Pokol Béla

Morálelméletek és filozófiák Kelet-Európában 1989-2026

(a ChatGPT5.6 extra erős verziójának elemzésével)

Budapest
2026

Tartalom

Átfogó bevezetés.....4

I. Magyarország.....20

Ágnes Heller.....20

Bél Pokol.....42

II. LENGYELORSZÁG.....61

Zygmunt Bauman.....61

Józef Tischner.....97

Tadeusz Styczeń.....126

Jacek Filek.....148

Andrzej Szostek.....167

Tadeusz Ślipko.....187

III. CSEH KÖZTÁRSASÁG.....209

Jan Sokol.....209

Erazim Kohák.....238

IV. SZLOVÁKIA.....260

Vasil Gluchman.....260

Ján Letz.....291

V. HORVÁTORSZÁG.....310

Milan Kangrga.....310

Ante Čović.....335

VI. SZERBIA.....355

Jovan Babić.....355

Milenko A. Perović.....374

VII. SZLOVÉNIA.....395

Tine Hribar.....395

Vojko Strahovnik 411

Matjaž Potrč.....437

Bojan Žalec.....463

Janez Juhant.....487

VIII. ROMÁNIA.....506

Mihaela Miroiu.....506

Valentin Mureșan.....527

Vasile Morar.....546

Cristian Iftode.....568

Daniel Nica.....586

IX. Kelet-európai erkölcsi elméleti alkotók eredeti tézisei és állításai.....601

Átfogó bevezetés

Kérjük, adjon részletes képet a főbb magyar, lengyel, cseh, szlovák, horvát, szerb, szlovén és román szerzőkről, akik átfogó erkölcsi elméletet és filozófiákat hoztak létre az 1989-es rezsimváltás után, valamint az egyes szerzők erkölcsi elméleti megállapításairól tanulmányaikban és könyveiben. Csak azok a szerzők kerülhetnek a listába és elemzésbe, akik műveikben az átfogó rendszererkölcsi elmélet kérdéseivel foglalkoztak, és előnyben részesítse azokat, akik eredeti téziseket is bevontak erkölcsi elméleti tanulmányaikba.

****

Az átfogó erkölcsi elmélet **szigorú meghatározása szerint** az 1989 utáni kép sokkal szűkebb, mint amit egy általános áttekintés az "etika" ezen nyolc országban sugallna. Ezért kizártam azokat a szerzőket, akik munkája főként alkalmazott etikáról, bioetikáról, politikai filozófiáról, az etika történetéről, teológiáról vagy kanonikus filozófusok kommentárjáról szól, hacsak nem fejlesztettek ki általános értelmezést az erkölcsi normativitásról, az erkölcsi cselekvőképességről, értékekről, felelősségről vagy az erkölcsi ítélet szerkezetéről.

Megkülönböztetem a független rendszerépítést **és** a rendszerszintű rekonstrukciót **is. Az utóbbi filozófiailag fontos lehet anélkül, hogy alapvetően új erkölcsi-elméleti architektúrát vezetne be. Végül, több esetben – Kangrga, Kohák, Styczeń és bizonyos mértékig Heller – az intellektuális gyökerek 1989-et megelőzték, de a rezsimváltás után döntő szisztematikus munkák vagy érett átfogalmazások jelentek meg.**

Áttekintés

Country	Olyan szerzők, akik megfelelnek a szigorúbb kritériumoknak	Az elmélet jellege
Magyarország	Heller ágnes; Pokol béla	a személyiség posztmetafizikai etika; a közerkölcs szociológiai elmélete
Lengyelország	Zygmunt Bauman; Józef Tischner; Tadeusz Styczeń; Jacek Filek; Andrzej Szostek; Tadeusz Ślipko	felelősség, agatológia, veritatív personalizmus, personalista/természetjog-etika
Cseh Köztársaság	Jan Sokol; Erazim Kohák	az élet, öröklés és intézmények etikája; a szabadság és felelősség fenomenológiai etikája
Szlovákia	Vasil Gluchman; Ján Letz	társadalmi következmények etika; tapasztalati-evolúciós axiológia
Horvátország	Milan Kangrga; Ante Čović	praxisorientált etika; integratív bioetika/pluriperspectivisma

Country	Olyan szerzők, akik megfelelnek a szigorúbb kritériumoknak	Az elmélet jellege
Szerbia	Jovan Babić; Milenko A. Perović	Kanti autonómia etika; Hegeli átfogó gyakorlati filozófia
Szlovénia	Tine Hribar; Vojko Strahovnik; Matjaž Potrč; Bojan Žalec; Janez Juhant	szentség etikája; partikularizmus/kontextualizmus; erény-különlegesség; dialogikus personalizmus
Románia	Mihaela Miroiu; Valentin Mureșan; Vasile Morar; Cristian Iftode; Daniel Nica	összejövetelhetőség; etikai pluralizmus; alapvető erkölcs; erény/önformálás; narratív és kontextuális erkölcs és hitelesség

Az aszimmetria jelentős. **Lengyelország és Szlovénia hozta létre a legnagyobb általános etikai álláspontok többségét. Szlovákia talán a legvilágosabb, teljesen új normatív rendszert hozta létre Gluchman 1989 után. Magyarország két, szokatlanul eltérő átfogó elméletet hozott létre Heller és Pokol esetében. Románia az 1990-es évektől kezdve különösen innovatív lett a feminista etikában, etikai módszertanban, erényetikában és az erkölcsi énelméletben.**

I. Magyarország

1. Ágnes Heller: az általános etikától a személyiség etikájáig

Heller a legvilágosabb magyar példája egy valóban átfogó 1989 utáni erkölcsi filozófiának. Projektje magában foglalja *az Általános Etika*, *az Erkölcsfilozófia* (1990) és *a Személyiség etikája* (1996) című műveket. Az utolsó mű váltotta fel eredetileg *tervezett Helyes Viselkedéselméletet*, de ez maradt egy egységes erkölcs-elméleti projekt záró részeként.

Heller kiindulópontja a hagyományos metafizikai erkölcsi garanciák összeomlása. Egy modern, véletlen társadalomban már nem lehet bizonyítani, hogy egy egyedi anyagi fogalma a jó életről Istentől, a természettől, a történelemtől vagy egy objektív kozmikus hierarchiától származik. De Heller elutasítja azt a következtetést, hogy ez csak a relativizmus marad. A modern erkölcs lehetséges marad, mert az egyének **egzisztenciáilagosan tisztességes emberként választhatják magukat** , majd univerzálissá válhatnak univerzális erkölcsi elvárásokhoz.

Döntő lépése tehát a szabályok etikájából a **személyiség etikája** felé irányul. Az erkölcsi elmélet nem tudja előre megírni a jó élet teljes forgatókönyvét. Képes feltételeket teremteni a tisztesség és tisztelet feltételeit, miközben az egyéneknek saját, etikailag védhető életformáikat kell létrehozniuk. Ez megkülönböztetést tesz az egyetemes erkölcsi minimumok és az erkölcsileg legitim személyiségek és életprojektek sokszínűsége között.

A rendszer eredetisége különösen a kanti autonómia, az egzisztenciális választás, az arisztotelészi jellem és jó élet iránti érdeklődése, valamint a modern pluralizmus

kombinációjában rejlik. Heller elutasítja mind a klasszikus metafizikai jót, mind a zárt erkölcsi algoritmus felépítését. Végső válasza a "Hogyan lehetségesek a jó emberek a modern körülmények között?" kérdésére következtében az **önkonstrukció univerzális erkölcsi korlátok alatt, nem pedig egyetlen lényegi erénymodellhez való konformitás**. Értékelésem szerint ez az egyik legfontosabb eredeti erkölcsi-elméleti konstrukció, amely az egész régióból 1989 után született.

2. Pokol Béla: közerkölcs kontra konstruált kritikus erkölcs

Pokol *Morálelméleti vizsgálódások. A közmorál elméleti eltüntetésének kritikája* [*Investigations in Moral Theory: A Critique of the Theoretical Disappearance of Public* Morality, 2010] szokatlan, mert elsősorban nem kínál egy másik, elsőrendű normatív etikát. Ehelyett általános **szociológiai és elméleti rekonstrukciója a morál társadalmi normatív rendként történő rekonstrukcióján** dolgozik. A kötet szisztematikusan foglalkozik a köz- és egyéni erkölcsökkel, a szokás, erkölcs és törvény közötti megkülönböztetéssel, a szocializációval, az erkölcsi ítélettel, a kritikus erkölcs, az erkölcs "pozitivizálásával", valamint az erkölcs és igazságosság kapcsolatával.

Központi állítása, hogy a modern erkölcsi filozófia nagy része – különösen a kanti és poszt-kantiánus formákban, valamint a Rawls-i és Habermasiánus diskurzusetikában – hajlamos azonosítani a valódi erkölcsöt egy kritikusan rekonstruált, egyetemesülően igazolható erkölcsgel. Ennek következtében **a ténylegesen működő közerkölcs elméleti eltűnése**. Az élő erkölcs kezdetben kollektíven reprodukált normák, értékelések, tabuk és elvárások gyűjteménye, amelyet a szocializáció révén szereztek.

A kritikus erkölcsi reflexió valós, és képes átalakítani ezt az örökölt erkölcsöt, de nem szabad összetéveszteni magával az erkölcsgel. Pokol ezért megkülönbözteti az erkölcs társadalmi létezését a filozófiai próbálkozásoktól, amelyek annak rekonstrukciójára vagy javítására irányulnak. Az **erkölcs "pozitivizálásának" fokozódó elképzelése** felhívja a figyelmet arra a modern tendenciára, amely szándékosan formálja és módosítja az erkölcsi normákat olyan módon, amelyek analóg vagy nem azonos a pozitív joggal.

Az eredeti hozzájárulás tehát nem versengő feladatok katalógusa. Az a tézis, hogy maga a modern erkölcsi elmélet is elhomályosíthatja célját azzal, hogy a **társadalmilag létező nyilvános erkölcsöt filozófusok által generált kritikus erkölcsre** cseréli, és különösen az egész erkölcsi területet igazságosságra redukálja. Ez egy átfogó erkölcsi elmélet szociológiai/metaetikai, nem hagyományos normatív értelemben. Emellett kritikát váltott ki a kanti és habermaszus álláspontok kezelése miatt, ezért eredetiségét meg kell különíteni a következtetéseinek általános elfogadásától.

II. Lengyelország

Lengyelország a leggazdagabb versengő átfogó iskolákat kínálja: posztmodern felelősségetika, fenomenológiai agatológia, katolikus personalizmus, felelősségfilozófia és neo-tomista természetjog-etika.

3. Zygmunt Bauman: erkölcs az etikai kódexek előtt

A döntő művek a *Postmodern Ethics* (1993) és *Life in Fragments* (1995). Bauman központi megfordítása az, hogy **az erkölcs megelőzi az etikát** , ha az "etika" társadalmilag vagy filozófiailag kódolt szabályokat jelent. Az erkölcsi felelősség egy másik személy közelében merül fel számítás, szerződés, kölcsönösség vagy egyetemes törvényhozás előtt. 1989 utáni etikai műve Levinas Másról szóló filozófiáját szociológiai erkölcsi elméletté alakítja.

Az erkölcsi viszony aszimmetrikus: nem tehetem a felelősségemet a másik kölcsönös jó viselkedésének feltételé. Ezért van valami leegyszerűsíthetetlenül szerződéstelen az erkölcsben. A modern törekvés, hogy az erkölcsöt kiszámítható szabályrendszerré alakítsák, Bauman számára eleve hiányos.

Egy második fő tézis a **morális ambivalencia-val kapcsolatos**. A valódi erkölcsi helyzetekben gyakran vannak versengő felelősségek, amelyek konfliktusát egy tökéletes kódex nem lehet megszüntetni. A posztmodernitás tehát nem azt jelenti, hogy "bármi megengedett"; hanem azt jelenti, hogy elhagyjuk azt az illúziót, hogy a bizonytalanság törvényesen kizárható az erkölcsi életből.

Szociológiai hozzájárulása az **adiaphorizáció** elemzése: a társadalmi mechanizmusok a cselekvéseket azon területen kívülre helyezhetik, ahol az ügynökök erkölcsileg jelentősnek érik őket. A távolság, a bürokrácia, a munkamegosztás és a technikai közvetítés elválaszthatja a cselekvést a felelősségtől. Így a modern szervezetek pontosan növelhetik a kiszámíthatóságot, miközben csökkentik az erkölcsi közelséget.

Bauman premisszái erősen levinasiaiak, ezért nem teljesen példátlanok. Ami igazán jellegzetes, az Levinas modern társadalmi szervezet elméletévé alakulása: **az erkölcs, mint preszociális felelősség, amely olyan intézményekkel szembesül, amelyek képesek egyszerre szervezni és semlegesíteni azt**.

4. Józef Tischner: a dráma filozófiája és az agatológiai horizont

Tischner *Filozofia dramatu* [*Dráma filozófiája*, 1990] és *Spór o istnienie człowieka* [*Az ember létezésének vitája*, 1998] az egyik legjellegzetesebb közép-európai erkölcsi filozófiát alkotják ebben az időszakban.

Az emberi létezés "drámai", mert az emberek találkoznak egymással egy olyan térben, amelyet már jobb **és rosszabb, jó és rossz, megváltás és elítélés, remény és kétségbeesés alakít ki**. Tischner ezt agatológiai horizontnak nevezi. Ez megnyílik az találkozásban; az etikai jelentőség tehát nem csupán elszigetelt cselekedetek tulajdonsága, sem sem később egy erkölcsileg semleges ontológiához kapcsolódó.

A másik arca nem csupán információt ad. Engem szólít, és megváltoztatja a lehetőségek mezőjét, amelyben cselekedek. A jó és a rossz ennek következtében kapcsolatban állnak. Tischner odáig megy, hogy a gonoszt inkább a **dráma személyei között megjelenő jelenségként elemzi**, nem pedig metafizikai anyagként. A tragédia akkor következik be, amikor a gonosz sikeresen elpusztítja a jót, vagy arra ösztönzi a jót, hogy részt vegyen saját pusztulásában.

Tischner különbözik Baumantól, annak ellenére, hogy közös tartozásuk van Levinasnak. Bauman radikalizálja a felelősséget; Tischner gazdagabb találkozási fenomenológiát alkot, amely **jót, rosszot, szabadságot, reményt, árulást és megbékélést** foglal magában. "Agatológiája" tehát valódi eredeti hozzájárulás az általános erkölcsi fenomenológiához.

5. Tadeusz Styczeń: veritatív etika

Styczeń érett, 1989 utáni álláspontja talán Lengyelország legeredetibb személyestest erkölcsi elmélete. Gyakran **veritatív etikának** nevezik.

Kiindulópontja meglepően minimális: a szokásos aktus, hogy valami igaz megerősítése. Miután felismertem és kiállítottam az igazságot, rájöttem, hogy **nem kell tagadnom azt, amit magam is igaznak tudok**. Styczeń leírja az "öninformációtól" az "önmegparancsoló" irányába vezető mozdulatot. Az igazság így a normativitást mutatja magában a kogníción belül.

Ez ezután egy láncot generál:

Az igazság → kötelesség az igazság iránt → önmagáért felelős, mint tanúként az igazság → méltóságának elismerése, → minden más ember elismerése, mint a méltóság szerkezetének megfelelő rendszere.

Az a personalista elv, miszerint egy személyt **saját érdekében** kell megerősíteni, nem pusztán vallási premissziaként jelenik meg. Styczeń fenomenológiailag igyekszik ezt a szalanny ismeretének és szabad megerősítésének tapasztalatából levezetni.

Ez fontos újítás a katolikus personalizmusban, mert különösen szoros episztemológiai szerkezetet ad az igazság, a szabadság és a méltóság közötti kapcsolatnak. A szabadság nem elsősorban önkényes választás. Önmagát úgy valósítja meg, hogy megtagadja, hogy ellentmondson az igazságnak, miután az igazságot elismerték. Az etika kiindulópontja így egyidejűleg válik a filozófiai antropológia kiindulópontjává.

6. Jacek Filek: a felelősség mint alapvető filozófiai kategória

Filek Ontologizacja odpowiedzialności *(1996),* Filozofia odpowiedzialności XX wieku *(2003) és* Etyka. Reinterpretacja **(2014) olyan etikát dolgoznak ki, amelyben a felelősséget már nem kezelik úgy, mint valamit, amely csak** egy szabad cselekvés után keletkezik.

Fő elméleti fordulata a **felelősség a szabadság előtt**. Az etikai alanzat már elbírálási viszonyokba kerül, mielőtt elkezdené kiszámolni, mit akar szabadon tenni. *Az Etyka. Reinterpretacja* című műben Filek ezért azt állítja, hogy az etikai szó első szónak bizonyos értelemben **"Te" kellene lennie, nem pedig "én".**

Filek úgy értelmezi az erkölcsi filozófia történetét, mint változó paradigmákon haladva: igazságon, majd szabadságon, végül a felelősségen. A huszadik századi párbeszédfilozófia azt mutatja, hogy az autonóm alany nem alkothatja önmagában az etikai világot.

Jellegzetes hozzájárulása tehát **a felelősség ontologizációja**: a felelősség az emberi lények másokkal való együttlét és mások számára való létezésének részévé válik, nem csupán jogilag vagy erkölcsi következménye az önkéntes okságnak. Ez közelíti Levinas és Tischner megközelítéséhez, de az etikai kifejezett rekonstrukciója a felelősség kategóriája köré független rendszerszintű formát ad az elméletnek.

7. Andrzej Szostek: természet, ész, szabadság és személyes méltóság

Szostek *Natura, rozum, wolność* (1990) és *Wokół godności, prawdy i miłości* (1998) című művei a lublini personalista iskola szisztematikus folytatását és finomítását alkotják. Központi témái közé tartozik a normatív etika alapjai, a személyes méltóság, a lelkiismeret, az igazság, a szeretet és a szabadság.

Elméleti problémája az, hogyan kerülje el két végletet: egy természetjogot, amelyet biológiailag rögzített külső kódként értenek, és egy autonómiát, amely a szabadságot korlátlan értékteremtéssé változtatja. A természetet, az észet és a szabadságot együtt kell értelmezni. Az emberi természet erkölcsileg releváns jókat kínál; az ész felismeri normatív jelentőségüket; a szabadság a személy felelős válaszát jelenti ezekre.

A lelkiismeret tehát nem tévedhetetlen magántörvényhozó. Ez az egyén gyakorlati ítélőképessége az objektív jóról, és maga is az igazság által kell tanítania.

Styczeńhez képest Szostek kevésbé az új építészet feltalálója, inkább egy kifinomult 1989 utáni personalista normatív etika rendszerezője. Jelentősége abban rejlik, hogy **a méltóság, az igazság, a szabadság és a szeretet egymást magyarázó jellegű, nem pedig riválisi erkölcsi alapokká** válik.

8. Tadeusz Ślipko: a teljes neo-tomista rendszer

Ślipko *Zarys etyki ogólnej* című műve 2002-ben jelentősen átdolgozott és bővített harmadik kiadást kapott, míg különleges etikai műve szintén 1989 után újra megjelent. A mű kifejezetten teljes filozófiai keresztény etikáként mutatja be magát, és fejleszti az erkölcsi értéket, normát, cselekedetet, szabadságot, lelkiismeretet, természetjogot, jogokat, kötelességeket, valamint az egyéni és társadalmi erkölcset.

Az alapvető tézis az erkölcsi realizmus: az erkölcsi értékek objektív **és végső soron abszolút** jelleggel rendelkeznek, amely az emberi személy szerkezetén és az emberi beteljesülés javán alapul. A természetjog tehát nem pusztán törvényhozás vagy társadalmi konvenció.

Ślipko ebbe a felmérésbe tartozik a rendszer figyelemre méltó átfogósága miatt. Azonban az 1989 utáni elméleti újdonság tekintetében Styczeń, Bauman, Tischner vagy Filek alá kellene sorolnia. 1989 utáni munkája nagyrészt **átdolgozza, kiterjeszti és élesíti a korábban felépített neo-tomista rendszert**, nem pedig új paradigmát indítana.

III. Cseh Köztársaság

9. Jan Sokol: élet, erkölcsi örökség és intézmények

Jan Sokol *Etika a život* című műve, különösen a bővített *Etika, život, instituce*, amelyet Ethics , *Life and Institutions: An Attempt a Practical Philosophy* (2017) címmel fordítanak, az 1989 utáni korszak egyik legátfogóbb cseh etikai rendszerét alkotják.

Sokol megkérdőjelezi az autonóm egyén egységes képét, mint az etikai egyén egyetlen alapvető egységét. Sokkal korábban kezdi – magával **az élettel mint értékelő folyamattal**. Az evolúciós és antropológiai bizonyítékok azt mutatják, hogy folytonosság van a biológiai értékelés, a kulturális tanulás és a jellegzetes erkölcsi értékelés között, anélkül, hogy az etikát biológiára redukálnánk.

Különösen érdekes fogalom az **öröklés vagy örökség**. Az emberek nem a nulláról teremtik meg erkölcsi világukat. Minden generáció nyelvet, kultúrát, intézményeket, tudást, természeti környezetet és társadalmi tőkét kap. Az erkölcsi felelősség tehát nemcsak azzal foglalkozik, amit önkéntesen termelek, hanem azt is**, mit örököltem, és milyen állapotban hagyom** másoknak.

A harmadik összetevő az intézményi erkölcs. A modern személyek cégek, bürokráciák, egyetemek, kormányok és más szervezetek révén cselekszenek. Itt a célok, szerepek és megosztott felelősség bonyolítják a hagyományos individualista etikát. Az írott szabályok nem helyettesíthetik teljesen az erkölcsi ítéletet.

Sokol **evolúciós hátterének, az öröklött erkölcsi tőkenek, az egyéni felelősségnek és a szervezeti szerepeknek** az egyik legeredetibb közép-európai kísérlete, hogy az általános etikát a bonyolult modern társadalmakhoz igazítsa.

10. Erazim Kohák: a szabad és felelős együttélés etikája

Kohák *Svoboda, svědomí, soužití* [*Szabadság, Lelkiismeret, Együttélés*, 2004] című műve kifejezetten az interperszonális etika fő problémáinak szisztematikus feldolgozásaként van leírva, nem pedig alkalmi reflexiók gyűjteményeként.

Alapvető ellentéte az **etika és a moralizmus**. A moralizmus örökölt parancsok, tekintély, félelem és engedelmesség révén próbálja megőrizni a rendet. Az igazi etika egy szabad társadalomban inkább a szabadságból kell kinőnie, amely **a felelősséghez kötött** szabadságból van ki.

Kohák fenomenológiai háttere egyfajta erkölcsi realizmushoz is vezet. Az érték a tapasztalatban találkozik, nem csupán a preferenciák által kivetítve. Ez túlmutat az emberen, és összekapcsolja személyes etikáját befolyásos ökológiai etikával: a természet feltárhatja belső értékét, így tisztelet tárgyává válhat, nem csupán erőforrás-tárolóvá.

Az újdonság kevésbé egy teljesen új formális elmélet, inkább a fenomenológia, a demokratikus szabadság, a lelkiismeret és az ökológiai felelősség szintézise egy felelős **együttélés egységes etikájává**. Alapjai 1989 előtt kezdődött, de a cseh 1989 utáni formulációja elég kiterjedt ahhoz, hogy bevonja a beépítést.

IV. Szlovákia

11. Vasil Gluchman: A társadalmi következmények etikája

Gluchman valószínűleg a legvilágosabb példája mind a nyolc országban egy filozófusnak, aki **1989 után új normatív rendszert hozott** létre: *a Társadalmi Következmények Etikáját*.

Úgy írja le, mint **kielégítő nemutilitarista következetességet**. Az elmélet következményes, mert a pozitív és negatív társadalmi következmények döntően számítanak, de elutasítja mind a maximalizálást, mind az érték aggregált hasznosságra való redukcióját.

Értékarchitektúrája szokatlanul egyértelmű. **Az emberiség, az emberi méltóság és az erkölcsi jogok** elsődleges értékekként működnek; **az igazságosság, a felelősség, az erkölcsi kötelesség és a tolerancia** másodlagos értékek. Ezért a következményeket erkölcsi struktúrán belül kell értékelni, nem egyszerűen csak számolni.

További újítás a kivételes körülményeket érinti. Hétköznapi körülmények között az erkölcsi jogok nagy prioritással bírnak. Katasztrófák vagy hasonló vészhelyzetek esetén azonban a hierarchiát átrendezhetjük úgy, hogy a pozitív társadalmi következmények elérése – vagy legalábbis a katasztrofális negatív következmények minimalizálása – felülbírálóvá válhat. Gluchman így megpróbál elkerülni mind a merev abszolutizmust, mind a korlátlan utilitarizmust.

Az eredmény egy eredeti hibrid: **a következményesség, amelyet a méltóság, az emberiség és a jogok korlátoznak és alkotnak, de anélkül, hogy ezeket a korlátokat kivételtelennek** tekintené. Vitathatóan ez a régió legvilágosabban megfogalmazott 1989 utáni őslakos versenytársa a nyugati normatív etikai családok megalapozottjaihoz képest.

12. Ján Letz: az objektív normák tapasztalati-evolúciós alapjai

Letz 1995-ös tanulmánya, a "Philosophical Foundations of Objective Ethical Norms" kifejezetten összekapcsolja az etikát a tágabb **tapasztalati-evolúciós** filozófiájával és a transzcendentális axiológiával.

Alapvető problémája az, hogy az értékek hogyan lehetnek objektívek anélkül, hogy hétköznapi tárgyszerű tulajdonságként kezelnék őket. Az értékek különleges transzcendentális státuszsal rendelkeznek, és egy bizonyos egzisztenciális vagy axiológiai élmény formájában tárulnak ki. Az erkölcsi tapasztalat tehát egyszerre tartalmaz felfedezést és részvételt.

Az elmélet a közvetlen objektivizmus és a szubjektivizizmus között áll. Az értékeket nem akaratból találják ki, de nem ismerik őket ugyanúgy, mint a fizikai tényeket. Az emberi személy dinamikusan fejlődő létkapcsolatukon keresztül találkozik velük.

Letz kevésbé sikeres, mint Gluchman abban, hogy részletes, elsőrendű eljárást adjon az erkölcsi konfliktusok megoldására, de átfogó **erkölcsi ontológiát és axiológiát kínál, amely** összekapcsolja a lét, a személyiséget, a szabadságot és az objektív normatívitást. Ezért szigorú felmérésnek minősül, bár az eredetiség második szintjén van.

V. Horvátország

Itt a szigorú szűrő váratlanul rövidre teszi a listát. Sok horvát 1989 utáni etikai filozófia a specializált bioetikával vagy más filozófusok értelmezésével foglalkozik, nem pedig általános erkölcsi rendszerek felépítésével.

13. Milan Kangrga: etika és transzformatív gyakorlat

Kangrga *Etika: osnovni problemi i pravci* (2004) című mű egy 515 oldalas szisztematikus mű, amely az etikának, az erényetikának, a lelkiismeretnek és a morális filozófia történelmi formáinak tárgyát és módszereit tárgyalja.

Legjellegesebb tézise azonban a jugoszláv Praxis korszakból származik: az erkölcs létezése, mint elvont **"kellene"** az emberi lehetőségek és az elidegenedett társadalmi valóság közötti megosztottságot mutatja. Így pusztán az erkölcsi eszmék hirdetése helyettesítheti azokat a feltételek megváltoztatását, amelyek folyamatosan sértik őket.

Ezért provokatív formulája az **etikát és a forradalmat**. A "forradalom" itt filozófiai gyakorlat, nem pusztán politikai hatalommegragadás: egy embertelen valóság átalakulása, hogy azok az értékek, amelyek ma már csak erkölcsi igényként léteznek, beépüljenek az emberi társadalmi kapcsolatokba.

Kangrga így a szabadságot nem elszigetelt erkölcsi választásként, hanem történelmi önteremtésként értelmezi. Az igazán eredeti mag nagyrészt 1989 előtt él, így nem lehet egy új, 1989 utáni rendszer alapítójaként nevezni. Ami igazolja bevonását, az **az etikai elképzelés** 1989 utáni jelentős szisztematikus újrafogalmazása és kiteljesülése.

14. Ante Čović: integratív bioetika és pluriperspektivizmus

Čović *Etika i bioetika* (2004) című műve és az *Integratív Bioetika* és *Integratív Bioetika és Pluri-Perspectivism* kutatási programja egy jellegzetes horvát elméleti iskolát hozott létre az 1990-es évek végétől.

Legfontosabb tézise az, hogy a bioetika nem maradhat az orvosi szakmai etika egyik ágának. A biotechnológia, a környezetpusztítás, a technológiai civilizáció és a jövő generációk iránti kötelezettségek által okozott problémák átfogó **életetikákat** igényelnek.

Čović módszerét **pluriperspektivizmusnak** nevezi. Az erkölcsi megértésnek tudományos, filozófiai, kulturális, vallási és egyéb nézőpontokat kell integrálnia anélkül, hogy egyetlen állítólag szuverén fegyelemmé redukálná őket.

Ez eredetileg elsősorban **metaetikai és módszertani architektúraként működik**, nem pedig normatív elméletként, amely a kantianizmusra vagy következetességességre emlékeztet. Megmutatja, hogyan kell világosabban összegyűjteni az etikai tudást, mint hogy végső kritériumot határozzon meg a tegyék eldöntéséhez.

Ez a gyengeség fontos. Az integratív bioetika kritikusai azt állítják, hogy a plúperperspektivizmus nem magyarázza eléggé, mennyire összeegyeztethetetlenek a nézőpontokat rangsorolni, ami veszélyezteti a relativizmust és a meghatározott normativás hiányát. Ezért Čovićot be kellene vonni, de azzal a feltétellel, hogy az ő **etikai paradigmája inkább átfogó etikai paradigma, mint egy teljes, döntéshozatalt generáló erkölcsi rendszer.**

VI. Szerbia

15. Jovan Babić: Kanti erkölcs mint kritérium, nem algoritmus

Babić *Moral i naše vreme* [*Erkölcs és időnk*, 1998; későbbi kiadások 2005 és 2015] című műve összegyűjti és integrálja általános erkölcsi filozófiáját a szabadság, az univerzalizáció és az alkalmazott etika tanulmányaival. 1989 utáni bibliográfiája jelentős tanulmányokat tartalmaz a kategóriatikus imperatívumról, a kanti kötelességről, a szabadságról és az erkölcsi kritériumok alapjairól.

Babić megvédi a kanti elképzelést, miszerint a **jóakarat autonómia**: az a képesség, hogy egy erkölcsi ok elegendő legyen a külső ösztönzőktől független cselekvéshez. De ellenáll annak, hogy a kategóriatikus imperatívát olyan algoritmusként kezelje, amely mechanikusan képes egyedi cselekvést generálni minden helyzetben.

Az univerzalizáció ehelyett olyan kritériumként működik, **amely elválasztja az erkölcsileg megengedett és az engedetlen cselekedetet**, így erkölcsileg megengedett szabadság területét hagyja maga után. Ez lehetővé teszi, hogy Babić a kanti etikát behozza a bioetikába, háborúba, büntetésbe, üzletbe és új technológiákba anélkül, hogy minden új technológiai gyakorlatot teljesen új erkölcsnek igényelne.

Alkalmazott elméletének visszatérő és viszonylag jellegzetes eleme az **engedély és a tilalom** közötti aszimmetria: az, hogy megmutatja, hogy egy cselekvés nem tiltott, nem jelenti az erkölcsi parancsolást. Rendszere alapvetően kifinomult kanti rekonstrukció, nem pedig egy független új alapvető paradigma.

16. Milenko A. Perović: erkölcs a praxis filozófiájában

Perović, aki hosszú ideig a Novi Sadi Egyetemen dolgozik, és fontos alakja volt a montenegrói szellemi életnek, megalkotta *a Granica moraliteta* (1992), *Etika* (2001), *Praktička filozofija* (2004) és *Filozofija morala* (2013) című műveit. Munkája talán a legszisztémásabb hegeli erkölcsi filozófiát mutatja be a posztjugoszláv térségben.

Alapvető tézise az, hogy **az erkölcs nem érthető megfelelően elszigetelve az emberi gyakorlat többi formájától**. A szubjektív lelkiismeret és szándék – Hegeli *Moralität* – jelentős történelmi eredményt jelent, mert megteremtik a modern egyéni szabadságot. Ugyanakkor önmagukban korlátozottak is.

A szabadság csak akkor válik valósrá, ha jog, elismerés, társadalmi gyakorlatok és intézmények testesítik meg – *Sittlichkeit*. A lelkiismeret tehát egyszerre a **modern szubjektív erkölcs csúcsa és** határa.

Perović eredetisége kevésbé abban rejlik, hogy elutasítja Hegelt, hanem inkább egy szokatlanul rendszerszintű kortárs gyakorlati filozófiát épít fel a személyiség, az akarat, a lelkiismeret, a jog, az erkölcs, az etikai élet és a társadalmi intézmények sorrendjéből. Ebben a tekintetben hasonlít Kangrgára, de sokkal nagyobb súlyt ad a szabadság differenciált intézményi megvalósításának.

VII. Szlovénia

Szlovénia feltűnően erős a szigorú kritériumok alapján, mivel több meglehetősen különböző, átfogó projekt jelent meg: fenomenológiai-saprális etika, analitikus partikulalizmus, erény-partikulalizmus és dialogikus personalizmus.

17. Tine Hribar: a szentség tragikus etikája

Hribar *Tragična etika svetosti* [*A szentség tragikus etikája*, 1991] című műve kifejezetten etikai rendszert épít fel Szófoklész *Antigónájának* értelmezéséből. Későbbi kutatások pontosan úgy írják le, mint eredeti szent fogalmat, amelyre Hribar szélesebb etikai rendszert épített.

Alapvető felvetése szándékosan egyszerű: **az élő jó; a halál rossz**. A halandóságból ered az emberi létezés szentsége, és különösen a halottak sérthetetlensége. A halottakat nem szabad politikai okokból megfosztani a temetéstől, az emlékezettől vagy az emberi méltóságtól.

Ez a lényeg szélesebb körű, mint a temetkezési etikák. Az emberi bánásmód bizonyos határai **politikai** előéletűek: egyetlen állam, ideológia vagy történelmi projekt sem jogosult eltörölni azokat. Hribar ezt felhasználva filozófiai alapot fogalmazott meg a szlovén megbékéléshez a háborús és a háború utáni erőszak áldozataival kapcsolatban.

Későbbi munkák ezt kiterjesztik egy világszellem és az Aranyszabály felé. Hribar elméletének szokatlan eredetisége abban rejlik, hogy általános erkölcsi korlátot nem a haszonból, sem autonómiából, sem isteni parancsból vezet, hanem **a halandóságból, sebezhetőségből és az emberi halálhoz való viszonyból származó szentségből**.

18. Vojko Strahovnik: erkölcsi intuíció, partikularizmus és megfékezhető elvek

Strahovnik munkássága a *Moralna teorija: O naravi moralnosti* [*Moral Theory: A Nature of Morality*, 2016] című műben csúcsosít ki, amely kiterjedt munkát végzett a morális partikulizmusról, intuícióról, első fogó kötelességekről és erkölcsi dilemmákról. Bibliográfiája tartalmazza továbbá *a Practical* Contexts with Matjaž Potrč és *a Challenging Moral Specificism* című műveket is.

Ő közvetítő pozíciót tölt be a szigorú általánosság és a radikális partikulalizmus között. Az erkölcsi érvelést nem lehet kivétel nélküli szabályokra redukálni, mert egy tulajdonság jelentősége függhet a kontextustól. Ez azonban nem jelenti az összes erkölcsi struktúra elhagyását.

Gyümölcsös megfogalmazása egyike a **prima facie kötelezettségeket erkölcsi erőkként vagy tendenciákként** értelmezi. Több ilyen megfontolás egyszerre működhet és ütközhet; az ítélet meghatározza relatív erősségüket az adott helyzetben. Ez megőrzi az általános erkölcsi érthetőséget anélkül, hogy elveket algoritmusokká alakítanának.

Strahovnik hozzájárulása ennek következtében egy **pluralista és elutasítható morális okok architektúrája**, amely ötvözi az intuíciókat, elveket, kontextuális érzékenységet és ítéletet.

19. Matjaž Potrč: az erkölcsi különlegességtől az általános kontextualizmusig

Potrč és Strahovnik *Practical Contexts* (2004) című műve radikálisabb elméleti lépést tesz. Ez a morális partikulalizmusból indul – abból a nézetből, hogy a cselekvés okait nem teljesen invariáns általános elvek irányítják –, és átalakítja azt egy általános kontextualista normativitáselméletté.

Egy olyan megfontolás, amely egy adott helyzetben okot alkot, más jelentőségű, nem fontos, vagy akár ellentétes értékű lehet egy másikban. Az erkölcsi megértés tehát nem elsősorban a tények rögzített elvek alá való alávetése; ez az adott kontextusban az okok konfigurációjának érzékeny értelmezését jelenti.

Különösen eredeti lépés az, hogy ezt a modellt az etikán túlra terjessze szemantikára, ismeretelméletre és ontológiára. A normatív kontextuális függőség általános filozófiai jelenséggé válik.

Potrč ezért némileg másképp felel meg Hribar-tól: nem javasol egy lényegi ideált a jó életről. Átfogó hozzájárulása **metaetikus, normatív**, kihívást jelent az elvközpontú erkölcsi rendszerek által felvállalt építészet.

20. Bojan Žalec: "erényes különkiadás"

Žalec kifejezetten kidolgozza azt, amit **erényes partikulalizmusnak** nevez, miközben bírálja mind a merev általánosságot, mind a partikulalizmus formáit, amelyekről nem megfelelő normatív irány. Írásai a jó, a jó élet, az erény, pluralizmus és az egyetemes etika lehetőségének univerzalitását és sajátosságát tárgyalják.

Elfogadja a partikuláris felismerést, miszerint az erkölcsi kompetencia nem állhat pusztán a szabályok alkalmazásában. A jellem, a gyakorlati ítélet, a személyes identitás, a kapcsolatok és a cselekvés narratív kontextusa számít.

De nem hajlandó arra a következtetésre jutni, hogy az erkölcs ezért önkényes. Teleológiai fogalmak, erények és emberi virágzó kínálatorientáció fogalmai. Későbbi érdeklődése a képességek megközelítése iránt arra is mutat, hogy az emberi univerzális követelmények kontextuális erkölcsi ítélettel kompatibilisek.

Hozzájárulása tehát egy középszintű álláspont felépítése: **a varikulizmus relativizmus nélkül, erényeetika pedig merev egyetemes kódex** nélkül.

21. Janez Juhant: kölcsönös emberiség és párbeszédes etika

Juhant *Etika I: Na poti k vzajemni človeškosti* [*Etika I: A kölcsönös emberiség felé*, 2009] című műve egy közel 400 oldalas szisztematikus etika, amely történelmi, ismeretelméleti, kulturális és fogalmi alapokat tárgyal. Központi állítása, hogy az etika alkotja az emberi személy alapvető kapcsolatát önmagával, a világgal és a végső valósággal, míg a jó a teljes emberiség fejlesztéséből áll.

A From Ethical Person to Dialoguelogical Society (2013) című műben ez a **dialogikus személyiség** elméletévé válik. Az illető etikailag alkotja önmagát másokkal való kapcsolatokon keresztül; a párbeszéd tehát nem opcionális technika, amelyet egy már teljes egyénhez adnak, hanem antropológiai feltétele annak, hogy valaki legyen.

Juhant hangsúlyozza az affektív kommunikációt, a szocializációt és a totalitárius, valamint a tisztán fogyasztói társadalmi környezetek romboló hatásait az autentikus párbeszédre.

Ez egy átfogó personalista etika mérsékelt, nem radikális elméleti újdonsággal. Jellegzetes jellemzője a **dialogikus erkölcsi személyiségről dialogikus társadalmi rendbe való átmenet**, így a kölcsönösség maga is alapvetővé válik.

VIII. Románia

A román erkölcsi filozófia 1989 után különösen éles szakadáson ment keresztül a marxista intézményi filozófiától. A legérdekesebb eredmény nem egyetlen domináns iskola, hanem több független kísérlet volt.

22. Mihaela Miroiu: a "konvenability" etikája

Miroiu *Convenio. Despre natură, femei și morală* [*Convenio: A természetről, nőkről és erkölcsről*, 1996; átdolgozva 2002] az egyik legeredetibb román hozzájárulás.

Miroiu maga úgy írja le, mint egy új etikai elmélet megfogalmazásának kísérletét, amely a **konvenbilitációra** épül, amelyet általában "**összejövetíthetőségként**" vagy megfelelőként/alkalmasságként fordítanak. Olyan erkölcsi kritériumot keresett, amely képes mind **az észet, mind az empátiát, valamint az emberi és a biotikus közösséget** egyaránt figyelembe venni.

A konvenzibilitás nem pusztán hobbes-i kölcsönös előny vagy az, ami egyén számára kényelmes. Egy erkölcsileg illeszkedő kapcsolatot nem határozhat meg kizárólag személytelen számításokkal; az empátia és a kapcsolatok konkrét karaktere alkotóelemek. A fogalom ezért több hagyományos dichotómiát is megkérdőjelez: racionalitás kontra gondoskodás, univerzális szabály kontra konkrét kapcsolat, emberiség kontra természet.

Feminista és ökofeminista dimenziója túlmutat az antropocentrizmuson túl. Egy későbbi tudományos elemzés hasonlóan azonosítja a konvenzibilitást Miroiu központi erkölcsi kritériumaként, ötvözi a racionális normákat empátiával, és etikai megfontolást terjeszt a biotikus közösségre is.

Az elméletet soha nem bővítették abba a többkötetes rendszerbe, amelyet Miroiu eredetileg fontolgatott; később elismerte, hogy nem fejlesztette ki teljesen minden célos alkalmazását. Ennek ellenére maga **a konvengathatóság egyértelműen szerző-specifikus erkölcsi-elméleti újítás**, nem csupán román nyugati feminista etika elfogadása.

23. Valentin Mureșan: módszertani pluralizmus az erkölcsi ítéletben

Mureșan széles körű munkája Arisztotelészről, Kantról, Millről, Nyúlról, erkölcsi igazságról és az etikai döntéshozatalról végül eredeti választ adott a rivális normatív elméletek közötti konfliktusra.

Következtetése az, hogy **a módszertani monizmus hihetetlen**. Az utilitarizmus, kanti-, keresztény, principlista, kazuisztikus és egyéb erkölcsi tesztek nem redukálhatók egyszerűen egyetlen egyetemes elfogadott főelvre, és még egy teszt ismétlődő alkalmazása is eltérő ítéleteket eredményezhet.

Mureșan ezért egy **pluralista etikai döntéshozatali eljárást** javasol, amelyben több erkölcsi tesztet alkalmaznak, és ítéleteiket egy megfontolt "etikus Delphi" eljárásnak vetik alá, amely a hozzáértő értékelők közötti konvergenciát ösztönzi.

Van egy további metaetikai meglátás. Az, hogy egy javasolt norma társadalmilag kötelezővé válik-e, nem pusztán filozófiai érvényesség határozza meg. Egy erkölcsi politika elfogadásához társadalmi és politikai egyetértés is szükséges. Ezért meg kell különböztetni az etikai igazolást és a legitim intézményi elfogadást.

Ez kevésbé elsőrendű erkölcsi doktrína, inkább egy eredeti **elmélet arról, hogyan generálhatnak a rivális átfogó erkölcsi doktrínák közösen racionális döntéseket a pluralista** társadalmakban. Ebben a módszertani értelemben jelentős hozzájárulás az 1989 után.

24. Vasile Morar: "alapvető erkölcsök"

Morar 1989 utáni könyvei közé tartozik *az Etica-t* (1993), *az Etica—Filosofia Binelui şi Ştiinţa moralei* [*Etika – Jó filozófiája és erkölcstudomány*, 1996], *Moralităţi elementare* (2001; új kiadás 2004), valamint későbbi művei, amelyek az elemi erkölcsöt a felelősséggel kötik össze.

Felfogása szándékosan átfogó: az etika egyszerre filozófiai reflexió a jó felett, valamint a tényleges erkölcs szisztematikus vizsgálata. Az értékek, normák, erkölcsi tudatosság, erény, racionális választás, együttműködés, kölcsönösség, felelősség és társadalmi szerződés mind ugyanabba az elméleti területre tartoznak.

Az **alapvető erkölcs** fogalma arra törekszik, hogy azonosítsa azt a minimális normatív nyelvtant, amely nélkül a stabil együttműködés lehetetlen: igazságosság, kölcsönösség, jóhiszeműség, őszinteség, hűség, felelősség és mások iránti tisztelet.

Morar eredetisége mérsékel. A erényetikákat, a kontraktorista motívumokat és a társadalomtudományi elemzést ötvözi, ahelyett, hogy élesen új alapelvet teremtene. Jelentősége abban rejlik, hogy Románia egyik legrégebbi, széles **körű posztkommunista erkölcsi rendszerét építette, amely a plrális társadalom bizalom és együttműködés alapvető feltételeire összpontosít**.

25. Cristian Iftode: az etika mint önformálás és életmód

Iftode *Filosofia ca mod de viață* (2010; 2022-ben frissítve) és az 544 oldalas *Viața bună. Az O introducere în etică* [*A jó élet: Bevezetés az etikaba*, 2021] fontos kortárs kísérletet jelent az átfogó etika rekonstruálására az egyetemes erkölcsi algoritmusok modelljén kívül.

Iftode kifejezetten bírálja egy **totalizáló etikai elmélet álmát, amely** az emberi természet egy, állítólag végleges leírásából származik. Ugyanilyen káros véleménye szerint az etikát egy akadémiai tudományággá redukálja, amelynek elméleti eredményeit később "alkalmazzák" az életre.

Ehelyett visszatér az ősi filozófiai elképzelésekhez, mint **az élet művészetéhez és fegyelmezéséhez**. Az erény megszokást, a hajlamok racionális mértékét, önvizsgálatot és gyakorlati bölcsességet (*phronesis*) igényel. A boldogság nem a gyönyörlő élmények összessége, hanem egy sikeresen formált élet elérése.

Az erkölcsi ügynök ennek megfelelően hasonlít egy saját életén dolgozó kézművesre. Az etika egyszerre reflexió, mind **önformáló gyakorlat**.

Iftode éppen azért érdekes, mert átfogó erkölcsi filozófiája **módszerileg anti-systemetikus anélkül, hogy töredékes lenne**: általános elmélete szerint az erkölcs nem ábrázolható elég módon teljes algoritmusként, mert az erkölcsi formáció, a gyakorlati bölcsesség és az én alkotmánya maguk részei annak, amit az etika magyarázatot igényel.

26. Daniel Nica: a különlegességtől a személyes lélegzé válás etikájáig

Nica pályája szokatlanul koherens. *Etică fără principii? Az általánosság și specialism în filosofia morală* (2013) azt kérdezi, hogy az erkölcsi kompetencia a szabályok követésében vagy a kontextusérzékeny megkülönböztetésben áll-e. *Pastila roșie* (2015) az erkölcs, a boldogság és az önteremtés felé halad, míg a *Cine sunt eu? Autenticitatea și limitele sale* morale (2022) egy autentiitás és erkölcsi identitás elméletét dolgozza ki.

Korai eredeti hozzájárulása a **narratív erkölcsi igazolás** elmélete. Ha az erkölcsi okok kontextusfüggőek, az erkölcsi igazolás nem feltétlenül irracionálissá válik. Ahelyett, hogy egy cselekedetet egy absztrakt szabály alá vonnánk, azt belsőleg koherens és kontextuálisan megfelelő magyarázattal lehet igazolni a helyzetről. Ez a **helyzetben lévő racionalitás** egyik formaja.

Nica később arra a következtetésre jutott, hogy sem a tiszta általánosság, sem a tiszta partikulalizmus nem megfelelő. A mélyebb kérdés az **erkölcsi szubjekt életprojektként alkotott** megalkotása. Az erkölcsi élet reflexív önformálást igényel, amely révén az értékek egy koherens identitásba integrálódnak. A központi kérdés a "Melyik szabály érvényes?" kérdéstől "Milyen emberré kell válnom?" kérdésétől áttér.

