

UTAZÁS A JÓ VILÁGAIBAN: A JÓ KONTEXTUSAI ÉS KONFLIKTUSAI¹

Farkas Jácint
CSFK Földrajztudományi Intézet, Budapesti Gazdasági Egyetem, Budapesti
Corvinus Egyetem
farkas.jacint@csfk.org

Karácsony András
ELTE ÁJK Jog- és Társadalomelméleti Tanszék
karacsony@ajk.elte.hu

Marosán Bence
Budapesti Gazdasági Egyetem, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
bencemarosan@gmail.com

Ropolyi László
Eötvös Loránd Tudományegyetem
ropolyi@elte.hu

Michalkó Gábor
CSFK Földrajztudományi Intézet, Budapesti Corvinus Egyetem
michalko.gabor@csfk.org

1

Absztrakt

A tematikus blokk bevezető tanulmánya a jó és a „jó hely” filozófiai aspektusait a teljesség igénye nélkül vizsgáló, egymással szerves kapcsolatban álló tanulmányok kontextusát körvonalazza. Az írás célja, hogy a szerzők által képviselt megközelítések és látásmódok az utazás tudományára nyissanak új, perspektivikus ablakot, amely sokkal inkább a turizmus kutatási profilbővüléseként, mintsem utazásfilozófiai vizsgálódásokként értelmezhető. A szerzők bíznak abban, hogy a jelen tematikus blokk szűkebb értelemben a bölcséleti, tágabb olvasatban pedig az inter- és transzdiszciplináris diskurzusok elmélyítéséhez, illetve bővüléséhez egyaránt hozzájárul. A jó – akár a keleti, akár a nyugati félteke gondolkodóinak mondanivalóját tekintjük megközelítésünk origójának – elsősorban mint erkölcsi és morális princípium értelmeződik a filozófiai diskurzusokban. Meggyőződésünk, hogy a jó és a rossz egymással való „hagyományos” szembeállításával közel sem adna lehetőséget egy teljesebb kép felvázolására, mivel hermeneutikai

¹ A tematikus blokk tanulmányaiban közreadott kutatási eredmények létrejöttét az OTKA K134877 projekt támogatta.

szempontból vizsgálódva anélkül is nagyszámú, a jó olvasatára vonatkozó következtetést vonhatunk le, melyek az esetek többségében azonos irányba konvergálnak. A tematikus blokk tanulmányaira a jó világaiban és azok között tett sokszínű szellemi utazásként célszerű tekinteni, amelynek egyik eredője, hogy közelebb visz a napjainkra életformává vált utazói attitűdnek a jó helyek felfedezésében és kialakításában is megnyilvánuló, bölcséleti értelmezéseihez.

Kulcsszavak: etika, egzisztenciális fogyatékoság, üresség, hálólét, internet, jó hely, utazás, turizmus

Abstract

The introductory paper gives an insight into the themed block analysing the philosophical aspects of good and “good places”, without aiming at completion. The definite objective of the authors is to open a new horizon, in this case primarily to the science of travel, by the approaches and views represented by them, even if these insight points can be less directly interpreted as profile-extensions of the researches on travel science, as the authors do not wish to implement explicit travel philosophy examinations. Nevertheless they hope that they can make a contribution to the deepening and enlargement of philosophical discourses in the narrower sense and of multi- and interdisciplinary discourses in the broader sense. “Good” is interpreted in philosophical discourses primarily as an ethical and moral principle, irrespective of whether it is approached from the statements of philosophers of the eastern or western hemisphere. The authors are firmly convinced that the “traditional” opposition of good and bad does not allow by far the drafting of a more complete picture, because, looking from a hermeneutical aspect, a lot of conclusions can be drawn concerning the reading of good, which do not converge in the same direction in most of the cases. The study (studies) can thus be seen as a diverse intellectual journey in and across the worlds of the good, one resultant of which is to take us closer to the philosophical interpretation of traveller attitude, now a basic way of life, manifesting in the discovery and creation of good places.

Keywords: ethics, existential disability, emptiness, web-being, Internet, good place, travel and tourism

Bevezetés

Az első ipari forradalom és az annak hatására meginduló urbanizáció a szabadidő eltöltését fokozatosan a fejlett társadalmak létformájává tette. A szabadidőben bekövetkező környezetváltozás napjainkra az életminőség egyik meghatározó tényezőjévé vált. A lakó- és a munkahely terének elhagyása az Oldenburg² által megfogalmazott „harmadik”, vagyis „jó helyek” felkeresésével párosul, ahol az egyén a közösségi lét biztosította pozitív életérzésekben részesül. A „jó helyek” azonban nem csak a helyi társadalom, hanem a milliárdnyi utazó számára is vonzerőt jelentenek. A „jó helyek” lélektanának megismerése és megértése gyermekcipőben járó transzdiszciplináris kutatási terület. A jelen bevezető tanulmány és a soron következő munkák a filozófiatudományt hívják segítségül a „jó” mibenlétének feltárásához. A szellemi térben zajló, a „jó” összetevőit bejáró út egyaránt érinti a középkor meghatározó keresztény filozófusainak erkölcsi tanításait és szabadság eszményeit, a fenomenológia, elsősorban az etikai abszolútumra vonatkozó megállapításait, az internet világával összefüggő digitalizációs aspektusokat, valamint a buddhista ürességfilozófia szubsztanciamentes értelmezését.

A „jó hely” szókapcsolat teret nyert a mindennapok kommunikációjában, elsősorban a szabadidő-eltöltéssel, a vendéglátással és az utazással kapcsolatos diskurzusokban domináns, a lét azon szférájában, amely a modern élet egyik attribútuma. A „jó hely” alapvetően egy redukált axiológiai megközelítése az adott objektum (legyen az egy kirándulóhely, egy kávéház vagy egy turistaváros) mindazon tulajdonságainak, amiért azt érdemes felkeresni. A Czuczor-Fogarasi³ féle szótár első kiadásában a *Hely* címszó magyarázatánál, annak földrajzi értelmezésénél a szerzők a „*Jó hely Buda*” példamondattal támasztják alá a település élhetőségét. A Budapesti Szemlében megjelent írásban Krcsmárik⁴ is a „jó hely” hordozta funkcionalitást erősíti: „*Az istálló jó hely a marha megőrzésére, de nem jó hely a házi berendezési cikkekre s ruhákra*”. A Nyugat által közzétett, Duckworth-Barker⁵ tollából származó, „Kávéház” című műben Jancsóék vendégvárójára vonatkozóan hangzik el a következő, a „jó hely” mibenlétének rejtélyéhez közelebb vivő mondat: „*Jó hely ez, kérem, nagyon jó hely, itt sosem unatkoznak a vendégek*”. Amíg a 20. század 30-as éveiben a nyüzsgés, addig a 90-es években már a nyugalom állt a „jó hely” irodalmi értelmezésének fókuszában. Konrád⁶ önéletrajzi ihletésű gondolatai a Balaton-felvidéken fekvő Hegymagas Öreghegyére kalauzolnak, ahol

² Ray Oldenburg: *The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community*. New York: Marlowe & Company. 1999

³ Czuczor-Fogarasi: *A magyar nyelv szótára*. 2. kötet. Pest, pp. 1519-1520. 1864

⁴ Krcsmárik János: A török jogrendszer és az igazságszolgáltatás (II). *Budapesti Szemle*. 97(266). p. 243. 1899.

⁵ Vernon Duckworth-Barker: Kávéház. *Nyugat*. 27(19). p. 308. 1934.

⁶ Konrád György: A jó hely nyomában. *Kritika*. 21(5). p. 8. 1992.

az alkotásra ösztönző pusztán tér kínál sajátos luxust, ahogy „A jó hely nyomában” című írásában maga az író fogalmaz: „*Elegendő tér, kevés dolog, végleges hely, itt megnyugodhatunk*”. Bányai⁷ erre reflektálva a „jó hely” hordozta intimitást hangsúlyozza: „*Mert a jó helyhez még az is hozzátartozik, hogy mások nem ismerhetik és senkire sem tartozik, hogy ott abban a kávézóban, azon az utcán, abban a házban mire gondolkodok, merre kalandozok, miben reménykedem*”. Szilágyi⁸ az Istennel való együttélés bensőséges tereként jeleníti meg a „jó helyet”, a Hely maga az Isten – adja közre a „Hely helye: frigyháza és ikon” című esszéjében.

Manapság a verbális kommunikációs csatornák mellett egyre inkább térhódító közösségi média platformok igazolják, hogy a „jó hely” szókapcsolat valójában egy ajánlás mindazok számára, akik követik vagy más úton módon tévednek az adott bejegyzésre, oldalra. Az egyik legkedveltebb fényképmegosztó közösségi médiafelületen, az Instagramon ezres nagyságrendű a „jó hely” *hashtag* tartalmú bejegyzésvariációk⁹. A „jó hely” *hashtaggal* ellátott fényképfelvételek többsége csodás tájakat, lenyűgöző turisztikai attrakciókat, ínycsiklandozó falatokat kínáló vendéglátóhelyeket, boldog pillanatokat örökít meg. A „jó hely” szókapcsolat egy népszerű hazai sportszergyártó¹⁰ márkaépítésének és a magyarországi turizmusmarketingért felelős szervezet¹¹ egyik sikeres belföldi kampányának is szerves részévé vált, az értékesíteni kívánt termék mindkét esetben szoros kapcsolatban áll(t) a vonzó célterülettel. A „jó hely” szabadidős, gasztronómiai és turisztikai kötődését erősíti a „444 jó hely Magyarországon” című kiadvány, amely, ahogyan magát aposztrofálja, „egy kalauz mindahhoz, ami jó ebben az országban”¹². A „jó hely” szókapcsolat semmi esetre sem hungarikum, jelentéstartalmában szinte teljes mértékben megegyezik a „good place” angol kifejezéssel, ami az általa illetett objektumot kiemeli a különösebb érdeklődést nem generáló (semleges) vagy az egyenesen taszító (rossz) helyek világából.

A „jó hely” tanulmányozása – kézenfekvősége ellenére – mindeddig nem került a tudományos vizsgálatok fő áramába, amelynek elsődleges oka vélhetően a megismerés transzdiszciplináris mivoltában keresendő. Ugyan Oldenburg már 1989-ben¹³ közzétette a harmadik helyről szóló, szociológiai kontextusú elméletét, miszerint a lakó- és a munkahelyen kívül létezik a szabadidőeltöltést szolgáló közösségi tér is (kávézók, bárók, múzeumok, fodrászatok stb.), azonban talán az adott helyek „jó” mivoltának komplex, tudományágakon átívelő megértése, illetve annak elmaradása vagy éppen elégtelensége állhat a harmadik hely elmélet

⁷ Bányai János: Vasárnap délelőtt: irodalmi jegyzetek. *Alföld*. 44(8). p. 68. 1993.

⁸ Szilágyi Ákos: A Hely helye: frigyháza és ikon. *Alföld*. 65(11). pp. 78-89. 2014.

⁹ Ide értjük a #johely, #jóhely, #johelyek, #johelyekrevisz, #jóhelyekrevisz, #jóhelyek *hashtageket*, amelynek összesített száma 6170 darab. Letöltve: 2022. április 09.

¹⁰ Dorko (DRK) magyarországi innovatív sportruházat gyártó cég

¹¹ Magyar Turisztikai Ügynökség (MTÜ)

¹² *444 jó hely Magyarországon*. Magyar Jeti Kft, Budapest, 2020.

¹³ Oldenburg idézett könyvének első kiadása 1989-ben látott napvilágot a Paragon House gondozásában, a jelen tanulmány az 1999. évi kiadást idézi.

méltatlanul alacsony citációja mögött. Oldenburg felismerte, hogy az emberi lét szféráiban van egy olyan tartomány, amely a Maslow-i alap- és növekedési szükségletek határán helyezkedik el és amely egyszerre szolgálja a létezés és a személyiségfejlődés kritériumait¹⁴. A környezetváltozás, különösen annak utazással együtt járó válfaja a 21. század emberiségének létformájává vált (milliárdos nagyságrendű a belföldi és a nemzetközi turizmusban résztvevők száma), a szükségletek és az azokból eredő motivációk adottak, az irányok azonban döntést igényelnek. A „jó hely” megértésének első lépése a „jó” megismerése.

A tanulmány címe önmagáért beszél és a különböző terjedelmű dolgozatokból álló blokk mondanivalóját és céljait is igyekszik jól érzékeltetni: kontextusokról, építő jellegű konfliktusokról és nem utolsósorban – érintőlegesen – az utazás elméleti és gyakorlati párhuzamairól is értekeznek. Ahogyan a tudatos utazók egyénileg is megélik az általuk bejárt helyek és kultúrák változatos sokaságát, ekképpen igyekszünk mi is bejárni a jó világaink számunkra érdekes és elmélyülést kínáló szféráit. A közös intellektuális utazásunk tanulságainak levonását az olvasóra bízunk, amihez az egyes tanulmányok, kvázi önálló, *útjelzőkként* szolgálnak. Először a teljesség igénye nélkül a középkor meghatározó keresztény filozófusainak erkölcsi tanításait és szabadság eszményeit elemezi Karácsony András, majd Marosán Bence által tovább bővül a feldolgozott ismeretek tárháza, a fenomenológia, elsősorban az etikai abszolútumra vonatkozó megállapításaival. Azt követően a jó digitalizációs aspektusai kerülnek górcső alá, ezt Ropolyi László értelmezni a harmadik létszféra, az internet világára fókuszálva. Végül, de nem utolsósorban Farkas Jácint által a buddhista üresség filozófia folyamatjellege mentén filozófikus¹⁵ bepillantás nyílik a jó (helyeinek) szubsztanciamentes, és rendkívül gyakorlatias értelmezésébe, valamint alkalmazásába.

Ezen rövid bevezető tanulmány közreadásának célja a téma iránt érdeklődő olvasók figyelmének megragadása az elkövetkező négy, bölcséleti jellegű, a jó világait feltáró dolgozat iránt. A tematikus blokkban szereplő írásokat a szerzők saját érdeklődési és vizsgálódási dimenzióiból származó megállapítások és megközelítési módok ihlették. A közös út célkitűzése, hogy az utazástudományban jelenleg gyermekcipőben járó „jó hely” koncepció a filozófia termékenyítő ereje által úgy tudjon a tudományos közösség diskurzusainak fő áramába kerülni, hogy az az elkövetkezőkben valóban a transzdiszciplináris megközelítést segítő tényezővé tudjon válni. A szerzők nem titkolt célja továbbá, hogy írásaik inspiráló hatással legyenek az utazás világát oktató, kutató, fejlesztő és irányító szakemberekre is. A Nagyerdei Almanach szerkesztőségének jóvoltából a blokk-struktúrában történő megjelenés lehetővé teszi, hogy a négy filozófiai dolgozat önálló szellemi

¹⁴ Abraham Maslow: *A lét pszichológiája felé*. Budapest: Ursus Libris. 2003.

¹⁵ A *filozófikus* jellegű vizsgálódás egyrészt utal a meglévő ismeretek felhasználására, azok új kontextusba helyezésére és új kapcsolódási pontok létrejöttére, másrészt pedig a gondolkodás és ezzel szoros összefüggésben a fogalmak újraértelmezésére, az alkotás folyamatjellegére, és mindezek újra- és újrafelfedezésére is ráirányítja a figyelmet (Farkas 2021).

alkotásként, azonban egymást mégis támogató útjelzők skálafüggetlen hálózataként legyen értelmezhető, ezt szolgálja a közös irodalomjegyzék használata is. A szerzői kollektíva által megfogalmazott bevezető gondolatok első útjelzőként, ha úgy tetszik, nulladik kilométerkőként szolgálják a „jó hely” forrásvidékének feltérképezését.

A jó/rossz dichotómia és a szabadság

Karácsony András
ELTE ÁJK Jog- és Társadalomelméleti Tanszék
karacsony@ajk.elte.hu

A „jó helyek” kifejezés gazdag jelentésvilágának feltárásában kiindulhatunk a jó fogalmából, konkrétan e fogalomnak a filozófiai és teológiai hagyományban megjelent változataiból. A jó fogalmának meghatározásával foglalkozó elképzelések többnyire két utat vázolnak fel. Az egyik – s talán ez a legelterjedtebb –, melyben a rossz fogalmával állítódik szembe és a jó/rossz fogalompár mint az erkölcs alapjellemezője értődik. A másik lehetséges út, amikor nem szembeállítanak valamely fogalmat a jóval, hanem a jóhoz társítanak más fogalmakat – melyekkel mintegy „családi rokonságot” (Wittgenstein) alkot. Például az igazhoz, a széphez, a boldogsághoz, a szabadsághoz társítják. A gondolkodástörténetben – ameddig a kereszténység Európában kánonképző erővel bírt – a jó fogalma Istenhez kapcsolódott. A felvilágosodástól kezdve ez már felbomlott és a jó fogalma inkább a filozófusok emberképében tűnt fel. A 20. században viszont már az látható – alapvetően az analitikus nyelvfilozófiai megközelítésben –, hogy a jó és a rossz fogalmának a mindennapi életben tapasztalható jelentését, illetve használatmódját vizsgálták. Amennyiben gondolkodástörténeti szempontból és ennek kiegészítéseként a kulturális összehasonlítás perspektívájából vesszük szemügyre a jó fogalmát, akkor ezt dinamikus fogalomként láthatjuk. Azaz a történeti és kulturális kontextusok egymásra rétegződése, egymáshoz való viszonya azt mutatja, hogy nem beszélhetünk egy változatlan, örök jóról, hanem a jelentéstartományok (amibe értelemszerűen beletartozik a jó változatlanságának eszméje is) egymást irritálják vagy éppen megtermékenyítve befolyásolják, és ez adja a fogalom jelentésvilágának dinamizmusát.

A gondolkodástörténetben figyelemre méltó az a keresztény hagyományban gyökerező vonulat, melyben a jó/rossz dichotómia a szabadsággal kapcsolódik össze. E tekintetben három filozófusra utalnánk: Szent Ágostonra, Leibnizre és Schellingre.¹⁶ Mindegyik gondolkodónál a jó/rossz nem csupán morális érvényességű, hanem világképük (istenképük) fundamentális kategóriája.

