektion, schließlich wende ich mich ihm zu in einer Gefühlsaktivität, mir den Wert zueignend, so wie ich in der theoretischen Zuwendung mir eine Sache als Gegenstand zueigne. Beiderseits haben wir schlichte Positionen, Setzungen. Wir haben sozusagen eine unmittelbare Kenntnisnahme des Wertes oder vielmehr des in seinem Wert charakterisierten Objekts, eine schlichte Wertnehmung, wie wir sagten. Da der Gefühlscharakter in der Art, wie er durch Momente des Gegenstands fundiert ist, ihnen und dadurch dem Gegenstand aufgelegt erscheint, verbindet er sich, bald als flüchtige Gefühlsfärbung bald als dauernder Bestand, mit dem Objekt selbst bzw. mit dem Sinnesgehalt des Objekts.”

⁴⁶ A célracionális fogalmát jobban megérthetjük az alábbi idézet segítségével:

„Célracionális cselekvésről beszélünk, ha az érdekeltek *mérlegelik* (...) céljaik elérésének alternatív eszközeit, valamint az egyes eszközök alkalmazásával járó előre látható (...) mellékhatásokat, és mindezek alapján választanak a cselekvési alternatívák közül.” (Szántó 2006: 24–25)

⁴⁷ Ebből a szempontból a *Stanford Enciklopédia* vonatkozó szócikke is túlságosan behatárolt látásmódról tanúskodik (lásd Hausman 2018). Adam Smith és a haszon-maximalizálás kapcsán Stigler (1976) felhívja arra a figyelmet, miszerint az utóbbi fogalom felel meg a smithi önérdeknek a modern közgazdaságtanban.

Megjegyzem, hogy alapvetően nem az *érték* és a *cél* szükségszerű kapcsolatát vonom kétségbe – legalábbis a szubjektum szempontjából.⁴⁸ Ami ugyanis érték, az már eleve magában hordozza a ráirányulás mozzanatát, nevezetesen azt, hogy célként jelenik meg számunkra. Mindezt persze úgy is meg tudjuk fogalmazni, hogy birtokolni szeretnénk az érték-hordozót. Nem tudjuk tehát az értéket megtestesítő objektumtól elválasztani azt az akarati aktust, amely arra, mint célra irányul. Azaz a célracionális attitűdnek bizonyos körülmények között lehet létjogosultsága, amennyiben az értékek hálózata valamilyen módon rendezhető, amelynek révén a rendezésben „előkelőbb” helyen álló választása racionális döntésnek számít a kevésbé „előkelő” helyen állóval szemben. Ez a fajta racionalitás azonban sosem komprehenzív abban a naiv értelemben, ahogy azt a közgazdaságtan hőskorában – és sokszor napjainkban is – gondolják.⁴⁹

3.4. ÉRTÉK ÉS ÉRTELMEZÉS

A 20. század egzisztencialista filozófiája szerint a valóságot már eleve (*a priori*) értjük valahogy (lásd Nyíri 1977).⁵⁰ A megértés elválaszthatatlan az emberi létezésétől, azonban ennek a mikéntje filozófiájukban (ellenben mondjuk Frege-vel [lásd Vilkkó és Hintikka 2006]) meglehetősen homályos, legalábbis annak hathat. Másként mondva, a megértés egy sajátosan emberi tulajdonság, függetlenül attól, hogy mondjuk más gerincesek tekintetében is jelen van-e egyfajta „proto-megértés”. A megértés és az értelmezés ezért az értékeléshez is utat nyit, sőt az értékelés elválaszthatatlan az értelmezéstől és ennek nyomán a megértéstől. Az értelmezés tehát olyan tudati fakultás, amely az értékelés lehetőségének feltétele. Kétség sem férhet ugyanis ahhoz, hogy csak értékelésről abban az esetben beszélhetünk, ha valamilyen módon értelmezni tudtuk az érték-hordozót. Ebbe az értelmezésbe (ennek révén az értékelésbe is) azonban egyszersmind saját életrratívánk is beleszövődik. Persze, ez értékelés mint interpretációs mozzanat nem feltétlenül teljes mértékben tudatosul vagy tudatosítható. Többször tapasztalhatjuk azt, hogy valamiféle

⁴⁸ Érdemes figyelembe venni azt a kognitív pszichológiából jól ismert jelenséget, amely szerint az eseményeket különböző sémákba rendezzük, így a célok-ság-elvének ontológiai státusza meglehetősen kétséges.

⁴⁹ Ebben a megállapításban semmi újdonság nincs, hiszen a gazdaságpszichológiai irányultságú munkák már évtizedekkel ezelőtt megfogalmazták az utilitarista alapokon nyugvó, jól informált racionális ágenseket feltételező célracionálissal szembeni fenntartásaikat, és rámutattak annak problémás voltára (lásd Simon 1955).

⁵⁰ Itt különösen *Heidegger* egzisztencializmusára gondolok (lásd Heidegger 1967; Nyíri 1977).

megmagyarázhatatlan vonzalmat érzünk az egyik vagy a másik értékhordozót illetően, ezt azonban pontosan mégsem vagyunk képesek szavakba önteni. Az értékként feltűnő fenoménnel szemben így részben passzívak is lehetünk, amely tehetetlenség pontosan abból fakad, hogy a folyamatnak lehetnek tudattalan elemei. Következésképpen az interpretáció nem feltétlenül nyilvánvaló, hanem részben látens módon megy végbe. Az viszont aligha vitatható, hogy az értelmezés minden momentumában benne rejlik az értékelés mozzanata. Emiatt mindig egy dinamikus keretrendszerben (értékhálóban) „mozgunk”, és a kialakuló értékháló beépül az eddigi élettörténetünkbe, így módosítva az értékelés „peremfeltételeit”.

Gondoljuk csak bele, hogy az említett dinamika élesen megmutatkozik az – általam alapszemléletében kritizált és elutasított – evolúciós narratíva során. E szerint ugyanis a fennmaradás egyik kulcsa, hogy az életben maradás és a reprodukció – összességében a fejlődés – szempontjából előnyösét valóban előnyösként értelmezzük. Vagyis – vethetjük fel – az értékelés nemcsak egy tisztán szubjektív jelenség, hanem annak fontos objektív kritériuma a fejlődés? Maga a kérdés, jóllehet banálisnak tűnhet, de mégsem az. Hiszen, hogy mit értünk fejlődés alatt, az elköteleződés eredménye.⁵¹ Az viszont kétségtelen, hogy a valódi érték igazi fejlődést tesz lehetővé – melyet itt nem definiálok, inkább kinek-kinek az intuitív belátására bízom. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az értékhordozó interpretációja akkor tekinthető megfelelőnek, ha az a fejlődést szolgálja. Ezért az értékelés sosem pillanatnyi, hanem minden esetben a folytonos visszacsatolás dinamikus mozgása alakítja.

A fentieket kiegészíteném még annyival, hogy a jelentés és értelem tekintetében, noha említettem az egzisztencializmust, mégsem csak azon az irodalmi-prózaí módon közelítek ehhez, ahogy Heidegger. A jelentésképzés és megértés kognitív élménye ugyanis minden esetben kapcsolódik nemcsak értelmi műveletekhez, hanem valamiféle érzékelési eseményhez is (lásd Kant 1999). Azt, hogy valami alatt mit értek, jelentősen befolyásolja az a cselekménysorozat, amely alapjául szolgál az adott fogalomnak.⁵² Ezért az értékelés, mint az értelmezéshez és megértéshez kapcsolódó folyamat nem választható el a tapasztalattól, illetve a tapasztalatra alapozott elvárásoktól.

⁵¹ Vannak, akik egyszerűen technológiai haladásra gondolnak, mások viszont a fejlődés elengedhetetlen részének vélik például az egyes társadalmakon belüli szolidaritás fokozódását is.

⁵² Ez a matematika fogalmi kapcsán is így van, hiszen amikor azok kialakításra kerülnek – akár még absztrakt szinten is –, akkor ez a legtöbb esetben számtalan példa, illetve szemléletes tartalom nyomán történik.

3.5. KORLÁTOZOTTAN INHERENS ÉRTÉK ÉS PREFERENCIA

Azt gondolom, ha az érték és értékelés fogalmairól gondolkodunk, akkor nem lehet eltekinteni attól, hogy az *inherens érték* koncepciójára reflektáljak. A jelenlegi fejezet tekintetében ennek a szóösszetételnek a használata különösen indokolt, mert annak elején az *Euthüphrón-dilemma* átfogalmazása már tartalmazta a szóban forgó fogalmat. Fel kell tehát vetnünk azt a kérdést, hogy milyen szükséges feltétele van az inherens értéknek? Ha erre tudunk válaszolni, csak utána van értelme feltenni az elégséges feltételre vonatkozó kérdést. Vizsgálódásomat egy definícióval kezdem, amelyben az inherens értéknél tágabb jelentésű fogalmat ragadok meg:

(RIV) Egy érték akkor és csak akkor *korlátozottan inherens* az értékek egy halmazán belül, ha öncél, azaz nem egy másik érték miatt választom, következésképpen a vele összehasonlítható értékek körében szigorúan a leginkább preferált *ceteris paribus*.⁵³

Rögtön meg szeretném jegyezni, hogy a fenti (RIV) definícióban az individuális szinten inherens értéknek több megfogalmazása található. Ezek között van olyan, amelyik célokságra alapozott teleologikus szemantikát használ, azonban igyekeztem más, az említett szemantikától mentes szókapcsolatokat is megadni. Másrészt, arra is rá kívánok mutatni, hogy – amint arról a következő fejezetben részletesebben esik szó – attól, hogy valami (RIV), még nem biztos, hogy inherens. Akkor hívok ugyanis valamit inherens értéknek, ha azt minden egyes individuális racionális ágens egyben (RIV)-nek is tartja.

Az iménti meghatározás segítségével egyszerűen definiálható az individuális szinten nem-inherens érték fogalma is:

(NRIV) Egy érték akkor és csak akkor *nem korlátozottan inherens* az értékek egy halmazán belül, ha másért tartjuk értékesnek, vagyis a vele összehasonlítható értékek körében nem szigorúan a leginkább preferált *ceteris paribus*.

Ezek után vegyünk egy olyan x értéket, amelyről feltételezzük, hogy nem biztos, hogy korlátozottan inherens. Ekkor lehetséges, hogy van olyan további y érték, amire x

⁵³ Azért hangsúlyozom, hogy értékek csak egy halmazáról gondolkodom, mert ezzel az kívánom elismerni, hogy lehetségesek értékdilemmák vagy – konfliktusok, amelynek következtében nem minden érték vethető össze (lásd Hsieh és Andersson 2021).

vonatkozik. Ha létezik ilyen y , akkor ezt így fejezzük ki: „ x -et egy másik y érték miatt tartjuk értékesnek *ceteris paribus*.”⁵⁴ Ezt röviden az xBy relációval jelöljük. Világos, hogy a B -reláció irreflexív (azaz, ha egy értéket egy másik miatt tartjuk értéknek, akkor nem tarthatjuk önmaga miatt annak), hiszen nem minden érték korlátozottan inherens. A reláció antiszimmetrikus (tehát, ha x -et y miatt tartjuk értékesnek, akkor ez fordítva nem teljesülhet), mivel, ha xBy és yBx is igaz, akkor x és y extenzionálisan azonosak. Végül a szóban forgó reláció tranzitív is, hiszen, ha x -et y miatt, y -t viszont z miatt tekintem értékesnek, akkor végső soron z legalább olyan alapvető érték, mint x . Ha véges sok érték van, akkor világos, hogy ezek között kell lennie olyannak, amit már nem más, hanem csak önmaga miatt tartok értékesnek (lásd Arisztotelész 1987).

Ezek után tételezzük fel, hogy van értékeknek egy olyan halmaza, amelynek az elemei *összehasonlíthatók* (ha nem is feltétlenül összemérhetők), vagyis az értékhordozók értékei egy P -szerint relációba hozhatók egymással *ordinális* értelemben, még ha ez *kardinálisan* nem is teljesül (Hsieh és Andersson 2021). Ha azt írjuk, hogy yPx , akkor ez azt jelenti, hogy „ y -t preferáljuk x -szel szemben *ceteris paribus*”. A P -reláció reflexív, antiszimmetrikus (azaz általában nem igaz, hogy amennyiben y -t preferáljuk x -szel szemben, akkor ez fordítva is így van) és tranzitív (vagyis, ha z -t preferáljuk y -nal szemben és y -t preferáljuk x -szel szemben, akkor bizonyosan kijelenthető, hogy z -t preferáljuk x -szel szemben).

Láttuk, hogy a P -reláció szempontjából az összehasonlíthatóság központi kritérium. Két értéket akkor és csak akkor hívok a P -reláció szerint összehasonlíthatónak, ha létezik olyan *releváns „tényállás”* („közös nevező”), amely révén P -relációba hozhatók a szóban forgó értékhordozókat *ceteris paribus*. Releváns „tényállás” akkor áll fenn, ha a P -reláció szerinti összehasonlítást végző racionális ágensek (1) releváns episztemikus szituációban vannak, (2) releváns információkkal rendelkeznek, továbbá (1) és (2) teljesülése esetén nincs érték dilemma semelyik két érték között *ceteris paribus*.

Az kétségtelen, hogy releváns „tényállás” mellett biztosított az összehasonlíthatóság, de miért kell ennek fordítva is igaznak lennie? Ha két érték hordozót össze tudok hasonlítani, akkor biztosan rendelkezniem kell azokkal a lényeges ismeretekkel és képességekkel, amelyek ehhez szükségesek. Másrészt, nemcsak az ismereteim, illetve képességeim adottak, hanem ezeket alkalmazni is tudom az adott helyzetben, amely csak akkor lehetséges, ha rendelkezésemre áll az összes jelentős információ. Ez viszont még

⁵⁴ Ezt úgy is értelmezhetjük, hogy y legalább olyan alapvető vagy alapvetőbb érték, mint x , és ha x (NRIV)-tulajdonságú, akkor y alapvetőbb x -nél.

mindig nem elegendő. Ha ugyanis az előző két feltétel teljesül, és ennek fényében mégis értékkonfliktus alakul ki a két érték között, akkor az összehasonlítás meghiúsul.

Ennek a szakasznak a hátralévő részében amellet szeretnék érvelni, hogy a P -reláció a B -relációban lévő értékek egy halmazán (ezeket *alapértékeknek* fogom nevezni) szuperveniál.⁵⁵ Azonban egy említett eredményhalmaz megléte még korántsem garantálja például individuális dolgok összehasonlíthatóságát a preferenciareláció szempontjából. A helyzet jobb megértése szempontjából a következőkben bemutatok egy rövid, viszont a lényegét jól megragadó gondolat kísérletet.

Legyen például f_1 és f_2 két termék, mely csak árban és minőségben tér el (*ceteris paribus*). Az első termékről azt tudja egy racionális ágens, hogy p_1 az egységára, és előállítása q_1 mértékű minőséget tulajdonít annak, a második termékről viszont azt tudja, hogy p_2 az egységára, azonban q_2 mértékű minőséggel bír. Tételezzük fel, hogy egy racionális ágens alapvetőbb értéknek tekinti a különböző termékek minőségi aspektusait annál, mint hogy az adott termék mennyibe kerül, legalábbis egy bizonyos fokig (feltéve, hogy a termék ára nem irreálisan magas, illetve annak minősége megítélése szerint meghalad egy bizonyos küszöbértéket). Legyen $q_1 P q_2$, $p_2 P p_1$ (az ágens az alacsonyabb árat preferálja a magasabbal szemben), viszont $p_1 P q_1$ és $q_2 P p_2$. Tehát, az első termék minőségibb a másodiknál, de egységárát tekintve drágább a másodiknál, sőt meghaladja azt a kritikus „küszöbértéket”, mely felett a racionális ágens a termék egységárát preferálja azzal szemben, hogy az milyen minőségi szintet képvisel (másként mondva, a termék túlságosan drága). Ekkor $q_2 P p_2 P p_1 P q_1$, tehát a tranzitivitás miatt $q_2 P q_1$, de az is igaz, hogy $q_1 P q_2$, ami ellentmondásra vezet (racionális ágensektől konzisztens döntést várunk el). Következésképpen ilyen módon semmit sem tudunk meg f_1 és f_2 P -szerinti viszonyáról. Ha azonban valamiképp $V(q_1)$, $V(q_2)$, $V(p_1)$, $V(p_2)$ közös „értékegységeket” tudunk hozzárendelni az egyes tulajdonságokhoz, továbbá azokat fontosságuk szerint súlyozni is tudjuk, abban az esetben például már az egyszerű súlyozott összegekkel „kiszámított” $w_1 V(q_1) + w_2 V(p_1)$ és $w_3 V(q_2) + w_4 V(p_2)$ értékeket össze tudjuk vetni.⁵⁶

⁵⁵ Jobb híján, egyelőre tekintjük ilyen alapértéknek az egészséget, környezettudatosságot stb. Ezek persze nem konkrét dolgok, hanem inkább állapotok, mégsem szorul különösebb magyarázatra, ha értékvoltukról szólnuk, mert ennek a jelentését mondhatni „érezzük”. Kérdés persze, hogy ezek valóban alapértékek-e? A disszertáció azonban erre a kérdésre választ kíván adni, melyre már a következő alfejezetben sor kerül, és a későbbiekben – ha nem is tételes meghatározások formájában – szintén foglalkozik az értékkel.

⁵⁶ Az érték meghatározása, tehát a kiértékelés tekintetében nagyon hasznos olvasmány Hsieh és Andersson (2021) szócikke. Másrészt megjegyzem, hogy meggyőződésem szerint a kiértékeléshez numerikusan nem lehet pontos függvényt rendelni. A közgazdászok ugyan – az utilitarista etika nyomán – hasznossági függvényekkel próbálják megragadni az értéket, azonban ezekben többé-kevésbé felfedezhetők önkényes elemek.

Következésképp lehetséges értelmesen individuális szinten – vagyis az adott dologra vagy állapotra fókuszáltan – intrinzikus vagy inherens értékről beszélni, még úgy is, ha a fenti gondolatmenet meglehetősen életidegennek, elvontnak hat. Az viszont más kérdés, hogy melyek ezek az (RIV)-tulajdonságú értékek, illetve vajon adható-e olyan „szabály”, amelyik segít eligazodni a tekintetben, hogy egy adott értékhozó inherens értékkel is rendelkezik-e vagy sem. Másként fogalmazva, az (RIV)-tulajdonságú értékektől miként juthatunk el az inherens értékekig?

3.6. A VALÓDI (INHERENS) ÉRTÉK KATEGORIKUS IMPERATÍVUSZA

Az inherens és instrumentális értékek,⁵⁷ továbbá az értékhierarchia (ha tetszik, alapvető értékek rangsora) tekintetében figyelemre méltók Arisztotelésznek az alábbi – célokság segítségével megfogalmazott – megállapításai (Arisztotelész 1987: I.1.1094a):

„I. Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is, nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy »jó az, amire minden irányul«. Csakhogy bizonyos különbség mutatkozik a végcélok tekintetében: némelyek csupán tevékenységek, mások a tevékenységeken kívül bizonyos tárgyi eredmények is. Persze, ahol a cselekvésen kívül egyéb célok is vannak, ott a dolog természeténél fogva a tárgyi eredmények mindig jobbak a tevékenységeknél. S mivel sokféle cselekvés, mesterség és tudomány van, sokféle a végcél is (...) Ha mármost egyáltalán van olyasvalami végcélja cselekedeteinknek, amit önmagáért akarunk, minden egyebet pedig csak érte, azaz nem minden dolgot valami másért választunk (mert ily módon ez akár a végtelenségig halad tovább, úgy, hogy törekvésünk üres és hiábavaló lenne): világos, hogy ez a jó, és a legfőbb jó.”

Mindezek után, az előző fejezet végén feltett kérdés megválaszolásához András (2021: 263) azon elgondolását veszem alapul, amely az megértés vonatkozásában átfogalmazza, adaptálja a kanti kategorikus imperatívuszt. Ennek során a szerzőnek az általánosíthatóság igénye és kritériuma a kiindulási pontja. Erre építve, a valódi érték

⁵⁷ Fontos tekintettel lenni arra, hogy az inherens (vagy más néven intrinzikus) érték egy szuperveniencián alapuló tulajdonság, amely az értékhozó nem feltétlenül értékelt tulajdonságain alapul (Zimmerman és Bradley 2019). Vagyis az érték releváns tulajdonságok egy aggregátuma (például súlyozott átlaga).

feltétele következőképpen ragadható meg: „Akaratod mindig olyan értékre irányuljon, hogy értékelésed egyszersmind általános alapelv lehessen.” Tehát az értékelés ne merüljön ki pusztán az egyedi, partikuláris jellegben, hanem ösztársadalmi szempontból is valóban értéként lehessen tekinteni az adott dologra.⁵⁸ Mivel pedig az érték egy komplex, kompozit természetű valóság, így, ha valamelyik értékkomponens nem állja ki a „próbát”, akkor nem beszélhetünk valódi értelemben vett értékről.⁵⁹ Egy konkrét példát említve, az egészségkárosító termékeket semmiképpen sem tekinthetjük értékesnek, pontosan azok egészségromboló jellege miatt, legyenek azok mégoly tetszetősek, kívánatosak is. Vagyis egy, az értékhierarchiában magasabb pozíciót elfoglaló érték (jelen esetben az egészség) felülírja az ehhez képest alacsonyabb szinten lévő értékeket (például ízletesség, dizájn).

Az érték kapcsán elvárható, hogy az a közösség, amely arra irányul, kiteljesedjen, azaz elsősorban morális értelemben jobba váljon. Az eddigiek alapján kijelenthető, hogy a kanti kategorikus imperatívusz (vagyis *a priori* etikai alapelv) elválaszthatatlan feltétele annak, hogy az érték eleget tegyen az általánosíthatóság elvárásának.

3.7. SZABADSÁG, ÉRTÉKELÉS ÉS DÖNTÉS

Fentebb már szó esett az akaratról, vagyis rámutattam a döntés jelentőségére az értékválasztást illetően. Azonban mennyiben lehet szabad döntésről beszélni? Mennyiben determinisztikus az az értékhaló, amely dinamikus mozgása és a körülmények biztosította peremfeltételek mellett döntéseket hozunk? Ezt a kérdést másként feltéve: az értékeket valóban csak egy szociokulturális kontextus „generálja”, amely kontextusnak mi pusztán immanens strukturális elemei vagyunk? Esetleg van az értékeknek egy olyan dimenziója, amelyik valamiféle meg nem határozottság értelmében vett szabadság irányába mutat?

Ha az értékképzésben és értékfelismerésben a meghatározottság kizárólagos értelemben érvényesülne, akkor az értékelési folyamat maga determinisztikus lenne. Determinizmus alatt pedig a következőt értem:

⁵⁸ Úgy is lehete fogalmazni, hogy az értékkel bíró entitás bármely nézőpontból ilyennek tűnjön. Sőt, azt kellene igazából mondani, hogy a végsőként felismert kritérium alapvetően nem lehet más, mint maga az abszolút „perspektíva” – de ezzel kapcsolatban csak munkám későbbi részében írok részletesen. Ez az abszolút „szempont” tehát a végső „mérce” az érték meghatározás vonatkozásában.

⁵⁹ Ahogy a közelmúlt egyik jellegzetes fogalma lett a *fake news*, pontosan ilyen értelemben beszélhetünk akár *fake value*-ről is, amely persze feltételezi a megtévesztést.

(D) A világot akkor és csak akkor mondjuk *determinisztikusnak*, ha a dolgok t időpontbeli specifikus adottságából kiindulva, ezek rákövetkező állapotai már természeti törvények által szigorúan meghatározottak (Hofer 2016).⁶⁰

Ezt a meghatározást figyelembe véve minden egyes racionális ágens vonatkozásában (legalábbis elvileg) megadható lenne egy olyan algoritmizált leírás, amelyik az említett folyamat nyelv- és elmefüggetlen (objektív) tartalmát megragadná. Azonban, aki a Kant, Fichte vagy a fenomenológiai iskola mellett köteleződik el, az mégis érvelhetne a libertárius szabad akarat mellett. Ha ugyanis egy r racionális ágens esetében az $(E_{tr} \rightarrow E_{t+1r}) \wedge (E_{t+1r} \rightarrow E_{t+2r}) \wedge \dots$ absztrakt forma reprezentálná az értékelés folyamatát, akkor azt lehetne mondani, hogy a *tiszta egó*, illetve a *transzcendentális szubjektum* sohasem tartozhatna bele (nem lehetne része) az algoritmizált leírásból származtatott $\{E_{tr}, E_{t+1r}, E_{t+2r}, \dots\}$ állapothalmazba.⁶¹ Ugyanis maga a transzcendentális szubjektum „kívül áll” az elsőszemélyű perspektívájának tárgyán, azaz „befelé” transzcendálja azt. Eszerint a magyarázat szerint, az értékelés folyamata sosem determinálható, így az elsőszemélyűség élménye mindig túllép az efféle kísérleten, vagyis a szabadság metafenomén mozzanata áthatja az értékelést.

Ez az érvelés persze akár meggyőző is lehet, azonban a gondolatmenet „hihetősége” lényegében a tudat reflexív voltán nyugszik. Amint r átéli az értékelés folyamatát és reflektál erre, olyan szubjektív élménye keletkezik, hogy ő ennek a folyamatnak nem

⁶⁰ Érdemes megemlíteni Laplace (1820 idézi Hofer 2016) definícióját is, amely bár a kvantummechanika jelen állása szerint kétséges, mégis egy, a fentitől eltérő és meglehetősen intuitív képet tud festeni a determinizmusról: a világegyetem jelenlegi állapotát úgy kell tekinteni, mint az előzetes állapotának hatását és a következő állapot okát. A gondolkodó alapján továbbá az az intelligencia, amely ismeri a természetben egy adott pillanatban ható összes erőt és az univerzum minden dolgának pillanatnyi helyzetét, egyetlen képletben egyesíteni képes a legnagyobb testek mozgását, valamint a világ legkönnyebb atomjait, feltéve, hogy elegendően erőteljes intellektussal bír ahhoz, hogy minden adatot elemzésnek vethessen alá; számára semmi bizonytalanság nem létezne, mind a jövő, mind pedig a múlt ismert lenne előtte. Laplace szerint az a tökéletesség, amelyet az emberi elme a csillagászatnak adni tudott, egy ilyen intelligenciának csak erőtlenné körvonalait tükrözi.

⁶¹ A *tiszta egó*, továbbá a *transzcendentális szubjektum* kapcsán lásd még Husserl (2000) és Kant (2018). Megjegyzem azt is, hogy Leibniz szerint például egy ilyen elemzés sosem lenne gyakorlatilag lehetséges, mert egész egyszerűen nem érnék a végére annak részletgazdagsága miatt (lásd Strickland 2014), így a gondolatmenet akár már ezen a ponton csorbát szenvedhet.

Ugyanakkor az önmagát megragadni képes szubjektum mivolta a valóságészlelés, -feltárási feltétele, mely sosem tárgyasul, hanem a tárgyak megismerése során a megismerés lehetőségi feltételeként van jelen (ez a „tiszta vagy transzcendentális én”) (Weissmahr 2009: 251–252). Ezért „nemcsak valamiről tudunk, de (ezzel együtt adódóan) mindig azt is tudjuk, *hogyan* tudunk valamiről, vagyis tudatában vagyunk saját tudásunknak” (Weissmahr 2009: 251). Ebből adódóan maga a homunkulusz-probléma mégsem tűnik problematikusnak, sokkal inkább a szubjektumvolt eminens voltát erősíti.

részese. Aztán a reflexiójára is reflektálhat, ekkor ez a metareflexió lesz elsőszemélyű⁶² perspektívájának tárgya, amelyet szintén úgy él át, hogy a metareflexiónak mint objektum sem lesz azonos szubjektumával. Ez a folyamat tetszőlegesen sokáig folytatható, az így előálló paradoxom pedig a *homunkulusz-probléma* egy konkrét esete. A reflexió révén létrejövő élmény azonban nem más, mint az objektív valóság egy eseménysorának vagy állapotok egy sorozatának szubjektív leképződése, reprezentációja. Az ennek révén előálló *a priori* szabadságélmény azonban inkább *r* kognitív struktúrájának, valamint az objektív valóság egy bizonyos eseménysorának az interakciójából (pontosabban az interakció eredőjéből) létrejövő fenomenális aspektusról árul el valamit, mintsem arról, hogy ez a szabadságélmény objektíve része-e az ontológiánknak. Ezt másként úgy is meg lehetne fogalmazni, hogy szubjektív élményből következtetni objektív tulajdonság meglétére (esetemben az indeterminisztikus értelemben vett szabadságra) meglehetősen problematikus (legalábbis akkor, ha valaki nem képes jó indokot szolgáltatni arra, hogy ez a következtetés miért lehet megalapozott).⁶³ Ismét máshogy fogalmazva, informális logikai hiba propozicionális attitűdre alapozni egy propozíció igazságát.⁶⁴ Vagyis az iménti vagy az ahhoz hasonló demonstrációs kísérlettel, érveléssel nem vagyunk képesek továbbjutni egyfajta kompatibilista álláspontonál – úgy tűnik, ehhez egy teljesebb értékű demonstrációra van szükség. Így meglátásom szerint a gondolatmenet nem képes egészen alátámasztani a libertárius inkompatibilizmust.⁶⁵

⁶² Az elsőszemélyű perspektíva tekintetében lásd még Tózsér (2008) írását.

⁶³ Érdemes itt emlékeztetbe idézni Locke (1979: XI.1. §, 12. §) következő szavait:

„(...) [A] valóságos létezésnek nincs semmiféle szükségszerű kapcsolata az ember emlékezetében levő semmiféle ideával, (...) az egyedi ember csak akkor tudhatja bármely más dolog létezését, ha az ténylegesen hatást gyakorol reá és észrevéti magát vele. Mert az, hogy valaminek az ideája elménkben van, nem bizonyítja jobban annak a dolognak a létét, mint amennyire egy ember képe bizonyítja az illetőnek e világon való létét, vagy amennyire egy álomlátás igaz történetet mond. (...) Mert abból, hogy (...) ideáink vannak tündérekről, kentaurokról, nem jutunk annak felismerésére, hogy ezeknek az ideáknak megfelelő lények valósággal vannak a világon.”

⁶⁴ Vö. Kant azon megállapításával, hogy „(...) [M]inden látszat abból ered, hogy az ítélet szubjektív alapját objektívnek véljük (...)” (Kant 1999: 40. §) Továbbá: „Így festenek tehát a transzcendentális eszmék: még ha (...) nem szertelen fogalmak megalkotására valók is, hanem pusztán a tapasztalati használat korlátlan bővítésére, az értelmet akkor is – elkerülhetetlenül látszatot szülve – *transzcendens* használatra csábítják.” (Kant 1999: 45. §)

⁶⁵ A szubjektív élményekből való következtetést egyebek mellett azért sem tartom veszélytelennek, mert a kognitív pszichológia már több ízben rámutatott a tudati torzítások, tévedések realitására, melyeket csak úgy nem vehetünk félvállról (lásd Tversky és Kahneman 1973, 1974; Érdi 2000). Megjegyzendő továbbá, hogy attól függetlenül, hogy a kompatibilizmusnál lényegesen többet nem állíthatunk, mégis elfogadhatjuk a kanti (kötelesség)etika azon imperatívuszát, miszerint a másik sosem lehet eszköz, hanem elsősorban öncélként kell rá tekintenünk (lásd Kant 2020; Nyíri 1977). Vagyis nem dologiasítható el az ember. A perszonalista iskola sajátos megközelítését használva, az ember nem tehető pusztán instrumentális céllá, például humántökévé vagy fogyasztóvá, aki helyettesíthető, felcserélhető. Ez ugyanis nemcsak a másik személy (egyszóval a „másik”) devalválását és depriválását

Az iménti megállapítást erősíteni szeretném azzal, hogy az alábbiakban lényegében a Leibniz-féle modális ontológia kompatibilista megközelítésének (lásd Look 2013) módosított változata mellett érvelek. Ennek az érvelésnek során az elsőrendű logika és a modális logika eszköztárát használom.⁶⁶ Megjegyzem, hogy a mostani és az ezt követő gondolatmenetben a *lehetséges* (\diamond) és *szükségszerű* (\square) operátorok esetén néhány esetben a *lehetséges világok szemantikát* használom (lásd Garson 2023). Ennek értelmében a lehetséges helyett azt mondhatjuk, hogy „Van olyan lehetséges világ, amelyben...”; a szükségszerű helyett pedig, hogy „Az összes lehetséges világban...” Elköteleződöm továbbá amellett, hogy van olyan „tényállás”, amelyről igazként állíthatjuk, hogy nem szükségszerűen következik be. Vagyis, ha φ az aktuális világ tetszőleges „tényét” vagy „tényállását” reprezentálja (dolog, esemény, racionális ágensek állapotai stb.), akkor ezzel kapcsolatban a modális logika segítségével állítható, hogy: $(\forall\varphi)((\varphi \rightarrow (\neg\square\varphi)) \vee (\varphi \rightarrow \square\varphi))$.⁶⁷ Következésképp az aktuális világ „tényei” kontingensek vagy szükségszerűek (a *konstruktív-dilemma szabályából* következik, hiszen $\varphi = \varphi \vee \square\varphi$).⁶⁸

Kiindulási premisszaként feltételezem, hogy egy adott v állapotnak u az előzménye, és v esetének fennállása nem implikálja annak szükségszerűségét. Másként fogalmazva, arra a kérdésre keresem a választ, hogy amennyiben állapotok egy láncolatában található kontingens elem, akkor ebből milyen következtetésre juthatunk a szóban forgó láncolatra nézve? A kezdő premissza formalizált alakja tehát a következő:

$$(p1) u \rightarrow v, u, \neg(v \rightarrow \square v)$$

Ezek után meg szeretném mutatni, hogy (p1) és a determinizmus együttes fenntartása esetén biztosan létezik „tények” vagy „tényállások” (állapotok vagy események) legalább egyetlen olyan láncolata, amelyben bizonyos egymást követő tagok nem szükségszerűek.

vonná maga után, hanem önmagam elembertelenedéséhez, elszemélytelenedéséhez is vezetne (lásd például Buber [2017] munkáját). Ha a másik mintegy lehetőségi feltétele saját személyiségemnek, akkor a valódi dialógusviszony feladása a személyiség destrukciójához vezet.

⁶⁶ A modális logikát illetően Garson (2018) cikkén túl lásd még Hughes és Cresswell (1996) munkáját, annak is különösen az 1–3. fejezetét.

⁶⁷ Meglátásom szerint Leibniz feltételezése az aktuális világ „tényeit” illetően ennél erősebb: $(\forall\varphi)(\varphi \rightarrow (\neg\square\varphi))$ (lásd a *Monadológia* 33. pontját, például Strickland 2014 fordításában).

⁶⁸ Az aktuális világ „tényeit” illetően kontingencia alatt azt értem, hogy az adott „ténynek” megfelelő állítás legalább az aktuális világban fennáll, azonban nincs kizárva, hogy további lehetséges világokban ne létezhessen – vagyis a világ tudott volna úgy alakulni, hogy a szóban forgó „tény” létezhetett volna. Ha ontológiai realisták vagyunk, akkor ez a felírás persze még nem zárja ki, hogy bármely kontingens φ esete az aktuális világon kívül más lehetséges világban is fennálljon, azonban ezt megengedjük. Megjegyzem, hogy az általam használt kontingencia-definíció kevésbé szigorú Look (2013) szócikkében található.

Ez pedig azt jelenti, hogy a Leibniz-féle kompatibilizmus egy gyengébb változatát elfogadhatjuk. Mielőtt azonban a jelen gondolatmenetet folytatnám, szeretném meghatározni a determinizmusnak ebben a fejezetben használt fogalmát. Külön nem szerepeltetem a levezetésben, de megjegyzem, hogy $(p1)$ helyett valójában annak a $(p1')$ $u \rightarrow v, v, \neg(v \rightarrow \Box v)$ következményét használom ($u \rightarrow v, u$ premisszákból ugyanis a *modus ponens* miatt v adódik konklúzióként).

A mostani argumentációban determinizmus definíciója kapcsán lényegében elfogadom – a fentebb már említett – Hofer (2016) által használt munkadefiníció egy átfogalmazott változatát:

(D') Az aktuális világ akkor és csak akkor determinisztikus, ha az aktuális világ eseményeinek bármely (időpontból induló) láncolatában szükségszerű, hogy egy x eseményre y következzen, feltéve, hogy x esete fennáll.⁶⁹

Ez a definíció tehát ugyanazt mondja ki, mint (D), ugyanis az egyes eseményláncok és részláncok, vagyis a folyamatok trajektóriái és annak szakaszai meghatározottak. Utóbbi pedig egyenértékű azzal, hogy a világ egyes állapotai is meghatározottak. Szeretném hangsúlyozni azt is, hogy (D') nem úgy szól, miszerint szükségszerűen egy x eseményre *egy közvetlenül ezt követő* y következzen. Ez a kijelentés ugyanis nem ekvivalens (D)-vel, hanem annál gyengébb.