Későbbi elmélete az autentikusságot önfelfedezésként, egzisztenciális elkötelezettségként és önmegújulásként megkülönbözteti. Az autentiitás önmagában nem írhatja felül az erkölcsöt; az önteremtés továbbra is felelősségre méltó mások felé.

A Nica tehát az egyik legfiatalabb, valóban rendszerszintű fejleményt képviseli ezen a regionális területen: **a kontextuális erkölcsi ítélet → narratív igazolás → az etikát személyesként → erkölcsileg korlátozott hitelességté** válik.

IX. A mélyebb elméleti térkép

Ha ezeket a huszonhat szerzőt összehasonlítjuk ahelyett, hogy egyszerűen nemzeti dobozokba sorolnánk, hat jelentős, 1989 utáni család kerül elő.

Először is, a posztmetafizikai felelősségetika Hellertől Bauman, Tischner és Filek között vezet át. Mindannyian elutasítják azt az elképzelést, hogy az erkölcs hagyományos metafizikai kozmikus rendet igényel, de elutasítják a relativizmust. Heller a normativást az egzisztencián választott tisztességben és személyiségben helyezi el; Baumant az ősi felelősségben; Tischner az agatológiai találkozásban; Filek az ontológiai felelősségben.

Másodszor, az objektivista personalizmus legerősebb Lengyelországban és Szlovákiában: Styczeń, Szostek, Ślipko és Letz. Közös ellenfelük a szubjektivista értékteremtés. Különbségeik lényegesek: Ślipko a metafizikai természetjogból indul ki; Szostek a személyből, a természetből, értelemből és szabadságból; Styczeń a normativitás rendkívül eredeti levezetését hozza létre az igazságból; Letz axiológiai tapasztalaton és transzcendentális léten keresztül halad tovább.

Harmadszor, a kontextusalista és partikulista etika aránytalanul erős Szlovéniában, és újabban Romániában. Strahovnik, Potrč, Žalec és Nica mind elutasítják az erkölcs képét, mint az eseteket mechanikusan kivételmentes szabályok alá sodorva. Alternatíváik az erkölcsi erőktől és a lefedhető kötelességektől a holisztikus kontextualizmusig, erény-specializmuson és narratív igazoláson át terjednek.

Negyedszer, a társadalmi és intézményi erkölcsi elméletek különösen Pokolban és Sokolban jelennek meg. Pokol azt kérdezi, hogyan létezik és hogyan reprodukálják a közerkölcs, mielőtt a filozófusok rekonstruálnák; Sokol azt kérdezi, hogyan változik az erkölcsi felelősség, amikor az emberek örökölt kultúrákon és összetett szervezeteken keresztül élnek. Ezek fontos alternatívákat alkotnak a huszadik századi etikai etikai túlnyomó individualista feltételezésekkel szemben.

Ötödszer, a szintetikus konsekvencializmus és az eljárási pluralizmus megjelenik Gluchmanban és Mureșanban. Gluchman egy lényegi hibridet épít fel a következményeknek, méltóságnak és jogoknak; Mureșan ehelyett elfogadja a riválisetikai elméletek kitartását, és kidolgoz egy eljárást azok együttműködésére való alkalmazására.

Hatodik, az etika, mint egy életforma kialakulása , összeköti Kangrgát, Hribart, Miroiut, Juhantot és Iftodét hatalmas különbségeik ellenére. Az erkölcs itt nem választható el a gyakorlattól, halandóságtól, testesített kapcsolatoktól, párbeszédtől, erénytől és az emberek kialakulásától.

X. Mely 1989 utáni tézisek a legeredetibbek?

Ha az "eredeti" szót szigorúan használják – nem csupán azt jelenti, hogy egy szerző fontos könyvet írt, hanem hogy egy felismerhetően szerző-specifikus elméleti konstrukciót vezetett be –, akkor az én értékelésem legerősebb példái ezek a legerősebbek.

Heller személyiségetikája rendkívül eredeti, mert ötvözi az egyetemes tisztességet az egzisztenciális önválasztással és a jó élet többes formáival anélkül, hogy visszahúzódna sem a relativizmushoz, sem egy kimerítő normatív kódexhez. **Styczeń "öninformáció" átalakítása "önkötelezővé"** az egyik technikailag legkülönlegesebb erkölcsi kötelezettség alapja a régióban. **Tischner agatológiai** horizontja és a jó-rossz felfogása, mint az interperszonális dráma jelenségei szintén valódi elméleti újítások.

Bauman levinasian felelősség szociologizálása, különösen az erkölcsi ambivalencia fogalma és az erkölcsi távolság társadalmi termelése, nemzetközileg befolyásos, bár alapvető etikai alapfelvetése Levinasnak köszönhető. **Filek felelősség ontologizálása** a kategóriát a szabad cselekvés utóhatásából az emberi létezés alapvető struktúrájává emeli.

A szociális-elméleti irányban **Pokol tézise, amely a közerkölcs elméleti eltűnéséről**, **Sokol örökölt erkölcsi-kulturális örökség és intézményi felelősség etika**, valamint **Gluchman társadalmi következmények etikája** szokatlanul megkülönböztethető. Gluchman ösztönözése, amely kielégítő következményekkel foglalkozik az emberiség, méltóság, jogok, igazságosság és felelősség hierarchiájával, valószínűleg a legegyszerűbb példája egy újonnan, 1989 utáni normatív rendszernek.

A déli és délkeleti esetek között **Hribar tragikus szentségetikája**, **Potrč és Strahovnik partikulista normativitásának kiterjesztése kontextualizmusba**, **Miroiu konvenzibilitása**, valamint **Mureșan pluralista etikai döntési eljárása**. A Miroiu különösen azért figyelemre méltó, mert a *konvenabilitátus* kifejezetten új etikai kritériumként szolgált, amely integrálja az észet és az empátiát, és kiterjeszti az erkölcsi közösséget a biotikus világ felé.

Ezért a kép jelentősen eltér attól, amit pusztán az ország leghíresebb filozófusait sorolnánk fel. **Az 1989 utáni kelet-közép-európai hozzájárulás az erkölcsi elmélethez nem az utilitarizmus vagy deontológia új változatainak létrehozásában erős, hanem a felelősségetikában, erkölcsi partikulizmusban, personalizmusban, társadalmilag beágyazott erkölcsben, dialogikus etikában, valamint az egyetemes norma és a konkrét erkölcsi élet közötti ellentétek leküzdésében.** Ez véleményem szerint a nyolc országot érintő korpusz legfontosabb közös elméleti jellemzője.

I. MAGYARORSZÁG

****

Ágnes Heller erkölcsi elmélete

Kérjük, részletesen írják le és elemezzék Ágnes Heller 1989 után megjelent erkölcsielméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Ágnes Heller szokatlanul fontos példa az 1989 utáni kelet-közép-európai erkölcsi elmélet áttekintésére, mert nem csupán elkülönített esszéket publikált etikai problémákról: megpróbálta átfogó **újraértelmezést a morális filozófia modern körülmények között**, és ennek a projektnek a döntő részei 1989 után jelentek meg. Szigorúan véve az általa tervezett *erkölcselmélet* első kötete, *az Általános Etika* 1989-ben jelent meg, így éppen kívül esik egy szó szerinti "1989 utáni" kritériumon. Ugyanakkor elengedhetetlen, mint közvetlen kiindulópont az *Erkölcsfilozófiához* (1990) és *az An Ethics of Personality* (1996) című műveinek, amelyek kifejezik a trilógiát. Későbbi *A Theory of Modernity* (1999) című műve, amely a 90-es évek végéről készült felelősségről, barátságról és kortárs etikáról írt esszék, valamint későbbi írásai a gonoszságról és a szépségről jelentősen tisztázzák és bizonyos pontokon átdolgozzák ezt a rendszert.

Központi értelmezésem az, hogy **Heller 1989 után jelentős elméleti változáson ment keresztül**, de ez nem az univerzalizmusból a relativizmus felé való elmozdulás volt. Ehelyett egy viszonylag rendszerszintű és normaorientált erkölcsi filozófiából egy **posztmetafizikai, egzisztenciális, egyre individualizáltabb és szándékosan nem előíró "személyiség-etika" felé haladt.** Megőrizte az erkölcsi univerzalitást, de fokozatosan áthelyezte annak alapjait: már nem a történelemben társadalmi osztályban, az emberi lényeg objektív fogalmában, metafizikai jóban vagy egy teljes erkölcsi szabályok rendszerében, hanem a feltételes egyén egzisztenciális választásában, hogy méltó emberként válassza önmagát. Az 1990-es évek végén ezt a személyes etikát egy második, intézményközpontú pillérrel – az igazságossággal – egészítette ki, és így eljutott valószínűleg erkölcsi elméletének érett formájához.

Korszak/munka	Szerepe Heller 1989 utáni erkölcsi elméletében
1990 – ***Erkölcsi filozófia***	Alapvető kérdés: hogyan lehetségesek a jó emberek? Egzisztenciális választás önmagáról, mint tisztességes ember; erkölcsi univerzitás metafizikai alapok nélkül.

Korszak/munka	Szerepe Heller 1989 utáni erkölcsi elméletében
1990 – ***Fennmaradhat-e a modernitás?*** ; **1991 –** ***A radikális univerzalizmus nagyszerűsége és alkonyat***; **1993 –** ***Történelemfilozófia töredékekben***	A történelmi teleológia feloszlatása és az erős radikális univerzalizmus; a véletlen és a plural modernitás egyre nagyobb jelentősége.
1996 – ***A személyiség etikája***	Fő módszertani fordulat: a kivetített "helyes magatartáselmélettől" párbeszédes, példamutató, nem előíró etikává; hitelesség, személyiség, önformálás, erkölcsi bölcsesség és erkölcsi esztétika irányába.
1997–98 – "Memória és felelősség"; 1998 – "Etika a kortárs világban"; "A barátság szépsége"; "L'etica della personalità, l'altro e la questione della responsabilità"	A felelősség, az alátlás, a véletlen és a modern etika két pillérének – a tisztesség és az igazságosság – érett megfogalmazása.
1999 – ***Modernitás elmélete***	Beépíti az etikai elméletet egy általános modernitási filozófiába; elválasztja a jogot, az etoszt és az etikát, és vizsgálja a boldogságot, a tökéletességet és az autenitást.
2000 – "Az igazságosság összetettsége"	Fejleszti az etikának, erkölcsnek és jognak az összefüggéseit, valamint a liberális szabadság és a demokratikus egyenlőség közötti állandó feszültséget.
2008 – "A B iratai mint a modern válasz Arisztotelész és Kant számára"	Retrospektív elméleti tisztázás: Kierkegaard egy posztmetafizikai etika modelljét kínálja, amely a személyes teleológiát ötvözi az egyetemes érvényességgel.
2009–12 – ***La bellezza della persona buona*****; *Rövid történet filozófiámról*; "Radikális gonoszság a modernitásban"; "A gonoszságról, a gonoszról, radikális gonoszról és a démoniról";** ***A szépség fogalma***	Későbbi széleskörű kiterjesztések az alátlás, erkölcsi esztétika, gonosz, történelmi felelősség és reflektív ítélet felé nem egy másik erkölcsi rendszer felépítése helyett.

A fő bibliográfia megerősíti ezt a 1989 utáni rendszeretikus etikai munkásságának koncentrációját.

1. Az elméleti kiindulópont: az egységes etikai világ felbomlása

Ahhoz, hogy megértsük Heller 1990-es évek újdonságát, egy állítás kell az 1990 előtti munkásságából. A modernitás lerombolta azt a homogén etikai rendet, amelyben a jog, erkölcs, szokások, vallás, társadalmi státusz és a jó élet lényeges fogalma mind egyetlen *Sittlichkeit részeként jelenthet* meg. Ez a veszteség egyszerűen visszafordítható. Ennek következtében Heller elutasítja a közösségi megoldást, amely egy vastag közös ethosz helyreállítását jelenti, ahogyan elutasítja a marxista megoldást, amely a jövőbeli etikai rendet egy felszabadító történelmi témából vezeti.

Ez magyarázza egy egyébként rejtélyes kombinációt, amely végigfut érett munkásságában: **elfogadja a modern pluralizmust és a kontrecienciát, miközben elutasítja a morális relativizmust**. A modern személynek nincs univerzálisan kötelező metafizikai vagy vallási alapja; ennek ellenére a jó és a rossz, a tisztesség és a szeméremetlenség, a felelősség és a felelőtlenség nem tűnt el. A filozófiai probléma tehát megváltozik. Ahelyett, hogy azt kérdezné, melyik metafizikai elv bizonyítja az erkölcsöt igaznak, Heller egyre inkább azt kérdezi, hogy mennyire lehetségesek erkölcsileg jó emberek egy olyan világban, ahol ilyen bizonyíték nincs.

1999-es visszatekintő megjegyzései egyértelművé teszik a szakítást korábbi marxista keretrendszerével. A modern etika – mondja, – már nem szólhat meg az embereket elsősorban egy adott társadalmi osztály tagjaiként. A modern embereket úgy, mint **véletlen személyekként kell megközelíteni**, akiket "bedobnak" a szabadságba és a nyitott lehetőségbe, akik képesek önmagukat választani. Heller álláspontját kifejezetten azonosulja a kierkegaardi önválasztás lehetőségével.

Ez az egyik legjelentősebb átalakulás gondolatában:

korai Heller: társadalom/történelem → szüksége van → felszabadulásra → erkölcsileg átalakult életre;

érett Heller: véletlen → szabadság → egzisztenciális önválasztás → tisztesség → felelősség.

A korábbi témák nem tűnnek el, de a földelés iránya megfordult.

---

2. *Erkölcsfilozófia* (1990): a döntő rekonstrukció

Az A Philosophy of Morals a központi 1989 utáni könyv, ha Heller rendszerszintű erkölcsi filozófiájáról van szó, nem pedig a szélesebb modernitásfilozófiájáról. 1990-ben Blackwell-lel együtt jelent meg, mint a trilógia második kötete.

A döntő kérdés: léteznek jó emberek – hogyan lehetségesek?

Heller szándékosan nem kezdi azzal, hogy "Mi a legfőbb jó?", "Mely cselekedetek kötelezőek?", vagy "Mely erkölcsi elvek racionálisan bizonyíthatók?" Kiinduló ténye sokkal egyszerűbb: **valójában léteznek tisztességes vagy jó emberek**. A filozófiai kérdés az, hogy létezésük hogyan lehetséges.

Ez a módszertani fordulat rendkívül fontos. Ahelyett, hogy jó embereket a Jó elméletéből származtatna, Heller a jó emberekkel kezd, és felteszi a kérdést, mit árul el létezésük az erkölcsről. *Az Erkölcsfilozófia című művében* saját apja az egyik tapasztalati modellként működik a tisztességes ember számára. Későbbi megfogalmazásokban kifejezetten kijelenti, hogy a morális filozófusok nem találják fel az etikát; ők egy "erkölcsi központot" fogalmaznak meg, amely már létező emberekben is megtestesül. 2008-as esszéje kivételesen

világossá teszi ezt a visszatekintő önmegértést: a jó ember olyan mércét ad, amely köré a morális orientáció lehetségessé válik, nem pedig filozófiai elmélet által gyártott formában.

Ez teszi Heller érett erkölcsi filozófiáját részben **példaképűvé, nem pedig deduktívnak**. Szókratész, Kant racionális alanya, Arisztotelész erényes polgára és Kierkegaard etikai személyisége nemcsak a kijelentések forrásai, hanem alternatív modelljeként is számítanak arra, hogy mi is egy erkölcsös személy.

3. Az önmagunk egzisztenciális választása

Az Erkölcsfilozófia *legeredetibb elméleti fogalma* Heller adaptációja Kierkegaard **egzisztenciális** választásának.

A hétköznapi választások konkrét alternatívákat érintenek: ezt a cselekvést az egyik, ezt a szakmát nem másikat. Az erkölcsi egzisztenciális választás alapvetően más. Az ember **egészként választja önmagát** – azt választja, milyen emberré válik. A választás tehát egyszerre retrospektív és jövőbeli: elfogadom a konkrét feltételemet—életemet, a körülményeimet és a szingularitást—és teleológiai irányt adok neki.

Heller preferált megfogalmazása az, hogy a feltételes személy képes átalakítani **a véletlent sorsra**. Az én nem születik előre meghatározott erkölcsi lényeggel; az egzisztenciális önválasztáson keresztül életének középpontját adja.

Ez különösen világossá válik az 1998-as megfogalmazásban. A modern embereket "bevetik" a véletlenbe és a szabadságba, ezért átvitt értelemben saját keretükkel kell foglalkozniuk: maguk vállalják a felelősséget azért, mivé válik a feltételes létezésük. A személyiség etikája tehát abban gyökerezik, amit Heller a modern véletlen ontológiájának nevez.

De miért erkölcsi választás ez ?

Itt Heller bemutatja a kulcsfontosságú különbséget a személyiségként való önválasztás és a **tisztességes ember kiválasztása** között.

Valaki művészként, harcosként, értelmiségiként, vállalkozóként vagy politikai vezetőként választhatja magát, és egy rendkívül koherens személyiséget építhet anélkül, hogy erkölcsileg jó lenne. Puszta egzisztenciális elhatározás tehát nem alkothatja az erkölcsöt.

Az erkölcsi egzisztenciális választás akkor történik, amikor az egyén **"az egyetemalitás kategóriájába " választja magát.** Nem csupán azt választja, hogy valamiben kiváló legyen; azt választja, hogy jó vagy tisztességes ember legyen.

Ez Heller kísérlete két, látszólag ellenséges hagyomány ötvözésére:

Kierkegaard a szingularitást és az egzisztenciális önválasztást kínálja; Kant az univerzalitást szolgáltatja.

Az egyén radikálisan egyedi, de amit választ – a tisztesség – nem csupán egyedi preferenciá. Minden ember elvileg képes ugyanarra az egzisztenciális döntésre.

Heller később pontosan így jellemezte Kierkegaard teljesítményét: az egyediség univerzálissá válhat. Kierkegaard "B"-jét az *Vagy-Vagy című műben úgy értelmezi*, mint az első valódi modellt a posztmetafizikai személyietika számára, amely a modern egyének számára elérhető.

---

4. A szókratikus tisztességi kritérium

Mi ad a "tisztesség" tartalmat?

Heller ismételten visszatér a szokratikus elvhez, miszerint **jobb igazságtalanságot szenvedni, mint igazságtalanságot követni**. Ezt kevésbé racionális bizonyítással megerősített tételként kezeli, inkább a tisztességes ember erkölcsi irányultságát.

Ez egy finom, de alapvető pont. Heller nem állítja, hogy egy filozófiai érv arra ösztönözhetne egy erkölcstelen embert az erkölcsi álláspont elfogadására. Ehelyett az, aki egzisztenciális módon magát választotta tisztességesnek, a jó és a rossz közötti különbséget a haszon, öröm vagy személyes előny számításai elé helyezi.

2008-as Kierkegaard-rekonstrukciója kifejezetten összekapcsolja a modern etikai személyiséget ezzel a régi szokratikus központtal: bár a metafizikai rendszerek változnak, a tisztességes ember jelentése nem változott radikálisan; a tisztességre orientált személy az erkölcsi szempontokat helyezi előnybe az előny helyett.

Ezért Heller erkölcsi univerzalizmusa szokatlanul **gyenge a végső alapozás szintjén, és erős az erkölcsi orientáció szintjén**. Nem tudja bizonyítani, miért kellene rendes lennem, de ha egyszer belép az erkölcsi nézőpont, nem önkényes, hogy az árulás, kegyetlenség, megalázás vagy eszközbevonás számít-e erkölcsi szempontból.

---

5. A szándékos lehetetlenség arra, hogy "Miért kellene erkölcsnek lennem?" válasza.

Ez vezet Heller egyik legmerészebb téziséhez.

Nincs ok-okozati magyarázat arra, hogy miért választja az egyik ember egzisztenciáliselt, míg a másik nem. Ha a jóság teljesen génekből, oktatásból, társadalmi helyzetből, érdeklődésből, szocializációból vagy racionális számításból származtatható lenne, az egyén valójában nem lenne erkölcsileg önmeghatározó.

Heller ezért a jóság forrását "**transzcendensnek**" nevezi, de nagyon specifikus, nem teológiai értelemben. Nem azt gondolja, hogy Isten természetfeletti módon okozza az erkölcsi viselkedést. Arra gondol, hogy amikor a jóság egzisztenciális választásának ok-okozati forrását kérjük, a magyarázat véget ér.

A tisztességes ember jósága **ön-alapító**.

Ez az elképzelés különösen világosan megjelenik az 1998-as esszéjében. Ismerjük a tisztességes embert a tevékenysége alapján, de nem tudunk végleg megmagyarázni, miért tette magát tisztességessé.

Nyilvánvaló filozófiai ár van. Az elmélet szándékosan magyarázó rést tartalmaz. Richard Bernstein és más kritikusok ezért aggódnak, hogy Heller veszélyesen közel kerül a **döntéshoz:** ha a jóságba való ugrás nem igazolható, miért is filozófiailag alacsonyabb rangú egy másik alapvető elköteleződés felé való ugrás?

Heller válasza az, hogy csak a tisztesség választása létezik egzisztenciális **választás az univerzális környezetben**. A személyes projekt kiválasztása egy választás a különbség alatt; az önválasztás méltósága az a választás, amit minden ember megtehet emberként. Ennek ellenére a kérdés, hogy "miért választjuk egyáltalán az univerzaliteetet és a jóságot?" szándékosan megválaszolatlan marad. Ez egyidejűleg elmélete legnagyobb erőssége és legsebezhetőbb pontja.

---

6. Az erkölcsi elvek nem tűnnek el

Ezért helytelen lenne Heller 1990-es álláspontját irracionális, tiszta választási etikáként jellemezni.

Az egzisztenciális ugrás logikusan megelőzi a normákat, de miután az illető magát tisztességesnek választotta, az a kérdés: **mi a helyes dolog, amit most és itt tennék?**

Ezen a másodlagos szinten az elvek, erkölcsi normák, tilalmak és "ökölszabályok" váltak fontosakká. *Az Erkölcsfilozófia* kortárs vitában megjegyezték, hogy Heller lényegi orientatív szabályokat vont le abból, hogy az emberek eszközként való kezelését tiltják. Korábbi kötetei jóval több maximumot és orientációs elvet tartalmaznak, mint *az An Ethics* of Personality későbbi műve.

Így az építészet nagyjából a következő:

a jóság → erkölcsi identitás egzisztenciális választása, → normák és elvek → konkrét ítélet → cselekvés.

Ez nem:

Racionálisan bizonyított legfőbb elv → mechanikus levonás a helyes cselekedetről.

Ez a megkülönböztetés választja el Hellert a klasszikus kanti deontológiától.

---

7. Erkölcsi ítélet, kockázat és tévedékenység

További következmény, hogy az erkölcsi élet nem lehet algoritmikus. Egy tisztességes ember félreérthet egy helyzetet. A jóság nem jelenti az eséshetetlenséget.

Ez egyre fontosabbá válik Heller 1990-es évek későbbi megfogalmazásaiban. A modern erkölcsi cselekvés mindig értelmezést, bizonytalanságot és kockázatot foglal magában, mert a helyzethez kapcsolódó normák ütközhetnek, a körülmények egyediek, és a jó élet nincs előre előírva.

Egy jó ember döntő próbája tehát nem az, hogy **soha nem tesz semmi rosszat**, hanem hogy a jó és a rossz továbbra is jelentős megkülönböztetés marad számára, és hogy továbbra is reagál az ítéletre, a bűn elismerésére, a megbánásra és a megbocsátásra.

Ez fokozatosan mérsékeli az egzisztenciális választás látszólag hősiesnek tűnő fogalmát. Érett Heller jó személye nem erkölcsi szent. **A tisztesség összeegyeztethető a tévedéssel; amit kizár, az az erkölcsi közöny.**

---

8. 1990–1993: a radikális univerzalizmustól a konkretencia felé

Heller erkölcsi filozófiájának fejlődése nem választható el a történelemfilozófiájának egyidejű átalakulásától.

Fennmaradhat-e a modernitás? 1990-ben jelent meg, 1991-ben *Fehér Ferenc közreműködésével A radikális univerzalizmus nagysága és alkonyata* című műve, *1993-ban* pedig A történelemfilozófia töredékekben.

Ezek a művek egyre inkább elutasítják a modernitás régebbi felfogását, mint egy átmeneti szakaszt az úton a megbékélt jövő felé. Heller később a "posztmodern nézőpontot" nem egy új történelmi korszakként, hanem a modernitás megváltozott megértésének nevezte: a modernitást már nem úgy kezelik, mint olyasmi, amely szükségszerűen a szocializmushoz, az egyetemes felszabadításhoz, a teljes racionalitáshoz vagy valamilyen más végső feltételhez vezet. Ez az a történelmileg véletlenszerű világ, amelyben a modern embereknek élniük kell.

Egy feltáró megfogalmazásban azt mondja, hogy olyan elméletet szeretett volna, amely lehetővé **teszi az ember "feltételes gondolkodását"** – alap/felépítmény meghatározása nélkül, és zárt filozófiai rendszer nélkül, amelynek minden része mechanikusan illeszkedik egymáshoz.

John Grumley úgy értelmezi a hidegháború végét és a kommunista rezsimek összeomlását, hogy Heller felgyorsította a liberális-demokratikus modernitás felé való átorientációját, és elhagyta korábbi radikális filozófiájának abszolút maradványait.

Az etikai következmény alapvető:

A történelem már nem garantálja az erkölcsöt.

Nincs kiváltságos osztály, amelynek történelmi küldetése a jó társadalmat hozza létre. Az erkölcsi önkonstrukció terhe visszatér a konkrét személyekre.

---

9. *A Ethics of Personality* (1996): Heller legnagyobb 1989 utáni elméleti változása

Ez a könyv a legvilágosabb belső változást képviseli Heller erkölcsi projektjében.

A harmadik kötetet eredetileg 1989–90 körül jelentették be ** *A Theory of Proper Conduct* ** címmel. Amikor hat évvel később végül megjelent, *An Ethics of Personality* címet viselte , és nagyrészt filozófiai párbeszédként íródott, nem hagyományos értekezésként. Andrea Vestrucci kimutatta, hogy ez az átalakulás éppen azért váltott ki vitát, mert úgy tűnt, megváltoztatta Heller trilógiájának módszerét és talán jelentését is.

Maga a szerkezet is feltáró. A könyv Nietzsche és Wagner *Parsifaljával* kezdődik; ezt követi a fiktív Joachim, Lawrence és Vera párbeszédei arról, hogy lehetséges-e személyiség etikája; a záró rész egy párbeszéd formájában jelenik meg, amelyben Sophie Meller és a fiatal "Fifi" részt vesz.

Miért hagynánk el a "A helyes magatartáselméletet"?

Heller egyre gyanakvóbbá vált az erkölcsi filozófus hatalomvállalására nézve.

Ha a modern emberek valóban feltételesek, és jó életük egyénileg áll, egy filozófus nem tud jogosan egyetlen lényegi tervet hirdetni a megfelelő élethez. Egy *"A helyes magatartás elmélete*" című értekezés fenyegeti, hogy a filozófust törvényhozó pozícióba helyezi mások élete felett.

A párbeszédre való váltás tehát nem dekoratív. Filozófiai funkciót lát el.

A többes hangok váltják fel az egyetlen tekintélyt szolgáló hangot.

A filozófus képes lehetőségeket, példamutató személyiségeket, érveket és életformákat bemutatni, de nem diktálhatja más egyén jó életének egyedi formáját. Vestrucci ennek megfelelően értelmezi az 1996-os könyv irodalmi módszertanát, mint amely szorosan kapcsolódik az **etikai nem előíró felfogáshoz**.

Ez valódi elmozdulás az *Erkölcsfilozófiától* képest. Az 1990-es könyv már amúgy is anti-alapozó volt, de jóval nagyobb bizalmat tartott a filozófiai irányultságban és az általános mondásokban. Az 1996-os könyv sokkal óvatosabbá válik abban, hogy megmondja, *hogyan* kellene konkrétan élniük az embereknek.

---

10. Az autonómiától az autentitásig

Egy másik jelentős változás az **autentikus szerep** növekedése.

A kanti autonómia nyelve továbbra is fontos, de Heller egyre inkább beépíti a nietzschei és egzisztenciális imperatív önmagunk. Egy modern személyiségnek nem szabad csupán a külső normáknak engedelmeskednie. Az egyén életének középpontját adja, és hű marad az egzisztenciális választáshoz, amely révén önmagát alkotja.

Heller azonban felismeri, hogy egy komoly probléma a tisztán formális hitelesség etikájával.

Egy ember lehet rendkívül hiteles, koherens, önteremtett és hűséges önmagához – mégis gonosz lehet.

Ezért utasítja el kifejezetten a személyiség pusztán formális etikáját. A nietzschei önteremtést erkölcsi módon kell kiegészíteni. Az autentikus érték csak akkor válik etikailag értékessé, ha az az én, amelyhez hű maradunk, az egzisztenciáliailag **tisztességesnek választott** én.

Ez eredményezi Heller érett munkáinak egyik legérdekesebb szintézisét:

Nietzsche: válj önmagaddá.

Kierkegaard: válaszd magad.

Kant: válassz az univerzális alokat.

Szókratész: inkább a rosszat szenvedésre helyezi, mint rosszat cselekedni.

Heller: válaszd magad tisztességes embernek, és akkor hitelesen válj azzá az egyedülállóvá, akinek magad választottad.

Egyik összetevő sem teljesen új, de a kombinációjuk nagyon jellegzetes.

---

11. "A véletlen sorssá válik"

Ez talán Heller érett személyietikájának legelegánsabb megfogalmazása.

A modern egyén olyan véletlen körülményekbe születik, amelyeket ő nem választott. De ezeket a körülményeket "újraválaszthatja" saját életének anyagaként, és így a véletlent sorssá alakíthatja.

A "sors" nem determinisztikus sorsot jelent. Ez önmagát **feltételezett teleológiát** jelenti.

A premodern etikai rendszerek objektív teloszt biztosítottak: az erényes polgár, megváltás, az isteni rendű állapothoz való alkalmazkodás, arisztotelészi emberi virágzás. A modernitás feloldja ezeket a közismert teleológiákat. Heller tehát nem szünteti meg a teleológiát; személyre **szabja.**

Az egyén egy teleológiailag strukturált élet szerzőjévé válik.

Ez egy másik oka annak, hogy Kierkegaard olyan fontossá válik. 2008-as értelmezésében Heller kifejezetten azt állítja, hogy Kierkegaard ötvözi az **arisztotelészi választ és teleológiát** a **kanti univerzitási igényével**, anélkül, hogy beágyazná az Arisztotelész vagy Kant metafizikai rendszerébe.

---

12. Felelősség a Másért: a lehetséges individualizmus korrekciója

Ha Heller megállt az önválasztásnál és az autentikusságnál, az ő etikája kifinomult etikai individualizmus formává válhatna.

Nem áll meg itt.

Az érett megfogalmazásban **önmagáért való felelősség szükségszerűen megnyílik mások iránti felelősséggel**. A Másik jelen van az egyén etikai világában. Önmagunk felelősségteljes kiválasztása nem jelentheti azt, hogy személyes sorsot építünk, miközben mindenki mást anyagként kezelünk a projektjeinek.

1998-as esszéje kifejezetten átmozdul az önmagáért való felelősségről másokért való felelősségre. Az egzisztenciális önválasztás így korlátozza a Nietzschei tisztán ön-hivatkozásos önteremtés lehetőségét.

Az olasz 2009-es La *bellezza della persona buona* gyűjtemény különösen visszatekintve feltáró. Szervező témáját Heller progresszív nyitottságaként írja le az alteritás felé: a másikkal való kapcsolat, amely korábban szükségletek által formálódott, egyre inkább a felelősség kategóriáján keresztül rekonstruálódik.

Így az 1989 utáni fejlődés is:

szüksége van → a szingularitás → felelősség → változás elismerésére.

Ez lágyítja – de nem szünteti meg teljesen – az egzisztenciális önválasztás által bevezetett individualista tendenciát.

---

13. Erkölcsi esztétika: a "gyönyörű személy"

Az 1996-os könyv bemutatja azt is, amit a kommentátorok Heller **erkölcsi esztétikájának** neveznek.

Miért kellene az etikának esztétikává válnia?

Mert a személyiség nem csupán egy önállóan helyes cselekedetek halmaza. Egy élet formát, arányokat, hűséget, egyéniséget és koherenciát mutathat. Az etikai személyiség nem kézikönyv követésével születik; felismerhető személyes "stílust" szerez.

A gyönyörű személyiség tehát az erkölcs és az egyedi egyéniség integrációját jelenti.

Ezt az elképzelést gondosan meg kell különböztetni az esztétikizmustól. Heller **nem** azt mondja, hogy a szép önteremtés helyettesíti a jóságot. Egy erkölcsileg szörnyű személyiség rendkívüli stílussal bírhat. A tisztesség továbbra is elsőbb.

Ehelyett:

a jóság adja az erkölcsi irányultságot; a személyiség formát ad az egyénnek.

Fu Qilin ennek következtében Heller "gyönyörű karakterét" egy jó élet szimbólumaként értelmezi, amelyben az autonómia és az erkölcs együtt létezik.

Ez az esztétikai vonal folytatódik a *The Concept of the Beautiful* (2012-es angol kiadás) című műben is, bár ez a könyv elsősorban esztétikai jellegű, nem erkölcsi elméleti mű. A szépség "élettartalmának" rekonstrukciója folytatja azt a vonalat, amely már jelen van a személyiség etikájában.

---

14. 1998: *Etika a kortárs világban* és az érett "kétoszlopos" elmélet

Heller 1998-as esszéje, az "Etika a kortárs világban" az egyik leghasznosabb rövid szöveg elméletének érett formájának rekonstruálásához. Megjelent a *Daimon* különkiadásában, amely a modernitásnak és Heller etikaelméletének szentelt.

Itt szokatlan tisztasággal fogalmazza meg a modern etika ontológiáját.

A szabadság egy "alap, amely nem megtalálható"

Az előmodern világok Istent, a természetet, a kozmikus hierarchiát vagy hagyományt tekinthették végső alapoknak. A modernitás ehelyett a szabadságon alapul.

De a szabadság nem határozhatja meg, mit kell a szabadságnak teremtenie.

Ezért paradox módon olyan alapként működik, **amely nem képes teljes anyagi etikai rendet alapozni**. A modernitásnak vannak alapjai, de nincs egyetemes kötelező végső alap, amely képes lenne végleg lezárni az erkölcsi érvet.

Ez Heller válasza mind az alapozó szemlére, mind a nihilizmusra.

Elutasítja:

Alapozó elmélet: Egy végső metafizikai elv határozza meg a jót;

de ugyanakkor

Nihilizmus: Ilyen elv nélkül semmi sem erkölcsileg jobb bármi másnál.

Az ő alternatívája egy **bizonytalan, szabadon feltételezett alapok** világa.

---

15. A két pillér: jóság/tisztesség és igazságosság

Ez valószínűleg Heller legfontosabb szisztematikus tisztázása az *An Ethics of Personality* című műve után.

A modern etika két viszonylag autonóm pillérre épül:

erkölcsi jóság vagy tisztesség, és
igazságosság.

Összefüggnek, de nem szabad összefonódni.

Ez egyszerre több problémát is megold.

Egy liberális-demokratikus jogrendszer nem kényszerítheti az állampolgárokat arra, hogy erkölcsileg szép személyiségké váljanak. Követelhet és kell követelnie az igazságot, a jogokat és a tisztességes bánásmódot, de a jóság túlmutat azon, amit a törvény érvényesíteni tud.

Ezzel szemben a magánjóság nem helyettesítheti az intézményi igazságosságot. Egy társadalom nem mentheti fel az igazságtalan intézményeket pusztán azért, mert egyes uralkodók vagy állampolgárok jóindulatú szándékokkal bírnak.

Heller ezért ellenzi a két oszlop egyesítésének kísérleteit. **A fundamentalizmus** modellje szerint jellemzően arra törekszik, hogy az erkölcsi jóság átfogó fogalmát a politikai igazságosság kötelező alapjává alakítsa. A liberális demokrácia ehelyett a relatív elkülönülésüket védi.

Ez a megkülönböztetés meglepően közel hoz Hellert a **jó és a jobb közötti liberális** megkülönböztetéshez, mégis az ő útja egészen eltér Rawls-étól. Nem a szerződésességből indul, hanem a modern társadalmi szférák történelmi megkülönböztetéséből és az erkölcsi személy egzisztenciális alkotmányából.

---

16. Maximális etika és minimális etika

Heller most egy újabb, rendkívül termékeny megkülönböztetést vezet be.

A **személyiség etikája maximalistá**.

A következő kérdéseket kérdezi:

Milyen ember leszek?
Mit kezdjek az életemmel?
Mi lesz a sorsom?
Hogyan kapcsolódjak másokhoz?
Élhetek hitelesen és tisztességesen?

Nincs oka annak, hogy mindenkinek azonos válaszokat kelljen adnia.

Az igazságosság ezzel szemben viszonylag **minimális vagy "gyenge" ethoszt igényel**, amelyet a nagyon eltérő életet élő állampolgárok is megoszthatnak.

Heller az első személyű egyes számot az autentikussággal és a személyes erkölcssel társítja, míg a politikai élet első személyű többes számát a szolidaritással és igazságossággal. Mindkettőt felelősség köti össze.

Ez két szintű szerkezetet ad érett elméletének:

maximális személyes etika: a jó élet többes formái;

Minimális közetika: Egyetemen védhető igazságossági követelmények.

Ez a megkülönböztetés Heller egyik legerősebb hozzájárulása az erkölcsi és politikai filozófiához.

---

17. Az "etikai antropológiai minimum"

Az igazságszolgáltatás azonban nem lehet etikailag üres.

Ezért Heller egy **antropológiai minimumot javasol, amely** a szabadsághoz, egyenlőséghez, értelemhez és lelkiismerethez kapcsolódik. Ez biztosítja a liberális-demokratikus intézmények számára szükséges vékony etikai alapot anélkül, hogy a politikai társadalmat átfogó erkölcsi közösséggé alakítaná.

Pontosan így próbál elmenekülni a relativizmus elől.

Az állam nem dönti el, mi számít a személyesen tökéletes életnek. De sem a rabszolgaság, sem önkényes uralom, sem megaláztatás, sem a személyes autonómia megsemmisítése nem tekinthető egyszerűen alternatív kulturális preferenciáként.

A későbbi Hellert tehát leginkább nem relativistaként, hanem **intézményi szinten minimális univerzalistaként, valamint pluralista maximalistának a személyes etika** szintjén írható le.

---

18. *A Theory of Modernity* (1999): az etika a modern társadalom általános elméletének részévé válik

Az A Theory of Modernity két fejezetet tartalmaz, amelyek kifejezetten az etikai problémának szentelnek:

13. fejezet: **"Jog, ethosz és etika: Az értékek kérdése"**, valamint a 14. fejezet: **"Boldogság, tökéletesség, hitelesség: személyiség etikája."**

Ez a könyv azért fontos, mert Heller most a befejezett etikai trilógiát a modernitás elméletébe helyezi.

A központi történelmi állítás az, hogy a modern differenciálás elválasztotta azokat a jelenségeket, amelyek korábban összekötöttek.

A jog saját intézményi racionalitást fejleszt ki.

Az erkölcs az egyetemes kötelezettségeket kezeli.

Az etikus élet magában foglalja a konkrét kapcsolatokat, jellemet és életformákat.

A személyes hitelesség az egyén egyedi önösszetételével kapcsolatos.

Ezek átfedhetnek, de egyik sem zárja el teljesen a másikat.

Heller egyre egyénibb ethosz-felfogása különösen itt látható. Vlastimil Hála megjegyzi, hogy a későbbi Heller egyre inkább hangsúlyozza az egyén saját tisztesség megvalósítását; az értékek absztrakt normatív irányzatok tömörített megfogalmazásaivá válnak, nem pedig egyetlen megfelelő élet részletes előírásaivá.

---

19. A boldogság, a tökéletesség és az erkölcs elválasztják egymást

Ez egy újabb jelentős eltérés a hagyományos etikától.

Arisztotelész szerint az erkölcsileg kiváló személy, a beteljesült személy és – egy fontos értelemben – a boldog ember egy teleológiai tervbe tartoznak. A keresztény hagyományok összekapcsolják az erkölcsi tökéletességet az üdvösséggel. Kant még mindig megőrzi az erény és a megérdemelt boldogság közötti feltételezett kapcsolatot.

Heller azt állítja, hogy a modernitás feloldotta ezt az egységet.

Nincs garancia arra, hogy:

egy jó ember boldog; a boldog ember jó; egy rendkívül kiemelkedő ember erkölcsileg jó; vagy az erkölcsi jóság minden tekintetben emberi tökéletességet alkot.

Ennek következtében a modern etika nem ígérheti a boldogságot a tisztesség jutalmának.

Ez filozófiailag jelentős, mert erkölcsét **nem-eudaimonista nem teszi anélkül, hogy egyszerűen kanti lenne**. Az illető a tisztességet választja boldogság, megváltás vagy történelmi igazolás garantálása nélkül.

A régi egység helyét az **autentikus önformálás**: az egyén életének középpontot ad és hű marad hozzá, míg az erkölcsi tisztesség határozza meg, van-e ennek az autentikusságnak etikai értéke.

---

20. *Az igazság összetettsége* (2000): egy túlzottan privát értelmezés javítása

A személyiség etikájából arra lehet következtetni, hogy Heller végül az erkölcsöt a magánjellegű önformációra redukálta.

Az igazságszolgáltatásról szóló munkája azt mutatja, hogy ez tévedés.

Az "Az igazságosság összetettsége – kihívás a 21. század felé" című művében kifejezetten vizsgálja mind a liberalizmus és a demokrácia kapcsolatát, mind az **etikák, erkölcs és jog** kapcsolatát. A liberalizmust különösen a személyi/negatív szabadságra törekszik, valamint a demokráciát az egyenlőséggel, részvétellel és többségi uralommal jellemzi, azzal érvelve, hogy ezek között állandó feszültség áll fenn. Az erkölcsnek fontos szerepe van a védhető egyensúly fenntartásában.

Ezért az 1990-es évek fejlődése nem egyszerű:

A társadalmi etika → egyéni etika.

Pontosabban:

megkülönböztetetlen, átfogó etika → a személyes jóság és intézményi igazságosság megkülönböztetése.

A két szféra autonómbbá válik, de Heller továbbra is ragaszkodik hozzá, hogy mindkettő normatívan szükséges.

---

21. Barátság mint relációs szabadság

A "Barátság szépsége" (1998) kisebb mű, de elméletileg feltáró, mert megmutatja, hogyan válik Heller autonóm személyisége kapcsolati irányba anélkül, hogy visszatérne a hagyományos közösséghez.

A barátság éppen azért fontos, mert **szabadon választják** , nem pedig születés, vagyon, családi helyzet vagy intézményi hierarchia által kényszerített rá. Képes kölcsönösséget, egyenlőséget, bizalmat és két egyedi személy kölcsönös fejlődését megtestesíteni. A későbbi kutatások találóan írták le a Heller-fogalmát a "relációs szabadság" egyik formájaként.

Ez segít megmagyarázni, miért nem kellene a személyiség etikája atomisztikusnak lennie.

Heller számára a legértékesebb modern kapcsolatok – beleértve a mély barátságot is – részben azért értékesek, mert a szabad személyiségek **a kötődést**, a hűséget és a felelősséget választják.

A modernitás tehát egyszerre teremt véletlent és egyedileg személyes elköteleződési formák lehetőségét.

---

22. 2008: Kierkegaard mint Arisztotelész és Kant explicit szintézise

"B iratai, mint modern válasz Arisztotelész és Kant számára" különösen értékes, mert megmutatja, hogyan értelmezte Heller maga maga az etikai elméletét.

Azt állítja, hogy Arisztotelész és Kant, hatalmas különbségek ellenére, mindketten beágyazták az erkölcsöt átfogó metafizikai rendszerekbe. Kierkegaard *Vagy-vagy-vagy*, különösen B iratai mást kínál: egy **posztmetafizikai etikát, amely mégis igénylődik univerzálisnak**.

Heller úgy olvasza, hogy Kierkegaard két régi hagyomány elemét megőrizte:

Arisztotelésztől az az elképzelés, hogy az etika *a lét* – az élet teleológiai formációja – kérdése;

Kanttól az az állítás, hogy az erkölcs egyetemes érvényességgel rendelkezik, nem csupán egyetlen társadalmi csoport ethoszának kifejezése.

Ez szinte tömör leírása Heller saját érett projektjének.

Etikai etikai tehát nem pusztán egzisztencializmus, sem erényeetika, sem kantianizmus. Pontosabban nevezhetnénk:

posztmetafizikai egzisztenciális univerzalizmus.

Az egyén nem az egyéniség elnyomásával válik univerzálisá, hanem azáltal, hogy egzisztenciániciálisan választja meg egyedi énjét, mint egy tisztességes embert.

---

23. A késői gonoszelmélet: 2010–2011

Heller későbbi gonoszságról szóló írásai nem hoznak létre új erkölcsi rendszert, de fontos negatív megfelelőt adnak a jóság etikájához.

"Radikális gonoszság a modernitásban: népirtásról, totalitárius terrorról és a holokausztról" megjelent a *Tézis tizenegyben* 2010-ben; "A gonoszságról, gonoszról, radikális gonoszról és a démoniról" a *Critical Horizons-ban* jelent meg.

Jelentőségük részben abban rejlik, hogy Heller ragaszkodik hozzá, hogy az "Isten halála" és a hagyományos metafizika eltűnése **nem szünteti el a jó és a rossz közötti** különbséget. A gonoszság problémáját magát poszt-metafizikailag kell újrafogalmazni.

Megkülönbözteti a hétköznapi igazságtalanságokat és rosszságokat a radikális vagy démoni gonoszságtól, és ellenáll minden bűn ugyanabba az erkölcsi kategóriába sorolását. Elemzése egyszerre figyelmeztet két ellentétes patológiára: válogatás nélküli moralizálásra, amely fanatizmussá válhat, és a relativista megtagadásra a gonosz formáinak megkülönböztetéséről, ami tepotenciát eredményez.

Ez összhangban áll az egész 1989 utáni elmélettel.

Heller antifundációs szemlélete soha nem válik abszolút, hogy az erkölcsi különbségek csupán önkényes nézőpontok.

---

24. Heller végül feladta a rendszerszintű erkölcsi elméletet?

Bizonyos értelemben **igen**.

Az An Ethics of Personality után egyre inkább feladja azt a ambíciót, hogy egy újabb zárt filozófiai rendszer felépítése legyen. Későbbi filozófiájának irodalmi, párbeszédi, önéletrajzi, esztétikai és történelmi formái nem véletlenek. *A Short History of My* Philosophy (2010) maga önéletrajzi módon szervezi szellemi fejlődését, nem pedig újabb szisztematikus konstrukciót próbálna meg.

De fontosabb értelemben, **nem**.

Az 1990 és 1999 között kidolgozott konceptuális építészet azóta is meglepően stabil maradt:

vészhelyzet;

szabadság;

egzisztenciális önválasztás;

tisztesség;

felelősség;

hitelesség;

a Másik;

igazságosság;

valamint a maximális személyes etika és a minimális közélet közötti különbséget.

A későbbi írások ezen keretrendszeren belül – barátság, szépség, emlékezet, gonoszság, ítélkezés, irodalom – részleteznek, ahelyett, hogy helyettesítenék azt.

---

25. A fő elméleti átalakulások 1989 után

Az első átalakulás **a történelmi és egzisztenciális alapozás** irányába vezet. Heller elhagyja azt a maradék elképzelést, hogy az erkölcs egy felszabadító osztályból, a történelem logikájából vagy egy jövőbeli kibékült társadalomból származhat. Az alapvető erkölcsi ügynök a feltételes egyén. 1999-es interjúja szokatlanul egyértelművé teszi, hogy az erkölcsi filozófia már nem szólíthatja meg az embereket társadalmi osztályhoz való tagságuk révén.