Ágoston, a megtérése előtt, a manicheista gondolkodásmódot érezte sajátjának. Ebben a világlátásban párba állítható erők küzdelmeként jelent meg a világ. A világosság és a sötétség, a jó és a rossz harcaként. Azaz a rossz mint a jó ellenfogalma önálló princípiumként tételeződött. Ágoston megtérése azonban a jó/rossz

¹⁶ A három névvel csak jelezni akarunk egy eszmetörténeti hagyományt, korántsem állítjuk, hogy *csak* ők sorolhatók ide. Az alábbiakban az említett gondolkodókra vonatkozóan, a szakirodalom hihetetlen bősége miatt, csak minimálisan utalunk elemzésekre.

fogalompárja vonatkozásában is jelentős változást hozott.¹⁷ A keresztény Ágoston a következőképp érvelt: minden annyiban létezik, amennyiben részesül Istenben, s mivel Isten a jó, így a rossz nem lehet önálló létező, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy a részesülés fokától függően lehet valami kevésbé jó. Ágostonnál a jó azonban nemcsak erkölcsi fogalom, hanem teológiai alapfogalom. Ugyanis Isten nem más, mint a változatlan jó. Erkölcsfelfogásában Ágoston a boldogság, a boldog élet elérését jelölte meg célként. A boldog élet Istennek való alávetés, azaz a változatlan jóhoz kötődés. Ám az ember szabad akaratral bír, így választhatja a rosszat is. A szabadság tehát csak egy lépcsőfok, ami a jóhoz vezethet (és persze a rosszhoz is). A rosszért tehát nem Isten a felelős, hanem az ember. Épp ezért nem az a végső cél, hogy szabad legyek, hanem az igazhoz és a jóhoz kell elköteleződnöm, és a hamistól, a rossztól eltávolodnom. Ágoston a rosszat nem pozitív valóságként mutatja be, hanem hiányként. A rossz úgy viszonyul a jóhoz, mint az árnyék a fényhez. Miként az árnyékból ki akarunk lépni a fényre, úgy ösztönöz minket a rossz a jóra. A szabadság tehát a teremtőtől kapott adottság, de nem öncél. Miért adta Isten a szabadságot az embernek, ha abból rossz is következhet? Ágoston szerint a rosszból tanulhat az ember, megküzdhethet vele és egy kiküzdött erény jobb, mint a pusztá ártatlanság.¹⁸

Ágoston felfogásához hasonló gondolatot találhatunk a több mint ezer évvel később született *Teodiceában* (1710), Leibniz művében¹⁹. Leibniz szerteágazó életművéből itt csak a teodicea problémára utalunk. Ez a probléma nagyon röviden fogalmazva abban áll, hogy ha Isten az örök jó, akkor mivel magyarázható a világban létező bűn, a rossz? Leibniz szerint Isten a lehetséges világok legjobbját teremtette. Ez a konklúzió – ha máshonnan nem, de – Voltaire *Candide* című regényéből ismert, pontosabban az, ahogy Voltaire kigúnyolta, nevetségessé tette ezt a leibnizi tételt. Földrengésre, gonoszságra utalva kérdezte: ez lenne a legjobb világ? Voltaire bármilyen okból (tájékozatlanságból vagy rosszindulatból) is, de elvettette Leibniz kritikáját. Hogy pontosabban lássunk, ahhoz fel kell idézni Leibniz gondolatmenetét. Leibniz ugyanis nem egy tökéletes világról írt, hanem a *lehetséges* világok megvalósult formájáról. Isten a legtökéletesebb lény, akit a legtökéletesebb értelem jellemez. És ez azt jelenti, hogy a legegyszerűbb az elvek és a legváltozatosabb a teremtett világ jelenségei tekintetében. Leibniz elválasztotta egymástól az észigazságokat és a tényigazságokat. Az észigazságok minden lehetséges világban igazak (pl. a geometria tételei), míg a tényigazságok csak egy konkrét világban igazak. A lehetséges világokat a változók különböztetik meg egymástól, s ilyen alapvető változó, hogy Isten az embert szabad lényként teremtette a mi világunkban, ugyanis a szabadság az alapvető javak közé tartozik. A szabadságból következően

¹⁷ Ágostonról: Frenyó Zoltán: *Szent Ágoston és az augusztinizmus*. MTA BTK - Szent István Társulat, Budapest, 2018.

¹⁸ Meg kell jegyeznünk, hogy Ágoston időskori kegyelemtana ellentmondásban áll szabadságfelfogásával.

¹⁹ Leibnizről: Hans Poser: *Leibniz*. Gondolat, Budapest, 2018. Boros Gábor: *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2009.

azonban az ember akarata rosszhoz, bűnhöz is vezethet. Egy másféle lehetséges világ, melyben nem rendelkezik az ember szabad akarattal, szintén nem lenne tökéletes, mert – miként említődött – a szabadság az alapvető javak közé tartozik. Leibniz konklúziója – Ágostonéhoz hasonlóan – nem tagadja, hogy a világunkban létezik rossz, ám ezt az ember szabadságából eredezteti. Azaz a világban létező rossz nem érv Isten létével szemben.

A harmadik gondolkodó, akit megvizsgálunk a jó témakörét illetően Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Schelling 1809-ben publikálta az emberi szabadság lényegét elemző művét, gondolatainak bemutatásában Heidegger értelmezésére támaszkodunk²⁰. Heidegger interpretációja szerint Schellingnél a szabadság mint az emberi lét fundamentális jellemzője fogalmazódott meg, azaz a szabadság teszi az embert emberré. A filozófiatörténetet áttekintve különböző szabadságértelmezésekkel találkozhatunk, melyek négy csoportba sorolhatók.

A szabadság megjelenik mint

- az ember aktivitásának, kezdeményezőképességének jellemzője;
- a külső meghatározottságtól való függetlenség (negatív szabadság);
- képesség valaminek a meghatározására (pozitív szabadság);
- az ösztönök, érzelmek uralása (azaz a szabadság kizárólag az intellektusban, az értelemben jelenhet meg, a filozófiatörténetből erre példa Spinoza).

Ezek tehát a filozófiatörténeti hagyományból kiemelt szabadságértelmezések, ám mindezek nem fedik Schelling felfogását, mely az előzőekben röviden jelzett irányok felett áll. Schelling ugyanis az emberi szabadság lényegét abban látta, hogy az ember képes jóra és rosszra. Hozzátehetjük: mivel a jó/rossz fundamentális kategóriapár, így az ezekről való döntéssel rendelkező ember szabadsága szintén fundamentális jellegű.

Mindhárom felidézett gondolkodó esetében azt láthattuk, hogy a jó/rossz jelentésvilágát, e fogalompárhoz kapcsolható dilemmákat a szabadsággal összekötöten értelmezték és nem csupán erkölcsi szempontból gondolták el relevánsként a jó/rossz fogalompárját, hanem fundamentális jellegűnek tartották teológiai, illetve antropológiai szempontból.

Az eszmetörténetben a jó kérdéséhez találhatunk olyan adalékokat is, melyek esetében az írásmű tükörképéből vagy éppen árnyékából következtethetünk a szerzők jóról vallott álláspontjára. Erre röviden két példát hozunk. Az egyik Friedrich Nietzsche, a másik pedig egy magyar származású amerikai filozófus, John Kekes. A két gondolkodó csak annyiban rokonítható, hogy a jóval összefüggésbe hozható – de explicite nem arról szóló – nézeteik mentesek a keresztény hagyománytól, sőt Nietzsche esetében kifejezetten keresztényellenességről volt szó. A közös pont a szekuláris látásmód.

²⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyokról*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010. Lásd még Heidegger elemzését erről a könyvről: Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Budapest, T-Twins, 1993. Schelling filozófiájáról átfogóan: Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005

Nietzsche egy keresztényellenes Pascal. Pascalhoz hasonlítja a lélekelemzés mélysége, viszont elválasztja a kereszténységhez való viszony. Pascal minden írásából egy Szent Ágoston gondolatai által ihletett hitvallást olvashatunk ki, míg Nietzsche a kereszténységben az elmúlt közel kétezer év gondolkodói és morális tespedtségének okát látta. Két könyve érdekes elemzésünk szempontjából: *Jenseits von Gut und Böse* (1886) és a *Genealogie der Moral* (1887).²¹ Nietzsche a morál eredetét vizsgálva mélyre ásott a jó és a rossz értelmezési lehetőségében és ebben a mélységben eltűnt az európai eszmetörténeti hagyomány. Itt is, miként más történeti vizsgálódásaiban, arra törekedett, hogy egy radikálisan új látásmódot fogalmazzon meg, s ez a radikalizmus megkívánta a hagyományból való kilépést, illetve részleges visszanyúlást a görög gondolkodástörténethez, de ezt is a saját elméleti perspektívája szemszögéből ragadta meg. A végeredményt pontosan kifejezi könyvének címe: túllépni a jó és a rossz jelentésvilágán, azaz túllépni a kereszténységben gyökerező morális hagyományon. Ezen a jelentésvilágon túl a hatalom és az annak alávetettség jelenik meg – morális dimenzió nélkül.

John Kekes egyik könyvében a gonoszság eredetét vizsgálta.²² Már a cím is világosan kifejezi, hogy nem a jóról van szó, ám a gonoszság tárgyalásából, annak ellentétét feltételezve, elmélkedhetünk – a koncepcióhoz képest tükörképként – a jóról. Ha úgy tetszik: jó az, ami kívül marad a gonoszságon. Kekes nem osztja sem a kereszténységből következő Isten jóságának gondolatát, sem pedig a felvilágosodás antropológiai optimizmusát. Úgy látja, hogy az emberben jelen van a rossz elkövetésének lehetősége. Ez csak egy felületes szemlélő számára hasonlatos Leibniz teodícea elképzeléséhez, mely szintén az ember akaratszabadságához köti a bűnt, ám Leibniznél ez az akaratszabadság Isten döntéséből fakad, miszerint az ember szabad akarata az Isten által teremtett javakhoz tartozik. Mint említettük, Kekes megközelítésmódja szekuláris, tehát a gonoszság vizsgálata semmilyen módon nem kapcsolódik Istenhez. Ez egy önmagában megálló pesszimista emberkép. A rosszért az ember a felelős, nem lehet ezt átruházni másra (társadalomra, Istenre). A morál célja épp ezért, hogy felhívja az embert a rossz elkerülésének értékteliségére. Ez a morál nem természeti adottság, hanem csak az egyes ember erőfeszítése által valósítható meg. Kekes szkeptikussága arra is kiterjed, hogy a jó élet tartalmát, feltételeit soha nem lehet abszolútnak tartani, hanem mindig kontextushoz kötött. A morális szükségesség és a morális lehetőség kettősége abban áll, hogy az univerzális normák csak egyes, az emberi egzisztenciához szükséges követelményekre vonatkoznak, ám érvényességüket nem lehet minden más etikai követelményre kiterjeszteni.

Csak néhány gondolkodói teljesítményt vettünk szemügyre s már ez megmutatta, hogy a modern korban elveszett a jó/rossz megkülönböztetés jelentéstartalmának

²¹ Magyar nyelvű kiadások: Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál geneológiájához*. Holnap Kiadó, Budapest, 1996., Friedrich Nietzsche: *Túl a jón és a rosszon*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000.

²² John Kekes: *A gonoszság gyökerei*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő, 2007.

egyértelműsége, s ezáltal kanonizálhatósága. Annyi eredményre azonban jutottunk, hogy ha a jó/rossz dichotómiát a szabadságra vonatkoztatjuk, akkor azok a bizonyos „jó helyek” a szabadság helyeiként tűnnek fel. Amennyiben az utazókra gondolunk, akkor szintén megerősödik ez a kép. Az utazó ugyanis, legyen bármennyire is elkényeztetett a komforttal, valami ismeretlenre is vágyik, amit nem egy útikönyv lapjain akar felfedezni, hanem a valóságban saját élményként megélni. S hogy ez megtörténhessen, ahhoz szabadságra van szüksége²³.

²³ Pusztai Bertalan: Vallás és turizmus, In: Fejős, Zoltán (szerk.) *A turizmus mint kulturális rendszer*, Néprajzi Múzeum (1998) pp. 13-23.

Az etikai Abszolútum. A „jó” etikai vonatkozásai

Marosán Bence

Budapesti Gazdasági Egyetem, Pázmány Péter Katolikus Egyetem

bencemarosan@gmail.com

Bevezetés

A jelen tanulmányban – állandó tekintettel a blokk irányadó témájára – a „jó” etikai vonatkozásait szeretnénk áttekinteni, a „jó”-t a jelen részben „etikai Abszolútumként” ragadva meg. Mindenekelőtt arra a tényre szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a kulturális és specifikusan filozófiai fejlődés kezdeteinél az erkölcs és sajátosan az erkölcsi jó szorosan kapcsolódott a vallási hagyományhoz és a vallási tradíció által képviselt Abszolútumhoz; illetőleg az előbbi (erkölcsi abszolútum), az említett fejlődés kezdetén még a vallási Abszolútum kontextusában nyerte el voltaképpeni értelmét.

Részben egy időbeli utazást hajtunk végre az ókortól napjainkig, a jó legfontosabb etikai koncepcióit áttekintve, a 20. században kifejtett bizonyos fenomenológiai elméletekig, különös tekintettel Emmanuel Lévinasnak a Másikról, mint a Jó legfőbb vonatkozási pontjáról alkotott felfogására. A jelen tanulmány a tematikus blokk fő célkitűzéseihöz, felvetéseihöz leginkább abban kapcsolódik, hogy ismertesse az azzal kapcsolatos legfontosabb, legnagyobb hatású elméleteket, hogy *miképpen tehető a világ egy jobb helyé, akár lokálisan, akár globálisan* – illetve a jelen írás szerzője maga is szeretne állást foglalni ebben a kérdésben. E tekintetben leginkább Lévinas mellett szeretném elkötelezni magamat, aki szerint a jót mindenekelőtt a Másikkal kapcsolatban valósíthatjuk meg vagy véthetjük el – attól függően, hogy nyitottak vagyunk a Másik feleletigényére, odafordulunk a Másik felé, nem akarjuk kisajátítani a Másikat, hanem maximális szabadságot és mozgásteret biztosítunk a számára; vagy éppen ellenkezőleg, uralkodni akarunk a Másikon, ki akarjuk őt sajátítani, és mintegy létünk sajátos meghosszabbításaként kezeljük Őt.

12

1. A kezdetek. A jó archaikus felfogásai. Jó, erény és boldogság fogalmi háromszöge

Azt, hogy az erkölcsi döntések még mennyire a vallási Abszolútum keretei között helyezkedtek el az archaikus ember számára, kiválóan megvilágítja Platón *Prótagoras* c. dialógusában a címszereplőnek az az elbeszélése, amelyben a filozófus arról beszél, hogy az igazságosság törvényeit maga Zeusz adta az embereknek. A kontextusra való tekintettel Prótagorasznak ez a megnyilatkozása némiképp paradox, legalábbis ambivalens, mivel a gondolkodó ezt az elképzelést már eleve a vallási hagyománytól relatíve eltávolodva, arról viszonylag leválva vetette fel. A specifikusan etikai attitűdöt és a hozzá tartozó etikai Abszolútumot

mindenekelőtt pontosan a hagyománnyal való összeütközés (adott esetben a különböző hagyományok közti összeütközés) hívja életre, illetve teszi hozzáférhetővé – az az élmény, amikor az individuum szembesül vele, hogy a hagyomány már nem szolgál egyértelmű igazodási pontként, illetve a hagyomány által az éppen aktuális dilemmára vonatkozó esetleges választ nem érzi kielégítőnek. Korábban a vallási hagyomány egyértelműen, vagy legalábbis többé-kevésbé egyértelműen megmondta, bizonyos esetekben, konfliktusokban és dilemmákban mi a teendő. Az etikai attitűd (és a vele korreláló Abszolútum) egy bizonyos fokig önálló személyiség megszületéséhez kapcsolódik, aki érzi, hogy a megfelelő *döntést* neki kell meghoznia, és aki azzal is tisztában vél lenni, hogy ha úgymond átengedi ezt a döntést a vallási hagyománynak, tehát a tradíció szellemében cselekszik, akkor az még mindig az ő *döntése*. Kanti terminusokkal élve a szent, a vallási hagyomány a sajátlagosan etikai attitűdhez képest a heteronómia jegyeit viseli magán, míg az etikai beállítódás és döntés lényegi sajátja éppen az autonómia. Az autonómia tehát az, hogy az etikailag cselekvő és etikusan cselekedni próbáló szubjektum maga választja meg a cselekedeteit meghatározó, annak irányt szabó értékeket és princípiumokat.²⁴ Ha például *fideista* megfontolásból valaki lemond az autonómiáról,²⁵ akkor ez a lemondás – akárcsak a lemondás mellett való elköteleződés minden egyes pillanata is – szintén autonóm döntés.²⁶

Az etikai Abszolútum első, talán teljes élességében történő megmutatkozása, úgy véljük, mindenekelőtt a *kollízióban*, illetve a *kollízió tapasztalatában* történik meg. Amikor különböző tradíciók, érdekek, szempontok, pozíciók, értékek stb. ütköznek össze egymással, és választásra vagyunk kényszerítve. *Vagy-vagy*. És adott esetben kenyértörésre kell vinnünk a dolgot; nem tehetünk jót mindenkinek; csak úgy foglalkozhatunk állást valami mellett – ebben az esetben: csak akkor cselekedhetünk morálisan –, ha állást foglalunk valamivel, valakivel vagy valakikkel *szemben*. Ekkor nem úszhatjuk meg a konfrontációt. Gyönyörű, klasszikus leírása ennek a helyzetnek és tapasztalatnak Szophoklész *Antigoné* című drámája, amelyben már Hegel is a különböző törvények, illetve az eltérő etikai pozíciók összeütközését látta;²⁷ mégpedig oly módon, hogy *az összeütközésben szereplő mindkét félnek igaza volt*. Szophoklész Antigonéjának esetében a két összeütköző tradíció és pozíció: a család és az istenek törvénye az egyik oldalon (Antigoné képviselőjében) és a polis törvénye a másikon (Kreón).

²⁴ A Czétány György (2015) által kidolgozott megközelítésben a vallási Abszolútumnak a diszjunktív szintézis, míg az etikai Abszolútumnak a konjunktív szintézis felel meg.

²⁵ Például mint Kierkegaard-nál: „Istennel szemben soha nincs igazunk”. Vö. *Vagy-vagy*. Budapest: Osiris—Századvég könyvtár, 1994: 608skk. Fordította: Dani Tivadar.

²⁶ Később, a modern filozófiában, aki az etikum fogalmát speciálisan a személyiségre és a *döntésre* való tekintettel dolgozta ki, elsőként nyújtva proto-fenomenológiai belátásokban gazdag egzisztenciális elemzést a személyiségről és annak egyes lényegi szerkezeti vonatkozásairól, az éppen Kierkegaard lesz.

²⁷ Vö. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1973: 229. Fordította: Szemere Samu.

Az ókori görög, majd később hellenisztikus filozófiában az etikai gondolkodás kereteit mindenekelőtt a következő fogalmi háromszög jelölte ki: jó, boldogság és erény. Bizonyos módon ezek számítottak etikai abszolútumoknak. A *jó* az, amit a cselekvés során mindenekelőtt el kellene érünk, meg kellene valósítanunk.²⁸ A *boldogság* a jó egyik specifikus megnyilvánulása. Az etikai gondolkodás legtöbb szerzője és képviselője számára egészen Kantig természetesnek tűnt, hogy az emberi élet végső célja a boldogság. És ugyancsak Kantig nagyon sokan – megkockáztathatjuk: a jellemző többség – úgy látták, hogy *erény* és boldogság között természetes kapcsolat van. Az erény végső soron boldogsághoz kellene, hogy vezessen. Noha például Arisztotelész egyebek mellett a *Nikomakhoszi etikában*²⁹ a boldogsággal kapcsolatban egy csomó olyan apóriát vet fel, amelyek mind arra utalnak, hogy mennyi minden nem áll a hatalmunkban a boldogság elérése és megtartása kapcsán, nála is szoros kapcsolat van erényes cselekvés és boldogság között.³⁰ Később Kant lesz az megint csak, akinél erény és boldogság kapcsolata radikálisan szétválk, vagy legalábbis mélyen problematikussá válik.

A nagy kérdés nyilván, hogy hogyan definiáljuk a boldogságot és az erényt. Az erényben inkább kifejezésre jut az etika normatív karaktere; jelesül abban a megfontolásban, hogy mi az, amit tennem *kell*, hogyan *kell* eljárnom, ha erényesen akarok cselekedni, viselkedni, élni. A hellenisztikus filozófiában a boldogság mindenekelőtt a zavaroktól mentes, nyugalmas lelki állapot, egyfajta derűs, zavartalan lelki béke megvalósítása – és ezen békére való törekvés maga is erényes cselekvésnek bizonyult, melynek jutalma maga a boldogság. A hellenisztikus filozófia három nagy áramlata – az epikúreus, sztoikus és szkeptikus filozófia – ennek az erényes attitűdnek és az általa megvalósított boldogságnak a különböző utakon történő elérését tűzte ki céljául.³¹ A sztoikus filozófiában a cél, hogy boldogságunkat ne tegyük függővé semmiféle külső, esetleges körülménytől, amely fölött nincs hatalmunk. A szkeptikusoknál, hogy minden bizonytalan nézetel, vélekedéssel, hiedelemmel, állítással kapcsolatban fuggesszük fel ítéletünket, állásfoglalásunkat, és hogy boldogságunkat ne tegyük függővé esetlegesen cáfolható elképzelésektől. Az epikúreus gondolkodásban pedig, hogy mindenekelőtt próbáljuk elkerülni a fájdalmat, törekedjünk lehetőleg emberi, kifinomult örömeire, és igyekezzünk örömet okozni másoknak is, elsősorban a bennünket körülvevő embereknek.³²

²⁸ A „jó” Platónról George Edward Moorig és egészen napjainkig számos szerzőnél egyfajta etikai vagy axiológiai abszolútumot nyújtott; az erkölcsi és értékelméleti gondolkodás természetes végső vonatkozási pontját.