Világos, hogy a fenti meghatározás modális módon került megfogalmazásra, azonban nem tettem mást, mint egyszerűen a modalitás nyelvezetét használva átfogalmaztam Hofer (2016) determinizmus-konceptióját. A modális logika S4-rendszerének egyik következménye szerint, (D') alábbi egyenértékű átfogalmazása adható:

⁶⁹ Ez a definíció lényegét tekintve egybeesik Spinoza *Etikájának* első részében található 3. axiómával: „3. Valamely adott meghatározott okból szükségszerűen okozat következik.” (De Spinoza 1979: I. 10–11) Viszont a (D') megfogalmazása kapcsán arra is érdemes felhívni a figyelmet, hogy modális szemantika esetén ezt a következő értelemben kell venni: minden lehetséges világ (helyzet) bármely két konkrét eseményre szükségszerűen igaz, hogy egyikből következik a másik, de nem fordítva. Megjegyzem továbbá, hogy amennyiben $\Box(x \rightarrow y)$ és $\Box(y \rightarrow z)$ igaz, akkor a modális logika egyik azonossága miatt $\Box(x \rightarrow y) \wedge \Box(y \rightarrow z) = \Box((x \rightarrow y) \wedge (y \rightarrow z))$. Ebből következik, hogy $\Box(x \rightarrow z)$. Vagyis, ha az egymást közvetlenül követő konkrét „tények” (állapotok vagy események) egymást szükségszerűen követik, akkor ebben a láncban bármely két „tény” esetében szükségszerűen igaz, hogy egyik a másik előzménye. Tehát a (D') meghatározást elegendő lett volna úgy megadni, hogy x és y egymást közvetlen előzmény-következmény viszonyban vannak.

(D'') Az aktuális világ akkor és csak akkor determinisztikus, ha az összes lehetséges világ eseményeinek bármely (időpontból induló) láncolatában szükségszerű, hogy egy x eseményre y következzen, feltéve, hogy x esete az adott lehetséges világban fennáll.

Mivel feltételezzük, hogy az aktuális világ determinisztikus, ennek okán a *modus ponens* használata révén arra a következtetésre juthatunk, miszerint minden egyes lehetséges világ eseményeinek bármely láncolatában szükségszerű, hogy egy x eseményre y következzen, feltéve, hogy x az adott lehetséges világban bekövetkezik. Ezt a gondolati kitérőt csak azért tettem, hogy rámutassak arra, miszerint a determinizmus (D') változata egy nála jóval erősebb determinizmus-konceptióval egyenértékű. Következésképpen (D') helyett a továbbiakban akár (D'')-re is hivatkozhatnánk, mégis gondolatmenetembe inkább az előbbit fogom beépíteni.

Ezután alkalmazzuk az u és v állapotra a modális logika T -axiómáját, figyelembe véve (p1') premisszát:

$$(p2) \Box(u \rightarrow v) \rightarrow (\Box u \rightarrow \Box v)$$

Mivel feltételezzük, hogy a determinizmus (D') változata igaz, ezért a szóban forgó definíciót u és v állapotokra alkalmazva:

$$(p3) \Box(u \rightarrow v)$$

Következésképpen *modus ponens* használatával (p2) és (p3) tekintetében az alábbi konklúzió adódik:

$$(p4) \Box u \rightarrow \Box v$$

Lássuk (p1') premissza további folyományait. Tudjuk, hogy a $((v \rightarrow (\neg\Box v)) \vee (v \rightarrow \Box v))$ forma a $(\forall\varphi)((\varphi \rightarrow (\neg\Box\varphi)) \vee (\varphi \rightarrow \Box\varphi))$ instanciációja, így a *diszjunktív szillogizmus* miatt azt kapjuk, hogy

$$(p5) v \rightarrow (\neg\Box v)$$

Figyelembe véve a (p5)-ben szereplő kondicionálist, illetve (p1')-t, *modus ponens*-szel arra kell következtetnünk, hogy ν nem szükségszerű:

$$(p6) \neg \Box \nu$$

Mivel ν nem szükségszerű (lásd az előző proposíciót), ezért *modus tollens* alapján (p6)-ból az alábbi következtetésre jutunk:

$$(K) \neg \Box u$$

Kijelenthető tehát, hogy ha s_t esete fennáll és $(s_t \rightarrow s_{t+1}) \wedge (s_{t+1} \rightarrow s_{t+2}) \wedge \dots \wedge (u \rightarrow \nu)$ „tények” vagy „tényállások” (állapotok vagy események) egy láncolata, akkor ebben egyetlen „tény” sem szükségszerű.⁷⁰ Amennyiben elfogadjuk, hogy a racionális ágensek bizonyos állapotai nem szükségszerűek, akkor a szabad akarat egy (gyengén) kompatibilista álláspontjához jutunk. Emellett ennek a fejezetnek a hátralévő részében elköteleződöm. Ennek alapján feltételezem, hogy a racionális ágensek képesek morális döntéseket hozni, azaz tetteikért felelősségre vonhatók és számonkérhetők.

Az egység második felében az értékelés, továbbá a döntés viszonyával kapcsolatosan szeretnék egy érvet bemutatni. Kétségtelen, hogy egy döntés megszületését okvetlenül megelőzi egy előzetes tudatos és szándékos értékelés racionális ágensek vonatkozásában. Sőt a racionális ágensek fogalmát definiálhatjuk olyan módon, hogy azoknak az egyik esszenciális tulajdonsága, hogy a meghozott döntéseiket megelőzően szükségszerűen értékelést végeznek.⁷¹ Ahhoz sem fér sok kétség, hogy a rendelkezésre álló információkat és a körülményeket figyelembe véve azt a döntést hozzuk meg, amely értékelésünk szerint a lehető legmagasabb értékkel bír. Természetesen dilemma is előállhat, ha az értékelés többdimenziós eredményt ad, a tényezők pedig oly módon függenek össze egymással, hogy az egyik előnyben részesítése a másikkal szemben csak az utóbbi rovására történhet. Egyszerű példaként említhető annak a koldusnak az esete, aki dönthet amellett, hogy (1) lopjon élelmet, és akkor életben marad; (2) maradjon becsületos, de

⁷⁰ Mindez független attól, hogy a láncnak véges vagy megszámlálhatóan végtelen sok eleme van. Itt segítségünkre siet a *teljes indukció*.

⁷¹ Megjegyzem, hogy ez a szükségszerű értékelés nem biztos, hogy konzisztens. Figyelembe kell ugyanis venni, hogy felléphetnek olyan formális vagy informális logikai hibák, elmebeli torzítások, amelyek alapján ez a döntés nem lesz valid. Tehát a racionális ágensek vonatkozásában nem követelem meg, hogy mindig kifogástalanul értékeljenek, hanem csak azt, hogy feltétlenül értékeljenek.

akkor meghal. A megadott értékelési szituáció kétdimenziós, és dilemmához vezet. A koldusnak ugyanis választania kell az életben maradás és halál, illetve a lopás és a becsületesség között. Ebben a példában, ha a második dimenzióban az etikailag helyes állapot mellett való döntés visszafordíthatatlan negatív következményt von maga után az első dimenzió vonatkozásában. A meglehetősen kiélezett gondolat kísérlet ellenére világos, hogy a döntés lehetőségi feltétele a megelőző értékelés, még akkor is, ha az dilemma formájában jelenik meg.

Most ismét nézzünk meg egy rövid érvet, amelyben a fentiekhez hasonlóan a modális logika eszközszerét hívom segítségül. Lássuk tehát a gondolatmenetet:

(p1) Az aktuális világban szükségszerű, hogy racionális ágensek minden döntését értékelés előzze meg.

(p2) Ha az aktuális világban szükségszerű, hogy racionális ágensek minden döntését értékelés előzi meg, akkor van olyan lehetséges világ, amelyben szükségszerű, hogy racionális ágensek minden döntését értékelés előzze meg.

(p3) Van olyan lehetséges világ, amelyben szükségszerű, hogy racionális ágensek minden döntését értékelés előzze meg.

(p4) Ha van olyan lehetséges világ, amelyben szükségszerű, hogy racionális ágensek minden döntését értékelés előzi meg, akkor minden lehetséges világban szükségszerű, hogy racionális ágensek minden döntését értékelés előzze meg.

(K) Minden lehetséges világban szükségszerű, hogy racionális ágensek minden döntését értékelés előzze meg.

A fenti érven a kiindulási pont a (p1) premissza, amely a megelőző gondolatmenetet összegzi. A második (p2) proposíció valójában a modális logika *M*-axiómájából fakadó következményének egy exemplifikációja. A harmadik (p3) proposíció a (p1), illetve (p2) proposíciók alapján *modus ponens* használatával adódó következmény. A negyedik (p4) proposíció a modális logika *S5*-axiómájából adódó egyik következmény instanciációja. A (K) konklúzió pedig a (p3) és (p4) proposíciók alapján *modus ponens* használatával adódik.

A döntéseinket megelőző értékelés azonban számos esetben mérlegelést is magában foglal. Ennek magyarázatként nagyon lényeges jelentősége van a *bayesianus modellnek*, amelyik arról szól, hogy racionális ágensek miként súlyozzák döntési alternatíváikat az

rendelkezésükre álló információk fényében. Ennek során a racionális ágensek az újabb információk fényében módosíthatják kezdeti döntési súlyukat.

Következésképp bárhog is alakult volna a világ, ha racionális ágensek döntéshozását vizsgáljuk, akkor szükségszerűen sosem tekinthetünk el a megelőző értékeléstől. Másként mondva, bármilyen körülmény álljon is fenn, bármely racionális ágens szükségszerűen értékelni fog döntéshozatal előtt. Persze más kérdés, hogy ezek az ágensek vajon milyen szempontrendszer szerint végzik az értékelést. Amennyiben képesek morális szabályok követésére, akkor mondhatjuk azt, hogy az értékelésbe bevonnak morális aspektusokat is. Megjegyzem, hogy csak az utóbbi aktorok tekintetében beszélhetünk *fake value*-ról, hiszen csak morális ágensnek esetében jöhet szóba egyáltalán a megtévesztés.

3.7.1. Néhány kiegészítő megjegyzés

Mivel a fentiekben modális nyelvezetet használtam, érdemes lehet átgondolni, hogy ez a döntések területén mit is jelent. Mit jelent az, hogy egy racionális ágens döntése máshog is lehetett volna? Mennyire plauzibilis egyáltalán azt állítani, hogy ezen eltérő helyzetben is ugyanarról a perszonális szubjektumról van szó? Mi garantálhatja ennek az identitását? Látható tehát, hogy ismét visszatértünk a döntés kapcsán a szabadság kérdéséhez, de most nem a szabadság átél, vagyis fenomenális aspektusából kiindulva vizsgálódom.

A továbbiakban ezen kérdések megválaszolása miatt szeretnék egy elvont, analitikus, de tartalmában semmi különösebb újdonságot nem tartalmazó érvet bemutatni. Mielőtt ennek az érvenek a felírásába belefognék, egy meghatározással kezdem, amelyet kvázi-esszencializmusnak fogok hívni, ezzel különböztetve meg azt az *esszencializmustól*.⁷²

(KE) Minden egyes, az aktuális világban létező r racionális ágens esetén vannak az ágensnek olyan (perszonális mivolta szempontjából lényegi) létmozzanatai és van az aktuális világtól eltérő olyan lehetséges világ, amelyekre igaz, hogy mivel r ágens ezen tulajdonságok megilletik, ennek okán r az aktuális világtól különböző lehetséges világban is létezik.⁷³

⁷² Az *esszencializmus* és *szuperesszencializmus* fogalmait tekintetében lásd Look (2013) szócikkét.

⁷³ Ez a definíció nem azonos az *esszencializmus*éval. Míg az utóbbi szerint minden lehetséges világban, amelyben r létezik, a tulajdonságok egy konkrétan adott halmaza megilleti, addig (KE) alapján annyit lehet mondani, hogy mivel r ágensről állítható, hogy aktuálisan bizonyos létmozzanatok megilletik, ezért biztosak lehetünk abban, hogy az aktuálisról eltérő bizonyos más konkrét körülmények között is létezik r ezeknek a létmozzanatoknak a következtében.

A (KE)-definíció tehát nem pusztán valamiféle fiktív entitásokról kíván beszélni sem a racionális ágensek, sem pedig az őket megillető jól körülhatárolható, másként mondva konkrét tulajdonságok, valamint az adott lehetséges világ tekintetében. Tehát konkrét tulajdonságok egy köre biztosítja az egyes racionális ágensek identitását, vagyis ezek a tulajdonságok megadnak egy kvázi-esszenciát. Így elképzelhető, hogy amennyiben a körülmények máshogy alakultak volna, akkor is megmaradt volna az egyes racionális ágensek esetén valami, ami identitásnak hívható. Ez pedig megadja annak a lehetőségét, hogy ugyanaz a racionális ágens, aki az aktuális világban meghozott valamilyen döntést, más körülmények között másként döntsön.

A (KE)-meghatározásra alapozott elgondolás persze vitatható. Ugyanis, ha a kvázi-esszenciát biztosító tulajdonságokat nem lehet elválasztani konkrét környezetüktől, akkor – gondolhatnánk – ennek a bizonyos környezetnek sem szabad a másik körülmények közepette megváltoznia. Viszont, ha ez a konkrét környezet sem elválasztható további környezeti tényezőktől, akkor ezek a további tényezők sem változhatnak a lehetséges világban, és így tovább. A szóban forgó ellenvetést ki lehet védeni azzal, ha az identitást megadó tulajdonságokról jó okunk van azt gondolni, hogy azok aluldetermináltak.⁷⁴ Még érthetőbben, a determinált helyzet hasonlattal élve olyasmi lenne, mint amikor egy egyenletrendszer egyetlen (pontosan) meghatározott megoldást eredményez. Ezzel szemben, ha a tulajdonságok struktúrájára helyezük a hangsúlyt, akkor maga a struktúra teremtheti meg az identitást. Amennyiben pedig a tulajdonságok többféleképpen is aktualizálódhatnak, akkor függetlenül attól, hogy ez objektíven milyen entitást eredményez, bármelyik aktualizáció révén az előálló racionális ágensek identitása biztosított.⁷⁵ Amennyiben ezt a felvázolt modellt elfogadjuk, akkor véleményem szerint elkerülhetetlen, hogy bizonyos fokig platonistákká vagy arisztotelianusokká váljunk, még pontosabban szólva, elismerjük ezek egyes erényeit. Előbbi esetben az elmefüggetlen, a valóság igazi természetét kifejező *ideák*, utóbbiban pedig a *hülémorfizmus*, valamint az *aktus-potencia* megközelítés jelölhetné ki a magyarázat kiindulópontját (lásd Nyíri 1977; Copleston 1993a).

⁷⁴ Megjegyzem, hogy az aluldetermináltság nem feltétlenül jelent indetermináltságok, hiszen előbbinél tipikusan lehetnek korlátozó feltételek, míg az utóbbinál ez definíció szerint lehetetlen.

⁷⁵ Nem arról van szó tehát, hogy racionális ágensek valamiféle konkrétan meghatározott, a valóságba pontos relációk mentén beágyazott entitások lennének, amely egyben azt is jelentené, hogy ezek konkrét tulajdonságai egyben struktúrájukat is definiálják, és viszont (lásd Márkus vál. 1986).

3.8. ÖSSZEGZÉS

A jelen fejezetben törekedtem arra, hogy az értékre, értékelésre vonatkozó rövid, mégis komprehenzív filozófiai reflexiót adjak. Az erre vonatkozó praktikus alapmotivációt a gazdaság fogalomvilágában bevett és közismert értékteremtés adta. Ennek során igyekeztem rámutatni, hogy termelés- és folyamatmenedzsment általános megközelítése meglehetősen lehatárolt, hiszen végeredményben a funkcionalításra, illetve monetáris dimenzióra fókuszál. Ezt kitágítandó, az érték és értékelés tekintetében – egyebek mellett – rámutattam az episztemikus, etikai és interperszonális aspektusokra. Ezenkívül a kanti kategorikus imperatívusz analogonjaként megfogalmaztam egy, az értékelésre vonatkozó egyetemes szabályt. Végezetül bemutattam egy, a személyes tapasztalatból vett érvet a libertárius szabad akarat ontológiai valósága mellett tör lándzsát, amely alapján ugyan akarati megnyilvánulásaink tekintetében az értékek hálózatának egyfajta „erőterében” mozgunk, mégsem vagyunk ennek a struktúrának totálisan immanens részei. Igyekeztem felhívni a figyelmet ennek a gondolatmenetnek a véleményem szerint téves voltára, és a fejezet a továbbiakban a Leibniz-féle kompatibilizmus módosított változatára épített. Ezt követően az értékelés illetve a döntés kapcsolatának alaposabb megvilágítására tettem kísérletet. A logika eszközeit használva rámutattam, hogy az előbbi nemcsak aktuálisan szükségszerű lehetőségi feltétele az utóbbinak, hanem bármilyen lehetséges világban szükségszerű a döntést megelőző értékelés. Végül, azt feszegettem, hogy értelmes-e azt a kérdést egyáltalán felvetni, hogy a racionális ágensek másként is dönthettek volna, mint ahogy azt aktuálisan tették. Ezzel kapcsolatban kitértem az ágensek identitáskérdésére modális kontextusban, és egy meglehetősen intuitív, formalizált definíciót adtam erre nézve. Sőt törekedtem arra is rávilágítani, hogy ez a megoldás milyen modell esetén lehet plauzibilis. Mindezzel eljutottam ahhoz a kérdéskörhöz, amely a gazdasági rendszerek szempontjából a legfontosabb, nevezetesen magához az emberhez. Kézenfekvő tehát, hogy a következő tartalmi egységben a társadalmi és szocioökonómiai viszonyokban élő emberrel foglalkozzam.

4. ANTROPOLÓGIAI REFLEXIÓK: AZ EMBER ÉS A SZOCIOÖKONÓMIAI RENDSZER VISZONYA⁷⁶

Az utilitarista alapokra épülő kapitalista piacgazdaság felelőssége vitathatatlan a modernitás számos tekintetben ellentmondásokkal terhelt valóságáért. Amennyiben csak a humanisztikus pszichológia egyik jelentős alakját, Abraham Maslow-t tekintenénk, az ő közismert hierarchiája az alapvető emberi szükségletek vonatkozásában (Maslow 1943) elégséges lenne azon irányok körvonalazásához, hogy mi lehet a gazdasági rendszer helyesen értelmezett jelentősége. A gazdasági rendszer ez alapján biztosíthatja a lét- és alapszükségletekhez kapcsolódó adekvát erőforrásokat, hogy ennek birtokában a személy önmaga kiteljesedésének irányát vehesse célba. Vagyis a gazdaság nem egy önmagában álló, a társadalom egésze szempontjából elszigetelt rendszer, hanem sokkal inkább az emberi kapcsolatoknak egy olyan sajátos tere, ami – egyebek mellett – a csereviszonynak biztosít kibontakozási lehetőséget és ennek révén az erőforrások részbeni allokációját valósítja meg.⁷⁷

Arisztotelész szerint ugyanis a vagyon, valamint vagyonszerzés a családfenntartás elengedhetetlen feltétele, hiszen enélkül a keretrendszer nélkül magának a „boldog életnek” megvalósítása válna alapvetően lehetetlenné (Arisztotelész 1969: I.4.1253b).⁷⁸ A családról viszont azt állítja, hogy „*az államrend és az igazságosság kezdete és forrása*” (Arisztotelész 1975: VII.10.1242b), következésképpen maga az állam és az ebben manifesztálódó igazságosság válna alaptalanná a gazdasági tevékenység hiányában, mivel vagyonszerzés nélkül a családok fenntartása, valamint fennmaradása lehetetlenülne

⁷⁶ E fejezet a következő tanulmányt veszi alapul: Szabó és Nemeskéri (2022).

⁷⁷ Megjegyezzük, hogy Arisztotelész szerint is a gazdaság egyik fontos ága a kereskedelem (Arisztotelész 1969: I.10.1258a). Másrészt, az erőforrás-allokáció azért csak részben realizálódik a cserefolyamatok által, mivel nemcsak ezen a módon, hanem az állami szabályozás útján is történik erőforrás-elosztás. Arisztotelész a *Politika* első könyvének 9. fejezében az 1257a–1258a szakaszokban kitér a vagyontárgyi funkciókra (használati, csere), a cserekereskedelem kialakulásának folyamatára (kereslet-kínálat, hiány-félesleg), a pénz szerepére az adásvételi tevékenységben, továbbá az ehhez kapcsolódó kiskereskedelmi arbitrázszerű spekulációra is.

⁷⁸ Anélkül, hogy az anakronizmus hibájába esnénk, valamint a jelentésmezők pontos viszonyait tisztázni kívánánk, megjegyezzük, hogy a boldog élet és az önkiteljesedés kapcsolódni látszanak egymáshoz.

el. Arisztotelész (1969: I.8.1256b, I.10.1258a) kinek-kinek a mindennapi tapasztalataival összhangban a következőket is írja:

„(...) [A]z anyagi javak felhalmozása (...) az élethez szükséges, s a városállam és a család közösségére hasznos. S úgy látszik, az igazi gazdagság ebből áll. Mert az effajta vagyonnak a boldog élet szempontjából elégséges mennyisége nem korlátlan (...) Ugyanaz áll rá, ami a többi mesterségre: semmiféle mesterségnek, semmiféle eszköze nem lehet végtelen (...), márpedig a gazdagság nem egyéb, mint a családi és állami élet vagyoni eszközeinek a sokasága. (...) [A] gazdasági föltételeket a természet biztosítja.”

A kapitalista piacgazdaság irányító elve a profit, amely így leszűkített módon igyekszik értelmezni minden interakciót. Ezzel a merőben egysíkú – hiányosnak is csak némi jóindulattal nevezhető – szemlélettel viszont semmiféle „emelkedést” nem képes támogatni. Bizonyos mértékig hasonlít a piac azon emberek csoportjához, akik a platóni példázatban az alkalmatlan hajóskapitánytól átvenni igyekeznek a kormányrudat, noha a hajó navigálására ők sem képesek, hiszen – interpretálhatnánk a hasonlatot – alapvető szemléletmódjuk mindössze az „árnyak” világára koncentrálódik, szem elől tévesztve ezzel az ideák birodalmának közvetlen „látását”, valamint az ehhez idomuló, ez által inspirált cselekvést (Platón 2018: VI.488a–488e).

Kétségtelen ugyanis, hogy a profitorientáció könnyen vezet kontraszelekcióhoz, amikor például meghatározó tisztségekbe nem a kiválóság, hanem a gazdasági életben betöltött szerep alapján kerülnek egyesek. Nem nehéz belátni, hogy ez a folyamat súlyos következményekkel jár. Már Arisztotelész rámutat arra, hogy „a gazdagság nyilván nem lehet a keresett jó, mert csak arra való, hogy felhasználjuk, s nem önmagáért, hanem másért van.”⁷⁹ (Arisztotelész 1987: I.3.1096a) Kant ugyanakkor korának gyermekeként azt hangsúlyozza, hogy az erkölcsi cselekvést a magántulajdon alapozza meg, ugyanis csak az képes valódi morális aktusokra, akinek van valamije, amiből ténylegesen adhat

⁷⁹ Az *ekvivokáció* falláciájának elkerülése érdekében – például a gazdaság kifejezés vonatkozásában –, fontos megjegyezni, hogy noha egyes fogalmak természetesen jelentésváltozáson estek át az idők során, mégsem lehet kijelenteni végletes eltávolodást a szó jelentésében – sokkal inkább beszélhetünk egy deviatív tendenciáról. Ebben az értelemben a filozófiai megállapítások érvénye sem változik alapvetően, adott esetben még erőteljesebb kontrasztot is képezve rámutatnak annak kiemelt relevanciájára.

(Kant 2016); ezzel a jóra irányulást fizikai adottsághoz köti, anélkül persze, hogy ennek az mindenekelőttiségét képviselné.⁸⁰

Vajon – merül fel ezek után a releváns kérdés – van-e kiút abból a zsákutcának látszó képződményből, amelyben korunk fejlett gazdaságai vesztegelnek? Az előbbieken alapján azt lehetne mondani, hogy az egyetlen kiút egy olyan szervező princípium lehetne, amely nem egy „beszűkült”, hanem mindig az „egészet” szem előtt tartó elv, tehát semmiképpen sem csak a pénz, profit, versenyképesség és hasonló fogalmak. Hiszen, ha az értékrend elsősorban az utilitarista elvek mentén formálódik, akkor a humán kibontakozása helyett elsősorban a mesterségesen felduzzasztott kereslet, az ennek nyomán fellépő túlhajtott termelés, valamint az ennek következtében kialakuló környezetszennyezés és egyéb negatív hatások kerülnek meghatározó helyzetbe. Egyértelműen kijelenthető, hogy az efféle miópiikus attitűd ösztársadalmi szinten nem vezethet a közjó irányába.

A fenti részekben és a fejezet fennmaradó szakaszaiban az „egész” kifejezés alatt alapvetően az embernek azt a sajátos aspektusát, illetve ennek lehetőség-feltételét értjük, amely nem szűkíthető le pusztán a számok, sőt a logikai analízis, valamint a szenzuális tapasztalatok területére. Ilyen például, hogy az ember képes értékválasztások megtételére. Meglátásom szerint ugyanis az értékválasztásnak noha lehet pragmatikus, empirikus, numerikus vetülete, az önmagában mégsem eredeztethető ezekből. Ha ugyanis például az értéket kizárólag számokkal kifejezhető kategóriaként kezelnénk, akkor meglehetősen immorális és elfogadhatatlan következményekhez jutnánk, nevezetesen ahhoz, hogy beszélhetnénk emberek numerikusan megadható értékéről. Ez pedig legitimálhatna olyan tevékenységeket, mint az emberkereskedelem. Utóbbi tehát így a gazdasági folyamatok normális részévé válhatna. Azonban világos, hogy ez semmiképpen sem akceptálható.

Az érték emellett nem csupán logikai vizsgálódás kérdése, máskülönben racionális alapon nézve, nem lehetne semmilyen egyet nem értés az értékválasztások tekintetében azok között, akik kvázi hasonló információs bázissal rendelkeznek egy érték döntés meghozatalát illetően.

Végül, az érték nem utalható kizárólag az szenzuális alapon nyugvó empiria körébe sem. Ha ugyanis a tapasztalatok ezen körének a jellemzőit vizsgáljuk, valamint azt az intuitív érték képzetünkkel összevetjük, akkor megállapíthatjuk, hogy az intuíción alapján

⁸⁰ Ehhez hozzá kell tennem, hogy természetesen a kereszténységen nyugvó lelkiesség az adás gesztusához nem tartja szükségesnek a kanti feltételt. Ezt azért fontos leszögezni, mert ez a dolgozat ebből a szellemi örökségből merít elsősorban. Így egy magántulajon alapú rendszer sem lehet egy szocioökonómiai berendezkedés adekvát alapja.

megértett entitásoknak biztosan van legalább egy olyan tulajdonsága, amelyik a szenzuális tapasztalat entitásainak egyetlen tulajdonságával sem egyezik meg. Például az axiológiai kategóriáknak nincs kiterjedése, nincs értelme velük kapcsolatban a távolságmérésnek, nincs tömegük stb.

Vagyis az értékválasztás tárgyai nem vezethetők vissza teljes mértékben a szenzuális tapasztalatvilág objektumaira. Következésképpen az értékválasztásnak nem lehet kizárólagos fokmérője a profit vagy bármilyen az érzékszervi tapasztalatok által lehatárolt költség-haszon elemzés.

Platón szerint egy társadalmi berendezkedésnek (melynek hellén autark egysége a polisz volt) megvan a maga ideális hierarchikus szerkezete. Ennek csúcsán a prudens és bölcs vezetők állnak, a feltételek megőrzéséért, a jogbiztonságért a bátor örök felelnek, míg a kereskedelmi és csereügyletek lebonyolításáért a mértékletes kereskedők felelnek. Jól látható, hogy a gazdasági szféra ebben a modellben sosem juthat vezető szerephez, hanem az minden esetben az állami vezetők irányítása alá tartozik. E felépítmény képes ugyanis Platón szerint igazságosságot teremteni. Az igazságosság pedig végső soron nem más, mint a társadalom rendezettsége, a valódi közjó megteremtője.

Pusztán a „horizontális”, valamint „leszűkített” növekedés, a struktúrák egyfajta „ellaposítása” a közjó megvalósulásának gátja még akkor is, ha valójában ennek előmozdítását célozza meg, továbbá e vonatkozásban tesz erőfeszítéseket.⁸¹ Mindezzel összhangban kijelenthető, hogy kizárólag a szükségletek világára korlátozni a vizsgálatot és abból magyarázni komplex folyamatokat elhibázott: a gazdaságot ennek megfelelően értelmezve az nem lesz más, mint a belső készletének kielégítésének a terepe.

⁸¹ Arra, hogy a térbeli irányok kvalitatív jelleggel is bírnak, kiválóan rámutat (Vető 2021). A szerző egy helyen ezt írja (Vető 2021: 16):

„A mennyiség az egynemű, tagoltság és szerkezet nélküli viszonyok kifejezésének alapelve, ahol is a szellem tekintete nem talál semmilyen egyéb fogódzót vagy támpontot. Az egyszerű távolságnak, két valóságot, két dolgot elválasztó út számmal kifejezhető hosszának önmagában még nincsen semmilyen spirituális és morális jelentősége. Mit számít kapcsolatunk mélysége, jelentése, értéke szempontjából, hogy egy másik lénytől öt vagy ötszáz méter választ el a fizikai térben? A méterekben kifejezhető távolság önmagában nem árul el semmit egy emberi viszony minőségéről. (...) A pusztai távolság (...) nem képes semmiféle köztünk és a tárgyunk közötti spirituális viszonyulást megalapozni. A nyers és meztelen távolság ugyanis nem rendelkezik iránnyal. Márpedig a magasságba emelő messzeség metaforáját éppen az irány, a meghatározott orientáció teszi alkalmassá arra, hogy spirituális valóságot jelenítsen meg számunkra. Magának a térnek is a leglényegesebb, legmeghatározóbb vonása az irány, az orientáltság. Nyilvánvaló persze az is, hogy a térnek van kvantitatív aspektusa, hiszen nem más, mint távolságok sűrű szövedéke. Ugyanakkor e távolságok nem fejezhetőek ki pusztai matematikai mennyiségekként, hanem mindig is irányultság, orientáció tartozik hozzájuk.”

Kétségtelen, hogy amennyiben bárki célt jelöl ki, akár tudatosan, akár nem, ehhez azonnal társul a cél elérésére irányuló törekvés. A *voluntas*nak az ilyesféle „mozgására” használhatnánk a meglehetősen terhelt, negatív konnotációkkal rendelkező *érdek* kifejezést, ehelyett azonban a *célorientáltság* fogalmát használjuk.⁸² A teleologikus irányultság tehát rögtön megjelenik, amint egy értő tudat célokat határoz meg. Azokban a létformákban, amelyhez az öntudati „világosságnak” ez a minősége nincs jelen, szintén tapasztalhatóak törekvések, viszont ezeket inkább instinkciónak nevezzük, mintsem célorientáltságnak.

Bárhogy épüljön fel is tehát a társadalom, kétségtelen, hogy a legnagyobb befolyással bíró személyek törekvései menetén fognak elsősorban alakulni a folyamatok. Azonban ahhoz, hogy lehetőség legyen célokat megjelölni, szükség van orientáló értékrendre is, máskülönben semmiféle cél sem lenne értelmezhető, vagy mindössze egy *ad hoc* „bolyongásnak” lehetnének tanúi.

Mindezekből látható: a szemléleti bázis dönti el azt, hogy az adottságokat szem előtt tartó szocioökonómiai keretrendszernek milyen formája épül ki. E szemléletmód persze elsősorban önszemlélet, vagyis annak a kérdése, hogy az ember miként látja magát, helyzetét, szerepét és ennek megfelelően miben jelöli meg céljait. Tehát az antropológiai alapvetés minden társadalmi struktúra kiépítésének-kiépülésének első lépése kell, hogy legyen. Ennek negligálása, elnagyolt tárgyalása ugyanis komoly félresiklásokat, zavarokat eredményezhet.

Ugyanakkor nyilvánvalóan nem lehetséges az antropológiai aspektust zárójelbe tenni. Mindenkinek van egy világlátása, amely nem nélkülözheti az önmeghatározás mozzanatát sem. Az alábbiakban egy olyan utat szeretnénk bejárni, amely alaposabban foglalkozik az antropológia témájával. A korábban említett „beszűkültség” feloldása, vagyis a rész és „egész” viszonyának antropológiai indíttatású szemlélete teremtheti meg azt az elméleti alapot, amely a gazdasági rendszer helyes értelmezésének irányába mutat. Az itt vázolt gondolatok tehát nemcsak leíró és elemző értelemű gazdaságfilozófiai reflexiók, hanem sokkal inkább gazdaságkritikai, előíró jellegű fejtegetések. Mindebből következően a jelenlegi helyzet megváltoztatása csakis akkor mehet végbe, ha legalábbis az önmagát fogyasztóként, sőt – *horribile dictu* – a hedonizmus elkötelezettjeként

⁸² A teleológia kérdéséről az ember tekintetében a későbbiekben részletesen lesz szó.

meghatározó ember hajlandó felülvizsgálni, felülbírálni jelenlegi attitűdjeit, sőt világszemléletét.⁸³

4.1. AZ ANTROPOLÓGIA METAFIZIKAI SZEMPONTJAI ÉS AZ UTILITARIZMUS KRITIKÁJA

Korábban már utaltam az utilitarizmus szűklátókörű világnézetére. Jelen fejezet ennek az etikai elvnek a részletesebb vizsgálatát célozza. Amint az ismert, utilitarizmus alatt a kellemes és kellemetlen ingerek, az előnyök és hátrányok egyfajta egyenlegének a figyelembe vételén alapuló döntést értjük, úgy, hogy az ágens tekintettel lehet nemcsak jelenlegi, hanem jövőbeli scénáriókra is. Erre utal Jeremy Bentham (2003: I.2–3) alább idézett meghatározása, aki másutt a hasznosság elvét a „legnagyobb boldogság elvének” (Bentham 2005: XXIX) is hívja:

„(...) A hasznosságelv alatt az az elv értendő, amely jóváhagy vagy ellenez bármely lehetséges tettet, aszerint a hajlam szerint, amely növelni vagy csökkenteni látszik azon fél boldogságát, akinek az érdekéről szó van: vagy ami ugyanaz a dolog más szavakkal, elősegíti vagy ellenszegül ennek a boldogságnak. Bármely tetről ezt mondom; és ebből következően nemcsak a magánszemélyek összes tetteről, hanem a kormányzat minden intézkedéséről is.

3. Hasznosság alatt egy tárgy azon tulajdonsága értendő, amely haszon, előny, öröm, jó vagy boldogság okozására irányul (mindez a jelen esetben ugyanazt a dolgot jelenti), vagy (amely ismét ugyanazt a dolgot jelenti) megelőzi a bajt, a fájdalmat, a gonoszt vagy a boldogtalanságot azon fél tekintetében, akinek az érdeke mérlegelés tárgyát képezi: ha ez a fél az egész közösség,

⁸³ Természetesen az itt említett önmeghatározás nem azt jelenti, hogy az minden esetben artikulált, világosan megfogalmazott. Elképzelhető ugyanis, hogy reflektálatlan – mintegy látens – módon hatja át az adott személy világnézetét és emiatt értékrendjét is. Megszívlelendő továbbá a következő arisztotelészi megállapítás (Arisztotelész 1987: I.3.1095b):

„A jót és a boldogságot nyilván nem ok nélkül szokták az emberek egyes életformák szerint meghatározni. A nagy tömeg és a durva lelkületű emberek a gyönyört tekintik a jónak és a boldogságnak, s ezért az élvezethajhászó életet kedvelik. Ti.: nagyjában véve három jellegzetes életforma van: az imént említett, a közügyekkel foglalkozó, s harmadsorban az elmélkedő. A nagy tömeg egészen rabszolgalenkületet mutat, s a barmok életmódját követi (...)”

akkor a közösség boldogságáról: ha egy adott egyén, akkor az egyén boldogságáról van szó.”⁸⁴

Azt, hogy ez az egyenleg milyen módon képződik, számos tényező befolyásolhatja, a kultúrától a szocioökonómiai státuszon át egészen a neveltetésig. A hasznosságnak ezt a típusú meghatározását akár tekinthetjük egyfajta fitness-függvény eredményének is, amely az ágens egyéni karakterisztikumai alapján képződik, azoknak mintegy az eredője.