A második átalakulás **a metafizikai univerzalizmusból egzisztenciális univerzalizmusba** irányul. Az univerzalitás megmarad, de már nem metafizikailag bizonyított igazságok teljes gyűjteménye. Az egyes egyén univerzalizálja magát azzal, hogy tisztességes emberként választja magát.

A harmadik a **prediktív erkölcsi filozófiától az orientatív etikáig** terjed. *Az Erkölcsfilozófia* továbbra is jelentős maximákat és általános irányításokat tartalmaz. *Az An Ethics of Personality* gyanakvóvá válik a filozófiai tekintélyre, és egyre inkább példákkal, párbeszédekkel, narratívával és versengő nézőpontokon keresztül tanít. Ez a leglátványosabb módszertani szakítás 1990 és 1996 között.

A negyedik a **tekintélytől az autonómiától az autentitásig és a felelősségig**. A jó modern embernek nemcsak a normákat kell betartania, hanem egyedi életet kell sajátítania. A

nietzschei hitelességnek azonban erkölcsi korlátja van: a személyiségnek tisztességesnek kell magát választania, és felelősséget kell vállalnia másokért.

Az ötödik egy **etikai hierarchiától a differenciált etikai területek** felé vezet. A személyes jóság és a közigazságosság válik a kifejlett modern etika két pillérevé. A személyiség etikája maximalista és többes; az igazságosság egy vékonyabb, univerzális antropológiai minimumon nyugszik.

A hatodik az **absztrakt erkölcsi személyiségtől az erkölcsi esztétika és a kapcsolatosság** felé irányul. Az etikailag értékes életnek egyéni formája van; a barátság, a hűség és a Másik iránti felelősség egyre hangsúlyosabbá válik. A 2009-es olasz gyűjtemény kifejezetten bemutatja ezt az alteritás felé irányuló mozdulatot, mint Heller munkájában folyamatos fejlődést.

A hetedik a **morális perfekcionizmustól a tévedésszerű tisztesség** felé vezet. Az érett jó ember nem az, aki képtelen a rosszindulatra. Az erkölcsi érték abban rejlik, hogy van erkölcsi központ, megőrizve a jó és a rossz közötti különbséget, ítélkezik, elismerjük a hibákat, és felelősségteljes maradunk.

---

26. Mi az igazán eredeti Heller 1989 utáni erkölcsi elméletében?

Több elem öröklődik. Kant az univerzalizmust és az eszközzet tilalmát kínálja; Kierkegaard-egzisztenciális önválasztást; Arisztotelész jellemét, teleológiáját és gyakorlati bölcsességét; Nietzsche hitelességét és önteremtését; Arendt hozzájárul a véletlen, pluralitás, ítélkezés és felelősség hátteréhez.

Heller eredetisége elsősorban a **rendszerszintű rekombinációkban** rejlik.

A legjellegzetesebb tézis a "egzisztenciális választás az univerzális rendszer alatt."

Kierkegaard szingularitását és Kant univerzalitását általában ellentétes irányként kezelik. Heller megpróbálja megmutatni, hogy az egyén legmélyebb egyedi önalkotmánya maga is lehet az univerzitás eszköze: nem erkölcsös leszek azzal, hogy levetítem a szingularitásomat, hanem azzal, hogy ezt **az egyedülálló személyt választom,** aki méltó emberként vagyok.

Ez valódi elméleti újítás a huszadik század végi erkölcsi filozófiában.

Egy második, megkülönböztető tézis a véletlen sorssá való átalakulása.

Nincs természetes vagy metafizikailag adott emberi telosz, de ez nem igényel a teleológia elhagyását. A teleológia **önmagát** alkotja. Az egyén vállalja a felelősséget azért, hogy a véletlen létezést olyan életté alakítsa át, amelyhez hű maradhat.

A harmadik a "két oszlop" modell.

A jóság és az igazságosság egyaránt nélkülözhetetlenek, de nem egyesíthetők. Ez egyszerre védi a liberális pluralizmust az erkölcsi-politikai fundamentalizmustól, és az erkölcsi életet a jogokká és eljárásokra való visszaszorítástól.

A negyedik az anti-fundánalizmus és az antirelativizmus kombinációja.

Ez talán Heller legszélesebb körű teljesítménye. Elfogadja a posztmetafizikai kritikát az abszolút alapokról anélkül, hogy elfogadná azt a következtetést, hogy minden erkölcsi nézőpont egyformán érvényes.

A megoldása a következő:

önalapozott tisztesség + univerzális erkölcsi lehetőség + vékony közéleti antropológiai minimum + többes személyes jó élet.

Az ötödik újdonság a módszertan.

Az A Theory of Proper Conduct (A Theory of Proper Conduct*) című* műből a személyiség etikájává *való átalakulása* magát a filozófiai formát is az etikai érvelés **részévé teszi**. A többségi hang inkább illik a személyiségek többségéhez, mint a mindentudó erkölcsi törvényhozó hangjához. Vestrucci helyesen hangsúlyozza, hogy az irodalmi módszer és Heller nem-prescriptivizmusa összeillenek.

---

27. A fő elméleti nehézségek

A legerősebb ellenvetés továbbra is az **alapprobléma**. Ha a jóság egzisztenciális választásának nincs oka vagy racionális bizonyítéka, Heller képes leírni jó embereket, de nem tudja végleg megmagyarázni, miért kellene bárkinek is azzá válnia. Válasza – hogy ez a megalapozatlanság pontosan az, amit a valódi erkölcsi szabadság megkövetel – filozófiailag koherens, de nem kötelező.

Egy másik probléma a **körkörösség**. Heller a tisztességes emberek létezéséből indul ki, de már felismerve úgy tűnik, hogy a tisztesség fogalmát feltételezi. Rendszere szándékosan ingadozik a leíró példamutatás és a normatív elismerés között.

Egy harmadik probléma a **társadalmi körülményeket** érinti. Amint Heller elválasztja az erkölcsi autonómiát az osztályoktól és társadalmi struktúrától, úgy tűnhet, alábecsüli, hogyan befolyásolja a szegénység, az uralom, az intézmények és a szocializáció az autonóm személyiség kialakulásának valódi lehetőségeit. Hála késői fejlődését kifejezetten az ethosz egyre individualizálódójaként értelmezi.

A negyedik probléma a **nem-prescriptivizmus és az univerzalitás** kapcsolata. Ha a filozófia nem írja elő a jó életet, akkor pontosan mi a normatív státusza Heller saját szokratikus elvének, a tisztesség követelményeinek, mások iránti felelősségnek és antropológiai minimumnak? Mihály Vajda a trilógia következetességének megkérdőjelezése pontosan erre a fajta feszültségre összpontosított, és Vestrucci későbbi rekonstrukciója azt próbálja

megmutatni, hogy az 1996-os irodalmi fordulat nem rombolja el az alapvető erkölcsi projektet.

Az ötödik az **erkölcsi esztétikát** érinti. A gyönyörű személyiség fogalma erőteljes, amikor a jóság és az egyedi forma koherenciáját írja le, de kockáztatja az etikát az esztétikusától, ha a szépség, az autentikus vagy a stílus túl függetlenné válik mások iránti kötelezettségektől. Heller maga nagyrészt blokkolja ezt az ellenvetést azzal, hogy az autentikus személyiséget alárendeli az egzisztenciális tisztességválasztásnak.

---

28. Általános értékelés

Heller fejlődése 1989 után tehát nagyon pontosan leírható.

Nem mozdul:

a marxizmustól → a liberalizmuson → relativizmusig.

Egy pontosabb rekonstrukció:

történelmileg gyökerező radikális univerzalizmus→ posztmarxista véletlen→ egzisztenciális univerzalizmus→ személyiség etika→ a személyes jóság és a közigazságosság megkülönböztetése
→ felelősség a Másikkal szemben→ erkölcsi-esztétikai és posztmetafizikai kidolgozásokat a jóság és a gonosz kifejezések.

A döntő fordulópont ***az A Philosophy of Morals*** **(1990)** és ***An Ethics of*** **Personality (1996) között** van. 1990-ben Heller még mindig próbál viszonylag rendszerszintű erkölcsi filozófiát kidolgozni, amely képes irányítani a magatartást. 1996-ra kételkedik abban, hogy egy filozófus jogosan tudna "helyes magatartást" meghatározni a véletlen modern személyiségek számára. Ezért megőrzi a tisztességet és az egyetemességet, miközben többesebbé teszi azokat a formákat, amelyekben jó élet élhet. Az 1998–99-es írások ezután stabilizálják ezt a revizíciót, megkülönböztetve a **maximalista személyietikát** az **igazságosság minimális etikai** alapjától.

Későbbi írásai nem döntik meg lényegében ezt a szerkezetet. A 2008-as Kierkegaard-esszé valójában ezt megerősíti: Heller kifejezetten egy posztmetafizikai etikát mutat be, amelyben az egyes univerzális válik, és amelyben az arisztotelészi személyes teleológia összeegyezik a kanti univerzalitással.

Ezért a 1989 utáni magyar filozófián belül Hellert véleményem szerint a legvilágosabb példák közé sorolja egy olyan szerzőt, aki **valóban átfogó erkölcsi elméletet** alkotott, nem csupán alkalmazott etika vagy történelmi kommentár írásait. Legerősebb eredeti hozzájárulása egy központi késő modern dilemmának megválaszolására törekszik: **hogyan maradhat fenn az egyetemes erkölcsi érvényesség a metafizikai, vallási, történelmi és közösségi alapok összeomlása után?** Válasza az, hogy az egyetemes erkölcs nem mindent átfogó objektív etikai rendként él fenn, hanem a feltételes egyén egzisztenciális képességének köszönhetően,

hogy tisztességes emberként válassza ki magát, vállalja a felelősséget másokért, és együtt éljen egy közrenddel, amelynek vékony univerzális ethosza az igazságosság.

Tömör formulában **Heller érett erkölcsi elmélete egy posztmetafizikai etiká, amely egzisztenciániálisan választott tisztességet, személyesen megvalósított hitelességet, felelősséget a Másért és intézményesen korlátozott egyetemes igazságosságot képvisel.**

****

Béla Pokol morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Béla Pokol 1989 után megjelent tanulmányait és erkölcsi elméleti könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Béla Pokol 1989 utáni erkölcskutatása szokatlan a magyar erkölcsi filozófiában, mert **nem** hagyományos normatív-etikai projektként indult. Szociológiájából, rendszerelméletéből és jogtudományából alakult ki, és csak fokozatosan vált autonóm erkölcselméletté. A döntő időszak 2005–2011 volt, amely a 2010-es Morálelméleti vizsgálódások című monográfiában csúcsosodott *ki. A közmorál elméleti eltüntetésének kritikája (A közmorál elméleti eltüntetésének kritikája*) Pokol maga 2010-ben kifejezetten kijelenti, hogy korábbi, Luhmann ihlette 2005-ös kísérlete nem bizonyult elegendőnek, részben Luhmann szűk premisszei miatt; a későbbi vita Tamás Győrfivel, és bizonyos mértékig Mátyás Bódiggal vezette el a **közvélemény/hagyományos erkölcs és a kritikus erkölcs** megkülönböztetéséhez, míg Jhering, majd Hegel és Nicolai Hartmann tanulmányai alapozták meg egy jelentősen rekonstruált elméletet.

Ez lehetővé teszi nagyjából öt szakasz megkülönböztetését: egy előtörténelem az 1990-es és a 2000-es évek elején; a luhmann-nyitás 2005 körül; a 2008–2010 közötti döntő rekonstrukció; az erkölcsi elmélet integrációja a jogi és jogelméletbe 2010 után; és végül az ontológiai kiterjesztés a mesterséges intelligencia és a robotetika felé 2017–2018 után.

1. A korpusz és annak kronológiája

A fő művek a következőképpen rendezhetők:

Év	Munkássága	Jelentősége az erkölcsi elmélet szempontjából
2001	*Természetjog a társadalmi folyamatok pozitíválódása után*	Fontos előfeltétel: bemutatja a normatív struktúrák "pozitivizálásának" vagy szándékos megváltoztathatóságának általános fogalmát

Év	Munkássága	Jelentősége az erkölcsi elmélet szempontjából
2005	*Jegyzetek az erkölcs és a morál szerepéről a modern társadalmakban*	Az első explicit kísérlet egy független erkölcsi elméletre; még mindig erősen rendszerelméleti/luhmann-elméleti
2006	*A tudományon túl: a kognitivitástól a normatív gyakorlati filozófiáig*	Módszertani tisztázás: erős különbség a kognitív társadalomelmélet és a normatív gyakorlati filozófia között
2008	*Társadalomtudományi trilógia*	Az erkölcsöt általános szociológiájába építi a "Az etika és erkölcs helye a modern társadalmakban" című műsorban.
2008	*Habermas diskurzusetikájának összehasonlítása Hart és kritikusai jog- és morálelméletével*	Összekapcsolja az erkölcsi elméletet a jogtudománysal; kidolgozza a közvélemény és a kritikus erkölcs és a jogalkotás és az ítélet közötti különbséget
2009	*Jhering jog-, morál- és társadalomelmélete*	Jhering jelentős pozitív forrássá válik egy társadalmi/objektív erkölcsi elmélet számára
2009	*Közerkölcs/közmorál, kritikai morál, világmorál*	Az érett elmélet döntő megfogalmazása
2009	*A morál szűkített felfogása ellen*	Kidolgozza Kant–Rawls–Habermas kritikáját és az erkölcs igazságossá való redukcióját
2010	*Morálelméleti tézisek: összefoglalás*	Nyolc szakdolgozatos szisztematikus összefoglaló és elméleti szakításának explicit állítása a 2005-ös verzióval
2010	*Morálelméleti vizsgálódások*	Fő erkölcsi-elméleti monográfia, 159 oldal
2010	*Autentikus jogelmélet*	Az erkölcsi elméletet általános jogtudományi rekonstrukcióba helyezi át
2011	*Jog és morál*	A legátfogóbb cikkhosszú erkölcs és jog szintézise
2017	*A jurisztokratikus állam*, 7. fejezet	Az erkölcsi elmélet a jogtudomány részévé válik
2018	*Az emberi lét rétegei és a robotetika kérdései*	Ontológiai kiterjesztés a mesterséges erkölcsi cselekvés felé
2021	*Filozófiai ontológia, mesterséges intelligencia és erkölcsi*	Jelentős angol nyelvű szintézis, amely ötvözi az ontológiát, az AI-t és a korábbi erkölcsi elméletet
2022/2024	A robot-etika tanulmány német és angol változatai	Nemzetközi átfogalmazás egy alapvetően új erkölcsi elmélet helyett

A 2010-es monográfia tartalomjegyzéke különösen feltáró. Négy nagy része rendre a közerkölcs/kritikus erkölcs/a világ erkölcs témájával foglalkozik; a szűkített erkölcsi fogalom kritikájával Hartmann, Rawls és Habermas révén; Pokol saját elméletének nyolc pozitív tézisével; valamint az erkölcs és a jog kapcsolatával Habermas, Hart, Coleman, Waluchow, MacCormick, Campbell, Waldron és Postema révén.

2. Az őstörténet: a társadalmi rendszerektől az erkölcs problémáig

Az 1990-es években Pokol fő elméleti projektje a megkülönböztetett modern társadalommal, a szakmai intézményi rendszerekkel, a joggal, a politikával, a tudománysal és a tömegmédiával foglalkozott. Az erkölcs csak közvetve volt jelen. Ez azért fontos, mert későbbi erkölcsi elmélete soha nem válik tisztán filozófiai etika, amely elszakadna a szociológiától. Jellemző kérdése nem egyszerűen az:

Milyen erkölcsi elvek érvényesek?

hanem inkább így van:

Hogyan létezik az erkölcs a társadalomban, ki hordozza, hogyan reprodukálják, ki tudja megváltoztatni, és mely intézményeken keresztül szerezhet meg egy erkölcs-fogalom társadalmi hatalmat?

Ez a szociológiai orientáció valószínűleg erkölcsi elméletének legkitartóbb jellemzője.

Egy jelentős fogalmi előtörő jelent meg a 2001-es *Természetjog a társadalmi folyamatok pozitíválódása után*. Pokol a társadalmi folyamatok "pozitivizálását" úgy határozta meg, hogy azok egyre inkább a tudatos emberi reflexiótól és döntéstől függnek. Ekkor elsősorban a jogra és a természetjogos gondolkodásra alkalmazta a fogalmat, de ugyanaz a fogalmi mechanizmus később érett erkölcsi elméletének egyik legeredetibb elemevé vált: **maga az erkölcs részben pozitivisesedhet**.

Ez fontosabb, mint elsőre látszik. Ez azt jelenti, hogy Pokol érett elmélete nem lehet egyszerűen tradicionalizmusnak vagy konvencionalizmusnak nevezhető. Úgy véli, hogy az erkölcs történelmileg generált és társadalmilag öröklő, ugyanakkor azt állítja, hogy a modern társadalom olyan intézményeket fejlesztett ki, amelyek szándékosan képesek beavatkozni és megváltoztatni az örökölt erkölcsöt.

---

3. Az első explicit elmélet: a 2005-ös luhmann-fázis

Az igazi kezdet a 2005-ös *cikk, Jegyzetek az erkölcs és a morál szerepéről a modern társadalmakban*.

Kezdete szinte önéletrajzilag elméleti. Pokol elmagyarázza, hogy a jog, a politika, a tudomány és más, intézményesebben kristályosodott társadalmi jelenségek uralták korábbi kutatásait, mert az erkölcs a társadalom "lágyabb", nehezebben lokalizálható jelenségeihez tartozik. Kifejezetten kijelenti, hogy bár a hagyományos erkölcsöt olyan szerzők érintett, mint William Graham Sumner, Tárkány Szücs és Barna Horváth, korábban nem helyezte magát az erkölcsöt az elemzés középpontjába. A 2005-ös esszé célja ennek a hiányosságnak a javítása volt.

Az erkölcs mint probléma a rendszerelmélet számára

A kezdeti kérdést még mindig Pokol általános szakmai intézményi rendszerek elmélete keretezte. A jog, a tudomány, a politika, a művészet és a gazdaság viszonylag jól azonosítható intézményi komplexumokkal, speciális szereplőkkel és értékelő mechanizmusokkal rendelkezik. Az erkölcs nem illik könnyen ebbe a mintába.

Ez problémát jelent a modern társadalom erősen differenciált felfogása számára. Az erkölcs nyilvánvalóan óriási befolyást gyakorol, mégsem létezik olyan igazságszolgáltatás, tudományos közösség vagy politikai apparátus, amely monopolizálná az erkölcsi műveleteket.

A 2005-ös megoldás erősen függött a luhmann-i fogalmi építészettől. Azonban Pokol később nem találta megfelelőnek. 2010-es visszatekintő nyilatkozata szokatlanul egyértelmű: megpróbált "erkölcsi-elméleti vázlatot Luhmann alapján", de nem találta kielégítőnek, "Luhmann elméletének szűk alapjainak miatt is."

Így valódi elméleti törés van itt, nem csupán fokozatos kifejtés.

A módszertani probléma

Nagyjából ugyanebben az időben vett részt a magyar vitában a gyakorlati-filozófiai jogtudományról. Módszertani álláspontja az volt, hogy a normatív kérdéseket arról, hogy mit *kell* jónak vagy igazságosnak tekinteni, nem szabad egyszerűen társadalomtudományi állításokká alakítani.

Tamás Győrfi úgy rekonstruálta Pokol álláspontját, hogy három állításra épül: a normatív kérdések maguk nem tudományosan megválaszolhatók; a gyakorlati-filozófiai jog szükségszerűen normatív igazolásba lép; míg a szociálelméleti jog képes megmagyarázni a jogi normativságot anélkül, hogy maga normatív filozófiává válna.

Ez a módszertani elkötelezettség továbbra is fontos feszültséget teremt Pokol érett erkölcsi elméletében. Kijelentett projektje nagyrészt **kognitív, szociológiai és rekonstruktív** – célja, hogy meghatározza, hogyan létezik és működik valójában az erkölcs –, de későbbi kritikái között a Rawls, Habermas, emberi jogok és globális morál ellen egyértelműen tartalmaz lényegi értékelő ítéleteket. Így érzékelhető feszültség a módszertani antinormativizmusa és a lényegi erkölcsi elméletének egyre értékelőbb hangvétele között.

---

4. 2008–2010: A döntő rekonstrukció

Az áttörés a jogtudományból származott, nem közvetlenül az erkölcsi filozófiából.

A 2008-as tanulmány, amely Habermas diskurzusetikáját hasonlította össze Hart és Hart kritikusaival, két dimenzióban rendezte át a problémát. Az első arról szól, **hogy a morális jogba lép**: elsősorban demokratikus törvényen vagy bírói döntésen keresztül. A második pedig arról szól, **hogy a morális melyik jogba kerül**: társadalmilag létező hagyományos/közérdekű erkölcs vagy egy filozófiailag kidolgozott "kritikus erkölcs".

Ez azért válik kulcsfontosságúvá, mert Pokol fokozatosan úgy látja, hogy a jogászi vitát egy alapvetőbb erkölcsi-elméleti problémát rejt el: nem lehet intelligensen megvitatni a "jogot és erkölcsöt", mielőtt meghatároznánk, mi az a "erkölcs".

A 2008-as *Társadalomtudományi trilógia* már egyértelmű helyet adott az erkölcsnek az általános szociológiájában – a szociológia-elmélet részének tizenötödik szakasza a "Az erkölcs és a morál helye a modern társadalmakban."

De 2009-ben a súlypont radikálisan megváltozik.

5. Jhering mint a hiányzó láncszem

A Jhering jog-, morál- és társadalomelmélete *című tanulmány* rendkívül fontos volt Pokol fejlődésében. Saját visszatekintésében a köz-erkölcs/kritikai-erkölcs megkülönböztetés "termékeny kiegészítést" kapott Rudolf von Jheringről folytatott későbbi vizsgálata során. Hegel és Nicolai Hartmann mellett ez Pokol számára ma már megfelelő alapot adott a kanti hagyomány kritizálására, amelyet elsősorban Rawls és Habermas képviselt.

Jhering olyasmit adott, amit Luhmann nem tudott: egy olyan elméletet, amelyben az erkölcs egyszerre értelmezhető

társadalmilag objektív,

történelmileg generált,

funkcionális a kollektív létezésre,

egyének belsővé válnak,

és történelmi idők során megkülönböztették a jogtól, szokástól, modortól és hagyományoktól.

Ez jelentős változást hoz Pokol felfogásában. Az erkölcs már nem elsősorban a funkcionális differenciálódás maradék nehézsége. A **társadalmi világ objektív komponense lesz, amely saját történelmi** létezéssel rendelkezik.

Az "objektív" itt nem platóni vagy metafizikailag időtlen kifejezést jelent. Ez azt jelenti, hogy az erkölcsi normák *az egyéni tudaton kívül* léteznek, mint olyan társadalmi struktúrák, amelyeket az újszülött egyének szembesülnek és a szocializáció révén internalizálnak.

---

6. Közerkölcs, kritikus erkölcs és világerkölcs

A döntő 2009-es *Közerkölcs/közmorál, kritikai morál, világmorál című cikk* két nagy hagyomány rekonstruálásával kezdődik.

Egyik oldalon Pokol **Hegel → Jheringet, → Nicolai Hartmannt helyezi → modern kommunitarizmusra**, beleértve MacIntyre-t is. E vonal szerint egy közösség önállóan létező erkölcsi szabályokat és értékrendszert birtokol. Az új generációk internalizálják ezt a rendszert; a konformitást belül lelkiismeret, kívülről pedig jóváhagyás és elutasítás által fenntartható.

A másik oldalon **Kant → Rawls/Habermas** áll. Pokol rekonstrukciójában ez a hagyomány az erkölcsi központot a társadalmilag örökölt etikai életről reflektív egyéni vagy diskurzív erkölcsi érvelésre helyezi, így hajlamos a meglévő közösségi erkölcsöt konvencióra csökkenteni.

Ez az ellenállás adja Pokol fő fogalmi szókincsét.

Közerkölcs*/közmorál*

A közmorál nem a filozófusok elmélete. Ez a társadalmilag létező jó-helyes normákból áll, amelyek történelmileg kristályosodtak a közösségekben, és tagjaik által internalizálódott.

Ezért egyidejűleg:

normatív szerkezet;

társadalmi tény;

a történelmi fejlődés terméke;

a szocializáció mechanizmusa;

és egy társadalmi integráció mechanizmusa.

Pokol szándékosan lebontja a morális szociológia és a filozófiai erkölcsi elmélet közötti éles szakadékot, amely sok modern tudományos munkát jellemez.

Kritikus erkölcs

A kritikus erkölcs másodrendű reflektív erkölcs: filozófiai érveléssel épült erkölcsi elvek, amelyeket a meglévő közerkölcs kritizálására használnak.

Pokolnak **nem** kell tagadnia az erkölcsi kritika lehetőségét ahhoz, hogy elmélete működjön. Erősebb ellenvetése az, hogy a kritikus erkölcsöt az erkölcs azonnal, mint a erkölcs. Ha ez az azonosítás megtörténik, a társadalomban intézményesített erkölcsi hiedelmek puszta előítéletként, konvencióként vagy erkölcstelen szokásként írhatók le, míg egy intellektuális kisebbség elméleti konstrukciója "erkölcs" státuszát veszi fel.

Ezért válik Pokolban majdnem olyan fontossá a kérdés, hogy "ki határozza meg az erkölcset?"

Világerkölcs

A "világ erkölcsének" két egymással összefüggő jelentése van.

Filozófiai szinten ez a kanti törekvést jelenti az egyetemes erkölcsi követelmények iránt, amelyek mindenkire alkalmazhatók, függetlenül történelmi közösségektől és különleges életkörülményektől. Pokol kifejezetten összekapcsolja Kant absztrakt univerzalizmusát ezzel az elképzeléssel.

Szociológiai szinten azonban egyre inkább a kritikai erkölcsi tanítások transznacionális terjedését jelenti egyetemeken, tömegmédián, emberi jogi intézményeken és jogi hálózatokon keresztül. Így egy filozófiai univerzalista állítás válik Pokol rekonstrukciójában a hatalom szociológiájának tárgyává.

Ez az átmenet az **egyetemes erkölcsi filozófiától** az **intézményesen előállított transznacionális erkölcsök** felé elméletének egyik legjellegzetesebb jellemzője.

---

7. A 2010-es érett elmélet nyolc tézise

A *Morálelméleti tézisek: összefoglalás* című cikk, amelyet később beépítettek a monográfiába, adja a legvilágosabb szisztematikus állítást. Nyolc tézise a következőképpen rekonstruálható.

1. **Erkölcsi döntés és erkölcsi ítélet.** Pokol az erkölcsöt úgy határozza meg, mint az egyén "legszélesebb társadalmi közössége" által képviselt és elvárt helyességi mércét. Egy kifejezetten erkölcsi döntés különösen akkor válik nyilvánvalóvá, amikor az egyénnek el kell függesztenie a hétköznapi egóközpontú megfontolásokat, és el kell fogadnia veszteséget, kellemetlenséget vagy áldozatot, hogy megfeleljen a társadalmilag internalizált elvárásoknak. Az erkölcsi ítélet mélyebben érinti az egész embert, mint a szakmai szerepben végzett teljesítmény értékelése.
2. **Az erkölcsi útmutatás funkciója.** Az egyének nem tudják megtartani magukat közösségek nélkül, és a közösségeknek folyamatosan reprodukálniuk kell magukat. Az erkölcsi értékek a kollektív túlélési feltételeket egyéni cselekvésen belüli motivációkká alakítják. A bátorság, őszinteség, hűség, megbízhatóság, önfeláldozás és hasonló erények tehát objektív közösségfenntartó funkcióval bírnak, még akkor is, ha az egyének szubjektíven pusztán követendő erényként tapasztalják őket.
3. **Az erkölcsi normák absztrakcióból születnek, és többségességgel maradnak.** A korábbi társadalmakban több ezer helyzetspecifikus szokás él, amelyekben az erkölcs, a törvény, az etikett és a gyakorlati tapasztalat összefonódik. A történelmi fejlődés absztraktabb erényeket és értékeket hoz létre – igazságosság, bátorság, őszinteség, önkontroll és így tovább. Mégis, ezek az értékek általában ütköznek. Ezért a valódi erkölcs **kompromisszumokat igényel heterogén értékek** között, és a konkrét, konkreetizált normák gyakran összegyűjtött kompromisszumokat tartalmaznak közöttük.
4. **A közösségek az erkölcs hordozói.** Az egyének egymásba ágyazott közösségekhez tartoznak – család, helyi közösség, nemzet, vallás és civilizáció. Relatív súlyuk történelmileg változik. Pokol szerint a modern európai fejlődésben a nemzeti társadalmak nagyjából a 19. századtól kezdődtek a közerkölcs fő keretévé, bár továbbra is őrizték a történelmileg örökölt keresztény értékstruktúrákat.
5. **Az erkölcs "pozitivizálttá" válik.** Hagyományosan az erkölcsi változás lassan történt generációkon át. A modern társadalom olyan intézményeket hoz létre, amelyek

lehetővé teszik az erkölcsi tudatosságba való szándékos beavatkozást, hasonlóan a törvényhozás szándékos jogmódosításához. A tömegoktatás, az intellektuális termelés, a tömegmédia és az emberi jogi/jogi intézmények ezért egyre inkább függővé teszik az erkölcsi normákat a tudatos döntésektől és kampányoktól. Pokol ezt *pozitiválódásának* – pozitivizációnak vagy szándékos változtathatóságnak – nevezi.

6. **Az erkölcsi szocializáció továbbra is túlnyomórészt hagyományos.** Pokol Lawrence Kohlberg empirikus kutatásait használja a posztkonvencionális erkölcs erősebb filozófiai változatával szemben. Azt állítja, hogy még a modern egyének is túlnyomóan elsajátítják a szerepalapú és közösségi normákat a szocializáció révén, és viselkedésüket a körülöttegető társadalmi elvárásokhoz igazítják. Ezért a modernizáció nem csupán feloldotta a közerkölcsöt.
7. **A kritikus reflexió társadalmilag eltér a közerkölcstől.** Pokol Hegel történelmileg megtestesített *Sittlichkeitjét* állítja szembe Kant formálisan univerzális erkölcsével. Panasza az, hogy a modern erkölcsi filozófia gyakran a filozófiai reflexiót "maga az erkölcs" státuszába emelte, miközben lealacsonyítja a nagy közösségek ténylegesen létező erkölcsét.
8. **Az erkölcsöt nem szabad igazságosságra redukálni.** Ez az egyik legerősebb állításává válik. Különösen Hartmannra támaszkodva Pokol azt állítja, hogy az erkölcs erények és értékek sokszínűségét tartalmaz, amelynek konkrét megvalósításához egyensúly és kompromisszum szükséges. Ezért bírálja Rawls-t – és még inkább Habermast értelmezésében –, amiért az igazságosságot, egyenlőséget és univerzalitást olyan központi helyre helyezi, hogy az erkölcsi értékek szélesebb többsége eltűnik.

Ez a nyolc tézis áll a legközelebbi dolog, amit Pokol hozott létre egy rendszerszintű általános erkölcsi elmélethez.

---

8. Az értékpluralizmus fontossága

A harmadik és nyolcadik tézisek különös hangsúlyt érdemelnek, mert megakadályozzák, hogy Pokol elméletét egyszerű konvencionalizmusra redukálják.

Nicolai Hartmann egyre fontosabbá válik, mert Hartmann az erkölcsi világot többes**, belsőleg konfliktusosnak tekinti**. Az igazságosság, jóindulat, hűség, büszkeség, alázat, őszinteség, szeretet, önfeláldozódás és más értékek nem vezethetők ki pusztán egyetlen fő értékből.

Pokol ezt az antimonista elképzelést alkalmazza. A konkrét erkölcsi élet olyan helyzetekből áll, amikor az értékek ütköznek és mérlegelni kell. A társadalom hagyományos normái ezért gyakran tartalmazzák az értékek közötti korábbi egyensúly összegyűjtött történelmi eredményeit.

Ez különösen fontos ellenvetést vet fel a Rawls-i vagy Habermasiánus erkölcsi elmélettel szemben, ahogyan Pokol értelmezi: egy elvont elv nem érvényteleníthető automatikusan a konkrét társadalmi normákat pusztán azért, mert azok nem maximalizálják azt az egyetlen elvet. A norma több erkölcsileg releváns érték közötti kompromisszumokat is magában foglalhat.

Pokol hartmann-mozdulata tehát két szinten működik. Hartmann támogatja mind az **értékpluralizmust**, mind azt az ontológiát, amelyben a spirituális termékek objektív létezéssel rendelkeznek, amely nem redukálható az egyéni tudatosságra. Ez a két elem később újra megjelenik Pokol mesterséges intelligenciaelméletében.

Pokol azonban nem csupán Hartmannian. Hartmann etikája sokkal erősebb objektív érték-felfogással rendelkezik, amelyet nem lehet közvetlenül a történelmi társadalmi funkciókra redukálni. Pokol ezzel szemben az erkölcsöt jelentősen történelmibb, szociológiai és funkcionálisabbá teszi. Ez teremti meg az egyik érdekes belső feszültséget szintézisében: Hartmann objektív értékpluralizmusát használja a jheringi társadalmi funkcionalizmussal, még ha ezek a premisszei nem is teljesen egyeznek egybe.

---

9. Az erkölcs funkcionális elmélete

Talán Pokol erkölcsi elméletének legmélyebb lényegi tézise az, hogy az erkölcs megoldja a **kollektív reprodukció** problémáját.

Az emberek egoközpontú számításokkal törekedhetnek saját fizikai túlélésükre, de nem létezhetne tartós közösség, ha minden tag kizárólag ezen az alapon cselekszen. Az erkölcsi szocializáció olyan motivációkat ültet be az egyénekbe, amelyek túlmutatnak a közvetlen önérdekeken.

Így a bátorság szolgálhat a közösség védelmében; az őszinteség és megbízhatóság elősegíti a stabil interakciót; az önfeláldozás lehetővé teszi, hogy az egyének a kollektív célok érdekében vállalják a költségeket; a hűség stabilizálja a hosszú távú kapcsolatokat.

Ez szellemileg jheringi, de Pokol szociológiai elméletté általánosítja.

Jelentős magyarázóerővel bír, mert három szintet köt össze, amelyeket gyakran külön kezelnek:

az egyéni erkölcsi lelkiismeret,

kulturális értékek,

és makroszociális szaporodás.

Ugyanakkor komoly filozófiai nehézséget is teremt. Egy norma hozzájárulhat egy közösség reprodukciójához anélkül, hogy erkölcsileg védhető lenne. A rabszolgaság, a kaszthierarchiák vagy szigorú kizáró normák hozzájárulhatnak egy adott társadalmi rend reprodukciójához. Ennek következtében a **társadalmi funkcioniaság önmagában nem tudja erkölcsi érvényességet** megállapítani.

Pokol elmélete sokkal erősebb a **társadalmi létezés és az erkölcs reprodukciójának** elmélete, mint egy teljes elmélet annak eldöntésére, hogy mely társadalmilag létező erkölcs végső soron igazolható.

Ez a megkülönböztetés elengedhetetlen ahhoz, hogy igazságosan értékeljük hozzájárulását.

---

10. Erkölcsi változás: az elmélet kevésbé statikus, mint elsőre látszik

Az erkölcs pozitivizálásának **fogalma** vitathatatlanul Pokol legeredetibb elméleti hozzájárulása.

Egy egyszerű közösségi elmélet azt mondaná, hogy az erkölcs spontán módon alakul ki a hagyomány révén, és csak generációk során változhat organikusan. Pokol elutasítja az ilyen statikus képet.

Az érvelése történelmi. A jog egykor nagyrészt hagyományos és lassan változott volt, de a modern jogszabályok lehetővé tette, hogy a jog tudatosan változzon. Hasonló változások történtek a művészetben, a tudományban és más szellemi területeken is. A modern kommunikáció és intézményi struktúrák részben hasonló folyamatoknak vetették alá az erkölcset.

Ez paradoxont eredményez.

A közerkölcs történelmileg öröklődik, és nem találhatja ki egyszerűen a filozófusok. Mégis, a modern társadalom egyre erősebb mechanizmusokkal rendelkezik arra, hogy pontosan ezt az örökölt erkölcsöt szándékosan átalakítsa.

Pokol különösen fontos mechanizmusként említi a tömegmédiát, az oktatást, a kulturális termelést és az emberi jogi/jogi intézményeket. Szerinte ezek leegyszerűsített erkölcsi elméleteket terjeszthetnek, átalakíthatják az értékelő nyelvezetet, és végül befolyásolhatják a tömeges erkölcsi tudatosságot.

Így Pokol érett elméletének valódi ellentéte nem:

megváltoztathatatlan hagyomány kontra erkölcsi autonómia,

hanem inkább így van:

Lassú, társadalmilag beágyazott erkölcsi fejlődés a gyorsított, intézményileg szervezett erkölcsi rekonstrukcióval szemben.

Ez egy sokkal elméletileg érdekesebb megkülönböztetés.

Ez egy olyan problémát is hagy számára, amely soha nem oldódik meg teljesen: **milyen kritériumok választják meg a legitim tudatos erkölcsi reformot az irlegitim morális manipulációtól?**

A közerkölcs fogalma önmagában nem tudja megválaszolni ezt, mert pontosan a közerkölcs az, ami változik.

11. Rawls és Habermas: az erkölcs "szűkülése"

A 2009-es *A morál szűkített felfogása ellen* című cikk és a 2010-es könyv második része élesíti a kritikát.

Pokol úgy értelmezi a kanti leszármazást úgy, hogy az erkölcs fokozatosan három szakaszban alakul át:

Kant az erkölcs forrását az autonóm, racionális reflexió felé tolja;

Rawls egyre inkább az igazságosság köré helyezi a normatív rendet;

Habermas univerzálissá teszi és eljárásba hozza az erkölcset, és elválasztja azt a történelmileg konkrét etikai élettől.

Pokol rekonstrukciójában az eredmény egy olyan elmélet, amelyben az erények és örökölt erkölcsi normák sűrű többségét egy sokkal vékonyabb szerkezet váltja fel, amely az igazságosságra, egyenlőségre és univerzalizálhatóságra épül.

Hartmann az ellenmodellt azért nyújtja, mert hangsúlyozza az erkölcsi értékek sokszorosságát és kölcsönös ütközését. Pokol 2021-es angol nyelvű újrafogalmazása kifejezetten azt állítja, hogy Hartmann fő ellenvetése Kanttal szemben a lényegi sokszorságot egy formális erkölcsi törvénnyel helyettesíti.

Itt jogos filozófiai meglátás van, még ha valaki nem is ért egyet Pokol Rawls és Habermas értelmezésével: **az igazságosság elmélete nem automatikusan teljes erkölcsi elmélet**.

Ugyanakkor Pokol vitathatóan homogénebbé teszi a Kant–Rawls–Habermas vonalat, mint amilyen valójában. Rawls érett politikai liberalizmusa nem mutatja be az igazságosság két elveit minden erkölcsi erény vagy jó élet minden fogalmának kimerítő elméleteként; fő célja a politikai társadalom alapvető szerkezete. Habermas hasonlóképpen részletesebben különbözteti meg az igazságosság kérdéseit az etikai-egzisztenciális kérdésektől, mint ahogy Pokol bináris ellenállása néha sugallja.

Ez már központi ellenvetés volt Gábor Felkai 2009-es válaszában. Felkai azzal érvelt, hogy Pokol Kant/Habermas rekonstrukciójának fontos részei megkérdőjelezhető értelmezéseken alapulnak, és megkérdőjelezte azt az elképzelést, hogy a meglévő közerkölcs elegendő választ adhat, amikor az örökölt erkölcsök valóban új problémákkal szembesülnek.

12. A 2010-es monográfia jelentősége

A Morálelméleti vizsgálódások Pokol független erkölcsi elméletének csúcspontja.

A könyv szokatlan tisztasággal van felépítve. Az első rész a közerkölcsöt, a kritikus erkölcsöt és a világmoralitást dolgozza ki. A második rész Hartmannt használja arra, hogy bírálja a Rawlsi és Habermasiánus erkölcsi szűkítést. A harmadik pedig Pokol nyolc pozitív tézisét mutatja be. A negyedik pedig ezeket az eredményeket áthelyezi a jogtudományba.

Ez az építészet valami jelentőset tár fel: Pokol nem úgy épít fel erkölcsi elméletet, hogy egy legfőbb normával kezd, mint a hasznosság, autonómia, igazságosság vagy emberi virágzás.

Ehelyett négy kérdéssel kezdi:

Hol létezik az erkölcs?
Társadalmilag objektív közösségi struktúrákban.

Hogyan jut be az egyénekbe?
Szocializáción és lelkiismereten keresztül.

Mit csinál?
Hozzájárul a közösségek szaporodásához és integrációjához.

Hogyan változik ez?
Eredetileg lassú történelmi fejlődés révén, egyre inkább tudatos intézményi beavatkozás révén.

Csak ezekre a kérdésekre válaszolva tér fel filozófiai elmélkedésre az erkölcsről.

Ennek megfelelően az elméletet leginkább **szociológiai-történelmi erkölcsi elméletként lehet leírni, filozófiai következményekkel**, nem pedig hagyományos normatív etikának.

---

13. Jog és erkölcs: jellegzetes intézményi fordulat

Pokol elmélete különösen eredetivé válik, ha jogtudományra alkalmazzák.

A hagyományos jogjogi kérdés az, hogy a jog és az erkölcs fogalmi összefüggésben van-e. Pokol egy másik kérdést is bevezet:

Mely intézmények jogosultak milyen erkölcsöt behozni a törvénybe?

A törvényhozás és az ítélethozatal közötti különbség tehát döntővé válik.

Ha a közerkölcs befolyásolja a megválasztott törvényhozókat, az erkölcs a demokratikus politikai döntéshozatal révén lép be a törvénybe. Ha a bírák absztrakt erkölcsi elvekre vagy alapvető jogokra hivatkoznak a törvényhozás felülírására, az erkölcs az ítélethozatal útján lép be a jogi rendbe.

Ráadásul az érintett erkölcsök eltérhetnek. A törvényhozások tükrözhetik a hagyományos/közérdekű erkölcsöket, míg az alkotmánybíróságok és felsőbb bíróságok filozófiailag megfogalmazott kritikus erkölcsöt alkalmazhatnak.

Ennek következtében a látszólag absztrakt Hart–Dworkin/Hart–Habermas probléma az **erkölcsi hatalom intézményi eloszlásának** elméletévé válik.

A 2011-es *Jog és morál* kifejezetten kimondja, hogy Pokol el akar távolodni a jogelméleti megközelítésektől, amelyek egyszerűen egyetlen erkölcsi elméletet fogadnak el anélkül, hogy magát az erkölcsöt önállóan vizsgálnák. Az első rész tehát rekonstruálja az erkölcsi elméletet, mielőtt a második az erkölcs és a jog kapcsolatát vizsgálná.

Ez az egyik legerősebb módszertani elképzelése: a "törvényről és erkölcsről" folytatott viták gyakran alulértékeltek, mert az *erkölcs* szó több nagyon eltérő jelenséget rejt el.

---

14. Az erkölcsi elmélettől a jogtudományig

2010 után a nyilvánosan indexelt korpuszban nem volt másik, összehasonlíthatóan szisztematikus monográfia, amely kizárólag az általános erkölcsi elméletnek szentelt. Ehelyett a 2010-es elmélet egyre inkább Pokol alkotmányos ítélkezési és jogelméletének részévé válik.

Ez a fejlemény egyértelműen megjelenik az *A jurisztokratikus állam* (2017) című művében. Az utolsó nagy fejezet címe "A jogállam erkölcsi elmélete", és "Közmorál/közetika, kritikai erkölcs, világmorál" (közmorália/közetika, kritikai erkölcs, világmorál) részekre oszlik, amely egy erkölcsi-elméleti összefoglaló és a közmorál megszüntetésének kritikája.

Az elméleti szerkezet nem változik alapvetően. Ami megváltozik, az a **funkciója**.

2009–2010-ben a közerkölcs/kritikus erkölcs megkülönböztetése elsősorban egy általános erkölcsi elmélet része.

2017-re ez a politikai és jogi hatalom elméletének magyarázó elemévé is válik.

A kulcsfontosságú sorozat most nagyjából a következő:

Kritikus erkölcs→ alapvető jogokról szóló diskurzus, → bírói erkölcsi érvelés → alkotmányos ítélethozatal, → a normatív döntéshozatal áthelyezése a választott törvényhozóktól a bíróságokba.

Így Pokol erkölcsi elmélete és jogelmélete kölcsönösen megerősítővé válik.

Ez fontos elmozdulást jelent a túlnyomórészt **erkölcsszociológiától az** erkölcsi tekintély és politikai hatalom szociológiája **felé.**

---

15. A "kritikus erkölcs" egyre politikusabb értelmezése

A hangsúly is egyértelműen változik.

A 2005 eleji vizsgálat feltáró és fogalmi jellegű volt. 2009–2010-re, és különösen a jogtudományi írásokban, Pokol bizonyos kritikai erkölcsformákat nemcsak filozófiai álláspontként, hanem intézményi erőforrásokként kezel, amelyek szervezett értelmi, média, jogi és transznacionális csoportok számára elérhetők.

A "pozitivis erkölcs" elmélete így kapcsolódik a globális hatalmi struktúrák tágabb elméletéhez.

A 2009-es tanulmányban kifejezetten azt állítja, hogy a globalizáció konfliktusokat teremtett a nemzetközileg gyökerező erkölcsök és a transznacionális gazdasági, kulturális és politikai struktúrák között, és összekapcsolja a tömegmédia és az emberi jogi diskurzust az erkölcsi átalakulás folyamataival. Jelentős azonban azt is elismeri, hogy az emberi jogi eszmék pozitív hatással lehetnek bizonyos konfliktusok megoldására; ellenvetése elsősorban a természetjogi igazolásuk és az általa meghatározott hatalmi struktúrákba való intézményi beépítésük felé irányul.

Analitikusan két állítást kell megkülönböztetni.

Az első egy hihető általános szociológiai állítás: az **erkölcsi eszmék hordozókra, intézményekre és kommunikációs hálózatokra van** szükség, és egyes erkölcsi szókincsek sokkal nagyobb intézményi hatalmat érnek el, mint mások.

A második egy sokkal erősebb empirikus állítás: hogy bizonyos globális csoportok rendszerszinten használják az erkölcsi diskurzust a nemzeti közösségek gyengítésére.

Az első természetesen Pokol általános elméletéből ered. A második nem; független empirikus bizonyítást igényel. Az utóbbi elmélet néha túl gyorsan mozog az erkölcsi termelés szociológiától a morális diskurzus konkrét alkotóinak politikai érdekeiről szóló állításokhoz.

---

16. 2018–2024: Az ontológiai fordulat és a robotetika

Egy valóban új dimenzió jelenik meg a mesterséges intelligenciával.

Az 2018-as Az *emberi lét rétegei és a robotetika kérdései* című cikk Nicolai Hartmann létezési rétegeinek ontológiáját használja a robotetika vizsgálatára. A publikált összefoglaló kifejezetten kimondja, hogy Pokol célja a meglévő robot-etikai elemzés korrigálása azáltal, hogy az MI-t az emberi létezés négyrétegű szerkezetének elméletében helyezi el.

A sokkal hosszabb, 2021-es angol nyelvű *tanulmány, a Philosophical ontology, artificial intelligence and moral* kidolgozza az érvet. Pokol most azt mondja, hogy bár a társadalomelmélet általában nem feltétlenül a társadalmi szint alá süllyedhet a biológiai és pszichológiai létezésbe, az erkölcsi követelmények megfelelő megértése végső soron az emberi biológiai és pszichológiai feladottságoktól függ. A mesterséges intelligencia ezeket az alsó ontológiai rétegeket elméletileg ismét relevánssá teszi.