²⁹ Arisztotelész 1997: 21-33 (1098b-1102a, I. könyv, 8-12. fejezet).

³⁰ Arisztotelész i.m. 22. „Azokkal, akik a boldogságot az erényben vagy egy bizonyos erényben látják, általában megegyezik a felfogásunk...”

³¹ Ehhez: Anthony Arthur Long: *Hellenisztikus filozófia*. Budapest: Osiris kiadó, 1998. Fordította: Steiger Kornél.

³² Epikúrosz filozófiája távolról sem volt olyan egoista és vulgarizáló módon hedonista, élvhajász, mint azt néhány későbbi, mindenekelőtt késő ókori és középkori keresztény

Habár egoista etikai pozíciók már bőven megfogalmazódtak az újkor előtt is, az antikvitásban, rögtön a szofistáknál (pl. Thraszümakhosz, Kalliklész felfogása – nézetünk szerint – nagyon ebbe az irányba mutat), az az álláspont, mely szerint az erényes cselekvés mindenekelőtt az önérdek szolgálatában áll, és a boldogság, valamint annak specifikus mértéke abban áll, hogy *saját* érdekeimet, céljaimat, vágyaimat mennyire vagyok képes realizálni, főként a modernitásban, a kora újkor beköszöntével kezdett el igazán terjedni. Nyilván ez a szellemi folyamat nem független a modern, először még kézműves és kereskedő kapitalizmus felemelkedésétől. Ezt az etikai attitűdöt, olvasatunk szerint, sajátos vakság jellemzi, mely nem akar vagy nem tud figyelemmel lenni arra a sajátos, fenomenológiai és ontológiai *tényállásra* (nem akarja észrevenni azt), hogy specifikusan etikai, közvetve vagy közvetlenül mindig a Másikhoz való viszonyunkban áll elő.

Erény és boldogság szociális, interszjektív vonatkozásai nem kerültek el azon ókori és középkori teoretikusok elméleti pillantását sem, akik képesek voltak nyitottak lenni a specifikusan etikaira, és a kiváltképpen – mert a Másikhoz mint Másikhoz kapcsolódó és általa kifejezésre jutó, megnyilvánuló – etikai Abszolútumra.

Erény és boldogság alkalmasint talán problematikus viszonyának felismerése egyébként nem Kanthoz fűződik; hanem olyan belátásról van szó, amelynek gyökerei, még ha teológiai keretek között is, de szintén visszanyúlnak az ókorba; egyenesen Platónhoz. Arról a gondolatról van szó, hogy az erényes cselekvés nem okvetlenül és szükségszerűen vezet boldogsághoz. Az *Eutiüphrón-paradoxonról* van szó – mely szerint kérdéses az, hogy amit teszünk vagy tennünk kell, az vajon önmagában helyes vagy azért helyes, mert az istenek parancsolják, és kvázi az istenek akarata teszi helyessé azt, amit ők parancsolnak.³³ Ez azért teheti problematikusá az erény és boldogság kapcsolatát, mert a teológiai értelmezés szerint azt tenni, amit az istenek akarnak, feltétlenül helyes. Viszont az istenek akarata és parancsa nem tesz bennünket feltétlenül boldoggá – gondoljunk csak arra,

értelmezője állította. Ránk maradt levelei világosan tanúsítják ezt. Például „Amikor tehát azt állítjuk, hogy az élet célja a gyönyör, nem a tivornyázók gyönyöreiről s nem az élvhajhászásban rejló gyönyörűségekről beszélünk, ahogy egyesek tudatlanságból, tőlünk eltérőleg, vagy tanításainkat félreértve tartják, hanem arról, hogy testünk mentes legyen a fájdalomtól, lelkünk pedig a zavaroktól. Hisz nem az egymást érő tivornyák és vidám felvonulások s nem az élvezethajhászás, a gyerekek és asszonyok, vagy halak és egyebek után, amiket a költséges asztal nyújt, teszük az életet kellemessé, hanem a józan gondolkodás, amely minden választásnak és elkerülésnek az okát keresi, és száműzi a hiedelmeket, amelyek miatt a legtöbb zavar éri a lelkeket” (Epikúrosz levele Menoikeuszhoz). Továbbá: „Előbb nézd meg, kikkel eszel-iszol együtt, azután, hogy mit. Mert barát nélkül húst enni oroslánok, és farkasok szokása”. Ld.: *Epikúrosz legfontosabb filozófiai tanításai*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre kiadó, 1994. Fordították és bevezetéssel ellátták: Kövendí Dénes és Sárosi Gyula. Továbbá: Alain de Botton: *A filozófia vígasza*. Budapest: Európa kiadó, 2005. 70sk. Fordította: Barkóczy András.

³³ Vö. Platón: *Eutiüphrón*. In *Platón Összes Művei*, I. kötet: 97-135.

amikor Isten parancsba adta Ábrahámnak, hogy áldozza fel neki fiát, Izsákot. És a középkori teológiai megalapozottságú értelmezések egy részében, mindenekelőtt a fideista jellegű interpretációkban, boldogság és erény külön is volt – oly módon, hogy az előre vetítette a két fogalom, immár tisztán filozófiai, transzcendentális filozófiai kanti különválasztását.

2. Középkori és újkori felfogások. Szándék, következmény és felelősség

A középkori – mindenekelőtt – keresztény teológia egyes szerzői, elméletalkotói hangsúlyozták azt, hogy az embernek feladata, kötelessége elsősorban és főként abban rejlik, hogy kövesse Isten rendeleteit és parancsait; ez az engedelmisség az etikai jó és helyesség megvalósítása és gyakorlása; és a boldogság nem következik szükségszerűen ebből az engedelmisségből. Ezt a felfogást találjuk meg többek között William Ockhamnál.³⁴ A középkori, a megfelelő monoteista világvallás nagy égisze alatt tevékenykedő gondolkodók jelentősebb része mégis csak utat talált erény és boldogság összekötésére: Isten – végtelen értelménél, mindentudásánál fogva – jobban tudja nálunk, hogy mi a jó nekünk, mit kell tennünk a legfőbb, legnagyobb jó megvalósítása érdekében, és engedelmisségünkért megjutalmaz bennünket a túlvilágon, az üdvösség kárpótól bennünket minden evilági szenvedésünkért, kétségünkért és gyötrelmünkért. A radikálisabb fideista álláspontot valló középkori gondolkodók – pl. Ockham – azonban világosan látták az erény és boldogság közti viszony eredendően és lényegileg problematikus jellegét.

Ha az ember nem záródik be abba az etikai vakságba, amelyet az egoista és az egoizmus értelmével rendelkező individualista filozófiák és megfontolások implicálnak (melyek gyakorlatilag abba a szférába zárják be az egyént, melyet Lévinas az „Ugyanaz Azonosságának” nevezett), akkor az etikai pozícióba helyezkedő egyén többé-kevésbé világosan kell, hogy lássa, döntéseinek végső tétje, több-kevesebb közvetítésen keresztül a Másikról kell, hogy szóljon. A kérdés ezután az, hogy a döntésben melyik princípium vagy fázis az, ami lényegesebb: a *szándék* vagy a *következmény*. Milyen etikai pozícióba helyezkedünk az alapelveket vagy a következményeket tekintve? Felelősség vagy következmény? Kötelesség vagy végeredmény? Eszköz- vagy célorientált etika? *Deón* vagy *télosz*? Akárhogy döntök is, a cselekedet végső soron a Másikat vagy a többi embert érinti.

A felelősségetikák paradigmátikusnak mondható példáját Kantnál találjuk. Kant ebben a tekintetben, ahogy fentebb többször is utaltunk rá, radikálisan elválasztotta egymástól az erényt és a boldogságot – az erényt itt a cselekvést irányító és azt alapvetően helyessé tevő princípiumként érve. Ismeretes módon ugyan Kant felvette a tiszta ész gyakorlati posztulátumai közé, hogy a helyes elvek szerint vezetett életet élő szubjektum minden evilági megpróbáltatás ellenére legalább megalapozottan,

³⁴ Vö. Alasdair MacIntyre: *Az etika rövid története*. Budapest: Typotex kiadó, 2012: 168s, 176. Fordította: Szabó P. Imre. Továbbá: uő.: *Az erény nyomában*. Budapest: Osiris kiadó, 1999. Fordította: Biróné Kaszás Éva.

ésszerűen reménykedhet a túlvilági boldogságban,³⁵ ami miatt Hermann Cohen Kantot eudaimonistának is nevezte,³⁶ azonban Kantnál etikai tekintetben mindenekelőtt a helyes cselekvés princípiuma (a kategorikus imperatívusz), és ezen princípium megvalósítására irányuló szándék volt az irányadó. Az egyik legfontosabb, legplasztikusabb és egyúttal talán a legtöbbet idézett megnyilatkozása ezzel kapcsolatban az, hogy „a jó akarat ... úgy ragyog, mint a drágakő”.³⁷

Azt, hogy a kategorikus imperatívusznak a tűzön-vízen át történő, minden esetleges megszorító körülménytől független érvényesítése milyen nem kívánt konzekvenciákat hordozhat magában, szépen mutatja a Kant korában, Kant és rajta kívül különösen Benjamin Constant részvételével is zajló vita arról, hogy vajon szabad-e hazudni azért, hogy egy ember életét ezzel megmentsük.³⁸ A kategorikus imperatívusz nevéhez hűen feltétlenül megtiltja számunkra a hazugságot – és a kivétel, hogy esetleg egy ember életét megmentsük, magának a kategorikus imperatívuszhoz az állítólagos feltétlenségét aknázná alá. Ismeretes módon Kant eredeti példája, melyet azután kritikusai (többek között Benjamin Constant) radikalizálni kezdtek, nem ennyire szélsőséges, sőt, olyan álláspontot kínál, amely teljes mértékben összhangban van mind a kanti etikával, mind általános etikai intuíciónkkal. Kantnál: „Például a háziúr megparancsolta, hogy ha egy bizonyos személy érdeklődne utána, tagadják le. A cseléd így is tesz, de ennek az lesz a következménye, hogy a háziúr kerekét old, és súlyos büntetést követ el, amelyet egyébként az érte kiküldött őrség megakadályozott volna. Ki itt a bűnös (etikai alaptételek szerint)? Természetesen a cseléd, aki hazugságával megszegte önmaga iránti kötelességét – a következményekért immár a lelkiismeretével kell elszámolnia”.³⁹

Ehhez képest Benjamin Constant példájában egy ártatlan ember ártatlan barátjáról van szó, aki menekülni próbál egy gyilkos elől, és akit gyakorlatilag a barátja szolgáltat ki a gyilkosának, azáltal, hogy nem hajlandó róla hazudni. Kant – mondjuk így – belement a játékba, és nyomatékosan kijelentette, hogy még akkor sincs jogom ahhoz, hogy hazudjak, ha ezzel egyébként egy ember életét menthetném meg: „Az, hogy a kijelentések (Aussagen), melyeket nem kerülhetünk el, igazak legyenek, mindenkivel szemben formális kötelessége az embernek, bármilyen

³⁵ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. In uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat kiadó, 1991: 244skk. Fordította: Berényi Gábor.

³⁶ Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik Nebst Ihren Anwendungen Auf Recht, Religion Und Geschichte*. Berlin: Cassirer, 1910: 360sk, 366skk.

³⁷ *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Kant 1991: 21.

³⁸ Ehhez mindenekelőtt: Allen W. Wood: „A hazugságról”. In *Holmi* 2009 (21/2): 184-205. Fordította: Erdélyi Ágnes. Ld. még: Vajda Mihály: „Kit érnek el hamarabb, a hazug embert, vagy a sánta kutyát?”. In Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 12. A hazugság*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2014: 11-16.

³⁹ *Az erkölcsök metafizikája*. Kant 1991: 546sk.

hátrány származzék is ebből rá vagy másra nézve; és noha azzal szemben, aki alaptalanul kényszerít rá, hogy kijelentést tegyek, nem követek el igazságtalanságot, ha nem mondok igazat, egy ilyen nem-igazság általában véve, a kötelesség leglényegesebb részét tekintve, mégis igazságtalanság, és ezért [...] hazugságnak nevezhető: így ugyanis előidézem, már amennyire rajtam múlik, hogy a kijelentéseknek (nyilatkozatoknak) egyáltalán nem hisznek, és ezzel minden jog, amely szerződésen alapul, semmissé válik és hatályát veszti; ez pedig igazságtalanság, amely az emberiségnek általában véve kárt okoz”.⁴⁰

Függetlenül attól, hogy a Kant kritikussai által felvázolt szituációt mennyire tartjuk mesterkéltnek, mennyire tartjuk valószínűnek vagy elképzelhetőnek azt, hogy egy ilyen helyzet ténylegesen is előforduljon (az igazmondásunkkal megölünk egy ártatlan embert, a hazugságunkkal megmentjük őt), úgy érezzük, beszédesnek kell tartanunk azt, hogy Kant végül is beleegyezett ennek a teoretikus dilemmának a kibontásába, és azt a megoldást választotta, hogy még egy ember életének a megmentése érdekében sem jogosult hazudnunk. Ez, úgy hisszük, általában a kötelességetikákban, és speciálisan annak kanti változatában benne rejlő bizonyos fokú rugalmatlanságra utal. Az a sejtésünk, hogy „Fiat iustitia, et pereat mundus” – „Legyen igazságosság, még ha elpusztul is a világ” elv adott esetben a legnagyobb igazságtalanságok elkövetésére adhat menlevelet.

Az erkölcsfilozófusok egy jelentős részéről legalábbis óvatos, visszafogott fenntartás, sokszor viszont alig leplezett vagy teljesen kifejezett ellenszenv, olykor egyenesen undor és viszolygás irányul a *következményetikákkal* szemben. Sokaknak a következményetikáról elsősorban a Machiavellinek tulajdonított mondás jut az eszébe: „A cél szentesíti az eszközt”.⁴¹ Vagy az újkori következményetikák egyik legnagyobb hatású modellje: Jeremy Bentham utilitarizmusa. Sokan leegyszerűsítőnek, a felvilágosodás naiv reményeit kritikátlanul és reflektálatlanul követőnek, az etikai egoizmus pusztá meghosszabbításának, kiterjesztésének gondolják a Bentham által kidolgozott utilitárius etika egyik legfontosabb elvét: „A lehető legtöbb ember lehető legnagyobb fokú boldogsága”. Mintha a boldogság olyan egyszerűen mérhető és kalkulálható lenne! – ahogy sokan kritikusan és elementáris gyanakvással reagáltak erre az etikai pozícióra.

Nem gondoljuk azonban, hogy a személyiségre, az autonómiára építő etikai felfogásnak túlságosan sietve, már a kezdet kezdetén elutasítólag kellene reagálnia egy következményelvű etikára, és például speciálisan az utilitarizmusra. Nézzük meg még egyszer a Jeremy Bentham által megfogalmazott elvet! „A lehető legtöbb ember lehető legnagyobb fokú boldogsága”. Fel lehetne tenni a kérdést (legalábbis mi fel szeretnénk tenni), hogy mi is lenne olyan végtelenül rossz vagy elhibázott egy

⁴⁰ Vö. Wood 2009: 190sk.

⁴¹ Machiavellinél: „Úgy van rendjén, hogy ha az, amit tesz, vádolja is, tettének eredménye felmentse a vád alól, és ha az eredmény jó, mint Romulus esetében, sohasem marad el a megbocsátás, mert azt kell elítélni, aki rombolásra használja erejét, nem pedig, aki javításra”. *Beszélgések Titus Livius első tíz könyvéről*. In *Machiavelli Művei, Első Kötet*. Budapest: Európa kiadó, 1978: 119. Fordította: Lontay László.

ilyen elképzelésben? „A lehető legtöbb ember” – itt a Másik többes számáról van szó, a többi emberről. A tételben szereplő emberek mind individuumok, egyének, célokkal, vágyakkal, személyes méltósággal, autonómiával. Mind élő, mozgó, szuszogó, mocorgó, tevékenykedő egyének. Mindannyian meleg testek. Mégis mi lenne a baj azzal, hogy mindannyiuk érdekeit megpróbáljuk figyelembe venni, az érdekellentéteket, a konfliktusokat pedig megkíséreljük harmonizálni? Amikor ember és ember, cél és cél, boldogság és boldogság között konfliktus áll fenn, akkor éppen hogy mindkét ember vagy minden szóban forgó szubjektum személy volta, abszolút realitása kerül élesebb megvilágításba. *A mindannyiuk – mint szubjektumok – iránti lényegi és kiküszöbölhetetlen felelősségünk és kötelességünk.*⁴² Amikor a többi ember „javáról” beszélünk némiképp utilitarista modorban, akkor itt a „java” kifejezés pontosan a többi ember – mint minden egyes konkrét esetben abszolútnak számító individuum – érdekét és öncél voltát jelöli.

Mikor egyes szerzők, például mindenekelőtt Hegel, arra tesznek kísérletet, hogy szándék- és következményetikát egyetlen közös keretben kapcsoljanak össze, akkor az ilyen törekvések mögött többnyire az a filozófiai belátás húzódik meg, hogy az egyes pozíciók minden elméleti és gyakorlati következmény ellenére történő abszolutizálása, szélsőségeig való vitele, elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt katasztrófális következményekkel járhat és jár is. A szándék-etika vonatkozásában: van az a gyakorlati következmény, amely a legtisztább szándékot is kétes megvilágításba helyezi, amely a legmagasabb elven is képes foltot ejteni. A következmény-etika felől nézve pedig: van az az eszköz, amely képes vállalhatatlanná tenni a legszentebbnek, legfenségesebbnek beállított célt is. Az abszolút szándék és az abszolút cél egyaránt olyan abszolútumok tudnak lenni, amelyek egyaránt képesek katasztrófákhoz – abszolút katasztrófákhoz – vezetni.

Részben erre való tekintettel Hegel az etikát, a gyakorlati cselekvést a megismeréssel kötötte össze. Hegel a tragikus, katasztrófális elvekkel járó etikákra azt mondta, hogy ott bizony az elvekkel van a baj. Az ember nem hivatkozhat mindig arra, hogy tiszta jószándékból cselekedett, nem is sejtette, hogy döntéseinek ilyen következményei lesznek. Hegel erre azt mondta: „Tudnia *kell*ett volna”. Vagyis egy igazán felelős magatartás és attitűd nem választható el a világ rendjének bizonyos fokú megismerésétől. Természetesen nem számítható ki előre *minden* következmény vagy akár csak minden *lényegesebb* következmény. De a valószínű következmények, józan számítás, a tőlünk a körülményekre való tekintettel *elvárható* tudás és tájékozódás, információgyűjtés alapján, egy bizonyos fokig előreláthatóak *kellenek*, hogy legyenek, és ezekkel számolnunk *kell*.⁴³ Hegel összekapcsolta a szándékot a következménnyel; és általában az etikai elvek

⁴² Egy ilyen megfogalmazással persze már túllépünk Bentham saját utilitarizmusán, de a hangsúly egy elméletnek pontosan azokon a pontjain lenne, amelyek bizonyos módon túlvisznek bennünket az adott elméleten és azt egy szélesebb kontextusba, tágabb megvilágításba helyezik.

⁴³ Itt: Hegel 1973, továbbá: uő.: *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest: Akadémia kiadó, 1983. Fordította: Szemere Samu.

megfogalmazásánál hangsúlyozta a tágabb társadalmi kontextust. A tiszta bensőségben lakozó *morállal* (Moralität) szemben így tett nála szert bizonyos interszjektív objektivitásra és tartósabb, általánosabb igazságra a valamely közösség kultúrájához és történelméhez kapcsolt *erkölcs* (Sittlichkeit).