Nyilvánvalóan helytelen, továbbá leegyszerűsítő lenne azt állítani, hogy ebben a procedúrában számértékek összehasonlítását történik. Inkább egy olyan mérlegelési folyamat ez, amelyik egyebek mellett korábbi tapasztalatok emlékeire támaszkodva dönt. A felvázolt modellben kétségtelen, hogy a rendelkezésre álló információs bázis alapvetően meghatározza egy döntés kimenetelét. Eszerint minden további nélkül nem igaz, hogy minden lehetséges világban ugyanúgy döntene egy adott ágens. Ugyanis, ha két lehetséges világban egy adott döntést illetően a rendelkezésre álló információk eltérnek, akkor a kimenetel is elérhet.

Az utilitarista emberkép lényegét tekintve egy behaviorista inger-válasz típusú modellnek a specifikus, szocioökonómiai vonatkozású változata. Amennyiben valaki úgy vélekedne, hogy itt egy generikus antropológiai elvről van szó, akkor az ez alapján leírt társadalmi jelenségeket az egyedi hasznosság-aggregátum megnyilvánulásainak tarthatja. Nem lehet tehát kétség afelől, hogy az utilitarizmus minden emberi megnyilvánulást a környezeti reakciók kiértékelésére és az ezekhez kapcsolódó anticipált egyenlegekre kíván visszavezetni.

Ez a törekvés, valamint megközelítésmód mindezedáig nem hozott átütő sikert a gazdaságmodellezés világában, ahol az egyes ágensek viselkedése utilitarisztikus elveken nyugszik. Ebből persze még nem következik, hogy az alapkoncepció hibás, máskülönben nem indult volna el egy revízió a már kidolgozott modellek vonatkozásában. Azonban a

⁸⁴ Az idézett szakasz tartalma eredeti nyelven így szól:

„(...) By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness. I say of every action whatsoever; and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government.

3. By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the happiness of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual.”

fenti emberkép egy „megrövidített” antropológiához vezet, méghozzá amiatt, mert a szabadságot igyekszik kiiktatni. A szabadságnak számos fajtája ismert a filozófián belül, tehát a következő lépésben tisztázzuk, hogy pontosan mit is értünk szabadságon:

(OFW) Egy adott ágenszt intrinzikusan vagy ontikusan szabadnak nevezünk akkor és csak akkor, ha annak megnyilvánulásai nem vezethetők le teljes mértékben külső környezeti (tulajdonképpen téridőbeli) vagy belső fiziológiai körülményekből, még az ezekre vonatkozó tetszőleges múlt- és jelenbeli információs bázist, továbbá állapotokat alapul véve sem.⁸⁵

A definíció meglehetősen szigorú, kizár mindenfajta empirikus módszert a szabadság igazolása vagy cáfolása vonatkozásában. Ez egyrészt azért van így, mert az ontikus szabadság szükséges, továbbá elégséges feltétele nem egy pozitíve megfigyelhető és regisztrálható kritériumnak történő megfelelésben testesül meg, hanem egy negatív módon megfogalmazott kondíciót állít. A levezethetlenség igazolhatatlan empirikusan, pontosan úgy, mint bármely más hiány. Mindössze az igazolható empirikusan a szó tudományos, továbbá szigorú értelmében, ami valamiképpen demonstrálható is. Másrészt a szabadság empirikus igazolása már csak azért is lehetetlen, mert legalábbis tökéletes informáltságot feltételezne minden időpillanat vonatkozásában az adott entitásra nézve.

Nem véletlen az sem, hogy ez a szabadság intrinzikus vagy ontikus. Ezekkel a jelzőkkel azt hangsúlyozzuk, hogy az ember elidegeníthetetlen, „benső” tulajdonságáról, illetve jellemzőjéről van szó. Ha az ember totálisan meghatározott a múlt- és jelenbeli külső és belső adottságai által, akkor valójában csakis ebben a rigid kapcsolati rendszerben létezhet. Vagyis kizárólag a saját „látókörén” belül adott, abban kibontakozó relativisztikus valóságról szerezhet tapasztalatokat. Ha az ember önmagát, mint egy téridőbeli kapcsolatrendszerben álló entitást tapasztalja, sőt ezt meg is fogalmazza, akkor ezzel mintegy kifejezi azt is, hogy tud a nem-relatívról, tehát az ontikus értelmében vett szabadságról.

⁸⁵ A meghatározásból következik, hogy nem léteznek olyan téridőbeli külső vagy belső adottságok, amelyek egy ontikusan szabad ágens tetteinek elégséges feltételei lehetnek.

Az ontikus szabadság meghatározását (bár végső soron ez nem definiálható) és megértését illetően támaszkodom Dreyfus (1995: 302) Heidegger nyomán megfogalmazott azon megállapítására, miszerint az ontikus szabadság a cselekvő önmaga meghaladásának valósága. Ez alapvetően az önmeghaladás realitása, amely szerint az ember lényegét tekintve nincs „bezárva” a tágabb értelemben vett környezeti tényezők kényszerítő világába, hanem ennél „több” (Weissmahr 1980; 2009). Ehhez hasonló Bergyajev (2020) meglátása is, akihez szellemi értelemben szintén kapcsolódóm.

Ismert ugyanis, hogy amikor x -ről állítok valamit, akkor ezzel szükségszerűen nem- x -ről is kijelentést teszek.⁸⁶ Ezen tapasztalat, valamint tudás ugyanakkor megköveteli, hogy a tapasztaló és a megtapasztalt ne legyen izolált, máskülönben az interakció meg sem valósulhatna. Ami azt jelenti, hogy az embernek bizonyos tekintetben „hordoznia” kell a nem-relatívát. Hogy ez egész pontosan mit jelent, azt nem lehet analitikusan és diszkurzív módon kifejtteni, de az ember helyzetének elemzése, egyáltalán függőségének tételezése ehhez a felismeréshez vezet.

Felvethető ugyanakkor, hogy vajon a szabadság nem üres fogalom-e? Hiszen minden egyes megfogalmazott tapasztalatunk a kapcsolatok, a relatívumok szintjén „mozog”, így az empiria tekintetében egyetlen olyan tartalomra sem referálhatunk, ami a szabadság szemantikai mezejét alkotná. Mégis, az értelem szintjén a relatívum (így külső és belső adottságok, valamint a múlt- és jelenbeli információk, állapotok) bensőleg kapcsolódik a szabadság képzetéhez. Nem úgy van tehát, mintha két, kölcsönösen negált logikai állítást konjunkcióval összefűznénk. Erre a logikai műveletek és szintaxis vonatkozásában nyílik lehetőség, feltételezve azt, hogy diszkrét propozíciókat tudunk alkotni. Utóbbi azonban amiatt meglehetősen problematikus, hiszen fogalmaink egy olyan, egymáshoz belsőleg kapcsolódó hálózatot alkotnak, amely elemeinek a jelentése – kissé elnagyoltan mondva –, csak a további fogalmakkal együtt fejthető ki. Következésképp az empirikus úton szerzett ismeretek artikulálása intrinzikusan transzempirikus tartalmakhoz kapcsolódik. Ha az említett aspektust kizárjuk, akkor az empiria sem válik értelmezhetővé. Vagyis az empirikusan megragadható fogalmiság a szabadság határfogalmára mutat.

A fenti gondolatmenethez kapcsolódóan hangsúlyozni szeretnénk, hogy maga a dinamika, a változás sem értelmezhető egy inherens állandóság burkolt feltételezése nélkül. Azt mondani tehát, hogy az embert kizárólag dinamikus relációk konstituálják, helytelen. Vegyük az s_0, s_1, \dots, s_t állapotsorozatot. Ez esetben a változás felismerésének szükséges feltétele, hogy legyen legalább kettő s_i és s_j állapot, amelyik különbözik. Azonban a különbözőség deklarálása is csak akkor valósulhat meg, ha a szóban forgó két állapot nemcsak eltérő, de hasonló is. Nem lehet s_i és s_j teljes mértékben izolált (vagyis nem teljesülhet az, miszerint lehetetlen olyan állítást tenni, amelyik mindkettőre sem igaz), hiszen ekkor összehasonlíthatatlanok volnának. Világos, hogy egy ágens állapotai

⁸⁶ Tehát bárminek a felvetése szükségszerűen „kontrasztot” feltételez. Egy idevágó és (remélhetőleg) plasztikus képpel élve, egy mindenestől színtelen világban pusztán az érzékszervi tapasztalatokra támaszkodva lehetetlen lenne megalkotni a színes fogalmát, sőt még felvetni is képtelenek lennének ezt a világ „lakói”. Összességében azt lehet tehát mondani, hogy a fogalom, sőt a fogalom alapjául szolgáló valóság túlmutat önmagán.

nem lehetnek tökéletesen összehasonlíthatatlanok. Ebből adódóan az ember képessége arra, hogy önnön dinamikus aspektusát felismerje, már eleve feltételezi, hogy tud saját nem-dinamikus, és így nem-mechanisztikus módjáról is.

A mechanikus kép hiátusa legjelentősebben a morális problémák tekintetében mutatkozik meg. Ha például hagyjuk, hogy egy etikai szempontból negatív megítélésű tett a maga teljes súlyával ránk „nehezedjen”, állíthatja-e komolyan és hitelességgel valaki, hogy a szóban forgó gáztettet pusztán bizonyos környezeti hatások, a genetika, esetleg a neveltetés számlájára írhatóak? Ez a megállapítás csak a felelősséget „oldaná fel” külsőleges (téridőbeli és egyéb további) szempontokat figyelembe véve. Az emberi cselekedetek nem magyarázhatóak meg kimerítően, noha általában mindenki törekszik arra, hogy valahogy „kimagyarázza” magát. A gondolatmenet folytatásához definiálnunk kell, mit értünk morális felelősség alatt:

(MR) Egy ágens morálisan felelős, ha ontikus szabadsággal képes dönteni tetszőleges norma tekintetében (ugyanis a szó legszorosabb értelmében ekkor felelős a tetteiért).

E meghatározás arra is szeretne rávilágítani, hogy amennyiben az egy ágens nem ontikusan szabad valamely norma vonatkozásában, akkor annak megszegésében sem vétkes, jóval inkább a körülmények áldozata – ami persze nem érv az adekvát társadalmi szankciók ellen. Ebben az esetben egy-egy jogsértés kapcsán mind a sértett fél, mind pedig az elkövető az adott cselekedet passzív elszenvetőjének lenne tekinthető. Úgy érezzük, hogy az áldozat, kárvallott személyével szemben járunk el igazságtalanul akkor, ha sérelmeit csupán egy zárt oksági sorozat eredőjének tekintjük, sőt ekként is adjuk elő. Amennyiben e gondolatmenetet elfogadjuk, akkor felírható az alábbi argumentum:⁸⁷

(p1) Lehetséges morálisan felelős ágens. (*premissza*)

(p2) Szükségszerű, hogy a morális felelősség lehetőség feltétele az ontikusan szabad ágens léte legyen. (*premissza*)

(K) Szükségszerű az ontikusan szabad ágens léte.

⁸⁷ Az érv vázlatos szintaxisa a következőképpen írható fel: (1) $\diamond x$; (2) $\Box(\diamond x \rightarrow y)$; (3) $\Box(\diamond x \rightarrow y) \rightarrow \Box\diamond x \rightarrow \Box y$ (*D-axióma*); (4) $\Box\diamond x \rightarrow \Box y$ (*modus ponens*); (5) $\diamond x \rightarrow \Box\diamond x$ (*S5-axióma*); (6) $\Box\diamond x$ (*modus ponens*); (K) $\Box y$ (*modus ponens*).

A (p2) propozícióval egyenértékű a következő: szükségszerű az, miszerint intrinzikus szabadság hiányában morálisan felelős ágensek sem lehetségesek. Világos azonban, hogy ha semmiféle esetben sem létezhetnek ontikusan szabad ágensek, akkor semelyik lehetséges világban sem valósulhat meg a morális felelősség. Tulajdonképpen a konklúzió azt is jelenti, hogy maga a morálisan felelős ember a kauzálisan zárt világ feltételezésének reális cáfolata.

Az iménti gondolatoknak számos kritikusa akadhat, amely ezt a fajta megközelítést illetéktelen határátlépésnek gondolhatja. Ilyen módon közelíthetik meg az érvelést a kantianus filozófusok, akik szerint vélhetően az efféle metafizikai okoskodások kivezetnek a tapasztalatok világából, az értelmi kategóriák, a megragadható fogalmiság köréből.

Fontos hangsúlyozni, hogy a transzcendens és transzcendentális szétválasztása az alapvető oka a kanti metafizika-kritikának (lásd Kant 1999; 2018). Amennyiben viszont a transzcendenst Nicolaus Cusanus nyomán közelítjük meg, akkor az nem valamilyen idegen „más-világ” lesz, hanem sokkal inkább *non aliud*, „nem más” (lásd Szombath 2009). Olyannyira „nem más”, hogy az embert (is) immanens módon áthatja, és így a transzcendentális belső valóságát alapozza meg. Szó sincs tehát arról, hogy a tapasztalati világot kezdené ki ez a megközelítés, sőt ez a transzcendens immanencia a tapasztalat lehetőségi feltétele. Vagyis az intrinzikus szabadságaspektus a tapasztalati világ keretein belül manifesztálódik konkrét módon. Ilyen manifesztáció egyebek mellett maga a társadalom, annak berendezkedése és összes arculata.

A fenti gondolatmenet nyomán azonban releváns következmény fogalmazható meg az utilitarizmust illetően, melyet az alábbi rövid érvelésben szeretnék összegezni:

(p1) Ha az utilitarizmus igaz, akkor az ember nem lehet ontikus értelemben szabad.

(premissza)

(p2) Az ember ontikus értelemben szabad. (premissza)

(K) Az utilitarista emberkép, sőt az utilitarista (és mechanisztikus) ontológiai antropológia hamis.

A következményben megfogalmazott megállapításnak különösen fontos gazdasági következményei vannak. Többek között az, hogy antropológiai aspektusból lehetetlenség pusztán fogyasztóvá redukálni a személyt, ugyanis ezzel mintegy „megbéklyóznánk” azt a mozzanatot, amely mellett az imént érveltem. Emiatt azonban minden olyan kísérlet,

amelyik fogyasztói szokások révén próbál azonosítani vásárlói csoportokat, szintén egyoldalú, az emberi méltóságot figyelmen kívül hagyó – sőt az emberi méltóságot sértő – vállalkozás.

Másrészt az előzőekkel azonos erővel azt is állíthatjuk, hogy ember nem egyszerűen humán tőke, aki termelékenységével rendelkezik, illetve alkalomadtán helyzeti előnyével – vagyis azzal, hogy az őt megbízó nem tudja folyamatosan ellenőrizni a tevékenységét – (vissza)élve „generálja” az úgynevezett ügynök-elmélet problémáját (Eisenhardt 1989). Emellett persze azt sem szabad tagadni, továbbá figyelmen kívül hagyni, hogy bizonyos személyek eltérő kvalitásokkal, kompetenciákkal rendelkeznek egy-egy tevékenységi területen, mint mások, ennek okán az alaptalan „összemosás” ugyanolyan hiba, mint a bizonyos mérőszámok általi meghatározásra való törekvés. Vagyis a szervezeti humán tőke nem valami homogén massa, hanem szabad, egyedi ágensek összessége, mely az összes sematizálási törekvést végső soron aláássa.

Az iménti érv konklúzióját vizsgáljuk meg egy további aspektusból is. Induljunk ki abból, hogy vannak olyan tettek, amelyek morálisan kifogásolhatóak, függetlenül azok kontextusától. Ilyen például az indokolatlan fájdalomkózosás. Az utilitarista szerint azonban, ha valamely ágensnek a „boldogságmérlege” az említett cselekedet felé billenne, akkor etikus lenne azt megtenni. Ha tehát elismerjük a szükségszerű erkölcsi elvek meglétét, akkor szintén az utilitarista szemlélet tarthatatlanságához jutunk.

Fentiek alapján következtetésünk röviden az, hogy a *homo oeconomicus* haszonelvű antropológiája nem felel meg az ember ontológiai struktúrájának.⁸⁸ A helyzetet tovább rontja, amennyiben a szóban forgó emberkép kvázi-izolált, önérdekű individuumokként gondolkodik egyes ágensekről.⁸⁹ Az utóbbi elgondolás egyáltalán nem peremjelenség,

⁸⁸ Az ember szóban forgó meghatározása egyben arra is rámutat, hogy aki így gondolkodik, az az emberi lét elsőleges szempontjának a gazdálkodást tartja. Sőt az emberi tevékenységek összességét valamilyen alapvető kapcsolatba hozza a gazdasági tevékenységgel, annak vélhetően a szabadversenyes kapitalista változatával.

⁸⁹ E ponton idézem Adam Smith (1976: I.II, 18) egyik idevágó megállapítását:

„(...) [A]z ember majdnem folyamatosan a testvérei segítségére szorul, és hiábavaló kizárólag az ő jóindulatukra számítani. Nagyobb eséllyel ér cél, ha önszeretetüket a saját javára tudja fordítani, és képes meggyőzni őket arról, hogy az ő jól felfogott érdekük akként cselekedni, amint azt tőlük elvárja. Bárki, aki a másikkal alkuba bocsátkozik, ezt szándékozik tenni. Add nekem, amit szeretnék, és te is megkapod azt, amint szeretnél, ez minden ilyen ajánlat jelentése; és így szerezünk meg egymástól azon jó szolgálatoknak a legnagyobb részét, amelyeknek híjával vagyunk. Nem a hentes, a sörfőző vagy a pék jóindulatától várjuk a vacsoránkat, hanem saját érdekeik figyelembevételétől. Mi magunk nem az emberségükre, hanem az önszeretetükre apellálunk, és sosem a saját szükségünkről beszélünk nekik, hanem az ő hasznukról.”

ugyanis például ilyen típusú elképzelés, feltételezés húzódik meg az együttműködést kizáró játékelméleti modellek mögött is, amelyek pusztán az egyes aktorok önérdekére építenek. Mindehhez hozzátehetjük, hogy a profit-maximalizálás elve sem tartható abban az esetben, ha a hagyományos közgazdaságtani emberkép kudarcot vall. Ugyanis az imént említett elv valójában a haszonelv egy konkrét megvalósulási formája.

4.2. AZ UTILITARIZMUS ALAPOSABB KÖRBEJÁRÁSA MILL ALAPJÁN

Tekintettel arra, hogy viszonylag többször hivatkoztam az utilitarizmusra, ebben az egységben alaposabban is megvizsgálom Mill (2003) *Utilitarianism* című művének néhány gondolatmenetét, melyet azonban kiegészítetek egy Platónnál található érveléssel is. Első lépésben az említett munka 4. fejezetét vizsgálom meg, mely az „*Of What Sort of Proof the Principle of Utility is Susceptible*” címet viseli, és ahol ez áll (Mill 2003: 4.1–3):

„1. Már kimutattuk, hogy a végső célokat nem szükséges bizonyítani a kifejezés közönséges értelmében. Az érveléssel történő igazolás képtelensége közösen jellemző minden alapelvekre úgy az ismeretünk, mint a viselkedésünk alapvető premisszáira. Az előbbiek azonban, mivel ténykérdések, közvetlenül azon képességeinkre való apellálás tárgyai lehetnek, melyekkel a tények megítélhetők – nevezetesen az érzéseink és a benső

Az angol szövegben ez áll:

„(...) [M]an has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and show them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this. Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.”

Az iménti szerző egy másik munkájában a hasznot a gyönyörrel azonosítja:

„HOGY pedig a haszon a gyönyör egyik fő forrása, azt mindenki megtapasztalhatta, aki némi figyelemmel fontolóra vette, hogy mi létesíti a gyönyör természetét.” (Smith 1984: IV.I.1)

Az angol szövegben ezt olvassuk:

„THAT utility is one of the principal sources of beauty has been observed by every body, who has considered with any attention what constitutes the nature of beauty.”

tudatunk. Lehetséges ugyanezen képességekre apellálni gyakorlati célok kérdésében? (...)

2. Más szavakkal a célokra vonatkozó kérdések a vágyott dolgokra vonatkoznak. Az utilitarista doktrína szerint a boldogság kívánatos, sőt az egyetlen célként kívánatos dolog; minden más dologra csak e cél elérése érdekében vágyakozunk. Mit kell megkövetelni ettől a doktrínától – milyen feltételeket szükséges kielégítenie – ahhoz, hogy hitelt érdemlően bizonyítsa állítását?

3. Az egyetlen bizonyítás, amely egy tárgy láthatóságára vonatkozóan adható, az, hogy az emberek ténylegesen látják. Az egyetlen bizonyítás, amely egy hang hallhatóságát illetően adható, az, hogy az emberek hallják: hasonló igaz tapasztalatunk összes forrására. Hasonló értelemben azt gondolom, hogy az egyetlen lehetséges bizonyítéka a bármire történő vágyakozásnak, az, hogy az emberek ténylegesen vágnak arra. Ha az a cél, amelyet az utilitarista doktrína indítványoz, elméletileg és gyakorlatilag nem lenne célként elismerhető, soha senkit sem lehetne meggyőzni arról, hogy úgy van. Nem lehet megindokolni, hogy az általános boldogság miért kívánatos, hacsaknem azt, hogy bármely személy, aki azt valamennyire is elérhetőnek tartja, vágyik a saját boldogságára. Ezzel azonban, mivelhogy tényről van szó, nemcsak annyi bizonyíték van a birtokunkban, amennyit az eset megkíván, hanem mindaz rendelkezésünkre áll, ami lehetőség szerint kívánatos ahhoz, hogy kimutassuk, a boldogság jó: azaz, hogy minden egyes személy boldogsága jó ezen személynek, illetve, hogy az általános boldogság minden egyes személy boldogságának aggregátuma. A boldogság olyan színben tüntette fel magát, mint a viselkedés egyik célja, következésképp az erkölcsösség egyik kritériuma.”⁹⁰

⁹⁰ Az angol szövegben az alábbiakat olvassuk:

„1. It has already been remarked, that questions of ultimate ends do not admit of proof, in the ordinary acceptance of the term. To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles; to the first premises of our knowledge, as well as to those of our conduct. But the former, being matters of fact, may be the subject of a direct appeal to the faculties which judge of fact – namely, our senses, and our internal consciousness. Can an appeal be made to the same faculties on questions of practical ends? (...)

2. Questions about ends are, in other words, questions what things are desirable. The utilitarian doctrine is, that happiness is desirable, and the only thing desirable, as an end; all other things being only desirable as means to that end. What ought to be required of this doctrine – what conditions is it requisite that the doctrine should fulfil – to make good its claim to be believed?

3. The only proof capable of being given that an object is visible, is that people actually see it. The only proof that a sound is audible, is that people hear it: and so of the other sources of our experience. In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it. If the end which the utilitarian doctrine proposes to itself were not, in theory and in practice, acknowledged to be an end, nothing could ever convince any person that it was so. No reason can be given why the general happiness is desirable, except that each person, so far as he believes

Vagyis Mill a boldogságra való törekvést véli végcélnak, egyfajta alaptapasztalatnak – ha tetszik *a priori*nak –, továbbá a moralitás fokmérőjének is. A hasznot, a boldogságot pedig a minél nagyobb öröm és élvezet elérésében, illetve a fájdalom elkerülésében látja, hozzátéve, hogy az öröm számára az ösztönszintű örömnél szélesebb értelemben értendő (ezért beszél például mentális örömről is) (Mill 2003). Mill keretrendszerében továbbá az erény eredetileg nem volt kívánatos, de mint a fájdalom elkerülésének kiemelt módja a javak egy kívánatos formájává vált.

Bármilyen széles legyen is az öröm értelmezési horizontja Mill valóságképében, azt hiszem az emberi tevékenységek mélyebb motívuma az az értelemkeresés és -igény, mely az életegész értelmességének az összefüggésébe ágyazódik – és amely hiányában bármely tevékenység ellehetetlenül –, nem utolsósorban pedig, melynek az elismerése ugyanakkor egy értelemadó valóság elismerését is jelenti (Weissmahr 1980).⁹¹ Úgy gondolom, hogy a moralitás – és ezzel összefüggésben az erkölcsi tudat, az egyes motívumok kiértékelése, a felelősség kérdése (Weissmahr 1980) – is az értelemigény fényében érthető meg, hiszen fel sem vetődne, ha már eleve nem egy értelemegészbe⁹² ágyazott lenne. Ezenkívül – de ehhez szorosan kapcsolódva – az igazságosság sem pusztán érzés, szociális hasznosság, melyben a „Természet” részletetett volna minket, és melyet a „magasabb rendű értelem” bábáskodása alá kellene rendelni, amint ezt Mill (2003) hivatkozott művének 5. fejezete állítja, hiszen az igazságosság szerepe, illetve jelentősége is csak a szóban forgó tágabb értelemegészben válik világossá. Tehát a boldogság, a moralitás és az igazságosság is valójában a szóban forgó alapvetőbb valóságon belül nyerik el tényleges jelentőségüket, ami ismételtelen az utilitarista logika hiányosságát mutatja.⁹³

it to be attainable, desires his own happiness. This, however, being a fact, we have not only all the proof which the case admits of, but all which it is possible to require, that happiness is a good: that each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons. Happiness has made out its title as *one* of the ends of conduct, and consequently one of the criteria of morality.”

Ennek kapcsán érdemes megjegyezni, hogy Arisztotelésznél a boldogság maga a legtökéletesebb „jó” (végcél), hiszen azt mindig „önmagáért választjuk” (Arisztotelész 1987: I.5). Mill gondolkodása hasonló ebből a szempontból Arisztotelész megközelítéséhez, hiszen előbbi igyekszik kimutatni, hogy az emberek nemcsak hogy törekszenek boldogok lenni, hanem kizárólag erre vágnak (Mill 2003).

⁹¹ A lételegész értelmére irányuló kérdés, mely az emberléttől elválaszthatatlan arra mutat rá, hogy az ember már valamilyen mértékben a választ is ismeri, ha nem is kifejtett módon (Rahner 1991).

⁹² Az értelemegész alatt a vallásfilozófiai, metafizikai „horizont” értendő, amely értelmezhetőség, jelentés és a célra irányultság mozzanatait alapozza meg (Weissmahr 1978, 1980, 1992; Mezei 1998).

⁹³ A boldogság és az erény viszonyának viszonylag nagy a szakirodalma. Ennek kapcsán lásd például: Annas (1993); Bloomfield (2017).

4.2.1. Kitérő: Kapcsolat Platón Államával

Érdemes Mill fent vázolt gondolatait összevetni Platón (2018) *Állam* című dialógusának azon szakaszával, amelynek kezdetén Szókratész Glaukón kérdésére, hogy szerinte az igazságosság a javak mely osztályába tartozik, az előbbi azt feleli, hogy az igazságosság olyan jó, „amelyiket önmagáért is, meg a belőle származó előnyökért is szeretnünk kell, ha boldogok akarunk lenni” (II.358a). Rögtön hozzáteszi azonban Glaukón:

„– De a tömegemberek nem így látják ám – mondta –, hanem a fárasztó dolgok fajtájába sorolják, amelyeket az ellenérték, a jó hírnév és a tekintély végett gyakorol az ember, ám önmagában véve kerülendők, mivel kellemetlenek.” (Platón 2018: II.358)

Glaukón ezt követően egyebek mellett szól arról, „hogy az igazságosságot milyenek szokták mondani, és honnan származtatják” (Platón 2018: II.358c). Ennek kapcsán az alábbi gondolatmenetet adja elő (Platón 2018: II.358e–359b):

„Azt szokták mondani, hogy igazságtalankodni természetből fogva jó, igazságtalanságot elszenvedni meg rossz, ám nagyobb rossz az igazságtalanság elszenvedése, mint amekkora jó az elkövetése. Így aztán amikor az emberek az igazságtalanság elkövetését és elszenvedését egymáson kipróbálják, és mindkettőbe belekóstolnak, közülük azok, akik nem képesek emezt elkerülni, amazt gyakorolni, jobbnak látják olyan egyezséget kötni egymással, hogy igazságtalanságot sem el nem követnek, sem el nem szenvednek. Ettől kezdve hoznak törvényeket, kötnek szerződéseket, és nevezik a törvény rendelkezését törvényesnek és igazságosnak. Azt mondják, ez az eredete és a lényege az igazságosságnak, amely tehát középütt van a legnagyobb jó és a legnagyobb rossz között: az előbbi, amikor valaki büntelenül követ el igazságtalanságot, az utóbbi, amikor valakinek igazságtalanságot kell elszenvednie anélkül, hogy képes volna ezért bosszút állni. A két véglet között az középütt álló igazságot nem azért fogadják el, mert jónak tartják, hanem azért, mert az igazságtalanság elkövetésére való erőtlenségük folytán félik és tisztelik. (...)

Íme, Szókratész, ez az igazságosság természete, és ezek a körülmények eredményezték kialakulást – legalábbis így mondják.”

A hasonlóságot a Mill-féle megközelítéshez képest abban látom, hogy a fenti érv szerint az igazságosság az igazságtalanság elszენvedésének elkerülése érdekében jelenik meg, tekintve, hogy Glaukónnak ezen eszme-futtatása szerint „nagyobb” rossz az igazságtalanság elszენvedése, mint annak okozása. Mi ez, ha nem utilitarista megközelítés? Vagyis az igazságosság pusztán egy származtatott fogalom, amelynek célja a rossz elkerülése. Túl azon, hogy a fenti érvelés nem tud arról, hogy az egyes csoportok önszerveződése olyan hierarchiát alakít ki, amely a normaképzést is magában hordozza (Tuckman 1965) – amiből persze nem következik, hogy ezek a normák önkényesek, sőt feltétlenül esetlegesek lennének –, egy individualista emberképről árulkodik, mely Mill felfogásával meglátásom szerint szintén rokon. Azt hiszi az iménti elgondolás hirdetője, hogy az igazságosság valamiféle természetellenes létmód, mondván, hogy alapvetően mindenki igazságtalanságra törekszik, a másik kárára akarván cselekedni, mely elképzelés képviselője Plátón (2018) munkájában hangsúlyosan megjelenik, sőt a kizsákmányoló szemléletmód mintegy a közösség berendezkedésének türannikus végpontja irányába történő mozgása során kifejezettebbé válik. Azonban Plátón imént hivatkozott művéből az is kiderül, hogy az igazságtalanság motívumának alapvető forrása a javak birtoklásának vágya, ami azt jelenti, hogy értékrendbeli zavar uralkodik ezen szemlélet képviselői, követői esetében. Hogy ez pontosan mit jelent, arról e helyütt még nem szólnék, azonban mindez már előkészíti a dolgozat további egységeit, nem utolsósorban pedig rámutat arra, hogy a döntés, az értékválasztás, illetve az érték olyan tényezők, melyek nélkül az igazságosság kérdése, ezen belül is a gazdasági berendezkedés igazságos voltának a vizsgálata nem lehetséges.

Már ezen a helyen hangsúlyozom azt, hogy nem az önérték, az adott esetben másokat kifosztani akaró, harácsoló szemlélet tapasztalati valóságát kívánom letagadni, hanem azt vetem fel, hogy ez egyáltalán nem természetes létállapot. Ugyanis, aki mással rosszat tesz, neki veszteséget, kárt okoz, az önmagát sem függetlenítheti tettétől, emiatt pedig ő maga is kárt szenved (Szombath 2009). Vagyis már ebből kiviláglik, hogy még az sem egészen egyértelmű, hogy a károkozó, öncélt követő személy teljesen „jól jár”.

4.3. A SZOCIOÖKONÓMIAI RENDSZEREK TOVÁBBI ANTROPOLÓGIAI ÉS ETIKAI SZEMPONTJAI

Az általam képviselt emberkép újabb nézőpontjaként következő témánk a társadalom és az egyes ember viszonyának értelmezése. Kétségtelen, hogy számos tudományterület megkülönböztet inkább individualista, valamint jobbára kollektivista társadalmakat, mely rányomja bélyegét az adott társadalom gazdasági berendezkedésére is. Ez tehát egy bevett, sztenderd ismérv akkor, ha társadalmi rendszereket vagy alrendszereket kíván vizsgálni valaki. Visszakötve az előző egységre, felvethető a kérdés, hogy vajon az emberkép ilyenfajta megközelítése helytálló-e egyáltalán?

Természetesen azt senki sem állíthatja, hogy a közösségek nem határozzák meg annak tagjait, hiszen a társadalomba való beágyazódás, illetve ennek során a társadalmi és kulturális értékek elsajátítása a közösség közvetítése révén valósul meg. Azonban a fenti gondolatmenet alapján nem vállalható azon álláspont, miszerint az ember kizárólag közösségi „produktum” volna. Vagyis az ember rendelkezik egy sajátosan egyedi vonással, amelyet az intrinzikus szabadság fogalmával igyekeztem megragadni. Beszélni lehet tehát az ember szociokulturálisan meghatározott és meghatározatlan mivoltáról, amely a fentiek értelmében nem ellentmondásos.

Arisztotelész szerint az ember eleve közösségi entitás, olyasvalaki, akinek a mivolta bizonyos szempontból elválaszthatatlan attól a társadalmi közegetől, amelyben létezik:

„Mert olyan lény az ember, aki nemcsak társadalomban, de családban is él, mégpedig nem úgy, mint a többi élőlény, (...) hanem az ember közösségi lény, mégpedig azokkal él közösségben, akikkel természettől fogva rokoni viszonyban áll.”
(Arisztotelész 1975: VII.10.1242a)

Vannak-e mindennek releváns etikai következményei? Etikai alatt olyan akarati megnyilvánulásokat értünk, amelyek megfelelnek a fent leírt emberképnek. Ezt az antropológiát tovább gondolva könnyen megállapítható, hogy minden, a szociokulturális közeget veszélyeztető tett helytelen. Ugyanis ekkor az embert konstituáló egyik mozzanat eshetne szét, amely elembertelenedést hívna életre. Tehát minden olyan tett, amelyik a kulturális értékeket veszi célba például egyoldalú ideológiát hangoztatva (ilyen lehet akár a konzumerizmus ideológiája is), vét az ember ellen.

Az antik filozófus szerint az emberi kapcsolatoknak, a „barátság” több típusa van, mely lehet erény-, haszon- és gyönyörűség alapú; sőt mindegyik viszonyrendszer az igazságosság más-más módja „kapcsolja össze” (Arisztotelész 1975: VII.10.1242b). Ezt a fajta tipizálást persze lehet vitatni, kétségtelen azonban, hogy az emberi kapcsolatoknak valóban több eltérő szintjével találkozhatunk egy társadalmon belül, mely kapcsolatok egyike az érdekeken alapuló viszony. Úgy tűnik, hogy a gazdasági életet nagyrészt az utóbbi uralja. Ennek kapcsán Mandeville *A méhek meséje* főcímet viselő művének nagyon lényeg- és borúlátó sorai juthatnak eszünkbe (Mandeville 1969: 410–430):

„Ha panaszkodsz, hát balga vagy: / tisztos kas hogy lehetne nagy?
A világ javaival élni, / harcban győzni, közben henyélni
s büntet kerülni: utópia, / gyarlóbbat agy nem szült soha.
Pompa, gög, csel éljen, amíg / elfogadjuk áldásait.
Nagy csapás az éhség, ugye, / de táplálkoznánk nélküle?
S nemde a bort a durva, elnyűtt, / görcsös szőlőtőkének
köszönjük?
mely, míg vesszei vadon nőttek, / mindent elfojtott és erdő lett,
de neme gyümölcsöt kínál, / ha értő kéz megnyeste már.
Így a bűn a jólét alapja, / ha korlátját törvény kiszabja.
Igen, ha nagyság kell a népnek, / az államban szükség a vétek,
mint az éhség kell az evéshez.
Pusztaság erénytől nem virágzik / föl egy nemzet; s ki visszavágyik
az aranykorba, kész e vajon / élni becsületben – de makkon?”⁹⁴

Időzzünk el a fenti disztópikus soroknál. A szerző állítja, hogy a jólét szükséges feltétele a moderált, korlátok közé szorított erkölcsatlenség. Nem lehet másként, a felvirágzás, valamint a gyarapodás szempontjából elengedhetetlen a rossz jelenléte, az igazságtalanság. Ezt a néhány sort Mandeville művének további részében részletesen ki is bontja.

Ugyanakkor arra is szükséges felhívni a figyelmet, hogy a jólét ebben a kontextusban a „gyarapodással”, vagyis a gazdasági növekedéssel szinonim. Azaz nem egy harmonikus állapotot jelent, amely a külső adottságok mellett belső rendezettséget mutat fel, hanem kizárólagosan a külsőre (mondhatni a külsőségekre) helyezi a hangsúlyt. Ha elismerjük,

⁹⁴ Az idézet nyilvánvalóan jóléten elsősorban anyagi értelemben vett prosperitást ért. Természetesen ez az álláspont vitatható, hiszen a jólétet egy meglehetősen leszűkített módon értelmezi.

hogyan lehetséges ez a fajta „mennyiségi” jólét, akkor meglehetősen lehangoló konklúzióra jutunk a szóban forgó szerző említett premisszája szerint:

(p1) Lehetséges a jólét.

(p2) Szükségszerű, hogy ha a – fenti értelemben vett – jólét lehetséges, akkor van szocioökonómiai igazságtalanság is.