Ez jelentős fejlemény.

A 2010-es elmélet elsősorban **társadalmi** volt:

a közösségi → normákat → szocializációt → lelkiismeretet → erkölcsi cselekvést.

A későbbi MI-elmélet azt kérdezi, hogy az emberi erkölcsi struktúra feltételez-e egy bizonyos **biológiai-pszichológiai-spirituális architektúrát** , amely a gépekből hiányozhat.

Pokol Colin Allen és Wendell Wallach által levezetett különbséget alkalmazza az operatív erkölcs, funkcionális erkölcs és a teljes erkölcsi személyiség között. Egy gép, amelynek viselkedése teljesen programozott, legfeljebb "operatív erkölcs"-kel rendelkezik; egy olyan rendszer, amely képes választani az akciókeretek között, valami olyasmi, mint a "funkcionális erkölcs"; a teljes erkölcsi személyiség lényegesen erősebb autonómiát igényelne.

A 2024-es angol nyelvű *The layers of being and the questions of robot ethics* című kiadvány ugyanazt a projektet folytatja. Kifejezetten Hartmann rétegzett ontológiáját használja, és négy egymással összekapcsolt szinten jellemezi az emberi létezést, miközben azt kérdezi, hogyan lép kölcsönhatásba az MI a legmagasabb szinttel.

Ezt inkább **a 2010-es elmélet kiterjesztéseként kell értelmezni, nem pedig** elutasításként. Valójában a 2021-es tanulmány jelentős részeit ismételte meg a korábbi közerkölcs-elmélet részét. Ami változik, hogy a korábbi szociológia ontológiai és antropológiai alapot szerez.

---

17. A főbb elméleti változások, egészen tekintve

A legfontosabb fejlemény tehát **nem** a konzervativizmusból egy másik erkölcsi filozófiába való továbblépés. Ez elméleti bővítések sorozata.

Luhmanntól egy független erkölcsi szociológiáig

A legnyilvánvalóbb szakítás 2005 és 2009–2010 között történt. Pokol maga is elismeri, hogy Luhmann premisszei túl szűkek voltak egy megfelelő erkölcsi elmélethez. Hegel, Jhering és Hartmann váltják fel Luhmannt a pozitív elmélet fő alapjaiként, bár a rendszerelméleti gondolkodás továbbra is alakítja annak architektúráját.

A funkcionális differenciálódástól a közösségi szaporodásig

A központi probléma a "hol helyezkedhet el az erkölcs a differenciált társadalomban?" kérdésétől "hogyan reprodukálja a történelmileg kialakult közösségi erkölcs az egyéni szocializáción keresztül?"

Ez a jheringi fordulat.

Egy erkölcsi szférából az erkölcsi szintek közötti konfliktusig

Az érett elmélet legalább három szintet különböztet:

társadalmilag létező közerkölcs,

intellektuálisan felépített kritikus erkölcs,

és az egyetemes/transznacionális világerkölcs.

Ez a különbség részben az erkölcsi nézeteltérést egy konfliktussá teszi az **erkölcsi tekintély különböző társadalmi pozíciói** között.

A spontán evolúciótól az erkölcsi pozitivizációig

Pokol egyre inkább felismeri, hogy a modern erkölcs nem egyszerűen öröklő. Szándékosan újraépíthető intézményi kommunikáción keresztül. Ez talán a legnagyobb fogalmi előrelépés a hagyományos kommunitarizmuson túl.

Az erkölcsi szociológiától az intézményi hatalomelméletig

2010-től kezdve a "mi az a morál?" kérdés egyre inkább elválaszthatatlanná válik attól, hogy "kinek van intézményi hatalma arra, hogy egy adott erkölcsi értelmezést jogilag kötelező érvényűvé tegyen?"

Ez közvetlenül vezet a jogelméletéhez.

A társadalomelmélettől az ontológiáig

A robot-etikai írások újabb alapot adnak a társadalom alatt. A teljes erkölcsi cseleensség az emberi lényekre jellemző biológiai, pszichológiai és intellektuális struktúrán függhet. Így az erkölcs egyszerre válik társadalmi és ontológiai problémává.

---

18. Mennyire eredeti Pokol erkölcsi elmélete?

Több összetevőnek egyedileg is vannak nyilvánvaló elődei. A közmorál nagyban köszönhető Hegelnek és Jheringnek; a szocializáció a klasszikus szociológiának és az erkölcsi pszichológiának; a közösség-alapú kritika az absztrakt liberális etika ellen a

kommunitarizmusnak; az értékpluralizmus Hartmann számára; a bírói erkölcsi érvelés kritikája a jogi pozitivista és demokratikus alkotmányos kritikáknak.

Az eredetiség inkább a kombinációjukban rejlik.

Három elem különösen jellegzetes.

Először is, Pokol ötvözi az erkölcsi filozófiát az **erkölcsi érvényesség intézményi előállításának szociológiájával**. A morális filozófusok, egyetemek, média, bíróságok, civil szervezetek és emberi jogi intézmények a morális rend potenciális szereplőivé válnak, nem pedig semleges kommentátorokká.

Másodszor, a **morális pozitivizáció fogalma** egy olyan mechanizmust ad neki, amely összekapcsolja a társadalmi modernizációt az erkölcsi változással. A modern erkölcs egyre inkább szervezett reflexiónak és döntésnek válik kitéve, anélkül, hogy ezzel megszűnne a történelmileg kialakult közmoráltságtól függetlenül.

Harmadszor, közvetlen fogalmi vonalat teremt a **kritikus erkölcs és a jogi hatalom átalakulása** között. A hagyományos és kritikus erkölcs közötti konfliktus akár a törvényhozás és az igazságszolgáltatás közötti konfliktussá válhat, és ezzel magának az alkotmányos struktúrának a változását eredményezheti.

A későbbi ontológiai elmélet egy negyedik, potenciálisan eredeti szintézist is hozzáad: a korábbi szociológiai erkölcsi elméletet a Hartmann-i rétegzett ontológiával kombinálják, hogy megkülönböztessék a szimulált erkölcsi viselkedést, a funkcionális mesterséges erkölcsöt és a teljes erkölcsi személyiséget.

---

19. A fő megoldatlan problémák

Pokol erkölcsi elmélete a legerősebb, mint az **erkölcs társadalmi valóságának** elmélete, de sebezhetőbbé válik, amikor meg kell különböztetnie az érvényes és érvénytelen erkölcsöt.

Az első probléma a **normatív státusz probléma**. Ha az erkölcs az, amit a legszélesebb közösség kötelező helyességnek tart, hogyan lehet megmagyarázni a valódi erkölcsi előrelépést a beágyazott közerkölcs ellen? Az abolikcionisták, vallási reformerek vagy ellenzéki szembesültek kezdetben a túlnyomó közvélemény ellen. A kritikus erkölcs kategóriája megmagyarázza társadalmi helyzetüket, de még nem állapítja meg, mikor vannak joguk.

A második a **funkcionalitási probléma**. A közösségi reprodukció nem lehet az erkölcsi jóság végső kritériuma, mert a mélyen igazságtalan gyakorlatok nagyon hatékonyan reprodukálhatják a közösségeket.

A harmadik a **közösségazonosítás problémája**. A modern egyének egyszerre tartoznak családokhoz, hivatásokhoz, vallásokhoz, nemzetekhez, politikai szubkultúrákhoz és transznacionális közösségekhez. Pokol elismeri ezt a többséget, de ennek ellenére kiváltságos

szerepet ad a nemzeti társadalomnak a modern Európában. Egy erősebb elmélethez pontosabb szabályra lenne szükség a konfliktusok megoldásához ezen átfedő erkölcsi közösségek között.

A negyedik az **empirikus mérési probléma**. A "közmorál" nem jelentheti pusztán a többségi véleményt. A közvélemény ingatag és kérdésspecifikus, míg az erkölcsi normák mélyebb elvárási struktúrák. Pokol elmélete egy operatív módszertanból profitálna annak felismerésére, mikor tartozik egy norma valóban a közerkölcshöz.

Az ötödik a **kritikus reflexió problémája**. Az elmélet meggyőzően megmutatja, hogy a filozófiailag felépített kritikus erkölcsöt nem szabad automatikusan egyenértékűvé tenni a társadalom erkölcsével. De kevesebb erőforrást biztosít a jó kritikus reflexió megkülönböztetésére az ideológiai erkölcsi mérnökségtől.

És végül van egy **módszertani feszültség**. Pokol korábbi episztemológiája élesen elválasztja a kognitív társadalomtudományt a normatív gyakorlati filozófiától, míg az érett írások néha a leíró állításoktól a morális intézményesen előállító elképesztéstől a határozott ítéletekhez áttérnek arról, hogy mely morális változási folyamatok kívánatosak vagy károsak. Az átmenet nem mindig nyíltan igazolható.

---

20. Végső értékelés

Az 1989 utáni egész időszakban Béla Pokol erkölcsi elmélete négy egyre szélesebb fogalmi szinten haladó mozdulatként jellemezhető:

Rendszerelmélet → közerkölcs szociológiája → az intézményi szociológia a erkölcsi hatalom → az erkölcsi cselekvés ontológiája.

A döntő elméleti szakadás **2008 és 2010 körül következik** be. Pokol feladja azt a kísérletet, hogy elsősorban Luhmannból megfelelő erkölcsi elméletet lehessen vezetni, és alternatív szintézisből épít fel Hegel *Sittlichkeit-jéből*, Jhering funkcionális-történelmi erkölcsi értelmezéséből, Hartmann objektív és plural erkölcsi értékeiből, a kommunitarizmusból, a morális szocializációs kutatásból és a hagyományos és kritikus erkölcsről szóló jogvitákból. Ő maga is nyíltan elismerte ezt a rekonstrukciót.

Az érett elméletnek négy központi állítása van. Az erkölcs objektíven létezik a közösségek szintjén, nem pedig az egyéni tudatosságban újjászületve. A szocializáción keresztül internalizálódik, és hozzájárul a közösség reprodukciójához. Értékei többesek, és kompromisszumot igényelnek, nem pedig egyetlen legfőbb értékre, mint az igazságosságra. A modern társadalmak egyre inkább tudatosan megváltoztathatóvá vagy "pozitivizálttá" teszik az erkölcset, ami harcot teremt az erkölcsi tudat átalakítására jogosult intézmények felett.

A legjelentősebb későbbi fejlődés nem ezeknek a téziseknek a cseréje volt, hanem azok **kontextualizálása**. A jogtudományban ezek egy olyan elméletté váltak, amely arról szól, hogy a köz- vagy kritikus erkölcs belép-e a törvénybe, és hogy a törvényhozók vagy bírák irányítják-e ezt a bejegyzést. A jogelméletben ez az erkölcsi hatalom mint politikai hatalom elméletévé vált. A robotetikában ugyanaz az elmélet új ontológiai alapot szerzett azzal, hogy

megkérdezte, vajon az emberi lények biológiai-pszichológiai-spirituális szerkezete nélkülözhetetlen-e a valódi erkölcsi személyiség számára.

Ezért Pokol legjellegzetesebb hozzájárulása a 1989 utáni magyar erkölcsi elmélethez valószínűleg **nem egy új anyagi katalógus az erkölcsi értékekről**. Ez egy **átfogó társadalmi erkölcsi elmélet** felépítése, amely magyarázza az erkölcsi normák létezését, reprodukcióját, történelmi változását, szándékos módosítását és intézményi irányítását – majd összekapcsolja ezt az elméletet a joggal, alkotmányos hatalommal és végül a mesterséges intelligenciával. Központi megoldatlan kérdése ennek megfelelően világos: miután a társadalmilag létező közmorális és az intellektuálisan felépített kritikus erkölcs elemzően elválaszthat, az elméletnek még mindig szüksége van egy független kritériumra annak eldöntéséhez, hogy mikor számít a meglévő erkölcs kritikája valódi erkölcsi fejlődésnek, nem pedig pusztán egy újabb sikeres kísérletnek az erkölcs "pozitivizálására".

****

II. LENGYELORSZÁG

****

Zygmunt Bauman morálelmélete

Kérjük, részletesen írják le és elemezzék Zygmunt Bauman 1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Zygmunt Bauman szokatlan helyet foglal el a kortárs erkölcsi elméletben. 1989 után nem épített fel olyan normatív rendszert, amely összehasonlítható lenne a kanti deontológiával, utilitarizmussal, Rawls-i igazságosságelmélettel, diskurzusetikával vagy neo-arisztotelészi erényeetikával. Ehelyett olyan elméletet dolgozott ki, amit leginkább **szociológiai-fenomenológiai erkölcsi elméletnek** nevezhetnénk: egy magyarázatot arról, honnan ered az erkölcsi felelősség, miért nem tudják teljesen megtartani a racionális számítás vagy a társadalmi szabályok, és hogyan nyomják, irányítják vagy semlegesítik a modern és később "folyadék-modern" intézmények.

Az alapvető kérdés, amely majdnem három évtizeden át átfut 1989 utáni írásaiban, nem elsősorban **az, hogy "Melyik szabályt kell betartanunk?"** hanem inkább:

Mi készteti az egyik embernek a felelősséget a másikért – és milyen társadalmi mechanizmusok teszik lehetővé, hogy az emberek abbahagyják a Másikat úgy, mint valaki, akihez erkölcsi felelősséget vállalnak?

Ez a kérdés szokatlanul erős kontinuátosságot teremt a holokauszt tanulmányok Baumanja, a *posztmodern etika* Baumanja és a késői Bauman között, aki a *Morális Vakság* és *a Folyékony Gonosz* című alkotás volt. Az 1989 utáni főbb változások kevésbé az ő alapvető erkölcsfelfogását érintik, inkább azokat **a társadalmi mechanizmusokat, amelyeket fenyegetőnek lát**: először a bürokratikus racionalitást és erkölcsi távolságot; később az individualizációt, fogyasztói életet, bizonytalanságot, árusítást, töredezett felelősséget, technológiailag közvetített távolságot, globális egyenlőtlenséget és a politikai kapacitás gyengülését.

1. A kiindulópont: a modernitás és a holokauszt *által hátrahagyott erkölcsi probléma*

Bár *a Modernitás és a holokauszt* 1989-ben jelent meg, így éppen kívül esik a kérdésben meghatározott időszakon, elengedhetetlen ahhoz, hogy megértsük mindazt, amit Bauman később írt az erkölcsről.

A döntő elképzelés az volt, hogy a holokausztot nem lehet egyszerűen úgy elvetíteni, mint a civilizáció ideiglenes irracionális barbárságba való összeomlását. Bauman úgy értelmezte, hogy feltárja a modern racionális szervezet ijesztő lehetőségeit: a munkamegosztást, a technikai racionalitást, a szervezeti hierarchia, a cselekvés és a következmény közötti távolságtartást, valamint a felelősség feldarabolását. A modern társadalom úgy szervezheti a cselekvést, hogy az egyének technikailag helyes feladatokat végezzenek anélkül, hogy magukat erkölcsileg felelősnek éreznék a végső eredményért. Ez lesz az ő későbbi adiaforizációs fogalmának alapja – az a folyamat, amely során bizonyos cselekedeteket vagy személyeket eltávolítanak az erkölcsi értékelés szférájából.

A probléma, amelyet Bauman az 1990-es évekig hordoz, így a következőképpen fogalmazható meg:

A modern civilizáció nem feltétlenül pusztítja el az emberek erkölcsi képességét; inkább képes megszervezni a társadalmi kapcsolatokat, hogy ez a képesség már nem aktiválódjon.

Ez a megkülönböztetés alapvető fontosságú. A Durkheim-i elképzelés ellen, amely szerint a társadalom erkölcsöt teremt a kötelező normák biztosításával, Bauman egyre inkább azt állítja, hogy a társadalom ugyanolyan fontos lehet az **erkölcs elnémításában és manipulálásában** , mint a normatív rend megteremtésében.

Ez a megfordítás válik a kiindulópontjává az ő valódi, 1989 utáni erkölcsi elméletének.

---

2. 1990–1992: erkölcsi közelség, az arc, adiaphorizáció és ambivalencia

Bauman első 1989 utáni esszéi már szinte az egész fogalmi szókincset tartalmazzák, amelyeket *a posztmodern etika* rendszerezne.

Az 1990-es **"Arc eltörlése: A morális közelség társadalmi kezeléséről"** című esszéjében Bauman kifejezetten Emmanuel Levinas felé fordul. A kulcsfontosságú változó már nem csupán a társadalmi integráció, hanem **az erkölcsi közelség**. Egy másik személlyel konkrét emberi arcként való találkozás felelősséget ébreszthet; az intézményi folyamatok fordítva átalakíthatják azt a személyt egy kategóriává, statisztikává, adminisztratív tárgymá, ellenséggé, klienssé, esetté vagy absztrakt populációvá. Ez utóbbi folyamat növeli a fizikai vagy társadalmi távolságot, és csökkenti az erkölcsi közvetlenséget.

Ez mélyreható változás volt a hagyományos szociológia szempontjából. A klasszikus szociológia általában azt kérdezi, hogyan teremti meg a társadalom normákat. Bauman egyre inkább azt kérdezi, hogyan avatkoznak be a társadalmi **struktúrák az erkölcsi én és a Másik közé**.

Az 1991-es **"Az erkölcs társadalmi manipulációja: Moralizáló szereplők, adiaphorizáló cselekvés" című tanulmány** tovább fejleszti ezt az elképzelést. A társadalom nem egyszerűen "moralizálja" a cselekvést. Egyszerre teremt olyan magatartási szektorokat, amelyeket erkölcsileg semlegesnek nyilvánít. Egy cselekedet technikai, szervezeti, gazdasági,

szakmai, bürokratikus vagy stratégiai problémának minősülhet, nem pedig erkölcsi problémának.

Bauman ezt a folyamatot az **adiaphorizáció** kifejezést alkalmazza. Az *adiaphorából* származik, azaz erkölcsileg közömbösnek tekintett dolgok, és azt jelenti, hogy a viselkedést a jó és rossz ellentéte mellett helyezik el.

Egy bürokrata ezért megkérdezheti:

"Követték az eljárást?"

mintsem:

"Mi történt azzal a személlyel, akit a tett érintett?"

Egy vállalat megkérdezheti:

"Nyereséges?"

mintsem:

"Milyen emberi szenvedést okoz?"

Egy katonai szervezet megkérdezheti:

"Sikeresen semlegesítették a célt?"

ahelyett, hogy:

"Mit tettünk ezekkel az emberekkel?"

Az erkölcsi probléma pontosan abban rejlik, hogy egy szókincs egy másikra cserélhető.

Modernitás és ambivalencia és az idegen erkölcsi jelentősége

A Modernity and Ambivalence (1991) egy újabb komponenshez vezet, amely egyre fontosabbá válik Bauman későbbi idegenek és menekültek erkölcsében.

A modernitást a besorolás, a rend és az egyértelmű határok iránti szenvedély jellemzi. De a valóság olyan jelenségeket generál, amelyek nem illeszkednek tisztán a besorolásokba. A paradigmatikus alak tehát az **idegen** – valaki, akit nem lehet biztonságosan barátként vagy ellenségként, bennfentesként vagy kívülállóként sorolni.

Bauman számára az ambivalencia nem csupán pszichológiai bizonytalanság. Strukturálisan a valóság összetettsége és a modernitás kategórikus rend iránti igénye közötti eltérés jön létre. A kétértelműség eltörlésére tett kísérlet ennek következtében kizárást, szegregációt és erőszakot eredményezhet. Az idegen erkölcsileg veszélyessé válik nem azért, mert valamit tett az idegen, hanem mert megzavarja a besorolási rendet.

Ez a téma végül szinte változatlanul tér vissza a *Strangers at* Our Door című műben huszonöt évvel később.

Posztmodernitás sejtései (1992)

Az Intimations of Postmodernitásban Bauman elkezdi a modern bizonyosság összeomlását egy kifejezetten erkölcsi problémává alakítani. A posztmodern állapot gyengítette a hitet az egyetemes tekintélyekben, amelyek garantálják, hogy mely szabályok kétségtelenül helyesek. De Bauman ezt nem tekinti pusztán erkölcsi hanyatlásnak. A bizonyosság eltűnése visszaadhatja az egyén erkölcsi döntéseit.

Innen a paradoxon:

a kevésbé etikai bizonyosság nagyobb erkölcsi felelősséget eredményezhet.

Ha egyetlen intézmény sem tudja előre garantálni, hogy a döntésem erkölcsileg helyes, akkor már nem menekülhetek el a felelősség alól azzal, hogy pusztán azt mondom, hogy betartottam a megfelelő kódexet.

Ez válik a *posztmodern etika központi* tézisévé.

---

3. *Postmodern etika* (1993): Bauman fő erkölcsi elméleti munkája

A posztmodern etika kétségtelenül Bauman legszisztematikusabb erkölcsi filozófiai munkája. Fejezetei az erkölcsi felelősség és az etikai szabályok kapcsolatáról az univerzalitáson és alapokon át a "kettős erkölcsi párthoz", a harmadik megjelenéséhez, a társadalmi tér különböző formáihoz, végül pedig a magánerkölcs és a közkockázatok közötti kapcsolathoz jutnak.

A címe potenciálisan félrevezető. Bauman **nem** támogatja a posztmodern relativizmust. Nem azt akarja mondani, hogy minden erkölcs egyenlően érvényes, hogy nincs különbség a jó és a rossz között, vagy hogy az emberek egyszerűen kitalálhatják saját értékeiket.

Az ő érve szinte az ellentéte.

Úgy véli, hogy a modern etikai filozófia hibát követett el, amikor túl szorosan azonosította az erkölcsöt az **univerzális** szabályokkal.

Erkölcs kontra etika

Bauman egyedi különbséget tesz az "erkölcs" és az "etika" között.

Az erkölcs a felelősség közvetlen megtapasztalása egy másik ember iránt.

Az etika, a szűkebb baumaniai értelemben, a szociálfilozófiai kísérlet, hogy az erkölcsöt szabályokká, elvekké, kódexekké, kötelességekké és univerzális előírásokká alakítsák.

Ez a terminológia nem teljesen következetes Bauman későbbi írásaiban – néha tágabb kifejezést használ –, de elengedhetetlen a *posztmodern etika* megértéséhez.

A modern etikai elmélet nagyjából így szól:

Először hozzuk létre a helyes egyetemes szabályt; majd pártatlanul alkalmazzák.

Bauman megfordítja a sorozatot:

A konkrét, a Másik iránti felelősség az első; a szabályok másodlagos kísérletek egy már amúgy is erkölcsileg megterhelt világ megszervezésére.

Ez a döntő szakítás a durkheimi szociológiával és a kanti stílusú etikai racionalizmussal is.

---

4. Levinas és Bauman "Eureka"-ja: az erkölcs megelőzi a társadalmi szabályozást

Bauman elismerte, hogy Emmanuel Levinas filozófiájának találkozása döntő volt érett etikai gondolkodása szempontjából. Levinas biztosította azt a fogalmi nyelvezetet, amelyen keresztül Bauman átalakíthatta a holokauszt szociológiai tanulságait általános erkölcsi elméletté.

Az alapvető kapcsolat az **Én–Más**.

Találkozom egy másik sebezhető emberrel. Mielőtt kiszámítanám az érdekeket, tárgyalnék a kölcsönösségről, jogi szabályról beszélnék vagy szerződéses kapcsolatba lépnék, az a személy létezése érint engem.

Bauman számára tehát a következők:

A felelősség megelőzi a számítást.

Radikálisabban:

A felelősség megelőzi a kölcsönösséget.

A Levinasius-formulációban pedig a következőket alkalmazza:

A felelősség erkölcsileg releváns értelemben megelőzi a szabadságot.

Nem én először szabadon döntök el, hogy felelősségre kell-e válnom. Az Másik sebezhetősége már most is igényt tesz rám.

Ezért írja le Bauman az erkölcsi viszonyt **aszimmetrikusnak**. Nem tudom felelősségemet arra, hogy a Másik először tegyen valamit értem. Ha azt mondom: "Csak annyira törődöm veled, amennyire te ugyanúgy törődsz velem", akkor az erkölcsöt cserévé alakítottam.

Bauman erkölcsi alanyaja tehát nem elsősorban az egyetemes törvények autonóm kanti törvényhozója. Ez egy másik **személy által felelősségre hívást** tett személy.

---

5. Mit jelent a "preszociális" és "nemracionális" erkölcs

Ez a két kifejezés könnyen félreérthető.

Amikor Bauman az erkölcsöt **preszociálisnak** nevezi, nem egy Robinson Crusoe egyéniséget javasol, aki a társadalom előtt létezik. És nem tagadja, hogy a személyiség társadalmilag formálódik. Későbbi **esszéje, az "Ethics of Individuals"** kifejezetten hangsúlyozza, hogy az etika csak az kölcsönös függőség viszonyaiban van értelmes.

A "preszociális" ehelyett azt jelenti, hogy Bauman fenomenológiai rendezésében a Másik erkölcsi igénye **alapvetőbb, mint annak intézményi kódolása**.

Hasonlóképpen, amikor az erkölcsi impulzusokat **nem racionálisnak** nevezi, nem butaságot, önkényes vagy irracionálist ért.

Azt akarja mondani, hogy az erkölcs nem vezethet ki teljesen:

Instrumentális számítás,

hasznossági maximalizáció,

logikai következtetés,

eljárási konformitás,

vagy az egyetemes szabály alkalmazása.

Az erkölcsileg jelentős válasz gyakran éppen akkor jelentkezik, amikor az egyetlen emberre reagálok előttem, ahelyett, hogy azt egy általános kategóriának egy példájaként kezelném.

---

6. "Erkölcs etikai kódex nélkül": Bauman anti-fundalizmusa

A posztmodern etika *egyik* legprovokatívabb formulája az, hogy a posztmodernitás erkölcsöt jelenthet **etikai kódex** nélkül.

A modern filozófia ismételten kereste az erkölcsi bizonyosságot garantáló alapot:

Istenem,

Természet,

Ok,

emberi lényeg,

társadalmi konszenzus,

univerzális hasznosság,

kategóriás imperatíva,

racionális diskurzus.

Bauman gyanítja, hogy ezek a próbálkozások veszélyessé válhatnak, amikor lehetővé teszik az emberek számára, hogy a felelősséget átruházzák a személyes ítéletről egy személytelen rendszerre.

Ha a szabály garantálja a jóságot, a szereplő így mondhatja:

"Csak követtem a szabályt."

Bauman alternatívája kényelmetlen: az erkölcsi cselekvés szükségszerűen **tartalmaz bizonytalanságot**.

Nincs olyan algoritmus, amely képes lenne ezt a bizonytalanságot megszüntetni.

Ez nem gyengíti az erkölcsöt Bauman elméletében. Ez még **megterhelhetővé teszi az erkölcsi** felelősséget, mert senki sem adhatja át teljesen a felelősséget egy kódexnek.

---

7. Ambivalencia és erkölcsi apória

Ezért Bauman pozitív erkölcsi jelentőséget tulajdonít az **ambivalencianak**.

A hagyományos etikai elméletek általában az kétértelműséget egy eltávolítandó hibának tekintik. Bauman az állandó kétértelműséget az erkölcsi élet szerves részének tekinti.

Tegyük fel, hogy kötelezettségeim vannak két olyan személy iránt, akiknek érdekei ütköznek.

Egyetlen szabály sem lehet teljesen eltávolítani az erkölcsi maradványt. Még a lehető legjobb döntés meghozatala után is lehet, hogy ártottam valakire, akiért felelősségem volt.

Bauman számára a valódi erkölcs ezért gyakran **aporetikus** kérdés: minden elérhető megoldás megsértheti valamilyen jogos felelősséget.

Ez az erkölcsi bizonyosság elutasításának mélyebb jelentése. Az etikai szabályok hasznosak és gyakran szükségesek, de nem tehetik ártatlanná az erkölcsi alanyt.

---

8. A "két fős erkölcsi párt"

A posztmodern etika *legjellegzetesebb konstrukciója* Bauman **"két fős erkölcsi pártja".**

Az elsődleges erkölcsi szcéna a következőkből áll:

Én és a Másik.

A kapcsolat azonnali, aszimmetrikus és nem szerződéses.

Én vagyok felelős a Másért anélkül, hogy viszonosságot követelnék.

Bauman néha ezt a legtisztább erkölcsformának ábrázolja, mert a Másik még nem vált pusztán egy kategória tagává.

Az erkölcsi viszony ennek következtében **egyedi**.

Pontosan ezért olyan fontos Levinas. A tudás univerzalizálása általában a következő kérdéseket teszi fel:

"Milyen ember ez?"

A morális kérdés:

"Mi történik ezzel a konkrét személlyel előttem?"

Bauman elméletének fogalmi ereje abból a radikális ragaszkodásból fakad, hogy az egyedülálló emberek leredukálhatatlansága van.

De ez a legnagyobb nehézséget is okozza az egész erkölcsi elméletében.

---

9. A "Harmadik": ahol az erkölcs találkozik a társadalommal és az igazságossággal

Mi történik, ha megjelenik egy másik ember?

Most már nemcsak **egy** másért vagyok felelős, hanem több másért is.

Érdekeik ütközhetnek.

Össze kell hasonlítanom az állításokat.

Prioritásokat kell meghatároznom.

Lehet, hogy szabályokra van szükségem.

Lehet, hogy intézményekre van szükségem.

Ezt nevezi Bauman, Levinasz nyomán, a **Harmadik** érkezésének.

A Harmadik érkezése egyszerre **a társadalom és az igazságosság születése**.

A tiszta aszimmetrikus kettős már nem elég. A társadalomnak jog, kategorizálás, eljárás, intézmények és elosztási döntések szükségesek.

Itt rejlik Bauman etikájának legmélyebb feszültsége.

A szabályok veszélyesek, mert elhallgattathatják az egyéni felelősséget.

De a szabályok nélkülözhetetlenek, mert nélkülük a felelősség sok ember iránt nem lehet összehangolni.

Ennek következtében Bauman soha nem érvelt egyszerűen az intézmények eltörlése mellett. Finomabb érve, hogy:

Egyetlen intézményi megállapodásnak sem szabad megengedni, hogy a résztvevők erkölcsi felelősségét kimerítette pusztán azért, mert a szabályokat helyesen betartották.

Ez sokkal erősebb és védhetőbb változata a tézisének.

---

10. Univerzális erkölcs kontra etikai univerzalizmus

Most egy másik látszólagos paradoxon is láthatóvá válik.

Bauman támadja **az etikai univerzalizmust**, amelyet úgy értelmeznek, mint egy univerzálisan érvényes, kódolt erkölcsi szabályrendszer felépítésének kísérletét.

Mégis, maga a Levinasian tézise valami egyetemes állításhoz közelít:

minden ember potenciálisan képes felelősséget érezni a Másik iránt.

Így Bauman egyidejűleg:

anti-univerzalista az etikai kódokkal kapcsolatos témákkal,

de meglepően univerzalista a **felelősségvállalási egzisztenciális képességgel** kapcsolatban.

Ez a feszültség jelentős kritikát váltott ki. Ha a felelősség valóban preszociális és univerzálisan emberi jellegű, Bauman úgy tűnik, pontosan azt az egyetemes erkölcsi antropológiát adja, amelyet más elméletalkotókat kritizál.

Válasza feltehetően az lenne, hogy a felelősség nem egyetemes **szabály** , hanem egy egyetemes **feltétel vagy** lehetőség az erkölcsi létezésre.

Ez a különbség fontos, bár nem szünteti meg teljesen a filozófiai problémát.

---

11. *Ismét egyedül: Etika a bizonyosság* után (1994)

Az Alone Again különösen világos formába tömöríti az érvet.

A modern etikai bizonyosságok meggyengültek. Az egyén így "ismét egyedül" lesz – nem szociológiailag elszigetelt, de erkölcsileg képtelen arra, hogy a végső felelősséget egy megkérdőjelezhetetlen hatóságra hárítsa.

Bauman különösen fontosnak tartja a bürokráciát és az üzletet, mert mindkettő semlegesítheti az erkölcsi ítéletet azzal, hogy szabálykonformációval vagy instrumentális számítással helyettesíti. A könyv a bürokráciáról és az üzletről a széttagítás, privatizáció, közösség és kockázat felé halad a **"új etika" és "új politika" megtalálásának problémája felé.**

Ez az utolsó tétel számít.

Már 1994-ben Bauman rájött, hogy az egyéni felelősség erkölcsi önmagában nem tudja megoldani a strukturálisan generált problémákat.

Ez később egyre fontosabbá válik.

---

12. *Töredékekben élet* (1995): az erkölcs belép a mindennapi posztmodern életbe

A Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality Bauman posztmodern etikai korszakának második jelentős műve. Bauman maga is úgy mutatja be, mint a *posztmodern etika projektjének folytatását*.

A különbség a méretben és a konkrétságban van.

Míg *a posztmodern etika* építi fel az elméleti építészetet, a *Life in Fragments* azt kérdezi, mi történik az erkölcs a töredezett mindennapi életben.

Fontos témái a következők:

"erkölcs etika nélkül,"

az emberi összetartozás különböző formái,

az idegen,

posztmodern félelmek,

erőszak,

törzsi erkölcsök,

adiaforizáció,

valamint az erkölcs és a politika kapcsolata.

Különösen fontos Bauman megkülönböztetése az összetartozás formái között.

Az oldalról való kikapcsolás azt jelenti, hogy értelmes elköteleződés nélkül élünk.

A vele lét interakciót jelent.

A létezés valódi erkölcsi felelősséget fejez ki.

A döntő erkölcsi átalakulás akkor történik, amikor az egyszerű együttlét a **Másik számára való** létezéssé válik.

Így Bauman most egy kompakt erkölcsi szociológiával rendelkezik:

A fizikai közelség nem garantálja az erkölcsöt;

A társas interakció nem garantálja az erkölcsöt;

az erkölcsi felelősség csak akkor jelenik meg, amikor az Másik jóléte az én gondommá válik.

---

13. A moderntől posztmodern adiaforizációig

Fontos fejlemény történik a *Töredékekben Életben*.

Bauman korábbi elemzése szerint az adiaforizáció paradigmatikus elő a **bürokratikus modernitás** volt.

A bürokratikus szereplő felelőssége töredezett:

"Csak kitöltöttem az űrlapot."

"Csak szállítottam az anyagot."

"Csak én terveztem a rendszert."

"Csak átadtam a parancsot."

Egyetlen egyén sem vállalja a felelősséget a teljes következményekért.

Az 1990-es években Bauman egyre inkább egy második adiaforizációs mechanizmust lát.

A posztmodern vagy későbbi folyadék-modern szereplő ehelyett így mondja:

"Ez nem az én problémám."

"Nincs állandó kötelezettségem."

"Csak magamért vagyok felelős."

"Ha a kapcsolat terhessé válik, elmehetek."

Így a mechanizmusok megváltoznak.

A szilárd-modern adiaforizáció elsősorban engedelmesség, szervezés és munkamegosztás útján működik.

A folyadék-modern adiaforizáció egyre inkább dereguláción, individualizáción, piacosodáson és eldobhatóságon keresztül működik.

Ez a változás végül talán Bauman legfontosabb elméleti fejleménye lesz a *posztmodern etika* után.

---

14. 1997–1999: idegenek, bizonytalanság, szegénység és a politika visszatérése

A posztmodernitás és annak elégedetlenségei (1997) egyre inkább félelem, bizonytalanság és kívülállók bánásmódjára helyezi át az erkölcsi elemzést. *A Munka, fogyasztás és az új szegények* (1998) fontos gazdasági dimenziót ad hozzá: azok is, akiknek munkájukat már nem akarják, hibás fogyasztóvá válhatnak, és így társadalmilag leértékeltté válhatnak.

Bauman erkölcsi aggodalma így egyre bővül.

Az erkölcsileg fenyegetett Másik már nem csupán a konkrét személy a Levinasius-találkozóban. Egyre inkább az is:

az idegen,

a munkanélküliek,

a migráns,

a szegények,

a társadalmilag felesleges,

és végül a menekült.

Erkölcsi elmélete kezd az emberi feldobhatatlanság társadalmi termelésének kritikájává válni. Az 1989 utáni bibliográfia megerősíti a posztmodernitásra, a szegénységre és a fogyasztói életre koncentrált munkák koncentrációját ebben a szakaszban.

Egy különösen feltáró 1998-as esszé, **"Milyen erkölcskinézetek a bizonytalanság idején?"** , szembeállítja az erkölcsöt, amelyet felelősségként és választásként értenek, és a legfőbb szabályokhoz való alkalmazkodásként értelmezett erkölcssel. Itt Bauman kifejezetten Knud E. Løgstrupot hozza Levinashoz mellőzni. A pluralitás és bizonytalanság nem akadályok az erkölcs számára, hanem természetes élőhelye, mert arra kényszerítik az erkölcsi ént, hogy döntjön.

Ez a 1990-es évekbeli álláspontjának érett változatát képviseli.

---

15. Körülbelül 2000: a "posztmodernitás" "folyékony modernitás" lesz

A Liquid Modernity *(2000) körül kezdve Bauman fokozatosan elhagyja a "posztmodernitást" a kortárs társadalom fő leírásaként, és* folyékony modernitással helyettesíti **azt.**

Ez elsőre egy jelentős elméleti szakadásnak tűnik.

Valójában az erkölcsi elméletének változása sokkal kisebb, mint a terminológia változása.

A folyékony modernitás egy olyan társadalmat ír le, amelyben korábban tartós struktúrák ideiglenessé és rugalmassá válnak: a foglalkoztatás, identitások, kapcsolatok, szervezetek és életprojektek kevésbé biztonságosak és könnyebben átalakíthatók. Az egyének egyre inkább kötelesek megoldani a társadalmilag generált életrajzi problémákat.

Néhány újabb értelmezés ezért hangsúlyozza a folytonosságot: a "liquid modernity" lényegében újrafogalmazza a már "posztmodernitás" alatt kidolgozott témákat.

Ez az értékelés különösen meggyőző az erkölcsi elméletben.

Bauman **nem** hagyja el a következőket:

felelősség a Másért,

erkölcsi közelség,

a szabálykövetés kritikája,

ambivalencia,

adiaforizáció,

vagy a társadalmi erkölcsi távolság termelésének kritikája.

Ami megváltozik, az a **társadalmi környezet, amelyben ezek a mechanizmusok működnek**.

---

16. A legmélyebb váltás: a túlszabályozott erkölcstől a deszabályozott erkölcs felé

Ez a különbség élesen megfogalmazható.

A szilárd modernitás **központi erkölcsi veszélye** a következő volt:

"A szervezet megmondja, mit tegyek, ezért már nem vagyok személyesen felelős."

A folyó modernitás **központi erkölcsi veszélye** a következő:

"Senki sem követelhet tőlem állandó felelősséget, mert minden kapcsolat átmeneti, átvizsgálható és választással irányítható."

Ez több, mint szókincs.

Bauman erkölcstelenség szociológiája változik.

A holokauszt elemzése során a gonoszság azért válik lehetségessé, mert a modern szervezetek **túl hatékonyan integrálják a szereplőket** a bürokratikus láncokba.

A folyadék modernitás idején egyre inkább lehetségessé válik az erkölcsi kudarc, mert a társadalom **tartós kötelezettségeket bont** szét.

Az első probléma a túlzott szervezeti szilárdság.

A második a túlzott likviditás.

Mégis, mindkettő ugyanazt az eredményt hozza:

Felelősség nélküli.

Ez a legfontosabb folytonosság a látszólagos változásban.

---

17. "Az egyének etikája", "Én vagyok a testvérem őrzője?" és együttérzés

Bauman 2000–2001 körüli esszéi segítenek elkerülni az elméletének gyakori félreértését.

Nem etikai individualista libertárius értelemben.

Az "Egyének etikája" című művében hangsúlyozza, hogy az etika csak egy kölcsönös függőségi hálózatban értelmes. Egy elszigetelt egyénnek nem lenne senki, akihez felelősséget vállalhatna.

A "Vagyok a testvérem gondozója?" című műben a levinasius gondolatot egyre inkább alkalmazzák a jólétre, a szociális ellátásra és a függő Másra. Bauman ellenzi a gondoskodás pusztán gazdasági hatékonyság szerinti értékelését. A függő személy kezelése feltárja a társadalmi élet erkölcsi minőségét éppen azért, mert az illető nem kínálhat semmi hasonló gazdasági értéket cserébe.

A Leeds-i Egyetem bibliográfiája megmutatja, mennyire koncentrált Bauman írásai ezekről a kérdésekről: "Az egyének etikája", "Vagyok én a testvérem őrzője?", "Mi történt az együttérzéssel?" és "A globalizáció etikai kihívása" körülbelül 2000–2001 között jelentek meg.

Ez jelentős fejleményt mutat be.

A korai Bauman így kérdezi:

Miért vagyok én felelős a Másért?

A későbbi Bauman egyre inkább felteszi a kérdést:

Milyen társadalom teszi lehetővé vagy akadályozza meg az embereket abban, hogy ezt a felelősséget vállalják?

---

18. A globalizáció átalakítja a "Harmadik" problémáját

Ez megváltoztatja a Levinasian harmadjának jelentőségét is.

A *posztmodern etikában* a harmadik elsősorban elméleti probléma: ha több másik versengő állítást tesz fel, az igazságosság és a társadalmi szerveződés szükségessé válik.

A globalizáció alatt ez világméretű problémává válik.

A tetteim hatással lehetnek:

munkások több ezer kilométerre arrébb,

gazdasági átszervezés miatt elűzött emberek,

a jövő generációi,

a környezeti károk áldozatai,

migránsok,

menekültek,

valamint olyan népcsoportok, amelyek sebezhetőségét a globális piacok közvetítik.

Az erkölcsi felelősség tehát pontosan akkor tágul térben, amikor a konkrét tárgyai távolabbá válnak.

Ez létrehozza azt, amit **Bauman globalizációs paradoxonának** nevezhetnénk:

az oksági kölcsönös függőség bővül, miközben az erkölcsi közelség összehúzódik.

---

19. *Társadalom ostrom* alatt (2002): az erkölcs szembeszáll a hatalom–politika elválasztásával

A Society Under Siege különösen fontos Bauman személyes erkölcsről politikai etikába való átmenetében.

Bauman egyre inkább megkülönbözteti **a hatalom** és **a politika** között.

A hatalom—a jelentős döntések meghozatalának képessége—egyre globalizálódik.

A politika – az intézményi képesség a kollektív ügyek szabályozására – lényegében területi és nemzeti marad.

Az eredmény egy ellentét. A globális piacok a nemzeti határokon túli következményeket okozhatnak, míg a demokratikusan elrendelhető intézmények gyakran nem rendelkeznek erejel az irányításra.

Ennek fontos erkölcsi következménye van.

A probléma már nem csupán az erkölcsi hajlandóság.

El lehet venni a felelősséget a távoli Másokért, de nincs hatékony politikai gépezet, amelyen keresztül ezt a felelősséget kollektív cselekvéssé lehetne alakítani.

Ez az egyik oka annak, hogy Bauman késői elmélete egyre inkább érdeklődik az **intézmények iránt, annak ellenére, hogy a** posztmodern etika *gyanakszik a kodifikációra*.

---

20. *Liquid Love* (2003): a törékeny emberi kötelékek etikája

A Liquid Love közvetlenül alkalmazza az elméletet az intim kapcsolatokra.

A folyékony modern emberek kapcsolatokat szeretnének, de félnek a függőségtől. Intimitást akarnak és menekülési utat találni. A kötelékeknek elég szorosnak kell lenniük ahhoz, hogy kielégítsék az érzelmi igényeket, de elég lazáknak ahhoz, hogy feloldódjanak, amikor terhelővé válnak.

Ez közvetlen ellentmondást teremt Bauman levinasian erkölcsi elméletével.

Levinasius felelősség így szól:

Felelősségteljes maradok, még akkor is, ha a felelősség kényelmetlenné válik.

A fogyasztói társadalom így fogalmaz:

Egy olyan kapcsolat, amely már nem ad elégedettséget, helyettesíthető.

Bauman ezért a fogyasztói logika behatolását az intim életbe erkölcsi következményeként értelmezi. Az emberek kockázata van annak, hogy árucikkként kezelik őket:

megszerezve,

értékelték,

élveztem,

és eldobták.

A fogyasztás erkölcsi ellentéte tehát tartós **felelősség**.

Ugyanakkor van itt egy empirikus gyengeség. A kritikusok azt állítják, hogy Bauman néha túlzásba viszi, hogy a kortárs kapcsolatok valójában átmenetessé vagy pusztán fogyasztói jellegűvé váltak.

Ez általános különbséget mutat erkölcsi diagnózisának ereje és az azt alátámasztó néha lazább empirikus szociológia között.

---

21. *Elpazarolt életek* (2004): erkölcstelen cselekedetektől a társadalmilag termelt "többletes emberekig"

Bauman erkölcsi elméletének egyik legfontosabb bővítése a *Wasted Lives* című művében található.

A modernizáció nem csupán árukat és lehetőségeket termel. Emellett **"emberi hulladék" kategóriákat** is hoz létre – olyan embereket, akiket gazdasági és politikai átalakulások társadalmilag feleslegessé tesznek.

A menekültek, migránsok, kizárt csoportok és gazdaságilag felesleges csoportok maradék problémákként kezelhetők, nem pedig személyekként.

Itt az adiaforizáció egyértelműen strukturálissá vált.

Az embereket nem kell szándékosan gyűlölni.

Elég, hogy adminisztratív szempontból a következőképpen osztályozzák őket:

többlet,

illegális,

terméketlen,

munkaképtelen,

nem kívánatos,

vagy biztonsági problémák.

Ez erkölcsileg fontos, mert **a kategorizálás helyettesítheti a találkozást**.

Az illető eltűnik a kategória mögött.

Ebben a tekintetben *a Wasted Lives* az egyik legvilágosabb folytatása az 1990-es "Effacing the Face" című műnek.

---

22. *Élet fogyasztása* (2007): a fogyasztói élet erkölcsi struktúrává válik

Az élet fogyasztása egy újabb jelentős lépés.

A fogyasztói élet már nem csupán gazdasági gyakorlat. Bauman kulturális elvként kezeli, amely megszervezi az identitást, a kapcsolatokat, a társadalmi elismerést és az értéket.

A termelők társadalmából a fogyasztók társadalmá való átmenet azt jelenti, hogy az emberek maguknak egyre inkább **piacképes árucikkekké kell** válniuk. Az egyének vonzeret, készségeket, identitást és társadalmi láthatóságot értékesítenek; a sikeres részvétel folyamatos önmegújulást igényel.

Az erkölcsi hatások mélyrehatóak.

A fogyasztói kultúra bátorítja:

rövid időhorizont,

gyors pótlás,

elégedetlenség a tartós elkötelezettségekkel,

versenyszerű önbemutatás,

és értékelés a piacozhatóság szerint.

Ezért az etikai alanyt ellentétes irányba húzza.

Bauman erkölcsi kérdése:

a Másikért való létezés.

A fogyasztói társadalom ösztönzi:

Az önmagunk optimalizálása.

Ez a feszültség egyre inkább központi szerepet tölt be késői elméletében.

---

23. *Van-e esélye az etikának a fogyasztók világában?* (2008)

Ez a kötet Bauman közép- és késői szintéziseként értelmezhető.

A cím megmutatja, milyen messzire változott a problémája 1993 óta.

A *posztmodern etika* kérdése a következő volt:

Túlélhet-e az erkölcs az egyetemes etikai alapok eltűnését?

Tizenöt évvel később a kérdés így zajlik:

Túlélhet-e az erkölcs magát a fogyasztói társadalmat?

A könyv összekapcsolja az etikát a fogyasztói társadalommal, a globalizációval, a szolidaritással, a felelősséggel és az emberi együttéléssel.

Az erkölcsi forrás továbbra is levináziánus.

De Bauman most sokkal inkább az **erkölcsi érzékenység társadalmi feltételei iránt** érdeklődik.