Hegel az erkölcs relatív objektív és abszolút voltának egy spiritualista kontextust adott, illetve ezt a relatív objektív és abszolút voltát ezen spiritualista kontextus által garantálta. Nevezetesen az egyes erkölcsök mint néperkölcsök egy népszellem hagyományába illeszkedtek. A Világszellem azonban felette állt nála ezen specifikus erkölcsiségeknek, és a Világszellemet nem kötötte nála az egyes népek partikuláris erkölcsisége és erkölcsi normái. Némileg talán önkényesnek is tűnő metafizikai posztulátummal él a világtörténelem mint a Világszellem döntéseinek sorozata kapcsán: „A világtörténelem a világ ítélő széke” – „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” mondja.⁴⁴ Ez azonban a további posztulátummal egészül ki nála, hogy a világtörténelem mégis csak az ész és szabadság kibontakozásának és előrehaladásának a története. Hegelnél ész és szabadság számítanak normatív, etikai Abszolútumoknak.

3. 20. századi felfogások. A Másik fenomenológiája és a Másik mint a Jó végső vonatkozási pontja

20

Heller Ágnes (1969) később szándék és következmény ilyen közös keretbe illesztését és kontextualizálást gondolja újra előbb marxista alapokon, majd a posztmodern reflexió alapján (Heller 1997); de minden esetben oly módon, hogy az individuum van nála a középpontban, mint végső soron abszolút érték vagy centrális tájékozódási pont. Heller Ágnesnél szándék és következmény mindenkor egymásra vonatkoznak, és az erkölcsi elvek kontextusául mindenkor praktikus, társadalmi és történelmi viszonyok szolgálnak. Az értékeket kezdetben az alapvetően történelmi és gyakorlati lénynek tartott ember nembeli lényegének sajátosságaként határozza meg, később pedig egy paradox világban élő, kiküszöbölhetetlenül paradox vonásokkal rendelkező posztmodern szubjektum projekcióiként.

Az etikai Abszolútumnak mindenképpen az ilyen vagy olyan módon felfogott érték bizonyul; és az értékek meghatározásában lényegi szerepet kapnak a Másikhoz, illetve a többi emberhez, valamint általában a személyhez fűződő viszonyaink. Ez a belátás már magánál Kantnál is tetten érhető. A fenomenológiai jellegű etikák egy meghatározó része, egészen Lévinasig, szintén az értéket tekintették abszolút tájékozódási pontnak.⁴⁵ Ebben a keretben a fenomenológiai etika lényegileg

⁴⁴ Hegel 1983: 355.

⁴⁵ Ezen a ponton nem mehetünk bele mélyebben az érett Heideggernek az érték fogalmával szemben táplált elementáris ellenszenvének a taglalásába, illetve ezen ellenszenv okaiba. Pl. Heidegger 2007: 123. „Az értékek egy dolog kéznéllevő meghatározottságai”. Ezen a helyen annyit tartunk szükségesnek megjegyezni, hogy Heidegger, mint az idézet is mutatja, az értékeket a dologi realitás szférájához kapcsolta, és úgy gondolta, hogy az ittlétről való

axiológia, értékten. Husserlnél és Schelernél a személy és a szabadság jelennek meg legfőbb értékeként, és egy fenomenológiai etika kiindulási és állandó tájékozódási pontjaiként. Husserl és Scheler szerint is mindenütt végtelen és kimeríthetetlen értéklehetőségek és valóságok vesznek bennünket körül.⁴⁶

A következő, igazán radikális fordulat az etikában, ami egy metafizikai célzatú fenomenológiai etika számára különösen jelentős kell, hogy legyen, Lévinashoz fűződik. Minden más konkrét és praktikus viszony alapja és eredője a Másikhoz való konkrét viszonyunk; sőt, még a valóban konkrét és teljesebb, valóságos igazságérvényre számot tartó teoretikus aktusok, viszonyulások és képződmények alapja is nála a Másik mint Másik felismerése, elismerése és a hozzá való aktív viszony.⁴⁷ A Másik bizonyos módon megelőz minden értéket is és minden érték forrásául szolgál. Valódi etikai Abszolútum – és a fenomenológia, talán az egész filozófia történetében nem volt még egy olyan szerző, akinél a Másik abszolút volta annyira hangsúlyos és középponti lett volna, mint Lévinasnál. Minden egyes ember, vagyis minden Másik abszolút, végtelen és kimeríthetetlen. A *Mások*, mint Többiek – a Másik többes számát jelentik. Plurális Abszolútumok, végtelenek sokaságát testesítik meg. Minden ember, végső soron minden érző lény abszolútumot és végtelent jelent – végtelen sok szubjektum: végtelen sok végtelen.

A szubjektum mint a Másik szubjektum, Lévinas szerint soha nem méríthető ki, soha nem tudhatjuk pontosan, mire számítsunk tőle. A lévinasi végtelenség egyik értelme az, hogy a Másik – optimistán hozzáállva a dolgokhoz – pozitív értelemben mindenkor képes arra, hogy meglepjen engem. Arra, hogy a pozitív: „Erre aztán végképp nem számítottam!” élményét nyújtsa nekem. A Másik végtelensége meghalad minden koncepciót és elvárást – ez a végtelen csupán indirekt módon jelezhető. És minden Másik ilyen – a szubjektumok szintén végtelen sokaságot alkotnak, mely csupán közvetett módon indikálható.

A Másikhoz való tulajdonképpeni viszony egyik lényegi jegye és feltétele Lévinasnál az, hogy nem akarjuk a Másikat kisajátítani, nem akarjuk őt eldologiasítani vagy uralkodni rajta. Amikor uralom alá vetjük őt, akkor az már csupán a Másikhoz való viszony eltorzult, elkorcsosult módja. Az uralmi, hierarchikus viszonyban a Másik nem tud Másikként megjelenni. Az Arc a háttérbe húzódik, árnyékok közé rejtőzik. Az uralmi viszonyban nem látjuk vagy nem akarjuk látni a Másik Arcát és Végtelenségét.

A Másikhoz való konkrét viszonyaink rávilágítanak továbbá az előző fejezetben tárgyalt diabolikusnak bizonyos további, még nem említett megnyilvánulási módjaira, eseteire. Amikor valaki öncélúan ki akarja sajátítani a Másikat, uralkodni

beszédmódban ez a terminus az ittlét eldologiasítását vagy eltárgyasítását, tehát a kéznéllet terminusaiban való tematizálását vonná maga után.

⁴⁶ Husserl: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. Uő.: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004. Scheler 1979.

⁴⁷ Vö. Lévinas 1999. „Az igazság feltételezi az igazságosságot”, „a Másik mint tanító” stb.

akar annak szabadságán, el akarja tárgyiasítani ezt a szabadságot, az már a diabolikus egy előzetes és kezdetleges megjelenési formája. Tulajdonképpen aközött, amikor valaki a konkrét, mondhatni négy szemközti társas viszonyok szintjén akarja kisajátítani a Másikat és uralkodni rajta, pl. családon vagy egy párkapcsolaton belül, vagy aközött, amikor valaki össztársadalmi szinten, nagy mértékben, a politikai síkon törekszik ugyanerre, vagyis a hatalmat magáért a hatalomért akarja, csupán fokozati és nem minőségi különbség áll fenn. A kettő – nézetünk szerint – ugyanabba a kategóriába tartozik. A Másik leigázására, kisajátítására, eldologiasítására irányuló minden törekvést vagy az ezt realizáló minden gyakorlatot a diabolikus árnyéka kísérti.⁴⁸

A diabolikus szélsőséges és kiváltképpen formája ebben az összefüggésben az volna, amikor valaki szándékosan olyan helyzetbe hoz valakit vagy valakiket, amikor azok nem kerülhetik el a bünt, adott esetben a legradikálisabb módon, amikor valaki arra kényszerít más embereket, hogy dönteniük kell, kit vagy kiket áldoznak fel. Valóban előfordulnak olyan esetek, amikor nem kerülhetjük el a bűnössé válást, amikor tudatosan kénytelenek vagyunk kárt okozni egyik vagy másik embernek, hátrányos helyzetbe hozni őt, vagy szélsőséges esetben a halálát okozni. Szembesülünk időnként olyan szituációkkal, amikor mindenképpen bűnössé fogunk válni, akárhogy döntünk, és azzal is, ha nem döntünk. Amikor valaki – akár egy bűntény, akár valamilyen politikai hatalmi játszma vagy bármilyen más körülmény keretei között – szándékosan ilyen helyzetbe hoz embereket, az a diabolikus *par excellence* formáját valósítja meg.

⁴⁸ Az állampolgárok uralására, leigázására, ellenőrzésére, kisajátítására, kizsákmányolására épített államforma – meggyőződésünk szerint – szintén a diabolikus jegyeit viseli magán. Vö. éppen ezzel szemben: „Az állam végső célja nem az uralkodás, sem pedig az embereknek félelemben tartása, és másnak joghatalma alá való rendelése, hanem ellenkezőleg, minden egyesnek megszabadítása a félelemtől, hogy amennyire csak lehetséges, biztonságban éljen, azaz, hogy természetes jogát a létezésre és működésre önmagának és másnak kára nélkül a legjobban érvényesítse. Mondom, az állam célja nem az, hogy az embereket eszes lényekből vadállatokká vagy automatákká tegye, hanem ellenkezőleg, az, hogy lelkük és testük bizton fejthesse ki erőit, és maguk az emberek szabadon használják eszüket. ... *Az állam célja tehát valójában a szabadság* (kiemelés tőlünk)”. Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1984: 293. Fordította: Szemere Samu.

A jó konstrukciói az internethasználat során

Ropolyi László
Eötvös Loránd Tudományegyetem
ropolyi@elte.hu

Bevezetés

Amikor a jó értelmezésének problémakörét a napjainkban formálódó új emberi létszféra, az univerzális internethasználat következtében létesülő hálólét kontextusában próbáljuk meg szemügyre venni, tisztában vagyunk vele, hogy az eddigiektől nagyon is eltérő nézőpontból nagyon is eltérő következtetésekre számíthatunk. Témánk újszerűsége, illetve szokatlansága miatt szükségesnek látszik, hogy a jó megvalósulásának ezt a kontextusát viszonylag részletesebben jellemezzük. Ugyanakkor eme – egymást erősítő – eltérő következtetések összességükben némileg emlékeztetnek majd a jó platóni felfogásáról az arisztotelészi felfogásra való áttérésre. Utunk az eleve adott egyetlen abszolútum birodalmából az ember által alkotott sok viszonylagos birodalmába vezet.

A jó efféle értelmezésének sajátosságai alapvetően a hálólét természetében lelik magyarázatukat. Hálólétnek az ember természeti és társadalmi létmódjaira épülő, de azoktól határozottan elkülönülő emberi létezési módot nevezzük. Hálólétről az internethasználat elterjedése miatt beszélhetünk (Ropolyi 2006, 2012).

Az internet létrehozásának, használati módjai alakulásának és a használat gyors terjedésének (három-négy évtizeddel a kezdetek után, ma már az emberek 60 százaléka internethasználó) értelmezéséhez figyelembe kell venni az internet „mindenütt jelenvalóságát” vagyis azt a tulajdonságát, hogy az egész emberi világot áthatja, illetve az ember egész világát befogadja. Történetének kezdeti szakaszában ugyan úgy tűnt, hogy csupán egy szokatlan módon kialakított infokommunikációs technikai eszközről van szó, de a helyzet gyorsan megváltozott – ami persze technikai termékeknél egyáltalán nem ritka fejlemény: a felhasználók eljárásai, elképzelései és igényei gyakran átértelmezik az eredeti tervezői szándékokat.⁴⁹ Ez történt ebben az esetben is: a felhasználók igényei által folyamatosan generált mélyreható változások következtében az internet az emberi létviszonyokat hordozó fundamentális közeggé vált, így ma az internet és használata nélkülözhetetlen komponensként hordozza és meghatározó módon alakítja az emberek életviszonyait és kultúráját. Az ebben a közegben érvényesülő és érvényesített érdekek és értékek formálják a korszak kultúráját – nevezzük mondjuk netkultúrának. A hálólét az

⁴⁹ A jelenség valószínűleg legjobb értelmezését nyújtja a SCOT (*Social Construction of Technology*) elmélete. Az elmélet klasszikusai: (Pinch - Bijker, 1984) valamint: (Bijker - Hughes - Pinch, 1987). Egy hasznos gyűjtemény: (Király, 2005).

internethasználat körülményei között szerveződő közösségek netkulturális praxisának eredményeként fennálló emberi létezési mód.

A netkultúra és a hálólét természetének megértése érdekében érdemes legalább egy gyors pillantást vetni formálódásuk körülményeire és folyamataira. Meghatározó jelentőségű tényező, hogy az internet egész eddigi történetére úgy lehet tekinteni, mint a modern világállapot, a modern kultúra, a modernitás válságára adott, a 20. század közepétől kibontakozó gyakorlati reagálás folyamatára.

A modern világállapot ötszáz éves történetének végződése az utóbbi évtizedeket meghatározó civilizációs fejlemény. A modernitás programjának megvalósulása – beleértve a programba (szándéktalanul) belefoglalt embertelen következményeket is – a modernitás vízióinak, teljesítményének és produktumainak radikális értékvesztését eredményezte. A 20. század során kibontakozott és elmélyült egy gazdasági, politikai, kulturális, az egész modern világrendszeret átfogó válságfolyamat.

Válságnak nagy (összetett, komplex) rendszerek átalakulási folyamatát nevezzük. Ennek során egy összetett rendszer adott módon való létezésének feltételei fokozatosan megszűnnek, a rendszer szétesik, majd újjá szerveződik, azaz egy új rendszer keletkezik. Válságjelenségekről ennek a folyamatnak az azonosítása és értelmezése kapcsán szokás beszélni. A rendszer összetettségének, illetve nagyságának az a jelentősége, hogy ilyen rendszereknek nincsenek tudományos elméletekbe foglalható konzisztens leírásai, így változásaik értelmezéséhez sem vehetjük igénybe a hagyományos dinamikai elgondolásokat. A válságok értelmezései és leírásai a nagy és összetett (komplex) rendszerek „dinamikai elméleteit” helyettesítik. A válságok kibontakozása során az addig jól működő totalitásszervező hatások (termelési viszonyok, ideológiák, világképek, paradigmák, stílusirányzatok stb.) veszítenek hatékonyságukból, meginog az egyetlen „világrend” érvényessége, illetve az érvényességébe vetett hit, a világ, illetve a világfelfogás pluralizálódik. Az egy-sok viszony korábban érvényes és elfogadott változata, melyben az egy valamilyen dominanciája érvényesült, érvényét veszti, s átmenetileg a pluralitást felemelő sok kerül előtérbe, mígnem egy új egységbe szervező erő nem támad, illetve ilyen erők nem lelnek.

A modernitás rendszerének válságára való intellektuális reflexiókat *posztmodern* álláspontként azonosították, ami ilyenként a 20. század közepétől évtizedekig a világertelmezést meghatározó ideológiaként szolgált (és szolgál tulajdonképpen ma is). Legfontosabbként deklarált értékei a pluralitás, a virtualitás, az individualitás, a töredezettség, a hatalomellenesség és a benne foglalt modernitás. Utóbbi azt jelenti, hogy a posztmodern álláspont nem tekinti a modern rendszert mindenestül felszámolandónak, mindössze a modernitás értékrendjének feltétlen dominanciáját kívánja megszüntetni, s ezzel teret biztosít a rendszer átalakulási folyamata számára. A válság időszakának legfontosabb eseménye, hogy a hitelességét veszített modern világállapot gyakorlati kritikájaként létrejön az emberi viszonyok új dimenzióját befogadni és hordozni képes új közeg, az internet, majd az internethasználat

következtében kibontakozik egy új kulturális praxis, a netkultúra, s ennek nyomán egy új emberi létmód, amit hálólétként azonosíthatunk.

Mivel az internet a válság elmélyülése korának terméke nyilvánvalóan a korszak posztmodern értékrendje által formált. Ez azzal a következménnyel jár, hogy működése során – akár használóinak szándékaitól függetlenül is – a posztmodern értékek folyamatos előállítását és terjesztését is megvalósítja: az internet egy posztmodern értékgenerátor. Immár több évtizedes története során természetesen maga is formálódik – alakítása, értéktartalmainak meghatározása korunk ideológiai küzdelmeinek, a hálólét kulturális karaktere meghatározásának legfontosabb terepe. Ugyanakkor rendkívüli jelentőségű fejlemény, hogy a hálólét létrejötte nem pusztán a modern létviszonyok transzformációját teszi lehetővé. Az átalakulás jóval fundamentálisabb: a hálólét megjelenése a modernitás válságának következménye ugyan, de a válság következményei sokkal mélyrehatóbbak. Valójában radikális változást jelent az emberi lét minden korábbi formájához képest is, és igazi jelentősége csak az emberré válás körülményeivel való összevetésben mutatkozik meg a maga teljességében. Tulajdonképpen azt is mondhatjuk, hogy a modernitás válsága az egész eddigi emberi történelem válságaként is felfogható, s a hálólét megjelenésével az emberi történelem új szakasza veszi kezdetét. Az egyszer s mindenkorra eldőlt, hogy az internethasználat univerzálissá válása következtében az emberi létforma átalakult. Sok évezredes szerkezete módosult: a természeti és társadalmi létmódok mellett kialakult egy harmadik, az előbbi kettőre ráépülő létmód: a hálólét. Az ember immár három világ polgára: természeti-, társadalmi- és hálólét viszonyok formálják természetét. Az internethasználat következtében létrejövő „három világ” kultúrája alakítja, és ki is fejezi a bekövetkező változásokat.

1. A technikai jó

Hogyan lehetséges mindez? Miként válhatott egy egyszerűnek tűnő technikai újítás egész világunkat megváltoztatni képes tényezővé? Véletlenek összejártsága vagy tudatos tervezés alakította így az eseményeket? Nyilván nem minden technikai újítás változtatja meg gyökeresen az ember egész világát, de akkor mit és milyen mértékben változtatnak egyes technikák az emberek életén? Vajon milyen technikák alkalmasak mélyreható változásokat generálni? Év vajon „ebben mi a jó” és miért? Ha válaszokat keresünk ezekre a kérdésekre, akkor mindenképp a technika természetét és az emberek életében betöltött funkcióját kell tanulmányoznunk.

Az emberi lét feltétele az ember létviszonyainak folyamatos önelőállítás, s az ezt szolgáló, az emberi létszükségletek és élethelyzetek felett legalább részben sikeresen gyakorolt kontroll. Az emberi gyakorlatnak azt az aspektusát, azt a vonatkozását, melynek során megvalósul az embernek egy-egy adott szituáció fölötti uralma technikának nevezzük. *A technika tehát valamilyen szituáció feletti sikeres kontroll, amelynek következtében a szituáció nem természetadta módon, hanem mesterségesen, valamilyen részben az ember által kitűzött célok szerint alakul. A (technikainak is nevezhető) szituáció mindig inhomogén és strukturált, s a következő*

komponenseit azonosíthatjuk: 1) természetes és mesterséges létezők adott sokasága; 2) az ember cselekvése, ügyködése, a cselekvő ember; 3) az ember célja; 4) a szituációhoz kötött eszköz. Technikák működtetése következtében mesterséges létezők végtelen sokasága jön létre. Történeti perspektívában a technika az emberi viszonyoknak, illetve az embernek magának a létrehozójaként és fenntartójaként nyilvánvalóan egyidős az emberrel s az emberi lét örök adottsága.

A technikák ilyenformán a kultúra legősibb komponensei, a filozófia és a tudományok például sok ezer évvel a technikák alkalmazása után jöttek létre. Soha nem létezett tudomány hatékony technikák és kialakult filozófiák nélkül, ebben az értelemben beszélhetünk a technika elsődlegességének elvéről is. Az elv érvényessége a környezetük feletti uralom révén a túlélést támogató ősi emberi szükségletben gyökerezik.