A (p2) kijelentés másként fogalmazva így szól: szükségszerű, hogy amennyiben igazság uralkodik, akkor nem lehetséges jólét. Pontosan ez a mandeville-i premissza. A konklúzió pedig a modális logika segítségével adódik:⁹⁵

(K) Szükségszerű a szocioökonómiai igazságtalanság.

Hogy is értelmezhető mindez? Nyilvánvalóan úgy, hogy amennyiben lehetségesnek tartjuk a jólétet, komolyan vesszük a jóléti államok jelenlétét, akkor nem létezik olyan világállapot, amelyben az igazságtalanság, azaz az elemek inkohereciájából fakadó diszharmónia kiküszöbölhető lenne. Következésképpen az államhatalom egyetlen olyan intézkedése sem vezethet valódi eredményre jólét esetén, amelyik az igazságtalanság felszámolását célozza.

Tehát jóléti rendszereknek mindig lesznek kárvallottjai – legalábbis Mandeville alapján. Sőt már a – jelen kontextusban tárgyalt – jólét lehetősége elegendő annak az állításához, miszerint a szocioökonómiai igazságtalanság semmilyen eszközzel sem eliminálható. Emiatt azt is kijelenthetjük, hogy a minden egyén szintjén megvalósuló igazságosság és a társadalmi jólét egyszerre nem lehetséges.

Ne feledjük azonban, hogy az igazságtalanság jelenléte és felismerése már eleve arról tesz tanúságot, hogy az erkölcsileg helyes is ismert. Hasonló gondolatmenet ez ahhoz, mint amit már fentebb láthattunk. Vegyük szemügyre most az alábbi érvet:⁹⁶

(p1) Szükségszerű a társadalmi igazságtalanság.

(p2) Szükségszerű, hogy a társadalmi igazságtalanság már eleve feltételezze az igazságosság ismeretét is. (*premissza*)

⁹⁵ Lásd az érv szintaxisát e fejezet korábbi részében.

⁹⁶ Az érv vázlatos szintaxisa a következő: (1) $\Box x$; (2) $\Box(x \rightarrow y)$; (3) $\Box(x \rightarrow y) \rightarrow \Box x \rightarrow \Box y$ (*D*-axióma); (4) $\Box x \rightarrow \Box y$ (*modus ponens*); (K) $\Box y$ (*modus ponens*).

(K) Szükségszerű a társadalmi igazságosság ismerete.

E fenti gondolatmenetet a korábbival kombinálva állítható, hogy a szocioökonómiai igazságosság morális követelménye minden világállapotban ismert, ugyanis ezen világállapotokban a jólét lehetősége fennáll. Tehát egy adott berendezkedés abban az esetben is hozzáfér a kívánt morális normához, ha a körülmények másként alakultak volna.⁹⁷ Noha a társadalmi igazságtalanság nem küszöbölhető ki semmiféle emberi törekvés – így különösen is a politikum révén –, az egyes államok, közösségek mégis törekedhetnek, sőt törekedniük kell annak felszámolására.

A gondolatmenetet tovább folytatva hangsúlyozni szükséges, hogy a gazdaság egyik célja a normatív szociokulturális viszonyrendszer fennmaradásának támogatása kell hogy legyen. Enélkül – ahogy fentebb rámutattunk – a közösség szétesne, vagyis maga az emberi identitás alapjaiban kérdőjeleződne meg, enyészne el. Ahhoz viszont, hogy valamilyen beállítottságról beszélhessünk, szükség van normatív, orientáló elvekre. Ennek hiányában az ember képtelen adott szociokulturális környezet szerint konzisztens módon irányítani akaratát.

Kantot némileg módosított formában parafrázálva, normatív struktúra nélkül az akarat „vak”.⁹⁸ Meglátásom szerint az igazságosság szempontjából alapvetően fontos annak az elvnek az alkalmazása, amely szerint mindenki azt kapja és annyit kap, ami és amennyi neki jár (Tarjányi 2012).⁹⁹ Ennek az alapelvnek az érvényesülése viszont empirikus törekvések mentén sosem garantálható teljes egészében, ugyanis nem lehetünk biztosak abban, hogy „megfelelő mérték” szerint részesednek az egyes személyek bizonyos javakban. Mindez egyebek mellett amiatt sem lehetséges, mert nem áll minden olyan ismeret a rendelkezésünkre, amely szükséges lenne a kiértékeléshez.¹⁰⁰ Sőt egy eleve diszharmonikus struktúrában, amelyben a birtokolt javak mennyiségéből fakadó

⁹⁷ Az igazságosság olyan morális kategória, amely a társadalmi létmód, valamint valóság mintegy „rendeltetésszerű” funkcionálásának felel meg. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy valóban adekvát szocioökonómiai célokat ezen morális szempontokat figyelembe véve lehet megfogalmazni.

⁹⁸ Ezzel még nem állítjuk azt a szókratészi elvet, miszerint a jónak tudása tudás, vagy egyáltalán a tudás, már eleve az adekvát cselekedeteket hívja életre. Nyilvánvaló ugyanis mindenki előtt, hogy az ismeret és az akarat nem esik egybe.

⁹⁹ Méltán juthatnak erről eszünkbe Jézus szavai: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!» (Biblia, Máté 22,21) Eme kijelentéssel összecsengenek Pál szavai, aki vélhetően az előbbi szem előtt tartva ír: „Adjátok meg mindenkinek, ami jár neki: akinek adó, annak az adót, akinek vám, annak a vámot, akinek hódolat, annak a hódolatot, akinek tisztelet, annak a tiszteletet.” (Biblia, Rómiához írt levél 13,7)

¹⁰⁰ Megjegyzendő, még akkor is kétséges lenne a kiértékelés sikere, ha a szükséges ismeretek birtokában lennénk.

érdekérvényesítés jelentősen torzítja a rendszer egészét, kizárt a „megfelelő mérték” megléte. Mindezt propozicionálisan összegezve és felírva:

- (p1) Ha a szocioökonómiai rendszer diszharmonikus, akkor nem minden személy részesedik a „megfelelő mérték” szerint a javakban.
- (p2) A pusztán növekedésalapú szocioökonómiai rendszerek diszharmonikusak.
- (K) Kizárólag növekedésalapú szocioökonómiai rendszerben a „megfelelő mérték” elve nem érvényesülhet.

Ez a következtetés összhangban van az előzővel, annak következménye. Lényegét tekintve a Mandeville-féle elven nyugvó konklúziót fejtettem ki oly módon, hogy az igazságosság személyközi aspektusát ragadtam meg. A kérdést felületesen vizsgálva úgy tűnhet, hogy az igazságtalan elszámolásnak ezen formája nem feltétlenül abból adódik, hogy maga a struktúra intrinzikusan „romlott”, hanem annak oka elsősorban az emberi korlátozottság. Ez az eszme-futtatás azonban mégis téves. Téves azért, mert eltekint attól az egyszerű evidenciától, hogy a társadalmi igazságtalanság csakis abban az esetben jelenhet meg, ha a struktúra eleve diszharmonikus. Ellenkező helyzetben ugyanis, nem lenne lehetséges semmiféle torzító jelenség.

Ennek okán helyes törekvés a „megfelelő mérték” ideáltipikus elvének célként történő megjelölése, rámutatva ezzel a szocioökonómiai rendszer kívánatos állapotának egy lényeges szempontjára.

Az igazságosság fenti elve ugyanakkor kizárja az önköltség feletti értékesítést, hiszen a gazdálkodónak annyi jár, amennyiből képes az előállítási költségeket fedezni, valamint önmagát fenntartani. Utóbbi minden bizonnyal kiküszöbölné a gazdaságban jelentkező azon multiplikatív hatást, amelyik az újabbnál újabb beruházásokat, másként szólva a kapitalista tökefelhalmozás rendszerének fenntartását célozza. Mindez a gazdasági növekedés kényszerét, vagyis a „mennyiségi jólétet” szüntethetné meg. A növekedés megszűnése pedig végeredményét tekintve egy fenntarthatóbb állapothoz vezethetne.

Így a weberi *kapitalista szellem* – amiről talán nem túlzás azt állítani, hogy korunk egyik központi motívuma, mintegy korszellem módjára fejtve ki hatását – válhatna meghaladottá. Ezenkívül felülíródhatna minden, a moralitás látszatába burkolt törekvés, amely plasztikusan kiolvasható Benjamin Franklin szentenciáiból (lásd Weber 2020).

Az eddig felvázoltak kapcsán ugyanakkor megjegyzendő, hogy a szociokulturális viszonyrendszer fenntartásához nem elég pusztán a gazdaság. Az a megdőbbentő helyzet

áll ugyanis elő, hogy a gazdaság már eleve normavezérelt módon fog működni, amennyiben egy emberi közösségben megjelenik. Nem nehéz ezt belátni, hiszen a közösség a saját fennmaradását szolgáló erőforrásokat a fennmaradás látens vagy deklarált elvei mentén osztja szét és használja fel. Ilyen értelemben a normativitás megelőzi magát a gazdasági rendszert. A közösség erőforrásainak megteremtése és transzformálása tehát már a szociokulturális rendszer egy eleme, amely eleve bizonyos elvek mentén szerveződik. Vagyis a kollektívum belső életének mozzanatai nem izolált módon kapcsolódónak egymáshoz. Azt mondhatjuk inkább, hogy egy dinamikus kölcsönhatás révén alakulnak, és így egyben magának a közösségnek az alakulását is befolyásolják.

Már Arisztotelész (1987: I.1.1094a–1094b) is megállapítja, hogy a gazdaság nem lehet önmagában álló, a társadalmi folyamatokat megalapozó valóság:

„(...) [A]z államtudomány (...) szabja meg ugyanis, hogy milyen tudományokra van szükség a városállamokban, s hogy melyeket és milyen fokig kell mindenkinek tanulnia; látjuk, hogy még a legnagyobb becsben tartott képességek, pl. a hadtudomány, a gazdaságtudomány, s a szónoklás művészete is alája tartozik. Minthogy pedig a többi tudományt mind felhasználja, sőt ezenfelül még törvénykezik is arról, hogy mit kell tennünk, s mitől kell tartózkodnunk, természetes, hogy az államtudomány végcélja magában foglalja a többi tudomány céljait is, úgyhogy ez a cél az ember számára való jó.”

Az eddig leírtak alapján hibás minden olyan állítás, amelyik az ember és a szociokulturális kontextus valóságát kizárólag környezeti, belső vagy külső biológiai, fiziológiai folyamatokra, meghatározottságokra kívánja visszavezetni. Így nem azonosulhatunk például azzal, hogy az embert és a kultúrát a munkavégzés teszi azzá, ami. Tagadhatatlan ugyanakkor, hogy az ember magát az aktivitás, tehát a tágabb értelemben vett munka valamilyen formája segítségével fejezi ki. Azonban minden olyan hatás, amely pusztán az erőforrások transzformálásában jelöli meg a humánus célját, valamint ezt indoktrinálja is, nem tesz mást, mint elnyomja az ember szabadságát, mellyel valódi elidegenedést idéz elő.

Szükséges továbbá megjegyezni azt is, hogy amennyiben a szocioökonómiai folyamatok a maguk teljességében nem derivátumai kizárólag kontextuális tényezőknek, emiatt azok lényegi természetük szerint, a konkrétumok szintjén előre sem jelezhetők.

Következésképpen vannak olyan események, amelyek előreláthatatlanok, másokhoz viszont valamiféle – intuíción vagy korábbi tapasztalatokon alapuló – valószínűségi érték rendelhető.

4.4. A SZOCIOÖKONÓMIA TELEOLOGIKUS NYELVEZETE

Deskriptív gazdasági modelleket vizsgálva számtalan esetben lehetünk tanúi annak, hogy a modellek kapcsán olyan problémákat szükséges megfontolni és megoldani, amelyek célfüggvények mentén fogalmazódnak meg. Ez nyilvánvaló példája annak, hogy a gazdasági-gazdálkodási folyamatok leírása során nem tekinthetünk el a teleologikus nyelvezettől. Vajon ez egyszerűen csak egy módszertani metafora, vagy antropológiailag megalapozott, indokolt motívum?

Könnyen belátható, hogy aki a célszerűséget tagadni akarja, ezzel a tettevel már alá is ásta szándékát. A kérdés ugyanis így hangzik: „*Milyen célból kívánod tagadni a célszerűséget?*” (lásd Jáki 2002)¹⁰¹ Következésképp performatív ellentmondásra jutunk. Olyan paradox helyzettel szembesülünk, amely azt tanúsítja, hogy az ember minden aktusába „belekódolt” a teleológia.

Ha ugyanis a fenti kérdésre a megkérdezett azt válaszolja, hogy az adott tettevel (mármint a teleológia tagadásával) semmi célja nincs, akkor szándéka okafogyottá, értelmezhetetlenné, sőt értelmetlenné válik. Ahogy az értelemkérdés sem vitatható el anélkül, hogy hasonló ellentmondásra jutnánk, úgy a célszerűség sem kérdőjelezhető meg. Értelem és célszerűség alapvetően összefügg, és az ember apriorisztikus vonása. Más természetű, mint az anyagiként jellemzett folyamatok, nem feltétlenül rendelkezik ugyanis olyan tulajdonságokkal, amelyek előbbiekről állíthatók (tömeg, távolság stb.).

¹⁰¹ A témánk szempontjából komolyan veendőek Jáki Szaniszló alábbi sorai:

„Az eszköz, amelynek segítségével a filozófus közli mondanivalóját, kötelezi, hogy elismerje ennek az eszköznek a valóságos létezését, legyen bár ez az eszköz olyan banális dolog, mint például a könyv. Ugyanez a kötelessége a szabad akarattal szemben is, máskülönben filozófiáját kettős kockázat fenyegeti: eszközhasználata semmiben sem fog különbözni egy automata működésétől; és eszköze szabad használatát filozófiája nem fogja igazolni. A filozófus kötelessége az is, hogy megindokolja, vagy legalábbis számot adjon arról, hogy könyve írása közben egyfajta cél vezérelte, nevezetesen az, hogy mások értelmét megmozgassa, és a saját gondolatait megértesse velük. Amikor a filozófus könyvet ír, ugyanazt teszi, amit az ember mindig is tett azóta, hogy kiemelkedett az állatok közül. Eszközöket készít és használ, ami arról árulkodik, hogy az ember egy cél érdekében cselekszik. (...)

Ha valaki azzal a céllal ír könyvet, hogy kétségbe vonja az okság létét, mondanivalóját éppen az ezt hordozó eszközzel cáfolja. Ez a következetlenség olyan szellemi perverzióra enged következtetni, mely sokkal rosszabb a szellemi leépülésnél.” (Jáki 2002: 97, 113)

Az emberi létmódhoz, megismeréshez hozzátartozik a teleologikus jellegzetesség. Ez semmiféle átfogó modell segítségével nem eliminálható, mert ezzel olyasmit kívánnánk elvitatni, aminek az elvitatása az ember önmeghatározási képességét vonná kétségbe. Az önmeghatározási képesség pedig valójában az ember ontikus értelemben vett szabadsága, amely nem vezethető le a már többször említett környezeti tényezőkből.¹⁰² Az önmeghatározás és a tőle elválaszthatatlan célra irányultság lényegét tekintve szükséges ahhoz, hogy rangsorolni tudjunk, valamint preferenciáink legyenek. Utóbbiak pedig a gazdasági elméletek fundamentumainak számítanak, ezért nélkülük ezen elméletek tartalmatlanná és tarthatatlanná válnának.

A már alkalmazott – modális logikára épülő – sémát újfent alkalmazva, a következő egyszerű érvet írhatjuk fel:

(p1) Lehetséges a rangsorolás. (*premissza*)

(p2) Szükségszerű, hogy amennyiben a rangsorolás lehetséges, abban az esetben az ember képes az önmeghatározásra. (*premissza*)

(K) Az ember szükségszerűen önmeghatározó.

Fűzzünk a fentiekhez néhány további megjegyzést. A (p2) propozíció szerint, ha az ember képtelen lenne az önmeghatározásra, akkor a rangsorolása egyáltalán nem volna lehetséges. Ez összhangban van a fenti gondolatmenettel.

Másrészt, vizsgáljuk meg kissé alaposabban a célok kijelölésének képességét. Utóbbi nyilvánvalóan lehetetlen önmeghatározás hiányában, mert ekkor az értelmétől fosztanánk meg magát a kifejezést. Valódi céloktól, és nem csupán a külső meghatározottságok „eredőjéről” akkor beszélhetünk, amennyiben a szóban forgó külső tényezők révén nem meríthető ki teljes egészében a célkijelölés aktusa. Ahhoz szintén nem fér kétség, hogy az önmeghatározás célra irányultságot von maga után, lévén, hogy a megnyilvánult önmeghatározó tett eleve valamilyen célhoz kötődik.

Következésképpen a rövid érv konklúziója egyben azt is jelenti, hogy az ember szükségszerűen teleologikus. Ezzel némileg ugyan másként, mégis a fentiekhez hasonló következtetésre jutottunk, nevezetesen, hogy a teleologikus mozzanat az emberi létmód elidegeníthetetlen része. Azaz nem lehet az ember valóságáról beszélni anélkül, hogy a célokat ebből a beszédmódból kihagynánk.

¹⁰² A szabadság önmeghatározásként történő értelmezésével kapcsolatban lásd például Tarjányi (2013) munkáját.

4.5. A GAZDASÁG, GAZDÁLKODÁSI TEVÉKENYSÉG TERMÉSZETE

Az ökonómia, a gazdálkodás szabatos meghatározása mind a mai napig kétséges, vitatott a gazdaságfilozófián belül, hiszen a naiv megközelítés a közgazdaságtant egyszerűen a termeléssel, csereaktusokkal, elosztással, nem utolsósorban pedig a fogyasztással hozza kapcsolatba (Hausman 2018).¹⁰³ Azonban e fogalmak egyesek szerint meglehetősen homályosak, és a közgazdaságtant túlságosan le is szűkítik, így az ökonómia definiálása kapcsán némelyek egyfajta történeti megközelítést javasolnak első lépésként (Hausman 2018). Ehhez néhány megjegyzést szeretnék fűzni. Egyrészt az említett kategóriák valóban leszűkítőek, ahogy az az eddigi eszmefuttatásom nyújtotta aspektusból jól látszik. Másrészt úgy vélem, hogy a történetiség bevonására ugyan szükség lehet, azonban véleményem szerint leginkább egy olyan meganarratívára van szükség, amely képes meggyőzően megalapozni a szóban forgó jelenséget. Noha az eddigiekben is erre törekedtem, de az alábbiakban ezt sokkal nyilvánvalóbban is igyekszem megragadni.

Szergej Bulgakov a gazdálkodás kapcsán magát a kanti kérdésfelvetést fogalmazza újra: „*Mi teszi lehetővé a gazdaságot, mik az objektív cselekvés feltételei és előfeltételei, a prioritja?*” (Bulgakov 2000: 78).¹⁰⁴ A szerző szerint a kantiánus paradigma nem képes a cselekvés filozófiáját megalapozni,¹⁰⁵ így a gazdaságfilozófia alapját sem képezheti, még akkor sem, ha figyelembe vesszük, hogy Kant transzcendentál-etikai fejtegetéseit, hiszen

¹⁰³ Megjegyzendő, hogy John Stuart Mill *Principles of Political Economy* című munkájának az egyes főfejezetei a következő címeket viselik: termelés; elosztás; csere; a társadalmi haladás hatása a termelésre és az elosztásra; a kormányzat befolyásáról (Mill 2004: 19, 85, 169, 177, 205). Tehát a fenti felsorolás már Mill idejében is jelen volt, az korántsem újkeletű.

¹⁰⁴ Érdemes a szöveget teljesebb kontextusban olvasni, mely a következő:

„Economic acts of all sorts are so prosaic and familiar that they seem to us natural and hence in need of no explanation. This is why we need a certain effort of philosophical abstraction to see that what seems to us self-evident is actually a mysterious riddle and poses a serious and difficult philosophical problem. Many ages of scientific experience went by before Kant posed his »Copernican« question: How is this experience possible, what are the conditions and presuppositions, the a priori of knowledge? And the same ages of economic life have passed by until philosophy has begun consciously to pose the question: *How is economy possible*, what are the conditions and presuppositions, the a priori of objective action?” (Bulgakov 2000: 78)

¹⁰⁵ Bulgakov (2000: 79) meglátása szerint ugyanis a kanti filozófia annak témája, absztrakt volta miatt nem lehet a cselekvés filozófiája, márpedig a gazdaságfilozófia tekintetében az aktusnak kiemelt szerepe van. Kant szubjektuma nem cselekszik sem a *Tiszta ész kritikájában*, sem pedig a *Gyakorlati ész kritikájában*, mivel elsősorban nem az akciót, hanem sokkal inkább a cselekvés morális aspektusát, normáit mutatja fel (Bulgakov 2000: 78–79). A felhozott kifogások helytállóságában kételkedem, mert véleményem szerint lehetséges a kanti rendszert felhasználva érdemben a cselekvésről és annak mibenlétéről is megállapításokat tenni. Schopenhauer (2020: 83) például egyebek mellett ezt írja: „Die Aktion des Leibes ist nichts anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens.” Azaz: „A test akciója nem más, mint a tárgyiasult, azaz a szemléletbe belépett aktusa az akaratnak.”

utóbbiak is inkább a cselekvés deontikus értelemben vett normativitására, mintsem annak *mibenlétére* keresik a választ (Bulgakov 2000). Emiatt szerinte az alapproblémának valójában a schellingi természetfilozófia, objektív idealizmus felel meg.

Az idézett mű a fentebb említett alapvető kérdést azonban tovább árnyalja, amikor azt veti fel, hogy egyáltalán mi a termelés és a fogyasztás lehetőségi feltétele? Bulgakov (2000) szerint a gazdasági folyamatok célja lényegében a természetes adottságok munkavégzés révén történő transzformálása, amelynek motivációja a létfenntartás. Mindennek alapján kimondhatjuk, hogy a termelés a szóban forgó transzformációnak az egyik eminens módozata. A fogyasztás pedig első rátekintésben egyfajta „öngazdagítás”, vélt vagy valós szükséglet-kielégítés. Utóbbi több annál, hogy pusztán a létfenntartás érdekében felmerülő tevékenységnek lehessen azt nevezni, ugyanis a fogyasztás nem egyszer mesterségesen generált, szükségtelen termékek vásárlására vagy szolgáltatások igénybevételére irányul.

Mielőtt továbbmennék, vizsgáljuk meg a gazdálkodási tevékenység transzformációs megnyilvánulását. A transzformáció feltételezi, hogy van mit transzformálni, illetve, hogy amit transzformálni szándékozunk, arról előzetes ismeretekkel rendelkezünk. E tudás segítségével egy módszertanon, praxison keresztül a transzformálni kívánt entitásokban rejlő potencialitást tesszük aktuálissá. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a gazdaság, gazdálkodás az emberi szellem egyik szabad manifesztációja, amelynek hatása egy szociokulturális közegben jelenik meg (lásd Bulgakov 2000) úgy, hogy a létkontextus bizonyos elemeit átalakítja. Vagyis adekvát esetben nem egy pusztán „horizontális”, azaz mennyiségi növekedésen alapuló immanens megközelítésről van szó, hanem egy hierarchikus szociokulturális struktúrának azon eleméről, amelyik a valódi szellemi kibontakozás támogatója lehet.

Felvetődhet azonban a kérdés, hogy az imént felvázolt megközelítés nem egyszerűen társadalmilag elfogadható „köntösbe”, „álruhába” igyekszik „öltöztetni” valamit, ami pusztán naturalisztikus? Nem arról van-e tehát szó, hogy – a pszichoanalízis fogalomtárát segítségül hívva – a fent leírt transzformációs folyamat egy szublimációs mechanizmus eredményezte eufémizmus? Máskülönben hogyan lehetne rejtve tartani a gazdálkodás azon célját, amely mindenekelőtt az erőforrás-koncentráció, és így a túlélési esélyek növekedését szolgálja? Esetleg nem az történik-e, hogy az ember nem akar szembesülni a maga törekenységével, halandóságával, ezért olyan szuperstruktúrákat épít, amelyben „elbújva” képes ideig-óráig elodázni a szükségszerű szembesülést?

Ezek a szándékoltan provokatív kérdések további gondolkodásra, reflexióra kívánnak serkenteni. A naturalista, biológiai és pszichológiai aspektus képviselői ugyanis szándékuk szerint rámutatni igyekeznek olyan folyamatokra, amelyek nem válnak láthatóvá akkor, ha azokat morális vagy más jellegű keretnarratívákba ágyazottan prezentáljuk. Ehhez azonban hozzátehetjük, hogy magától értetődő módon a szocioökonómiai rendszer nem mindig volt ennyire szofisztikált, sőt minden bizonnyal voltak olyan időszakok, amikor talán a mai fogalmaink szerinti gazdaságnak még a kezdeményeiről sem beszélhetünk (hiszen például nem volt többlet, amelyet aztán el lehetett volna cserélni). Mégis, működtek már azok a folyamatok – és bizonyos formákban felszínre is törtek –, amelyek a környezeti nyomás és az erre adott adaptációs válaszok sorozatán keresztül elvezettek a mai gazdasági rendszerek létrejöttéhez.

Ha a fenti megközelítést el is fogadjuk, fel kell tennünk a kérdést, vajon az emberi egzisztenciát tényleg pusztán a lét- és fajfenntartás, az elmúlás előli elrejtőzni akarás vezérli-e? Nem több-e az ember biológiai gépnél, amely többlet az élet számos területén képes utat törni magának, amely alól a szocioökonómiai rendszer sem jelent kivételt? Amennyiben az utóbbi mellett kötelezzük el magunkat, lehetőség nyílik arra, hogy egyes gazdasági folyamatokat is valamilyen értelemben többnek lássunk pusztán a pszichobiológiai szint – az erőforrás-allokáló – determinisztikus mechanizmusainál.

Ebben az esetben van értelme például morális érvekkel megtámogatva körforgásos gazdaságról, környezettudatosságról beszélni. A neo-, illetve szociáldarwinista, marxista stb. nézetek a maguk modelljeiket világképpé „duzzasztva” alapvető komplexitásokat kívánnak a saját értelemezési keretükbe illeszteni, és így más megközelítéseket kizorítva lehetetlenné teszik egy-egy probléma többszemponút, akár innovatív megközelítését.

Menjünk azonban ennél kicsit tovább, és induljunk ki például abból, hogy a teljes emberi egzisztenciát, ideértve a kultúrát, vallást is, szociálökonómiai folyamatok határozzák meg. Mit is állítunk ezzel valójában? Azt, hogy kiindulási tételünk is ilyen processzusok eredménye, így kétséges, hogy bármit felfed-e az emberi egzisztenciáról, sőt az önreferencia miatt nélkülözni fogja a valódi megalapozottságot. Természetesen hasonló módon érvelhetünk a biológiai vagy humánológiai megalapozási magyarázat-kísérletekkel szemben. Hogy mindezt elkerülhessük, egy a magyarázni kívánt jelenség „vonatkoztatási rendszeréből” ki kell lépünk. Ezzel a fajta érveléssel azonban lényegét tekintve már fentebb foglalkoztam, amikor az intrinzikusan szabad emberről, és ennek szociálökonómiai konzekvenciáiról értekeztünk. Könnyen meggondolható, hogy a most

felvetett probléma hasonló az ottanihoz, ezért részletesebb érvelésbe nem is kívánok belebocsátkozni.

Az eddigieket szem előtt tartva, vélhetően helyesebben járunk el, ha nem arra a kérdésre keressük a választ, hogy „*Mi a gazdaság?*”, hanem a gazdaság szociális és egyéni funkciójából kiindulva próbáljuk megérteni azt. Vagyis magán a tevékenységen keresztül – azaz első lépésben mintegy funkcionalista-pragmatista úton – kívánunk eljutni egyfajta jelentésig. Tovább pontosítva, amit gazdaságnak vélünk, mit árul el a mögöttes intenciókról, melyek abban testet öltenek, megnyilvánulnak, továbbá hogyan kapcsolódik mindez össze az ontikus szabadság gondolatával?

Az erőforrások megszerzésére irányuló törekvés, az azokkal való gazdálkodás, valamint magukhoz az erőforrásokhoz való viszony persze számos kisebb-nagyobb változáson mehetett keresztül, ennek okán a „*gazdaság*” kifejezés tartalma időről-időre törvényszerűen módosulhatott. Nem minden eszme- és kultúrtörténeti korban tekintettek ezekre ugyanolyan módon, ami azonban nem jelenti azt, hogy ne lenne átfedés ezek között a megközelítések között.

A modern gazdasági rendszer kialakulása szempontjából különösen fontos eszmei háttér az *univerzálé-vita*, vagyis annak a kérdése, hogy ontológiai realitással bírnak-e egy taxonómiai rendszer *genusai*.¹⁰⁶ A polémia két szélső pontjának egyike lényegében a platonizmus ideatanát képviselő realizmus.¹⁰⁷ Azért realizmus, mert ez az irányzat a *genusok* valóságát állította, továbbá úgy vélte, hogy a konkrét dolgok részesednek ezekből az általános ideákból. Megengedőbb volt a mérsékelt realizmus, amely a realizmus dualista rendszerét megszüntette, állítva, hogy az általános kategóriák valamilyen módon magukban a dolgokban vannak. Végül a nominalizmus a szóban forgó vita másik extrémuma. E nézet szerint az egyes *genusok* csak mentális konstruktumok, ontológiai státusszal kizárólag az egyedi létezők bírnak.

Míg a realizmus vagyis lényegét tekintve az arisztotelianus mérsékelt realizmus még lehetőséget biztosított különféle szofisztikált istenérvek megalkotására (lásd Canterbury Anzelm, továbbá Aquinói Tamás argumentumait), addig a nominalizmus talaján mindez lehetetlenné vált, tekintve, hogy amennyiben csak az egyedi létező vehető ontológiailag figyelembe, akkor még az olyan induktív-jellegű következtetés sem lehetséges, mint

¹⁰⁶ Az univerzálék kérdéséről és a nominalizmusról lásd részletesebben például Nyíri (1977), Weissmahr (1992) vagy Copleston (1993b, c).

¹⁰⁷ A *realizmus, mérsékelt realizmus, nominalizmus és konceptualizmus* fogalmait kritikai élel részletesen tárgyalja Weissmahr (1992).

amilyen a tamási érvekben fellelhető (Sattler és Schneider 2002). Tulajdonképpen ki kell mondani, hogy a természetes teológia jut ezen a ponton válságba, így Isten létét nemhogy bizonyítani nem lehet, de még állításokat sem fogalmazhatunk meg róla. Tehát Isten minden immanenciát nélkülöző abszolút transzcendenssé válik, így ez az Isten csakis kinyilatkoztatásán keresztül ismerhető meg, azaz abból a korpuszból, amely rögzíti mindazt, amit önmagából feltárt (Sattler és Schneider 2002).

Lássuk be, hogy maga a nominalizmus ebben az értelmezésben megalapozta a kálvini abszolút szuverén koncepcióját, egy olyan istenképet, amelyben nincs helye a spekulatív teológiának, amelyben az isteni szándékok szó szerint kifürkészhetetlenek (Sattler és Schneider 2002). Ebből fakadóan az sem tudható biztosan, hogy ki fog üdvözülni és ki fog elkárhozni, tehát az emberi figyelemnek emiatt már inkább az evilági tevékenységre, mintsem a túlvilági állapotokra kell irányulnia (Weber 2020). Ebből pedig adódik, hogy fokozottan előtérbe kerülnek olyan morális elvek, mint például a kötelességteljesítés, lelkiismeretes munka (Weber 2020; MacKinnon 1988). Ebből következően a gazdagság másik funkciót tölt be ebben az értelmezési keretben, ezzel újradefiniálva önmagát.

Weber (2020) nyomán a kálvini eszmeiségben, ha üdvbizonyosság nem is volt, de volt olyan „támaszték”, vagy ha tetszik valláserkölcsei „lakmuszpapír”, amely a kettős predestinációból fakadó egyéni sorsot volt hivatott jelezni, az ugyanis, akinek jól ment a sora, prosperált, ezt afféle „üdvjelnek” tekinthette, ezzel szemben, akiről ez nem volt elmondható, azok pont az ellenkezőjét sejtették (lásd MacKinnon 1988).¹⁰⁸ Ennek okán a gazdaság, továbbá a gazdagság még inkább centrális helyzetbe került. Sőt motivátorként játszott szerepet az emberek életében.

Ebben a narratívában a prosperitás ugyan, ekkor még nem volt öncél – legalábbis vélelmezhetően deklarált módon nem –, de a remélt üdvösségnek egyfajta „eszközévé” válhatott. Hasonlóan ahhoz, amint az archaikus emberek egy csoportja a történelem egy bizonyos pontján úgy vélte, hogy a moralitás és a jólét egy az egyben átváltható (vagyis a gazdagság a kvázi morális feddhetetlenség kifejezője volt).¹⁰⁹ Így a morál, valamint a

¹⁰⁸ A reformáció kapcsán megjelenő istenfelfogás tekintetében lásd Sattler és Schneider (2002) írását.

¹⁰⁹ Annak az elgondolásnak, mely kauzális kapcsolatot kíván teremteni a vagyon, utódok száma – mint isteni áldás – és az istenfélelem, morális karakter között, egy-egy antitézise Jób- és Prédikátor-könyve. Nem lehet tehát azt az állítást elfogadni és képviselni, hogy a morális minőség szükségszerűen a jólét valamilyen formáját vonja maga után, hiszen ez végső soron immorális, nem egy esetben téves következtetésekre adna okot, ahogy ezt Jób barátai esetében is láthatjuk. Azonban az egyéni élethelyzet, az emberi sors milyensége magyarázatért kiált – különösen akkor, ha az igen hányattatott –, a magyarázati kísérletek pedig képesek akár közösségeket is befolyásolni, azok szemléletét alakítani, ezáltal pedig rendszereiket formálni, melyről figyelemre méltó gondolatokat közöl Max Weber a *Világvallások gazdasági etikája* című gyűjteményben, különösen is annak bevezetőjében (lásd Weber

vagyon mintegy konvertibilissé vált, ahogy történt ez az üdvvel, illetve a prosperitással, hiszen az utóbbi egyfajta helyettesítőként lépett fel (MacKinnon 1988). A weberi narratíva azonban meglehetősen kétséges, hiszen a kálvini tanok egy része (például a predesztináció) nem él tovább a kálvinizmus keretei között, megjelenik továbbá az üdvbizonyosság és az ehhez kapcsolódó aktivitás elgondolása, ez utóbbinak azonban már semmi köze a világi törekvésekhez – így a kálvinizmus Weber által képviselt egyedi mivolta megszűnik, így tulajdonképpen ez a keresztény irányzat nem segíthette elő a kapitalista szellem megszületését (MacKinnon 1988). Függetlenül attól, hogy a weberi érvelés eszmetörténetileg megállja-e a helyét vagy sem, arra kiváló módon rámutat, hogy elindul egyfajta szekularizációs folyamat, mely szorosan összefügg a kapitalista „tőkésmorál” felbukkanásával.

A vallásellenes és szekularizációs folyamatok felerősödése mindezt úgy módosította, hogy az erőforrás-felhalmozást öncéllá tette, „lehántva” arról a vallási narratívát (lásd MacKinnon 1988). A társadalmi rend alapjául szolgáló – jó esetben jogszabályokban megjelenő – erkölcsi elvek azonban találtak olyan újabb értelmezési keretet, amelyben a gazdaság, noha már nem vallási köntösben, hanem ezen morális princípiumok „szötte” magyarázati „burokban” jelent meg, ahogy erre Weber (2020) munkájában is találhatunk példát. Így válhatott a szóban forgó szocioökonómiai rendszer például a vagyoni-jövedelmi különbségek felszámolásának eszközévé, vagy az általános életszínvonal elősegítésének módszerévé. Funkcionálisan a gazdaság tehát már korántsem csak egy adott struktúra, hanem egy metódus is. Azaz egy olyan eszköz, amely adott esetben politikailag is vízváltó jelentőséggel bírhat.

Természetesen nemcsak eszmetörténeti előfeltételei lehettek annak, hogy a mai gazdasági viszonyok kialakulhattak. Ennek feltehetően olyan történelmi előzményei is voltak, mint az autonóm városi polgárság kialakulása, mely nélkül vélhetően maga a reformáció sem lehetett volna sikeres – ha egyáltalán elindul a folyamat (lásd Gárdonyi 2018). Tehát a társadalmi folyamatok alakulása egy meglehetősen komplex valóság, melynek dinamikáját egyebek mellett – ám nem kizárólagosan – az eszmék, a kultúra és a társadalmi (ezen belül is szocioökonómiai) változások összhatásának sorozata határozza meg.

Az alábbiakban még jobban igyekszem megindokolni azt, hogy a világ mibenlétének sematikus leírása – ha úgy tetszik paradigmája –, azaz a vallás- és eszmetörténeti háttér

2007). Állítom ezt úgyis, hogy nézeteivel több ponton nem tudok egyetérteni, azt ugyanis helyenként túlságosan leegyszerűsítőnek és laposnak gondolom.

mélyebb megértése olyan jelentős tényező a szociokulturális átalakulás során, hogy ezen dinamikának az alaposabb feltárása elősegíti egyebek mellett a weberi protestáns etika megszületésének a világosabb koncipiálását is.