Ezért látják egyes kommentátorok a későbbi Bauman valamelyest eltávolodását Levinastól egy szélesebb kritikai elmélet felé a fogyasztói kapitalizmusról, a sebességről, eldobhatóságról és az individualizációról.

Kicsit másképp írnám le:

Bauman nem hagyja el Levinast; inkább **Levinas lesz a normatív háttér, miközben a folyékony-modern szociológia helyezi el a** középpontot.

---

24. *Az élet* művészete (2008): az erkölcsi felelősségtől a kötelező önteremtésig

Az élet művészete egy másik egyéniesítés következményét vizsgálja.

A folyékony-modern egyéntől elvárják, hogy életét személyes projektté alakítsa. Az identitás már nem csupán öröklő; folyamatosan létre kell teremteni, kezelni és átdolgozni.

Bauman a "élet művészévé" metaforát használja **.**

De ez a látszólag kibővített szabadság erkölcsi-politikai csapdát rejt.

Társadalom egyszerre:

egyéniségre veszi a felelősséget a sikerért és kudarcért,

miközben a sikeres önteremtéshez szükséges erőforrásokat nagyon egyenlőtlenül osztják el.

A szerkezeti problémák ezért személyes hiányosságokká alakulnak.

A munkanélküliség önpiacra hisznek nem juttatni magát.

A szegénység rossz egyéni választássá válik.

A társadalombiztosítás nem elég alkalmazkodóképességűvé válik.

Bauman erkölcsi elemzése így egyre inkább közelebb kerül az egyenlőtlenségelméletéhez.

---

25. *Collateral Damage* (2011): a strukturális igazságtalanság lép be a középpontba

A néhai Bauman legfontosabb változása látható *a Collateral Damage: Social Inequality in a Global Age* című művében.

A "járulékos kár" metaforája a szenvedést mellékesként kezeli egyébként jogos folyamatokkal szemben.

A gazdasági modernizáció növelheti az összvagyont, miközben bizonyos közösségeket pusztít el.

A biztonsági politika megvédheti a többséget, miközben aránytalanul terheli a marginális csoportokat.

A fogyasztói szabadság bővülhet, miközben a vásárlóképességgel küzdőket hibás állampolgárként kezelik.

Az ilyen szenvedés nem feltétlenül kívánatos, és nem is kezelik erkölcsileg központi szerepet. Ez **mellékhatássá** válik.

Ez lényegében az adiaphorizáció makroszociológiai változata.

Előbb:

egy cselekedetet erkölcsileg semlegesnek nyilvánítottak.

Most:

Egész népességek és szenvedéseik társadalmilag perifériává válhatnak az erkölcsi figyelem szempontjából.

Ez jelentős kiterjesztése Bauman eredeti elméletének.

---

26. Egyenlőtlenség: *Előnyös mindannyiunknak a kevesek gazdagsága?* (2013)

Bauman növekvő társadalmi egyenlőtlenség iránti aggodalma egyértelművé válik ebben a rövid, 2013-as műben.

Megkérdőjelezi azokat az ideológiai feltételezéseket, amelyek szerint a felső szinten növekvő vagyon automatikusan javítja a többi helyzetet.

Bauman még mindig nem dolgoz ki olyan formális disztribúciós elméletet, amely összehasonlítható lenne Rawls-szal.

Nincs Baumani-különbségi elv, jóléti funkció vagy rendszerszintű eloszlási jogok.

Ennek ellenére az erkölcsi horizont egyértelműen megváltozott.

Az 1993-as Bauman elsősorban a következőkről szól:

felelősség az egyetlen Másért.

A 2010-es évek Baumanja egyre inkább a következők iránt foglalkozik:

társadalmi rendszerek, amelyek egyenlőtlenül osztják meg a sebezhetőséget és az életesélyeket milliók között.

Ez az egyik oka annak, hogy félrevezető úgy írni erkölcsi elméletét, mint véglegesen az interperszonális találkozásokat.

---

27. *Moral Blindness* (2013): az adiaphorizáció késői átfogalmazása

A Moral Blindness, amelyet Leonidas Donskis párbeszédként írtak, talán Bauman erkölcsi elméletének legvilágosabb késői újrafogalmazása.

A "morális vakság" kifejezés a szenvedés és az erkölcsi jelentőség iránti érzékenység csökkenését írja le.

A központi mechanizmus továbbra **is adiaforizáció**: a cselekedetek vagy személyek kategóriái a morális felelősség területén kívülre kerülnek.

De figyeld meg, hogyan fejlődött a mechanizmus.

A korai Bauman esetében az erkölcsi vakság paradigmatikus módon a következők által generálódik:

bürokrácia,

fizikai távolság,

munkamegosztás,

Szervezeti engedelmesség.

A késői Baumanban a következő módokon is kialakulhat:

fogyasztói közönyűség,

versengő egyéniség,

információs túlterhelés,

technológiai közvetítés,

társadalombiztosítás,

rutinszerű szenvedésnek való kitettség,

valamint személyek névtelen népességekké alakítása.

Így az **erkölcsi vakság a bürokratikus adiaphorizáció folyékony utódja**.

Erős fogalmi folytonosság van, de az okság szociológiája átalakult.

---

28. A gonosz is formát változtat

Bauman gonoszságelmélete is ugyanezt követi.

A holokauszt egy paradigmatikus formáját képviselte, amit későbbi terminológiája lehetővé teszi, hogy **szilárd-modern gonosznak** nevezzük:

szervezett,

bürokratikusan összehangolva,

területi koncentrációjú,

hierarchikus,

adminisztratív szempontból racionalizált.

A Liquid Evil (Donskisszel, 2016) idejére Bauman egyre inkább egy másik jelenséget helyez hangsúlyra.

A folyékony gonoszság a következő:

diffúz,

kevésbé lokalizálható,

hagyományos elrendezésekbe ágyazva,

gyakran elszakadtak a kifejezett ideológiai elkötelezettségtől,

és képes működni a privatizáció, a verseny, közöny és elidegenedés révén.

Az elkövetőnek nem kell fanatikus gonosztevőnek lennie.

A veszély éppen az, hogy erkölcsileg romboló következmények születhetnek a milliónyi hétköznapi döntés miatt, amelyek mind normális, privát, technikai vagy gazdaságilag racionálisnak éltek meg.

Ebben az értelemben *a Liquid Evil* inkább radikalizálja, mintsem hagyja el a holokauszt könyv tanulságát.

---

29. *State of Crisis* (2014): az erkölcsnek politikai cselekvésre van szüksége

Bauman párbeszéde Carlo Bordonival a *State of Crisis* című műben tovább bontakozik a politikai problémát.

A globális társadalom egyre nagyobb elkülönüléstől szenved a **hatalom és a politika** között. Az államok megőrizték a formális politikai intézményeket, miközben a hatékony gazdasági hatalom nagy része kicsúszott az irányításuk alól.

Ez komoly kihívást jelent az eredeti Baumani-etikai modell számára.

A felelősség egy másik emberért megmondhatja, miért számít a szenvedés.

Nem automatikusan jelzi nekünk:

hogyan kell szabályozni a pénzügyi piacokat,

hogyan kell elosztani az éghajlati terheket,

hogyan kell irányítani a menekültmozgásokat,

hogyan kellene működnie az adózásnak,

vagy melyik intézménynek kell határokon átnyúló kötelezettségeket kiszabnia.

Így a későbbi Bauman egyre inkább szembesül azzal a személyiséggel való találkozásra épülő etika határaival.

Ez nem arra vezet, hogy lemondjon róla. Ez arra az állításra vezet, hogy az **erkölcsi érzékenységnek politikai képesség szükséges, ha társadalmilag hatékony akar.**

---

30. *Az önlétre gyakorolt* gyakorlatok (2015): részleges korrekció az erkölcsi énről

Bauman párbeszéde Rein Rauddal az *Önlétek gyakorlatai* című művében szintén elméletileg érdekes.

Korábban Bauman néha úgy tűnhet, mintha szinte teljesen feloldja az önmagát korlátlan felelősségbe a Másik iránt.

Az utóbbi beszélgetés nagyobb figyelmet fordít arra, hogyan formálódnak, átdolgozzák és tárgyalják meg az éneket bizonytalanság körül, valamint az autonómia és a társadalmi

elhatározás közötti feszültséget. A technológia bővítheti az önformálást, de ösztönözheti az egyéneket az autonómia feladására.

Ez nem jelent új erkölcsi elméletet.

De ez kissé módosítja a korábbi bemutatás aszimmetriáját.

Az én nem csupán a végtelen kötelezettség passzív hordozója. Önmagában is instabil társadalmi teljesítmény, amelynek erkölcsi cselekvési képessége a kortárs életformákon múlik.

---

31. *Idegenek az ajtónknál* (2016): a migráció mint Bauman etika végső próbája

A Strangers at Our Door több 1991 óta jelenlévő témát is újra összehoz:

az idegen,

osztályozás,

félelem,

erkölcsi távolság,

biztonság,

globális egyenlőtlenség,

és felelősség.

Bauman részben a menekültekre és migránsokra adott reakciókat részben az **erkölcsi pánik előidézésén keresztül** értelmezi. Az idegen egy konténerré válik, amelybe szétszórt bizonytalanságok vetíthetők ki.

Ez szinte késői világtörténelmi változata annak a problémának*, amelyet először a Modernitás és ambivalencia* című műben fogalmaztak meg.

A társadalmi kérdés a következő:

"Ki tartozik hozzá?"

Az erkölcsi kérdés a következő:

"A tartozás határozza meg, ki érdemli meg az aggodalmamat?"

Bauman válasza összhangban áll a levinasziusi kiindulóponttal:

Az emberi sebezhetőség megelőzi a politikai tagságot, mint erkölcsi felelősség forrását.

De 2016-ra a nehézség már nem csupán filozófia. A kérdés arra vonatkozik, hogy ezt a felelősséget politikai politikává alakítsák egy területi államokra osztott világban.

---

32. Bauman erkölcsi elméletének leegyszerűsített formájának fejlődése

Fázis	Főbb művek	Központi erkölcsi probléma	Fő elméleti fejlődés
1990–1992	"Az arc eltörlése"; "Az erkölcs társadalmi manipulációja"; *Modernitás és ambivalencia*; *Posztmodernitás sejtései*	Hogyan deaktiválja a társadalom az erkölcset?	Erkölcsi közelség, arc, adiaforizáció, idegen, ambivalencia
1993–1998	*Posztmodern etika*; *Ismét egyedül*; *Töredékekben lévő élet*; "Milyen erkölcsös kilátások...?"	Mi az erkölcs, ha az egyetemes etikai bizonyosság eltűnik?	Levinasian felelősség, erkölcs a szabályok előtt, aszimmetria, két erkölcsi párt, Harmad, bizonytalanság
1999–2008	"Az egyének etikája"; "Én vagyok a testvérem őrzője?"; *Folyékony modernitás*; *Társadalom ostrom* alatt; *Folyékony* szerelem; *Elpazarolt* életek; *Élet elfogyasztása*; *Van-e esélye az etikának...?*	Túlélhet-e a felelősség az individualizációt és a fogyasztói társadalmat?	Posztmodernitás → likviditás; árucikkek, törékeny kötelékek, globalizáció, emberi hulladék
2009–2017	*Mellékhatások*; *Erkölcsi vakság*; *A kevés gazdagsága...?* ; *Válságállapot*; *Önlétre gyakorolt* gyakorlatok; *Folyékony gonoszság*; *Idegenek az ajtónknál*	Működhet-e a felelősség globális egyenlőtlenség, szétszórt hatalom és normalizált közöny alatt?	Strukturális szenvedés, erkölcsi vakság, diffúz gonoszság, politikai képtelenség, globális felelősség

Bauman kiadványi eredményei megerősítik az etikai témák rendkívüli kitartását egészen a késői műveiben: *Collateral Damage* (2011), *Moral Blindness* (2013), *Does the Richness of the Few Benefit Us All?* (2013), *State of Crisis* (2014), *Practices of Selfhood* (2015), *Liquid Evil* and *Strangers at Our* Door (2016), majd *Retrotopia* (2017).

---

33. Alapvetően megváltoztatta Bauman erkölcsi elméletét?

A válasz **részlegesen, de jóval kevesebb, mint amit a változó terminológiája sugallna**.

A legmélyebb réteg meglepően stabil maradt

Körülbelül 1990-től haláláig Bauman a következő alapvető tételt tartotta fenn:

Az erkölcs a felelősségből ered egy másik sebezhető ember iránt, és nem redukálható a társadalom által biztosított szabályok betartására.

Ez a Levinasius-mag.

Sem *a Folyékony Modernitás*, *sem a Erkölcsi Vakság*, sem *a Folyékony Gonosz* nem hagyja el ezt.

Hasonlóképpen, az adiaforizáció meglepően stabil marad. Ami megváltozik, az azt előállító mechanizmus.

A fő változás a morális mag körüli szociológiával kapcsolatos.

Az 1990-es évek elején Bauman paradigmatikus ellensége a **bürokratikus szervezet** volt.

A 2000-es években egyre inkább **a fogyasztói piac és az egyéni, egyéniség kialakuló társadalommá** válik.

A 2010-es években szélesebb csillagképté válik, amely magában foglalja:

globális egyenlőtlenség,

szétszórt hatalom,

bizonytalanság,

migrációs pánik,

közvetített kommunikáció,

fogyasztói tevékenység,

és meggyengült kollektív intézmények.

Ezért Bauman fejlődését egy átmenetként jellemezném:

a szervezetileg elfojtott erkölcsi felelősség elméletéből a társadalmilag erkölcsi érzékenység elméletéig.

Ez valódi elméleti váltás.

---

34. Egy második változás: az interperszonális etikáról a makroszociológia felé

Emellett egyértelmű méretváltás is megtörténik.

A korai elmélet szinte mikroszociológiai:

Én → más.

Aztán következik:

Én → más → harmad.

Végül a probléma a következő lesz:

egyéni→ globális kölcsönös függőségi hálózatok → milliók, távoli Mások.

A későbbi Bauman ezért egyre inkább az intézmények, az egyenlőtlenség, a globalizáció és a politikai tepotencia miatt foglalkozik.

Egy tudományos rekonstrukció kétszeres bővülésként írja le a fejlődést: az egyéni felelősség folyamatos bővítését, valamint a politikai struktúrák és kollektív szabályok fontosságának egyre növekvő elismerését.

Ez azért fontos, mert részleges korrekció a *posztmodern etika* területén.

Az 1993-as könyv néha azt a benyomást kelti ki, hogy az intézményesítés szinte elkerülhetetlenül megrontja az erkölcset.

A későbbi művek egyre inkább felismerik, hogy intézmények nélkül a távoli Mások iránti felelősség etikailag tiszteletre méltó, de politikailag tehetetlen maradhat.

---

35. Egy lehetséges "törvényhozási fordulat" a késői Bauman idején

Ez arra késztette néhány tudóst, hogy azt feltételezzék, hogy a néhai Bauman csendben egy **"törvényhozóbb"** álláspont felé mozdult, mint ahogy korábban az anti-kodifikációs nyelvezete látszólag engedné.

Peter Hirst többek között kiemelte, milyen nehéz Levinas személyes kapcsolatáról a nagy népességgel kapcsolatos politikai döntésekre lépni. Bauman későbbi figyelme a

kormányzatra, szuverenitásra és globális politikai kapacitásra egyre inkább azt jelzi, hogy az erkölcsi impulzusok intézményi megtestesülést igényelnek.

Ezt nem nevezném visszafordítottságnak.

Jobban érthető úgy, mint a következő különbségek elismerése:

az erkölcsöt felváltó intézmények, amelyeket Bauman elutasít,

és

olyan intézmények, amelyek lehetővé teszik az erkölcsi célok megvalósítását, amelyekre a későbbi Bauman egyre inkább szüksége volt.

Ez a különbség egy részt—de nem az egészet—megoldja a "kettős erkölcsi párt" és a milliók politikája közötti feszültséget.

---

36. A fő filozófiai nehézség: honnan ered Bauman erkölcsi ösztönze?

Bauman legerősebb újítása egyben az egyik legnagyobb sebezhetősége is.

Kritizálja a durkheim-i tézist, miszerint az erkölcsöt a társadalom teremti.

Ehelyett a Másik iránti felelősséget úgy kezeli, mintha a társadalmi normák kialakulása előtt lenne.

De mi magyarázza ezt a képességet?

Ha biológiai, Bauman nem dolgoz ki biológiai elméletet.

Ha antropológiai, kevés összehasonlító antropológiát ad.

Ha fenomenológiai, Levinas adja a szókincset, de nem szociológiai oksági magyarázatot.

Ha ez egyetemes, akkor Bauman úgy tűnik, hogy az egyetemes emberi lényegre támaszkodik, annak ellenére, hogy kritizálja az alapvető univerzalizmust.

Ezért tűnhet úgy, mintha a szociológia és a morális fenomenológia között mozogna anélkül, hogy teljesen feloldaná a köztük lévő kapcsolatot.

A kritika jelentős: Bauman rendkívül jól elmagyarázza **, hogyan lehet semlegesíteni az erkölcsöt**, de sokkal kevésbé világosan **mutatja, hogy egyáltalán miért létezik ez az erkölcsi impulzus**.

---

37. A kölcsönösség problémája

Egy második probléma Bauman radikális aszimmetriájával kapcsolatos.

A hétköznapi társadalmak erősen támaszkodnak a kölcsönös elvárásokra.

Szülők és gyermekek, barátok, polgárok, kollégák és idegenek kölcsönös elismerés elvárásán keresztül lépnek kapcsolatba.

Bauman tiszta erkölcsi kapcsolata lényegében így szól:

Én vagyok felelős érted, bármit is teszel értem.

Matthias Junge azt állította, hogy a "kettős erkölcsi párt" nehéz valóban szociológiai helyzetként kezelni, éppen azért, mert a társadalmi kapcsolatok általában kölcsönösséget igényelnek.

Ez a kritika erőteljes.

Bauman konstrukciója kiválóan működik határfogalomként – egy olyan kifejezésként, hogy a felelősséget nem lehet teljesen cseréként leegyszerűsíteni.

A társadalmi kapcsolatok teljes modelljeként kevésbé működik sikeresen.

---

38. Az "erkölcsi szent" probléma

Egy kapcsolódó kritika, hogy Bauman ideális erkölcsi alanya túlzottan megterhelő lehet.

Ha az én felelősségem a Másért az, hogy a Másikért a következők:

feltétel nélkül,

korlátlan,

aszimmetrikus,

és soha nem engedték el teljesen,

Milyen jogos hely maradt a felelősségnek magammal szemben?

Ez létrehozhatja azt, amit a kritikusok **"erkölcsi szent" problémának** neveznek: egy egyén, akit határozatlan időn át fel kell áldoznia a személyes projekteket mások szükségletei miatt.

Bauman későbbi önmagának iránti érdeklődése részben enyhíti ezt a nehézséget, de nem oldja meg teljesen.

39. A legnagyobb megoldatlan probléma: versengő Mások

A harmadik érkezése szerintem továbbra is a Baumania etika központi megoldatlan elméleti problémája.

Tegyük fel:

Az A-nak szüksége van a segítségemre.

B-nek is szüksége van a segítségemre.

Segíteni A hátrányok B.

Mi dönt?

A Levinasian felelősség megállapítja, hogy mindkettő számít.

De nem biztosít döntéshozatali eljárást.

Amint Bauman bemutatja:

Igazságosság,

prioritás,

egyenlőség,

jogai,

eloszlás,

Törvény,

vagy intézményi eljárás,

Pontosan a normatív etika területére lépett, amelyet eredeti elmélete szándékosan megtagadta a rendszerezettségtől.

Így Bauman egy nagyon erős elméletet ad az **erkölcsi aggodalom** eredetéről, de sokkal gyengébb elméletet a **morális aggodalom igazságos elosztásáról a versengő igénylők** között.

Ezért nem tudja Bauman kiváltani Rawls, Habermas, Dworkin vagy a kollektív döntés utilitarizmus elméleteit.

Egy más, és talán korábbi kérdésre is válaszol.

---

40. Bauman eredetisége a modern erkölcsi elmélettel kapcsolatban

Bauman valódi eredetisége több összekapcsolt inverzióban rejlik.

A klasszikus szociológia gyakran felteszi a kérdést:

Hogyan hoz létre a társadalom erkölcset?

Bauman kérdezi:

Hogyan nyomja el a társadalom egy olyan erkölcset, amely megelőzi a szabályait?

A modern etikai elmélet gyakran felteszi a kérdést:

Milyen szabály garantálja a helyes cselekvést?

Bauman kérdezi:

Hogyan teszi lehetővé a szabályokra való támaszkodás a szereplők számára, hogy elkerüljék a személyes felelősséget?

A racionális választási elméletek a következőket kérdezik:

Mit preferál racionálisan a szereplő?

Bauman kérdezi:

Mi történik, ha az Másik jóléte megszakítja a preferenciák számítását?

A politikai elméletek a következőket teszik fel:

Mely intézmények igazságosak?

Bauman hozzáteszi:

Mi történik, ha még a megfelelően működő intézmények is láthatatlanná teszik emberi következményeiket a résztvevők számára?

Ez jelentős elméleti hozzájárulás. A kortárs rekonstrukciók ennek megfelelően hangsúlyozzák Durkheim-i társadalmi erkölcsi termelés és a racionalista, utilitarista és erősen kodifikatív etikai modellek elutasítását egyaránt.

---

41. Legeredetibb fogalma talán az adiaforizáció

Ha egyetlen baumaniai erkölcsi-elméleti fogalmat kellene azonosítani, amely a legnagyobb potenciállal rendelkezik saját írásain túl, akkor az **adiaphorizációt** választanám.

Hidat képez a következők között:

mikro-morál,

szervezeti szociológia,

bürokrácia,

piacok,

technológia,

háború,

fogyasztói tevékenység,

és globális egyenlőtlenség.

A legfontosabb felismerése az, hogy a nagyszabású gonoszság vagy szenvedés nem feltétlenül igényel nagy számú embert, akik aktívan választják a gonoszt.

Lehet, hogy csak azt kell követelni, hogy a releváns cselekedeteket sikeresen **átsorolják nem erkölcsös kérdésekké**.

Az adminisztratív tisztviselő figyelembe veszi a jogszerűséget.

A technikus a hatékonyságot fontolóra veszi.

A kereskedő a visszatérítést fontolóra veszi.

A fogyasztó a kényelmet figyelembe veszi.

A kezelő figyelembe veszi a részvényesi értéket.

Minden döntés helyben legitimnek tűnhet.

Az összesített eredmény azonban erkölcsileg katasztrofális lehet.

Ez jelentős elemző erőt ad Bauman elméletének a rendkívül differenciálott társadalmak számára.

42. Bauman és Luhmann: érdekes elméleti kontraszt

Van egy világító rendszerelméleti következtetés is.

Míg a funkcionális differenciálás szociológiailag az autonóm kódok megkülönböztetéseként írható le – jog/jogi–illegális, gazdaság/fizetés–nemfizetés, tudomány/igazság–hamis, politika/kormányzat – ellenzék –, Bauman erkölcsi elmélete azt kérdezi, mi történik, ha egy cselekedetet **teljes egészében egy ilyen nem erkölcsi értékelő keretrendszeren** belül dolgoznak fel.

Ezért a döntés a következőképpen lehet:

jogilag érvényes,

gazdaságilag jövedelmező,

adminisztratív korrekvitás,

technikailag hatékony,

és ennek ellenére erkölcsileg katasztrofális.

Bauman adiaforizációs tézise így értelmezhető úgy, hogy azonosítja a specializált racionalitások autonómiájának erkölcsi árát.

Luhmann-nal ellentétben azonban Bauman nem hajlandó az erkölcsöt pusztán társadalmilag differenciált kommunikációs formának tekinteni. Ő egy leegyszerűsíthetetlen erkölcsi felelősséget fogalmaz meg, amely kihívást **jelenthet a speciális racionalitások zárását saját értékelő kritériumaikon** kívülről.

Ez vitathatóan az egyik elméletileg legtermékenyebb módja annak, hogy Bauman általános társadalomelméletben elhelyezkedjenek.

---

43. Az összmenet, 1990–2017

Egészében nézve Bauman 1989 utáni erkölcsi elmélete rendkívül érthető utat követ.

1990 **körül** az alapvető probléma az **erkölcsi távolság**:

Hogyan akadályozhatja meg a modern szervezetek abban, hogy meglátjuk az áldozat arcát?

1993-ra a válasz pozitív erkölcsi elméletté vált:

Az erkölcs a **Másért való felelősségből** ered, a szabályok és a kölcsönösség előtt.

Az 1990-es évek **közepére** Bauman felismeri a bonyodalmakat:

az idegen, a Harmadik, a töredezett identitások, az erőszak és a politika szükségessége.

2000 **körül** a posztmodern etika válik a **folyó modernitás** etikájává:

A fő fenyegetés egyre inkább nem a bürokratikus túlszabályozás, hanem a bizonytalan, átmeneti, piac által formált kapcsolatok.

A **2000-es években** a fogyasztói élet központi szerepet kap:

Az emberek, kapcsolatok és identitások veszélyeztetik az eldobható árucikkekké.

2010 **körül** a méret globálissá válik:

Az egyenlőtlenség, a járulékos károk és a gyengült politikai képesség azt mutatják, hogy az emberi köztudat nem helyettesítheti az intézményeket.

2013–2016-ra az érett fogalmak a **morális vakság** és **a folyékony gonoszság** voltak:

Az erkölcsileg romboló következmények már nem igényelnek központilag szervezett gonoszságot; ezek közönyűség, bizonytalanság, verseny, kategorizálás és a szenvedés erkölcsi figyelem rutinszerű kizárása révén generálhatók.

Végül a menekült válik a paradigmatikus erkölcsi alakvá:

egy távoli idegen, akinek jelenléte próbára teszi, hogy a felelősség megáll-e az állampolgárság, a kultúra és a nemzeti közösség határainál.

Összegzés

A legpontosabb értelmezés tehát nem az, **hogy Bauman sorban hagyott el egy erkölcsi elméletet a másikért**. Alapvető erkölcsi ontológiája körülbelül 1990 után is rendkívül stabil maradt:

az emberi erkölcs aszimmetrikus felelősségből ered a sebezhető Másért; ez a felelősség megelőzi a formális kódexeket, sosem lehet teljesen teljesíteni a szabályokhoz való alkalmazkodással, és tartósan veszélyezteti a társadalmi folyamatok, amelyek eltávolítják, kategorizálják vagy semlegesítik az Mást.

Ami mélyen megváltoztatott, az az volt, hogy **milyen erők szemlélték ezt a felelősséget**.

A pályát egy sorozatban lehet kifejezni:

A bürokratikus erkölcsi távolság → posztmodern erkölcsi bizonytalanság → folyékony individualizáció → fogyasztói eldobhatóság → globalizált felelőtlenség, → erkölcsi vakság → folyékony gonoszság.

Van egy második, kevésbé nyilvánvaló fejlemény is. A *posztmodern etika* Baumanja hatalmas bizalmat helyez az erkölcsileg felelős egyénben, és hatalmas gyanakvás az intézményesített etika iránt. A későbbi Bauman egyre inkább rájön, hogy az egyéni felelősség kollektív politikai képesség nélkül nem elegendő. A globális problémák intézményeket, szolidaritást és kollektív szabályokat igényelnek – még akkor is, ha minden intézményesítés képes adiaphorizálóvá válni.

Így érett álláspontja egy produktív, de megoldatlan feszültséget hordoz:

Az erkölcsöt soha nem szabad intézményekre redukálni, de az erkölcs nem válhat társadalmilag hatékony intézmények nélkül.

Ez szerintem Bauman erkölcsi elméletének legmélyebb fejleménye 1989 után. Végső elméleti problémája már nem csupán **az, hogyan lehet megőrizni a társadalommal szembeni erkölcsi felelősséget**, hanem **hogyan építsen olyan társadalmi és politikai formákat, amelyek lehetővé teszik a felelősségvállalást anélkül, hogy azt kodifikációval, távolsággal és bürokratikus felelősségtelenítéssel pusztítanák** el.

Bauman teljes 1989 utáni publikációs kronológiájához a Leeds-i Egyetem Bauman Intézete különösen hasznos tudományos bibliográfiát tart fenn

****

Józef Tischner morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Józef Tischner 1989 után megjelent erkölcsielméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Józef Tischner erkölcsi filozófiáját 1989 után leginkább nem teljesen új elméletként, sem puszta korábbi fenomenológiai etikájának folytatásaként lehet értelmezni. Ez mély **újraalapozása korábbi axiológiájának**. Az 1960-as és 1980-as években Tischner olyan etikát dolgozott ki, amely az értékek, a képesség és a szolidaritás tapasztalatára épült. Élete utolsó évtizedében, különösen *a Filozofia dramatu* (1990) és *Spór o istnienie człowieka* (1998) között, a súlypont egyre inkább az **értékről a Jóra, az elszigetelt erkölcsi alanyból a találkozásba, a szabadságról mint emberi képességből a szabadságra, mint a jó létezésének módjára, és az erkölcsi kötelezettségről normaként felfogott felelősségre, amely egy másik személyre adott válaszként értelmezhető**. A tudósok nem értenek egyet abban, hogy ez radikális elhagyást jelent-e az axiológia vagy belső átalakulás; az utóbbi értelmezés úgy tűnik, jobban illik az egész fejlődéshez.

Fontos történelmi változás is történt. 1989 előtt Tischner olyan etikát dolgozott ki, amely megfelel a kényszerítés elleni ellenállásnak: szolidaritás, igaziság, méltóság, remény és a munka erkölcsi jelentése. A kommunizmus összeomlása után a kérdés sokkal nehezebbé vált: **mit kezdjen az ember a szabadsággal, ha valóban megszerződött a szabadság?** Ez Tischnert a szabadság, felelősség, félelem, poszttotalitárius szokások, pluralizmus, kegyelem, gonoszság és irgalom erkölcsi pszichológiája felé terelte. Főbb filozófiai könyvei 1989 utáni alkotásai: *Filozofia dramatu* (1990), *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów* (1991), *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus* (1992), *Nieszczęsny dar wolności* (1993), *Spowiedź rewolucjonisty* (1993), *Czytając "Veritatis splendor"* (1994), *Tischner czyta Katechizm* (1996), *W krainie schorowanej wyobraźni* (1997), *Spór o istnienie człowieka* (1998), *Drogi i bezdroża miłosierdzia* (1999) és *Ksiądz na manowcach* (1999). 2000. június 28-án hunyt el.

Időszak	Főbb művek	Erkölcsi-elméleti fejlődés
1990–1991	*Filozofia dramatu*; *Zarys filozofii człowieka*	A találkozás és a párbeszéd az etikai szubjektivitás alkotóévé válik; a jót és a rosszat drámaiak, valamint interszemélyiak között értelmezik
1992–1994	*Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*; *Nieszczęsny dar wolności*; *Spowiedź rewolucjonisty*; *Czytając Veritatis splendor*	A szabadság válik a központi poszttotalitárius erkölcsi problémává; a szabadságtól való félelem, az erkölcsi kényszerítés, a fundamentalizmus és a passzív függőség kritikája
1995–1997	Felelősségről szóló esszék; *Tischner czyta Katechizm*; *W krainie schorowanej wyobraźni*	A szabadságot egyre inkább összekapcsolják a felelősséggel, a párbeszéddel, a kegyelemmel és a vallási pluralizmussal
1998	*Spór o istnienie człowieka*	Érett agatológia: A jó megelőzi az értékeket; a szabadság a "jó létezési módja"; a kegyelem, a radikális gonoszság és a személyes szabadság rendszerszinten integrált
1999–2000	*Drogi i bezdroża miłosierdzia*; *Ksiądz na manowcach*; késői esszék;	A irgalat, a felesleges szeretet és a nem kényszerítő jó az etikai-vallási kategóriákká válnak a csúcspont

A kronológia azonban pontosítást igényel. *A Filozofia dramatu* 1990-ben jelent meg lengyelül, de Tischner már korábban fejlesztette el az elképzeléseit; egy német változat 1989-ben jelent meg. *A Spowiedź rewolucjonisty* 1993-ban jelent meg könyvként, de 1987 és 1992 között írt esszékből született. *Az Etyka solidarności oraz Homo sovieticus* pedig ötvözi az eredetileg 1981-es *Szolidaritási Etikákat* egy új posztkommunista diagnózissal. Így az 1989 utáni megjelenés nem mindig jelenti a fogantatást 1989 után.

1. Az 1989 előtti kiindulópont: fenomenológiai axiológia

Ahhoz, hogy megértsük, mi változott 1989 után, először meg kell határozni, mitől változott Tischner.

A korai Tischner Husserlből, Roman Ingardenből és különösen Max Schelerből származott. Központi aggodaloma az emberi szubjektivitás axiológiai alapfelépítése volt. Az ember nem

először etikailag semleges kartesiánus egoként létezik, és csak utána szerzi meg az értékeket. Az én jelentős, értékes és bizonyos lehetőségek felé hívja magát, nem pedig másokhoz. Ezért van Tischner **"axiológiai I"** fogalma. Fontos korábbi írásai közé tartozik *az Impresje aksjologiczne* (1970), *a W poszukiwaniu istoty wolności* (1970), *Wartości etyczne i ich poznanie* (1972), valamint a későbbi esszék, amelyeket a *Myślenie według wartości gyűjteményben* gyűjtöttek össze. A kortárs tudomány ennek megfelelően korai filozófiáját fenomenológiai axiológia alakjaként jellemezi, amelyet Husserl, Scheler és Ingarden formált.

Ez az álláspont eltért mind a kanti formalizmustól, mind a tomista természetjog kiindulópontjától. Tischner nem akarta, hogy az etika absztrakt szabályokkal kezdjen, amelyeket egy korábban létrehozott alanyra kényszerítenek. Nem gondolta, hogy az erkölcsi életet megfelelően leírják azzal, hogy normákat levonnak az emberi természet ontológiájából. Az etikai felismerés a tapasztalatban kezdődik: valami jobbnak vagy rosszabbnak, méltónak vagy érdemtelennek, tragikusnak vagy reményteljesnek tűnik.

Ez magyarázza az általa ismétlődő **"etikai művészetet".** Az etika nem redukálható parancsok és tiltások technikai programjává. Az erkölcsi ügynök nem olyan tárgy, amelyet oksági módon manipulálni kell, amíg a helyes viselkedés nem jelenik meg. Az etikai cselekvésnek önálló szabad kapcsolata kell a jóval. Dymarski rekonstrukciója pontosan ezt hangsúlyozza: Tischner számára az agatológiai élmény először azt mondja, hogy valami, aminek nem szabadna megtörténnie, történik egy másik személlyel; csak később dolgozza ki az axiológiai gondolkodás konkrét tervet ennek a helyzetnek a megváltoztatására.

Ez a megkülönböztetés 1989 után óriási jelentőségűvé válik:

agathológiai tapasztalat: "ennek nem kellene így lennie";

Axiológiai tapasztalat: "Milyen konkrét értéket kell most megvalósítani, hogy az már ne legyen az?"

Már itt is ott van Tischner későbbi értékekről a Jó felé való elmozdulásának magja .

---

2. *Filozofia dramatu* (1990): az etika interperszonális drámává válik

A Filozofia dramatu a döntő küszöb. A Tischner Intézet úgy írja le, mint azt a művet, amelyben Tischner rendszerezte a korábbi intuíciókat, és az első koherens magyarázatát adta jellegzetes filozófiájának. Az emberi létet találkozás, párbeszéd, kölcsönösség, vándorlás, kísértés, elítélés, igazolás és a gonoszság különböző formái révén értelmezik.

Az alapvető állítás antropológiai, de azonnali etikai következményekkel jár: az ember **drámai lény**. Időben létezünk, egy "színpadon", amelyet a világ alkot, de mindenekelőtt **és más személyek** előtt.

Ez több szempontból is átalakítja az erkölcsi elméletet.

A Másik megelőzi a szabályt

A hagyományos normatív etikában elképzelhető a következő sorrend:

erkölcsi szabály → alkalmazása egy másik személyre.

Tischner számára egyre inkább így alakul:

Találkozás egy másik személlyel → a jó és rossz → kötelezettség → értékek megalkotása vagy megvalósítása.

A Másik engem szólít. Az ő kérdése, szenvedése, félelme, bizalma vagy vádja olyan helyzetbe hoz, ahol válaszolnom kell. Tischner kifejezetten leír egy különleges kötelezettséget, amely a kérdés és a válasz között merül fel: az a személy, akit megszólítottak, azt tapasztalja, hogy válaszolnia kell a Másiknak.

Ez közel áll Emmanuel Levinashoz, de Tischner nem egyszerűen reprodukálja Levinas-t. A dialógiai filozófiát ötvözi korábbi axiológiájával, valamint egy sokkal erősebb kölcsönös szabadságfilozófiával. Egy tudományos rekonstrukció tehát feszültségről és végső szintézisről beszél a Scheleri-értékparadigma és a Másik arcának dialógiai paradigmája között.

Az erkölcsi szubjektivitás relációs lesz.

Az illetőt már nem nevezik megfelelően elszigetelt választóként, aki egy értékek katalógusával néz szembe. "Én" etikailag önmagammá válok olyan kapcsolatokban, mint például:

Én–te, kérdés–válasz, bizalom–árulás, ígéret–hűség, fellebbezés–válasz, szabadság–szabadság.

Ez egy mélyreható elméleti változás. Az etika alapvető egysége már nem csupán **"alany + érték"**, hanem egyre inkább **"személy ↔, személy a jó és rossz horizontján belül."**

A dráma az önmagunk lehetséges megváltását vagy pusztulását foglalja magában

Tischner számára a "dráma" nem csupán társadalmi interakció. Valami végső dolog forog kockán. Az emberek megmenthetik vagy elveszíthetik emberi mivoltukat a döntéseik által. Az igazság és hamisság, a jó és a rossz, a hűség és az árulás egzisztenciális következményekkel jár. Az eredmény a szabad döntésektől és attól függ, hogy elfogadják-e vagy elutasítják a Másiért.

Ezért Tischner erkölcsi filozófiája erősen **antisemleges**. Az emberi létezés már erkölcsileg is feltöltött.

---

3. Egy rendkívül eredeti gonoszelmélet: a gonosz mint "látvány" személyek között

A Filozofia dramatu *egyik legjellegzetesebb eleme* a gonoszság leírása.

A klasszikus keresztény metafizika gyakran jellemezi a gonoszt a **lét vagy jóság megfosztásának**. Tischner nem egyszerűen tagadja az ontológiai kiszorítást, hanem nem tartja elégtelennek annak leírására, hogyan tapasztalják meg valójában a gonoszt az interperszonális életben.

Dialogikus gonoszsága egy **"látvány"** (*zjawa*): valami, ami emberek között jelenik meg, egyszerre fenyegető és csábító, megtévesztő, miközben kihasználja a valóságot. Nem egy hétköznapi pozitív lény, sem csupán léthibá; Tischner "**intervalóságnak" nevezi, amely dialogikus struktúrákon keresztül alakul ki az emberek** között.

Ez dinamikussá teszi az erkölcsi gonoszságot.

Gonosz:

elcsábít;

hazugságokat;

látszólagos jót ígér;

átszervezi a reményt;

bizalmatlanságot kelt;

megkísérti az embert, hogy uralja, eláruljon vagy elítélje a másikat.

Ennek következtében a gonoszságot nem lehet megfelelően megérteni azzal, hogy csak azt kérdezzük: "Milyen hibás állapot létezik?" Fel kell tennünk:

Milyen dráma alakult ki ezek között?

Ez az elképzelés később elengedhetetlenné vált Tischner totalitarizmus értelmezésében. A totalitárius gonoszság nem csupán rosszul megtervezett intézmények. Személyes világokat hoz létre gyanakvás, hazugság, félelem, elítélés, uralom és árulás világaiban.

---

4. 1989–1993: a felszabadulás erkölcsétől a szabadság erkölcséig

A politikai átalakulás hozta Tischner legfontosabb gyakorlati hangsúlyváltását.

A kommunizmus alatt az etikai feladat viszonylag egyértelműnek tűnt: ellenállni a hazugságoknak és kényszerítésnek, és megőrizni a szolidaritást. 1989 után a külső elnyomó eltűnt, de az elnyomás alatt kialakult erkölcsi személyiség megmaradt.

A kérdés megváltozott:

Hogyan érhetjük el a szabadságot?

a következőknek:

Milyen emberek vagyunk, ha szabadok vagyunk?

Az életrajzi irodalom pontosan ezt azonosítja Tischner 1990-es évek központi problémájaként: egyre inkább a szabadságtól való félelem, a megosztó vallási nyelv és a növekvő katolikus integrizmus foglalkozott.

5. *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus* (1992): a posztkommunizmus erkölcsi pszichológiája

Az eredeti *Etyka solidarności* 1981-ből származik. Így elméletileg az új *Homo sovieticus* anyaggal együtt újrahasznosítása elméletileg feltáró. Az összehasonlítás lényegében így szól:

A szolidaritás magyarázatot adott ki a felszabadulás erkölcsi lehetőségének; a homo sovieticus magyarázza, miért nem hoz a felszabadulás automatikusan szabad embereket.

Tischner *homo sovieticus* nem elsősorban szociológiai osztály. Ez egy erkölcs-pszichológiai szindróma a poszttotalitárius függőségről.

A résztvevő megtanulta, hogy elvárja, hogy:

valaki más felelős;

a hatóságok osztják szét a juttatásokat;

a szabadság jelentése a felelősség nélküli megszerzés;

a személyes kezdeményezés veszélyes;

a kudarcot külső szereplőre kell okolni;

a biztonság talán előnyösebb lehet, mint az autonóm felelősség.

Így Tischner egy olyan témához közelít, amely Erich Fromm "menekülése a szabadságból" című művéhez hasonlít, de kifejezetten a posztkommunista élményben helyezkedik el.

Az erkölcsi elmélet jelentősége jelentős. **A politikai felszabadulás és az etikai felszabadulás nem azonos azon.** Az intézményi szabadság viszonylag gyorsan adható meg. Az erkölcsi szabadságot meg kell tanulni.

Ugyanakkor komoly probléma van a kategóriával. Zbigniew Stawrowski azt állította, hogy Tischner kétértelműen használta *a homo sovieticust*: néha szinte mindenkit leírhat, aki a kommunizmus alatt alakult, még magát Tischnert is, míg Tischner furcsa módon hajlamos volt kizárni a tényleges kommunista elkövetőket a kategória alól. Ez megnehezíti a felelősség és felelősség kérdéseit.

Ez a kritika egy mélyebb, megoldatlan problémát tár fel Tischner 1989 utáni etikájában: **hogyan kell elosztani az örökölt deformációt, az egyéni felelősséget és az intézményi bűntudatot?**

---

6. *Nieszczęsny dar wolności* (1993): szabadság mint ajándék és teher

Ez valószínűleg a legfontosabb híd Tischner filozófiai etikája és közigazgatási erkölcsi elmélete között.

Sok esszé az 1989 utáni közvetlen vitákból ered. A könyv a szabadságot, az egyházat és az államot, a vallási erkölcsöt, a pluralizmust és a társadalmi zavarra való kényszerítéssel való válasz kísértését kezeli. Címe szándékosan paradoxon: a szabadság, amely évtizedek harcának tárgya, hirtelen sokak számára "szerencsétlen ajándékként" jelenik meg.

Tischner egy veszélyes pszichológiai mechanizmust érzékel.

Amikor a szabadság lehetővé teszi:

fogyasztói tevékenység,

Pornográfia,

vallási közöny,

abortusz,

társadalmi egyenlőtlenség,

politikai konfliktus,

Egyesek arra a következtetésre jutnak, hogy **maga a szabadság a gonoszság oka**.

Tischner válasza kulcsfontosságú: a szabadság lehetővé teszi az erkölcsi gonoszt, de a szabadság eltörlése a jó kifejezetten erkölcsi jellegét is eltüntetné.

Ez az elv később metafizikává válik.

Ha valakit **arra kényszerítenek, hogy jónak legyen**, valami erkölcsileg döntő dolog eltűnik. Az igazi jóság megköveteli, hogy az ügynök visszautasíthatta volna.

Innen ered a érett tézis cserekéje:

A jónak szabadságon keresztül kell megjelennie.

---

7. "Keresztény liberalizmus": ideiglenes közeledés a liberalizmussal, de nem a liberális antropológiával

1992-ben Tischner olyan szövegeket publikált, mint *a Łaska i wolność, czyli spór o podstawy liberalizmu* és *Wolność – łaska wszystkich łask. O liberalizmie chrześcijańskim*. Bibliográfiája rendkívüli esszék koncentrációját mutatja a szabadságról, fundamentalizmusról, erkölcsről és posztkommunizmusról abban az évben.

Mégis, Tischner "keresztény liberalizmusát" nem szabad összetéveszteni az autonóm egyéni antropológiával, amely egyes liberális elméletekben jellemző.

A kulcsfontosságú különbség az **absztrakt szabadság** és **a kézzelfogható megtapasztalt felszabadulás** között van.

A felvilágosodás szabadsága formális univerzális képességként is megjelenhet: az egyén szabad, mert semmilyen külső akadály nem akadályozza meg a választást.

Tischner egyre inkább kérdezi:

Honnan származik a szabadság képessége?

A válasza relációs kérdés.

Valaki bízik bennem.

Valaki megbocsát nekem.

Valaki nem hajlandó rabszolgasorba taszítani.

Valaki egy jobb lehetőség felé hív.

Valaki bátorságot ad.

Valaki felszabadít.

A szabadságot tehát részben más szabadságokkal való kapcsolatokon keresztül kapjuk. Stawrowski rekonstrukciója megjegyzi Tischner megkülönböztetését az absztrakt felvilágosodás szabadsága és a konkrét keresztény szabadság között, míg Tischner 1992-es esszéje kifejezetten összekapcsolta a szabadságot a kegyelemmel.

Ez végül egy olyan elméletet eredményez, amely jóval sűrűbb, mint a klasszikus negatív szabadság.

---

8. Szabadság kontra fundamentalizmus

Tischner 1989 utáni etikájának egyik legkövetkezetesebb gyakorlati következtetése a vallási kényszerítéssel szembeni ellenállása.

1992-es fundamentalizmusról szóló tárgyalása különösen veszélyes formáját azonosítja a **pluralizmus tagadásával**. Amint valaki úgy véli, hogy a saját meggyőződése és más meggyőződése közötti különbség maga elviselhetetlen, kísértést támad fel, hogy politikai hatalmat használjunk a különbségek elnyomására.

Ez közvetlenül erkölcsi antropológiájából következik.

Ha a jónak szabadságot kell lennie, akkor:

A vallási igazság nem valósítható meg hitelesen pusztán kényszerrel.

Az Erő külső konformitást tud létrehozni. Nem képes hitet, szeretetet, bizalmat, lelkiismeretet vagy valódi jóságot generálni.

Ezért Tischner pluralizmus védelme több, mint politikai pragmatizmus. Ez gyökerei az **ontológiájában – pontosabban az agatológiájában – az erkölcsi** cselekvésről.

A paradoxon fontos:

Tischner **nem erkölcsi relativista**, de az objektív erkölcsi jóban való hite miatt elutasítja a jóság kötelező politikai termelését.

---

9. *Spowiedź rewolucjonisty* (1993): Hegel, forradalom és az absztrakt szabadság veszélye

Spowiedź rewolucjonisty. Czytając Fenomenologię ducha Hegla egy másik pályát képvisel.

Az esszéket 1987 és 1992 között írták, így a könyv átlépi az 1989-es határt. Néhány fejezet intellektuálisan a késő kommunista korszakhoz tartozik; mások az új szabadságra reagálnak.

Hegel Tischnernek koncepcionális eszközöket ad a gondolkodáshoz:

elismerés;

gazdát és rabszolga;

történelmi tudatosság;

forradalom;

szabadság;

rettegés;

a közösségi szellem kialakulása.

De Tischner nem egyszerűen válik hegeli. A hegeli elismerés beolvadik saját drámafilozófiájába.