A (technikainak is nevezhető) szituációk feletti kontroll működtetéséhez a szituációhoz kötött, a szituációban érvényes ismeretekre van szükség – ez az, amit az antik kultúrában technének neveztek. Érdemes különbséget tenni ismeret és tudás között (az ismeret arra vonatkozik, ahogyan valami van, ami lehet pusztán esetleges, a tudás viszont arra vonatkozik, hogy valami így és így van és nem is lehet másként, azaz ami szükségszerű) s figyelni rá, hogy a technika sikerességéhez elegendő ismeretekkel rendelkezünk s nincs szükségünk tudásra. A technikák az „itt és most” generálódó közvetlen szükségletekre érzékenyek, amelyeket az „itt és most” érvényes ismeretek révén elégítenek ki, ezek alapértéke nem az igazság, hanem az eredményesség.

Ehhez a törekvéshez kapcsolódóan uralható technikai szituációk létrehozására, illetve adott szituációk fölötti uralom kialakítására kifejlődik a mesterember, a „mérnök” intézménye.

A filozófia létrejöttével a technikai ismeretek hasznosulásának egészen más módjai is megjelentek az európai kultúrában. A valóság fogalmi reprezentációját kritikai gondolkodással konstruáló filozófia minden lét és minden létező, minden szituáció figyelembevételével próbálkozik. A mindenség, a világgént felfogott valóság az összes szituáció foglalata (is). A filozófia ilyenformán minden technikai ismeretet is befogad, értékkel s elhelyez a világban. A technikai ismeretek – minden más ismerethez hasonlóan – a világ-egész részeivé is válnak. Világképző ambíciói következtében a filozófiát nem pusztán az „itt és most”, de ugyanannyira a „nem-itt és nem-most” érvényesség is foglalkoztatja. Filozófiai módszerek révén „igazolt igaz ismeretekből” egész világokban szükségszerűen érvényes tudást hoz létre. A tudás (episztémé) nem az eredményességre tör, hanem az érvényességre, az igazságra. Ebben az értelemben a technikához viszonyítva a filozófia (közvetlenül) haszontalan, „pusztán” a technika (és az egész emberi praxis) értelmének azonosításában nyer értelmet.

Az értelem- és világgépző filozófia egyúttal világossá teszi az ember eredendő „extenzionális fogyatékoságát”.⁵⁰ Extenzionális fogyatékoságról azért beszélhetünk, mert a filozófiai gondolkodás megmutatja, hogy az ember saját világa feletti kontrollja fundamentálisan korlátozott, s csupán szituációkra terjed ki, ezért arra kényszerül, hogy egész világát szituációkra bontsa, s szituációkra bontva próbálja meg kontrollálni. Holott jól tudja, hogy a részek legfeljebb hasznosak, de „az igaz az egész”.

Néhány száz évvel az európai filozófia létrejötte után az antik kultúrában megjelenik a tudomány is. A tudomány sok szempontból úgy fogható fel, mint a technika és a filozófia közötti „közvetítő”, tartalmait és módszereit tekintve mindkét területtel érintkező, mindkét terület komponenseit befogadó, azokból építkező tevékenységforma. A tudomány tudást generál. Egyrészt a szituációfüggő technikai ismeretek további szituációkban való érvényesülésének ellenőrzésével, az ismeretek érvényességét általánosítva szituációfüggetlen, világméreteken szükségszerűnek mutakozó ismereteket, azaz tudást állít elő. Másrészt (az ily módon, vagy más eljárásokkal konstruált) filozófiai általánosításokat konkretizálva, s a világot szituációkra bontva igazolja a tudás szituációkban való érvényesülését. Nyilvánvaló, hogy mind az induktív, mind a deduktív tudásgeneráló eljárások alapvetően filozófiai eredetűek. Az említett összefüggéseket (is) kifejezhetjük egy sematikus, de hasznos formula segítségével: tudomány = technika + filozófia. Vagyis a tudomány technikai és filozófiai komponenseket egyaránt igénybe vesz saját tartalmainak és metodológiáinak kialakítása és használata során.

Mindazonáltal akár az egész társadalmat, akár politikai, gazdasági, vagy kulturális alrendszerét vizsgáljuk, gyakran megelégszünk a területet leíró esetleges ismeretek hasznosításával, a felmerülő problematikus helyzetek kezelésével, a bonyolult szituációkban való eligazodást segítő szabályok követésével, vagyis nem tudományos, hanem technikai eljárásokat használunk.⁵¹ Azaz a természeti szféra objektumaival manipuláló „hagyományos” értelemben vett technika mellett beszélhetünk a társadalmi szféra objektumait eszközként használó társadalmi technikákról is. Ebben az értelemben nyilvánvalóan a mérnökök közé tartozik a társadalmi szituációkkal foglalkozó jogász és politikus, vagy a gazdasági szituációkban járatos közigazdász is, hiszen tevékenységükben előtérben áll a társadalmi helyzetekhez való technikai viszonyulás. A konkrét társadalmi helyzetek természetesen szintén sok tényező által meghatározottak, beleértve a természeti feltételek sokaságát, vagy adott esetben akár a hagyományos értelemben vett technikai környezetet is. Így tehát bizonyos technikák maguk is a szituációt meghatározó tényezőkké válhatnak más technikák számára.

⁵⁰ Az extenzionális fogyatékoság úgy is felfogható, mint az emberi természet Farkas Jácint által javasolt fundamentális adottságának, az egzisztenciális fogyatékoságnak egyik aspektusa (Farkas, 2021).

⁵¹ Haladottabb technikák esetében egyes tudományos eredményeket, mint az adott szituációban (is) érvényes *ismereteket* szokás igénybe venni. Minden tudás ismeret is.

Mivel az embert emberré tevő meghatározottságok között természeti és társadalmi viszonyokat egyaránt azonosíthatunk, a természeti és társadalmi technikák együttesen biztosíthatják az élethelyzeteink feletti uralmat. Mindazonáltal érdemes kiemelni, hogy ilyen formában csupán a „szituációkra bontott” életviszonyok uralhatók – sőt, talán az se mellékes, hogy valójában minden uralom szituációhoz kötött. Mindenesetre amennyiben világunkat szituációk sokaságaként azonosítjuk, a szituációk feletti uralom alapja lehet saját világunk feletti uralmunknak. Ebben az értelemben a technika az extenzionálisan fogyatékos ember hatalmát szolgáló eszköz, alkalmazásával az ember saját célokat követhet, jelentős mértékben uralhatja saját létviszonyait. A technika olyan emberi termék, amelynek terméke maga az ember. Az emberek szerzői és szereplői is saját drámájuknak.

A politika, a jog és a gazdaságtan a társadalom mindennapi életének értelmezésében és kezelésében előszeretettel alkalmazza a társadalmi technikák eljárásait, sőt nagyrészt nem is kívánnak a technika által lehetővé tett uralmon túli célokat követni. Hasonló módon jellemezhetjük az egyes emberek saját mindennapi életük szituációihoz való viszonyát is: előszeretettel alkalmazunk olyan (létezés)technikákat, amelyek segítenek a konkrét élethelyzetek megoldásában, és ennek során kevés figyelmet fordítunk az alkalmazott eljárások univerzális megalapozhatóságára; már azzal is megelégszünk, ha egyes élethelyzetekben kiismerjük és feltaláljuk magunkat; másként mondvá életünk problémáival gyakran sajátos technikai viszonyban vagyunk. Életviszonyaink szituációkra bontott szemléletmódja egyrészt világossá teszi, hogy mindennapi életünkben sajátos technikákat alkalmazunk, másrészt azt is láthatóvá teszi, hogy ugyanazokban a mindennapi szituációkban sajátos erkölcsi értékeket is követni vélünk, vagyis ebben a szemléletmódban nyilvánvalóvá válik egyes technikai és etikai problémák bensőséges kapcsolata.

A morálfilozófia „hogyan éljek?” és a technika „hogyan érjek el bizonyos célokat?” kérdései abból a szempontból szükségképpen hasonlóak, hogy mindkettőt konkrét szituációkban próbáljuk megválaszolni, és a szituáció sikeres kezelése reményében megelégszünk a rendelkezésre álló szabályok ismeretével és alkalmazásával. A sikeres etikai konstrukció „terméke” a jó élet vagy a jó személyiség, ami analógiában áll a működőképes technikával előállított technikai tárggyal (Ropolyi, 2004).

Sőt, ha a jó fogalmát elég általánosan értelmezzük, akkor az analógiánál többet is állíthatunk és technikai jóról is beszélhetünk. Ebből az indíttatásból értelmezzük a jó általános fogalmát a következőképpen: *a jó a harmónia a tettek, cselekvések, események világában.*⁵² Az értelmezésből nyilván azonnal következik a technikai jó lehetősége, pluralitása és végessége.

⁵² Efféle értelmezést alapozhatunk például egy olyan végtelenül leegyszerűsített antropológiai felfogásra, mely szerint az ember érzékel, értelmez és cselekszik saját világában. Ekkor a világával való harmonikus viszonyként egyaránt értelmezhető a *szép* (mint a harmónia a percepció, az érzékek világában), az *igaz* (mint a harmónia az értelmezés,

A technika és az általános etika kapcsolatában megfogalmazható legfontosabb megállapítás talán a következő lehetne: minden technikai szituáció egyúttal etikai szituáció is. Másként mondva: a technikai folyamatok meghatározott emberi szándékok megvalósításával, reális, vagy virtuális emberi lényekkel együtt “cselekedve”, a “Van” és a “Legyen” szférái között közvetítve hathatósan törnek egy kitűzött cél mint kívánatos állapot elérésére – vagyis szükségképpen erkölcsi dimenzióban is mozognak. Nem arról van szó, hogy a technikai folyamatok erkölcsi megítélés tárgyai is lehetnek, hanem a technikának és etikának egy sokkal lényegibb egybeeséséről beszélhetünk. Nevezetesen arról, hogy maga a technikai folyamat szándékosan kivitelezett tetteként áll előttünk, olyan “cselekedetként”, amelyben a megvalósított szándék, az elért cél, mint megvalósított és elért – teljesen függetlenül konkrét tartalmától – úgy jelenik meg, mint a szándékosan választott, mint a jó. Ami egy technikai folyamatban a technika eredményessége, az maga az erkölcsi jó is. Vagy fordítva: ami jó, az a technika eredményessége, hatékony működése. Ez természetesen nem az egyetlen jó, ez az a feltétlen jó, ami a technikai folyamatok zajlása során kibontakozhat. Az így azonosított jó tartalma az uralom. Az a hatalom, amelynek révén az adott technikára jellemző szituáció uralható, vagyis az adott technika sikeres. A sikerességet biztosító technikai ismeretek a jóság állapotába való eljutás biztosítékai, technológiai és erkölcsi normák egyszerre. Ebben az értelemben tehát minden, ami technikai, az egyúttal etikai is.

Normatív etikai szemléletmódban a „minden technikai szituáció egyúttal etikai szituáció is” elvet úgy értelmezhetjük, hogy mivel a technika mindig szituációhoz kötött, és mivel ebből a kötöttségből adódóan a technikát működtető ember szükségképpen megelégszik azzal, hogy az adott szituációban a kitűzött cél elérését biztosító, sikeresen alkalmazható eljárásokat és szabályokat keresse és kövesse, lényegében mindig normatív etikai dimenzióban is mozog. Vagyis működése során a “Mit kell tennem, hogy az adott célt elérjem?” kérdésének vizsgálatával és megválaszolásával kell foglalkoznia. A technikai és etikai közötti viszony ezúttal se külsődleges, nem pusztán analógiáról van szó, hanem arról, hogy egy adott történet egyszerre mindkét vonatkozásban zajlik, és így mindkét szempontból értékelhető. A technikai és etikai összefonódása következtében nem csak a technikai folyamatok etikai dimenziójáról beszélhetünk, hanem a fordított viszonyról is: az emberek szituációhoz kötött cselekedeteinek elemzését felfoghatjuk sajátos (élet)technikai problémaként is. Az adott szituációban érvényesíthető normatív etikai szabályokat és univerzális maximákat pedig az adott helyzetben alkalmazható (élet)technikai törvényszerűségeknek kell tekintenünk.

A szituációt uralni szándékozó ember tevékenységének akár a technikai, akár az etikai dimenziójára fordítjuk a tekintetünket, mindkét esetben azt látjuk, hogy a sikeresség normakövető magatartás eredménye. Az alkalmazott technika eredményessége a jó, az alkalmazható törvényszerűségek és szabályok a

a gondolkodás világában) és a jó (mint a harmónia a tettek, cselekvések, események világában).

situációban érvényes normák. Vagy fordítva: ami jó, az az eredményes *technika*, a jóra vezető normák a technika szabályai és törvényei. Amiként beszélni szoktunk az etikai normák követésével elérhető „jó életről”, ugyanúgy beszélhetünk „jó technikáról” is. A jó technika a technikai jó realizációja.

A technikai és etikai összefonódás elve tulajdonképpen azt fejezi ki, hogy minden technikai folyamat végső soron emberi tett. Esetleg persze olyan tett, amelyben együtt vesz részt az aktuálisan cselekvő ember és más – korábbi vagy távoli – emberek szándékait és tetteit magukba záró eszközök sokasága. A technika specifikuma más természetű emberi tettekhez viszonyítva abban áll, hogy adott szituációk fölötti uralmat eredményez (Ropolyi, 2019).

Mindezek nyomán azt láthatjuk, hogy technikai jó – mint a szituációkban működtetett cselekedeteknek a szituáció fölötti kontrollt eredményező harmóniája – lehetséges. A technikai jó plurális: a helyes cselekedetek szituációfüggők. A technikai jó véges: minden szituáció minden összetevője változik, idővel minden norma érvényét veszti – minden romlik.

Mindebből természetesen nem következik, hogy minden technikai *termék*, minden, ami mesterségesen keletkezik, az jó. Egy technika, mint technika értékelése nem azonos a technika termékének értékelésével. A sikeres technika, a technikai jó megvalósulása eredményezhet bármit: jót és rosszat is – illusztrációként elég talán arra utalni, az ember maga is technikailag konstruált mesterséges lény. Nyilvánvaló, hogy minden adott szituációban sikeresen előállított technikai termék más (technikai és etikai) szituációk részévé (is) válik, s megítélése eme más szituációkban is megtörténik.⁵³ Gondoljunk például arra, hogy a technikai jó működtetésével előállított technikai termékek különféle társadalmi szituációkban egészen eltérő erkölcsi értékeket szerezhetnek. Ugyanazt a terméket például jóra és rosszra is használhatjuk.

De vajon van-e az ilyen alkalmazásoknak bármilyen korlátja, vajon egy technikai terméknek van-e saját „identitása”, hordoz-e olyan adottságokat, amelyek előállítása során beleépültek, s csak azzal összhangban használható, vagy ilyenek nincsenek, s a termékek ebből a szempontból semlegesek, s a létrehozóiktól nem, hanem csak fogyasztóiktól/felhasználóiktól függ, hogy mire használják őket? A *technikafilozófia* legfontosabb problémái éppen erre a helyzetre vonatkoznak.⁵⁴ A számunkra most lényeges, fentebb említett kérdés úgy hangzik, hogy a technika vajon értéksemleges, vagy értékterhelt-e? Azaz: a technikai termékek mentesek-e az előállításuk körülményeiből származtatható értékektől, vagy szükségképpen hordoznak beépült/beépített értékeket. Az internet természetét és fejlődését adekvát módon az utóbbi felfogás jellemzi. Az értékterheltség azt jelenti, hogy a szóban forgó termék

⁵³ A dolog olyan komplex módon is elképzelhető, hogy minden létező összetett, azaz egyszerre és egyidejűleg több egymást átható szituációnak is részese. Egyikben eredmény, másikban eszköz, harmadikban csak egy a szituációt fenntartó komponensek között stb.

⁵⁴ Jó technikafilozófiai áttekintést nyújt pl. (Feenberg, 1999), (Dusek, 2006), (Ihde, 1993), (Olsen – Pedersen – Hendricks, 2009), (Scharff – Dusek, 2014). Egy rövid összegzés található a (Ropolyi 2004) cikkben is.

technikai jó (azaz sikeresen létrehozták), és ugyanakkor hordoz a létrehozása szituációját formáló társadalmi és kulturális környezet által meghatározott, szándékosan beleépített értékeket is. Ennek az a jelentősége, hogy az ilyen technikai termék használata során a beépített értékek a terméket alkalmazó társadalmi kulturális közegben szükségszerűen realizálódnak s alakítják környezetüket. Ilyenformán egy technikai termék lehet egyszerre technikai jó és társadalmi, kulturális környezetében akár rossz is. A társadalmi és kulturális környezetbeli értékelés nyilván a beépített értékek és az alkalmazó környezet kölcsönhatásán múlik.

Száz szónak is egy a vége: az emberek nagyjából a fentiekben jellemzett technikai jókként, különféle jó technikákkal állítják elő életviszonyaikat, kultúrájukat, közösségeiket, formálják saját maguk természetét, s alakítják saját világukat.

2. A viszonylag jó

A technikai jó fentebb előadott értelmezése persze korántsem elegendő a hálólét természetének jellemzésére. Annyit remélhetőleg sikerült bemutatni, hogy világépítő technikáink vannak, de további feladatot jelent önállóító tevékenységünk változó harmóniáinak, a jó világok konstrukcióinak keresése és azonosítása.

A hálólét létrejöttéhez vezető átalakulási folyamatot a modernitás válságkorának polgárai a „fennálló” kritikus szemléletére alapozott, a fennálló kulturális és társadalmi viszonyokat elutasító, s radikálisan eltérő új kulturális és közösségi viszonyok létrehozását célzó igényei mozgatták (és mozgatják jobbra ma is). Ebben a helyzetben a speciális kommunikációs célok megvalósítására kitalált és épített számítógéphálózatok – némileg váratlanul – alkalmasnak mutatkoztak (és mutatkoznak ma is) a formálódó új értékrend befogadására és gyakorlati megvalósítására. Ám a történet alakulása némileg olyan, mint szándék és következmény véletlen találkozása az összekapcsolt számítógépek hálózatán. A digitális számítógépek decentralizált hálózataiba sikeresen beépített értékek a konstruktőrök szándékaival összhangban működtek és működnek ugyan, de az ügylet következményei a hálózatokat használatba vevő kultúrkritikus közösségek igényei mentén, de számukra is nagyrészt kiszámíthatatlanul alakultak és alakulnak.

Közismert, hogy az internet létrejöttéhez vezető folyamatok az 1960-as évek ama katonai projektjeiből indultak ki, amelyek szándéka a katonai hírközlés rendszerét károsító masszív támadás után is működőképes kommunikációs rendszer létrehozása volt. A szándék megvalósításának technikai eszközei a *központ nélküli* hálózatba kapcsolt digitális számítógépek s a közöttük zajló adatforgalmat speciális, úgynevezett csomagkapcsolt formában megvalósító eljárások lettek. A technikai rendszer lényeges beépített értékei továbbá a robusztusság (a hibátűrés, illetve a sérülékenységnek való viszonylagos ellenállás képessége), a redundancia (az önkorrekció, illetve az adatvesztéssel szembeni viszonylagos érzéketlenség), valamint a digitális működésmód következtében minden – különféle médiák által

hordozott – tartalom homogén reprezentációja, s a programozhatóságon alapuló végtelen rugalmasság. (Ezek az értékek a mai számítógéphálózatokba is beépülnek s működésük során realizálódnak.)