Jacob Taubes (2004: 145–147) *Nyugati eszkatológia* című munkájában ezt írja:

„Az egyház az a hely, ahol a bűnös ember Isten kinyilatkoztatásával szembesül. Mivel a ptolemaioszi ég mint Isten lakhelye boltozódik a föld fölé, minden, ami a földön történik, szimbolikus jelentést kap. (...) A ptolemaioszi világkép kopernikuszi fordulata nem hirtelen megy végbe (...) A középkor azonban nagyrészt még ragaszkodik ahhoz a feltevéshez, hogy a föld fölött látható égbolt Isten lakóhelye, az újkor viszont már elveti ezt (...), és elismeri, hogy a túlvilág el van zárva a tekintetünk elől. A kopernikuszi kereszténység (...) elismeri, hogy helye az égbolt nélküli föld, támadást intéz a karizmatikus-ptolemaioszi egyház szentsége ellen, amely feltételezi és a misében ismételtén megvalósítja a fent és a lent egységét. (...) A kopernikuszi földön a megváltás csakis a kegyelem műve lehet, amelyhez az ember szemernyit sem adhat hozzá. (...) A reformáció a katolicizmus ptolemaioszi-karizmatikus egyházának azzal a tételével fordul szembe, hogy az embernek hatalmában áll bűnösből igazzá válni, az emberi szférából az istenibe hatolni. (...) Míg a katolicizmusban természet és kegyelem egymásra épül, a lutheri kereszténység (...) a kettőt szétválasztja és szüntelenül váltakozó nézőpontokként értelmezi.”

Eszerint a világkép, mint eszmei-kulturális „elem” meghatározta az Istenképet, valamint ezen keresztül az emberképet is. A világ egy olyan új „színtérként” jelent meg az emberek előtt, amelyben a korábbi cselekvési mintázatok, továbbá törekvések megkérdőjeleződtek, ezzel új folyamatot indítva el. A földi lét már nem egyfajta szakrális „tér”, amely leképezi a mennyei szférát, hanem egy kvázi szekularizált közeg. Ebben a közegben viszont az embernek valahogy orientálódnia kell olyan célok kijelölése mentén, amelyek nem feltétlenül esnek egybe a korábbi időszakban megfogalmazottakkal.

Ebből adódóan a varázs weberi elvesztése (*Entzauberung*)¹¹⁰ az említett korszakban már mindenképpen zajlott. A szakrális „terek”, valamint a moralitás profanizálódása így

¹¹⁰ Az *Entzauberung* egyebek mellett a következő szövegkörnyezetben szerepel:

utat nyitott egy újfajta berendezkedéshez. Ebben a megváltozott gondolkodási keretben a boldogságot már nem a szertartások vagy az *imitatio Christi* jelentették – legalábbis az emberek egy részének.

Így magától értetődik, hogy az iménti eszme- és kultúrtörténeti „törésvonal” tovább szélesedik és mélyül. Taubes (2004: 239–241) rámutat a deszakralizáció folyamatának egy következő jelentős állomására, amikor így ír:

„Marx és Kirkegaard kritikájának alapzata Isten és a világ széthullása, ami az önelidegenedés eredendő előfeltétele (...) Az önelidegenedést Marx az állam, a gazdaság és a társadalom vonatkozásában elemzi. (...) A szabadság emberi joga nem az embernek a másik emberhez fűződő kapcsolatán, communióján, hanem az embernek a másik embertől való elkülönülésén alapszik. A szabadság emberi jogának gyakorlati következménye a magántulajdon emberi joga. (...) A magántulajdon társadalmában az ember életét a munka jelenti. A munka a magántulajdon szubjektív lényege (...) Ezáltal viszont az ember fő jellemzője a magántulajdon lesz (...)”

Ebből fakadóan a munkát végző szubjektum azonos a magántulajdonnal, hiszen a magántulajdon a munkavégzés következménye, célja, sőt még ennél is továbbmenve, a magántulajdon az ember lényegi sajátossága. Az ebben a keretben értelmezett az emberség és a szabadság nem másban, mint a magántulajdonban manifesztálódik. Ami egyben azt is jelenti, hogy a nincstelen és a munkanélküli ebben a rendszerben szabad sem lehet, nem mellesleg, embersége is elvitatható.

A szabadság „mértékét” ugyanis a birtokolt erőforrások nagyságrendje határozza meg. Úgy vélem, hogy ez a szabadságfogalom nagyon távol esik a szabadságnak attól a megközelítésétől, amelynek tapasztalati valósága mellett érveltem. Ha pedig az iménti idézet szabadságideája válik a morál alapjává (hiszen szabadság nélkül valódi erkölcs

„Ez korunk sorsa, a maga sajátos racionalizálásával és intellektualizálásával; elsősorban: a világ varázsának az elvesztése, hogy éppenséggel a végső és legfennköltebb értékek vonulnak vissza a nyilvánosság elől, vagy a misztikus élet túlvilági birodalmába, vagy a közvetlen kapcsolatok egyedi egymásirántiságának testvériségébe.” (Weber 1917/1919: A36.20)

A német szövegben ezt olvassuk:

„Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander.”

sem lehetséges), akkor a magántulajdon mértéke lesz az igazságosság mércéjévé. Az így kialakult szociokulturális és szocioökonómiai struktúra erkölcsiségét pedig végső soron a „tőkésmorál” fogja meghatározni. A mandeville-i allegóriát visszaidézve, egy ilyen, elsősorban a jólét anyagi dimenzióját előtérbe helyező rendszerben – amelyben erényes ember csak a magántulajdonnal rendelkező személy lehet – igazságosságról nem beszélhetünk.

Ne gondoljuk azonban, hogy a felvázolt léthelyzet kizárólag az elmúlt századok egy atavisztikus koncepciójára való reflexió. Meglátásom szerint ugyanis, még ha mindez *expressis verbis* nem jelenne is meg, azonban a jelenlegi közgondolkodásunk alapvető elemének tekinthető. Megjegyzendő, hogy minden egyes olyan (determinisztikus vagy sztochasztikus) hasznosságetikai megközelítés, amely az emberi akciók lényegét egy „láthatatlan” rendezőelv (lásd Smith 1976; Montes 2004; Samuels *et al.* 2011) eredményének tekinti, ugyancsak az általános felfogás horizontján belül megtalálható, viszont az igazságosságot korántsem képes előmozdítani.

Mindezek alapján úgy gondoljuk, hogy a kurrens piacgazdasági viszonyok több mindenről is árulkodnak. Gondolatmenetünk szempontjából leginkább persze arról, hogy az „ellaposító” szekularizációs folyamat olyan antropológiai szemléletmódot hívott életre, melynek révén mind az igazságosság, mind pedig a szabadság téves képzetei, továbbá káros társadalmi gyakorlatok alakultak ki. Ha az igazságosságot a szabadság, az autonómia megnyilvánulásának tekintjük – ahogy tette ezt Kant is (lásd Kant 2020) –, akkor az utóbbi igazi perspektívája nem ragadható meg afféle „leszűkítő” antropológiai szemléletmód következtében, mert ez igazságtalanságot hív életre.

Meglátásom továbbá az is, hogy egy szakrális kontextus újbóli megléte nélkül a kialakult helyzet nem orvosolható, hiszen a reszakralizációt lényegében az „ellaposított” antropológia pozitív értelemben vett megszüntetésével tartjuk egyenértékűnek. Ezáltal visszaszorítható lenne minden olyan folyamat, amelyet a nyers haszonelv mozgat, hogy optimalizálja, algoritmizálja, szabványosítsa, vagyis gépiessé, mintegy lélektelenné alakítani igyekezzon az össztársadalmi valóságot, újabb káros jelenségeket hívva ezzel életre – például olyan társadalom-lélektani folyamatokat, amelyek elmélyítik az adott közösségen belüli törésvonalakat. Mindez azt mutatja, hogy az eddigi reflexióknak lehet valódi, a közösségek, a társadalom számára jelentőséggel bíró implikációja, tehát nem csupán arról van szó, hogy a megalapozás igényével egyfajta narratívát ismertetek és térek ki ennek kapcsán problémákra a szocioökonómiai realitás tekintetében.

4.6. ÖSSZEGZÉS

A fentiekben leírt deszakralizációs-szekularizációs folyamatok eljuttatták a társadalmakat egy olyan állapotba, amikor az önmeghatározás a birtokolt javakon keresztül történik, és ez még akkor is így van, ha ezek a javak a durván anyagi erőforrásoknál szubtilisebbek (lásd a mai tudás- vagy innováció-fogalmat). Egy metaforával élve, az önkibontakoztatás „iránya” szinte teljesen „horizontálissá” vált: az ember saját önfelülmúlását pedig az így kialakított „zárt rendszerben” kívánja megvalósítani, azonban ebből valódi igazságosság nem születhet – amely csak tovább erősíti az etikai szempontokkal részletesebben is foglalkozó fejezet felismeréseit.

Meglátásom szerint a szóban forgó kontextusban belső önellentmondáson kívül mást nem lehetséges elérni. Egy deszakralizált világban ugyanis az ember, még ha azt nem is tudatosítja, de szembesül saját kiszolgáltatottságával. Kénytelen tudomásul venni a „tőkésmorált” szintűgy, mint a hasznosságetikai elv „farkastörvényét”. Emiatt pedig betagozódni igyekszik egy olyan szabályozó szuperstruktúra alá, amelyet például piacnak hívnak, amelytől „megváltását” várja, illetve saját rosszul felfogott individualitását próbálja intenzívebbé tenni.

Mindezek után már nem is az az igazi kérdés, hogy mi a gazdaság, hanem inkább, hogy amit ösztársadalmilag gazdaságként tartunk számon, milyen mértékben szolgálja a közösséget, továbbá az egyént, valamint mit árul el magáról az emberről. Úgy is megfogalmazhatnánk ezt, hogy a gazdaság természetrajzánál sokkal jelentősebb az, hogy mit kezdünk a gazdasággal, illetve azzal a konceptuális „maggal”, amelyből az adott struktúra „kisarjadt”. Konkrétabban és már a korunkban kirajzolódó körülményeket is figyelembe véve: hogyan mozdíthatjuk elő az emberi méltóságot és az igazságosságot a jelenlegi helyzetben?

Úgy látom tehát, hogy az egyes szocioökonómiai rendszerek esetében a szabadság, illetve a morális-etikai vonatkozások azok, amelyek kiemelt jelentőséggel bírnak. Ennek tekintetében idézem Michael Foucault (2019: 106) meglátását az igazságosság, valamint a politika viszonyáról, melyet minden különösebb indoklás nélkül kiterjeszthetünk az igazságosság és a szocioökonómia kapcsolatára is:

„Ami a filozófiai diskurzust filozófiai diskurzussá (...) teszi, az az, hogy amikor felteszi a *politeiára* (a politikai intézményekre, a hatalmi viszonyok felosztására és megszervezésére) vonatkozó

kérdést, akkor egyúttal az igazság és az igaz diskurzus kérdését is felveti, hiszen csak ezekből kiindulva lehet meghatározni és megszervezni a hatalmi viszonyokat, és emellett az *éthosz*, vagyis az etikai megkülönböztetés kérdését is felveti (...) A filozófiai diskurzus soha nem teszi fel az *éthosz* kérdését anélkül, hogy ezzel egy időben fel ne vetné az igazságra és az igazsághoz való hozzáférésre vonatkozó kérdést is (...) [S]oha fel nem tenni az *alétheia* kérdését anélkül, hogy ezzel egy időben, és éppen az igazság kapcsán, fel ne vetnének a *politeia* és az *éthosz* kérdését is.”

Ebből következően a gazdasági folyamatok tanulmányozása is csak ezen dinamikák antropológiai, valamint morális vetületei és implikációi szempontjából lehet releváns. Önmagában pusztán matematikai és statisztikai összefüggések nem tájékoztatnak minket abból a szempontból, hogy milyen konkrét gyakorlati lépéseket tegyünk azok fényében. Mindehhez szükséges egy „magasabb” szempont, rálátás, amely képes a folyamatok lényegét megpillantani egy olyan értékorientált valóság szemlélet keretében, amely kijelölheti a lehetőségeket a praxis terén.

Nehéz és empirikusan eldönthetetlen kérdés, hogy a történeti időben létező ember végső soron csak érdekstruktúrákat képes-e létrehozni, méghozzá olyanokat, melyek az adott szociális berendezésben a szóban forgó struktúra megfelelő pontjain helyet foglaló személyek saját jóllétét és befolyását alapozzák meg, sőt növelik. Amellett próbáltam azonban érvelni, hogy a szóban forgó rendszerek, berendezkedések annál inkább érdek- semmint értékstruktúrák, minél jobban profanizálódnak, rámutatva arra is, hogy ennek mintegy a gyökerénél az antropológiai szemléletmód alapvető módosulása fedezhető fel.

Feleletet tehát csak metakontextusból szemlélve kaphatunk. Meglátásom szerint ez a metanézőpont nem más, mint az alanyi szabadság perspektívája, amelyet az ontikus szabadság elnevezéssel illetem. Úgy gondolom, hogy ezt megragadni pusztán diszkurzív úton nem lehetséges. Azonban az ihletettség (például a művészi ihletettség) mégis képes ebbe bepillantást adni. Hadd idézzem ehhez József Attila *Levegőt!* című versének utolsó strófáját (Róna szerk. 2022: 448–450):

„Az én vezérem bensőmből vezérel!
Emberek, nem vadak -
elmék vagyunk! Szívünk, míg vágyat érlel,
nem kartoték-adat.

Jöjj el, szabadság! Te szülj nekem rendet,
jó szóval oktasd, játszani is engedd
szép, komoly fiadat!”

Vagyis a szabadság képes valódi rendet, rendezettséget, ha tetszik hierarchiát teremteni a valóságban belül, így a szocioökonómia viszonylatában is. A rend pedig az igazságossággal összefügg. Ahol ugyanis „rendben mennek”, zajlanak az események, ott nem a rendezetlenség az, ami úrrá lesz, és az igazságosság sem fog csorbát szenvedni. Úgy vélem, hogy ezen a ponton a metaforák használata elengedhetetlen, hiszen a szikár tudományos fogalmiság nem képes itt szóhoz jutni.

Mivel a jelen fejezet fejtegetéseit különösen is fontosnak gondolom, ezért annak néhány elemét más szemszögből a következő egységben újfent megvizsgálom. Lesznek ugyanakkor új szempontok is, mégis számos részletében a mostani fejezet miliője fog visszaköszönni.

5. STUKTÚRAKÉPZŐDÉS ÉS FÜGGŐSÉG, VALAMINT A DÖNTÉSHOZÓ ÁGENSEK ALAPMOTÍVUMAI

Az alábbiakban a struktúraképződés és a függőség, továbbá ehhez kapcsolódóan a döntéseit meghozó ember egyes alapmotívumainak kapcsolatáról szeretnék gondolkodni. A struktúraformálódás és a dependencia egy – jól meghatározott – fajtájának kapcsolatát kívánom bizonyos konkrét – nem minden esetben formálisan definiált – szempontok, illetve fogalmak mentén megvizsgálni. Jelenlegi eszmefuttatásom során nagymértékben támaszkodom a logika eszköztárára, ennek okán a gondolatmenet egy része analitikus természetű lesz. Mielőtt azonban ebbe a gondolatmenetbe ténylegesen belefognék, magát a kontextust szeretném röviden felvázolni. Ezzel pedig egyben már magát az elemzést is motiválni kívánom, hangsúlyozva, hogy ennek során a korábbi fejezetekhez hasonlóan részben olyan területekre is merészkedem, mely nem tartozik a szűkebb értelemben vett szakterületemhez.

A fejezet az előző egységekhez szorosan kapcsolódik, az ott részben már leírtakat kívánja más megvilágításba helyezni, esetleg pontosítani, részletesebben is kifejteni. Ez viszont óhatatlanul ahhoz vezet, hogy egyes témák újfent előjönnek. Nem redundanciáról van ugyanakkor szó, hiszen minden egyes fejezetben más szempont dominál.

5.1 ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK A SZOCIOÖKONÓMIAI STRUKTÚRÁKRÓL, AZOK JELENTŐSÉGÉRŐL

Elsőként arra szeretnék rámutatni, hogy maga a struktúra miért olyan jelentős a gazdaság szempontjából. Ehhez az alábbi idézetet hívom segítségül (Szántó 2006: 9):

„Az elmúlt évtizedekben a társadalomtudományokban egyre élesebben kirajzolódnak egy új közelítésmód (...) körvonalai. Ez az irányzat a közgazdaságtanból ered, de napjainkban már a

politikatudományban és a szociológiában is egyre több képviselője van. Többféleképpen nevezik, attól függően, hogy melyik vonatkozását hangsúlyozzák: ökonómiai szemléletmód, racionális döntések elmélete, közösségi döntések elmélete, új institucionalizmus, új politikai gazdaságtan, modern gazdaságszociológia. Ez a közelítésmód az emberi cselekvések és a társadalmi-gazdasági intézmények/struktúrák kölcsönkapcsolatát hangsúlyozza. A cselekvést a cselekvők vágyai (preferenciái) és lehetőségei, pontosabban a lehetőségeikről kialakított *vélekedései* határozzák meg. Az intézményi és társadalomszerkezeti feltételek szisztematikus és előre jelezhető módon befolyásolják a cselekvő vágyait, lehetőségeit és vélekedéseit. Az irányzat szellemében született elemzések *kiindulópontjául* szolgáló racionális döntések hagyományos modelljében felteszik, hogy a cselekvők célokat követnek, s hogy e célok többnyire a cselekvők felismert önértékét tükrözik. A döntés olyan folyamat eredménye, melynek meghatározó mozzanata a mérlegelés, a költség-haszon kalkuláció. A racionális cselekvő viselkedése *mindenekelőtt* önértékből fakad, tudása a környezetről megalapozott, preferenciarendezése jól szervezett és stabil, valamint megfelelő számítási képességgel rendelkezik az optimális döntés meghatározásához.”

A fenti sorok a dolgozatomban eddig tárgyalt pontokat is érintik, úgymint maga a döntés, célracionális, kvantifikáció stb. Ezenkívül az idézett szerző néhány motívumot is társít e törekvésekhez, mint például a – a különféle vágyakban testet öltő – önérték, amelyet a magam részéről a modernitás egyik jelentős tévedésének tartok,¹¹¹ és amelyet ugyan már valamelyest érintettem, mégis a munkám további részében újból kitérek arra.

E kritikai megjegyzéseken túl viszont az idézett szakasz rámutat arra a felismerésre, hogy a struktúrák vizsgálata nélkülözhetetlen a szocioökonómiai rendszerek vonatkozásában. Ehhez a diskurzushoz bizonyos fókig csatlakozom ebben a fejezetben, még hozzá egy igen alapvető módon, a megalapozás és jobb megértés szándékától vezetve.

¹¹¹ Az önérték gondolata az újkorban megjelent például a mechanikus materialista Thomas Hobbes filozófiájában (Nyíri 1977; Copleston 1994; vö. Hobbes 2008).

5.2. ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK A STRUKTÚRÁKRÓL

Ezek után le kívánom szögezni, hogy az egyes struktúrákat (esetemben elsősorban a szocioökonómiai rendszert) egy valóságos képződménynek tartom, még abban az esetben is, ha az ezzel kapcsolatos köznapi, azaz naiv vélekedések nem feltétlenül helytállóak. Ezt az állásfoglalást Jáki Szaniszló (2002: 16–17, 26) következő megállapítása alapján gondolom védhetőnek, elfogadhatónak:

„Az első lépés mindenképpen a tárgyak elismerése, regisztrálása (...) Ha nem a tárgyat vesszük eredetileg adottnak, valami más fogja kisajátítani ezt a helyet, valami más fog a helyükbe tolakodni. (...) [A] tárgyaknak joguk van ahhoz, hogy annak vegyük őket, amik: tárgyaknak, nem pedig testetlen fogalmi árnyaknak.

A tárgyat nem lehet semmi mással igazolni. A tárgy rögzítését nem lehet visszavezetni bármi más állításra, amit másokhoz intézünk. Az eszközhasználat – bármiféle eszköz használata – kötelezi a filozófust, hogy elismerje az eszközök, a tárgyak objektív valóságát. Ez az első igazság (...)

A tárgyak – és általában a valóság – regisztrálása és elfogadása más okból is radikálisan szükségszerű. A legfontosabb az, hogy így logikusan tehetjük fel a kérdést: Mi a tárgy? Mi a valóság? Ezt a kérdést gyakran felteszik azok a filozófusok, akik hajlanak a józan realizmusra, de sajnos nem veszik észre, hogy valójában az idealizmus rabjai. Csak akkor tudhatunk meg többet a valóságosan létező tárgyról, ha először elfogadjuk a tárgy létezését. A tárgyról kialakított mindennapos, rendes nézeteink hibásak, vagy egyenesen hamisak is lehetnek. De csak akkor kezdhetünk el javítani a helyzeten, ha valami más állítással regisztráljuk a tárgy létezését.

(...)

Ha filozófiánkat nem a dolgokkal kezdjük, akkor a tárgyak tanult képzelgéseink és vágyaink martalékává válnak.”

Az imént idézett munkájában a szerző a tárgyakkal kapcsolatosan később így ír (Jáki 2002: 28):

„A tárgyak regisztrálását is pontosan meg kell azonban határozni, nehogy vállalkozásunk álruhás idealizmussá váljék. A »tárgy« szó etimológiájának vizsgálata segíthet ebben. A latin

obicere (rádobni, nekivetni) világosan kifejezi, hogy a tárgy (*obiectum*) valami olyasmi, ami ránk dobja magát, és így ellenvet nekünk. A tárgy aktiválja értelmünket, nem fordítva: semmiképpen sem az elme szellem aktiválja a tárgyat. (...) [É]szben kell tartanunk, hogy a tárgyak állandóan szembesítik magukat az értelmünkkel. A tárgyak mintegy »rövetik magukat« az értelemre, és állandó kihívást jelentenek az emberi ész számára. (...)

Az a tárgy vagy valóság, ami erre képes (...) nemcsak az emberi elmétől, hanem az ember érzékszerveitől függetlenül kell, hogy létezzen (...) Csak egy ilyen tárgy állhat az emberi értelem elé és kényszerítheti arra, hogy elvégezze a legegyszerűbb felismerést: »ez a tárgy itt van«.”¹¹²

Mindezek alapján nem vonható kétségbe, hogy a mentális reprezentáció vagy kép nem korrelál a „külvilággal”. Azonban mégsem tudom osztani az olyan tanulmányok álláspontját sem, mint amilyen Mark *et al.* (2010) cikke, amely szerint a reprezentáció sosem az objektív, elmefüggetlen valóságot mutatja a maga teljes részletgazdagságában, hanem csak olyan mértékben pontos, amilyen mértékben ez evolúciós szempontból adaptív és hasznos. Ennek ellenére beszélhetünk arról, hogy az egyik mentális modell, elgondolás kevésbé akkurátusan jelenti míg a „külvilágot” mint a másik. Vagyis ezek a reprezentációk – különféle alanyi perspektívákból – összevethetők. Ebből következően lehet némi létjogosultsága annak a Locke-nál található – lényegi szempontból hibás – elgondolásának, mely elsődleges és másodlagos, azaz objektív (elmefüggetlen), valamint szubjektív (nem-elmefüggetlen) minőségeket illetően tesz bizonyos – filozófuskörökben jól ismert – megállapításokat (Locke 1979: II.VIII.7. § – 26. §; Nyíri 1977).¹¹³ Mivel a probléma megragadása meglátásom szerint nem adekvát, emiatt a reprezentációban ezen minőségek megkülönböztetése – vagyis egy plauzibilis valóságkép rekonstrukciója – nem lehetséges, hacsak be nem vezetünk egy referencia-modellt.

Tekintve, hogy a szóban forgó valóságmegközelítést fogadom el – diskurzus továbbvitele kedvéért –,¹¹⁴ úgy vélem, hogy megalapozottan hihetünk strukturák

¹¹² Megjegyzem, hogy nemcsak a továbbiak szempontjából jelentős mindaz, amit e jelen, illetve az előző idézetben a szerző ír, hanem a korábbiak tekintetében is, hiszen már a döntés, választás, rangsorolás szempontjából is komolyan kell vennünk az egyes opciók valóságát.

¹¹³ A Locke-féle megközelítés komolyabb utánagondolás után joggal kritizálható. Szerencsésebb volna ugyanis a megnyilvánuló valóságot önátélésem szempontjából idegenszerű és nem-idegenszerű módon felosztani, vagyis megállapítani, hogy valóságtapasztalásomban mi esik az akciórádíuszomon belülré és mi nem.

¹¹⁴ Tehát a „külvilággal” való interakció eredményeként létrejövő mentális reprezentációk pontatlanságát szem előtt tartva (lásd Kant 1999: 32. §).

létezésében, fennállásában, még akkor is, ha csak korlátozott – időnként pedig téves – fogalmaink lehetnek ezek pontos tulajdonságairól.¹¹⁵ Ekkor azonban a rendszerek függőségének realitása mellett is érdemes állást foglalni. Egy adott struktúra tekintetében függőség alatt azt értem, hogy az adott struktúra függ a nála alapvetőbb folyamatoktól vagy objektumoktól. Ezen utóbbi folyamatok vagy objektumok lehetőségi feltételét adják az említett rendszernek, tehát az előbbieket hiánya mellett az utóbbiak egyáltalán nem, vagy csak korlátozott mértékben aktualizálódhatnak. Erre példaként említhető, hogy bizonyos, a természetben lejátszódó események, továbbá folyamatok hiányában emberi kultúrák és civilizációk sem lehetnének. Ugyanakkor logikai és ontológiai értelemben az sem zárható ki, hogy egy olyan világban is létrejöhessen kultúra, amelyben – mondjuk – nincs a teherszállításra alkalmas haszonállat. Sőt a civilizáció lehetőségét az sem zárta volna ki, ha a hominidák egy másik ága él túl – amennyiben evolúciós keretek között érvelünk.

Megjegyzem, hogy az alábbi eszmefuttatás során szándékosan kerülöm a redukció, szupervenienencia vagy emergencia fogalmait, egyrészt, mert bizonyos esetekben ezek a használata nem biztos, hogy szabatos – de a helyzet talán mégsem egészen reménytelen – (lásd Humphreys 1997; Butterfield 2011a, 2011b),¹¹⁶ másrészt, mert nem szeretnék állást foglalni ezek egyike mellett sem ezen dolgozatban, ugyanis más szemszögből vizsgálódom.¹¹⁷ Tehát nem kívánok például olyan kérdéseket feszegetni, amelyek azt firtatják, hogy bizonyos szubstruktúrák vajon csak szükséges, esetleg szükséges és elégséges feltételei-e egy-egy „magasabb” szintű rendszernek. Azt azonban – bizonyos fenntartásokkal – elfogadom, hogy minden egyes szuperstruktúra függőségi relációban áll a valóság egy vagy több „alacsonyabb” szintjével. Ugyan nem állítok semmi konkrétumot e szintek ontológiáját tekintve, mégis hivatkozom rájuk, mint hasznos segédfogalmakra, amelyek a valóság rendszerezésében fontos szerepet játszanak.

¹¹⁵ Ha feltételezzük, hogy a „külvilág” dolgainak bizonyos tulajdonságai, ha nem is pontosan, de a mentális képekben megjelennek, akkor okkal gondolhatjuk azt, hogy a világ objektumai valamilyen viszonyban állnak egymással, tehát vannak komplex rendszerek.

¹¹⁶ Sokatmondó, hogy az emergenciáról Jáki (2002: 102) talán kissé ironikusan mint „mitikus folyamatról” beszél. Ugyanakkor ezekre a fogalmakra nem is feltétlenül kell támaszkodni mondanivalóm előadásához. Utóbbiak ugyanis mindössze egy – a teljesebb kontextushoz tartozó – „mellékszálát” jelentenének a gondolatmenetben, de valódi többletet nem nyújtanának.

¹¹⁷ Ezen fogalmak tisztázása, továbbá viszonyrendszerük megvilágítása érdekében hasznos olvasmányok Butterfield (2011a, 2011b) alapos cikkei. Tanulságos, hogy ezek a fogalmak ugyan nem függetlenek, mégsem mondhatjuk azt, hogy egyiből következik a másik, ezért érdemes óvatossággal lenni használatuk során.

Ennek az alfejezetnek egy nagyon lényeges referenciapontja a fizikalista narratíva lesz.¹¹⁸ Emiatt néhány gondolat erejéig szólnom kell erről. Közismert, hogy a fizikalista elgondolás szerint a fizikai anyag alkotja a valóság ontológiai mélyszerkezetét, amely jól meghatározott tulajdonságok és törvényszerűségek mentén tud szerveződni. A létrejövő szuperstruktúrák pedig kedvező feltételek teljesülésekor (például biológiai rendszereknél ilyenek a megfelelő, reprodukciót lehetővé tevő környezeti tényezők) újabb és újabb, szerveződésre képes tulajdonságok hordozójává válnak. Azonban e magyarázat szerint, minden egyes „felsőbb” szint függ egy „alsóbbtól”, míg végül egy függőségi láncolat eredményeként el nem jutunk az anyagvilág „mélyéig”. Jelenlegi elméleteink alapján – legjobb tudomásom szerint – a fizikalista modell értelmében a fizikai szintet követi a kémiai szint, majd jön a biológiai, aztán pedig a szociokulturális szint.¹¹⁹ Mindezt pontosabban fogalmazva, a sejtbiológia „tényei” kauzálisan visszavezethetők kémiai vegyületekre, valamint ezek folyamataira, reakcióira, míg a kvantumkémia eredményei utat nyitnak a kémiai „tények” fizikai magyarázatához. Következésképp a fizikai, kémiai és mikro-, illetve sejtbiológiai szintek elválasztásának csak praktikus szempontokból van értelme, ezért a szintek azonosítása – a fizika, kémia, valamint a sejtbiológia „tényein” kívüli – további „tények”, megállapítások szempontjából lesz releváns. Hangsúlyozom, hogy a magasabb szinteket (hívjuk ezeket „szuperszinteknek”) alapvetően alacsonyabb szintek objektumai konstituálják, bizonyos mikroszintek más makroszinteknek szükséges feltételei.¹²⁰

¹¹⁸ A redukcionista nézet tarthatatlanságát illetően Weissmahr (2009) Hans Jonas *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* című munkáját használja fel könyvének 245–250. szakaszában, amelyet a kérdéskör és a probléma jelentősége miatt fontosnak gondolok.

¹¹⁹ A biológiai és szociokulturális szintek közé esetleg köze lehetne ékelni a pszichológiai szintet is, bár az ilyen fajta elhatárolás meglehetősen mesterkélt, hiszen a szóban forgó kategóriák között jelentős átfedés lehet.

¹²⁰ Az eddigiek kapcsán már ezen a ponton megjegyzem, hogy a szóban forgó megközelítés, ha azt nem egy önmagában zárt rendszernek tekintjük (vagyis nem akarunk minden kizárólag a fizikai anyagvilágra korlátozni) nem feltétlenül elvetendő, gondoljunk csak akár Teilhard de Chardinnek *Az emberi jelenség* című művére (lásd Teilhard de Chardin 1980), továbbá Weissmahr (1980) könyvére. Teilhard de Chardin (1980: 43) az említett munkában így ír:

„Látni és megláttatni, mi lesz az Ember és mit követel, ha teljes egészében és legvégső mozzanataig a jelenségek körébe helyezük: ennek a törekvésnek a tanúsága ez a könyv.

(...)

Látni. Azt mondhatnánk: ha nem is a célja, de lényege szerint ez maga az Élet. Többé lenni annyi, mint jobban egyesülni: ez művem foglalata, sőt ez lesz végső következtetése is. De azt is tapasztalni fogjuk, hogy az egység csak a tudat, vagyis a látás gyarapodásával növekszik. Végső soron nyilván ezért nem más az élő Világ története, mint egyre tökéletesebb szemek kialakulása és mindjobban kivehető Világegyetem öléen.”

Sokszor, a szóban forgó függőség meglehetősen absztrakt módon fogalmazható meg. Például úgy, hogy az életfeltételek szükségesek a biológiai struktúrák létrejöttéhez, utóbbiak viszont elengedhetetlenek az emberi kultúra szempontjából. Azt ugyanis nem állíthatjuk kellő intellektuális kockázat nélkül, hogy úgy általában a biológiai rendszerek, vagy minden egyes biológiai entitás előfeltétele az ember megjelenésének, hiszen ez biztosan nem igaz. Azt mondhatjuk mindössze, hogy bizonyos specifikus struktúráktól függ más entitások léte.¹²¹ Ugyan az ember megjelenéséhez feltétlenül nélkülözhetetlenek a szerves, azaz szénelalapú molekulák, mindazonáltal ennél sokkal több szükséges, hiszen speciális nitrogénalapú vegyületek (aminosavak) is kellettek ahhoz, hogy az ember létrejöjjön. Mindezen túl, további „iterációkat” is végezhetünk, mondván, hogy bizonyos gerincesekkel való interakció is elengedhetetlen volt ahhoz, hogy a ma ismert ember létezzen. Fel lehet tenni továbbá olyan kérdéseket is, hogy nagyragadozók jelenléte nélkül vajon az ember lényeges tulajdonságaiban lenne-e változás vagy sem,¹²² viszont az efféle felvetésekre az esetek egy részében nem biztos, hogy érdemben lehet válaszolni. Összességében kimondhatjuk, hogy egy entitás létezésének szükséges és elégséges feltételrendszerét minden bizonnyal sokkal nehezebb megadni, mint ahogy azt első ránézésre gondolnánk. Ettől függetlenül szükséges feltételekről vagy lehetőségi feltételekről mégis tehetünk állításokat.

Az eddigiek alapján az is kijelenthető, hogy korántsem egyértelmű, hogy pontosan mi számít (még) szubstruktúrának egy bizonyos rendszerhez viszonyítva. Például egyes biológiai entitások vagy biokémiai folyamatok biztosan szubstruktúrák az ember vagy az emberi kultúra szempontjából, de minek számítanak például azok a – részben biológiai – specifikus környezeti tényezők, amik egy magaskultúra megjelenése szempontjából szinte elengedhetetlenek? Ennek alapján egyebek mellett joggal vethető fel, hogy bizonyos házasított állatfajták hiánya vajon gátat szabhatott volna-e egyes technológiai innovációknak?¹²³ A kérdést persze megkísérelhetjük úgy megoldani, hogy a példánk szempontjából minden releváns környezeti tényezőre az adott szubstruktúra részeként tekintünk. Azaz például a domesztikált állatokat a biológiai jelenségek rendszeréhez

¹²¹ Eszerint vannak olyan relevánsnak tekinthető feltételek, amelyek valóban érdemi befolyást gyakorolnak bizonyos entitások rendszerére. Ami azonban még ennél több, fontos azt feltételezni, hogy minden összefüggésben van minden mással, és így a dolgok kölcsönösen függenek egymástól (lásd Ratzinger 2007; Szombath 2009).

¹²² Úgy gondolom, hogy még a fizikalista narratíva keretein belül is érdemes lehet egy dolog lényeges tulajdonságairól beszélni, még ha csak teoretikusan is.

¹²³ Gondoljunk csak arra, hogy egyes nagytestű növényevők nélkül nem biztos, hogy a letelepedett élethez olyan szorosan hozzátartozó földművelés megvalósulhatott volna, továbbá juhfélék vagy tevék hiányában valószínűleg a kereskedelmi rendszer is komolyan módosult volna.

soroljuk. Ezzel azonban vélhetően nem teszünk mást, mint összemossuk az egyébként sem világos határokat.

Ahhoz sem fér kétség, hogy az alacsonyabb szinteken lévő objektumok megléte mellett ezen objektumok közötti strukturális kapcsolatok jellege sem elhanyagolható. Ilyen kapcsolatok nélkül ugyanis új, az alacsonyabb szintekétől különböző tulajdonságok megnyilvánulása vélhetően nem volna lehetséges. Ezen a ponton érdemes rámutatni a fizikalista narratívával kapcsolatos egyik jelentős problémára. Nevezetesen arra, hogy több esetben nem nyilvánvaló, hogy miként eredményezhet alacsonyabb szintű elemek kombinációja sokszor merőben eltérő tulajdonságú entitásokat. Talán a leginkább ismert, és mindmáig megoldatlan kérdés az idegrendszer (pontosabban az emberi agy), illetve a kvalitatív öntudat kapcsolatának kérdése.¹²⁴ Persze ugyanúgy felvethető az is, hogy milyen módon jutunk el az elemi részecskék valóságától a szociokulturális rendszerig? Annak ellenére, hogy a fizikalista narratíva nem képes minden kételyt eloszlató választ adni, azt mégsem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy alapvetőbbnek tekintett folyamatok (idegi folyamatok stb.) ne korrelálnának magasabb szintű folyamatokkal (ez esetben mentális jelenségekkel).