A kulcsfontosságú etikai probléma már látható a **forradalom és a terror** kapcsolatában: egy mozgalom kezdheti az egyetemes felszabadulás kihirdetésével, és az absztrakt szabadság nevében erőszakos emberi lények megsemmisítésével végződik.

Ez előrevetíti Tischner későbbi gyanúját bármilyen olyan politikával szemben, amely **erőszakkal próbál jóságot gyártani**.

A mélyebb 1989 utáni módosítás az, hogy a szabadság egyre kevésbé érthetővé válik, mint történelmi szükségszerűség terméke. Egyre inkább összekapcsolódik az **ajándékkal és a kegyelemmel**.

---

10. 1993–1994: igazság, erkölcsi jog és *Veritatis pompa*

Tischner gondolatai II. János Pál *enciklikájáról, a Veritatis pompáról* különösen hasznosak abban, hogy elkerüljék a liberalizmusának félreértelmezését.

Nem az objektív értékektől a relativizmus felé haladt. Ehelyett a problémája az volt:

Hogyan kapcsolódik az igazság és a jóság a szabadsághoz anélkül, hogy a szabadságot elpusztítanánk?

1993–94-es esszéi között szerepelt *a Wolność w blasku prawdy*, *Wobec zła* és a feltüntető című *Państwo prawdy i państwo prawa*; 1994-ben megjelent *a Czytając "Veritatis splendor"* című művét.

A fázis mögött álló megkülönböztetés a következőképpen fejezhető ki.

Egy erkölcsi igazság objektíven kötelező lehet **igazságként**, de ez nem jelenti azt, hogy minden erkölcsi igazságot közvetlenül **állami kényszerítésré kellene** alakítani.

A törvény által irányított állam és az igazságot kereső erkölcsi közösség különböző funkciókat lát el.

Ez jelentős 1989 utáni fejlemény, mert megkülönböztetettebb normatív rendek megértését vezeti be. A vallási etika, a személyes lelkiismeret és a pozitív jog nem feltétlenül feltétlenül egyidejű tartalommal rendelkezik.

Ezért Tischner a **pluralizmus nemrelativisztikus etikája** felé halad.

---

11. A felelősség egyre központivá válik, 1995–1997

Maguk a címek is egy újabb változást mutatnak. Tischner a következőket publikálta:

Gra wokół odpowiedzialności (1995),

Lęk przed odpowiedzialnością. Etyka bierności (1995),

és *Odpowiedzialność – powrót do źródeł* (1997).

Ez nem véletlen volt.

A szabadság önmagában meghatározhatatlan. Az érett Tischner egyre inkább a szabadságot a felelősséghez fűződő viszonyán keresztül határozza meg.

De a felelősség nem elsősorban visszatekintő felelősség – egy cselekedet után feltehetővé válni: "Ki a hibás?"

Ősi dialogikai jelentése van:

Én vagyok a felelős, mert más ember szólhat hozzám, én pedig válaszolhatok.

Így a felelősség strukturálisan kapcsolódik a *válaszhoz*.

Ez fontos konvergencia Levinas-szal, bár Tischner továbbra is szimmetrikusabb és visszavágottabb marad, mint Levinas általában. A Másik hív, de a szabadságom szembeszáll a Másik szabadságával is. A drámai viszony bizalmat, kölcsönösséget és közös "mi" eredményezhet, nem csupán egy végtelen, aszimmetrikus kötelezettséget.

Ennek következtében:

a felelősség nélküli szabadság önkénységké válik;

de

A szabadság nélküli felelősség kényszerté válik.

Tischner érett erkölcsi elmélete mindkettő egyidejű megőrzésére törekszik.

---

12. *Tischner czyta Katechizm* (1996): maga a kinyilatkoztatás szabadságot feltételez

A Tischner czyta Katechizm *néven összegyűjtött beszélgetések* elsősorban nem rendszerszintű filozófiai értekezések, hanem megmutatják, mennyire hatolt át szabadságfilozófiája teológiájában. A könyv 1996-ban jelenik meg a bibliográfiában.

Tischner szerint az isteni kinyilatkoztatás nem úgy működik, mint a fizikai okság.

Isten beszél.

Az ember hallja.

Az illető válaszolhat vagy elutasíthat.

Ezért az isteni–emberi viszony formája maga is dialogiású.

Ennek komoly etikai következményei vannak. Egy szabad személynek címzett parancs radikálisan eltér egy objektumon működő ok-okozati mechanizmustól. Isten nem teszi jóvá az embert úgy, ahogy egy mérnök helyesen működteti a gépet.

Ez készíti elő a figyelemre méltó késői szintéziset:

A kegyelem és a szabadság nem riválisok.

A kegyelem létrehozza vagy bővíti azt a teret, amelyben a szabadság önmagává válhat.

---

13. *W krainie schorowanej wyobraźni* (1997): a vallás etikája a demokráciában

A kötet 1993 és 1997 közötti esszéket gyűjt össze a lengyel vallásosságról, demokráciáról, egyház–állam kapcsolatokról, hatalomról, szabadságról és hitről. Szervező témája pontosan a posztkommunista helyzet.

Itt Tischner ellenzi:

vallási integrizmus;

a kereszténység politikai eszközalkalmazása;

az állam "egyházilashá" próbálásai;

a vallási nyelvezet, amely elsősorban a társadalmat barátokra és ellenségekre osztotta.

Pozitív alternatívája egy olyan kereszténység, amely **a szabadsághoz fordul** , és az isteni–emberi kapcsolatot a szeretet párbeszédeként értelmezi.

Ez a közteológia nem perifériás erkölcsi filozófiájához. Legmélyebb alapfelvetéséből következik:

A jó, amely megszünteti a fogadója szabadságát, ellentmond önmagának.

Összefoglalható Tischner 1989 utáni politikai vallás kritikáját a következő képletben:

az igazság szabadság nélkül uralommá válik; a szabadság igazság nélkül ürességé; A jónak egyesítenie kell az igazságot és a szabadságot anélkül, hogy bármelyik összeomlana a másikba.

---

14. *Spór o istnienie człowieka* (1998): Tischner erkölcsi elméletének csúcspontja

A Spór o istnienie człowieka a legfontosabb mű Tischner végső pozíciójának azonosítására.

1998-ban jelent meg, a *Filozofia dramatu* folytatásaként, és megpróbálja válaszolni az emberi létezés modern "ember halálának" kihirdetésére azáltal, hogy rekonstruálja az emberi létezést a jó, szabadság, kegyelem és rossz viszonyában.

Itt több, önállóan fejlődött gondolatmenet egy rendszert alkotott.

14.1 Az axiológiától az agatológiáig

Ez Tischner filozófiájának legfontosabb elméleti átalakulása.

Korábban Tischner főként **az értékekről** beszélt.

Értékek:

felismerhető tartalommal rendelkeznek;

rendelhető;

előnyben részesíthető;

cselekedetekben is megvalósulhat;

alkotják az ember axiológiai világát.

De az érett Tischner egy alapvetőbb kérdést tesz fel:

Miért számítanak egyáltalán az értékek?

Miért az, hogy ennek az embernek a szenvedése "nem kellene"?

Miért kellene az igazságosságot előnyben részesítenem, mint az igazságtalanságot?

Miért tűnik az árulás létezése erkölcsi botránynak?

Miért van igény egy érték megvalósítására?

A válasz önmagában nem lehet egy újabb érték.

Az értékek mögött áll a **jó és rossz ősibb** horizontja.

Ez **agathológia** – a görög *agathonból*, jó.

A Tischner Intézet találóan foglalja össze a fejlődést, mint egy " **értékeken való gondolkodástól a jó felé irányuló mozgást."**

Mégis a kapcsolat finom.

Az agatológiai tapasztalat nem szünteti meg az értékeket. Érthetővé teszi őket.

Tegyük fel, hogy találkozom egy éhes emberrel.

Az első tapasztalatom nem feltétlenül az:

"Az éhes rangok táplálása X szinten egy objektív értékhierarchiában."

Ehelyett:

"Ennek az embernek nem kellene így szenvednie."

Ez agatologikus.

Csak utána teszi fel a gyakorlati axiológiai gondolkodás a kérdést:

"Milyen értéket tudok megvalósítani? Étel, gondoskodás, szolidaritás, vendégszeretet?"

Így következik:

A jó feltárja az erkölcsi problémát; az értékek formákat adnak, amelyeken keresztül a Jó beléphet a világba.

Ez valószínűleg Tischner legjelentősebb eredeti hozzájárulása az erkölcsi elmélethez.

15. Ez radikális szakítás volt a korábbi etikájával?

Két fő értelmezés létezik.

Krzysztof Stachewicz hangsúlyozza a folytonosság szakadását. Rekonstrukciójában Tischner egy ortodox fenomenológiai axiológiai paradigmából indult, de később egyre elégedetlenebbé vált az értékek nyelvezetével, és az agatológia felé helyezkedett.

Egy másik értelmezés, amelyet Tischner kiterjedt Ignatianum-tanulmánya képvisel, figyelmeztet arra, hogy ne kezeljük a dráma és agatológia felé való fordulást úgy, mintha Tischner feladta volna korábbi filozófiáját és teljesen új antropológiát alkotott volna. Pontosabb a **hangsúly, a rend és a nézőpont** változásairól beszélni egy folyamatos filozófiai projekten belül.

Szerintem a második értelmezés meggyőzőbb, fontos feltétellel.

A probléma folytonossága **van, de** az alapok változása**.**

Korai Tischner:

A személy → értékei → etikai preferenciái.

Késő Tischner:

találkozás → jó/rossz → szabadság → értékek → cselekvés.

Így az axiológia nem szűnik meg; az **agatológiából származtatottvá** válik.

---

16. Az agathológiai élmény eredetisége

Az érett elmélet tovább megy annál, hogy "A jó a legmagasabb érték."

Tischner számára a Jó **nem egy tétel az értékek piramisának tetején**.

Ha a jó csupán a legmagasabb érték lenne, az axiológiáról az agatológiára való átállás szinte semmit sem érne el.

Ehelyett a Jó az a horizont, amelyen a magasabb/alacsonyabb, győzelem/vereség, megváltás/elítélés és jobb/rosszabb egyáltalán megjelenhetnek. Az érett magyarázat hangsúlyozza, hogy az agatológiai horizont találkozásban nyilvánul meg, és egyidejűleg etikailag érthetővé teszi a találkozást.

Ez egy szokatlan erkölcsi fenomenológiát generál:

gyakran találkozunk **a gonosszal azonnal, mint a jóval**.

Egy árulás, igazságtalanság vagy ártatlan szenvedés azt mondja nekünk:

"Valami nincs rendben."

A Jó ezután közvetetten feltárul a tiltakozás által, ami nem szabadna léteznie.

Ezért Tischner az etikát **tragédiából kezdheti, nem pedig erkölcsi törvényből**.

Ez az egyik oka annak, hogy etikája kevésbé rendszeres a hagyományos értelemben, de gyakran fenomenológiailag erőteljes.

---

17. A szabadság "a Jó létezésének módja" lesz.

Spór o istnienie człowieka *második nagy újítása* a szabadságot érinti.

Tischner érett képlete a következő:

"A szabadság a jó létezésének módja."

Ez sokkal erősebb, mint azt mondani, hogy a szabadság egy erkölcsi érték.

Nem is jelent pusztán azt, hogy a szabadság eszközileg hasznos a jóság eléréséhez.

Ez azt jelenti, hogy a **jó, mint jó, nem tud kényszerből megnyilvánulni**.

Miért?

Mert a Jó önmagát adja.

Egy valódi ajándék szabadságot feltételez.

Ha A ellenállhatatlanul kényszeríti B-t arra, hogy valamit elfogadjon, az a releváns értelemben nem lesz ajándék.

Hasonlóképpen, a szeretet, megbocsátás, hűség, bizalom és irgalom elveszíti kifejezetten erkölcsi jellegét, ha ok-okozatosan kényszerítik őket.

Ezért:

a szabadság a Jó egzisztenciális közvetítője.

Ez rendkívül erős antiautoriter elvet hoz Tischner keresztény erkölcsi filozófiájában.

A jóságot nem lehet gyártani.

A hit nem lehet megalkotása.

A szerelmet nem lehet gyártani.

Az erény nem lehet előkészíthető.

Egy politikai vagy vallási hatóság külső feltételeket teremthet, bizonyos károkat tilthat és oktathat. Nem helyettesítheti az ember szabad erkölcsi válaszát.

---

18. A szabadság eredetileg "köztünk" létezik

Tischner most újabb támadást hajt végre.

A szabadság eredetileg nem valami **az egyénen belül**.

Ez **emberek között alakul** ki.

Az érett megfogalmazásban a szabadság kezdetben "köztünk" van: Én szabad vagyok veled, te pedig velem szemben. Az elsődleges erkölcsi kérdés, hogy válaszolok-e, válaszolok-e, megosztok-e, elárulok-e, ölök, megbocsátok – vagy te is ezt teszed velem szemben.

Ez jelentős korrekció az individualista szabadságelméletekben.

A klasszikus liberalizmus esetében a következőképpen kezdhetjük:

az egyén A szabadsággal rendelkezik; egyén B szabadsággal rendelkezik; a politikai elméletnek meg kell határoznia határait.

Tischner megfordítja a sorrendet:

A találkozik B-vel, → mindketten felfedezik a másik kiszámíthatatlanságát és szabadságát, → mindketten tudatossá teszik a saját szabadságát ebben a kapcsolatban.

Így a szabadság **drámai, mielőtt jogilag van**.

A politikai szabadság valami ősibbet véd: azt a személyes teret, ahol az emberek valóban válaszolhatnak egymásnak.

---

19. Szabadság és önteremtés

A szabadság is befelé fordul.

A választással az illető nem csupán változtatja meg a külső világot.

Valamit teremt magában.

Egy árulás árulóvá tesz.

Egy hűségek cselekedete egyre inkább "enyémmé" teszi a hűséget.

A megbocsátás megváltoztatja a megbocsátót is, mint a megbocsátottakat.

Ezért az erkölcsi cselekvésnek kettős szerkezete van:

Valamit elérek a világban, és egyszerre is valamit önmagamban is elérek.

Ez összekapcsolja a késői Tischnert Arisztotelészszel, Kierkegaarddal és az egzisztencializmussal, bár szókincse fenomenológiai és párbeszédes marad.

Az emberi személy tehát nem egy befejezett anyag, amely rögzített erkölcsi identitást hordoz. Az én **drámaian válik önmagává a szabadságon** keresztül.

---

20. Grace: talán a legradikálisabb késői fejlődés

A kegyelem **belépése Tischner filozófiai antropológiájának középpontjába egyértelmű teológiai irányba vezető lépést jelent – de Tischner kifejezetten ragaszkodik hozzá, hogy a kegyelemnek fenomenológiailag hozzáférhető emberi jelentése is van.**

Kegyelmet tapasztalunk, amikor egy alapvető jó **jogtalanul érkezik** hozzánk.

Valaki megbocsát nekem, amikor a megtorlás lehetséges lett volna.

Valaki még azelőtt megbízik bennem, hogy kiérdemelném a bizalmat.

Valaki segítséget kínál anélkül, hogy visszafizetést követelne.

Valaki felszabadít abból a szerepből, amelyben csapdába estem.

Ezek a felesleges jó élményei.

Tischner ezért azt állítja, hogy a kegyelem nem kizárólag természetfeletti teológiai kategória; leírhatja az **emberek között zajló** eseményeket.

Ez lehetővé teszi számára, hogy feloszlassa a hagyományos, látszólagos ellenállást:

Kegyelem kontra szabadság.

Ha a kegyelem olyan ügy lenne, amely mechanikusan határozza meg az emberi viselkedést, akkor a több kegyelem valóban kevesebb szabadságot jelentene.

De a kegyelem nem sors.

A kegyelem **ad**.

Ezért az igazi kegyelem növeli, mintsem szünteti meg a szabadságot.

Az így született szerkezet a következő:

a kegyelem → a felszabadulás → szabadság → a Jó lehetősége.

Ez jelentős változást jelent a korábbi, értékközpontú etikához képest.

---

21. Miért fontos ez az erkölcsi filozófia szempontjából

Tischner gyakorlatilag egy harmadik modellt javasol két ismerős alternatíva között.

Egy modell ezt mondja:

Heteronómia: Az erkölcs egy önmagon kívüli tekintélyből származik.

Egy másik így fogalmaz:

Autonómia: Az erkölcsöt a szuverén racionális én generálja.

Tischner érett válasza relációs:

Az erkölcsi szubjektivitás a jó találkozásában és válaszadásából alakul ki.

A forrás sem egyszerűen "kívülem", sem egyszerűen "általam teremtett."

Egy másik ember hívhat a Jó felé – de szabadon kell válaszolnom.

A kegyelem felszabadíthat – de nem helyettesítheti a szabadságomat.

Egy érték vonzó lehet – de a megvalósítás révén az enyémé kell tennem.

Ezt nevezhetjük **dialogikus autonómiának**, bár Tischner maga általában inkább a dráma, a szabadság és a jó szókincsein beszél.

22. Egy sötétebb gonosz elmélet a végső korszakban

Van egy másik, kevésbé hangsúlyos fejlemény.

Tischner korai antropológiájának nagy része optimista. Gyakran dolgozik valami klasszikus tézishez, miszerint az emberi akarat végső soron jót kíván: amikor az emberek a rosszat választják, gyakran azért teszik, mert a gonosz a jó álcája alatt jelenik meg számukra.

A *Spór o istnienie człowiekában* azonban Auschwitz, Kolyma és a totalitarizmus tapasztalata sötétebb lehetőséget teremt.

Egy tudományos elemzés a végső műben egy sokkal pesszimistább hangvételt azonosít. Tischner azt kérdezi, hogy vajon bosszú esetén valaki végül azért akarja-e a **rosszindulatot, mert az gonosz**, nem pedig pusztán jónak téveszte.

Nem hoz létre teljesen új tanítást.

De a változás számít.

Korábbi modell:

gonosz = tévesen vagy torz hajszolás a látszólagos jóért.

Késői lehetőség:

a gonosz saját drámai vonzalmát szerezhet; a szabadság elég radikálissá válhat ahhoz, hogy szándékosan a Jó ellen forduljon.

Ez segít megmagyarázni, miért fordít annyi figyelmet a késői Tischner a démonikra, a bosszúra, a kétségbeesésre, az árulásra és a radikális gonoszságra.

23. A totalitarizmus erkölcsi-metafizikai problémává válik

1989 után Tischner egyre inkább a totalitarizmust nemcsak elavult politikai rendszerként, hanem különösen feltáró gonoszságként értelmezi.

A totalitárius gondolkodás a valóságot a következőkre osztja:

barát/ellenség;

a miénk/az övék;

hűséges/áruló;

progresszív/reakciós.

Ezután gyanakvást, elítélést és ideológiai besorolást használ, hogy újraalkotja az interperszonális valóságot.

Stawrowski különösen világosan rekonstruálja Tischner ezt a aspektusát: a totalitárius "politikai ész" a párbeszédet azzal a kérdéssel helyettesíti**: "ki van velünk és ki ellenünk?"** , aláásva a bizalmat, és a meggyőzést kényszerítéssé alakítja.

Ez az elemzés közvetlenül kapcsolódik a dráma filozófiájához.

A totalitarizmus gonosz, mert szisztematikusan pusztítja el:

párbeszéd;

bizalmat;

kölcsönösség;

őszinte beszéd;

személyes felelősség;

többség;

és mindenekelőtt **a Másik szabadsága**.

Ezért a totalitarizmus kritikája és a szabadság elmélete végül ugyanannak az erkölcsi filozófiának két oldalává válik.

---

24. Szolidaritásból a pluralista közösségig

Ez megváltoztatja a szolidaritás jelentését is.

Az 1981-es *Szolidaritás Etikája* egy viszonylag egységes társadalomból született az elnyomó ellen.

1989 után már nem volt egyetlen nyilvánvaló ellenfél. Az állampolgárok jogosan nem értettek egyet a vallásról, gazdaságról, jogról, történelemről és politikai prioritásokról.

Az erkölcsi kérdés így lett:

Túlélhet-e a szolidaritás a nézeteltéréseket?

Tischner érett válasza igen felé hajlamos – de csak akkor, ha a szolidaritást elválasztják az ideológiai egységességtől.

Az autentikus közösség ezért megköveteli:

a Másik szabadságának elismerése;

párbeszéd;

őszinteség;

felelősség;

kölcsönösség;

egy képesség a nézeteltérésre anélkül, hogy az ellenfeleket ellenséggé változtatnánk.

Ez az etikai jelentősége annak, hogy ellene áll a posztkommunista integrizmussal.

---

25. A dekommunistizáció megoldatlan vitáját: igazság vagy irgalm?

Itt Tischner talán a legnagyobb nehézségekkel szembesült 1989 utáni gyakorlati etikájában.

Hogyan kellene az új demokrácia kezelnie a régi rezsim elkövetőit, együttműködőit és haszonélvezőit?

Két agatológiai elv ütközik:

igazságosság, amely felelősséget és megfelelő következményeket igényel;

és

irgalmasság/megbékélés, amely a közösség helyreállítását célozza.

Stawrowski azt állítja, hogy ez volt a mélyebb filozófiai kérdés, amely a lengyel dekommunizációs vitákban rejtőzik, és bírálja Tischnert, amiért nem egyensúlyozta eléggé az igazságosság és az irgalmat között.

A kritika azért érett, mert Tischner agatológiája nem ad egyszerű algoritmust a rangsoroláshoz.

Ez pedig feltárja az egész erkölcsi elméletének szerkezeti jellemzőjét:

Az agatológia erősen feltárja az erkölcsi jelentést, de viszonylag gyenge abban, hogy meghatározott döntési eljárásokat hozzon létre, amikor jogos javak ütköznek.

Tischner valószínűleg ezt nem csupán hibának tekintené, hanem a morális dráma visszavonhatatlan szingularitásának következményeként. Mégis, a jogi és politikai etika szempontjából ez továbbra is valódi probléma.

---

26. *Drogi i bezdroża miłosierdzia* (1999): irgalmat, mint a jó érett formája

Tischner utolsó szakasza egyre inkább az **irgalmaga** koncentrál.

A Drogi i bezdroża miłosierdzia 1998–99-ben írt esszékből származik, amelyekben Faustina nővért Robespierre-rel és Nietzschével szembeállították. Tischner megkülönbözteti az együttérzést, a könyörletet és az irgalmat, és az áldozatról és üdvösségről elmélkedik.

Robespierre választása filozófiailag feltáró.

Robespierre egy paradoxon képvisel:

az emberiség megmentésének kísérlete kényszerítő erényekkel.

A forradalom a jóságot akarja megvalósítani, de rettegéssel végződik, mert a **Jót akarja kényszeríteni** a létezésre.

Nietzsche az ellenkező kihívást képviseli:

talán maga az irgalom álcázott gyengeség, neheztelés vagy rabszolgamorál.

Mindkettővel szemben Tischner a keresztény irgalmat vizsgálja, mint a jó módját, amely sem uralkodik, sem megalázza a helyét.

Irgalat:

felismeri a gonoszságot;

nem állítja, hogy igazságtalanság soha nem történt volna;

de nem hajlandó véglegesen bűnössé teríteni.

Tischner érett filozófiájának logikájában az irgalom tehát különösen tiszta megnyilvánulása az agatológiai szabadságnak:

A jó szabadok, nem rabszolgák.

---

27. A késői filozófia növekvő teológiai jellege

Spór o istnienie człowieka írta, és még nyilvánvalóbban az irgalmat érintő írásokban a filozófiai etika és a teológiai antropológia közötti különbség átmosóvá válik.

A késői szókincs a következőket tartalmazza:

Abszolút jó;

kegyelem;

megváltás;

irgalmat;

Istenem;

szerelem;

Az emberi lehetőségek feltámadása vagy újjászületése.

A Spór o istnienie człowieka magát kifejezetten a Filozofia dramatu *folytatásaként és Tischner modern "ember halálának" leküzdésére tett kísérleteként írják le.*

Ezt kétféleképpen lehet értelmezni.

Mondhatjuk, hogy Tischner filozófiai etikája **a teológiában csúcsosodik ki**, mert a felesleges jó fenomenológiája végső soron az Abszolút Jóra mutat.

Vagy kritikusan érvelhetünk, hogy a későbbi elmélet kevésbé filozófiai univerzálissá válik, mert kifejezetten a keresztény fogalmak végzik a magyarázó munkát.

Mindkét olvasmány hihető.

Ami nem mondható hihetően, az az, hogy a teológiai fordulat egyszerűen lerombolja a korábbi filozófiát. Tischner kitartóan próbálja megmutatni, hogy az olyan fogalmaknak, mint a kegyelem, emberi **fenomenológiai analógiákkal** rendelkeznek teológiai értelmezésük előtt.

---

28. Tischner 1989 utáni erkölcsi elméletének pontos pályája

A fejlesztés tehát átalakulások sorozata formájában rekonstruálható.

Először is: az **objektív** értékektől a fundamentálisabb **Jó** felé.

A korai kérdés az, hogy *milyen értékeket adunk, és hogyan valósítjuk meg azokat?*

A felnőtt kérdés az: *miért tűnik bármi erkölcsileg jobbnak/rosszabnak, megmentőnek/rombolónak?*

Másodszor: az **axiológiai** alanytól a **drámai személy** felé.

Az erkölcsi ént nemcsak belső értéktudatossága alkotja, hanem más szabadságokkal való találkozásokban is.

Harmadszor: a **normatív kötelezettségtől** a **válasz** felé.

A paradigmatikus erkölcsi helyzet nem az, hogy először "egy szabály vonatkozik rám", hanem az, hogy "valaki megszólított velem, és nem maradhatok etikailag semleges."

Negyedszer: a szabadságtól a **választási képességtől** a szabadság felé, mint **személyek közötti kapcsolat** felé.

A szabadság eredetileg "köztünk" történik.

Ötödött: a szabadságtól mint egy értéktől a szabadság felé, mint **a Jó létezésének** módjává.

Az erőszakkal rákényszerített jó már nem mutatja meg az erkölcsi jó alapvető szerkezetét.

Hatodik: a gonoszból a hibás állapotból a **párbeszédes gonoszság** felé.

A gonoszság létezhet kísértésként, hazugságként, árulásként és az emberek között létrehozott "intervalóságként".

Hetedik: az elnyomás elleni szolidaritástól a **pluralizmus alatt felelős szabadságig**.

A posztkommunista erkölcsi alanynak nemcsak a hatalomnak kell ellenállnia, hanem önmagát kell kormányoznia.

Nyolcadik: az eredményre fókuszáló etika egyre inkább **az ajándékra és kegyelemre** fókuszál.

A legmagasabb értékű áruk gyakran nem előállíthatók; őket is be kell fogadni.

Kilencedik: elsősorban filozófiai axiológiától a **kegyelem, irgalom, üdvösség és szeretet** filozófiai-teológiai agatológiája felé.

---

29. Mennyire eredeti volt Tischner 1989 utáni erkölcsi filozófiája?

A huszadik századi erkölcsi filozófiához képest több elem különösen eredeti.

Agathológia az axiológia előtti időszakban

Scheler fenomenológiát és értékhierarchiát kínál. Levinas az Másik etikai elsőbbségét biztosítja. Heidegger egzisztenciális struktúrákat kínál. Hegel elismerést, szabadságot és történelmi drámát nyújt.

Tischner újdonsága abban rejlik, hogy mindezek elemeit ötvözi, miközben azt állítja, hogy **a jó és rossz tapasztalata ősibb, mint maga az értékek objektív világa**. Egy jelentős tudományos rekonstrukció ezt az agatológiai fogalmát rendkívül eredeti hozzájárulásnak nevezi, és hangsúlyozza, hogy Tischner ősibb elemként kezelte, mint akár alapvető ontológiát, akár a hétköznapi etikai tapasztalatot.

A dialogikai és axiológiai etika szintézise

Ellentétben egy tiszta Schelerian-féllel, Tischner konstitutív módon teszi a találkozást.

Ellentétben egy tiszta levinasianával, nem hagyja el az értékeket, a kölcsönösséget vagy az önmaga kreatív szabadságát.

Ellentétben egy egzisztencialista, a radikális választás elméletével, ő nem hajlandó az értékeket pusztán választási termékké tenni.

Így következik:

A jót nem a szabadság teremti, de a jó nem válhat konkrétan emberré szabadság nélkül.

Ez a kombináció jellegzetes.

Szabadság mint ontológiai-agatológiai kategória

"A szabadság a Jó létezésének módja" nem hagyományos liberális, kanti, tomista vagy egzisztencialista tézis.

Egyidejűleg magyarázza:

miért nem kényszeríthető a jót;

miért igénylik az embereknek a szabadságot;

miért képes a kegyelem felszabadítani, nem pedig meghatározni;

miért önmagára érő a vallási kényszerítés;

miért metafizikailag ellentétes a totalitarizmus a jóval.

Ez vitathatatlanul Tischner érett erkölcsi filozófiájának legeredetibb globális tézise.

A párbeszédes gonoszság mint intervalóság

Az ő elmélete, miszerint a gonoszság nem csupán pozitív létes, sem csupán megfékezés, hanem megtévesztő **interrealitásként az emberek** között , hasonlóan eredeti.

30. Fontos gyengeségek és megoldatlan problémák

Tischner eredetisége elméleti nehézségeket is okoz.

Először is, az agatológia hiányzik egy döntési eljárás

Nagy fenomenológiai erővel mutatja be, hogy valami "nem kellene így lennie".

Kevésbé képes pontosan meghatározni, mit kell tenni, ha:

az igazságosság ellentmond az irgalmassággal;

az igazság ütközik a társadalmi békével;

az egyik ember szabadsága fenyegeti a másikat;

A vallási meggyőződés ellentmond a demokratikus joggal.

Az algoritmus hiánya szándékos, de az intézményi etika nem mindig maradhat az erkölcsi fenomenológia szintjén.

Másodszor, a Jó metafizikai státusza homályossá válik

Amikor Tischner azt mondja, hogy a jó és a szabadság bizonyos értelemben "a lét struktúráin kívül" állnak", radikális eltávolodást tesz a klasszikus ontológiától.

De pontosan mi az ontológiai státusza annak, hogy valami "kívül a létezésen és nemlétségen"?

A nyelvezet sugalló, de filozófiailag nehéz formalizálni.

Harmadszor, a fenomenológia és a teológia közötti határ instabil lesz

A kegyelemnek kétségtelenül lehet interperszonális fenomenológiája. De amint az Abszolút Jó és az isteni kegyelem magyarázó elvekké válik, a kritikusok felmerülhetnek a kérdést, vajon Tischner még mindig kínál-e egy filozófiai elméletet, amely függetlenül érhető el a keresztény kinyilatkoztatástól.

Negyedszer, *a homo sovieticus* erkölcsileg kétértelmű

Néha pszichológiai diagnózisként működik, néha szociológiai típusként, néha politikai polemikusként. A felelősség kinevezése nem egyértelmű lehet.

Ötödször, intézményi igazságosságról alkotott értelmezése viszonylag alulmaradt

Tischner egy erőteljes erkölcsi filozófiát dolgozott ki az interperszonális szabadságról, de nem hozott hasonló rendszerszintű elméletet:

jog;

büntetés;

az elosztó igazságosság;

alkotmányos intézmények;

vagy az egymással versengő erkölcsi állítások megoldására szolgáló eljárások.

Ez különösen feltűnő, mert 1989 után Lengyelország egyre inkább pontosan ilyen intézményi etikákat követelt.

---

31. Egy lehetséges végső fejlesztés, amit Tischner nem fejezett be

Különösen érdekes bizonyítékok vannak arra vonatkozóan, hogy Tischner 2000 után milyen irányba fejlődhetett.

Zbyszek Dymarski azt állítja, hogy az 1990-es évek végére Tischner új intellektuális konfrontációhoz közeledett – ezúttal **magával a liberalizmussal, különösen a belső szabadság liberális felfogásával**. Azt javasolja, hogy Leszek Kołakowski lehetett volna a fő beszélgetőtárs. Tischner meghalt, mielőtt ilyen vita lezajlott.

Ez nagyon valószínű, ha az 1990-es évek fejlődését egészében vizsgáljuk.

1992 körül Tischner álláspontját **keresztény liberalizmusnak** nevezhette, mert közvetlen ellenfele a posztkommunista szabadságfélelem és a vallási-politikai kényszerítés kísértése volt.

1998-ra azonban a szabadság fogalma sokkal gazdagabbá vált.

A szabadságot már nem határozták meg megfelelően a következőképpen a következőképpen

zavarás hiánya;

autonóm választás;

egyéni szuverenitás.

Ez így lett:

interperszonális, agatológiai, kreatív, erkölcsileg irányadó és nyitott a kegyelemre.

Így Tischner egy lehetséges megkülönböztetés felé haladt a következők között:

politikai liberalizmus, amelyet továbbra is védhetett a pluralizmus és a személyes szabadság védelmeként,

és

liberális antropológiát, amelyet kritizálhat, mert az illetőt már megalkotott autonóm választóként mutatja be.

Ez az elméleti összecsapás sosem lett befejezve.

Ez lehet a legfontosabb **lehetséges fejlemény** , amelyet halála nem értett meg.

---

32. Végső értékelés

Tischner utolsó évtizedének erkölcsi elmélete tehát egyértelmű pályát mutat, de nem szakad.

A fiatal és középső Tischner nyelve a következő volt:

érték – axiológiai I – hierarchia – remény – munka – szolidaritás.

Az érett Tischner egyre inkább a következő nyelveken beszél:

találkozás – dráma – Jó – szabadság – felelősség – kegyelem – rossz – irgalom – szerelem.

A kulcsfontosságú fogalmi változás, hogy **az axiológia az agatológiára épül**.

Az értékek megmondják **, mit lehet megvalósítani**.

Jó magyarázatot ad arra **, miért fontos a felismerés**.

A találkozás megmutatja, **kinek számít ez**.

A szabadság elmagyarázza **, hogyan válhat a Jó valóban a miénkké**.

A felelősség megmutatja, **miért követel a Másik szabadsága ránk**.

Grace **elmagyarázza, hogyan lehet szabadságot adni és bővíteni anélkül, hogy tönkretennénk**.

A gonosz elmagyarázza**, hogyan formálhatják az emberi kapcsolatok ezt a teret megtévesztéssel, kísértésel, megtorlással és uralommal**.

A Mercy végül megmutatja **, hogyan tud a jó válaszolni a gonoszra anélkül, hogy megismételné annak logikáját**.

Ezért Tischner 1989 utáni álláspontját nem csupán "fenomenológiai értéketikaként" sorolnám, és biztosan nem hagyományos katolikus természetjogi etikaként. Legmegfelelőbb megnevezése **a személy fenomenológiai-dialogikus agatológia**: egy átfogó erkölcsi antropológia, amelyben az ősi erkölcsi valóság a szabadságok drámai találkozása a jó és a rossz horizontján belül.

És az évtized legmélyebb átalakulása egyetlen képletbe sűríthető:

A korábbi Tischner azt kérdezi, hogyan ismeri fel és valósítja meg az ember az értékeket; a késői Tischner azt kérdezi, hogyan válik maga a Jó lehetségessé a szabad emberek között.

Ez az elmozdulás – az **értéktől a jóhoz, a szabadságtól a felszabadulásig, az erkölcsi uralomtól a személyes drámáig** – Józef Tischner erkölcsi elméletének meghatározó fejlődése 1989 után.

****

Tadeusz Styczeń erkölcsi elmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Tadeusz Styczeń *1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.*

Tadeusz Styczeń SDS (1931–2010) a lublini etikai personalizmus iskolájának egyik legszisztematikusabb képviselője, és Karol Wojtyłával és Andrzej Szostekkel együtt az egyik legfontosabb erkölcsi elméleti alkotója. 1989 utáni írásai különösen érdekesek, mert nem csupán folytatják azt a personalista etikát, amelyet az 1970-es és 1980-as évek elején dolgozott ki. Fokozatosan átszervezik ezt az elméletet egy új központ köré: **az igazság és az "igazság normatív hatalma" köré.**

Van azonban egy fontos kronológiai minősítés. Styczeń döntő elméleti fordulata valójában közvetlenül **a** felmerült időszak előtt kezdődik, 1987-ben, Rómában megjelent előadásában, amelyet 1988-ban *Wolność w prawdzie* (*Szabadság az igazságban*) címmel publikáltak. 1989 utáni írásai tehát egy **épp bekövetkezett áttörésnek érettségét, rendszerezését,**

kiterjesztését és részleges metafizikai-teológiai mélyülését jelentik. Értelmezői ennek megfelelően megkülönböztetik a korábbi **"méltósági personalizmust"** – amelyben a személyes méltóság az elsődleges etikai adat – egy későbbi **"veritatív personalizmustól"**, amelyben az igazság elemi tapasztalata válik a kiindulópontba. Styczeń nem hagyta fel a personalista normát; inkább megpróbált annak mélyebb episztemológiai alapot adni.

Ez a különbség szerintem kulcsfontosságú ahhoz, hogy gyakorlatilag mindazt megértsük, amit 1989 után írt az erkölcsi elméletről.

A fő 1989 utáni kiadványok

A következő kronológia tartalmazza azokat a műveket, amelyek közvetlenül kapcsolódnak az általános erkölcsi elmélet fejlődéséhez. Néhány könyv korábbi esszéket tartalmazó gyűjtemény, így a megjelenési dátumot nem szabad automatikusan azonosítani azzal az időponttal, amikor minden tanítás származik.

Év	Munkássága	Elméleti jelentőség
1991	*Nienarodzony miarą demokracji*	Styczeń szerkesztette ezt a fontos kötetet, amely a lengyel vita során született a terhesség előtti élet jogi védelméről. Ez a personalista etikát a demokrácia, a jog és az emberi jogok elméletévé fordítja. A központi esszé a címmel már 1989-ben jelent meg, így a fogalmi eredet kissé megelőzi a vitatott időszakot.
1993	*Wprowadzenie do etyki*	Etikájának fő rendszerszintű gyűjteménye: erkölcs, az etikák függetlensége, személy, lelkiismeret, szabadság, igazság, szerelem és a personalizmus politikai következményei. Az első kiadás 1993-ban, a második 1995-ben jelent meg.
1993	*Solidarność wyzwala*	Összekapcsolja a personalista etikát a szolidaritással, a politikai szabadsággal, a felelősséggel és a kommunizmusból a demokratikus társadalomba való átmenettel.
1993	*Urodziłeś się, kochać*	Ez egy inkább egzisztenciális és vallásosabb, mint szigorúan metaetikus könyv, de fontos Styczeń meggyőződésének megértéséhez, miszerint az erkölcs végső tartalma az ember megerősítése és szeretete.
1994	"Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki *Veritatis splendor*"	A tézis egyik fő megfogalmazása, miszerint a szabadság az objektív igazsághoz való viszonya alkotja, nem pedig korlátozza.
1997	*O etyce Karola Wojtyły – uczeń*	Styczeńt Wojtyła tanítványaként és kreatív kritikusaként mutatja be; különösen fontos az antropológia és az etika kapcsolata szempontjából.
1997–1998	"Etyka jako antropologia normatywna"	Valószínűleg ez az érett styczeńi etika legfontosabb szisztematikus állítása. Megpróbál átlépni az alapvető állítástól a "így van" a personalista erkölcsi normáig.
1998	"Czy istnieje etyka dla naukowca?"	Az igazságelmélet alkalmazása tudományos tevékenységre és szakmai erkölcsre.

Év	Munkássága	Elméleti jelentőség
1998	"Dlaczego Bóg Chlebem? Etyka a teologia moralna..."	Fontos lépés az autonóm filozófiai etika összekapcsolásában a bűntudattal, a megváltással és a teológiai antropológiával.
1999	"Wolność w horyzoncie prawdy. W sprawie filozoficznych podstaw teologii moralnej"	A szabadság, az identitás és az igazság érett szintézise, amely kifejezetten az erkölcsi teológia filozófiai alapjai felé irányul.
2001	*Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*	Filozófiai antropológia, etika és teológia fő szintézise: az embert "a tapasztalat alacsonyabb vidékeiről" és "a kereszt magasából" egyaránt látják.
2006	"Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie"	Érett álláspontjának tömör, késői megfogalmazása: igazság, öntranszcendencia és normatív antropológia.
2007	*Gratias ago, ergo sum. Żyć to dziękować*	A késői fejlődés az ajándék, hála és a megszerzett létezés metafizikája és etikája felé.

A 2011-ben kezdődő posztumusz *Dzieła zebrán* elengedhetetlen a Styczeń tanulmányozásához, de nem tekinthetők új, késői műveknek: újraadják és rendszerezik a különböző korszakokból származó írásokat.

Az elméleti kiindulópont 1989 előtt

Ahhoz, hogy értékeljük a változást, először meg kell határoznunk, mit tartott meg Styczeń.

Korábbi etikája három tézitus köré szerveződött.

Először is, az **etikának tapasztalati kiindulóponttal kell rendelkeznie**. Styczeń nem akarta, hogy az erkölcsi filozófia pusztán normákat vonjon le egy korábbi metafizikai rendszerből, teológiából, isteni parancsból vagy boldogságelméletből. Az etikai reflexió egy leredukálhatatlan erkölcsi tapasztalattal kezdődik: "Kellene."

Másodszor, ez a kötelező dolog végső soron érthető, mint egy méltósággal **rendelkező személy iránti kötelezettség**. Klasszikus personalista képlete nagyjából így volt:

Az illetőt a saját érdekében kell megerősíteni.

Az ember értéke nem csupán egy jó a többiek között. Egy személy nem redukálható jogosan arra, hogy valaki más boldogságának, kollektív hasznának, politikai céljának vagy akár az ügynök saját tökéletességének eszköze.

Harmadszor, Styczeń ragaszkodott az **etikai autonómia erős formájához**. Ez nem jelentette azt, hogy a metafizika és a teológia hamis vagy irreleváns lenne. Ez azt jelentette, hogy nem szabad egy adott metafizikai vagy vallási elmélet elfogadását előfeltételnek tekinteni az alapvető erkölcsi kötelezettség elismeréséhez.

Ez eredményezte jellegzetes ellenállását mind az **eudaimonizmussal** szemben, amennyiben az erkölcsi cselekvést eszközként teszi az ügynök boldogságához vagy tökéletességéhez, valamint a **deontonomizmus** formáival szemben, amelyekben az erkölcsi kötelesség alapvetően egy tekintély parancsolásától fakad.

Az etika központi célja szerinte az **erkölcsi szükségesség** maradt. Ez még a lublini tomista környezetben is megkülönböztette őt. Hosszú ideig tartó vitája Mieczysław A. Krąpiec-csel pontosan arra vonatkozott, hogy az erkölcsileg alapvető jelenség kötelesség-e a személy iránt, ahogy Styczeń állította, vagy a gyakorlati döntés, amely egy elismert jó felé irányul, ahogy Krąpiec hangsúlyozta. A legújabb kutatások ezt még mindig jelentős elméleti nézeteltérésnek tekintik a lublini iskolán belül.

Ezek a pozíciók egyike sem tűnt el 1989 után.

Ami megváltozott, Styczeń válasza a kérdésre:

Mi az a teljesen alapvető élmény, amelyben mind az erkölcsi alany, mind a kötelesség feltárul?

Egyre határozottabb válasza az lett: **az igazság megtapasztalása.**

A "veritatív" fordulat: az igazság válik az erkölcsi tapasztalat alapjává

Késő Styczeń legeredetibb állítása megtévesztően egyszerű.

Tegyük fel, hogy én meghozom az ítéletet:

"Így van."

Nem csupán regisztráltam információt egy külső tárgyról. Amint magam is felismertem valamit igaznak, egyszerre helyeztem magam annak az igazságnak a hatalma alá.

Fizikailag és lelkileg is képes vagyok kimondani:

"Nem így van."

De ha tudatosan tagadom azt, amit magam is igaznak ismertem, valami nemcsak a kilátáshoz való viszonyommal történik, hanem az **önmagammal való** kapcsolatommal is.

Hűtlenné válok magamhoz, mint racionális alannyhoz.

Ez az Styczeń híres igazság **normatív ereje** elképzelésének ereje.

Andrzej Szostek *a Wolność w prawdzie-t* azonosítja annak a mérföldkőnek, ahol Styczeń először egyértelműen érvelt, hogy még egy látszólag jelentéktelen igazság elismerése is olyan mélyen köti a szabadságot, hogy annak tudatos elárulása egyfajta erőszaknak minősül önmagunk ellen, mint racionális és szabad személy ellen.

Az innováció jelentős.

A korábbi personalizmus nagyjából így kezdődik:

Van valaki, aki méltósággal rendelkezik→ ezért azt a személyt kell megerősítenem.

A késő Styczeń egyre inkább így kezdődik:

Tudom, hogy valami igaz, → ha felismerem, felismerem magam, mint az igazság iránti felelős alany, → felfedezem a saját méltóságomat, mint racionálisan szabad "igazság bizalmas", → rájövöm, hogy mások is rendelkeznek ugyanezzel a struktúrával, → ezért mindenkinek a saját érdekében kell megerősítést adni.

Így megváltozott az út a personalista norma felé.

Az igazságtudaton és az öntudaton **keresztül halad**.

Az "automatikus információ" "automata imperatívává" válik

Az Etyka jako antropologia normatywna *érett formulációja* különösen ambiciózus.

Styczeń azt állítja, hogy egy valódi állítás aktusa egyidejűleg:

Információ a valóságról, és **információ magamról, mint aki felismerte ezt a valóságot**.

Ezért a kogníció tartalmaz egy auto-információs elemet.

De mivel nem tudom tudatosan elutasítani azt az igazságot, amit elismertem, anélkül, hogy ellentmondanék magamnak, mint racionális alanynak, az auto-információ normatív erőt szerez. **Automatikus imperatívává** válik.

Későbbi értelmezők körülbelül három szakaszban rekonstruálják Styczeń érvelését:

az igazságot önmagáért kell megerősíteni; Magamat kell megerősítenem, mint az igazság alanyát vagy bizalmasát; és minden mást is az igazság bizalmi embereként kell megerősítenem.

Pontosan így próbálja elérni az érett "veritatív" elmélet az egyetemes personalista normát egy rendkívül alapvető kognitív tapasztalatból. A lényeg az, hogy Styczeń **nem** a veritatív personalizmust a méltóságalapú personalizmus helyettesítőjének, hanem egy kezdetlegesebb tapasztalati alapnak tekintette.

Ez valószínűleg Styczeń legeredetibb hozzájárulása az általános erkölcsi elmélethez.

Styczeń és Hume: ered-e a "kell" szót egy "van"-ból?

Első pillantásra az érv merész megsértésnek tűnik Hume leíró és normatív állítások közötti megkülönböztetésével szemben.

Styczeń válasza finomabb.

Tagadná, hogy kiindulópontja egy tisztán semleges leíró "van", amelyből később egy külső "kellene" következik ki.

Az előadás:

"Megerősítem, hogy p igaz"

Már most is magában foglalja az alanyt személyesen vállalva az igazságért.

A normativitást tehát logikusan nem adják hozzá utólag. Styczeń szerint fenomenológiailag **fedezik fel magát az állítás szerkezetében**.

Ezért lesz későbbi képlete a következő képlete:

primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur—

Ami az antropológiában elsődleges és ami az etikában elsődő, egybeesik vagy kölcsönösen felfedik egymást.

Pontosan azzal fedezem **fel, hogy** kik vagyok, és megismerem**, hogy nem szabad abbahagynom, hogy mivé** válhatok.

Ezért az etika **normatív antropológiává** válik.

Wierzbicki hangsúlyozza, hogy Styczeń valójában megfordítja a szokásos huméi irányt: ha a feltétel nélküli erkölcsi kötelezettség tapasztalati elismerésre kerül, az metafizikai kérdést teremti arról, hogy milyen lénynek kell lennie az illetőnek ahhoz, hogy ilyen feltétel nélküli kötelezettség lehetséges legyen.

Ez egy fontos módszertani pont. Styczeń nem egyszerűen így mondja:

Az emberi természet létezik, → ezért bizonyos normák követik.