Az ilyen tulajdonságokkal megépített számítógéphálózatok (amelyekre manapság, mint *netre* szokás hivatkozni) tartalmaztak ugyan olyan értékeket is, amelyek már valamivel korábban fontos komponenseivé váltak a korszak kultúrájának (például a kibernetika és a rendszerelmélet révén), de mind a *hálózati*, mind a *digitális* működésmód radikális változásokra vezettek. A központ nélküli hálózat ideájában a modernitás értékrendjével való talán legfontosabb szakítás fejeződik ki, s ami helyette így létrejön az a modernitás dominanciáját elutasító posztmodern álláspont értékrendjét valósítja meg inkább. Röviden: a rendszer modern fogalom, a hálózat pedig posztmodern. Hasonló a helyzet a digitális reprezentáció mellett való döntéssel: az analóg lét inkább modern, a digitális lét pedig inkább posztmodern értékeket realizál. Ilyenformán a digitális számítógépek (amelyek hordoznak ugyan már posztmodern értékkomponenseket is) inkább modern eszközök, a számítógéphálózatok pedig már inkább posztmodernnek.

Emlékeztetnénk rá, hogy a modernitás kultúrájának elutasítása nyomán a 20. század közepére – azaz éppen a számítógéphálózatok építésének időszakára – kifejlődő posztmodern álláspont legfontosabb értékei a pluralitás, a virtualitás, az individualitás, a töredezettség, a hatalomellenesség és a benne foglalt modernitás lettek.

Azaz a számítógéphálózatok szerkezetébe és működésébe szándékosan beépített értékek jól harmonizáltak a korszak kultúra-, illetve társadalomkritikai értékrendjével. A fejlemények jobb megértéséhez idézzük fel Hegel egyik alapvető rendszerépítő elvét, s annak sajátos parafrázisaként deklaráljuk, hogy a társadalom a társadalmi folyamatokban kifejlődő termékekben magára akar ismerni.⁵⁵ Más szavakkal: a társadalom csak olyan technikai termékeket fogad be, csak olyanok tömeges létrehozását és tartós fennmaradását teszi lehetővé, amelyek végső soron összhangba kerülnek az adott társadalom érték- és érdekszerével, amelyek valamilyen módon hordozzák és fölismerhetően felmutatják azt. Ezek a mesterséges létezők a mindennapi használat során egyre inkább idomulnak a társadalmi elvárásokhoz, azokkal együtt változva tovább fejlődhetnek, s tartós létre tehetnek szert. A szociálkonstruktivista szemléletmód képviselői próbálkoznak olyan konkrét társadalmi folyamatok bemutatásával, amelyekben az efféle összhang elvileg létrejöhet. Alapelvük szerint minden technikai termék, illetve az egész „tudás, ugyanúgy, mint az állam, emberi tevékenységek terméke” (Shapin – Shaffer, 1985: 344). Így válik érthetővé, hogy egy adott korszak társadalmát determináló társadalmi viszonyok és a korszak technikai termékeit meghatározó technikai viszonyok bizonyos értelemben hasonlóak, hiszen mindkét viszonyrendszert az adott korszak ugyanazon értékei és érdekei által befolyásolt emberi tevékenységek tartják fenn. A folyamat mikrostruktúráit, a harmonizáció folyamatait, s a termékek esetleges

⁵⁵ Kicsit részletesebben ld. (Ropolyi, 1999.)

stabilizálódásának a részleteit az úgynevezett „tudomány- és technikat tanulmányok” (STS - *Science and Technology Studies*) tanulmányozza, amelynek az egyik legsikeresebb változata a korábban említett SCOT.

Végül is azt láthatjuk, hogy a számítógéphálózatokba kommunikációs szándékkal beépített értékrend, találkozó a kultúra- és társadalomkritikai törekvésekkel, lehetővé tette a számítógéphálózatok robbanásszerű elterjedését, valamint főként a felhasználók innovációin és aktuális igényein alapuló rendkívül intenzíven változó használatukat.

A fentebb vázolt összefüggések segítségével próbáltuk érthetőbbé tenni azt a tapasztalatot, hogy az internethasználat során folyamatosan posztmodern értékek generálódnak. Az internet és az internethasználat technikai révén tehát nem pusztán a technikai jó játszik fundamentális szerepet, hanem a technika beépített értékrendjének és az azt alkalmazó társadalmi és kulturális környezet kölcsönhatásának eredményei is.

Ha most felidézzük a jó fentebb javasolt értelmezését (a jó a harmónia a tettek, cselekvések, események világában) akkor az így formálódó eredményekből mindenekelőtt arra következtethetünk, hogy a technikákba épített értékek a jó relativitását testesítik meg, hogy azok szükségképpen és legfeljebb *viszonylag jók*.

A technikák használatba vétele során a beépített értékek – a technikafilozófusok által kedvelt kifejezéssel – „delegált szándékok” hordozóiként vesznek részt a technika alkalmazásának szituációiban s járulnak hozzá az *alkalmazás szituációja* feletti kontroll következményeinek alakításában. Nélkülözhetetlenek, mindenképpen kifejeződnek, de *önmagukban elégtelenek* a különféle természetű tettek (delegált, aktuális, megcélzott stb.) harmonizálása, a jó realizálása során. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy a technikákba beépített szándékok, értékek, törekvések nem abszolút módon, hanem feltételesen, *viszonylagosan* jók.

Nyilván nem minden beépített érték bizonyul jónak. Jóságának, vagy rosszságának jellege, sőt mértéke a technika alkalmazásának kontextusában igazolódik. A technikafilozófia úgynevezett szubsztantivista irányzatának egyes képviselői (Ellul, Heidegger, McLuhan stb.) szerint a beépített értékek a használók szándékaitól függetlenül, mindenképpen érvényre juthatnak s hatalmat szerezhetnek a technikákat alkalmazó emberek felett (Feenberg, 1999).

Az mindenesetre figyelemre méltó körülmény, hogy a számítógéphálózatok beépített értékrendje nem csupán abban a vonatkozásban viszonylagosan jó, mint bármely más technika értékrendje. Vegyük észre, hogy a számítógéphálózatokba foglalt posztmodern értékrend önmagában is a relativitás immanens hordozója. Ezért is vált lehetővé e hálózatoknak a posztmodern kulturális környezetbe való evidensen harmonikus beilleszkedése és szokatlanul intenzív evolúciója.

3. A szükséges jó

Az eddigiekben megpróbáltuk nagyvonalakban érzékeltetni, hogy egy új emberi létezési mód, a hálólét hogyan jöhet létre, valamint hogyan képes értékekkel

telítődni, továbbá, hogy ezek a meghatározottságok miként és mennyiben kapcsolódnak a tettek és cselekvések világában formálódó harmóniához, azaz a jóhoz. Keveset mondtunk azonban arról, hogy miért történik mindez, hogy mi szüksége van az embernek erre a konstrukcióra? A relativitás értékrendjei vajon képesek-e a szükséges új emberi harmóniát biztosítani?

Abból indulunk ki, hogy az internethasználat és a hálólét konstrukciója a modernitás válságában gyökerezik. A hálólét a modern társadalomból való menekülés igényéből keletkezett, s úgy tekinthető, mint a modern ember, a modern személyiség számára kialakított menedék. Kezdhattünk abban bizakodni, hogy legalább virtuálisan magunk mögött tudjuk hagyni a modern társadalom ránk kényszerített, elfogadhatatlan világát, s saját virtuális univerzumot alakíthatunk ki – amelyik persze lehet egyelőre nagyon kiszolgáltatott, sivár és szegényes, de bizonyosan saját szabad választásunk terméke (Ropolyi, 2009).

A modernitás tulajdonképpen a 15-16. századtól a 20. század közepéig fennálló kulturális, politikai és gazdasági konstrukció. Értékrendjének centrumában az individuális függetlenségre és szabadságra alapozott saját világok feletti uralom áll. Ennek az eszköze a modern tudásra alapozott hatalom. Az embernek a természet, a társadalom és önmaga feletti uralma szolgálatában az élet minden szférájában érvényre jut a modern racionalitás. Minden lét az univerzális érvényességű elvont ész fényében igazolódik. A modernitás rendszere évszázadokig működni látszott s korábban soha nem látott gazdasági és kulturális fejlődést produkált. A 20. századra azonban a helyzet lényegesen megváltozott. A század szörnyűségekké és szenvedésekkel teli története, az uralomra jutott embertelen eszmények hiteltelennítették a modernitás egész kulturális hagyományát. Gyanúba keveredett az élet fölött hatalmat szerző elvont ész, az emberek hatékony pusztításában részt vállaló tudomány, és a társadalmi rendszereket intézményesített pokollá változtató politikai hatalom. A korábbi szórványos modernitáskritikák után a század közepétől kibontakozott a modernitás radikális kritikája (Horkheimer – Adorno 1990), s a század második felére stabilizálódott a posztmodern álláspont, mint a modern értékvilág kizárólagosságát elutasító, a pluralitás, individualitás, és virtualitás értékeire alapozott felfogás. Olyan társadalmi és kulturális törekvések szereztek híveket, mint a beat mozgalom, az ellenkultúra, az anarchizmus különféle változatai, vagy a posztmodernnel szimpatizáló törekvések a művészetek, a politika, vagy a filozófia szféráiban. A tudáshoz és tudományhoz való kritikai viszony következményeként teret nyert – univerzális érvényességüket megkérdőjelező s szituációba ágyazott változataikkal helyettesítő – technotudomány (Ropolyi, 2016).

Mindezek eredményeként a válság tüneteként létrejött és gyors fejlődésnek indult a posztmodern alapokra épülő új kultúra, amit ma már inkább netkultúrának, vagy internetkultúrának hívunk (de használatos a popkultúra, kiberkultúra, s számos más elnevezés is).⁵⁶ Alakulása, egész története nyilvánvalóan elválaszthatatlan az

⁵⁶ A végtelen számú lehetőségből kiválasztott néhány orientálódást segítő hely: Institute of Network Cultures: <https://networkcultures.org/>, Alan Liu's Voice of the Shuttle:

internet létrehozásától és használatától, hiszen az egész változássorozat az internetbe épített lehetőségek teszik lehetővé (Silver, 2000), (Silver – Massanari, 2006), továbbá: (Brey, 2007).

Az internethasználat révén az emberek ki tudják alakítani és virtuális formában fenn tudják tartani az emberi élet egy új – eddig nem létezett – szféráját, a hálólétet. Az internet megjelenése előtt az ember „két világ polgára” lehetett: a természeti és társadalmi világé. A „kozmosz és az erkölcs” törvényei révén természeti és társadalmi környezet formálta az emberi életviszonyokat. A társadalmakra jellemző értékrendek, a különféle kultúrák a természeti viszonyok átértékelése nyomán keletkeztek és maradtak fenn. Az internet kialakulása lehetővé teszi a 20. századi társadalmi viszonyoktól, a modern kultúra világtól való egyéni elszakadást – a hagyományos kultúrák individuális átértékelését, és az így létesülő saját kulturális közegekben való életvitelt, a plurális természetű netkultúra megvalósítását, a hálólétbe való belemerülést. Az interneten követett hálókultúra rendje alapvető dolgokban tér el a hagyományos társadalmi rendtől, más összefüggések, más törvényszerűségek, szokások, erkölcsök érvényesülnek benne. A hálólétben más helye és szerepe van az igazságnak, a valóságnak, a tulajdonnak, a személyes határoknak, a hatalomnak, a szabadságnak – lényegében minden másként van, mint hagyományos társadalmi környezetünkben. A hálólét ismét az individuális függetlenség és szabadság ígéretét nyújtja az embereknek – igaz, virtuális formában. A hálólét virtualitása azt jelenti, hogy abban semmi sem teljesen valóságos, de minden valóságos valamennyire. Mindez furcsa, de nem egészen szokatlan környezetet jelent az ember számára, hiszen a hagyományos kultúra is számtalan virtuális létezőt tartalmaz, s egészen jól együtt tudunk létezni velük. Így például olvasmányaink, érzéseink, érzelmeink, képzeletünk valóságosságáról hasonló következtetésre juthatunk: ezek is „csak” valamilyen mértékben valóságosak (Ropolyi, 2017), (Chalmers, 2022). A hálólét virtuális világának napjainkban zajló kialakulásával az ember immár három világ polgára: egyaránt része és alakítója lehet természeti, társadalmi és hálólétebeli rendszereknek.

Az internet jellegzetessége, hogy kialakulását követően nagyon gyorsan változik és fejlődik. Jelenleg a sok milliárdnyi, gyakorlatilag megszámlálhatatlan számítógép és „okos telefon” hálózatán mintegy másfél milliárd honlap érhető el, és például pusztán a Facebook felhasználók száma hárommilliárd körül van. Azt is megfigyelhetjük, hogy az internet használatának módja gyorsan és lényegében kiszámíthatatlanul változik. Formálódásának folyamatát (más technikákhoz hasonlóan) technikai adottságok, valamint a hálózat használati módjainak változásai együttesen alakítják. Az internetet használók gyakran nem passzív követői az internethasználat bevett módozatainak (illetve nem pusztán fogyasztói az internetes

<http://vos.ucsb.edu/>, <http://sociology.iresearchnet.com/sociology-of-culture/cyberculture/>,
Hacker Kulture: <http://www.dvara.net/hk/introcyberculture.asp>,
<https://www.wired.com/tag/internet-culture/>, First Monday:
<https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/about>, a „Routledge Studies in New Media and
Cyberculture” könyvsorozat kötetei, és így tovább.

tartalmaknak), hanem aktív alakítói/alkotói, tevékenységük következtében az internet folyamatos átalakulásban van.

Ma az internet lényegében ötféle, különböző, de együtt létező és egymást átható hálózatból (a net, a web, a közösségi hálózatok, a dolgok internete és a megosztási hálózatok) formálódó komplex létező. Az 1960-as évek társadalmi és kulturális szükségletei nyomán az 1980-as években jött létre és került használatba az összekapcsolt számítógépek világméretű hálózata, a *net*. Az 1990-es években a hálózat lehetőségeit hasznosítva, a honlapok és a honlapokat összekötő linkek bevezetésével kialakult egy további világméretű hálózat a world wide web, röviden a *web*. Az együtt létező net és web lehetővé tette, hogy a 2000-es évektől létrejöjjenek az ún. *közösségi hálózatok* (legnagyobb a Facebook vált). Mostanság zajlik a használati tárgyak, a mindennapi életet benépesítő eszközök hálózatba kapcsolása s alakul ki a *dolgok internete*, az IoT. Mindezek mellett az internethasználók körében különféle formákban (pl. peer-to-peer kapcsolatokon keresztül, vagy „streamelve”) folyamatosan jelen van a tartalmak (információk, fájlok, anyagi és szellemi tulajdonok, termékek, tudás, szolgáltatások, események, emberi képességek stb.) szabad megosztására való törekvés, s rendszeresen létesítenek és fenntartanak ezeket lehetővé tevő *megosztási* (üzenetközvetítő, sharing, torrent) *hálózatokat*.

A netkultúra és a realizálása nyomán formálódó hálólét az ezeket a hálózatokat működtető új emberi entitás, a hálópolgár konstrukciója. Szándékosan kivitelezett tettek sorozata. Természetesen adódik a kérdés: vajon miért csináljuk mindezt, vajon mi ebben a jó? A jó korábban javasolt értelmezését (a jó a harmónia a tettek, cselekvések, események világában) és a modernitás válságának tapasztalatait figyelembe véve azt tudjuk mondani, hogy ez a konstrukció, ezek a tettek szükségesek, és véghezvitelük révén (ismét) megvalósulhat az ember világának saját tetteivel létrehozott harmóniája, a tulajdonképpeni jó. Ez az a *szükséges jó*, amelyik szembeállítható a modernitás bűneivel. Annak az éthosznak a megnyilvánulása, amely képes „visszaadni a bűn nevét” (Ancsel 1981, 1984, 1986).

A szükséges jó, amelynek révén az egyes ember is rá tud tekinteni az emberiség egész eddigi történetére és képes ahhoz kritikailag (és gyakorlatilag) viszonyulni. Méghozzá úgy, hogy ezt a viszonyt – elvben – nem kontrollálhatja semmiféle fölöttes hatalom. A hálópolgári létmód lehetővé teszi az elvont érzelmek és az elvont ész szörnyű következményekkel járó uralmai alól való felszabadulást, s az individuális, plurális, virtuális, hatalom nélküli konkrét lét birodalmában zajló életet. A hálólét viszonyainak kibontakozásával ismét kezdetét veheti az emberiség „igazi története”.

Ámbár az is nyilvánvaló, hogy az ember saját tetteinek eredményét ezúttal is csak valamilyen mértékben képes felmérni, előre látni, megítélni, elfogadni és elviselni. A hálólét viszonyainak alakítása is extenzionálisan fogyatékos emberi praxis. Így például nyilvánvalóan nem lehet függetleníteni a netkultúrába foglalt értékvilág lehetőségeinek megvalósítását a fennálló kultúra, a továbbra is nélkülözhetetlen természeti és társadalmi létmódok szükségszerű befolyásától. Egyaránt

megfigyelhető például a hagyományos, modernista értékrend hálólétebeli érvényesítésének, illetve a netkulturális értékek társadalmi bevezetésének az igénye is. A hálópolgár perspektíváinak, realizálható lehetőségeinek meghatározása korunk legfontosabb ideológiai feladata.

A várható nehézségekre utal például az utóbbi néhány évben kibontakozó úgynevezett posztigazság praxis (McIntyre, 2018). Ez a nethasználat olyan terjedő módját jelenti, amikor az individuális felhasználó fontosnak tartja és igénybe veszi a valósághoz és igazsághoz, a tényekhez és összefüggésekhez való viszonyának a modernista intézményrendszerrel való független, individuális meghatározhatóságát, s „saját” álláspontjának, meggyőződésének a képviselője döntő fontosságú számára. Akkor is, ha tudása helyett csak meggyőződése van a dolgról, és akkor is, ha az radikálisan eltér a „szakértők”, a mások, a többség, az uralkodó kulturális kontextus javaslataitól. Ezzel az eljárással persze kiszolgáltatja magát saját korlátainak és a különféle természetű befolyásolási törekvéseknek, de a saját döntés fontos a számára. Aligha valószínű, hogy ez a helyzet „visszaváltozna” s ismét automatikusan meghatározóvá válna az egyetlen igazság, egyetlen valóság elképzelése. Aktuális netkulturális feladat az elkerülhetetlenül plurális álláspontok elfogadásával kialakítani valamiféle közös valóságképet.

A hálópolgári lét várható pozitív fejleményeire utal új hálózati működésmódok napjainkban is formálódó lehetősége. A web3-nak nevezett új struktúra például a dolgok internete, a blokkláncok használata és a mesterséges intelligencia kiterjedt alkalmazásának kombinálásával a bizalom és kiszámíthatóság nagyobb mértékével látná el a hálólét mindennapjait. A szóban forgó technikák alkalmazásainak etikai elemzése napjaink talán legnépszerűbb filozófiai praxisát képviselik.

Összegzés

A fentebb előadott mondanivalónkat talán a következő megállapításokként összegezhethetjük. Először is amellyel érveltünk, hogy a technika az emberi lét előállításának fundamentális eljárása. Eredményessége a technikai jó. Majd azt próbáltuk érzékeltetni, hogy a technikákba beépített s használatuk során szükségképpen realizálódó értékek hozzájárulnak az emberi közösségek s a kultúra jellegzetességeihez. Valóságossá válásuk a viszonylagos jó. Végül azt próbáltuk megmutatni, hogy az internethasználat technikáiba beépített s használatuk során realizálódó netkulturális értékrend hordozza a modernitás bűneitől való megszabadulás lehetőségét. A hálólét megvalósulása a szükséges jó. Némileg hosszúra nyúlt eszmefuttatásunk rövid konklúziója: a hálólét szférájában folyamatosan generálódik az ember által alkotott mesterséges, viszonylagos és szükséges jó. Ezek megvalósulása avatja a hálólétet „jó helyé” korunk emberei számára.