A félreértések elkerülése végett, nem állítom, hogy a naturalista megközelítés teljesen jogosulatlan lenne (noha meglátásom szerint fenntartásokkal kezelendő, és nem minden részletében elfogadható), csupán annak egy válfajának – a fizikalizmusnak – a jól ismert hiátusát hangsúlyozom, amelyre előttem már oly sokan rámutattak. A magam részéről ebben a tartalmi részben ehhez a diskurzushoz szeretnék újabb belátásokkal hozzájárulni, hiszen ahogy az remélhetőleg világos lesz, mindez nagyon szoros kapcsolatban áll a strukturákkal, különösen is a társadalmi rendszerrel és annak alrendszerivel. Ezért az alábbiakban először egypár fogalmat definiálok, ezt követően néhány propozícióból kiindulva, kettő gondolatmenetet ismertetek.

5.3. NÉHÁNY ALAPVETŐ FOGALOM

Az eddigieket úgy összegezhetném, hogy tulajdonképpen az *elégészes magyarázat elvét* (lásd Leibniz 1986; Nyíri 1977) vizsgálom egy jól meghatározott kontextusban (a fizikalista modell keretein belül), még hozzá a strukturák létrejöttének tekintetében. Hogy

¹²⁴ Ehhez kapcsolódóan hasznos olvasmány Ambrus *et al.* szerk. (2008) szöveggyűjteménye.

az elemzést tovább folytathassam, először az elégséges magyarázat elvének az egyik definícióját ismertetem. Ezen meghatározás egyik változata Dasgupta (2016) nyomán – a szerző jelölésbeli konvencióit figyelembe véve – a következő:

(PSR) Ha *Y* egy szubsztantív „tény”, akkor találunk olyan *X* „tényeket”, amelyekre a következők igazak: (i) ezen *X* „tények” megalapozzák magát *Y*-t; (ii) minden egyes *X* „tény” autonóm.¹²⁵

A definíció szerint a magyarázattal rendelkező – más szóval, megalapozható – „tények” tekintetében vannak olyan további „tények”, amelyek ezeket megalapozzák. Megjegyzem, hogy abból, hogy valami szubsztantív „tény”, még nem következik semmi sem az ezt megalapozó „tények” tulajdonságaira (például fizikai, nem-fizikai) nézve.

Ezután, az eddigiekre építve két fogalmat szeretnék definiálni. Az első a *fizikalista ontológiai függőség* vagy *dependencia* fogalma. Ez azt az intuíciót testesíti meg, amely szerint úgy szokás vélekedni, hogy minden dolog vagy esemény mögött állnak bizonyos alapvető, tovább már nem magyarázható törvényszerűségek, bizonyos nyers „tények”.¹²⁶ Eszerint a természet alapszerkezete vagy -szövege egy tovább már nem firtatható adottság. Az pedig szükségszerű, hogy minden egyes nem nyers szubsztantív entitás és esemény

¹²⁵ A cikk szövegében a (PSR) definíciója szó szerint így olvasható:

„For every substantive fact *Y* there are some facts, the *X*s, such that (i) the *X*s ground *Y* and (ii) each one of the *X*s is autonomous.” (Dasgupta 2016: 390)

A fentieket tovább részletezve:

„(...) [L]egyen egy tény *szubsztantív*, ha »alkalmas a megalapozhatóságra«, (...) *autonóm*, ha eleve nem alkalmas a megalapozhatóságra (...)” (Dasgupta 2016: 383)

Az eredeti szövegben ez áll:

„(...) [L]et us call a fact *substantive* if it is »apt for being grounded«, (...) *autonomous* if it is not apt for being grounded in the first place (...)”

Vagyis a szubsztantív „tények” esetén értelmes feltenni a kérdést, hogy mi az alapjuk, ellenben autonóm „tények” esetén nem (Dasgupta 2016). Tehát az autonóm tények tekintetében nemcsak hogy válasz nincs, de ilyen nem is lehet (hiszen eleve a kérdés értelmetlen), ebből adódóan minden lényegi „tény” autonóm egy esszencialista modellben (Dasgupta 2016). Megjegyzem, hogy az iménti szerző beszél úgynevezett *nyers „tényekről”* is, következésképp olyanokról, amelyek megalapozhatóságával kapcsolatban értelmes kérdést megfogalmazni, de arra válasz már nem kapható.

¹²⁶ Nyers „tények” jól bevett, továbbá közismert fogalma alatt a kortárs fizika által nyers tényeknek tekintett realitásokat értem, hozzátéve, hogy dolgozatomban ez egy olyan segédfogalom, amelyet ugyan használok, de mindezt csak a gondolatmenet kedvéért teszem, hogy aztán bizonyos értelemben túllépjek azokon. Azt is megjegyzem, hogy a nyers „tények” kifejezéssel szemben a *korlátozottan nyers* vagy *pseudo-nyers „tények”* kifejezést részesítem előnyben, tekintettel arra, hogy ezek meglátásom szerint egy feltétlen valóság (lásd Szombath 2009) által megalapozottak.

ne csak relációban, hanem megalapozási relációban legyen valamelyik nyers „ténnyel”. Ennek alapján:

(FDNBS) Bármelyik *nem nyers szubsztantív* (NBS) y „tény” akkor és csak akkor *ontológiailag függő fizikalista értelemben*, ha létezik olyan x (fizikai) nyers „tény”, amelyik y -nal megalapozási relációban van.¹²⁷

Megjegyzem, hogy azért tartom fontosnak a dependencia ontológiai oldalát (is) hangsúlyozni, mert ezzel arra szeretnék rámutatni, hogy nem pusztán logikai vagy episztemikus függőségről van szó, hanem nyelv- és elmefüggetlen dependenciáról. Mivel a szubsztantív „tény” fogalma eleve azt jelenti, hogy megalapozhatóság igényével léphetünk fel vele szemben, ezért – ahogy arra már fentebb is utalás történt – minden fizikalista értelemben ontológiailag függő „tény” egyben (NBS), de ennek a fordítottja nem biztos, hogy igaz.

Ezek után vezessünk be néhány, a további elemzés szempontjából lényeges jelölést. Adott y szubsztantív „tény” (individuális változó) ontológiai függését mint tulajdonságot formálisan a D predikátum segítségével képzett Dy állítással jelöljük. Így például, ha y helyére az s -sel jelölt objektumot helyettesítjük (s legyen a „szociokulturális jelenségek rendszere”), akkor a Ds állítás úgy olvasható ki, hogy: „*A szociokulturális jelenségek rendszere függő*”. A függőséget jelölő relációt lehetne kétváltozós-ként is definiálni, ami azt adhatná meg, hogy x mely konkrét rendszertől függ. Erre azonban nem lesz szükség, ami a későbbiek során ki is derül.

Bevezetem még a G predikátumot, amely egy (kétváltozós) *megalapozási relációt* jelöl. Amennyiben b „*bizonyos nyers »tények«*” változója,¹²⁸ akkor a Gsb állítást a következőképpen lehet kiolvasni: „*Bizonyos nyers »tények« megalapozási relációban állnak a szociokulturális jelenségek rendszerével*”.¹²⁹

¹²⁷ Ez a definíció megoldja a fentiekben vázolt problémát a szubstruktúra fogalmát illetően. Ugyanis azt ismét szeretném hangsúlyozni, hogy azt nem érdemes tagadni, miszerint vannak olyan alapvető jelenségek, amelyek kapcsolata nélkül további dolgok, folyamatok, valamint események nem volnának lehetségesek. Következésképpen az ontológiai függőséggel feltétlenül számolni kell, még akkor is, ha kérdéses, hogy egy függő rendszer milyen módon függ az alapvetőbb nyers „tényektől”.

¹²⁸ Itt a konkrétumokat szándékosan kerülöm, elegendő az, hogy legalább egy ilyen nyers „tény” feltételezhető.

¹²⁹ Megjegyzem, hogy a most definiált G reláció szimmetrikusnak is tekinthető, vagyis teljesen mindegy, hogy mi az első és a második változó. Ha ugyanis a Gbs állítást írjuk fel, akkor azt mondhatjuk, hogy: „*A szociokulturális jelenségek rendszere megalapozási relációban áll bizonyos nyers »tényekkel«*”. Mivel tudjuk, hogy a relációban mi jelöli a szubsztantív „tényt” és mi a nyers „tény”, így fogalmazzak

Az elemzést megelőző utolsó fogalom, amelyről szólni fogok, a *fizikalista értelemben vett totális függőség* vagy *dependencia*. Ez a koncepció arra szolgál, hogy – a fizikalista narratívával összhangban – kijelentse, miszerint bizonyos (NBS)-dolgok és események mögött szükségszerűen mindig nyers „tények” találhatóak mint magyarázati elvek. A meghatározás ezek után így hangzik:

(FTDNBS) Bármelyik (NBS) y „tény” akkor és csak akkor *fizikalista értelemben véve totálisan függő*, ha minden egyes x (fizikai) nyers „tény” y -nal megalapozási relációban van.

A fenti definíció miatt vezessük be a T szimbólummal jelölt predikátumot, amely x -szel együtt a Tx állítást eredményezi, és ez x *totálisan függő* voltát jelöli. Utóbbiba a konkrét s objektumot helyettesítve a kapott állítás így hangzik: „*A szociokulturális struktúra totálisan függő*”. Másként fogalmazva, létezik plauzibilis narratíva, amellyel a szociokulturális rendszer minden lehetséges nyers „ténnyel” való (ontológiai) kapcsolata leírható. Következésképpen a T reláció magyarázza x -et az objektív valóságban fellelhető kapcsolatok szövedékében.

5.3.1. Két definíció formalizált átírása

Ezek után következzenek két premissza, amely megfogalmazza az (FDNBS) és (FTDNBS) meghatározásokat formalizált módon is. A további elemzésekben ezeket az átírásokat fogom használni:

$$(p1) (\forall y)(Dy \leftrightarrow (\exists x)(Gyx))$$

$$(p2) (\forall y)(Ty \leftrightarrow (\forall x)(Gyx))$$

Könnyen belátható, hogy amennyiben valami totálisan dependens, akkor dependens is. Azaz a dependencia szükséges feltétele a totális dependenciának. Másként mondva, a totálisan dependens dolgok részhalmazát alkotják a dependens dolgoknak, viszont, hogy ez a két halmaz teljesen azonos-e vagy sem, azt nem tudjuk – vagyis nem világos, hogy a dependens, valamint totálisan dependens entitások kölcsönösen szükséges és elégséges

bárhogy is, (Gsb vagy Gbs), mindig világos, hogy mi a proposíció tartalma. Nyilvánvalóan a megalapozási reláció tranzitív és irreflexív is (lásd Dasgupta 2016).

feltételei egymásnak. Az alábbiak során mindezt bizonyos mértékig finomítom újabb premisszákkal hozzáadásával. Az ekként létrejövő rendszert pedig formalizált keretek között elemzem.

5.4. A TRIVIÁLIS TARTALMAZÁSI IRÁNY IGAZOLÁSA

Az első gondolatmenet tekintetében azt kell bizonyítani, hogy minden egyes totálisan dependens szubsztantív „tény” egyben dependens is. Ennek érdekében a fent ismertetett (p1) és (p2) proposíciókat kiegészítem egy harmadikkal. Ez azt mondja ki, hogy van egy R részhalmaz az (NBS)-„tények” halmazán belül, amelyik biztosan totálisan függő. Hangsúlyozom, hogy itt nem arról van szó, hogy R szigorú részhalmaz, vagyis lehetséges, hogy R magában foglalja az összes (NBS)-„tényt”. Azonban az is lehetséges, hogy R üres halmaz.

$$(p3) (\exists R)(\forall y \in R)(Ty)$$

Ezek után nézzük (p1), (p2) és (p3) folyományát. A gondolatmenetet teljes mértékben részletezem annak érdekében, hogy minden lépés nyomon követhető legyen. A megértés megkönnyítése miatt, az egyes lépések mellé írom, hogy az miképpen következik az előzőkből.¹³⁰

$$(p4) Tz \text{ ([p3], univerzális instanciáció)}$$

$$(p5) Tz \leftrightarrow (\forall x)(Gzx) \text{ ([p2], univerzális instanciáció)}$$

$$(p6) (Tz \rightarrow (\forall x)(Gzx)) \wedge ((\forall x)(Gzx) \rightarrow Tz) \text{ ([p5], bikondicionális helyettesítés)}$$

$$(p7) Tz \rightarrow (\forall x)(Gzx) \text{ ([p6], egyszerűsítés)}$$

$$(p8) (\forall x)(Gzx) \text{ ([p4] és [p7], modus ponens)}$$

$$(p9) Dz \leftrightarrow (\exists x)(Gzx) \text{ ([p1], univerzális instanciáció)}$$

$$(p10) (Dz \rightarrow (\exists x)(Gzx)) \wedge ((\exists x)(Gzx) \rightarrow Dz) \text{ ([p9], bikondicionális helyettesítés)}$$

$$(p11) (\exists x)(Gzx) \rightarrow Dz \text{ ([p10], egyszerűsítés)}$$

$$(p12) Gzb \rightarrow Dz \text{ ([p11], egzisztenciális instanciáció)}$$

$$(p13) Gzb \text{ ([p8], univerzális instanciáció)}$$

¹³⁰ Megjegyzem, hogy az alábbiakban x -, y -, z -vel a szabad változókat, a -, b -, c -vel pedig a konkrét individuumokat jelölöm.

(p14) Dz ([p12] és [p13], *modus ponens*)

(K) $(\forall y \in R)(Dy)$ ([p14], *univerzális generalizáció*)

Az úgynevezett *dedukciós tétel*¹³¹ alapján pedig azt írhatjuk fel, hogy a premisszák (p1)–(p3) rendszeréből levezethető a $(\exists R)(\forall y \in R)(Ty \rightarrow Dy)$ kondicionális. Eszerint igaz, hogy van olyan R részhalmaza az (NBS)-„tényeknek”, miszerint minden R -beli totálisan függő (NBS)-„tény” egyben dependens is. Ezt az utóbbi megállapítást fogom a továbbiakban kiegészíteni, amellelt érvelve, hogy ez az egyetlen legitimnek tekinthető reláció. Ennek céljából szintén indirekt bizonyítást használok. Feltételezem, hogy bármilyen R részhalmazt veszek is, semelyik R -beli (NBS)-„tény” sem totálisan függő, vagy másként fogalmazva, nem létezik olyan (NBS)-„tény”, amely nem totálisan függő.

Ennek érdekében a (p3) premissza helyett, most a következő (kiegészítő) feltevéssel élek:

(p3') $(\forall R)(\forall y \in R)(\neg Ty) = (\forall y)(\neg Ty)$

Ezt a premisszát úgy is lehet értelmezni, mint amelyik a fentebb már említett ontológiai hiátus egy erősebb változatát fogalmazza meg. Ebből adódóan rámutat arra az ontológiai „szakadékra” is, amelyről fentebb már volt szó. A kérdés ezek után az, hogy milyen konklúzióra jutunk (p3)-nak (p3')-ra történő cseréje után? Előljáróban annyit elárulok, hogy a triviálissal ellenkező tartalmazási irányt fogom a továbbiakban igazolni.

5.5. A KOMPLEMENTER PREMISSZÁBÓL TÖRTÉNŐ DEDUKCIÓ ÉS ANNAK KÖVETKEZMÉNYEI

Ezen alfejezetben egyrészt megvizsgálom a (p1), (p2) és (p3') premisszák folyományát, másrészt arra keresem a választ, hogy (p3), valamint (p3') közül melyiket lenne érdemes elfogadni. Ehhez először lássuk az alábbi gondolatmenetet:

(p4') $\neg Tz$ ([p3'], *univerzális instanciáció*)

(p5') $Tz \leftrightarrow (\forall x)(Gdx)$ ([p2], *univerzális instanciáció*)

¹³¹ E tétel egy meglehetősen formalizált változatát közli Shoenfield (1967) könyvének 3.3 részében.

- (p6') $\neg Tz \leftrightarrow \neg(\forall x)(Gzx)$ ([p5'], helyettesítés)
(p7') $\neg Tz \leftrightarrow (\exists x)(\neg Gzx)$ ([p6'], helyettesítés)
(p8') $\neg Tz \leftrightarrow \neg Gzb$ ([p7'], egzisztenciális instanciáció)
(p9') $(\neg Tz \rightarrow \neg Gzb) \wedge (\neg Gzb \rightarrow \neg Tz)$ ([p8'], bikondicionális helyettesítés)
(p10') $\neg Tz \rightarrow \neg Gzb$ ([p9'], egyszerűsítés)
(p11') $\neg Gzb$ ([p4'] és [p10'], *modus ponens*)
(p12') $Dz \leftrightarrow (\exists x)(Gzx)$ ([p1], univerzális instanciáció)
(p13') $\neg Dz \leftrightarrow \neg(\exists x)(Gzx)$ ([p12'], helyettesítés)
(p14') $\neg Dz \leftrightarrow (\forall x)(\neg Gzx)$ ([p13'], helyettesítés)
(p15') $\neg Dz \leftrightarrow \neg Gzb$ ([p14'], univerzális instanciáció)
(p16') $(\neg Dz \rightarrow \neg Gzb) \wedge (\neg Gzb \rightarrow \neg Dz)$ ([p15'], bikondicionális helyettesítés)
(p17') $\neg Gzb \rightarrow \neg Dz$ ([p16'], egyszerűsítés)
(p18') $\neg Dz$ ([p11'] és [p17'], *modus ponens*)
(K) $(\forall y)(\neg Dy)$ ([p18'], egzisztenciális generalizáció)

A *dedukciós tétel* szerint az egyes premisszákból levezethető a $(\forall y)(\neg Ty \rightarrow \neg Dy)$ állítás. A *kontrapozíció szabálya* miatt $(\forall y)(Dy \rightarrow Ty)$ egy újabb azonosság. Ez azt jelenti, hogy minden függő (NBS)-„tény” egyben totálisan függő is, ennek következtében a függő (NBS)-„tények” részhalmazát alkotják a totálisan függő (NBS)-„tényeknek”.

Mivel pedig (p3') azonos a $(\neg \exists y)(Ty)$ kifejezéssel, és a $(\exists y)(Ty) \vee (\neg \exists y)(Ty)$ forma is feltétlenül igaz (hiszen egy állítás és annak tagadása nem állhat fenn egyszerre), emiatt a (p3) és (p3') premisszák nem teljesülhetnek egyszerre. Melyiket válasszuk azonban a kettő közül? Ha feltételezzük, hogy (p3) igaz, vagyis, hogy bizonyos (NBS)-„tények” totálisan függők, akkor persze ezek függők is. Ebben valójában semmiféle meglepetés sincs. Azonban, ha (p3') igaz, akkor ez azt jelenti, hogy ha valamely (NBS)-„tény”, függő, akkor egyben totálisan függő is. Két eset lehetséges ezek után. Vagyis a függő „tények” részhalmazát alkotják a totálisan függőknek, amelyekről viszont feltételeztük, hogy azok nincsenek is. Ebből persze rögtön következik, hogy függő „tények” sincsenek, így ezt a lehetőséget elvetjük. Emiatt csakis (p3) állítás mellett köteleződhetem el. Utóbbi viszont megengedi annak a lehetőségét, hogy legyenek olyan (NBS)-„tények”, amelyek nem totálisan függők, de mégis rámutat a fizikai nyers „tények” relevanciájára.

Megjegyzem azonban, hogy ha a szubsztantív „tények” mindegyike totálisan függő is lenne, akkor sem bizonyos, hogy a fizikalista ontológia hiátusa megoldható, hiszen

totális függőség egy adott szubsztantív „tény” esetében még korántsem jelent *kizárólagos függőséget*. Kizárólagos függőség alatt azt értem, hogy a szóban forgó szubsztantív „tényről” túl azon, hogy az összes fizikai nyers „ténnyel” megalapozási relációban van (így a fizikai [úgynevezett] nyers „tények” szükségesek fennállásának magyarázatához), még az is kijelenthető, hogy nem létezik más *alapvető realitás*,¹³² amellyel megalapozási relációban van – hiszen az (FTDNBS)-ből nem következik, hogy egy adott szubsztantív „tény” *kizárólag* a fizikai nyers tények által megalapozott. Hangsúlyozom tehát, hogy a fizikalisták által hirdetett *szubsztancia-monizmus* még totálisan függő szubsztantív „tények” tekintetében sem tartható önmagától értetődőnek.

5.6. ÉRV RACIONÁLIS ÁGENSEK NEM KIZÁRÓLAGOS FÜGGŐSÉGE MELLETT

Arra nézve, hogy a racionális ágensek tekintetében vannak olyan alapvető realitások, amelyek megalapozási relációban állnak azokkal, de mégsem nyers „tények”, az alábbi érvet fogalmazom meg:¹³³

(p1) Léteznek logikai törvények.¹³⁴ (*premissza*)

¹³² Az alapvető realitások halmaza a nyers „tényeken” kívül tartalmaz még további, általam – bizonyos megszorításokkal – ontológiai realitásnak tekintett „tényeket” is (például a logika törvényeit) (lásd Weissmahr 1978, 1992). Persze az vitatható, hogy a fizikalisták nyers „tényei” valóban alapvető realitások-e vagy sem. Ennek az alfejezetnek a gondolatmenete kedvéért viszont – feltételesen – elfogadom, hogy azok.

¹³³ Ezen érv kapcsán érdemes szemügyre venni Van Inwagen (1975, 1989) munkáit a szabad akarat kapcsán. A gondolatmenet továbbá szorosan kapcsolódik Weissmahr (2009) kiváló könyvéhez, az abban található érveléshez is.

¹³⁴ Pontosabban azt kellene állítani, hogy az ember képes igaz állítások megfogalmazására, így „léteznek »önmaguk által megalapozott«, értelmesen nem vitatható mondatok”, mely az emberben megnyilatkozó feltétlenségre utal (Weissmahr 2009: 255). Helytálló továbbá a következő, a fenti érv következtetését már elővételező gondolatmenet (Weissmahr 2009: 256):

„Amennyiben beszédünkben az igaz és a hamis megkülönböztetését kijelentésekre alkalmazzuk, már feltételezzük, *hogy e megkülönböztetéssel egy olyan, tőlünk függetlenül fennálló logikai-ésszerű összefüggést ragadunk meg és fejezünk ki, mely a valóság és a kijelentés közt áll fenn*. Ez megadja számunka az első fölvilágosítást arról, miként *nem* jöhetett létre egy igaz kijelentés. Egy ítélet igazsága *sohasem lehet a természeti szükségszerűséggel ható okok pusztá eredménye, hanem az emberben lévő olyan elvre (mint eredetére) utal, amelynek szabadnak kell lennie a természeti szükségszerűségtől* – legalábbis annyiban, amennyiben a kijelentés igazságának eredete. (...)

Az igaz ítéletek tehát nem lehetnek a természeti szükségszerűséggel ható (és ok-okozati összefüggésekben bemutatatható) erők eredményei; *nem lehetnek olyanok, amik az ítéletet tevő emberrel pusztán megtörténnek*. Sokkal inkább az ítéletet tevő ember önálló, vagyis szabad tételezéseként jönnek létre; pontosabban fogalmazva: azáltal, hogy *egy ítéletre képes, vagyis eszes, logikai összefüggéseket (az alap-következmény viszonyokat) megragadni tudó szubjektum egy adott tényállásba való belátása alapján a kijelentés igazsága mellett dönt*. Ezzel (...) olyan tulajdonságok mutatkoznak meg, amelyeket

- (p2) Ha L a logika törvénye, akkor L nem dependens a – fizikalista narratíva szerinti – nyers „tényeket” illetően. (*premissza*)
- (p3) A logika törvényei nem dependensek a – fizikalista narratíva szerinti – nyers „tényeket” illetően. ([p1] és [p2], *modus ponens*)
- (p4) Minden racionális ágens dependens. (*premissza*)
- (p5) Bármely racionális ágensnek vannak olyan tudattartalmai, amelyek logikai törvényeket jelenítenek meg. (*premissza*)
- (p6) Ha y megjeleníti x -et, akkor x -nek és y -nak van közös tulajdonsága. (*premissza*)
- (p7) Ha valami nem dependens a – fizikalista narratíva szerinti – nyers „tényeket” tekintve, akkor annak egyetlen tulajdonsága sem dependens a – fizikalista narratíva szerinti – nyers „tényeket” illetően. (*premissza*)
- (p8) A logika törvényeinek egyetlen tulajdonsága sem dependens a – fizikalista narratíva szerinti – nyers „tényeket” illetően. ([p3] és [p7], *modus ponens*)
- (p9) Racionális ágensek logikai törvényeket megjelenítő tudattartalmainak, illetve a megjelenített logikai törvényeknek van közös tulajdonsága. ([p5] és [p6] konkrét esete, *modus ponens*)
- (K) A racionális ágenseknek van olyan tulajdonsága, amelyik nem dependens a – fizikalista narratíva szerinti – nyers „tények” tekintetében.¹³⁵ ([p8] és [p9])

egy efféle tevékenység folytatására képes szubjektumnak birtokolnia kell: ez a döntési képesség s vele az önbirtoklás.”

¹³⁵ E konklúzió nyomán mondhatjuk-e azt, hogy a kifejezhetetlen, tehát a (transzcendentális) szubjektum (lásd Weissmahr 1978, 1992; Kant 2018) „ellenáll” a redukciónak? Ha azt mondjuk, hogy X redukálható Y -ra, akkor van olyan (megismerhető) $X = S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow \dots \rightarrow S_n = Y$ véges elemű sorozat (a redukálás lépései), amely megad egy narratívát (nevezzük tudományos magyarázatnak) arra nézve, hogy miként juthatunk el az X -ből Y -ba. Minden redukcióban S_i -k elemiek, ami azt jelenti, hogy a két egymást követő redukciós lépés közé nem iktatható be újabbat. Ez az eljárás persze burkoltan feltételezi, hogy az egyes lépések jól elkülöníthetők (vagyis a folyamat diszkretizálható). Másrészt, fontos az is, hogy a sorozat véges elemű legyen, máskülönben egy véget nem érő magyarázathoz jutunk, ami végső soron azt jelentené, hogy ugyan a redukálhatóság megvalósul, az viszont mégsem foglalható össze egy számunkra értelmes egységként kommunikálható narratívába. Ha tehát az episztemikusan hozzáférhető redukálhatóság feltételének egy véges elemű narratíva meglétét tekintjük, akkor lényegében elő tudunk állni egy értelmes magyarázattal, és demonstrálni tudjuk a visszavezetés mikéntjét.

Vegyük figyelembe, hogy a fenti redukció minden egyes elemi lépése kifejezett, vagyis a szubjektum számára tárgyiasult jelenség (legyen az akár mondat, akár formalizált tartalom). Az is világos, hogy a visszavezetési láncolat egyik végén a szubjektum szerepel. Azonban utóbbi nem tárgyiasult valóság, hanem az egységbefogás és a megismerés határa, továbbá lehetőségi feltétele (lásd Weissmahr 1978, 1992, 2009; Kant 2018). Ezzel kapcsolatban viszont azt lehet kifogásként mondani, hogy a szubjektum „belső”, nem kifejezhető „magja” redukálható ugyan, de ez a mi aktuális pozícióinkból, tehát azokból az episztemikus peremfeltételekből, amelyek között (éppen) vagyunk, nem eldönthető. Ha a redukcióhoz rendelt narratíva nem megismerhető, akkor az episztemikus szempontból egyenértékű azzal, hogy a visszavezetési törekvés lehetőségessége nem eldönthető. Vagyis, ha a redukció nem megismerhető, akkor a visszavezethetőség eleve (demonstrálást megkövetelő) állításként meg sem fogalmazható, hiszen úgyszincs mód alkalmas narratíva találására.

A fenti érv kapcsán szeretnék néhány megjegyzést tenni. Azt gondolom, hogy (p1) vitán felül áll, hiszen logikai törvények valóban vannak. Sőt úgy tűnik, hogy a valóság „mélyszerkezete” ezeket a törvényeket szükségszerűen tartalmazza. A logika törvényei még a fizikalista narratíva szerinti nyers „tényeknél” is alapvetőbbnek látszanak, ezért a (p2) premisszát is plauzibilisnek tartom. A (p4) premissza szintén elfogadásra érdemes, hiszen azt sem lehet értelmesen tagadni, hogy a racionális ágensek ne függenének ontológiailag a fizikalista magyarázat által azonosított nyers „tényektől”. A (p5) szintén nem igazán kritizálható, ezt már az iménti gondolatmenet végrehajthatósága is igazolja. A (p6) premisszában – csakúgy, mint (p5)-ben – szerepel a „megjelenít” reláció. Viszont, ha bármely két dolog között van reláció, akkor azoknak kell, hogy legyen valamilyen közös tulajdonsága is, máskülönben hogy kerülhetnének relációba? A (p7) kapcsán először is világos, hogy a logikai törvényeknek vannak tulajdonságai, mint például atemporálisak. Mivel pedig a logika törvényei egyáltalán nem függenek a fizikai nyers „tényektől”, ezért extenzionális értelemben sem függhetnek azoktól. Végül, ha mérsékelt realisták (arisztotelianusok) vagyunk a tulajdonságokat illetően, és azt mondjuk, hogy ezek az elsődleges szubsztanciától (esetünkben a konkrét racionális ágenstől) függetlenül nem állhatnak fenn (hanem csak *in re*), akkor a racionális ágensek nem kizárólagosan dependensek.

A konklúzió persze arról nem szól, hogy milyen további „tényekkel” kellene kiegészíteni az ontológiánkat, arra azonban rávilágít, hogy ezeknek a „tényeknek” a figyelembevétel a naturalizmus egy konkrét válfajának, a fizikalista narratívának a kereteit szétfeszíti. Úgy tűnik tehát, hogy a racionális ágensek ontológiai státusza külön figyelmet igényel. Nem lehet pusztán azt állítani, hogy ezek teljes mértékben magyarázhatók a fizika nyers „tényeivel”, és csak a mentális korlátaink miatt nem vagyunk képesek a megfelelő leírást megadni.

Az utóbbi mintegy szkeptikus-agnosztikus kijelentés egy fizikalista paradigmában szükségképpen nem lehetséges. A fizikalista ugyanis a valóságot fizikai folyamatok zárt egységének tekinti (lásd Tózsér 2008). Ezért számára igenis eldönthető a redukálhatóság kérdése, hiszen a szubjektumot is az imént említett zárt rendszer részének tartja. Vagyis a szkeptikus-agnosztikus szükségképpen nem fizikalista. Ennek fényében viszont még mindig feladható a kételkedő álláspont, és lándzsát törhetünk a fizikalista-redukcionista narratíva mellett. Állíthatjuk tehát, hogy az egyedi szubjektum csak fizikai folyamatok kompozíciója. Eszerint az elsőszemélyű perspektívám élménye (lásd Tózsér 2008) nem más, mint „(én)élménymentes alkotóegységek” eredménye. Amennyiben ezen „alkotóegységek” szükséges és elégséges feltételei a szubjektumnak, akkor muszáj rendelkezniük azzal a tulajdonsággal, amely a szubjektumot lehetővé teszi. Amennyiben azonban a fizikai folyamatok neutrálisak, akkor teljességgel érthetetlen, hogy hogyan redukálható ezekre az egyedi módon személyes jelleg (ehhez hasonló gondolatokat prezentál Weissmahr [2009] Hans Jonas alapján, munkájának említett részében). Ez az érvelés úgy sem kerülhető meg, hogy a szubjektumot egyszerűen „letagadjuk”, hiszen a szubjektum és a hozzá tartozó élményvilág a közvetlen önátélés adottsága.

Az alfejezetet egy, a *Nikomakhoszi Etikából* származó idézettel zárom (Arisztotelész 1987: VI.2.1139a):

„(...) [A] léleknek két része van: az értelmes és az értelmetlen (...) [K]ét értelmes lélekrész van: az egyikkel azokat a létezőket szemléljük, amelyeknek legfőbb okai sohasem változhatnak, a másikkal pedig azokat, amelyek változásnak vannak alávetve; ti. a különböző nem létezők két csoportjának megfelelő lélekrészek maguk is különböző neműek, feltéve, hogy a megismerés képessége a megismerés tárgyával való hasonlóság és belső rokonság alapján van meg bennük.”

5.6.1. Vissza a strukturákhoz...

Ennyi kitérő után visszatérek a strukturák kérdéséhez, különösen is a társadalmi rendszert és annak alrendszerait helyezük most figyelmünk fókuszába. Kétség sem fér ahhoz, hogy a társadalom egyes színtereinek strukturáit racionális ágensek alkotják és működtetik. Azonban fentebb amellett érveltem, hogy ezeknek a racionális ágenseknek vannak olyan részei, amelyek nem dependensek a fizikalista narratíva szerinti nyers „tényeket” illetően. Ha még azt is elfogadom, hogy amennyiben egy rendszer részei nem alapozhatók meg kizárólag nyers „tények” segítségével, abban az esetben a rendszer sem, akkor ez azt jelenti, hogy az egyes társadalmi strukturák megértése szempontjából nem elégedhetem meg pusztán természettudományos érvekkel. Még konkrétan, pusztán etológiai argumentumok segítségével nem leszünk képesek hiánytalanul megérteni az emberi kultúra kialakulását. A racionális ágensek és az általuk létrehozott strukturák leírásához szükséges tehát olyan etikai elveket is bevezetni (amennyiben ezeket a logika törvényeihez hasonlóan a fizika nyers „tényeitől” független szükségszerű ontológiai realitásoknak gondoljuk), amelyek rávilágítanak például arra, hogy a magasabb szintű (vagyis „értelmes”) lélekrész miként képes kordában tartani az alacsonyabb szintűt (tehát az „értelmetlent”) (lásd Arisztotelész 1987). Ebből adódóan a racionális ágensek alkotta strukturák egy jóval összetettebb képet tárnak elénk, mint amit a fizikalista narratíva kínál.

5.7. A GAZDASÁG TÁRSADALOMFILOZÓFIAI ALAPJAI

Ebben az alfejezetben elsőként szeretnék ismertetni két, Szántó (2006: 19–20) művében szereplő érvet, melyet a szerző Olson 1997-es könyve és Lindenberg 1985-ös munkája alapján vázol fel. Amint azt látni fogjuk, mindez azért különösen figyelemreméltó, mert a közjavak, így a közjó és a strukturák közötti viszonyra mutat rá. Az első érvelés menete így néz ki:

(p1) Egy adott közösség mérete szempontjából minél kiterjedtebb, annál alacsonyabb fokon szervezett. (*premissza*)

(p2) Minél alacsonyabb fokon szervezett egy közösség, annál kisebb valószínűséggel képes önmaga számára közjavakat előteremteni. (*premissza*)

(K) Egy adott közösség mérete szempontjából minél kiterjedtebb, annál kisebb valószínűséggel képes önmaga számára közjavakat előteremteni.¹³⁶

A második érv (p1)-et okolja meg – Olson eszmefuttatására építve – még alapvetőbb premisszák alapján:

(p1) Egy adott közösség mérete szempontjából minél kiterjedtebb, annál magasabb a megszervezés költsége. (*premissza*)

(p2) Egy adott közösség mérete szempontjából minél kiterjedtebb, relatív értelemben annál kevesebb erőforrás felett diszponál a közösségszervezést illetően. (*premissza*)

(p3) Minél magasabb egy közösség megszervezésének költsége, továbbá relatíve minél kevesebb erőforrás felett diszponál közösségszervezési szempontból, annál alacsonyabb fokon szervezett. (*premissza*)

(K) Egy adott közösség mérete szempontjából minél kiterjedtebb, annál alacsonyabb fokon szervezett.

A fenti érvelés meggyőzőnek tűnhet, első ránézésre talán senki sem fogalmazna meg ellenvetést egyik gondolatmenet kárára sem. Nem számol azonban azzal, hogy egy adott közösségben lehetnek olyan közjavak, vagyis a közjó olyan kiterjedtebb jelentésben is megjelenhet, amelyekre nem érvényesül ez a szinte tisztán „horizontális” szemlélet. Azt

¹³⁶ Szántó (2006) ezt a konklúziót Olson általa felhasznált művéből veszi.

nem állítom, hogy a fenti szempontokat teljes mértékben figyelmen kívül lehetne hagyni valamely közösség esetében, azt azonban igen, hogy azok nem egy az egyben képesek a közösségi struktúra eredményezte közjót meghatározni. Emellett szeretnék szempontokat felhozni az alábbiakban.

Első lépésben a társadalom-elméletek vonatkozásában alapvetően két típust kívánok megkülönböztetni. Az első amellel kardoskodik, hogy az emberi közösség annak minden normájával, illetve funkciójával együtt valamilyen természet indukálta, vagyis „alulról” építkező folyamatok eredménye. A másik típus pedig egy transzcendens mozzanatra utal, amely szociális struktúrákat, illetve azok interakciós sémáit (morális elveit) megalapozza. Mindkét kategóriában persze közös lehet az a törekvés is, hogy elgondolásukat, valamint valóságlátásukat a filozófiai antropológia útján támasszák alá. Ennek során az emberi motívumokra, jellegzetességekre, adaptációs folyamatokra stb. hivatkozhatnak.