Ehelyett:

Az erkölcsi kötelezettség megtapasztalható, → feltétel nélküli kapcsolata valamit feltár arról, milyen lény éli át, → antropológia és végül a metafizika szükséges magyarázatot adni, amit már erkölcsileg átéltek.

A szabadság új felfogása

Ez a rekonstrukció mélyen befolyásolja a szabadság fogalmát.

Styczeń számára a szabadság nem jelentheti végső soron:

Bármit választhatok, amit akarok.

Az autonómia sem jelentheti a következőket:

maga a végrendelet határozza meg az azt irányító szabványokat.

Egy ilyen fogalom a szabadság lényegét a saját önkényes választássá tenné.

Ehelyett az érett Styczeń egyre inkább paradoxon alapján határozza meg a szabadságot:

Igazán függetlenné válok, ha szabadon elfogadom az igazságtól való függőségemet.

1999-es *Wolność w horyzoncie prawdy* című műve nagyon világosan fogalmazza meg a lényeget: az autentikus szabadság egy olyan alany szabadsága, aki saját választása révén engedelmeskedik az objektíven elismert igazságnak. Az igazság független az alannytól, mégis a szabad mellette állva lehetővé teszi, hogy az alany önmaga maradjon.

Így a függőség két jelentése van.

A másik ember kényszerítő akaratára való támaszkodás tönkreteszi az autonómiát.

Az igazságtól való függés az igazságtól függ, amely szabadon elismert, autonómiát jelent.

Ez a jellegzetes Styczeń-i képletet adja:

Önmagunk lenni azt jelenti, hogy túllépünk önmagunkat az igazság felé.

Az önmeghaladás tehát nem önelidegenítés. Ez önmegvalósítás.

Az alternatíva – tudatosan alávetni az igazságot előnynek, félelemnek, hatalomnak, ideológiának vagy vágynak – pontosan **az önárulás**.

Miért volt fontos a kommunista Lengyelország tapasztalata

Ez az elmélet jellemzője egyértelműen lengyel történelmi háttérrel rendelkezik.

Styczeńt lenyűgözték azok az esetek, amikor politikai foglyok vagy ellenzéki személyek szabadságot vagy felmentést kaphattak, ha tagadták azokat a meggyőződéseket, amelyekről tudták, hogy igaz. Az ilyen helyzetek szinte filozófiai kísérletet alkotnak.

A hatóságok lényegében így fogalmaznak:

"Visszanyerheted a külső szabadságot, ha feladod az igazságot."

De aki visszautasítja, felfedezheti:

"Belsőleg szabad maradok éppen azzal, hogy elfogadom a külső börtönt, ahelyett, hogy tagadnám, amit tudok."

Ez Styczeń egyik jellegzetes inverzióját eredményezte:

Egy ember külsőleg bebörtönözhető és erkölcsileg szabad, míg a másik külsőleg szabad és belső rabszolgasorba bízhatja a saját hazugsága.

Szostek kifejezetten összekapcsolja Styczeń igazság normatív erejéről szóló elméletének megjelenését a Szolidaritás korszakának tapasztalatával.

1989 után azonban ugyanaz a filozófiai struktúra új célpontot kap.

A veszély már nem elsősorban a totalitárius kényszerítés.

Ez relativizmus**, proceduralizmus, többségi elképzelés, és az az elképzelés, hogy maga a szabadság teremt igazságot vagy** értéket.

Ez az egyik legfontosabb valóban 1989 utáni fejlemény az alkalmazott elméletében.

Lelkiismeret: nem az igazság teremtője, hanem az igazság tanúja

Ugyanez az átalakulás megjelenik Styczeń lelkiismereti elméletében is.

Határozottan védi a lelkiismeret szubjektivitását és autonómiáját, de elutasítja azt a gondolatot, hogy a lelkiismeret erkölcsileg szuverén, mert **megteremti** , ami a helyes.

A lelkiismeret tekintély, mert az alany saját cselekedete, amely felismeri az erkölcsi igazságot.

Méltósága tehát egyidejűleg a következőkben áll:

az alany autonómiája és az alany alávetettsége az objektív igazságnak.

Ez különösen érdekes megoldást ad a heteronomia és a szubjektivizizmus közötti ellentétre.

Styczeń szerint az erkölcsi alany nem engedelmeskedik az igazságnak úgy, ahogy egy rabszolga engedelmeskedik egy mesternek. Az igazság nem kényszerítheti az akaratot fizikailag. Az embernek **szabadon kell az igazságot cselekvés elvévé** tennie.

Ennek következtében:

az igazság nélküli szabadság önkényességké válik; az igazság szabad elismerés nélkül nem hozna létre valóban erkölcsi cselekedetet.

Ezért az erkölcsi cselekedet megköveteli a konjunkciót.

Ez volt az egyik oka annak, hogy Styczeń filozófiailag *jelentősnek találta a Veritatis pompáját*. 1994-es kommentárja elsősorban az emberi identitás elemzéseként értelmezi az enciklikét: az ember szabadságként létezik, amely az igazsághoz kapcsolódik, és ez a kapcsolat inkább alkotja meg a személyt, mint csökkenti.

A "méltóságtól" a "veritatív" személyiségig

A különbséget most már pontosabban lehet kifejezni.

A korábbi, **méltósági** szakaszban a legfontosabb adat a cselekedetem címezettje:

Ki az a lény előttem?

Válasz:

egy páratlan méltóságú ember.

Ezért:

Az illetőt a saját érdekében kell megerősíteni.

A későbbi, **veritatív** szakaszban a figyelem kezdetben a színészi alanya felé terelődik:

Mi történik velem, amikor felismerem az igazságot?

Válasz:

Rájöttem, hogy nem tagadhatom tudatosan anélkül, hogy megsértenék magam, mint racionálisan szabad ember.

Ezért:

Én "kurátorként" vagy az igazság tanújaként fedezem fel magam.

De ez végül visszavezet a másik személyhez, mert a másik is ilyen alany.

Ezért Styczeń így lép:

Az igazság → erkölcsi szubjektivitás → személyes méltóság → minden ember megerősítése.

A lényeg, hogy a méltóság soha nem tűnik el. Jacek Frydrych ezért Styczeń érett etikáját mérsékelt etikai **intellektualizmusnak** nevezi: az erkölcsi kötelesség mind az igazságból,

mind a személyes méltóságból fakad, a tudás pedig belső kapcsolatban van az erkölcsi motivációval.

Ezért nem így írnám le Styczeń fejlődését:

A méltóságelméletet → elhagyva → igazságelmélet.

Egy jobb rekonstrukció a következő:

A méltóságelmélet → egy egyszerűbb, tapasztalati alap keresése → az igazság feltárja az alany méltóságát, → méltóság és az igazság kölcsönösen megerősítő alapokká válik.

Az etika "normatív antropológia" lesz

Ez a fejlemény jelentős következményekkel jár Styczeń és Wojtyła kapcsolatára nézve.

Styczeń mélyen wojtyłiai maradt, de nem csupán Wojtyła magyarázója volt.

Az egyik legfellevezőbb különbség az *Osoba i czyn* (*A Cselekedő Személy*) című műhöz kapcsolódik. Wojtyła módszertani módon megpróbált filozófiai antropológiát felépíteni azzal, hogy ideiglenesen zárta ki a cselekedetek konkrét etikai értékelését.

Styczeń egyre szkeptikusabbá vált a fenntartással kapcsolatban, hogy ez a szétválasztás fenntartható.

Ha a lelkiismeret, a felelősség, az önbirtoklás, az önrendelkezés és az önmegvalósítás lényegében a személyes létezéshez tartozik, akkor az erkölcs nem egy külső fejezet, amelyet az antropológiához adnak.

A személy pontosan az a fajta lény, akinek létezése normatívan van felépítve.

Ezért:

Az etika normatív antropológia.

Andrzej Szostek 2026-os tanulmánya hangsúlyozza, hogy Styczeń nemcsak figyelmesen, hanem kritikusan és kreatívan olvasta Wojtyłát. A legvilágosabb példa éppen ez a nézeteltérés arról, hogy a filozófiai antropológia módszertanilag keretbe foghatja-e az erkölcsöt. Ugyanez a tanulmány Styczeń kidolgozását a "banális" igazság normatív jelentőségéről eredeti kiterjesztésként azonosítja, nem pedig Wojtyła egyszerű ismétlésének.

Ez Styczeńnek azonosítható, független pozíciót ad a wojtyłi personalizmusban.

Politikai etika 1989 után: a demokrácia problémája

Lengyelország politikai átalakulása új alkalmazási területet adott Styczeń elméletének.

1989 előtt a nyilvánvaló politikai erkölcsi probléma a következő volt:

Kényszeríthet az állam valakit, hogy tagadja az igazságot?

1989 után a probléma a következők lett:

Dönthet el egy demokratikus többség arról, hogy mi számít igazságnak, méltóságnak vagy alapvető emberi jognak?

Styczeń válasza határozottan negatív volt.

A demokrácia nem erkölcsileg önlegitimál pusztán azért, mert a döntéseket eljárásilag korrekt szavazás hozta meg.

A többség pozitív jogot hozhat létre.

Nem okozhat igazságtalanságot pusztán azzal, hogy rá szavaz.

Ez közvetlenül a személyiségességéből fakad. Az emberi méltóság megelőzi az államot; ezért alapvető jogok nem azért keletkeznek, mert az állam döntött volna azok megadását.

Ennek következtében maga a demokrácia a **pre-demokratikus erkölcsi igazságoktól** függ.

Ez a provokatív kifejezésének fogalmi háttere:

"A meg nem született a demokrácia mérce."

Styczeń számára a demokrácia erkölcsi komolyságát próbára teszi, hogy azokkal szemléletkel, akik nem rendelkeznek politikai hatalommal és nem védhetik saját érdekeiket. 1989 utáni politikai írásai ezért a prenatális élet konfliktusát nemcsak egy adott bioetikai vitának, hanem az alkotmányos demokrácia filozófiai alapjai próbájaként kezelik.

Nem kell elfogadni Styczeń lényegi következtetését a terhesség előtti személyiségről ahhoz, hogy megértsük az érv elméleti jelentőségét. Egy alapvető politikai problémát tesz fel:

Az emberi jogok demokratikus döntéshozatal termékei, vagy vannak erkölcsi igazságok az emberekről, amelyek alkotmányosan korlátozzák magát a demokráciát?

Válasza határozottan a második irányba irányul.

Ez teszi a 1989 utáni Styczeńt nemcsak a magánerkölcs, hanem a **többségi demokrácia etikai korlátainak elméleti** képviselőjévé.

A "szolidaritás" jelentése megváltozik a kommunizmus bukása után

A Solidarność wyzwala (1993) különösen feltáró ebben a tekintetben.

A szolidaritás nem csupán történelmi munkásmozgalom vagy politikai ellenállási stratégia.

Styczeń filozófiai módon rekonstruálja a szolidaritást a personalista elvből.

Ha minden ember saját érdekében érdemli megerősítést, akkor az erkölcsi közösség nem zárhat ki önkényesen bizonyos embereket a felelősség köréből.

A szolidaritás tehát egy alapvető kapcsolatot jelent:

Egy ember erkölcsileg egy másikra bízik.

A szolidaritás közössége elvileg egészen a személyek közösségéig terjed.

A posztkommunista jelentés különösen jelentős. A szolidaritás már nem jelenthet pusztán szolidaritást **egy elnyomó rezsim** ellen. Szolidaritássá kell válnia **minden sebezhető személlyel az új demokratikus rendszerben**.

Így az elmélet az ellenállás etikájából intézményi felelősség etikajává válik.

Ez Styczeń gondolatainak valódi 1989 utáni bővítése.

Erkölcsi igazság és pozitív törvény

Ugyanez az érvelés magyarázza növekvő érdeklődését a jogtudományi kérdések iránt.

Styczeń nem azonosítja a jogi érvényességet és az erkölcsi érvényességet.

Egy törvény létezhet pozitív jogként is, miközben erkölcsileg igazságtalan.

De ő erősebben állítja, hogy a törvény, amely radikálisan ellentmond a személyes méltóságnak, károsítja a jog erkölcsi értelmét.

Miért?

Mert a jog azért létezik, hogy egy személyközösséget a kölcsönös elismerés alapján szabályozza.

Ha a jogrendszer kimondja, hogy egyes személyeket csupán mások érdekeinek tárgyaiként kezelhetnek, az ellentmond annak a személyes alapnak, amelyből a jogos jogrend ered.

Antigónára és Szókratészre való utalásai ezért fontos filozófiai szerepet töltenek be.

Antigóné szimbolizálja a következő állítást:

A pozitív törvényhozás nem meríti ki az igazságszolgáltatást.

Szókratész egy másikat szimbolizál:

az erkölcsi alanyt akár élet árán is az igazsághoz köthet.

A két alak összekulcsolja Styczeń etikai szempontjának objektív és szubjektív oldalait:

Az igazság korlátozza a politikai hatalmat, és az igazság a személyes szabadságot köti.

Bioetika: a personalizmus mint antiutilitarista akadály

A bioetika Styczeń érett elméletének egyik fő alkalmazott területévé vált.

Álláspontja a méltóság, a testi létezés és a személyes identitás együttléceséből ered.

Az emberi test nem érthető egyszerűen biológiai anyagként, amelyet egy külön dekartézius alany birtokol. A testi létezés annak a módnak felel meg, ahogyan az ember létezik és megnyilvánul önmagát.

Ennek következtében a fogantatás, abortusz, embriókutatás, eutanázia, házasság és szaporodás kérdései nem értékelhetők pusztán a haszon és költségek mérlegelésével.

Vannak olyan javak, amelyeket nem szabad elérni azzal, hogy egy embert pusztán eszközként kezelünk.

Ezért Styczeń erősen **anti-konsekvencialista és antiutilitarista** maradt.

Ennek politikai jelentősége 1989 után nőtt, mert a kérdés már nem csak az volt, hogy egy egyéni cselekedet erkölcsileg megengedett-e. Az lett a kérdés, hogy maga a demokratikus állam képes intézményesíteni-e olyan gyakorlatokat, amelyeket Styczeń összeegyeztethetetlennek tartott a személyes méltósággal.

Így a bioetika, a jogi filozófia és a politikaelmélet egyre inkább összefonódik késői munkáiban.

A tudományos tevékenység etikája

Az 1998-as esszé *Czy istnieje etyka dla naukowca?* (*Van etika a tudósnak?)*) egy másik érdekes alkalmazást kínál.

Styczeń két végletet utasít el.

Nem lenne elég azt mondani, hogy a tudomány nem hoz fel különleges etikai kérdéseket, mert a tudósokat egyszerűen a hétköznapi erkölcs irányítja.

De ugyanolyan téves lenne azt állítani, hogy a tudósok, mivel a tudást szolgálják, mentesülnek a hétköznapi erkölcsi felelősségek alól.

Az igazságnak különleges jelentősége van a tudományban, mert az igazság keresése a tudományos gyakorlat alkotóeleme.

Mégis, a tudományos igazság alárendelt a mélyebb personalista elvnek, amennyiben a tudomány **személyek tevékenysége, amely személyeket és a valóságot érint**.

Így következik:

a tudósnak pontosan úgy kell hűnek lennie az igazsághoz, mint tudós, de felelősséget kell tartania az embereknek is, mint embernek.

Ezért a tudomány episztemikus ethosza és az univerzális personalista erkölcs inkább keresztezi egymást, mintsem versengzen.

Ez az alkalmazás jól mutatja, milyen eredményes volt Styczeń számára a "veritatív fordulat". Egy elmélet, amely kezdetben az alapvető állítási aktusból fejlődött ki, kibővíthető kutatási etika, szellemi integritás, tanúvallomás és felelősségvállalás etikajává.

Az etika és a teológia egyre közelebb kerül egymáshoz

Egy másik fontos fejlemény 1989 után a filozófiai etika és a keresztény kinyilatkoztatás kapcsolatát érinti.

Első pillantásra azt gondolhatnánk, hogy Styczeń fokozatosan elhagyta korábbi, független **etika** fogalmát, és azt kifejezetten katolikus erkölcsi teológiává alakította.

Ez az értelmezés túl egyszerű lenne.

Továbbra is ragaszkodik ahhoz, hogy az etika kiindulópontja az emberileg hozzáférhető erkölcsi élmény.

Nem kell elfogadni a kinyilatkoztatást, mielőtt felismernénk:

Igazság,
lelkiismeret,
erkölcsi kötelesség,
személyes méltóság,
felelősség.

Így a filozófiai etika módszertanilag autonóm marad.

De Styczeń egyre inkább megkülönbözteti az **erkölcsi kötelezettség elismerését annak** végső magyarázatától**.**

Tegyük fel, hogy az erkölcsi tapasztalat feltétel nélküli kötelezettséget mutat egy másik személy megerősítésére.

Ekkor felmerül egy további kérdés:

Miért van ez az ember ilyen feltétel nélküli értékkel?

És még egy:

Hogyan kényszeríthetnek feltétel nélküli erkölcsi követelést egymásra a véletlen lények?

Ekkor az etika a metafizika felé nyit.

Wierzbicki nagyon világosan rekonstruálja az irányt: az erkölcsi tapasztalat kiindulóponton autonóm a metafizikától vagy a vallástól, de az erkölcsi kötelezettség feltétel nélküli feltétele további ontológiai magyarázatot igényel. Styczeń számára ez a magyarázat végső soron az Abszolút személyes megértéséhez vezet.

Így a késői Styczeń a következőkből lép tovább:

Függetlenség a metafizikától

a pontosabb pozíció felé:

módszertani függetlenség a kiindulóponton, metafizikai nyitottság a végső magyarázat szintjén.

Ez egy fontos elméleti finomítás.

Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? és az ész és hit szintézise

A 2001-es *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* című könyv különösen jól ábrázolja ezt a fejleményt.

A szervező kérdése már nem szűk:

"Mit kell tennem?"

Ez a következő:

"Ki vagyok én?"

A kiadó pontosan jellemzi a könyvet, hogy egyszerre nézi az embert "az emberi tapasztalat alacsonyabb földjeiről" és "a Kereszt magasságából". Olyan vitákat tartalmaz, mint a "Önmagunk lenni önmagunkat túlmutatni", "Az elején igazság volt", valamint az ész és a hit közös válaszáról az emberi identitás kérdésére.

A tétel nagyjából következik:

Etikai tapasztalat → normatív antropológia → az ember metafizikája → teológiai antropológia.

De ez nem a kereszténység levonása az etikából.

Ehelyett a természetes erkölcsi tapasztalat olyan kérdéseket hoz létre, amelyeket a filozófiai ész nem tud teljesen lezárni.

Az emberek tudják, mit kell tenniük, mégis képesek erkölcsi kudarcra lenni.

Ezért a bűntudat egy újabb filozófiai problémát teremt:

Mi történik, ha az, akinek hű kell maradnia az igazsághoz, elárulja az igazságot, és ezzel önmagát is elárulja?

Itt írja Styczeń egyre inkább az etikát **egyfajta "adventi filozófiának"**: a filozófiai etika mind az emberi nagyságot, mind az emberi erkölcsi szakadást fedezi fel, és így nyitottá válik a teológiai válaszra a megváltásra vonatkozóan.

Ez talán a legerősebb teológiai mélyedés késői gondolkodásában.

A kötelezettségtől az ajándék felé: *Gratias ago, ergo sum*

A végső fejlemény a *Gratias ago-ban látható, ergo sum. Żyć to dziękować* (2007).

Itt az erkölcsi filozófia nyelve egyre inkább az **ajándék, a fogadás, a hála és az önadás** nyelvévé válik.

Ez nem teljesen új. A szeretet és az ajándék mindig is központi szerepet játszott a wojtyłi és styczeńi személyiségességben.

De a rendszeres elhelyezkedése változik.

Korábban Styczeń jellemzően a következő filozófus:

"Kellene."

A veritatív Styczeń a következő filozófusává válik:

"Ismerem az igazságot, ezért hű kell maradnom hozzá."

A nagyon késői Styczeń egyre inkább hozzáteszi:

"Úgy fedezem fel magam, mint amit adott; ezért a létezéshez való megfelelő kapcsolatom viszonzása hála és ajándék."

Wierzbicki ennek megfelelően Styczeń érett erkölcsi élményében rejtett metafizikai fejlődést az **ajándék metafizikájaként** írja le.

Ez jelentős gazdagítást eredményez.

Az erkölcsi élet már nem csupán egy kötelességnek való engedelmességként jelenik meg.

Ez a megfelelő válasz arra is**, hogy önmagunkat és a másikat ajándékként kaptuk**.

Így a szerelem ontológiai mélységet kap.

A másik személy nem csupán az, akinek jogait nem szabad megsérteni.

Az illető valaki, akit rám bíztak, valaki, akinek igenlő válasz kell.

Így az átmenet következik:

Kötelesség → hűség, → hála → szeretet/önajándék.

Ugyanakkor hangsúlyoznám, hogy ezek inkább rétegek, mint egymást követő eldobott elméletek. Styczeń soha nem helyettesíti a kötelezettség etikáját az ajándék etikára.

Mi marad abszolút állandó?

Mindezek ellenére több alapvető meggyőződés megmaradt a korábbi Styczeńtől egészen utolsó műveiig.

Etikai realista marad. Az erkölcsi igazságot nem preferenciák, társadalmi konvenciók vagy politikai döntések hozza létre.

Ő továbbra is személyespárt. Végső soron az erkölcsileg döntő valóság a személy és az ember visszavonhatatlan méltósága.

Továbbra is ellenezi az utilitarista eszközbevallást. Egyetlen összesített társadalmi előny sem engedélyezné automatikusan az embert pusztán eszközként kezelni.

Elkötelezett az etikai tapasztalati kiindulópont mellett. Az erkölcsi filozófiának erkölcsileg értelmes tapasztalattal kell kezdenie, nem pedig pusztán a teológiából vagy metafizikából való levonással.

Elkötelezett az egyetemes erkölcsi érvényesség mellett. Az erkölcsi ítélet igazsága nem függ a többségi jóváhagyástól.

És mélyen wojtyłiai marad abban, hogy az erkölcsi cselekvést úgy kezeli, mint olyan eszközt, amely során az ügynök nemcsak külső hatásokat hoz létre, hanem **erkölcsileg egy bizonyos típusú emberré** válik.

Így a változások rendkívül folyamatos personalista keretben zajlanak.

A fő elméleti változások 1989 után

Ha Styczeń 1989 utáni fejlődését egy fejlesztési modellbe tömörítjük, **öt jelentős transzformációt** választanék meg.

Az első az **episztemológiai elmozdulás a méltóságtól az igazságba**. A személyes méltóság továbbra is a végső megerősítés tárgya, de Styczeń egyre inkább úgy véli, hogy a személyes méltóság legegyszerűbb kapuja az alany megtapasztalása, hogy elismert igazsághoz kötött.

A második a **tárgyközpontúságtól a szubjekt-központú elemzés felé való átmenet**. A korai personalizmus azt kérdezi, miért kell a másik személyt megerősíteni. A késői veritatív personalizmus először azt kérdezi, mi történik bennem, amikor felismerem vagy elárulom az igazságot. Az elmélet ezután visszatér az alanyról a másik személyhez.

A harmadik az etika és az antropológia **egyre erősebb azonossága**. Az erkölcsi normativás már nem egy felépítmény, amelyet egy önállóan megalkotott emberi természethez adnak. Személynek lenni már azt jelenti, hogy olyan lénynek kell lenni, akihez normatívan tartozik az igazság, a szabadság, a lelkiismeret és a felelősség.

A negyedik a hatalmas **kiterjesztés az interperszonális etikából az intézményi erkölcsbe**. A demokrácia, a törvényhozás, a tudományos intézmények, az orvostudomány és az emberi jogok a kommunizmus összeomlása után a personalista etika próbaterepévé válnak.

Az ötödik egy **metafizikai és teológiai mélyítés**. A késői művek egyre inkább azt kérdezik, hogyan éljük meg az erkölcsi kötelességet, hanem hogy végül hogyan magyarázható annak feltétel nélküli jellege. Ez a normatív antropológiától az ajándék metafizikájához, végül pedig a keresztény antropológia értelem–hit szintézise felé vezet.

A legerősebb filozófiai nehézség: önmagában az igazság erkölcsileg normatív-e?

Styczeń legeredetibb tanítása egyben a legsúlyosabb problémáját is eredményezi.

Valóban teremt erkölcsi kötelezettséget egy igazság felismerése ?

Vegyük a következő állítást:

"Hét könyv van az asztalon."

Ha helyesen számoltam őket, akkor mindenképpen ismeretikusan irracionális lenne tudatosan azt állítani, hogy nyolc van.

De vajon elkövettem-e magam ellen egy kifejezetten **erkölcsi sértést** pusztán azzal, hogy kimondtam a hamis ítéletet?

Styczeń rendkívül erős affirmatív választ ad a személyesen elismert igazság szándékos elárulása esetén.

Kritikusai megkérdőjelezték, vajon az érv túl gyorsan halad-e a következőkből:

Episztemikus normativitás—

higgyek és állítsd a bizonyítékok alapján

a következőknek:

erkölcsi normativitás—

Hűséget vagy az igazsághoz személyként.

Ez a kérdés szinte azonnal felmerült az *Etyka jako antropologia normatywna* körül; Józef Herbut kortárs kommentárját jelentős címen viselte: *Auto-informacja auto-imperatywem?* — "Az auto-információ auto-imperatív?" A vita továbbra is aktív a mai kutatásokban.

Szostek fontos javítása: önmagában az igazság nem feltétlenül eredményez személyiességet

Andrzej Szostek talán a legjelentősebb belső kritikát fogalmazta meg.

Tegyük fel, hogy Styczeń sikeresen megmutatja, hogy az igazsághoz kötök.

Ez azonban nem következik automatikusan a következően:

Mindenkinek szeretni vagy megerősítést kell kapnia a saját érdekében.

Ehhez a következtetéshez Szostek szerint az ember **értékét és méltóságát is meg kell** tapasztalni.

Ennek következtében egy teljes styczeńi etika két tapasztalat integrációját igényli:

egy "belső" élmény—

a szabadságom az igazsághoz kötött, amit felismertem

és egy "külső" élmény—

Találkozom egy olyan lénylel, különösen egy másik személlyel, akinek belső értéke és méltósága van.

Szostek ezért elegendőnek tartja, hogy Styczeń kísérlete, hogy a personalizmus egészét a kognitív aktusból származtassa, hacsak ezt a második dimenziót nem tartjuk meg.

Ez a kritika elméletileg azért fontos, mert azt sugallja, hogy Styczeń végső elméletét valószínűleg nem szabad tiszta **veritatív personalizmusként** rekonstruálni.

A védhetőbb szintézis a következő lenne:

Igazság + méltóság + szabadság + szeretet.

Valóban, talán erre tartott Styczeń végül is.

A tévedés problémája

Egy kapcsolódó nehézség a hibával kapcsolatos.

Tegyük fel, hogy őszintén elismerem a p állítást igaznak, bár p objektíven hamis.

Styczeń egyszerre két állítást akar megvédeni:

Nem szabad tudatosan cselekednem azzal szemben, amit magam is igaznak ismerek;

és lelkiismeretem továbbra is felelős az objektív igazságnak.

Mindkettő hihető, de ezek konjunkciója nehéz kérdéseket vet fel.

Mennyire menti fel a hibás elítéléshez való hűség a cselekvést?

Milyen kötelezettségeim vannak, hogy átvizsgáljam a hiteimet?

Mikor kezdődik a bűnös tudatlanság?

Hogyan kellene intézményesen megoldani az őszinte lelkiismeretek közötti konfliktusokat?

Styczeńnek kétségtelenül vannak fogalmi forrásai ezeknek a problémáknak a kezelésére – különösen az igazság keresésének kötelezettsége –, de késői igazság normatív erejéről szóló elmélete sokkal fejlettebb az **elismert igazsághoz való hűség** elmélete, mint erkölcsi tévedés szisztematikus episztemológia.

Ez az egyik terület, ahol elmélete továbbra is nyitott maradt a további fejlesztés előtt.

Egy másik, megoldatlan probléma: autonómia kontra metafizikai alapozás

Feszültség van a korábbi független **etika** program és a későbbi személy és ajándék metafizikája között is.

Ha a személyes méltóság metafizikai magyarázatot igényel, és ha a feltétel nélküli kötelesség végül az Abszolút mint Személy felé mutat, akkor milyen értelemben lehet az etika valóban független?

A legjobb styczeńi válasz két szint megkülönböztetését igényli.

Ismerős-metodológiai autonómia: Fel tudom ismerni az erkölcsi kötelezettséget anélkül, hogy először metafizikát vagy teológiát mutatnék be.

Ontológiai-magyarázó függőség: annak teljes beszámolója, hogy miért rendelkeznek az emberek feltétel nélküli méltósággal, végső soron metafizikai vizsgálatot igényel.

Ez a megkülönböztetés jelentősen erősíti Styczeń érett helyzetét.

És ez megmagyarázza, miért nem szabad a metafizika felé való elmozdulását 1989 után úgy értelmezni, mint korábbi, független etikájának elutasításaként.

Mennyire eredeti volt az 1989 utáni Styczeń?

A huszadik századi personalizmusban elméletének több összetevőjének is nyilvánvaló előzményei vannak.

Az ember méltósága a personalista hagyományból ered.

Az öntúlzás és az önrendelkezés mélyen wojtyłiai.

A szabadság és az igazság kapcsolata a klasszikus és keresztény filozófiához tartozik.

Az ajándék etikájának széles teológiai és fenomenológiai előzményei vannak.

De a **Styczeń által kidolgozott konkrét kombináció sokkal jellegzetesebb.**

Legeredetibb elméleti lépése, véleményem szerint, ez:

Az alapvető aktus, hogy bármilyen igazságot felismerünk, egyszerre tárja fel az embert ismerőként és erkölcsileg felelős Igazság bizalmasként; ezért az igazsághoz való hűség a személyes önbirtoklás alkotója, míg a tudatos elárulás az elismert igazság egy formájává válik.

Ebből megpróbálja rekonstruálni:

Lelkiismeret,
szabadság,
személyes méltóság,
a personalista norma, az emberi szolidaritás,
politikai kötelezettség,
tudományos integritás, és végső soron a normatív antropológia.

Ez valódi elméleti újítás, nem csupán a Thomizmus vagy Wojtyła újrafogalmazása.

Szostek 2026-os újraértékelése különösen feltáró: Styczeń továbbra is Wojtyła tanítványa, de az ő mozdulata, amely még az alapvető igazság erkölcsi jelentőségéhez **irányul, inkább** Wojtyła kreatív fejlődéseként jelenik meg, nem pedig egyszerű exegézisként.

Általános megítélés fejlődéséről 1989 után

Ezért Styczeń 1989 utáni erkölcsi filozófiáját három fő szakaszra osztanám.

Az 1990-es évek eleje a konszolidáció és a politikai alkalmazás időszaka. *Wprowadzenie do etyki*, *Solidarność wyzwala*, *Urodziłeś się, kochać* által írt, valamint a *Nienarodzony miarą demokracji* körüli viták a meglévő personalista elméletét az új lengyel demokrácia intézményi feltételeibe viszik. A központi kérdés az ellenállástól a totalitárius kényszerítésen át a demokratikus szuverenitás határaiig változik.

A közép- és késői 1990-es évek a rendszeres veritatív personalizmus korszaka. Az 1994-es *Wolność z prawdy żyje*, az 1997–1998-as *Etyka jako antropologia normatywna*, a tudomány etikája esszéje, valamint az 1999-es *Wolność w horyzoncie prawdy* fokozatosan fogalmazza meg az igazság**–szabadság–személy** háromszöget. Itt Styczeń eléri legmagasabb metaetikus eredetiségét.

A körülbelül 2000 és 2007 közötti időszak az integráció és a metafizikai-teológiai mélyülés időszaka. *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* , a 2006-os esszé az igazság normatív erejéről és *Gratias ago, ezért egyre inkább* összekapcsolja a normatív antropológiát az ajándékkal, teremtéssel, bűntudattal, megváltással, hálákkal és teológiai antropológiával.

Ezért valódi fejlődés van, de **nem egymást kizáró rendszerek sorozata**.

Legmélyebb pályája így ábrázolható:

Személyes méltóság→ erkölcsi kötelesség → igazság → szabadság az igazságban → normatív antropológia → szolidaritás és emberi jogok → az ajándék, hála és önadó szeretet metafizikája →.

És központi invariánsa megmarad:

Az illetőt soha nem szabad egy dologgá, eszközzé, funkcióvá, szavazattá, biológiai tárgyává vagy hasznossági hordozóvá redukálni.

Ezért a késői Styczeń legpontosabb jellemzése valószínűleg nem csupán a "tomista etika", sem pusztán "Wojtyłi personalizmus", sem egyszerűen a katolikus erkölcsi filozófia. Ez egy jellegzetes **, veritatív personalizmus** , amelyben az embert racionálisan szabad szublanként értelmezik, aki képes igazságon keresztül kötözni önmagát, beteljesíteni az igazsághoz való hűséggel, felismerni másokat ugyanezen igazság fényében, és végül a személyes létezésre ajándékként válaszul megerősítéssel, hála és szeretet révén.

Az egyetlen fő feltétel, hogy Styczeń soha nem fejezte be teljesen a végső szintézist. Szostek megjegyzi, hogy a romló egészség akadályozta az igazság normatív ereje elméletének további kritikus fejlődését. Így a legígéretesebb értelmezés végső intellektuális irányának nem az, hogy az "igazság" kiszorította a "méltóságot", hanem hogy Styczeń egy integrált elmélet felé haladt, amelyben **az igazság magyarázza a szubjektivitás erkölcsi szerkezetét, a méltóság az ember lecsökkenthetetlen értékét, a szabadság közvetíti az alany válaszát, és a szeretet vagy önajándékozás a személyes megerősítés legteljesebb megvalósítását** jelenti.

Ez a négyrészű szintézis – **igazság, méltóság, szabadság és szeretet** – véleményem szerint a legjobb módja annak, hogy megtaláljuk Tadeusz Styczeń érett erkölcsi elméletét 1989 után.

****

Jacek Filek morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Jacek Filek 1989 után megjelent tanulmányait és erkölcsi elméleti könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Jacek Filek jellegzetes helyet foglal el az 1989 utáni lengyel erkölcsi filozófiában. Nem elsősorban az angol-amerikai normatív rendszer alkotója – nem kínál következmények kalkulusát, kötelességek katalógusát vagy teljes erényelméletet. Ambíciója alapvetőbb. Azt kérdezi, mi **teszi egyáltalán lehetővé az etikai** létezést, mi történik az emberi alanysal, amikor etikailag kezelik, és hogy az etika az **értékkel, szabadsággal, kötelességgel, az autonóm "én"-vel kezdjen, vagy inkább felelősséggel és "Te"-vel.**

Több mint három évtizeden át Filek fejlődése szokatlanul koherens. A legjobb rövid képlet erre a következő:

értéket → hívást → válasz → felelősséget → Más → Harmadik → reményt.

A döntő változás tehát nem az egyik filozófiai iskolából a másikba való áttérés. Ez a válaszkészség eszméjének fokozatos radikalizációja. Korai Filek az etikai értékek állítását vizsgálja; az 1990-es években "ontologizálja" a felelősséget; a 2000-es években egyre inkább úgy értelmezi az embert, mint megszólítanak; 2010–2014 körül a konkrét Más elsőbbséget szerez az absztrakt értékekkel szemben; és legutóbbi munkájában a kiváltságos *You–I* kettőt a harmadik bevezetésével korrektálják, míg remény fenomenológiája kiterjeszti a felelősséget az emberi jövő értelmezésére. Érett művei maguk a fenomenológiai etika → értékekre adott válasz, az egzisztenciális etika → a Lét hívására adott válasz, a párbeszédes etika → a Másra adott válasz sorrendjét mutatják be.

Egy bibliográfiai minősítés hasznos. Néhány lengyel profil *szerint a Z badań nad istotą wartości etycznych* 1995, *a Filozofia jako etyka* 2001, *az Etyka pedig* 2013. Újraértelmezés 2013. A könyvtári és kiadói feljegyzések 1996-ot, 2002-t és 2014-et adnak meg. Általában az utóbbi, ellenőrizhető kiadási dátumokat használom, amikor a variánsokat megjegyzem.

Időszak	Fő munka vagy tanulmány	Fő elméleti funkció
1996	*Z badań nad istotą wartości etycznych*	Etikai érték fenomenológiai vizsgálata
1996	*Ontologizacja odpowiedzialności*	A felelősség a felelősségből a létezés alapvető struktúrájává alakult
1997–2002	"Etyka jako wiara w dobro"; *Filozofia jako etyka*	Az etika egzisztenciális-filozófiai reflexióként rekonstruálva, nem pedig normák akadémiai technológiájaként
2003–2004	*Filozofia odpowiedzialności XX wieku*; forrásantológia	A huszadik századi "felelősségvállalási gondolkodás" genealógiája

Időszak	Fő munka vagy tanulmány	Fő elméleti funkció
2008–2010	"Ember néz szembe az értékekkel vagy férfi emberrel szemben?"; *Życie, etyka, inni*	A konkrét Egyéb prioritásának növelése az absztrakt értékekkel szemben
2013–2014	"A következő pillanat ..." *Etyka. Újraértelmezés*	Érett szintézis: igazság → szabadság → felelősség
2018–2023	tanulmányok a *nadziejnośćról*; *O nadziei*	A remény, a félelem és a jövő fenomenológiája
2019–2023	"Nowe myślenie a utrata dualisu"; "Relacja Ty, Ja i ten trzeci..."	A diatikus párbeszéd korrekciója az eredeti társ-harmadik részéről
2024	*Ethik. Újraértelmezés*	Német bemutatás az érett etikai építészetről

1. A korai kiindulópont: fenomenológiai axiológia

A legkorábbi jelentős, 1989 utáni mű, *a Z badań nad istotą wartości etycznych*, felismerhetően a közép-európai fenomenológiai értékelméleti hagyományhoz tartozik. A bibliográfiai feljegyzések szerint Krakkó, Platan, 1996, 224 oldal áll. Kutatásai között szerepel Heidegger létezési eszményének összehasonlítása Max Scheler, Edmund Husserl és Nicolai Hartmann etikai gondolkodásával. Így Filek először az etikába lép be az etikai érték **, hogyan létezik, és hogyan követeli az embert**.

Ez a kiindulópont azért fontos, mert egy struktúra, amely Filek későbbi filozófiájában fennmaradt, már itt is implicit módon létezik. A fenomenológiai értéketika nem csupán úgy értelmezi az értéket, mint valamit, amit az egyén kedvel. Egy értéknek van egy különös *igénye*: bizonyos értelemben "megköveteli" a megvalósítást. Filek elemzi többek között az érték ontológiai függősége és annak specifikus axiológiai igénye közötti különbséget a megvalósításra.

Ezért az etikus személy már a kezdetektől fogva nem csupán szuverén választó. Az illető szembesül valamivel, ami **őt** szólítja. Bár a szókincs kezdetben axiológiai, a mély forma már responsoriális:

Valami hív, → az ember hallja, → válaszol, → a válasz valami etikailag jelentőségteljesre jön rá.

Ez a struktúra később megmarad, miközben Filek megváltoztatja a beszámolóját arról**, ki vagy mi hív**.

Ez az egyik oka annak, hogy félrevezető lenne a későbbi párbeszédfordulatot egyszerűen Filek korai álláspontjának elhagyásaként leírni. A folytonosság mélyebb, mint a doktrinális változás. Ami megváltozik, az az etikai hatalom ontológiai helye: először **az érték**, majd az egzisztenciális **hívás**, végül egyre inkább a **konkrét Más**.

Ennek ellenére valódi korai elégedetlenség van a klasszikus értékelmélettel szemben. Filek soha nem fogadja el egyszerűen a Scheler-i vagy Hartmann-i axiológiát kész rendszerként. Későbbi rekonstrukciói hangsúlyozzák az értékek megoldatlan ontológiai státuszát, és *az Etykát. Az újraértelmezés* végül kifejezetten magában foglal egy "értéketika kritikáját".

Ezért az első fázisát leginkább **kritikai fenomenológiai axiológiának lehetne** nevezni, nem pedig egyenes axiológiai realizmusnak.

---

2. 1996 nagy újítása: a felelősség "ontologizálása"

A lényeges munka ahhoz, hogy szinte mindent megértsék, amit Filek később írt, az *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę* (1996).

A probléma már magában foglalja a provokatív címet. A szokásos erkölcsi és jogi nyelvezetben a felelősség általában követi a cselekvést. Valaki tesz valamit; mi megállapítjuk a szerzőséget, okságot, hibát és elszámoltathatóságot; majd azt mondjuk, hogy ez a személy **felelős azért, ami történt**.

Filek megpróbálja visszafordítani ezt a sorozatot.

A könyv a felelősség felfogását jelenti be, mint valami pozitív, alapvetően jövőbe orientált és emberi méltósággal köthető felfogást. Újraépíti azt is, hogyan lép be a felelősség olyan különböző huszadik századi áramlatokba, mint a nietzschei gondolkodás, a husserl-féle fenomenológia és a dialogikai filozófia.

Ez hozza létre Filek egyik legfontosabb elméleti megkülönböztetését.

A visszatekintő felelősség azt kérdezi: *Ki okozta ezt? Ki a bűnös? Ki feleljen egy végrehajtott tettért?*

Filek egyre központi **potenciális vagy forrási felelőssége** valami mást tesz fel: *Mit bíztak rám? Mi igényel az én gondoskodásom? Kinek vagy minek kell válaszolnom?*

A második nem redukálható az elsőre. Egy szülő felelőssége a gyermekért, az emberiség felelőssége a jövőért, vagy az én felelősségem egy sebezhető Másért nem kezdetben a rossz cselekedet következménye. Ez **még azelőtt létezik, hogy** hibás lenne.

Ez a felelősség "ontologizációja" jelentése. A felelősség az erkölcsi ítélet pereméről – ahol csupán következményeket tulajdonít egy tett után – áthelyezik magának az etikai alanynak alkotmányába.

Ennek figyelemre méltó következménye van. Valakit *felelőtlennek* nevezni nem cáfolja Filek ontológiai tézisét. Épp ellenkezőleg: az erkölcsi felelőtlenség feltételezi, hogy az illető képes volt felelősségre lenni, és nem vállalta ezt a felelősséget. Az etikai kudarc egy ősibb felelősségi feltétel ellen történik.

Filek így elkezdi megkérdőjelezni a hagyományos filozófiai sorrendet:

szabadság → a döntés → cselekedet, → bejelentés → felelősség.

Érett hajlama inkább a következő irányba mozdul el:

A megszólítás / felelősség → etikailag értelmes szabadságot → a válasz → cselekvést.

Ez a megfordítás végül az autonóm szubjektivitás modern filozófiája kritikájának egyik alapjává válik.

---

3. Felelősség mint reagálás

A nyelvi kapcsolat filozófiailag fontossá válik: a lengyel *odpowiedzialność* ("felelősség") magában foglalja az odpowiadać szemantikai mezőjét – válaszolni.

A huszadik századi felfedezés, ahogy Filek később fogalmazza meg, az, hogy az ember nem csupán az a lény, aki kérdéseket tesz fel, hanem az a lény, akit **megkérdőjeleznek, megszólítanak vagy meghívnak**. "Válaszadás..." így "válaszadás..."-vá válhat. 2013-as rekonstrukciójában kifejezetten összekapcsolja Scheler értékállításait, Heidegger felhívását és egy másik személy arcának dialogikus hívását ennek a responsoriális szerkezetnek a variációiként.

Ez az egyik leggyümölcsözőbb ötlet Filek egész erkölcsi elméletében, mert hidat képez egyébként eltérő intellektuális forrásai között.

Scheler és Hartmann esetében az **értékek megvalósítást igényelnek** .

Heidegger számára a létezés elhívódik az anonim *das Man* területéről az autentikus létre.

Buber esetében a **You az I-t szólítja** meg.

Levinas számára a Másik arca előzményezett, etikai igényt jelent.

Jonas számára a megnövekedett emberi erő nagyobb felelősséget hoz a jövő iránt.

Filek nem csupán történelmileg állítja szembe ezeket a szerzőket. Úgy értelmezi őket, mint az emberi lény fogalmának kialakuló átalakulásának megnyilvánulásait: **a homo** respondens, mondhatnánk, nem egy elszigetelt, tudatos vagy akaró ego.

Ez a szintetikus értelmezés Filek egyik valódi hozzájárulása.

---

4. *Filozofia jako etyka*: az etika nem csupán egy tudományos tudományág

Egy második irányzat is kialakul a felelősségfilozófiával együtt. Filek elkezdi támadni az etika szűkítő szakirányú akadémiai aldiszciplinává való szűkülését.

A "Filozofia jako etyka" című esszé az azonos című könyv előtt jelent meg; a gyűjtemény körülbelül 2001 és 2002 között jelent meg a Znak kiadásában, első kiadását pedig 2002. január 30-án rögzítette. Korábban megjelent és új esszékből áll. Znak összefoglalja Filek pozícióját, miszerint az etikát nem szűk, megkeményítő tudományos szakterületként értelmezi, hanem mint reflexiót, amely szorosan kapcsolódik az emberi sorshoz, jelentéshez és cselekvéshez.

Ez nem csupán stílusbeli ellenvetés a szakmai filozófiával szemben. Ez jelentős **metaetikai tézist foglal** magában.

Filek számára az alapvető etikai kérdés nagyjából:

Hogyan éljek – vagy hogyan szabaduljak meg az életemtől?

Az erkölcsi empirikus szociológia meg tudja mondani, mit fogadnak el az emberek. A pszichológia képes leírni az erkölcsi érzelmeket. A metaetika elemezheti az értékítéletek logikai státuszát. A történelem képes újraalkotni a tanokat. Mindegyik lehet legitim tudományág – de egyik művelet sem teszi fel azt a radikális, első személyű kérdést, amely alapján az etika létrejött.

Érett Etykája odáig megy, hogy ezt a kérdést "tudománytalannak" nevezi, de a kontextus lényeges marad. Filek a huszadik századi **scientizmust** támadja, nem pedig a fegyelmezett érvelést. Az etikai reflexió filozófia, szigorú és reflektor marad; ami azonban nem lehet pusztán egy külső megfigyelhető "erkölcsi tények" tudománya.

Így Filek ellenállása így fogalmazható meg:

az erkölcs ≠ etika tudománya.

Az első az erkölcsöt tárgyként vizsgálja. A második pedig egy olyan személy által vállalt eljárás, akinek **saját élete forog kockán**.

Ez magyarázza, miért válik erkölcsi filozófiája egyre inkább egzisztenciálissé. Az etikai gondolkodás nem csupán *a* jó élet ismerete; ez az etikus helyzetbe kerülés egyik formája.

---

5. "Az etika mint hit a jóban": figyelemre méltó anti-imperatival fordulat

A 1997-es *Znak* esszéje, az "Etyka jako wiara w dobro" különösen megvilágító, mert megmutatja, mennyire távolodott el Filek már a parancsközpontú erkölcsi felfogástól.

Provokatívan fontolgatja az ábrahámiai esetet, és azt mondja, hogy még ha egy isteni hang is parancsolná neki, hogy ölje meg a gyermekét, ellenállni akarna. A lényeg filozófia, nem csupán teológiai: **az etikai érvényesség végső soron nem függhet egy parancsnok**, még egy állítólag isteni tiszta tekintélytől, még a parancsnok tiszta tekintélyétől sem. Ő a fenyegetett Izsák oldalára állna – a gyengébb személy mellett.

Ez elutasítást jelent az isteni parancselmélet elutasítása, és tágabb értelemben azt a megértést, amelyben az etika pusztán külső imperatívumból ered.

Filek ezután még radikálisabb lépést tesz: az etikát, mint lehetséges **létezési módot**, nem lehet egyszerűen úgy előállítani, hogy kötelességté alakítják. Úgy írja le, hogy egyfajta **hiten alapul a jóban**. Ez a "hit" nem elsősorban vallásos hit. Ez azt jelenti, hogy elkötelezzük magunkat a jóság iránt, ahol a jóság elméletileg előre nem garantálható.