Az egzisztenciális emberkép és a jó kontextusai az üresség tükrében

Farkas Jácint

CSFK Földrajztudományi Intézet, Budapesti Gazdasági Egyetem, Budapesti
Corvinus Egyetem

farkas.jacint@csfk.org

Ebben a tanulmányban a jó értelmezéstartományainak kevésbé feltérképezett régióiba pillantunk be a buddhista bölcelet ürességre⁵⁷ vonatkozó megállapításai, megtapasztalásnak módjai, valamint az egzisztenciál és életfilozófia „tézisei” alapján. Nágárdzsuna, az időszámításunk szerint 2-3. században élt indiai filozófus, szerzetes tanításait vesszük alapul, valamint a többszáz évvel később ezekre reflektáló és ezeket magyarázó Dignāga és Dharmakirti értő, gyakorlati jellegű tanításai lesznek a segítségünkre, úgymint mint sajátos hermeneutikai jellegű útikönyvek (Garfield, 1994; Fehér, 1997).

A dolgok ürességtermészetének kifejtése már Buddha – fundamentális jelentőségű gyakorlati és filozófiai szemléletmódú – alaptanításaiból is kiolvasható. Ezen kontextusban megjegyezzük, a buddhista bölcelet soha, egyetlen pillanatra sem nélkülözte és nélkülözi a praxis⁵⁸ legkülönbözőbb módozatait, melyeket meditációs gyakorlatoknak is nevezünk. Az ürességtermészet tehát azt jelenti, az univerzumban egyetlen létező – élőlény, tárgy, fogalom stb. – sem önmagában megálló szubsztancia, beleértve akár az istent vagy isteneket, akár a kvantumvilág legkisebb, ezidáig azonosított részecskéit vagy húrjait. Így a szeretet vagy a gonosz cselekedet és a jó sem mentes az önlétnélküliségtől, azaz ürességtermészetű ezért a létezésüket meghatározó egyéb feltételek kontextusában tudjuk őket vizsgálni. Ez a bölceleti aspektus áthatotta például a sztoikus filozófiát, de fellelhető Szókratész, Platón és Arisztotelész filozófiai „módszertanában” is. Arisztotelész (1992) metafizikájának például – méltánytalanul ritkán idézett – azon értelmezési kerete, miszerint a szubsztancia létrehozására azért van mintegy

⁵⁷ Az ürességfilozófiai iskolája szerint a dolgok csak egymást feltételezve létezhetnek. Ezért semmi sem áll meg önmagában, a dolgok ilyen értelemben üresség természetűek. A dolgok relativitásával szemben az érzékszervvel tapasztalható forma konkrétságát helyezi, azért, hogy az adott tárgy mibenléte táruljon fel a folyamatban, és ne olvadjon bele egy általános önvaló, létező fogalmába (Vö.: Whitehead, 2001). A tárgyak és az üresség mindig csak egy-egy konkrét, éppen tapasztalt tárgy viszonylatában vizsgálható!

⁵⁸ Ha figyelmesen olvassuk Platón Szókratészről szóló írásait, nyilvánvalóvá válik számunkra, hogy az athéni piactéren kérdezősködni tanító filozófus is gyakorta oly mértékben elmerült önmagában, hogy mintegy meditált. Pierre Hadot (2010) szintén a nyugati filozófiai praxis ilyen jellegű mivoltára igyekszik ráirányítani a figyelmet, azaz közel sem „keleti” jellegű bölceleti módról van szó. Hogy csak Echart Mester gyakorlatcentrikus létmegismerési módjait említsük a számos közül a középkori Európából (Eckhart, 1988).

mesterségesen szüksége az embernek, mert a létezés és a lét állandóan változó, mondhatjuk folyamat jellegénél fogva, nehezen vagy egyáltalán nem lenne feltérképezhető az emberi tudat számára, ha az nem rendelkezik egy szilárd "önmagában álló" ponttal. Ebből az aspektusból egyenesen következik tehát a lét és a létezés folyamat jellegének felismerése is. Whitehead (2001) *A folyamat és valóság* című művében részletesen elemzi e vizsgálódási metódus és életszemlélet mibenlétét.

Ezen eszmétörténeti kitekintést követően vizsgáljuk meg a jó kontextusait és konfliktusait a Buddha-i és a Nágárdzsuna-i tanítások és tapasztalatokat, továbbá az egzisztenciális és az antropológiai bölcelet megállapításain keresztül, *filozófikus*⁵⁹ módon.

Elsőként az egzisztenciális fogyatékoság fogalomvilágát is segítségül hívva kijelenthetjük: a jó mint az ember önmegismerési, életben maradási és fejlődési aspektusa jelenik meg, egyéni és közösségi szinten egyaránt (Farkas 2020, 2021). A jó által érthetjük meg többek között a lét ki nem elégítő voltának szerepét a mindannyiunk emberi „kontúrját” jellemző egzisztenciális fogyatékoság kialakulásában, valamint e tulajdonságunk pozitív kiaknázásában. Nem kevés erőfeszítés árán így válhat a fogyatékoságunk az ember egyik kiteljesedési lehetőségévé. Amivel egyaránt utalunk az ember be nem fejezett voltára (Nyíri, 2015) és a soha ki nem elégülő kíváncsiságára, továbbá felfedezés vágyára.

Ahogy a tudományok területén, úgy a hétköznapiakban is az ember gondolkodó mivoltát szoktuk leginkább említeni mint azon egyedi tulajdonságát, mely a bolygónkon élő valamennyi létformától megkülönbözteti. A *homo sapiens* azonban nem kizárólag gondolkodó lényt jelent, mivel ez a közismert latin elnevezés az embert a természetbe mintegy *beleköstoló* létezőként is definiálja.⁶⁰ Mi ez utóbbi úton közelítjük meg az ember fogalmát, vagyis egy olyan entitás eredetét kutatjuk, aki amellet, hogy képes gondolkodni a gondolkodás által képes például eszközöket is létrehozni környezetének segítségével, illetve annak jelentős átalakításával, sőt, az utóbbi évtizedekben egyenesen annak *kizsákmányolásával*.⁶¹ Az ember alapvetően

⁵⁹ A *filozófikus* jellegű vizsgálódás egyrészt utal a meglévő ismeretek felhasználására, azok új kontextusba helyezésére és új kapcsolódási pontok létrejöttére, másrészt pedig a gondolkodás és ezzel szoros összefüggésben a fogalmak újraértelmezésére, az alkotás folyamatjellegére, és mindezek újra- és újrafelfedezésére is ráirányítja a figyelmet (Farkas 2021).

⁶⁰ Erről bővebben az *Antropológia az ember halála után* című könyvben, ahol elsősorban implicit módon jelenik meg az ember és a természet közötti viszony azon olvasata, miszerint a *homo sapiens* nem csak gondolkodik a környezetéről, hanem abba mintegy „bele is köstöl” (Kamper & Wulf 1998).

A saját magunk alkotta – fentebb már említett – fogalmakat taglaló későbbi fejezet egyik eleme lesz az úgynevezett szimbiotikus emberkép felvázolása, mely szorosan összefügg a gondolkodó embernek az imént röviden jellemzett többértelmű jelentésvilágával.

⁶¹ Az *Utazás az akadálymentesség a fogyatékoság és a fenntarthatóság multidiszciplináris dimenzióiba* (Farkas & Petykó 2019) – egyik központi mondanivalója az utazástudomány

képes a jó tevékenység megkülönböztetésére a rossz tevékenységtől. Értelmezésünk szerint eredendően a jó ebben az olvasatban az egyén és a közösség érdekében kifejtett tevékenység (Gehlen, 1976). Majd az *emberségfelejtés* (a fogalom definiálását lásd lejjebb) következtében ez önmaga paradoxonába látszik átfordulni napjainkra.

Az említett „belekóstolás” szinte szó szerint értendő ebben az esetben, ezzel kívánjuk jelezni, hogy az ember nem a természet felett álló független létező, nem kifosztja azt, hanem kér és kap is „mintákat” abból a világból melynek ő maga is az elválaszthatatlan része. Véleményünk szerint ez a terminus remekül körbe írja Heidegger és Jaspers által egyaránt megfogalmazott sajátos, ránk jellemző tevékenységet, vagyis azt, ahogyan a létezéshez viszonyul, vagy viszonyulhat a *homo sapiens*.⁶² Így, akár sodródik, akár a jelen pillanatban tökéletesen stabil tudattal szemlélődik, egy olyan viszonyban „áll” a léttel, hogy óhatatlanul részese is annak, vagyis „a mintavétel” folyamatosan megvalósul. Hogy a léttel való viszonyát jónak vagy buddhista terminológiával élve kielégítőnek (Porosz, 2012; Ráhula, 2014, pp. 143-148) ítéli-e meg, az elsődlegesen a „mintavétel” tudatossági szintjétől függ (Farkas, 2021).

Mindezeket azért volt fontos a tanulmány elején leszögezni, mert álláspontunk szerint például az Arnold Gehlen által megfogalmazott paradigma szerint az ember azért hozza létre a kultúrát és a társadalmat, mert az élővilág többi szereplőjéhez képest hátrányokkal küzd, s ezen hátrányok leginkább a fizikumának sajátosságaiból – gyengeségeiből – adódnak (Gehlen, 1976). Vagyis az ember igyekszik eredendően jól viszonyulni a saját képességeihez és létkörnyezetéhez. Jól csak abban az esetben képes tehát létezni, ha összefog. Amennyiben ez a kooperációs képessége csorbát szenved és ezt mégis pozitívumként artikulálja, és torz módon ekképpen éli is meg, ez a létviszonyulás a szenvedés örvényét generálja és erősíti tovább (Fehér, 1997; Végh, 2009). E megállapításunk megerősítést nyer Polányi Károly reciprocitás-elmélete által is, ha az egymásnak történő kölcsönös segítségnyújtásra, a jó cselekedetek egyik alapfeltételeként is gondolunk (Polányi, 2004). Mint ahogy Kropotkin (1908) szerint a kölcsönös segítség a társadalmiság mint evolúciós

fenntarthatósági dimenziójának, életfilozófiai kontextusba helyezése. Itt megfogalmaztuk, hogy a zabolátlan, nem tudatos, káros fejlesztési stratégiák és azok megvalósulása sok esetben kizsákmányolja nem csak otthonul szolgáló bolygónkat, hanem bennünket, embereket is. Ennek a folyamatnak a veszélyeit csak most kezdjük érzékelni. Holott a fejlesztés szó alapvető konnotációja valamiféle jó kontextust sugallva a meghaladását vízionálja egy fejletlenebb állapotnak. Ekképpen a jó konfliktusos és ürességtermészetű mivoltára egyaránt empirikus példával is szolgál.

⁶² Nyíri Tamás (2015) ezt ekképpen fogalmazza meg: „*A filozófiai antropológia alapvető belátása és szempontja, hogy nem adható soha végleges válasz az ember kérdésére. /.../ A természet félkész állapotban bocsátotta útjára az embert, s neki kell befejeznie önmagát. /.../ Az ember önmagát teremti (création de soi par soi) mondja Bergson*”. (pp. 9–12)

mozgatórugó egyik lapvető – és hozzátesszük reziliens – ötvözetű eleme, úgy a saját emberi nemünkre is jellemző alaptulajdonság⁶³.

Mindezekből következően a lét elválaszthatatlan részét képező ember szemléli, alakítja, napjainkra pedig radikálisan átrendezni véli a tőle függetlennek definiált létkörnyezetet.⁶⁴ E tevékenységének eredményeként az alapvető fogalmai is végtelenül relativizálódnak, ideértve a jó jelentésvilágának alul értelmezettséget és kiüresedését is (Heidegger, 1994).

Az elkövetkezendő bekezdés óhatatlanul bepillantást enged az akadálymentesítő ember egzisztenciális „fogalomhalmazába” annak érdekében, hogy az akadálymentesítés és az akadálymentesség-alkalmazkodás közötti bölcséleti különbséget még inkább érzékeltetni tudjuk. Ami mintegy reprezentálja is a jóról mint ürességtermészetű emberi lételevélről megfogalmazott gondolatainkat.

A létkörnyezet alakítása az emberi lények megkerülhetetlen képessége és egyben túlélési záloga is. (Horváth, 2019) Hogy ez a tevékenység miként válik a későbbiekben az alkalmazkodásból „akadálymentesítéssé”, ahhoz fel kell vázolnunk egy olyan emberképet, amely a fent már többször említett létbeli integritásán túl rendelkezik egy megismerési képességéből adódó önreflexív képességgel, mely nem más, mint a saját halandóságának, „időbe vetettségének” felismerése. Vagy éppen ennek a sajátos létezésbeli állapotnak az elfedésére, elfeledésére tett tudatos és tudattalan cselekvés mintázatokkal „kompenzálja” a végesség és az egymásrautaltság első pillantásra talán kétségbeejtő mivoltát.

Heidegger ezt a sajátos emberi reakciót – véleményünk szerint *akadálymentesítési kényszert* – a tehermentesítés fogalmával jellemzi. Az általa *akárkinék* (das Man) nevezett ember pontosan azért válik jellegtelenné, mert a jelenvaló létet mintegy kimerevítve, úgy alakítja át a környezetét a saját „biztonsága” érdekében, hogy bármi és bárki, éppen ezért önmaga is helyettesíthetővé válik. Illetőleg a jelenvaló létet a léttel ezáltal tévesen azonosítja (Heidegger, 2019; Marosán, 2004). Ez mintegy kiegészül a jóra való restség fogalmakörével, mely rokonítható a Heidegger-i *akárki* felszínes és szellemileg kiüresedő „kibernetikai” jellegű tevékenységével is (Benvenuto 2011).

Ezekből kiindulva talán nem felelőtlenség kijelenteni, hogy az akadálymentesítés valóban minőségileg más kategóriát képez az ember, a jelenvaló léte és a lét viszonyában, mint az alkalmazkodással szinonim, egzisztenciális akadálymentességi eszme. Ennek bővebb kifejtésére jelen tanulmányban nincs mód ezért csak annyit jegyzünk meg az akadálymentesség elsősorban az akadályok megismerésének és

⁶³ Csányi Vilmos az evolúciós rendszerekről szóló könyvében, mint tudományosan alátámasztott alternatívát említi az orosz természettudós és filozófus fent idézett evolúciós gondolatmenetét (Csányi, 1988).

⁶⁴ A létkörnyezet és a lét az értelmezésünk és szóhasználatunk szerint ekvivalens fogalmak, csupán az akadálymentesség és akadálymentesítés plasztikusabb, és talán érthetőbb szöveggörnyezetének céljait szolgálja.

természetes voltának feltérképezését jelenti, továbbá elismeri, nincs lehetőség és szükség sem az embert körülvevő akadályok teljes körű felszámolására⁶⁵.

Karl Jaspers szintén behatóan foglalkozik az ember és a létkörnyezete viszonyaival, melyek összefüggésbe hozhatók a fenti Heidegger-i és Marosán-i megállapításokkal is. Jaspers úgy fogalmaz az ember világban betöltött helyével kapcsolatban, hogy bár gondolkodó, és részben előrelátó, a hétköznapi életben ezek a képességek csak részben domborodnak ki. Úgyis fogalmazhatunk, a mindennapi élet sodrása, feladatai stb. következtében mintegy „automata üzemmódban” élünk, csak az általa határhelyzetnek nevezett szituációkban válik világossá mindannyiunk számára az emberi élet környezetnek való kitettsége, a múlandósága és kétségbeesettsége:

„Bizonyosodjunk meg emberi helyzetünkről. Mindig szituációkban vagyunk. A szituációk változnak, alkalmak kínálóznak. Ha elmulasztjuk őket, nem térnek vissza. Magam is dolgozhatom a szituációk megváltoztatásán. De vannak olyan szituációk, melyek lényegükben megmaradnak, még akkor is, ha pillanatnyi megjelenésük mássá lesz és mindent legyőző hatalmuk fátylakba burkolózik: meg kell halnom, szenvednem kell, harcolnom kell, a véletlennek alávetettje vagyok, elkerülhetetlenül vétkezem. Meglétünk ezen alapszituációit nevezzük határszituációnak. A csodálkozás és a kételkedés: ezeknek a határhelyzeteknek a felismerése.” (Jaspers, 1996, p. 20)

A lét egyik „összetevője” tehát az ember, aki egy rendkívül komplex lény, rendkívüli lehetőségekkel, de legalább ennyi fogyatékossgal is bír. Nietzsche ember ideálja az emberfeletti ember⁶⁶ éppen arra való reflexióként is értelmezhető, hogy ez a rendkívüli összetettség és egymásnak látszólag szembe feszülő potencialitás-aktualitás feszültség hogyan oldható fel számunkra (Nietzsche, 2000b).

Itt kényszerűen elérkezünk az ember „értékeléséhez”, mely rendkívüli óvatosságot követel meg részünkről. A körültekintés legfőbb oka nem elsősorban valamiféle félelem a lehetséges félreértésektől, mint inkább annak a szándéka, hogy sem negatív, sem pozitív értelemben nem kívánjuk megváltoztatni a kialakult emberképeket. A már szintén említett filozófikus vizsgálódást segítségül hívva egy újonnan összeálló *színskálával* igyekszünk gazdagítani az emberi nemről ez

⁶⁵ Lásd: Farkas et al., 2022.

⁶⁶ Az Übermensch az európai filozófiatörténetének egyik legvitatottabb és ezáltal legtöbbet elemzett fogalma. A magunk részéről ehhez annyit tennénk hozzá, hogy értelmezhető az önmaga egzisztenciális fogyatékossgával tisztába került lényként, aki ezen hiátusai felett úgy arat győzelmet, hogy a saját kiteljesedésére fordítja azokat. Tehát a nietzschei „nemes” küzdelem azt jelképezi, hogy ez a fogyatékossg állandó kontrollt kíván, már csak a megértése érdekében is. Ez összeegyeztethető lehet Eckhart Mester magyarázataival. A „lélekben szegények” kifejezést a belső, lélekben szegénységgel, a buddhista ragaszkodásmentességnek megfelelő fogalommal magyarázza (Eckhart, 1988, pp. 53-57), és a német nyelvű beszédében külön kitér a nemes emberre (edeln Menschen), aki már a földön méltó Isten Országára. (Eckhart, 1993, pp. 113-123). Tehát Eckhart Jézus-i gondolatként fogalmazza meg, hogyan lesz a földi világ tökéletlen lakójából fogyatékossgait leküzdve Isten Országának lakója.

idáig kialakított jelentésvilágokat, bízva abban, hogy ezáltal új lehetőségek nyílhatnak meg akár a tudományos, akár a hétköznapi diskurzusokban.

A Heidegger-i létfelejtés és az annak elfelejtéséről írt gondolatok, valamint a „*Levél a humanizmusról*” című munkájában megfogalmazottak elemzése nyomán jutottunk el arra a megállapításra, hogy jelen korunkban kialakult az úgynevezett *emberségfelejtés* állapota (Heidegger, 1994, p. 123; Farkas, 2021). Ez a mi emberképünk szempontjából azt jelenti, hogy az embert a többi létezőtől alapvetően megkülönböztető, elemző és alkalmazkodó képességei esetében jelentős deficit alakult ki⁶⁷.

Elsősorban a felvilágosodás és az ipari forradalom hatásaira kialakult individuális szemlélet volt az, amely mintegy szétfeszítette, napjainkra pedig szemmel láthatóan atomizálta az emberi létezés meghatározó – és véleményünk szerint az azt egyáltalán lehetővé tevő – fundamentumokat, melyek kötőanyaga az emberek közötti összetartás magától értetődő, jó mivoltában keresendő (Byung-Chul, 2019).

Az ember lételemében nem tud nem ember lenni, de meglátásunk szerint a létezése képes olyan mértékben „leegyszerűsödni”, ami a fent említett létfelejtésnek egy olyan dimenziója, amiben az ember már elfelejti a Kierkegaard-i (1994) kétségbeesést, vagy a Jaspers-i határhelyzet-felismerő képességét is (Jaspers, 2000). Buddhista terminológiával élve pedig az élet ki nem elégítő voltát (páli nyelven: dukkha) még nagyvonalakban sem képes érzékelni az ember (Porosz, 2012). Éppen ezért, kevés kivételtől eltekintve, a létezés és a közte kialakult hasadásra – ami a saját értelmezésünkben, Jaspers nyomán, hasítást jelent, amit maga az ember hoz létre folyamatosan – mint természetes állapotra tekint az individuum (Ráhula, 2014, pp. 143-148).