Egyes nézetek tehát a társadalmi berendezkedésnek, normáknak csak egy praktikus, lényegében reguláló szerepet tulajdonítanak, amely bizonyos viselkedési mintázatokat igyekszik előmozdítani, preferálni, valamint az adott közösségen belüli javak elosztását, a hatalomgyakorlás mikéntjét szabályozza. Ennek a szabályozott rendszernek egy sajátos aspektusa a szocioökonómiai vetület, amely javakat transzformál, allokal bizonyos elvek mentén.

Ez a szocioökonómiai dimenzió pedig korfüggetlen, ha abból indulunk ki, hogy az egyes társadalmi entitások, benne pedig az egyes individuumok mindig a fennmaradást, önmaguk létének a megőrzését célozzák, amely lényegét tekintve a Spinoza-féle *conatus*, vagy ahhoz meglehetősen hasonló (De Spinoza 1979: 161–162):

„Minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy megmaradjon a létben. (...)

Az a törekvés¹³⁷, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, semmi más, mint magának a dolognak valóságos léte. (...)

Az a törekvés, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, nem meghatározott, hanem meghatározatlan időt foglal magában. (...)

Ha ugyanis korlátozott időt foglalna magában, amely meghatározná a dolog tartamát, akkor pusztán abból a képességből, amelynél fogva a dolog létezik, az következne,

¹³⁷ Tulajdonképpen a „törekvés” maga a *conatus*, amely Spinoza filozófiájának az egyik lényeges fogalma (De Spinoza 2006).

hogya a dolog nem létezhetik a korlátozott időn túl, hanem meg kellene semmisülnie. Ámde ez (...) képtelenség. Az a törekvés tehát, amellyel a dolog létezik, nem foglal magában meghatározott időt, hanem ellenkezőleg, minthogy (...) ugyanannál a képességénél fogva, amellyel már létezik, mindig folytatja létezését, ha külső ok meg nem semmisíti (...)"

Az első esetben természetesen lehet valamiféle egyensúlyra törekvés, de ez minden bizonnyal nagyon törekeny és kényes, hiszen a túlélés, az önkonzerválás motívuma arra ösztönzi az egyes individuumokat, hogy saját pozíciójukat folyamatosan javítani próbálják. Ez a dinamika kihat a társadalom szerkezetére, annak normáira, valamint formális szabályrendszerére is. Ennek során persze nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy azok az eltérő minőségű kapcsolatok, melyek az egyes individuumok között fennállnak, alakítják a folyamatokat. Itt lehet formális és informális viszonyokra egyaránt gondolni (például vezető–beosztott, szülő–gyerek). A generált hatás mértéke viszont nyilvánvalóan eltérő a különböző esetekben. Mindenesetre alapvető adottság az individuumok relációja. Amennyiben ugyanis ilyen semmilyen értelemben sem értelmezhető két aktor között, akkor ezek az individuumok kölcsönösen kizárják egymást, nem lehet egyikről vagy a másiktól még beszélni sem. Ebben az értelemben, amennyiben elismerjük az individuális aktorok realitását, úgy a társadalom – és annak összes vetülete – is valóságos kell, hogy legyen, máskülönben az iménti problémához jutnánk el. Az azonban már egy másik kérdés, hogy melyek azok az identifikációs szintek, mozzanatok, amelyek egy ilyen „szövetben” kijelölik a határokat, melynek hatására elkülönülnek nemzetgazdaságok, vállalati szereplők, stb. Nyilván, az önazonosság determinációjának egyrészt van egy narratív, valamint egy szabályozáson nyugvó része. Ez a kettő tényező sem választható azonban el, hanem mélyen összefonódik. A narratív oldal ugyanis azt jelenti, hogy minden társadalmi – ezen belül szocioökonómiai – entitásnak van egy unikális története, hagyományai, szokásai, amelyek végső soron kiemelik a rendszer egészéből, abban sajátos jellegzetességet kölcsönöznek neki. Ugyanakkor a szabályozás ezeket az informális kereteket igyekszik fixálni, és a szereplőt egy tágabb kontextusba emelni. Azaz például a vállalatot bejegyzik, kialakítják annak szabályzatait, stb. Miután viszont ez végbemegy, a szóban forgó entitás elkezd járni önmaga életútját, és igyekszik fenntartani önmagát. Szervezetek esetében ez például abban nyilvánul meg, hogy alkalmazkodnak a tágabb feltételekhez, kényszerekhez, vagy ha úgy tetszik, formális–informális szabályokhoz és más körülményekhez. Konkrétabban fogalmazva, növelik

versenyképességüket, nyereségüket, továbbá bizonyos szempontrendszer szerint bővítik kapcsolataikat, stb. Vagyis küzdenek a fennmaradásért egy meglehetősen szofisztikált struktúra részeként.

Lehet-e a fenti esetben tulajdonképpen törvényekről beszélni? Egyáltalán mit is jelent a mostani kontextusban a törvény? A fogalom hagyományos jelentéstartománya alapján ezek olyan szükségszerű folyamatok, melyeknek feltárására erőfeszítéseket tehetünk. E törvények alapjelenségekből kiindulva az egyes társadalmi, ezen belül szocioökonómiai folyamatok összességét le tudnák írni – legalábbis elvileg. Kérdés azonban, hogy a komplexitásnak ezen a szintjén ragaszkodnunk kell-e a szükségszerűséghez. Az egyes törvények ugyanis akár morális jellegűek is lehetnek, és ha azok nem naturalizálhatóak, akkor a kényszerítő kötelező erő sem feltétlenül áll fenn. Azaz, e törvények nem biztos, hogy elemi és ellenállhatatlan erővel törnek az individuális aktorokra, mintegy elkerülhetetlen „fátumként”. A szabadság, másként mondva a körülményekkel szembeni aluldetermináltság kérdéséig vezet el ez a gondolatmenet, amelyről korábban már részletesebben is írtam. Ez persze nem azt jelenti, hogy bármi lehetséges, hiszen vannak természetes korlátok, melyek valóban határokat szabnak az individuum számára. E határok között azonban meglátásom szerint mindig megnyilvánul a szabadság is. Itt kapcsolódom a második szemléletmódhoz.

Mégpedig oly módon kapcsolódom, hogy amellet köteleződöm el, miszerint az ember sosem azonosítható pusztán a genetikai, pszichobiológiai adottságaival, hiszen az emberi alapszükségletek kiegészülnek kifejezetten fajspecifikus jellegzetességekkel és tevékenység-mintázatokkal, másként mondva humanizálódnak, a tudatosság, a racionális belátás „uralma” alá kerülnek (Turgonyi 2012). Az ember ugyanis megfelelő ösztönök híján rászorul a tudatosságra, ennek megfelelően tervez és racionális alapon igyekszik döntést hozni, egy olyan valóságot építve, amelyet a kultúra ernyőfogalommal szokás megjelölni, melynek fizikai objektumai mellett hagyományok is megjelennek (Turgonyi 2012). Ebbe a valóságba az ember a szocializáció révén lép be, – jó esetben – magáévá téve annak etikai normarendszerét, amelyek betartása – a természet feletti részleges uralmon túl – önuralmat is igényel, vagyis a késztetések késleltetésének, valamint akár elfojtásának (bár nyilván nem kiiktatásának) a képességét (Turgonyi 2012). Mindez pedig azzal jár, hogy azok a biológiai mozzanatok, amelyek bizonyos mértékig meghatározzák az embert, annak társadalmi, sőt szociokulturális vonása miatt nem feltétlenül képesek érvényesülni. Ebből következik, hogy minden olyan törekvés, szándék, amely például a szocioökonómiai folyamatokat az említett biológiai jellegzetességekre – mint valami

önmagukban álló megfellebbezhetetlen „tényekre” és tényezőkre – kívánja visszavezetni, alapvetően elhibázott.

Úgy vélem, hogy tévednek az újkor politikai gazdaságtanának olyan ideológusai, mint Adam Smith, aki a *Wealth of Nations* című munkájában egy úgynevezett „láthatatlan kézre” tesz utalást (Smith 1976),¹³⁸, mely terminust többnyire a piaci mechanizmusok megjelenítésére hivatott metaforaként tartanak számon (Montes 2004). Amellett foglalok tehát állást, hogy a gazdaság nem ragadható meg természettudományos eszközökkel, módszerekkel, függetlenül attól, hogy abban az időszakban, amikor az újkori politikai gazdaságtan megalapozása zajlott, a matematika és a fizika számított tudományideálnak. Immanuel Kant ezeknek a tudományoknak a meglehetősen sikeres voltára, mintajellegére célzást is tesz monumentális művében, *A tiszta ész kritikájában* (Kant 2018).

Ha azonban a kultúra mintegy „felülírja” az alapvető biológiai törekvéseket, akkor az olyan szabályozó elvek, amelyek közvetlenül vagy közvetetten ezekre épülnek, nagyon is valóságidegenek. A *conatus* motívuma persze megnyilvánulhat olyan szocioökonómiai jelenségek mögött, mint például a nyereség vagy a minél nagyobb részesedés, azonban a közvetlen szociokulturális közeg lesz az, amely befolyásolja, hogy ez milyen mértékben kaphat „szót” a társadalmi vagy az interperszonális viszonyokban. Vagyis, ha az adott szociokulturális kontextus támogató jellegű, akkor érvényesül, ha ellenben nem az, akkor akár teljesen el is sorvadhat.

Ezentúl felvetődhet az a kérdés is, hogy vajon a személyköztiség szövedékében lévő individuum mennyiben felel morálisan az egyes szocioökonómiai folyamatok irányáért? Röviden erre úgy lehet válaszolni, hogy abban az esetben, ha e vélt folyamatokat irányító törvényszerűségek tulajdonképpen nem is léteznek, akkor nyilvánvaló módon azokat tudatosan és akaratlagosan sem lehet befolyásolni, tehát semennyire. Érdeemes azonban megjegyezni, hogy még ha léteznének is, akkor is a felelősség függ e törvények pontos ismeretétől, valamint a hatásyakorlás mibenlététől, vagyis attól, hogy egy adott szereplő milyen súlyt képvisel e jelenségek egésze szempontjából. Ha a ráhatás marginális, akkor persze a számonkérhetőség, a felelősség is ehhez mérhető.

¹³⁸ A szövegekörnyezet, amelyben az említett kifejezés megjelenik, a következő:

„By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by and invisible hand to promote an end which was no part of his intention.” (Smith 1976: IV.III., 477)

A korábbiakat megerősítve azt mindenképpen hangsúlyozni szeretném, hogy noha absztrakt, kulturális viszonyoktól független kauzális relációk, törvények meglátásom szerint nem azonosíthatók a szociokulturális folyamatok tekintetében, mégis, ha sikerül egy társadalmi, az értékképzésre, preferenciákra vonatkozó normarendszert kialakítani, úgy már tanúi lehetünk bizonyos törvényszerűségeknek, melyek azonban a kulturális dinamika nyomán maguk is módosulnak. Vagyis nem állandó, kőbe véssett összefüggések tárhatók fel. Ennek alapján a morális felelősség valójában abban ragadható meg, hogy az egyes ágensek vagy csoportok milyen normaképző, -alakító hatást fejtenek ki, tehát azon eszmei erővonalak társadalmi interiorizációját kell elsősorban lényegesnek tartani. Nem jelenti persze ez az alapszükségletek teljes eltűnését, inkább azok regulációjáról van szó.

A szocioökonómiai kontextus vonatkozásában a morális felelősség ugyancsak előjön személyközi szinten. Vagyis még azok is, akiknek a társadalmi súlya szociokulturális téren elhanyagolható, felelősséggel tartoznak a mindennapok során a tekintetben, hogy a másik személyhez minként viszonyulnak, például tisztességes csereügyletet eszközölnek-e vagy sem.

A fenti reflexiók összegzése gyanánt, érdemes azokat egy olyan metanarratív keretbe ágyazni, amely még alapvetőbb szempontokra hívja fel a figyelmet. Mindehhez a magam részéről Szent Ágoston *Isten városáról* című munkájához folyamodom. Az alábbi szakaszra hívom fel a figyelmet (Szent Ágoston 2006: XIV.XXVIII):

„(...) [A] két szeretet két várost hozott létre. Az Isten megvetéséig eljutó önszeretet a földit, az önmegvetésig eljutó istenszeretet pedig a mennyeit. (...) Az ugyanis az emberektől várja a dicsőséget, ennek pedig legnagyobb dicsősége, a lelkiismeret szemmel tartója: Isten. (...) Ott fejedelmeiben vagy azokban a népekben, akiket leigáz, a hatalmi vágy az uralkodó, itt pedig egymás iránti szeretetben szolgálnak a feljebbvalók tanácsadásuk, az alattvalók engedelmességük által.”¹³⁹

A szeretet fogalma minden bizonnyal problematikus – hacsak nem értelmezhetetlen – bizonyos filozófiai hagyományok szempontjából (ilyen például az analitikus filozófia). Azonban már Szent Tamás is rámutat arra, hogy egy teljesebb szemlélet érdekében a természetes ész önmagában nem elégséges (Stein 2009). Emiatt is támaszkodik ő a

¹³⁹ Szent Ágoston a szóban forgó művében azt is említi, hogy ez a két város együtt, egyszerre létezik, nem szétválasztott valóságokként jelennek meg, hanem mintegy egymásba fonódva. Minden bizonnyal tehát aspektusok ezek, melyek az ember valóságának minőségi oldalait mutatják meg.

természetfelettire, vagyis a kinyilatkoztatásra (Stein 2009), amely nyilvánvalóan az új- és modern kori narratívákba egyre kevésbé fér bele.

Világnézeti döntéstől függetlenül a fenti idézet két olyan fontos motívumra világít rá, mely eltérő szociokulturális struktúrákat, vagy ha tetszik berendezkedést eredményez. Az egyik ilyen motívum maga az önszeretet, amely tulajdonképpen nem más, mint a saját érdekek minden és mindenki elé helyezése, azokat prioritizálva, továbbá azoknak a másik személy érdekeit teljes mértékben alárendelve. Nyilvánvalóan, ha van is ilyen törekvés, az minden bizonnyal marginális. Az említett karakterisztikumok azonban legfeljebb csak következmények, mivel Ágoston az önszeretet egyik kiemelt ismertetőjegyének azt tartja, hogy „az emberektől várja a dicsőséget”. Utóbbi azt jelenti, hogy kizárólag „horizontális” viszonyok kerülnek a figyelem középpontjába. Az istenszeretet tekintetében ellenben a „vertikalitás” a meghatározó, külön hangsúlyozva, hogy arra az isteni valóságra fókuszál az ilyen típusú ágens vagy személy, aki „a lelkiismeret szemmel tartója”. Következésképp valójában kétfajta kategóriával állunk szemben, a morális minőség pedig alapvetően az elsődleges motívumok (ön- és istenszeretet) következményei. Ezek a motívumok pedig mintegy magától értetődően két gyökeresen eltérő struktúrát építenek ki. Ezen struktúrák lényegi jellegzetessége tehát nem a konkrét működési módokban ragadhatók meg, hanem az ágensek, a személyek irányultságában.

Tekinthetjük úgy, hogy maga az önszeretet egy „természetes” törekvés, nem más, mint a *conatus* megfelelője. Erről az irányultságról meggyőződhetünk pusztán az ember természetes reakcióit, motívumait, történetét figyelembe véve. Önkonzerváció, -megóvás ez, amely a továbbélést és ennek feltételeit igyekszik biztosítani.¹⁴⁰ Következésképpen az

¹⁴⁰ Mindezzel kapcsolatban különösen érdekes Hobbes (2008: 61–63) leegyszerűsítő látásmódja, aki az ismeretek egyes területeit számba véve, az ismeretszerzés alapvetően két fajtáját különíti el (tények ismerete és tudomány), melyek közül a másodikat (tudomány vagy a következményekről szerzett tudás) szintén kétfelé osztja: (1) természetfilozófia, mely a természetes testek esteivel foglalkozik; (2) politika és polgári filozófia, amely a politikai szervezeteket érintő eseményeket dolgozza fel. A szóban forgó taxonómia keretében Hobbes a természetfilozófián belül különbséget tesz az összes természetes testre jellemző mennyiségi és mozgásos vonatkozások, valamint a minőségi szempontok között, utóbbi alá sorolva az emberi szenvedélyek részterületét, az etikát.

Hangsúlyozni érdemes, hogy Hobbes (2008: 521) a geometriát tekinti a teljes természetfilozófia „anyjának”. Utóbbi azonban a determinált mennyiségi és mozgásos jelenségekkel foglalkozik (Hobbes 2008: 63). Túl azon, hogy mindez Hobbes rendszertanát illetően inkonzisztenciát mutat, egyben tükrözi azt is, hogy milyen szemléleti keretben gondolja el az etikai elveket, mely súlyos következményeket von maga után a morális ágensekre nézve:

„A gondolkodás [Hobbes szerint – a szerz. megj.] (...) anyagi tevékenység (...) A newtoni mechanika egyik alaptétele a testek tehetetlensége. Hobbes ennek megfelelően csak az anyag mechanikus mozgását tartja valóságosnak, még a gondolkodást is így akarja magyarázni. (...)

A geometriát tekinti valamennyi tudomány és a filozófia mintaképének. A testen és a mozgáson, a vonzáson és a taszításon kívül nem tételez föl egyéb valóságot: az érzékelés a külső mozgás átalakulása belső mozgássá, az öröm vagy fájdalom érzete a vérkeringéssel függ össze. A jó azonos a

istenszeretetet egyáltalán nem „természetes” ebben az értelemben, ugyanakkor meglátásom szerint mégis kapcsolódik az ember mélydimenzióihoz, intrinzikus szabadságához.

Ágoston idézett munkájának későbbi részében a következőket is írja (Szent Ágoston 2006: XV.IV):

„A földi város (...) most is rendelkezik azzal a jóval, amelynek részeseként örvendezik, ha ugyan az ilyen dolgoknak egyáltalán örülni lehet. S mivel nincs olyan jó, amely kedvelőjének szorongást ne okozna, ezért ez a város önmagával meghasonlik civakodva, harcolva, küszködve, és halált hozó, de legalábbis halandó győzelemre törekedve. Mert e város bármely része indít is háborút ugyanezen város egy másik része ellen, a népek legyőzőjévé akar lenni, miközben ő maga is a vétkek foglya, és még ha győzelem esetén büszkén fölemelkedik is, halált hoz. Ha pedig e helyzetre és általános veszedelemre gondolva inkább nyugtalankodik a leselkedő veszélyek miatt, mint büszkélkedik elnyert jó sorával, győzelme akkor is halandó lesz, hiszen nem uralkodhat állandóan azok felett, akiket győztesen leigázhatott. Helytelenül állítják, hogy nem jók azok a dolgok, amiket ez a város kíván, amikor maga a város is jobb az emberi nemből lévő részében. Ugyanis a legalsóbb rendű dolgok helyett egyfajta földi békére sóvárog (...) E békében nem volt részük az egymással szemben álló feleknek, és olyasmért harcolnak boldogtalan nélkülözéssel, ami pedig egyszerre nem lehet birtokukban. (...) Amikor pedig azok győznek, akik az igazságosabb ügyért harcolnak, ki kételkedik abban, hogy örülni kell a győzelem és a vágyott béke beköszöntének? Ezek javak, és kétségtelenül Isten ajándékai. De ha úgy sóvárognak e javakra (...), hogy ezeket tartják egyedüli jónak, vagy jobban szeretik azoknál, amelyeket pedig jobbnak tartunk náluk, akkor ez szükségképpen nyomorúsághoz és a már meglévő nyomor növekedéséhez vezet.”

kellemessel és a hasznessal. Az ember alapösztöne az önfenntartás. a társadalom hasznessági szempontokból korlátozza az ember »természetes« önzését.” (Nyíri 1977: 244–245)

Jó példa tehát az említett filozófus arra, hogy valóban egyfajta természeti „tényként” tűnik fel az egyes ember önzése, önszeretete, melynek alapvetően kiszolgáltatott, mondhatni vele szemben tehetetlen, hiszen természeti törvény módjára kényszerként lép fel. Valójában ezen világnézet alapján, a tisztán természeti folyamatok szerinti magyarázatok nyomán ennél tovább senki sem juthat. Ebben a keretrendszerben az egyes individuum – összhangban azzal, amint a főszerzőben írtam – saját boldogulását, konzervációját kívánja, mely versenyhez és bizalmatlansághoz vezet (Copleston 1994). A szabadversenyű kapitalizmus is nyilvánvalóan – még ha feltétlenül nem is kinyilvánított formában – a hobbesi filozófiával egybecsengő megfontolásokon nyugszik, amely az utilitarista logikához hasonlóan szintén egy – hasonló súlyosságú és megközelítésű – antropológiai hiányosságról tesz tanúságot.

A citált szakasz alapján nem lehet tehát azt mondani, hogy az önszeretet motívuma által létrejövő szociokulturális és -ökonómiai formációkban ne lennének az ágensek által értékelhető javak, hiszen vannak. A probléma inkább abban érhető mindenekelőtt tetten, hogy az elsősorban önmagára irányuló beállítódás „civakodásokhoz”, illetve „harcokhoz” vezet, vagyis az egyes ágensek a saját helyzetüket javítandó a másik erőforrásait, javait is önmagának akarja. Pontosan ez történik a tőkefelhalmozó, valamint nyereségfókuszú berendezkedésekben is. Ennek következtében „háborúk” törnek ki, amely lehet egyszerű érdekkonfliktus, de lehet komolyabb összecsapás is. Hangsúlyozom, ezek a törésvonalak a „földi városon” belül jelennek meg, amely végső soron a kiépített struktúrákat számolja fel idővel, ami persze újabb berendezkedések kiépüléséhez vezet. A probléma ezekben a rendszerekben minden esetben az, ha a kívánt javakat tartják „egyedüli jónak”, vagy ha egyfajta értékválság következtében a kevésbé értékes jót preferálják a nagyobb értékűvel szemben. Ez utóbbi persze csak akkor helytálló, ha létezik abszolút értékhierarchia.

Ha a fentieket tovább kívánjuk gondolni, jobban kifejtve azokat, akkor először egy megvilágító erejű idézettel érdemes kezdeni (Eliade 2014: 10–11):

„(...) [A] vallásos ember mindig arra törekszik, hogy szent univerzumban éljen, következésképpen egész élményvilága másmilyen, mint a vallásos érzés nélküli emberé, azé az emberé, aki deszakralizált világban él. Tegyük azonban mindjárt hozzá: a teljesen deszakralizált világ, kozmosz az emberi szellem történetében új felfedezésnek számít. (...)

(...) Csupán arra kell gondolnunk, hogy mivé vált a város és a ház, a természet, az eszközök és a munka a modern, nem vallásos ember számára, és azonnal megértjük, miben különbözik ő az ősi társadalmak emberétől vagy akár csak a keresztény Európában élő paraszttól. A modern tudat számára valamely fiziológiai aktus (...) pusztán a szerves élet jelensége (...)

(...) [A] *szent* és a *profán* a világban-lét két módja, két egzisztenciális helyzet, amelyeket az ember történelme során alakított ki. (...) [A] szakrális és a profán létmódot az ember által a kozmoszban elfoglalt különböző helyzetek szabják meg, és ezek ennél fogva érintik a filozófust, és minden kutatót, aki az emberi létezés valamennyi dimenzióját meg akarja ismerni.”

Ha pedig a fenti két létmód minden kutatási területet érint, akkor a szocioökonómiai folyamatokra, struktúrákra való reflexió során is érdemes figyelembe venni azt. Ugyanis ez az a motívum, amely a „vertikalitás” felé orientálódik, nem pusztán a „horizontális”

viszonyokat helyezi a tekintete elé, mely, ha más nyelvezettel is, de lényegében azonos azzal, amiről Ágoston ír.

A „vertikális” szemlélet, szakrális létmód pedig olyan szociokulturális viszonyokat és struktúrákat hív életre, amelyek meglátásom szerint valóban a közjó előmozdítását, sőt az egyéb rendszerválságok kezelését valóban képesek előmozdítani. E megközelítésmód révén a struktúráképződésről írottak is teljesebb értelmet kapnak, hiszen nemcsak arról van szó, hogy nem-fizikai nyers „tények” is bevonhatók a szociokulturális rendszerek magyarázatába, hanem sokkal inkább arról, hogy utóbbi „tények” elsőbbséget élveznek az előbbiekkal szemben, hiszen a rendszer kvalitatív aspektusát (például annak morális minőségét) képesek meghatározni.

Az alfejezet zárásaként az alábbi érvet szeretném analitikusan felírni, mintegy ezzel is válaszolva az egység elején lévő gondolatmenetre. Az érv így szól:

(p1) Egy közösség – és így nyilvánvalóan annak tagjai – minél inkább „vertikálisan” orientált, szakrális irányultságú, annál inkább értékorientált, és viszont. (*premissza*)

(p2) Egy közösség minél inkább értékorientált, annál erősebbek abban a személy- és csoportközi kapcsolatok. (*premissza*)

(p3) Egy közösségben minél erősebbek a személy- és csoportközi kapcsolatok, annál hatékonyabban, összehangoltabban szerveződik. (*premissza*)

(p4) Egy közösség minél hatékonyabban, összehangoltabban szerveződik, annál több közjavit képes tagjai rendelkezésére bocsátani. (*premissza*)

(K) Egy közösség – és így nyilvánvalóan annak tagjai – minél inkább „vertikálisan” orientált, annál több közjavit képes tagjai rendelkezésére bocsátani.

Az első premisszát felesleges további érvekkel alátámasztani, mert intuitíve kellően világosnak érzem. Elegendő ugyanis ennek kapcsán a Biblia, Máté 6,19–21 szakaszára gondolni. A második premisszát pedig legjobban az úgynevezett *jézusi aranyszabály* világítja meg (Biblia, Máté 7,12; Lukács 6,31–34), amely meglátásom szerint nem vezethető le kimerítő módon elvont, érvelő gondolkodás révén, hisz annak igazsága a személyes belebocsátkozás útján tárul fel – ilyen értelemben szupraracionális természetű is.¹⁴¹ A „vertikálisan” orientált személy értékrendjét illetően a másik embert a tárgyi világ

¹⁴¹ Buber (2023: 78–79) az ellenségszeretet kapcsán a következőket írja, amely a fentieket egyben árnyalja is:

főlé helyezi, nem tekint(het)i azt instrumentumnak, hanem kizárólag alapértéknek (lásd Kant 2020). Az erőforrások, valamint a javak ugyanis ebben a személyköztiségben nyerik el valódi értékességüket (lásd Szombath 2009), így az ember azokat a szóban forgó viszonyrendszer szempontjából kell hogy mozgósítsa. A harmadik, valamint a negyedik premisszát úgyszintén meggyőzőnek, így további magyarázatra nem szorulónak vélem. Tulajdonképpen arról van szó, hogy a perszonális keretek között megjelenő „én” sosem értelmezhető a „másik”, a „te” nélkül, vagyis a kizárólagos önreferenciát preferáló szemléletmód valójában perszonális önpusztítást végez, mert okvetlenül fennáll, hogy létebben, kiteljesedésben, a „másikhoz” kötődöm (Weissmahr 1978; Szombath 2009; Buber 2017).¹⁴² Ezért „másiktól” való egzisztenciális eltávolodás, azaz a kapcsolatok formálissá válása, valójában dehumanizál, deperszonalizál, ezzel együtt viszont a rendszert magát is aláássa, kiüresíti.¹⁴³ Egy további következmény, hogy az ember már nem lesz önmaga ura perszonális értelemben, hanem a rajta túlnövő és ránehezedő

„A hegyi beszédben a szeretet parancsolatának idézésében először is figyelemreméltó, hogy nem tartalmazza az a kitélt, amelyet úgy szokás visszaadni, hogy »mint önmagadat«, miközben az írástudóknak adott válasz hiánytalanul idézi a mondatot (...); a hiánynak talán az az oka, hogy ne következzen utána az, hogy »szeressétek ellenségeiteket, mint önmagatokat«. Ám a »mint önmagadat« kitélt csupán egyik a három téves fordítás közül (...) Az ily módon fordított kifejezés sem a szeretet mértékére, sem módjára nem vonatkozik, sem arra, hogy az embernek annyira vagy úgy kellene szeretnie a másikat, mint saját magát (az önszeretet fogalma egyáltalán nem bukkan fel az Ószövetségben), hanem azt jelenti: veled azonos módon, azaz: viselkedj e téren úgy, mintha te magad lennél cselekvésed tárgya. Magatartásmódról van szó ugyanis, nem érzésről. Nem azt mondja a szöveg, hogy az embernek szeretnie kell valakit, hanem azt, hogy valakinek, valaki iránt kell szeretnie. (...) [A]z emberek közötti szeretet érzésének általában nem írható elő, hogy milyen (...) tárgyra irányuljon; ellenben megparancsolható, hogy alapvető szeretettel viszonyuljon egy másik emberhez, akinek (...) része van a segítségemben, tevékeny jóindulatomban, személyen kiállásomban. És végül a *re'a* főnév, amelyet a Septuaginta úgy fordít, hogy »aki közel van, a közeli«, az Ószövetségben elsődlegesen olyasvalakire vonatkozik, akivel közvetlen és kölcsönös kapcsolatban állok, mégpedig életünk meghatározott körülményeinél fogva: közösségbe von a lakóhelyünk, közösségbe von a népünk, közösségbe von a munkánk, közösségbe von a harcunk, különösen pedig azért vagyunk közösségben, mert azt akarjuk, mert barátok vagyunk; a kifejezés jelentéstartalma aztán kiterjed az embertársra, majd általában a másokra is.”

Vagyis, aki „vertikálisan” orientált, elsősorban nem valamiféle elvont „másikra” irányul, hanem arra, akivel dolga akad életútja során (Buber 2023). Nyilvánvaló ugyanis, hogy semmiféle akció nem irányulhat arra nézve, aki a személyes kapcsolat mindennemű formáján kívül van. A „másik” tehát mindig konkrét, adott, ilyen értelemben a közvetlen viszony egyik „pólusa”.

¹⁴² Az etikai normarendszer tehát egy központi léttapasztalatból vezethető le. A strukturákra nézve ez azt jelenti, hogy amennyiben az etikai normarendszer sérül, akkor a dialógusviszony és az ezekből eredő társadalmi, kulturális rendszerek is torzulnak. Vagyis például egy olyan gazdasági berendezkedés, amelyik a személyt leegyszerűsítő módon humántőkének, fogyasztónak, ügyfélnek – vagyis buberi szóhasználattal „Az”-nak (Buber 2017) – tekint, okvetlenül komoly etikai vétséget követ el. Ez a vétség abban áll, hogy a dialógusviszonyt meggátolni vagy megszakítani igyekszik. Azonban, mivel „én” csak a „másik” által bontakozhatom ki egyre teljesebb módon, ezért nemcsak a dialóguspartner elleni merényletről, hanem tapasztalati önmagam bizonyos értelemben vett megvalósításáról (lásd Szombath 2009) is lemondok. Elég ugyanis arra gondolnunk, hogy például a kultúrába való „beleszervesüléshez” nagyban hozzájáruló oktatás kizárólag a közlés útján lehetséges. Tehát önmagunk kiteljesedésének lehetősége abban rejlik, hogy képesek legyünk és akarjunk is „szót érteni” egymással.

¹⁴³ Mindennek fényében érdemes átgondolni a Heidegger (1967) által használt „das Mann” fogalmát.

személytelen folyamatoknak válik a majdhogynem tehetetlen rabjává. Félreértés ne essék, mindez véleményem szerint nem jelenti, nem jelentheti azt, hogy a „másik” konstituálja személyemet, hanem csak arra mutat rá, hogy a perszonális lét síkján az értelmezhetőség tekintetében a személyek feltételezik egymást.

Tovább fejtegetve a szociokulturális és -ökonómiai személyes létezés valóságát, több ponton is idézni szeretném Ratzinger (2007) munkáját, mely lényeglátó módon fogalmaz. Elsőként a következő szakaszt citálom tőle (Ratzinger 2007: 165):

„Legsajátabb birtokunk, az, ami végül egyedül hozzánk tartozik: saját énünk ugyanakkor a legkevésbé sajátunk, hiszen ez az Én nem tőlünk, és nem saját magunkért van. Mondhatjuk, hogy az Én egyszerre egészen a miénk, és legkevésbé se a miénk. Ismét áttörjük a »szubsztancia« – a magában álló lét – fogalmának keretét, amikor meglátjuk, hogy a magát valóban megértő lény azt is felfogja, hogy saját létében nem tartozik magához. Csak akkor jut el igazán önmagához, ha eltávolodik Én-jétől, és mint »kapcsolatban álló« valaki, utat talál létének valódi eredetéhez.”

A „vertikális” viszonyulás pontosan a fentiek tudatosításával indul, ezzel egyidőben pedig felszámolja annak a haszonelvű gazdálkodó embernek hamis képzetét, aki saját illetékességi körét a társadalom minden területére kiterjeszteni igyekszik. A megoldás itt nem valamiféle transzhumanisztikus „fantazma”, hanem a saját monadikus valóságát meghaladni, abból kiszakadni képes ember, aki az individualitás, továbbá a kollektivitás szintézisét képes felismerni és megvalósítani (Ratzinger 2007). Mindezt másképpen is megfogalmazva, „a puszta individuum, a reneszánsz ember-monádja, a puszta Cogito-ergo-sum-lény egyszerűen nem létezik” (Ratzinger 2007: 219). Így az ember önmagává válása szempontjából nem tekinthet el az „egésztől”, mint valami szükségtelentől, esetleg járulékostól, nem fordíthat hátat annak és az abban lévő „másiknak” (Ratzinger 2007), ugyanakkor az önállóság, az ontikus szabadság mozzanata sem feledhető, emiatt az ember személyében úgy független, hogy közben függő, és viszont (Szombath 2009).

A fentiek kapcsán persze tisztában vagyok azzal, hogy a „tőkésmorált” a társadalmi kánon részévé tevő és azt közvetítő szociokulturális berendezkedés e világszemlélettel összeegyeztethetetlen. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy a szakrális közeg „generálta” kontraszttársadalom képes kedvező, létminőségbeli emelkedésre irányuló folyamatokat elindítani a társadalom további színterein is. Az ugyanis a meglátásom, hogy minden ember lényegénél fogva fogékony az aranyszabályra.

Utóbbi igaz abban az értelemben, amennyiben az igazság nem pusztán egy elvont és sematikus fogalom, hanem világnézeti, valamint – elsősorban egy morális – értékrend tekintetében elkötelezett élettevékenység (Weissmahr 1978). Olyan élettevékenység, ami sosem semleges módon viszonyul meglátásokhoz, illetve képes felismerni azt, hogy mi felel meg valójában az emberi természetnek (Weissmahr 1978),¹⁴⁴ ezért állítom, hogy az arany szabályra az emberek alapvetően ráirányulnak, még akkor is, ha ez nem feltétlenül jelenik meg mindennapjaik során. Minden tévedés vagy diszkrépancia egy értékrendbeli torzulásból fakad (Weissmahr 1978), mely igazságtalansághoz, társadalmi szinten a közjó visszaeséséhez vezet. Vagyis a moralitás, az igazságosság – tehát az, ahogy az embernek a valóságban viselkednie, cselekednie, hatnia kell – nem egy tetszőleges rendszer, hanem az ember egész valóságának megfelel, azzal korrespondál (lásd Kocsis 2020). Ez viszont azt jelenti, hogy a moralitásnak ugyan lehetnek biológiai, szociokulturális aspektusai, de az ember ontikusan szabad voltából következően nem teljes egészében ezen „külső” tényezők által determinált (lásd Kant 2020; Boros 2018). Mivel továbbá az ontikus szabadság szükségszerű, ezért a moralitásnak is van szükségszerű mozzanata, amely még az egyes körülmények változása esetén sem módosul. Tekintve ugyanakkor azt, hogy a moralitás egyik legfőbb szerepe az emberi viszonyok, vagyis a személyközi relációk „regulációja”, értelmes morális rendről beszélni, illetve arról, hogy az egyes társadalmi rendszerek (ebbe beleértve magát a szocioökonómiai struktúrát is), milyen elvek és szempontok mentén szerveződjenek.

A profanizált létmód (lásd Eliade 2014) egy beszűkült, lehatárolt létperspektívához és -kontextushoz vezet, amely alássa, megtöri azt az alapvető bizalmat, amely az emberben eminens módon a személyköztiségben mutatkozik meg (Weissmahr 1978). Mivel pedig az egyes közösségek, társadalmi berendezkedések, szociokulturális, valamint -ökonómiai viszonyrendszerek lényegüket tekintve a személyköztiség különféle

¹⁴⁴ Mill szerint „(...) a boldogság minden emberi tett egyedüli célja, és ennek az előmozdítása a próbája minden emberi viselkedés megítélésének; amelyből szükségszerűen következik, hogy a morál kritériuma is ez kell hogy legyen (...)” (Mill 2003: 4.9) Mill azonban Benthamhoz hasonlóan szintén az örömekre, a gyönyörökre helyezi a hangsúlyt, mely megfontolás „horizontális” sekélyességére, sőt téves voltára fentebb rámutattam. Ugyanakkor ezen hiányosság ellenére mégis sejtem valamit abból – ha csak áttételesen is –, amit a „vertikális” orientáció kifejezéssel kívántam érzékeltetni (lásd Biblia, Máté 6,19–21).