A magától értetődő és az emberi nemre, ahogy valamennyi létezésbeli társára – legyenek azok akár a legegyszerűbb egysejtű életformák vagy akár az élettelen kódarabok és homokszemek is – jellemző egyedi vonásokra, tulajdonságokra stb. az egyén úgy tekint a fent említett mesterséges elkülönülése következtében, mint valamiféle fogyatékoságokra. Az individuum mára önmagát is feledni látszik igyekezve megfelelni a technikai civilizációra jellemző termelési és fogyasztási

⁶⁷ Itt fontosnak tartjuk megjegyezni ebben a sajátos útelágazási formában, hogy a felejtést és az emlékezést, két nem determinált, éppen ezért nem átjárható kategóriára „osztjuk”. Szimbiotikus és szelektív emlékezésre, ill. egocentrikus és természetes felejtésre. Ezek lényege, hogy a két-két kategória közül a típusok második tagjai „önműködők”, az elsők viszont megismerést és erőfeszítést igényelnek. Vagy a megszüntetésük, vagy az elsajátításuk okán. Ráadásul a felejtés és az emlékezés ezek által semlegesítheti, vagy felerősítheti egzisztenciális fogyatékoság vonásait. Felhívjuk a figyelmet, Bergson az emlékezés képességének kiteljesedésében látja az intuitív gondolkodás elsajátításának lehetőségét. Ezt erősíti meg Czétány (2019) *A transzcendentális probléma – Három szintézis harca egy konzisztens valóságért* című könyvének Bergsonról és Deluzerről írt fejezeteiben. Hely hiányában sajnos nem tudjuk tovább elemezni az emlékezés és a jó képességének építő kapcsolatát. Erről bővebben egy önálló tanulmányban szándékozunk majd beszámolni a későbbiekben.

kényszernek, amely a külvilág tárgyainak, eszközeinek és nem utolsó sorban az egészséget „garantáló és lehetővé tevő” szerek birtoklásának soha meg nem szűnő ingerlésével tartja sakkban az *egzisztenciálisan fogyatékos*á vált embert (Fromm, 2002; Farkas, 2020).

Az egzisztenciális fogyatékoság tehát, meglátásunk szerint, minden emberi lény sajátos alaptulajdonsága, mely az emberségfelejtés és a lét ki nem elégítő voltának fel nem ismerésén túl a jó, aktív ember és létezésformáló természetének elfeledésének fundamentumaiból áll.

Tehát az emberi lények nagy családja folyamatosan elfeledi és elengedi azt a lehetőséget, ami jelen tudásunk szerint a Földön őt egyedülként jellemzi, vagyis a másság felismerésében és kiaknázásában rejlő jó-lehetőségeket. Abba a hitbe ringatja magát, hogy a természet és így a létezés urává is vált az elmúlt szűk kettő évszázad során. A Nietzsche által megállapított a saját maga által elkövetett istengyilkosság áldozatává válik (Nietzsche, 2003). Ezt úgy értelmezzük, hogy elveszíti a saját magában rejlő szellemi képességek felhasználási lehetőségét, vagyis azt, hogy a létezés részeseként önmagát és ezzel a saját maga által alkotott közösségeket is jobbá tegye. Így az emberi szellem *forrásvidékétől* folyamatosan eltávolodik, holott az nem a távoli múltban vagy a még be sem következett jövőben található, hanem éppen a jelen pillanatokban.

Úgy látjuk, hogy az a buddhista meditáció, amellyel Sákjamuni Buddha elérte a megvilágosodást, a szatipatthána, éppen ennek a tudatos jelenlétnek a jó gyakorlata. Vagyis Buddha azzal érte el a megszabadulást, hogy meg tudott maradni az itt és mostban, és nem szűkítette be a tudatát, azt nem akadályozta az elégedetlenség, így akadálytalanul láthatta a jelenségek közötti okok és feltételek rendszerét, amelyet a kölcsönös függésben való keletkezésként (szanszkriszt nyelven: pratitja szamutpáda) írt le, amit Nágárdzsuna⁶⁸ az ürességgel azonosít⁶⁹ (Garfield, 1994).

A terjedelmi korlátok nem tették lehetővé, hogy az utazás tudományával kapcsolatos érintőlegesen felvillantott bölcséleti kapcsolatot részletetekbe menően bemutassuk. Annyit azonban megjegyzünk erről a kérdéskörrel, hogy a különböző filozófiai gondolkodók és vagy iskolák az utazás jó, tehát építő jellegű létfelfedezési módjaira elsősorban mint belső megismerési folyamatra tekintenek. Am ez csak első pillantásra van így, ennek érzékeltetésére egyetlen példát említünk a Heidegger-i bölcsélet alapmotívumai közül. Az „akárkit” az különbözteti meg a lét pásztorától, hogy az utóbbi képes a belső és a külső tapasztalások folytonos összeegyeztetésére. Ezen lételméleti megállapítás filozófikus keresztmetszeti képéből az is

⁶⁸ Itt hívjuk fel a figyelmet Jaspers (1975) egyik angol nyelven megjelent könyvére: *Anaximander, Heraclitus, Parmenides, Plotinus, Lao-Tzu, Nagarjuna (from Great Philosophers)*, mely a tengelykor nagy gondolkodóinak állít emléket a teljesség igénye nélkül. Ebben egy külön fejezetet szentel az e helyen kulcsszerepet játszó Nágárdzsuna személyének.

⁶⁹ Jaspers (2005) egzisztáló embere is hasonló, ahogy mi nevezzük éber tudatállapotban és a jelen pillanatában időzik. Ennek a fenntartásához állandó koncentrációra van szükség a német bölcselő szerint.

kiolvasható, hogy a lét pásztora ugyan tisztában van azzal, hogy a lét egészének az empirikus és teoretikus feltérképezésére egyaránt képtelen, de létezésben utazóként és annak felfedezőjeként is akadályok sokaságával szembesülve válik valós felfedezővé (Heidegger, 1991, 2003). Az utazása során rendelkezésére áll – sok egyéb mellett természetesen – az együttműködés jót teremtő emberi képessége, melynek buddhista megfelelője az *ügyes eszköz*, mely az elmélet és a gyakorlat – esetünkben a belső és külső utazási tapasztalatok – személyre és csoportra szabott akadálymentességi eszköztárát is jelenti.

Irodalom

- Ancsel Éva (1981). *Írás az éthosról*. Budapest: Kossuth
- Ancsel Éva (1984). *Éthosz és történelem*. Budapest: Kossuth
- Ancsel Éva (1986). *Etikai tanulmány a tudásról és a nem-tudásról*. Budapest: Kossuth
- Arisztotelész (1992). *Metaphysica I*. Ford. Ferge G. Budapest: Logos Kiadó
- Arisztotelész (1997). *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó M. Budapest: Európa Könyvkiadó
- Bányai János (1993). Vasárnap délelőtt: irodalmi jegyzetek. *Alföld*. 44(8). 68-79
- Benvenuto, Sergio (2011). *Jóra való restség - A 7 főbűn - A közönyösség szenvedélye*. Ford. Horváth Cs. Budapest: Typotex Elektronikus Kiadó Kft.
- Bijker, Wiebe E., Hughes, Thomas P., & Pinch Trevor J. (Eds.). (1987). *The social construction of technological systems. New directions in the sociology and history of technology*. Cambridge: The MIT Press
- Boros Gábor (2009). *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor
- Brey, Philip (2007). Theorizing the Cultural Quality of New Media. *Technè*, 11(1), 2-18
- Byung-Chul, Han (2019). *A kiegészítés társadalma*. Ford. Miklódy D., Simon-Szabó Á. Budapest: Typotex Elektronikus Kiadó
- Chalmers, David J. (2022). *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York: W. W. Norton & Company
- Cohen, Hermann (1910). *Kants Begründung der Ethik Nebst Ihren Anwendungen Auf Recht, Religion Und Geschichte*. Berlin: Cassirer
- Czétány György (2015). *A transzcendentális illúzió keletkezése és története*. Budapest: L'Harmattan
- Czétány György (2019). *A transzcendentális probléma – Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest: L'Harmattan Könyvkiadó
- Czuczor-Fogarasi (1864). *A magyar nyelv szótára*. 2. kötet. Pest, pp. 1519-1520
- Csányi Vilmos (1988). *Evolúciós rendszerek – Az evolúció általános elmélete*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- de Botton, Alain (2005). *A filozófia vigasza*. Budapest: Európa Könyvkiadó
- Duckworth-Barker, Vernon (1934). *Kávéház. Nyugat*. 27(19). 308-315

- Dusek, Val (2006). *Philosophy of Technology. An Introduction*. Malden (MA): Blackwell
- Epikuros (1994). *Legfontosabb filozófiai tanításai*. Ford. Kövendi Dénes, Sárosi Gyula Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó
- Eckhart, Master (1988). *Beszédek*. Ford. Adamik L. Budapest: Helikon Kiadó
- Eckhart, Master (1993). *Útmutató beszédek*. Ford. Bányai F. Budapest: T-Twins Kiadó
- Farkas Jácint & Petykó Csilla (2019). Utazás az akadálymentesség, a fogyatékos és a fenntarthatóság multidiszciplináris és bölceleti dimenzióiba. *Turizmus Bulletin*, 19(4), 13-22
- Farkas Jácint (2020). A szimbiotikus embertől az egzisztenciálisan fogyatékos emberig. *Educatio*, 29(3), 479-486.
- Farkas Jácint (2021). *Az egzisztenciális fogyatékoságban rejlő kiteljesedési lehetőségek – Betekintés a fogalom jelentésvilágába*. PhD disszertáció, Budapesti Corvinus Egyetem
- Farkas Jácint, Raffay Zoltán & Dávid Lóránt Dénes (2022). Fundamental Accessibility and Technical Accessibility in Travels – The Encounter of Two Worlds Which Leads to a Paradigm Shift. *Sustainability*, 14, 3765.
- Feenberg, Andrew (1999). *Questioning Technology*. London: Routledge
- Fehér Judit (1997). *Nágárdzsuna, a mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó
- Frenyó Zoltán (2018). *Szent Ágoston és az augusztinizmus*. Budapest: MTA BTK–Szent István Társulat
- Fromm, Erich (2002). *Menekülés a szabadság elől*. Ford. Bíró D. Budapest: Napvilág Kiadó
- Garfield, Jay, A. (1994). Dependent Arising and Emptiness of Emptiness: Why Did Nagarjuna start with causation. *Philosophy East and West*, 44(2), 219-250.
- Gehlen, Arnold (1976) *Az ember*. Ford. Kis J. Budapest: Gondolat Könyvkiadó
- Gyenge Zoltán (2005). *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor
- Hadot, Pierre (2010). *A lélek iskolája - Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Á. Budapest: Kairosz Kiadó
- Hegel, Friedrich W. G. (1973). *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu Budapest: Akadémiai
- Hegel, Friedrich W. G. (1983). *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu Budapest: Akadémia kiadó
- Heidegger, Martin (1991). *Útban a nyelvhez. Egy japán és egy kérdező párbeszédéből*. Ford. Tillmann J. A. Budapest: Helikon Kiadó
- Heidegger, Martin (1993). *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor Budapest: T-Twins
- Heidegger, Martin (1994). „...Költőien lakozik az ember...”. Ford. Bacsó B., Hévízi O., Kocziszky É., Pongrácz T. Budapest: T-Twins Kiadó

- Heidegger, Martin (2003). *Útjelzők.* Budapest. Ford. Abraham Z., Bacsó B., Czeglédi A., Kocziszky É., Korcsog B., Pongrácz T., Tózsér E., Vajda K., Vajda M. Budapest: Osiris Kiadó
- Heidegger, Martin (2019). *Lét és idő.* Ford. Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I, Vajda M. Budapest: Osiris Kiadó
- Heller Ágnes (1969). *Érték és történelem. Tanulmányok.* Budapest: Magvető kiadó
- Heller Ágnes (1997). *Életképes-e a modernitás?* Debrecen: Latin Betűk Kiadó
- Horkheimer, Max, & Adorno, Theodor W. (1990). *A felvilágosodás dialektikája.* Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly. Budapest: Gondolat–Atlantisz [1947]
- Horváth Balázs (2019). *A beteg bolygó. A fenntarthatatlanság és a betegség kultúrtörténete.* Budapest: Typotex Kiadó
- Husserl, Edmund (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914.* The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers
- Husserl, Edmund (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924.* Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers
- Ihde, Don (1993). *Philosophy of Technology: An Introduction.* New York: Paragon House
- Jaspers, Karl (1975). *Great Philosophers: Anaximander, Heraclitus, Parmenides, Plotinus, Lao-tzu, Nagarjuna v.2.* Mariner Books, New York, NY, United Kingdom
- Jaspers, Karl (1996). *Bevezetés a filozófiába.* Ford. Szathmáry L. Budapest: Európa Kiadó
- Jaspers, Karl (2000). *A filozófiai gondolkodás alapgyakorlatai.* Ford. Szerémy Gy. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó
- Jaspers, Karl (2005). *A transzcendencia rejtjelei.* Ford. Szegedi J. Budapest: Kairosz Könyvkiadó Kft.
- Kamper, Ditmar & Wulf, Christoph (1998). *Antropológia az ember halála után.* Ford. Balogh I. Budapest: József Műhely Kiadó
- Kant, Immanuel (1991). *A gyakorlati ész kritikája.* Ford. Berényi Gábor Budapest: Gondolat
- Kant, Immanuel (1991). *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat
- Kekes, John (2007). *A gonoszság gyökerei.* Ford. Balázs Zoltán Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor
- Kierkegaard, Soren (1994). *Vagy-vagy.* Ford. Dani Tivadar Budapest: Osiris–Századvég Könyvtár
- Király Gábor (Szerk.) (2005). Technika és társadalom. (Replika blokk). *Replika*, 51–52, 23-161
- Konrád György (1992). A jó hely nyomában. *Kritika*. 21(5). pp. 7-8.
- Krcsmárik János (1899). A török jogrendszer és az igazságszolgáltatás (II). *Budapesti Szemle*. 97(266), 238-270.

- Kropotkin, Protj, A. (1908). *A kölcsönös segítség, mint természettörvény*. Ford. Madzsar J. Budapest: Atheneum Könyvkiadó
- Long, Anthony A. (1998). *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél Budapest: Osiris
- Machiavelli, Niccoló (1978). *Machiavelli Művei I-II*. Ford. Iványi N., Karinthy F., Lutter É. Budapest: Európa kiadó
- MacIntyre, Alasdair (1999). *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva Budapest: Osiris
- MacIntyre, Alasdair (2012). *Az etika rövid története*. Ford. Szabó P. Imre Budapest: Typotex
- McIntyre, Lee C. (2018). *Post-truth*. Cambridge MA: MIT Press.
- Marosán Bence (2004). Variációk az élettörténetre. *Magyar Filozófiai Szemle*, 48(4), 495-523
- Maslow, Abraham (2003). *A lét pszichológiája felé*. Budapest: Ursus Libris
- Nietzsche, (1996). *Adalék a morál geneológiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor Budapest: Holnap
- Nietzsche, Friedrich (2000a). *Túl a jón és a rosszon*. Ford. Tatár György Budapest: Műszaki Könyvkiadó
- Nietzsche, Friedrich (2000b). *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi I. Budapest: Osiris Kiadó
- Nietzsche, Friedrich (2003). *Ecce homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Ford. Horváth G. Budapest: Göncöl Kiadó
- Nyíri Tamás (2015). *Antropológiai vázlatok*. Budapest: Corvinius Kiadó
- Oldenburg, Ray (1999). *The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Ot-her Hangouts at the Heart of a Community*. New York: Marlowe & Company.
- Olsen, Jan K. B., Pedersen, Stig A., & Hendricks, Vincent F. (Eds.). (2009). *A Companion to the Philosophy of Technology*. Chichester: Wiley Blackwell
- Pinch, Trevor J., & Bijker, Wiebe E. (1984). The social construction of facts and artefacts: or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other. *Social Studies of Science*, 14(3), 399-441
- Platón (1984). *Platón összes művei I-III*. Ford. Devecseri G., Faragó L., Kárpáty Cs., Kerényi G. Budapest: Európa Könyvkiadó
- Polányi Károly (2004). *A nagy átalakulás – Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. Budapest: Napvilág Kiadó
- Porosz Tibor (2012). *A buddhizmus lexikona*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
- Poser, Hans (2018). *Leibniz*. Budapest: Gondolat
- Pusztai Bertalan (1998). Vallás és turizmus, In: Fejős, Zoltán (szerk.) *A turizmus mint kulturális rendszer*, Budapest: Néprajzi Múzeum
- Ráhula, Valpola (2014). *A Buddha tanítása*. Ford. Tóth Zs. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
- Ropolyi László (1999). A társadalom a számítógépekben. *Replika*, 35, 155-171

- Ropolyi László (2004). Technika és etika. In Fekete László (szerk.). *Kortárs etika* (pp. 245-292) Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó
- Ropolyi László (2006). *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés.* Budapest: Typotex
- Ropolyi László (2009). Virtuális hajlék. *Csillagszálló. Kulturális utcalap*, 4(3), 35-38
- Ropolyi László (2012). Prolegomena egy hálólélethez. In Bajnok Andrea, Korpics Márta, Milován, Andrea, Pólya Tamás & Szabó Levente (Szerk.). *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók* (pp. 145-154). Budapest: Typotex
- Ropolyi László (2016). Technotudomány és filotudomány. In Paksi Dániel (szerk.). *Emergencia és tudomány* (pp. 163-204). Budapest: L'Harmattan Kiadó
- Ropolyi László (2017). Virtualitás mint harmadik létszféra. *Magyar Tudomány*, 178(8), 918-928
- Ropolyi, László (2019). Technology as an Aspect of Human Praxis. In Héder, Mihály & Nádasi, Eszter. (Eds.). *Essays in Post-Critical Philosophy of Technology* (pp. 19-31). Wilmington, Delaware: Vernon Press
- Scharff, Robert C., & Dusek, Val (Eds.). (2014). *Philosophy of Technology. The Technological Condition: An Anthology.* Chichester: Wiley Blackwell
- Schelling, Friedrich W. J. (2010). *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról.* Ford. Boros Gábor, Gyenge Zoltán Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor
- Shapin, Steven, & Simon, Shaffer (1985). *Leviathan and the Air-pump. Hobbes, Boyle, and Experimental Life.* Princeton: Princeton University Press
- Silver, David & Massanari, Adrienne (Eds.). (2006). *Critical Cyberculture Studies.* New York and London: New York University Press
- Silver, David (2000). Looking backwards, looking forward: Cyberculture studies 1990–2000. In David Gauntlett (Ed.). *Web.studies: Rewiring media studies for the digital age* (pp. 19–30.). London: Arnold
- Spinoza, Baruch (1984). *Teológiai-politikai tanulmány.* Ford. Szemere Samu Budapest: Akadémiai kiadó
- Szilágyi Ákos (2014). A Hely helye: frigyláda és ikon. *Alföld.* 65(11). pp. 78-89
- Vajda Mihály (2014). Kit érnek el hamarabb, a hazug embert, vagy a sánta kutyát? In Laczkó Sándor (szerk.). *Lábjegyzetek Platónhoz 12. A hazugság* (pp. 11-16). Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó
- Végh József (2009). *Létkerék – Bevezetés a buddhista képi ábrázolásba.* Budapest: Damaru Kiadó
- Wood, Allen W. (2009). A hazugságról. *Holmi*, 21(2), 184-205
- Whitehead, A. N. (2001): *Folyamat és valóság. Kozmológiai értekezés.* Gifford előadások, az Edingburghi Egyetemen, 1927-28.. Ford: Főrizs L, Karsai G. Budapest: Typotex Kiadó