Az angol szöveg így szól:

„(...) happiness is the sole end of human action, and the promotion of it the test by which to judge of all human conduct; from whence it necessarily follows that it must be the criterion of morality (...)”

alakzatai, ezért ezen realitásokban is törésvonalak, kizsákmányoló folyamatok jelennek meg. Fenomenológiai szempontból a beszűkültség és a bizalom megtörése, egy olyan létértelmezéshez, továbbá ebből fakadóan ösztönös önvédő, illetve -fenntartó motívumok felerősödéséhez vezet, melyek az ágenszt a fenyegetettségérzet kiküszöbölése érdekében erőforrások mértéktelen felhalmozására és igazságtalan megszerzésére sarkallják. Tehát a szóban forgó léthelyzetnek okvetlenül szocioökonómiai megnyilvánulásai (is) lesznek. A fenti gondolatmenetet a könnyebb átláthatóság miatt analitikus formába öntöm:

- (p1) A profán létmód beszűkült létperspektívát eredményez. (*premissza*)
- (p2) A beszűkült létperspektíva bizalomvesztéssel, az alapvető bizalom megtörésével jár. (*premissza*)
- (p3) A profán létmód bizalomvesztéshez vezet. ([p1] és [p2], *transzitivitás*)
- (p4) Ha bizalomvesztés áll fenn, akkor a személyköztiség sérül. (*premissza*)
- (p5) A profán létmód eredményezte bizalomvesztés a személyköztiség sérülését hívja életre. ([p3] és [p4], *modus ponens*)
- (p6) A személyköztiség sérülése kizsákmányoló erőforrás-felhalmozáshoz, másként mondva, igazságtalan szocioökonómiai rendszerhez vezet.
- (K) A profán létmód eredményezte bizalomvesztés igazságtalan szocioökonómiai rendszer hív életre. ([p5] és [p6], *transzitivitás*)

E helyütt kiemelten hangsúlyozom, hogy a szóban forgó szocioökonómiai struktúrák pedig egytől egyig elidegenítőek, hiszen olyan téves önazonosítási folyamatokat hívnak életre (például az ember lényegében egy fogyasztó), melyek az ontikus szabadság átélését egyre kevésbé teszik lehetővé. Ugyanis a személyek minél jobban azonosulnak a rendszer által sulykolt önmeghatározással, annál biztosabban válnak ennek az identifikációnak a foglyaivá. Úgy is lehet fogalmazni, hogy az elidegenedési folyamat a Rahner (1991) által hangsúlyozott „megvilágítottság” – másként mondva a megismerő és megismert egysége, vagyis az önmagánál-lét – mértékének a növekedése, ezzel együtt pedig a „másiktól” való disztanciáltság csökkentése ellenében hat. Vagyis az önelidegenedés kétségtelenül oda fog vezetni, hogy átélt valóság egyre töredezettebbé válik, és egyre inkább az idegenség „erői” veszik át az „irányítást”. Úgy is mondhatjuk, hogy az említett rendszerek igazából az alávetettséget hívják életre, melyet tisztán láthat mindaz, aki az átkommercializált és egyben öncélú struktúrák működését valamelyest szemügyre veszi. Következésképpen az

„igazságtalanság” mozzanata nemcsak az elosztás terén érhető tetten, hanem például az elidegenítés vonatkozásában is.

5.8. ÖSSZEGZÉS

Ez a fejezet részben a strukturaképződés és függőség címet kapta ugyan, mégis annak végső megállapításai elsősorban a társadalmi rendszerre, illetve azok alrendszeire mint speciális strukturákra vonatkoztak. Ennek során az elégséges alap elve definíciójának egy adott változatát alapul véve, két további fogalmat határoztam meg (fizikai értelemben ontológiailag függő és fizikai értelemben totálisan függő „tények”). Rámutattam, hogy minden egyes totálisan függő „tény” egyben függő is, ami abból adódott, hogy feltételeztem a totálisan függő „tények” létezését. Ellenben, azt is demonstráltam, hogy ha az utóbbiak nemlétéből indulunk ki, akkor ez csak a függő „tények” létezésének feláldozása révén lehetséges. Tehát nem lehetséges, hogy egyetlen „tény” sem totálisan függő – vagyis a fizikai nyers „tények” relevánsak. Mivel pedig nem feltétlenül minden függő „tény” totálisan függő, ezért érdemes volt azzal a kérdéssel foglalkozni, hogy a lehetőségen túl a ténylegesség mellett is lehet-e plauzibilisen érvelni. Így azt igyekeztem demonstrálni, hogy a racionális ágensek nemcsak a fizikai nyers „tényektől” függenek, hanem nem-fizikai entitásoktól is. Mindez pedig utat nyitott ahhoz, hogy a racionális ágensek és az általuk létrehozott strukturák magyarázatába további, nem-fizikai nyers „tényeket” is bevonhassak (például etikai elveket).

Ezenkívül láttuk azt is, hogy a szociokulturális viszonyok felülírhatják a genetikai-biológiai motívumokat, teret adva az emberi szabadság érvényesülésének. Ez a szabadság pedig egy szakrális, „vertikális” szemléletű irányultság, mely olyan kontextus biztosít, ami révén képesek lehetünk igazságos szocioökonómiai rendszerek konstituálására.

Igyekeztem a fejezet további részében különösen is a keresztény ihletésű filozófiát szóhoz juttatni. Ennek érdekében egyebek mellett Szent Ágoston *Isten városáról* című művét vettem alapul, mely a strukturák és az antropológia viszonyának kérdésében nyújt eligazítást, többszörösen aláhúzva az interperszonalitás szerepét az embervoltot illetően. Emellett az aranyszabály alapvető jellegét is hangsúlyoztam, melyre végső soron minden ember „ráhangolt”.

Következésképpen ez a fejezet nemcsak zárja magának a disszertációnak azt a részét, melyben gondolatmenetemet bemutatom, hanem egyúttal ki is teljesíti azon narratívát,

amelyért a dolgozatot írni kezdtem. Ezzel viszont egy a hagyományosnak tekinthető, azaz főáramú szemléletmódtól radikálisan eltérve, egy olyan reflexiót prezentál, amely egyben lehetőséget is kínál egy másfajta berendezkedés megvalósítására. Ha a filozófiát nem egyszerűen elméleti természetűnek tekintjük, hanem egy olyan vállalkozásnak, amely az – az antik bölcsélet örökségéhez híven – emberi életvitelre, a gyakorlati kérdésekre és következményekre is fel kívánja hívni a figyelmet (lásd Nyíri 1977; Copleston 1993a), akkor az iménti megjegyzés mellett nem mehetünk el szó nélkül, mivel az a véleményem, hogy kötelességünk a változás lehetőségére legalábbis rámutatni.

6. KÖVETKEZTETÉSEK

Dolgozatomban egy metanarratívát igyekeztem felvázolni a szocioökonómiai jelenség tekintetében. Ennek érdekében első lépésként az összehasonlítás, értékelés és rangsorolás episztemikus-fenomenológiai realitásából indultam ki, melynek kapcsán egyebek mellett az értékképzés társadalmi vonatkozását igyekeztem kiemelni. Ezt követően az értékelés vonalán tovább haladva az érték mibenlétét vizsgáltam több szempontból, illetve a fejezet végén az értékválasztás szükségessége mellett érveltem. Mindez tehát azt jelenti, hogy az egyes ágensek alapvetően egy értékgazdag valóságban találják magukat, melyben állandó értékválasztásokat hajtanak végre, de ez mindig a társadalom kontextusában, vagy inkább bizonyos közösségekbe, vonatkoztatási csoportokba ágyazottan megy végbe. Mindez ugyanakkor egy olyan redukálhatatlan mozzanatot is jelent, amely igazi nóvum.¹⁴⁵ Olyan emberkép felvázolására törekedtem, amely nem oldódik fel a környezetében, továbbá világfolyamatokban, amint az általa létesített struktúrák sem pusztán „alulról” konstituált realitások. Fontos azt is megjegyezni, hogy maga a döntéshozó ágens célorientált, morális létező, akit a „horizontális” és „vertikális” (azaz szakrális töltetű értelemegész) orientáció bizonyos „arányú” jelenléte mentén nyilvánítja meg döntéseit, valamint attitűdjeit. Ez az antropológiailag és ontológiailag „meg nem rövidített” ember a belső orientációjától függően alakít ki szociokulturális viszonyokat, a társadalmi és gazdasági berendezkedést, nem utolsósorban pedig, ennek révén irányultsága mint élettevékenység meghatározza az említett struktúrák igazságos voltát is, hatással van a közjó mértékére. Meggyőződésem továbbá, hogy az általam felvázolt döntéshozó aktor lényegét tekintve az aranyszabályra „hangolt”, amely reményt adhat, még akkor is, ha a lapos „horizontalitás”, más néven a létperspektívából eredő bizalomvesztettség által létrehívott „tőkémorál” olyan típusú rendszereket alakított ki, amelyek még a legnagyobb jóindulattal sem nevezhetőek igazságosnak. Dolgozatom végső mondanivalója az iménti mondatban ragadható meg a

¹⁴⁵ Az újdonság fogalma különösen Vető Miklós filozófiájában rajzolódik ki, melyre rámutat Mezei Balázs (Mezei 2021). Ez a nóvum az, melyre jómagam is rámutatni kívántam a döntéshozó ember kapcsán.

legjobban, minden technikai fejtegetés, érvelés és kísérlet ehhez kíván utat készíteni. Hozzáteve ehhez azt is, hogy végső soron az egyedi, ugyanakkor a létezés valóságába ágyazott ember nem aktor, nem elvont entitás, nem ágens, hanem az, aki a maga ugyan ilyen fogalmakkal (egyáltalán fogalmakkal) leírhatatlan, mégis feltárulhat a személyközi viszonyban, kiváltképpen a „másik” iránti nyitottságban és szeretetben, mely a megismerés csúcsát jelenti (Weissmahr 1978, 1980, 1992). Így maga a gazdaság, a gazdálkodás is – meglátásom szerint – csak ebből a látásmódból érthető meg, bontható ki igazán, azaz a szeretet valóságából értékelhető korunk szocioökonómiai rendszere, sőt ez az a kritikai szempont, amely utat nyithat egy másfajta berendezkedésnek. Ezzel pedig a gazdaságfilozófia általam képviselt változata kilép a korábban említett szűkös keretek közül, belép továbbá egy olyan területre, amely az ember mint embert ismeri el, kiemelve annak önmagán túlmutató, religiózus jellegét, letörve az abszolutizált „evilágiság” szellemiségét.

Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy az általam felvázolt metanarratíva korántsem páratlan abból a szempontból, hogy szellemi nagyságok sora foglalkozott már a munkám egyes pontjain felmerülő kérdésekkel jóval a dolgozatom megírása előtt – noha nem feltétlenül olyan módon, ahogy én tettem. Hogy mást ne említsek, Szent Ágoston is ráirányította az ember lényének rejtett dimenzióira és annak struktúraalkotó hatásaira a figyelmünket, ezzel egy, a keresztény hagyományban álló meglehetősen koherens, legitim világlátást adva. Amennyiben munkám mégis újnak tekinthető, úgy ez csak abból a szempontból jelenthető ki, hogy kicsit máshogy, némileg más eszközökkel közelíték egy hasonló – ágostoni típusú – végeredményhez, vizsgálódásomba bevonva az Ágoston utáni idők diskurzusát, továbbá annak egyik fontos eszközét, az analitikus módszertant.

Mindaz, amiről ebben a dolgozatban – különösen annak előző fejezetekben – írtam természetesen kritika tárgyává tehető, ahogy a filozófiák szinte mindegyike. Emiatt a „vertikális” irányultság kérdéskörét érdemes tovább vizsgálni újabb tanulmányokban – mely egyben a jövőbeli kutatási pályámat is bizonyos mértékig kijelöli. A nyelvezet ugyanis szokatlan lehet sokak számára, mások pedig joggal – alapvetően helyesen – gondolhatják azt, hogy valójában a „felfelé” való törekvés, Isten felé történő „haladást” jelenti. Vagyis egy olyan személyes valóság, sőt feltétlen fundamentum a kijelölt irány, amely a relationalitást és személyességet alapozza meg. Ez utóbbiak belátása kapcsán részletes gondolatmenetet, illetve érveket magam nem írnék, mert ezt már megtették helyettem mások (lásd Weissmahr 1980, 2009; Szombath 2009).

Tudatában vagyok annak, hogy ezen a ponton messze járok a főáramúnak tekinthető gazdaságfilozófiai reflexióktól. Azonban úgy vélem, hogy ha a mostani meglátásaimat nem vethettem volna papírra, úgy munkám nem lenne teljesen kerek, féllábon állna csak. Ez a kontextus mint vonatkoztatási pont nélkül ugyanis nem lenne teljes világossággal belátható az általam kritizált szemléletmódokból, valamint struktúrákból való kiút. Az értelemvesztettségbe futó fogyasztói szemléletmód megalapozatlanságának kimutatása közel sem elégséges, hiszen véleményem szerint nemcsak „lebontani”, hanem egyúttal „felépíteni” is kell.

Mindennek fényében azt gondolom, hogy az embermivoltból fakadóan szükség van egy olyan célzatos értelemegészre, amelynek keretében a részstruktúrák is koherens módon megtalálják saját, megfelelő „helyüket”, abba konzisztens módon illeszkednek. Következésképpen az eddigieket nem elegendő kizárólag funkcionálisan megközelíteni, azonban még a morális megfontolások sem kielégítőek. Szükség van egy olyan átfogó összefüggérendszerre, amely értelmet képes adni a szocioökonómiai rendszereknek. Úgy vélem, hogy egy adekvát értelemegész már eleve magában hordja mind a funkcionális, mind pedig a morális, sőt értékelméleti vonatkozásokat.

A fentiek értelmében maga az arany szabály is egy értelemegészen belül fogalmazódik meg. Méghozzá olyan értelemegész keretében, amely a személyességet megalapozó abszolút (meta)realitás felől lesz koncipiálható. Ebben a kontextusban a nagylelkűség a meghatározó, amely nem a hatás-ellenhatás és nem az arányosság elvét érvényesíti, hanem az ellenségszeretetet és a bőkezűséget (lásd Biblia, Máté 6–7). Vagyis az értékmeghatározás végső mércéjét nem az erőforrások, valamint egyéb javak jelentik, hanem az abszolút (meta)realitás, amely a kapcsolatban álló emberen keresztül képes megnyilvánulni. Utóbbi teljes egészében szembemegy az utilitarista, spinozai vagy hobbesi logikával. Azonban mindez gyökeres szemléletváltást igényel.

Végezetül megjegyzem, hogy tisztában vagyok a dolgozat számos hiányosságával is, melyek egy része abból fakad, hogy nem mindenütt sikerült teljes egészében lekerekíteni, „elvarnni” egy-egy adott gondolatmenetet, illetve teljesen koherens módon összehangolni a különféle részeket. Mindez leginkább abból eredeztethető, hogy egy ilyen törekvés jócskán, mondhatni aránytalanul eltért volna a kiindulási vizsgálódási területtől – melyre egyébként is akad példa a munka során. Nem utolsósorban pedig túl is mutatott volna egy ilyen kísérlet azon, amit a szakmai többség (véltetően) filozófiai diskurzus alatt ért. Ezek alapján azt gondolom, hogy a disszertáció annak az – egyébként nyíltan nem deklarált – elvárásnak képes volt megfelelni, hogy egyes filozófiai szerzők munkáit, megfontolásait

alapul véve prezentáljon egy többé-kevésbé egységes, bizonyos elemeiben felszínes (azaz laposabb, vulgarizált), míg másokban magasabb röptű narratívát, mely reflektál egy adott jelenségkörre – nevezetesen ökonómiai, szocioökonómiai területekre. E hiányosságokat pótlendő, a jövőre tekintettel érdemes lenne belefogni egy olyan tanulmánysorozat megírásába, amely némileg más szellemben tisztázni igyekszik a szóban forgó kérdéskört egy alapvető szemléleti bázis mentén, a jelen munka egyes részeit pedig ennek alapján osztályozni, helyére tenni, amely jelentős mértékben oldani lenne képes az eklektikus jelleget, és rámutathatna egy valóban metafizikai adekvát megközelítésre. Mindez viszont egy meglehetősen nehéz vállalkozás, hiszen – ahogy az imént rámutattam – az túlmutat a filozófiai kereteken.

IRODALOM

- Ambrus, G., Demeter, T., Forrai, G. és Tózsér, J. szerk., 2008. *Elmefilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Annas, J., 1993. *The Morality of Happiness*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
- András, F., 2021. The Point of a Needle: Communication Space as a Space of Community. In: Clitan, G. és Micle, M. szerk., 2021. *Innovative Instruments for Community Development in Communication and Education*. Trivent Publishing. pp. 257–264.
- Arisztotelész, 1969. *Politika*. A bevezetést és a jegyzeteket írta Simon Endre, fordította Szabó Miklós. Budapest: Gondolat Kiadó.
- , 1975. Eudemoszi etika. In: Arisztotelész, 1975. *Eudemoszi etika–Nagy etika*. Fordította és a jegyzeteket írta Steiger Kornél, az utószót írta Heller Ágnes. Budapest: Gondolat. pp. 7–139.
- , 1987. *Nikomakhoszi etika*. A szöveget gondozta és a jegyzeteket írta Simon Endre, fordította Szabó Miklós. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Arrow, K. J., 1950. A Difficulty in the Concept of Social Welfare. *Journal of Political Economy*, 58 (4): 328–346.
- Bentham, J., 2003. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. In: Warnock, M. szerk., 2003. *Utilitarianism and On Liberty, Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*. 2. kiad. Malden, Mass.–Oxford, Eng.–Melbourne–Berlin: Blackwell Publishing Ltd. pp. 17–51.
- , 2005. The psychology of economic man. In: Stark, W. szerk., 2005. *Jeremy Bentham's Economic Writings, Critical edition based on his printed works and unprinted manuscripts*. 3. köt. London: Routledge. pp. 292–315.

- Bergyajev, N., 2020. *Szellem és realitás: Az istenemberi szellemiség alapjai*. Fordította és a jegyzeteket írta Patkós Éva. Budapest: Typotex Kiadó.
- Bloomfield, P., 2017. Morality is necessary for happiness. *Philosophical Studies*, 174 (10): 2613–2628.
- Boros, J., 2018. *Immanuel Kant*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet.
- Brandt, R., 1998. Transzendente Ästhetik §§ 1–3 (A19/B33–A30/B45). In: Mohr, G., Willaschek, M. szerk., 1998. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag. pp. 81–106.
- Buber, M., 2017. *Istenfogyatkozás: Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról*. Fordította Gáspár Csaba László. Budapest: Typotex.
- , 2023. *A hit két formája*. Fordította Görföl Tibor. Budapest: Typotex.
- Bulgakov, S., 2000. *Philosophy of Economy, The World as Household*. New Haven, Conn.–London: Yale University Press.
- Butterfield, J., 2011a. Emergence, Reduction and Supervenience: A Varied Landscape, *Foundations of Physics*, 41 (6): 920–959.
- , 2011b. Less is different: Emergence and Reduction Reconciled. *Foundations of Physics*, 41 (6): 1065–1135.
- Carson, T., 2013. Rationality and Full Information. In: Shafer-Landau, R. szerk., 2013. *Ethical Theory: An Anthology*. 2. kiad. Chichester, Eng.: Wiley-Blackwell. pp. 277–285.
- Copleston, F., 1993a. *A History of Philosophy: Greece and Rome*. 1. köt. New York, N.Y.: Image Books, Doubleday.
- , 1993b. *A History of Philosophy: Medieval Philosophy*. 2. köt. New York, N.Y.: Image Books, Doubleday.
- , 1993c. *A History of Philosophy: Late Medieval and Renaissance Philosophy*. 3. köt. New York, N.Y.: Image Books, Doubleday.
- , 1994. *A History of Philosophy: Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume*. 5. köt. New York, N.Y.: Image Books, Doubleday.

- Csányi, V., 2002. Az egyszemélyes csoportok és a globalizáció. *Magyar Tudomány*, 47 (6): 762–774.
- Dasgupta, S., 2016. Metaphysical Rationalism, *Noûs*, 50 (2): 379–418.
- De Spinoza, B., 1979. *Etika*. Fordította és a jegyzeteket írta Szemere Samu, az utószót írta Heller Ágnes. Budapest: Gondolat Kiadó.
- , 2006. *The Essential Spinoza: Ethics and Related Writings*. Szerk. Michael L. Morgan, Fordította Samuel Shirley. Indianapolis, Ind.–Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Dreyfus, H. L., 1995. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. 6. kiad. Cambridge, Mass.–London: The MIT Press.
- Eisenhardt, K. M., 1989. Agency Theory: An Assessment and Review, *The Academy of Management Review*, 14 (1): 57–74.
- Eliade, M., 2014. *A szent és a profán*. Fordította Berényi Gábor. Budapest: Helikon Kiadó.
- Epstein, B., 2015. *The Ant Trap, Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
- Érdi, P., 2020. *Ranking, The Unwritten Rules of the Social Game We All Play*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
- Feldman, F., 2002. The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65 (3): 604–628.
- Foucault, M., 2019. *Az igazság bátorsága: Önmagam és mások kormányzása: Előadások a Collège de France-ban, 1984*. Fordította Cseke Ákos. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Gál Ferenc, Gál József, Gyürki László, Kosztolányi István, Rosta Ferenc, Szénási Sándor és Tarjányi Béla ford., 2015. *Biblia: Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. 6. kiad. Javított fordítás új bevezetővel és szövegmagyarázatokkal. Budapest: Szent István Társulat.
- Gárdonyi, M., 2018. *Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe*. 5. kiad. Budapest: JEL Könyvkiadó.

- Garson, J., 2023. Modal Logic. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Elérhető: <https://plato.stanford.edu/entries/logic-modal/>, 2023. július 11.
- Hausman, D. M., 2018. Philosophy of Economics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Elérhető: <https://plato.stanford.edu/entries/economics/>, 2023. július 3.
- Heidegger, M., 1967. *Sein und Zeit*. 11. vált. kiad. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hobbes, T., 2008. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. New York, N.Y.: Touchstone.
- Hofer, C., 2016. Causal Determinism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Elérhető: <https://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/>, 2021. augusztus 11.
- Hsieh, N.-hê, 2021. Incommensurable Values. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Elérhető: <https://plato.stanford.edu/entries/value-incommensurable/>, 2023. július 10.
- és Andersson, H., 2021. Incommensurable Values. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Elérhető: <https://plato.stanford.edu/entries/value-incommensurable/>, 2021. augusztus 26.
- Hughes, G. E. és Cresswell, M. J., 1998. *A New Introduction to Modal Logic*. Reprint. London–New York, N.Y.: Routledge.
- Hume, D., 2007. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition: Texts*. 1. köt. Szerk. Norton, David Fate és Norton, Mary J. New York, N.Y.: Clarendon Press–Oxford University Press.
- Humphreys, P., 1997. Emergence, Not Supervenience. *Philosophy of Science*, 64 (S4), Supplement. Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers (Dec., 1997): S337–S345.
- Husserl, E., 2000. *Karteziánus elmélkedések: Bevezetés a fenomenológiába*. Fordította Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- , 2004. *Husserliana: Edmund Husserl: Gesammelte Werke: Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. 37. köt. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V.

- Ibarra, H. és Barbulescu, R., 2010. Identity as Narrative: Prevalence, Effectiveness, and Consequences of Narrative Identity Work in Macro Work Role Transitions. *Academy of Management Review*, 35 (1): 135–154.
- Jáki, Sz., 2002. *Eszközadta üzenet: Értekezés az igazságról*. Fordította Sággy Marianne. Budapest: JEL Könyvkiadó.
- Joyce, R., 2002. Theistic Ethics and the Euthyphro Dilemma. *Journal of Religious Ethics*, 30 (1): 49–75.
- Kant, I., 1999. *Prolegomena, minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Fordította John Éva és Tengelyi László. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- , 2016. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 2. kiad. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- , 2018. *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- , 2020. *A gyakorlati ész kritikája*. 3. jav. kiad. Fordította Papp Zoltán. Budapest: Osiris Kiadó.
- Kocsis, L., 2018. Bevezetés az igazságelméletekbe. In: Kocsis, L. szerk., 2018. *Az igazság elméletei*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. pp. 13–129.
- , 2020. Van-e igazság az etikában? A morális igazság mint filozófiai probléma. *Vigilia*, 85 (3): 187–197.
- Krajewski, L. J., Malhotra, M. K. és Ritzman, L. P., 2016. *Operations Management: Processes and Supply Chains*. 11. kiad. Harlow, Eng.: Pearson Education Ltd.
- Kraut, R., 1994. Desire and the Human Good. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 68 (2): pp. 39–54.
- Kuhn, T. S., 2000. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Fordította Bíró Dániel. Budapest: Osiris Kiadó.
- Leibniz, G. W., 1986. *Monadológia*. Fordította Endreffy Zoltán. In: Márkus György vál., 1986. *Gottfried Wilhelm Leibniz Válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Európa Könyvkiadó. pp. 305–326.

- Lock, J., 1979. *Értekezés az emberi értelemről*. 2. köt. Fordította Dienes Valéria. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Look, B. C., 2013. Leibniz's Modal Metaphysics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Elérhető: <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-modal/>, 2021. augusztus 11.
- MacKinnon, M. H., 1988. Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered. *The British Journal of Sociology*, 39 (2): 143–177
- Mandeville, B., 1969. *A méhek meséje: avagy magánvétek – közhaszon*. Fordította Tótfalusi István, az utószót írta Heller Ágnes. Budapest: Magyar Helikon.
- Mark, J. T., Marion, B. B. és Hoffman, D. D., 2010. Natural selection and veridical perceptions. *Journal of Theoretical Biology*, 266 (4): 504–515.
- Márkus, Gy. vál., 1986. *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Fordította Endreffy Zoltán és Nyíri Tamás, az utószót írta Horváth Miklós. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Maslow, A. H., 1943. A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50 (4): 370–396.
- Mezei, B., 1998. *A lélek és a másik: Jan Patočka és a fenomenológia*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Mezei, B., 2021. Utószó: Az újdonság filozófusa. In: Mezei, B. szerk., 2021. *Vető Miklós: Isten és ember: Filozófiai tanulmányok*. Budapest: Szent István Társulat. pp. 181–189.
- Mill, J. S., 2003. Utilitarianism. In: Warnock, M., 2003 szerk. *Utilitarianism and On Liberty, Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*. 2. kiad. Malden, Mass.–Oxford, Eng.–Melbourne–Berlin: Blackwell Publishing Ltd. pp. 181–235.
- , 2004. *Principles of Political Economy With Some of Their Applications to Social Philosophy*. Rövk. kiad. Szerk. és a bevezetőt írta Stephen Nathanson. Indianapolis, Ind.–Cambridge: Hackett Publishing Company,
- Montes, L., 2004. *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*. Basingstoke, Eng.–New York, N.Y.: Palgrave Macmillan.

- Nozick, R., 1999. *Anarchy, State, and Utopia*. Reprint. Oxford–Cambridge, Mass.: Blackwell Publishing Ltd.
- Nyíri, T., 1977. *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest: Szent István Társulat.
- , 2003. *Alapvető etika*. Budapest: Szent István Társulat.
- Parfit, D., 2013. What Makes Someone’s Life Go Best. In: Shafer-Landau, R. szerk., 2013. *Ethical Theory: An Anthology*. 2. kiad. Chichester, Eng.: Wiley-Blackwell. pp. 294–298.
- Platón, 2005. Euthüphrón. In: Miklós, T. szerk., 2005. *Platón összes művei kommentárokkal: Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Fordította, a jegyzeteket és a kommentárt írta Mogyoródi Emese. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó. pp. 15–49.
- , 2018. *Állam*. Fordította Steiger Kornél (Szabó Miklós korábbi fordítását tekintetbe véve), a kísérőtanulmányokat írta Németh György és Steiger Kornél, a jegyzeteket írta Bárány István, Bencze Ágnes, Kárpáti András és Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Quine, W. V. O., 1951. Main Trends in Recent Philosophy, Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60 (1): 20–43.
- Rahner, K., 1991. *Az ige hallgatója: Vallásfilozófiai alapvetés*. Fordította Gáspár Csaba László. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Ratzinger, J. (XVI. Benedek pápa), 2007. *Bevezetés a keresztény hit világába: Előadások a keresztény hitvilágról*. Fordította Dévény István. Budapest: Vigilia Kiadó.
- Róna, J. szerk., 2022. *József Attila összes versei*. Budapest: Magvető.
- Ross, W. D., 2013. What things are Good? In: Shafer-Landau, R. szerk., 2013. *Ethical Theory: An Anthology*. 2. kiad. Chichester, Eng.: Wiley-Blackwell. pp. 299–302.
- Samuels, W. J., Johnson, M. F. és Perry, W. H., 2011. *Erasing the Invisible Hand, Essays on an Elusive and Misused Concept in Economics*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.
- Sattler, D. és Schneider, T., 2002. Istentan. In: Schneider, T., 2002 szerk. *A dogmatika kézikönyve*. 2. köt. Budapest: Vigilia Kiadó. pp. 55–128.

- Schacht, R., 1984. Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth. *Noûs*, 18 (1): 75–85.
- Schopenhauer, A., 2020. *Die Welt als Wille und Vorstellung: Kritische Jubiläumsausgabe der ersten Auflage von 1819 mit den Zusätzen von Arthur Schopenhauer aus seinem Handexemplar*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schroeder, M., 2021. Value Theory. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Elérhető: <https://plato.stanford.edu/entries/value-theory/>, 2023. július 10.
- Shoenfield, J. R., 1967. *Mathematical logic*. Reading, Mass.–Menlo Park, Cal.–London–Don Mills, Ont.: Addison-Wesley Publishing Company.
- Simon, H. A., 1955. A Behavioral Model of Rational Choice. *The Quarterly Journal of Economics*, 69 (1): 99–118.
- , 1991. Bounded Rationality and Organizational Learning. *Organization Science*, 2 (1): 125–134.
- Smith, A., 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.
- , 1984. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, Inc.
- Stein, E., 2009. Husserl fenomenológiája és Aquinói Szent Tamás filozófiája: Egy összehasonlító kísérlet. Fordította Szalay Mátyás. In: Szalay, M. és Sárkány, P. szerk., 2009. *Mi a fenomenológia? Szöveggyűjtemény a realista fenomenológiához*. Budapest: JEL Kiadó. pp. 7–35.
- Steinhart, E., 2020. *Believing in Dawkins: The New Spiritual Atheism*. Palgrave Macmillan.
- Stigler, G. J., 1976. Preface. In: Cannan, E. szerk., 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press. pp. xi–xiv.
- Strickland, L., 2014. *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sugden, R., 1991. Rational Choice: A Survey of Contributions from Economics and Philosophy. *The Economic Journal*, 101 (407): 751–785.

- Szabó, B. és Nemeskéri, Zs., 2020. A gazdaság ismeretelméleti megalapozása: a rangsorolás filozófiai problémái. *Kultúratudományi Szemle*, 2 (2–3): 76–83.
- , 2022. A gazdaságfilozófia axiológiai megközelítése. In: Szécsi, G., Boros, J. és Nemeskéri, Zs. szerk., 2022. *XXI. századi narratívák: Tanulmányok a filozófia, művészet és gazdaság metszéspontján*. Szeged: Belvedere Meridionale. pp. 139–177.
- , 2022. A szocioökonómiai rendszerek antropológiai és etikai szemléletű megközelítése. *Kultúratudományi Szemle*, 4 (3–4): 7–27.
- Szántó, Z., 2006. I. Metaelméleti keretek: A társadalomtudományi magyarázat szintjei: Módszertani individualizmus és a racionális cselekvés típusai. In: Szántó, Z. szerk., 2006. *Analitikus szemléletmódok a modern társadalomtudományban: Tanulmányok a gazdaság-szociológia és a politikai gazdaságtan néhány kortárs elméleti irányzatáról*. Budapest: Helikon Kiadó. pp. 5–34.
- Szent Ágoston, 2006. *Isten városáról*. 3. köt. (XI–XVI. könyv). Fordította Dr. Földváry Antal, a fordítást javította Heidl György. Budapest: Kairosz Kiadó.
- Szombath A., 2009. *A feltétlen és a véges: A szabadság metafizikai rendszerének alapvonalai*. Budapest: Kairosz Kiadó.
- Tarjányi, Z., 2012. *Az erkölcsi erények: Morálteológia III*. 2. kiad. Budapest: Szent István Társulat.
- , 2013. *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai: Morálteológia I*. 2. kiad. Budapest: Szent István Társulat.
- Taubes, J., 2004. *Nyugati eszkatológia*. Fordította Mártonffy Marcell és Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Teilhard de Chardin, P., 1980. *Az emberi jelenség*. 2. kiad. Fordította Rónai György és Bittei Lajos. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Tózsér, J., 2008. Általános bevezetés: a test-lélek probléma. In: Ambrus, G., Demeter, T., Forrai, G. és Tózsér, J. szerk., 2008. *Elmefilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. pp. 9–85.
- Tuckman, B. W., 1965. Developmental Sequence in Small Groups. *Psychological Bulletin*, 63 (6): 384–399.

- Turgonyi, Z., 2012. A házasság természetjogi alapjai. *Iustum Aequum Salutare*, 8 (2): 99–118.
- Tversky, A. és Kahneman, D., 1973. Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability. *Cognitive Psychology*, 5 (2): 207–232.
- , 1974. Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases. *Science*, 185 (4157): 1124–1131.
- Van Inwagen, P., 1975. The Incompatibility of Free Will and Determinism. *Philosophical Studies*, 27 (3): 185–199.
- , 1989. When is the Will Free? *Philosophical Perspectives*, 3: 399–422.
- Vasa, L., 2020. A körforgásos gazdaság koncepciója: jövőbemutató trend vagy visszatérés az alapokhoz? *Valóság*, 63 (3): 1–12.
- Vető, M., 2021. A magasságos Isten. In: Mezei Balázs szerk., 2021. *Vető Miklós: Isten és ember: Filozófiai tanulmányok*. Budapest: Szent István Társulat. pp. 15–32.
- Vilkko, R. és Hintikka, J., 2006. Existence and Predication from Aristotle to Frege. *Philosophy and Phenomenological Research*, 73 (2): 359–377.
- Von Glasersfeld, E., 1990. Chapter 2: An Exposition of Constructivism: Why Some Like It Radical. *Journal for Research in Mathematics Education. Monograph*, Vol. 4, Constructivist Views on the Teaching and Learning of Mathematics, 19–29, 195–210.
- Weber, M., 1917/1919. Wissenschaft als Beruf. In: Mommsen, W. J. és Schluchter, W. szerk., 1992. *Max Weber: Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden: Wissenschaft als Beruf, 1917/1919, Politik als Beruf, 1919*. 17. köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). pp. 70–111.
- , 2007. Világvallások gazdasági etikája: Összehasonlító vallásszociológiai kísérletek. In: Hidas, Z. szerk., 2007. *Max Weber: Világvallások gazdasági etikája: Vallásszociológiai tanulmányok: Válogatás*. Fordította Ábrahám Zoltán, Endreffy Zoltán, Hidas Zoltán, Mesés Péter, Somlai Péter és Tatár György. Budapest: Gondolat Kiadó–ELTE Társadalomtudományi Kar. pp. 49–691.

- , 2020. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Fordította Ábrahám Zoltán, szerkesztette, a fordítást az eredetivel egybevetette, a jegyzeteket készítette és az utószót írta Hidas Zoltán. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Weissmahr, B., 1978. *Bevezetés az ismeretelméletbe*. Róma: Teológiai Kiskönyvtár.
- , 1980. *Isten léte is mivolta*. Róma: Teológiai Kiskönyvtár.
- , 1992. *Ontológia*. Fordította Gáspár Csaba László. Bécs–Budapest–München: Mérleg–Távlatok.
- , 2009. *A szellem valósága: Filozófiai útmutatás*. Fordította Szombath Attila. Budapest: Kairosz Kiadó.
- Wittgenstein, L., 2019. *Logisch-philosophische Abhandlung: Tractatus logico-philosophicus*. 9. kiad. Az utószót írta Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- , 2020. *Philosophische Untersuchungen*. 10. kiad. Az utószót írta Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Yovel, Y., 2018. *Kant's Philosophical Revolution: A Short Guide to the Critique of Pure Reason*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Zimmerman, M. J. és Bradley, B., 2019. Intrinsic vs. Extrinsic Value. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Elérhető: <https://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/>, 2021. augusztus 26.