Ez fontos ahhoz, hogy megértsük Filek megkülönböztetését a klasszikus kantianizmustól. Kant megvédi az erkölcsöt a heteronom jutalmaktól és büntetésektől, de az erkölcsi jog továbbra is központi fontosságú. Filek egyre inkább bizalmatlanul bízik abban, hogy a legmélyebb etikai jelenséget a nyelvtan **megragadhatja, hogy "kellene".**

Mélyebb nyelvtana a következő:

valami vagy valaki aggaszt, → hívnak, → tudok válaszolni.

Így az etika nem csupán egy parancs betartása. Ez egy létezési mód.

Ez érdekes paradoxont hoz Filekben: bár érett elmélete erősen "heteronomos" lesz a levinásius értelemben – az etikai állítás az Mástól származik –, egyidejűleg **antiautoriter**, mert a Másik nem működik szuverén törvényhozóként, aki általános parancsokat ad.

---

6. A 2003-as *felelősségfilozófia a huszadik században*: személyes tézistől a történelmi paradigmáig

A Filozofia odpowiedzialności XX wieku (Znak, 2003, 304 oldal) rendszerezi az 1996-ban megkezdett kutatási programot. A könyv Kierkegaardot, Nietzschet, Rosenzweiget, Bubert, Husserlt, Heideggert, Schelert, Hartmannt, Bonhoeffert, Ingardent, Hans Jonast és Levinast vizsgálja.

Ennek a munkának a jelentősége nagyobb, mint egy intellektuális történelemé. Filek megpróbálja bemutatni, hogy **a felelősség a huszadik századi filozófia konvergent alapvető fogalmává** válik, még azok között is, akik mélyen nem értenek egyet a metafizikával, vallással, fenomenológiával és szubjektivitással kapcsolatban.

A hozzá tartozó 2004-es forrásantológia, *a Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe* megerősítette ezt a projektet azzal, hogy hatékonyan segített egy lengyel nyelvű "felelősségfilozófia" kánonjának kialakításában. Filek saját intézményi profilja kutatásának központi témáiként a felelősséget és a párbeszédfilozófiát azonosítja.

A lényeg módszertani és történelmi szempontból is. Filek azt állítja, hogy egy korszak lehet **alapvető filozófiai szóval**, még akkor is, ha szerzői nem egy iskolához tartoznak.

Ez az ötlet alakul ki híres háromparadigmás rekonstrukciójává.

---

7. A három paradigma: "van", "én vagyok", "te vagy"

A 2000-es évekre Filek egyre inkább a nyugati filozófiát nyelvtan-filozófiai sarkúton értelmezi.

Az ősi gondolkodás paradigmatikus módon így kezdődik:

"Az, az" — vicc.

A tárgy, a Lét, a rend és az igazság elsőbbséget élvez.

A modern filozófia paradigmatikus módon a következőképpen kezdődik:

"Igen" — jestem.

Az első személy, a szubjektivitás, az autonómia és a szabadság döntővé válik.

A kialakuló dialogikai paradigma a következőképpen kezdődik:

"Te vagy" — Jesteś.

A második személy megelőzi az elszigetelt egót, és a központi etikai kategória felelősségté válik.

Ezt nem szabad szó szerinti kronológiai állításként értelmezni, hogy az ókori filozófusok semmit sem tudtak a szabadságról, vagy hogy a modern filozófusoknak nem volt felelősségvállalási fogalma. Ez a **domináns strukturális horizont** rekonstrukciója, amelyben az élet kérdését teszik fel.

2013-ra Filek kifejezetten összekapcsolja a három fogalmat: igazság **, szabadság és felelősség**. Hangsúlyozza, hogy nincs felelősség szabadság nélkül, de ugyanakkor a felelősség nélküli szabadság önkényessé válik.

Ez a pont azért fontos, mert kijavítja Filek túl egyszerű értelmezését, miszerint azt mondja: "a szabadság tévedett; a felelősség helyettesíti."

Érett helyzete finomabb:

A felelősség nem szünteti meg a szabadságot; megmutatja, mire való a szabadság.

Az a szabadság, amely pusztán a korlát hiányából áll, még mindig hiányos. Az etikai szabadság olyan szabadság, amely **képes válasz útján önmagát kötni**.

8. Az értékektől a konkrétig Más: Filek legfontosabb elméleti változása

A Filek filozófiájának legtisztább valódi fejlődése a 2000-es években történik, különösen a *Życie, etyka, inni című műben látható. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne* (2010).

Filek most kifejezetten rekonstruál egy mozgalmat:

Az értékek fenomenológiája → a lét gondolata → párbeszédfilozófia.

Egy kortárs vita, amely Filek 2010-es elemzését idézi, szokatlanul világossá teszi az átmenetet. Ha az értékeket a legősibb hívónak tekintik, akkor a kapcsolat egy másik emberrel fennáll a másodlagossá válva: az ember törődik az illetővel, mert az "értéket realizál". Filek azt állítja, hogy az értékek iránti érzékenység és egy másik ember iránti érzékenység nem azonos. Az etikai válasz végül nem csupán egy értékre adott válasz, hanem egy **másik személyre és egy másik személy iránti** válasz.

Ez a **Filek etikájának** határozott elvonulása.

Első kérdése nagyjából így volt:

Milyen igényt állít rám az érték?

Az érett kérdés a következik:

Ki szólít engem?

A válasz egyre több:

a Másik.

Ez Fileket Levinashoz helyezi, de megkülönbözteti őt a lengyel etikai filozófia olyan szálaitól, ahol az "érték" továbbra is elsődleges médium – legnyilvánvalóbb a korai tischneri nyelv, a *myślenie według wartości*, azaz "értékek szerinti gondolkodás".

Filek nem egyszerűen kijelenti az értékek létezését. Lépése finomabb és érdekesebb. Megtagadja tőlük a **legősibb etikai forrás** státuszát.

Az érték-elsődő etika veszélye szerinte az eszközzet. Ha elsősorban azért segítek neked, hogy megvalósítsd "a jóindulat értékét", akkor a legmélyebb struktúrában te **lettél az alkalom arra, hogy megértsem egy értéket**. A dialogikai etika ezt fordítja: a konkrét ember nem egy eszköz arra, hogy egy absztrakt etikai tárgy létrejön.

Ez vitathatatlanul Filik legjelentősebb eltérése saját korai axiológiájához képest.

9. De az értékek visszatérnek – a Harmadik

Filek értéketika kritikája nem ér véget az érték-nihilizmussal.

Már a 2010-es anyagban is a Harmadik problémája visszakényszeríti az értékeket, normákat és elveket a képbe. A személyes viszonyban talán kész vagyok mindent odaadni a Másiknak. De vannak más Mások is. Az igazságosság megköveteli, hogy az előttem álló személy iránti törődésem korlátozza azokat a felelősséget a felelősségem miatt, akik jelenleg nincsenek szemtől szemben velem. Ebben a kontextusban az értékek visszatérhetnek, mint a felelősség közvetítésének vagy elosztásának módjai.

Ez elméletileg nagyon jelentős, mert kétszintű erkölcsöt sugall:

ősi etikai forrás: a konkrét Más és felelősség;

másodlagos univerzalizáció: az értékek, elvek és igazságosság szükségessé válik, mert sok más létezik.

Más szóval, az értékek már nem **találták** meg az etikát. Eszközökké válnak, amelyeken keresztül a felelősséget általánosíthatják a pluralitáson belül.

Ez hidat képez Filek nagyon késői harmadik elméletéhez is.

---

10. *Etyka. Reinterpretacja* (2014): az érett szisztematikus szintézis

Filek erkölcselméleti munkájának csúcspontja az *Etyka. Reinterpretacja*, amelyet a Homini adott ki 2014-ben, 239 oldal. A Tischner-díjat kapta; a zsűri két állítást emelt ki: hogy az etikának visszatérnie kell a "Hogyan kell élni?" kérdéshez, és hogy a jó alapvető tapasztalata a felelősségvállalásra való felhívás felfedezése, így az újraértelmezett etika első szavaja "Te" **legyen, ne pedig "én".**

A könyv három nagy történelmi-egzisztenciális horizont köré szerveződik.

Az igazság horizontja

Az ősi etikai gondolkodás azt kérdezi, hogyan felelhet meg az emberi élet egy objektív mértéknek. Szókratész, Platón és különösen Arisztotelész példázza azt az elképzelést, hogy létezik valamilyen jó logos, rend, telosz vagy szerkezet, amely alapján az ember életet kell alkotnia.

Az etika itt Filek által igazságszerű szerkezetnek nevezett:

az életnek a megfelelő mértékéhez kell igazodnia.

Ezért válik Arisztotelész paradigmatikus állapotba. Az emberi virágzás érthető az emberi létezés megfelelő funkcióján és teloszán keresztül.

A szabadság horizontja

A modernitás fokozatosan problematizál minden külső szempontot. Az ember egyre inkább saját projektként tapasztalja meg az életét.

Filek a szabadság, Kant, Kierkegaard és Nietzsche megjelenésén halad. A központ az alkalmazkodásról az objektív rendre vált az önrendelkezés felé.

Az etikai kérdés nagyjából a következőkről változik:

"Milyen rendnek kell megfelelnie az életemnek?"

a következőknek:

"Mit kezdjek magammal?"

A veszély az, hogy az abszolút szabadság puszta önakaratká válik. Filek ismételten hangsúlyozza, hogy a szabadság etikailag lényegessé csak akkor válik jelentőssé, ha felelősséget fedez fel.

A felelősség horizontja

A harmadik rész tartalmazza Filik saját álláspontjának csúcspontját. Jelentős, hogy a huszadik századi felelősséggondolkodás három szakaszát rekonstruálja:

fenomenológiai etika az **értékekre adott válaszként**;

egzisztenciális etikát válaszként **a Lét hívására**;

dialogikus etika válaszként **a Másik hívására**.

A végén a felelősségvállalás új alapvető etikai és filozófiai fogalomként javasolja. A 2024-es német *Ethik. Újraértelmezés* pontosan ezt az építészetet őrzi meg.

Ez adja meg a legmélyebb kulcsot Filek fejlődéséhez. A három fázis nem csupán történelmi anyagok; reprodukálják saját szellemi mozgalmát.

---

11. Miért válik a felelősség alapvetőbbé a szabadságnál

Filek egyik legeredetibb szisztematikus állítása a szabadság és a felelősség kapcsolatával kapcsolatos.

A klasszikus beszámolók általában így mondják:

Felelős vagyok, mert szabad voltam.

Filek ezt nem tagadja teljesen. A visszatekintő felelősség egyértelműen némi szabadságot feltételez. De mélyebb szinten a kapcsolat megfordítható:

Etikailag csak a felelősségvállalás révén leszek szabad.

2013-as elemzése azt mondja, hogy a felelősség szabadság nélkül nem létezhet, és hogy a felelősség nélküli szabadság már nem valódi szabadság, hanem önkényessé válik. Emellett a huszadik századi gondolkodókat is újjáépíti, akiknek a felelősség a szabadság előtt áll – vagy elválaszthatatlan vele.

Ez lehetővé teszi, hogy Filek két ellentétes helyzetből kiszabaduljon.

Nem redukálja az embereket passzív külső kötelezettségek hordozóivá.

De nem kezdi a modern szuverén alannyal, aki autonóm választással teremti meg a normatív jelentést.

Az én válaszadó **szabadság**.

Ez a kifejezés jobban megragadja az érett antropológiát, mint önmagában a "autonómiát" vagy a "heteronomát".

---

12. Filek és Levinas: közelség egyszerű függőség nélkül

Levinas egyértelműen Filek egyik meghatározó közvetítője. Filek több levinasiai meggyőződést osztogat: az etika lehet "első filozófia"; a Másik megelőzi az önközpontú egót; a felelősség nem érthető megfelelően szerződéses kölcsönösségként; és az etikai élet egy olyan állításban kezdődik, amelyet nem én találtam ki.

De Fileket nem szabad egyszerűen lengyel Levinas-i képviselőként sorolni.

Először is, felelősségi genealógiája sokkal szélesebb körű: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Scheler, Hartmann, Buber, Ingarden, Jonas és mások mind részt vesznek benne.

Másodszor, Filek a dialogikus etikához a **fenomenológiai axiológia** belső átalakulásán keresztül jut el. A Being → Other vonalértékek jellegzetesen szintetikus rekonstrukciója →.

Harmadszor, későbbi elmozdulása a Mástól a **Harmadik felé, mint egzisztenciális struktúra** , nem csupán Levinasz ismétlése lesz, mint a elégtelen diadikus párbeszéd átdolgozása.

Így Levinas radikális etikai prioritást ad Fileknek, de Filek ezt egy tágabb felelősség történetének és ontológiájának elméletébe ágyazza.

---

13. Késői korrekció: a Másik nem elég

Ez elvezet minket ahhoz, amit Filek legfontosabb **késői elméleti átdolgozásához** tartok.

A dialogikai filozófia ledöntötte a descartesianus "én" trónját, mondván, hogy az elején nem egyszerűen "Én vagyok", hanem **"Te vagy"** , valamint a Te–Én kapcsolat. Filek végül megkérdezi, hogy ez elég-e.

2019-es tanulmánya a duális nyelvtani szám (*dualis*) elvesztéséről már jelez elégedetlenséget a bináris modellekkel szemben. A 2023-as "Relacja Ty, Ja i ten Trzeci jako egzystencjał" című cikkében közvetlenül kifejti a problémát: egy bináris Te-Én-kapcsolat mindig fennáll a veszélye, hogy más "Te"-eket pusztán "Its"-té rombol. Levinas felismerte a Harmadik problémáját, de Filek tovább menjen, és a **"Te, én és a Harmadik" kapcsolatnak egzisztenciálius státuszt** adna.

Ez nem apró módosítás.

A korábbi érett Filek összefoglalható:

Neked → idézni→ én → felelősségem.

Néhai Filek egyre inkább megköveteli:

Te – én – Harmadik.

Miért?

Mert a valódi erkölcsi létezést sosem meríti ki igazán két személy.

Tegyük fel, hogy egy szenvedő emberrel találkozom. A tiszta kettős felelősség megkövetelheti, hogy mindent odaadjak neki. De létezik egy második, sebezhető személy is. Kinek van prioritása? Hogyan kell osztani a korlátozott javat? Az igazságszolgáltatás ott kezdődik, ahol a személyes felelősség méretlen nagylelkűségének el kell ismernie **más** Másokat.

Vagy a gonoszságnak tekinthetem. Lehet, hogy nem vagyok elkövető, sem közvetlen áldozat, hanem **tanú** , miközben az egyik ember árt a másiknak. Egy tisztán Te–Én-séma nem képes könnyen leírni a helyzetemet. A triadikus szerkezet igen.

Így a harmadik olyan témákat vezet be, amelyeket a korábbi dialogikai etika nehezen kezelt:

pluralitás, összehasonlítás, igazságosság, elosztás, tanússágtétel, bűnrészesség és közfelelősség.

Ez jelentős elméleti előrelépés.

---

14. Az "Másik heteronomiájából" a relációs pluralitásig

A késői lépés megoldja – vagy legalábbis kezeli – a radikális Levinasius felelősség esetleges gyengeségét is.

Ha egy konkrét másik korlátlan igényt szerez rám, az elmélet etikailag túlzásba kerül. Mi a helyzet a felelősségemmel magammal szemben? A családommal? Más sebezhető személyekkel? Jövőbeli személyekkel?

A harmadik azt jelenti, hogy a Másik előttem **soha nem az egyetlen Másik**.

Ennek következtében az etikai alany már nem csupán diadikus heteronomia alkotja. Kezdetektől fogva egy **többes relációs mezőben helyezkedik** el.

Ez lehet a legjobb koncepcionális leírás a Filek késői fejlődéséről:

a második személy heteronomiától a harmadik személy eredeti többségéig.

Jelenleg azonban ez inkább program, mint teljes igazságelmélet. A 2023-as tanulmány tömör és fogalmi. Filek még nem készített, az általam ellenőrzött források szerint, átfogó elemzést az intézményekről, az elosztó igazságosságról vagy a politikai etikáról, amely a triadikus egzisztenciális elméletből származik.

---

15. A remény fenomenológiája: új irány 2018 után

Egy második fontos késői fejlemény a 2018-as "Nadziejność. Wprowadzenie do fenomenologii nadziei. Podstawowe rozróżnienia."

A *nadziejność* kifejezést nehéz pontosan lefordítani. A "reményesség" közel áll, de pszichológiai vagy optimistának hangzani. A filek valami mélyebbet jelent: egy alapvető **reményképességet vagy egzisztenciális hajlamot**, amely megkülönböztethető bármely konkrét reménytől egy adott tárgy iránt.

A 2018-as cikk kifejezetten bibliográfiailag úgy van leírva, hogy a fenomenológiával, a párbeszédfilozófiával és a reményrel foglalkozik.

A program ezt követően megkülönbözteti a **tárgyvezérelt reményt** egy egyszerűbb tárgymentes *nadziejnośćtól*, analógiával a Kierkegaard-félelem és az objekti nélküli szorongás

közötti megkülönböztetéssel. Filek megkülönbözteti a hétköznapi egológiai reményt is, amely a saját javára irányul, a **dialogikus reménytől**, amelynek célja a szomszéd jója.

Ez az utolsó különbség különösen jelentős erkölcsi elmélete szempontjából. Gyakorlatilag reményt hoz ugyanabba az átalakulásba, amelyet korábban a felelősség átesett:

Átlagos nézőpont: **Mit remélek magamnak?**

Dialogikus nézőpont: **Lehet, hogy neked reményem van?**

Így a remény egy újabb mezővé válik, ahol Filek vitatja az önközpontú első személy szuverenitását.

---

16. *O nadziei* (2023)

A projekt Az O nadziei című sorozatban csúcsosodott *ki. Historyczne i analityczne wprowadzenie do fenomenologii nadziei* 2023-ban.

A könyv ötvözi a történelmi rekonstrukciót a fenomenológiai elemzéssel. Filek a görög, keresztény és modern reményértelmezéstől elmozdul az elemző megkülönböztetésekhez a témája, tárgya, szerkezete és a félelemhez való viszonya tekintetében.

2021-es előkészítő tanulmánya, az "Ambiwalencja greckiej nadziei" feltáró. A görög *elpis* nem pusztán optimista bizalomról van szó. Filek több szintű ambivalencia-szintet azonosít: az elvárás lehet jót vagy rosszat érintett; a remény lehet racionális és megmentő, vagy irracionális és romboló; és a remény maga is lehet erkölcsileg jó vagy rossz a céljától függően. Kiemeli továbbá a remény és a félelem közötti összefüggést, és vizsgálja annak időbeli szerkezetét.

Ez megakadályozza, hogy Filik reményfilozófiája egyszerű optimizmus etikájává váljon.

A remény erkölcsileg kétértelmű.

Remélhetünk a gonoszságban.

Irracionálisan is remélhetünk.

A reményt használhatjuk arra, hogy elmeneküljön a valóság elől.

És mégis, a remények mögött lehet az alapvetőbb egzisztenciális jelenség, **a remény** önmagában.

---

17. A remény felé fordulás eltávolodást jelent a felelősség etikájától?

Én azt válaszolnám: **nem, de jelentősen szélesíti a határt.**

A felelősség a Filekben alapvetően jövőközpontú, az 1996-os könyvtől kezdve. A jövőbeli felelősség azt jelenti, hogy valami még nem teljesedett dologért kell felelni – egy gyermek jövőjéért, egy másik személy jólétéért, az emberi cselekvésre bízott világért.

A remény ugyanazt az időbeli megnyitást érinti a másik oldalról.

A Felelős a következőket kérdezi:

Mit követel tőlem a jövő?

Hope így kérdezi:

Hogyan jelenhet meg a jövő még mindig lehetőségként?

Így Filek későbbi munkái **affektív-időbeli kiegészítést** vezetnek be felelősségetikába.

A korábbi elmélet arra koncentrál, hogy hívják és válaszolnak.

A későbbi fenomenológia azokat a hajlamokat kérdezi—remény, félelem, szorongás, reménytelenség—amelyek között a jövőbe irányított létezés lehetségessé vagy lehetetlenné válik.

Ez tehát egy kiterjesztés az erkölcsi ontológiából az **etikai filozófiai antropológia** felé.

---

18. Mi maradt állandó Filek fejlődése során?

Ezek ellenére több kötelezettség is meglepően stabil maradt.

Az első az **etikai kérdés elsőbbsége az etikaelmélettel szemben**. Filek következetesen ellenáll annak annak, hogy az etika pusztán gépezetté váljon, amely a helyes cselekvésről szóló állításokat gyártja.

A második az **anti-egocentrizmus**. Még korai axiológiája is az autonóm preferencián kívül helyezi az állításokat; a későbbi elmélet egyre erősebben a Másik felé halad.

A harmadik a **válaszkészség**. Az értékek követelése; a lét hívása; a Másik címek; a harmadik a kettős választ a pluralitásba helyezi.

A negyedik az a meggyőződés, hogy az etika az **egész létezési módot** érinti, nem csupán epizodikus döntéseket.

Az ötödik a pusztán külső kényszerrel szembeni ellenállás. Az etikai létezést szabadon kell feltételezni, még akkor is, ha az azt felébresztő állítás nem önmaga teremtett.

Ennek következtében Filik munkássága rendkívül folyamatos a szerkezeti szinten, még akkor is, ha a szókincs változik.

---

19. Mi változott igazán?

A legerősebb fejlemény az **etikai normativás forrását** érinti.

Korai Filek kész az értékek objektív állításának vizsgálatára. Érett Filek egyre inkább a konkrét Mást ősibbnek tartja, mint értéket.

A második átalakulás **magával a felelősséggel** kapcsolatos. Ami a felelősség újraértelmezéseként kezdődik, az antropológiává válik: az ember alapvetően olyan lények, akiket meg lehet szólítani, és kell, hogy reagáljanak.

Harmadszor, a **szabadság** státusza megváltozik. Már nem csupán a felelősség előzőleges alapja, hanem csak a felelősséggel együtt válik értelmessé.

Negyedszer, a téma elmélete megváltozik:

az autonóm alany→ → relációs alany, → triasztikus helyen álló alany.

Ötödszer, az értékek státuszváltása:

Az elsődleges etikai alapok → kritizálták az absztrakciókat → másodleges közvetítők, amelyeket a pluralitás és az igazságosság követel.

Hatodik, a késői reményelmélet **időbeliséget és affektívséget** ad egy korábban a hívás és felelősség által uralt filozófiához.

Ez jelentős fejlemény, de nem szakadás.

---

20. Kapcsolat az erkölcsi elmélet fő hagyományaival

A filek nehéz a szabványos besorolások közé sorolni.

Nem a szokásos értelemben **vett deontológus**. A kötelesség és parancs nem ősi; valójában az 1997-es esszé kifejezetten lehetőséget ad az etikának, nem pedig egyszerűen az imperatív által generált.

Nem **következményes szakember**. Bár a jövőbeli felelősség intenzíven törődik a jövőbeli hatásokkal – különösen a Jonasian szálon keresztül –, nincs hasznossági kalkulus vagy maximalizálási szabály.

Bizonyos szempontból közelebb áll az **erényeetikához**, mert a "Hogyan éljek?" kérdés elsőbbséget élvez a cselekményekről alkotott elszigetelt ítéletekkel szemben. De Filek elutasítja azt az elképzelést, hogy az etikai élet egyszerűen visszatérhet egy arisztotelészi objektíven rögzített emberi teloszhoz.

Erős affinitások vannak a **gondozási etikával** is: a sebezhetőség, a szerződéstelen felelősség és a konkrét személyre való reagálás központi szerepet játszik. Mégis, Filek ezeket a témákat fenomenológián, egzisztenciális filozófián és Buber–Levinas párbeszéden keresztül éri el, nem pedig a modern feminista gondoskodási etika genealógián.

Ezért legpontosabban a **fenomenológiai-dialogikus felelősségetikához tartozik**.

---

21. Filek legeredetibb erkölcsi-elméleti hozzájárulásai

Több elemet érdemes kiemelni, mint több, mint más filozófusok értelmezései.

Az első a **felelősség rendszerszintű ontologizációja**: a felelősség megkülönböztetése, amely pusztán a cselekedetek után tulajdonítanak, és a felelősség között, mint az emberi létezés pozitív, jövőbeli állapota.

A második a huszadik századi kontinentális filozófia szintézise a **responsorialitás** kategóriája köré – az értékek, a Lét és Más egymás helyeként értelmezve annak a hívást, amelyre az emberi létezés reagál.

A harmadik a nagy séma **igazsága → szabadság → felelősség**, amely összefüggésben van a nyelvtani **struktúrákkal, → én vagyok → te vagy**. Ezt nem szabad hagyományos intellektuális történelemként kezelni; ez Filek saját rekonstrukciós filozófiája az etikatörténetről.

A negyedik a **fenomenológiai értéketika belső kritikája**. Közel az axiológiához kezd, majd azt állítja, hogy az értéktudat nem helyettesítheti a konkrét személy iránti érzékenységet.

Az ötödik az a tézis, hogy az ősi etikai viszony Te **nevű, nem Énem** nevű megközelítéssel kezdődik – egy levinázius-buberiai betekintés, de Filek egy jellegzetes történelmi-szisztematikus keretbe integrált. A Tischner-díj zsűri helyesen azonosította ezt az *Etyka központi téziseként. Újraértelmezés.*

A hatodik, és talán legeredetibb késői fejlődése a **You–Én–Harmadik** egzisztenciális struktúrává emelése.

A hetedik a kísérlet arra, hogy **a nadziejność**, azaz alapvető reményesség mélyebbé váljon, mint az egyéni remények, és hogy megválasszák az egológiai és a dialogikus reményt.

---

22. Problémák és megoldatlan feszültségek

Filek elmélete alapvető szinten erőteljes, de a konkrét normatív konfliktusok szintjén sokkal kevésbé határozott.

Az első nehézség a **normatív alulmeghatározottság**. Az, hogy alapvetően felelős vagyok, önmagában nem mondja meg, mit tegyek, ha több felelősség ütközik. A Harmadik késői megjelenése részben éppen ennek a nehézségnek a felismerése.

A második probléma a felelősség esetleges **túlzott megkövetelhetősége** . Ha a Másik hívása feltétel nélküli, hol vannak jogos korlátok az önfeláldozásnak? A harmadik ismét lehetséges választ ad: az egyik személy iránti felelősséget a mások iránti felelősség korlátozza.

A harmadik az értékek kritikájával kapcsolatos. Ha az értékek túl radikálisan kiszorulnak, felmerülhet a kérdés, mi teszi lehetővé számunkra, hogy elítéljük egy téves vagy romboló választ egy Másra szemben. Filek felismerése, hogy az értékek és normák visszatérnek a Harmadik Oldallal, azt sugallja, hogy a párbeszédes etika végső soron nem hagyhatja el teljesen az általánosabb normákat.

A negyedik kérdés a történelmi sémája. Az igazság → szabadság → felelősség megvilágító, de egyértelműen szelektív. Arisztotelész ismeri a felelősséget és a választást is; Kant mélyen foglalkozik az igazsággal; a dialogikus gondolkodók nem hagyják abba a szabadság értékelését. A modell akkor a legerősebb, ha **a domináns filozófiai súlypontok sorozataként értelmezik**, nem pedig három kizárólagos történelmi korszakként.

Az ötödik az antropocentrizmus. Egy tudományos értékelés dicséri *Etykát. Újraértelmezi a Etykát* , mint az etikai elemzést, de kritizálja Fileket, amiért etikai horizontját túlnyomóan az emberi kapcsolatokra korlátozza, még Albert Schweitzerről is beszélve. Ez különösen érdekes, mert a Jonas-stílusú jövőbeli felelősség potenciálisan elvezetheti Fileket az ökológiai vagy generációk közötti etika felé, mégis dialogikai kerete erősen személyközpontú marad.

Végül, az a képlet, hogy az etika "nem tudomány", könnyen félreérthető. Ha figyelmetlenül kezeljük, az irracionalizmus engedélyezését is engedélyezheti. De ez nem Filek szándéka. Az állítása, hogy az erkölcsről szóló empirikus vagy formális tanulmány nem helyettesítheti az egzisztenciális részvételt, amely abban a kérdésben jár, hogyan kellene élni. Művei továbbra is rendszerszintű filozófiai érvek maradnak, nem pedig pusztán érzésekre való hivatkozások.

---

23. A további elméleti fejlődés várható irányai

Itt meg kell különböztetni Filk publikált tanítását a következtetésektől. A 2026-ig ellenőrizhető források közül legújabb nagy, eredeti lengyel nyelvű könyve ezen a területen az *O nadziei* (2023), míg a 2024-es német *Ethik. Az újraértelmezés* bemutatja etikai projektjének érett felépítését. A 2023-as cikk a Harmadik könyvről kifejezetten az O *nadziei* és a német *Ethik néven azonosítja legújabb könyveit*.

Filozófiájának belső logikája több lehetséges folytatást is sugall.

A legerősebb az igazságosság **elmélete lenne, amely a Harmadikból származik**. Ha a Harmadik olyan ősi lesz, mint Te és én, a párbeszédes etikának szembe kell néznie az intézményekkel, szűkös erőforrásokkal, pártatlansággal és ellentmondásos állításokkal. Ez Fileket az interperszonális etikáról a társadalmi és politikai erkölcsi elmélet felé terelné.

Egy második lehetséges irány a **tanúskodás, a bűnrészesség és a strukturális felelősség fejlettebb** elmélete. A harmadik lehetővé teszi, hogy valaki etikailag érintett legyen, még akkor is, ha nem lenne közvetlen elkövető vagy áldozat. Ez összekapcsolhatja Filek felelősség ontológiáját a kortárs kollektív és intézményi felelősség elméleteivel.

A harmadik a **felelősség és a remény** integrációja lenne. Ha a felelősség kilátásosan megnyitja minket arra a dologra, amit még meg kell tenni, míg *Nadziejność* megnyitja a létezést arra, ami még lehetségessé válhat, akkor a kettő kiegészítheti az etikai jövő struktúráit.

A negyedik a **felelősség határait** érinti. A harmadik forrásokat kínál Fileknek, hogy megmagyarázza, miért kell korlátozni az egyik másik iránti korlátlan felelősséget anélkül, hogy visszatérnének az önérdekhez.

És az ötödik – talán filozófiailag a legátalakítóbb – egy ökológiai kiterjesztés lenne. A megválaszolatlan kérdés az, hogy a "Másik" és a "Harmadik" mindig emberi személynek kell-e maradni, vagy Filek gondozásra hívott logikája kiterjeszthető-e az állatokra, a jövő generációira, fajokra vagy ökoszisztémákra.

Általános értékelés

Jacek Filek 1989 utáni eredménye tehát egy **fenomenológiai-dialogikus erkölcsi ontológia felépítéseként értelmezhető a** felelősségről.

Az etikai értékek természetének és állításának fenomenológiai kérdésével kezd. Ezután döntő 1996-os lépést tesz meg, hogy a felelősséget a felelősség másodlagos hibáztatási fogalmából pozitív, jövőbeli és ontológiai jelenséggé alakítja. A következő évtizedben a huszadik századot úgy értelmezi, mint az emberi létezés alapvetően responsoriálisnak fedezte **fel**. Filozófiája ezután túllép az absztrakt értéken a konkrét Másik felé. *Etyka tollából.*

Újraértelmezés, az etikai történet az igazságtól a szabadságon át a felelősség **felé vezető mozdulatként épül újra**, és az **"az" és "én vagyok" és "te vagy" irányába.**

De Filek nem áll meg a "Te" diadalával. Legújabb fejlődése valójában kritikának teszi ki ezt az eredményt. Az elszigetelt **Te-Én-kapcsolat** nem elég, mert mindig van egy másik Másik – a **Harmadik**. Az értékeknek és az igazságosságnak ezért a pluralitás szintjén kell visszatérniük az elméletbe. Körülbelül ugyanebben az időben a *nadziejność fenomenológiája* kiszélesíti az etikai alanyt azoktól, aki hívásokra reagál, olyanná teszi, aki szintén létezik egy bizonytalan jövő felé remény, félelem és szorongás által.

Ezért Filek erkölcsi gondolkodásának fejlődését nem sem fordítások sorozataként, sem egyszerű Levinas vagy Tischner ragaszkodásként írnám le. Ez a **válaszkészség tartós radikalizációja**:

a korai Filek megkérdezi, mit követelnek az értékek;
a középső Filek azt kérdezi, mit jelent felelősségnek lenni;
az érett Filek azt kérdezi, ki hív és válaszol: a Másikat;
a késői Filek azt kérdezi, hogy a Másik valaha is egyedül lehet-e, és azt válaszolja: nem—mindig ott van a Harmadik is; és legújabb fenomenológiája azt kérdezi, hogyan tud egy ilyen felelősségteljes ember egyáltalán nyitott maradni a jövőre – reményen keresztül.

Az 1989 utáni közép-európai erkölcsi filozófia kontextusában a **felelősség ontologizálásának, az igazság–szabadság–felelősség történelmi paradigmájának, az érték-elsődlő etika kritikájának és a dialogizmus késői triadikus korrekciójának** kombinációja Filek legerősebb és legjellegzetesebb elméleti hozzájárulása.

****

Andrzej Szostek morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Andrzej Szostek 1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Andrzej Szostek (1945–2026) a lublini etikai personalizmus második generációjának központi alakjai közé tartozik Karol Wojtyła és Tadeusz Styczeń után. 1989 utáni munkásságát leginkább nem radikálisan eltérő etikai rendszerek sorozataként, hanem egy **alapvető personalista erkölcsi realizmus progresszív rekonstrukciójaként és megkülönböztetéseként** értelmezhető. Körülbelül három és fél évtizeden át a súlyközép a **természet, a gyakorlati ész és az objektív erkölcsi normák körüli vitásoktól áthalad a** méltóság, igazság, lelkiismeret, szabadság és szeretet **érett etikáján** keresztül, egyre inkább

kapcsolati és történelmileg érzékenyebb részvétel**, felelősségvállalás, közjó és erkölcsi tanulás etikája** felé.

A folytonosság jelentős, de félrevezető lenne azt mondani, hogy Szostek egyszerűen ismételte meg a Wojtyłát vagy a Styczeńt. Valódi fejlemények vannak. A legfontosabb, hogy 2011-re kifejezetten kifejtette Styczeń törekvését, hogy az elismert igazság normatív erejét tegye a personalista etika alapjává: **az igazság köti a szabadságot, de az igazság önmagában nem adja az erkölcs teljes anyagi tartalmát; az ember értékét és méltóságát is meg kell tapasztalni és elismerni**. Utolsó szakaszában, különösen 2024-ben, még tovább ment, és lehetővé tette a történelmi erkölcsi tudatosságot és az emberi jogi gondolkodás fejlődését az erkölcsi igazság felfedezésében.

Szostek 2026. július 21-én hunyt el. Tudományos munkássága mintegy 200 művet foglalt magában, kutatásai az etikának, lelkiismeretnek, személyes méltóságnak, szabadságnak, szeretetnek, társadalmi felelősségvállalásnak és Wojtyła antropológiai-etikai gondolkodásának racionális alapjaira összpontosítottak. Ezért, ellentétben egy élő filozófussal, akinek pozíciója talán még fejlődik, most már lényegében teljesnek tekinthetjük az 1989 utáni korpustát.

I. A 1989 utáni főbb művek kronológiai térképe

Van egy bibliográfiai bonyodalma. *A Natura, rozum, wolność* először 1989-ben jelent meg Lublinban, de 1990-ben jelent meg egy jelentős katalogizált róma–lublini kiadás, 362 oldalas; német fordítása 1992-ben következett. Mivel egyszerre érinti a politikai dátumot, 1989-et, és gyakorlatilag mindahhoz, amit Szostek később írt, koncepcionális kiindulópontot ad, minden 1989 utáni erkölcsi filozófiájának beszámolójában be kell foglalni.

Korszak/munka	Fő erkölcsi-elméleti jelentőség
1990 – *Natura, rozum, wolność*	Jelentős kritika a "kreatív gyakorlati ész" ellen, az etikai szubjektivizmust, az arányos/teleológiai normaépítés és a szabadság elválasztása az objektív emberi természettől.
1989–90 – "Filozoficzne implikacje obiektywizmu w etyce"	A morális objektivizmus explicit metaetikai védelme; összekapcsolja a normatív etikát az antropológiával, az episztemológiai realizmussal és a személyes méltósággal.
1991 – "Wolność – prawda – sumienie"	Megteremti a szosteki-féle jellegzetes háromszöget: a szabadság, az igazság és a lelkiismeret.
1993 – *Pogadanki z etyki*	Etikai kategóriáinak hozzáférhető, rendszerszintű bemutatása; pedagógiailag fontos, de elméletileg kevésbé innovatív.
1994 – "Ku teonomii uczestniczącej"	Megpróbálják összeegyeztetni az igazi emberi szabadságot az objektív erkölcsi törvény létrehozása helyett, a részvétellel.
1995 – *Wokół godności, prawdy i miłości*	A döntő konstruktív szintézis: a méltóság, az igazság és a szeretet váltja fel a korábbi, főként polemikus természet és normát teremtő ész keretrendszerét.
1997–98 – közjó-tanulmányok	A personalizmust az egyéni erkölcsi cselekvéstől politikai és társadalmi etikába terjeszti ki az univerzalizmus, az igazság és a részvétel révén.
2006 – "Wolność w służbie miłości..."	A szabadságot önrendelkezésként dolgozza fel, amely önajándékba és személyes szeretetbe csúcsosodik.

Korszak/munka	Fő erkölcsi-elméleti jelentőség
2010 – "Prawo naturalne: dar czy fikcja?"	Ez azt mutatja, hogy a természetjog kérdései továbbra is részei maradtak érett personalista projektjének.
2011 – "O respekcie dla moralnej mocy prawdy"	A Styczeń kulcsfontosságú belső felülvizsgálata: az igazságot kötő szabadságot össze kell kapcsolni az érték és személyes méltóság tapasztalatával.
2014 – *Śladami myśli Świętego*	Wojtyła/II. János Pál érett értelmező szintézise az emberi személyre fókuszált.
2015 – munkamorál; 2015/16 halálbüntetés	A personalizmust alkalmazza a társadalmi intézményekre; kezdetben "mérsékelt abolicionizmust" alkalmaz a halálbüntetésben.
2018 – *Uczestniczyć w losie Drugiego*	Relációs és párbeszédes tágulás: lelkiismeret, másiság, felelősség, politika, menekültek, élet és halál.
2019 – egyetem és közösség	Összekapcsolja az igazság által uralt szabadságot a részvétellel és *a communio personarummal*.
2024 – a halálbüntetés újraértelmezése	Erősebb abolicionista álláspont felé lép, és kifejezetten elismeri az erkölcsi tudatosság és az emberi jogi gondolkodás történelmi fejlődését, mint erkölcsi haladást.
2026 – "Jak styczeń czyta Wojtyłę?"	Végső visszatérés Wojtyła–Styczeńhez: az igazság, szabadság, lelkiismeret és személyiesség továbbra is központi szerepet töltenek be, de tudatosan kritikus, nem pusztán tanítványságra orientált fogadtatásban.

Egy kis bibliográfiai tisztázás hasznos. *A Wokół godności, prawdy i miłości* néha 1998-as könyvként szerepel egy későbbi kiadás miatt, de a kortárs kritikák az eredeti KUL kiadást **1995-ösnek**, 412 oldalnak jelölik.

II. 1989–1994: az objektivista és antikonstruktivista kiindulópont

1. *Natura, rozum, wolność*: mit is tesz valójában a gyakorlati ész?

Szostek habilitációjának alapvető kérdése nagyon egyszerűen megfogalmazható: **felfedezi-e a gyakorlati ész az erkölcsi igazságot, vagy valamilyen lényegi értelemben felépíti azt?**

A háttér a katolikus erkölkölcs teológia posztkonciliáris vitáját jelentette, különösen *a Humanae vitae körül*. Szostek olyan szerzőket vizsgált, mint Alfons Auer, Franz Böckle, Klaus Demmer, Josef Fuchs, Johannes Gründel, Peter Knauer, Wilhelm Korff, Dietmar Mieth, Karl Rahner és Bruno Schüller. Úgy értelmezte, hogy az "új erkölkölcsteológia" fontos irányzatait a gyakorlati észnek egyre kreatívabb funkciót tulajdonítanak az erkölcsi normák kialakításában. Elemzése az egzisztenciális etikát, az alapvető opciót, a teonomikus autonómiát, a racionális jogként felfogott természetjogot, teleologizmust és a konkrét operatív normák relativizálását foglalta fel.

Szostek attól tartott, hogy amint az erkölcsi alany nem találkozik egy értékrenddel, amely független saját önprojektáltától, **a szabadság fokozatosan önálló standardjává** válik. Az alany már nem elsősorban az emberi természet, a megtestesülés és az emberi javak erkölcsileg releváns jelentését fedezi fel; jelentést adna nekik.

Ez három összefüggő kritikát váltott ki.

Először is volt **egy metaetikus** kritika: a normakonstrukció veszélyezteti az erkölcsi objektivitást, mert az erkölcsi ítélet normatív tekintélye végső soron visszavezethető az ítélkezőhöz.

Másodszor, antropológiai kritika is felmerült: amikor a szabadság radikálisan önmagát alkotja, az emberi testi és természetes dimenziók veszélye fenyegeti, hogy az autonóm szalanny rendelkezésére álló anyagi anyaggá redukálódik.

Harmadszor, **normatív** kritika is felmerült: ha a konkrét normák állandóan teleológiai újraszámításra nyitottak, akkor a kellően súlyos következmények lehetővé tethetik a magatartást, amelyet egyébként eleve összeegyeztethetetlennek minősítenek az emberek tiszteletével.

Ez a könyv címében szereplő három kifejezés eredeti jelentése:

a természet olyan objektív valóságot biztosít, amelyet az erkölcsi cselekvés nem teremtett;

az ész ismeri és értelmezi ezt a valóságot;

A szabadság a jóra reagál, amit az ész fog.

A szabadságot tehát sem a természet sem szuverén nem szünteti meg.

2. Szostek nem védte a durva biológiai naturalizmust

Ez a megkülönböztetés elengedhetetlen. Könnyű félreértelmezni a korai Szosteket azzal, hogy az ember egyszerűen megfigyel egy biológiai folyamatot, és közvetlenül átalakítja azt erkölcsi normává. De saját álláspontja kifinomultabb volt. Nyíltan elutasította a redukcionista biológia rendszerét, és egy **integrált antropológiát** védett: a testesülés erkölcsileg jelentős, mert a test egy személy teste. Ellenezte azt a dualizmust, amelyben a személyes alannut gyakorlatilag a szabadsággal azonosítják, míg a testi természet erkölcsileg semleges anyaggá válik.

A kifejlett képlet így közelebb lesz a következőkhöz:

Az emberi természet → testesült személy, → személyes javak → erkölcsi norma

mintsem:

Biológiai tény → erkölcsi parancs.

Ez a megkülönböztetés később lehetővé teszi számára, hogy a "természet" nyelvéből a "személyes méltóság" nyelve felé mozduljon anélkül, hogy elhagyná eredeti erkölcsi realizmusát.

III. Az objektivizmus personalizmussá válik

Különösen feltáró a "Filozoficzne implikacje obiektywizmu w etyce" című átmeneti cikk, amely a Roczniki Filozoficzne 1989–90-es kötetében jelent *meg*. Szostek azt állítja, hogy a normatív etika elveszítené a létvágyát, ha elhagyná az objektivizmust. Az etikai objektivitást összekapcsolja az emberi lét mint értékhordozójának megfelelő antropológiájával, az episztemológiai realizmussal és az emberi létezés véletlenszerűségével.

Mégis, eljárása már nem egyszerű metafizikai következtetés. **Erkölcsi tapasztalatból** indul, különösen a bűntudat élményéből: a bűntudatban az alany úgy fedezi fel, hogy valami nincs rendben, függetlenül attól, hogy azt szeretné, hogy az ellenkező legyen. Egy fontos kortárs jelentés Szostek érveléséről úgy írja le a fejlődést, mint a bűntudat élményétől a szubjektív választástól, azok ismerhetőségétől, és végső soron a személyes méltóságtól független értékek felfedezéséig.

Ez fontos módszertani jellemzője Szostek későbbi filozófiájának.

Nem akarja az etikát azzal kezdeni, hogy így mondja:

"Itt egy teljes metafizika; most erkölcsöt vonj belőle."

Egyre inkább a következőket részesíti előnyben:

"A tapasztalatban találkozunk erkölcsi kötelezettséggel és személyes értékkel; a filozófiának ekkor megfelelően meg kell magyaráznia, milyen lénynek kell lennie az illetőnek ahhoz, hogy ez a tapasztalat érthető legyen."

Ez felismerhetően Wojtyłan fenomenológiai-personalista módszertan, nem pedig a klasszikus neoskolasztikus következtetés.

IV. 1991–1994: szabadság, igazság és lelkiismeret

Az 1991-es **"Wolność – prawda – sumienie" című tanulmány** adja meg azt az alapvető fogalmi szerkezetet, amely Szostek munkájában a végsőkig megmaradt.

Szostek számára a szabadság alapvetően **önmeghatározás**. Egy ügynök nem csupán külső hatást hoz létre: választással és cselekvéssel önmagát is formálja. Ez a wojtyłai különbség a cselekvés tranzitív következménye – amit én okozok a világban – és annak intransitív következménye között – **azzá, amivé vált a cselekvés** által.

Az igazság ekkor lép be a szabadság középpontjába. A szabad választás nem válik erkölcsileg tökéletessé pusztán azzal, hogy hitelesen "enyém". Az önrendelkezés akkor sikeres, ha az alanyember a **jó igazságának megfelelően határozza meg** magát.

Ez közvetlenül a lelkiismerethez vezet.

A lelkiismeret nem egy autonóm törvényhozó kama, amely erkölcsi valóságot hoz létre. Ez egy olyan ítélet, amelyen keresztül az alany felismeri az erkölcsileg releváns igazságot, és felismeri annak követelését a cselekvésre. Így a lelkiismeret hatalmas tekintélyt bír éppen azért, mert **igazságorientált**, nem azért, mert tévedhetetlen vagy kreatív.

A szerkezet a következőképpen alakul:

az igazság a lelkiismeret jó → ítélkezéséről → szabad önrendelkezésről → erkölcsi önformációról.

Ennek következtében tudatosan megsérteni az igazságot, amelyet a saját lelkiismeretünk ismer el, nem csupán egy külső szabály megszegése. Ez az **önellentmondás egyfajta** formája: a racionális-mentes alany szembeszáll azzal, amit maga igaznak ismer.

Ez az elképzelés főként Wojtyłától és Styczeńtől örökölt, de Szostek ezt a 1989 utáni erkölcsi gondolkodásának egyik szervező elvévé tette.

V. "Részvételi teonomia": sem heteronomia, sem szuverén autonómia nem

Szostek 1994-es **cikke "Ku teonomii uczestniczącej: wolność a prawo w świetle encykliki *Veritatis splendor*"** azért fontos, mert tisztázza, hogyan próbál megszabadulni egy hamis ellenállás elől.

Az egyik szélsőséget mondja:

heteronomia — egy törvény áll az illető felett, mint idegen parancs.

A másik így szól:

radikális autonómia — csak azok a normák, amelyek hatalom a témában ered, őrzik meg a szabadságot.

Szostek megoldása a **részvételi teonomia**. Az emberi ész és szabadság valóban részt vesz az erkölcsi rend elismerésében és gyakorlati megfogalmazásában; de nem teremtik meg azt az alapvető értéket, amely jóvá teszi a cselekedetet.

Ez a megfogalmazás finomabb, mint pusztán azt mondani, hogy az ész "olvassa" a kész szabályokat. Ennek ellenére pontosan erre a pontra Szostek egyik kortárs kritikusa nyomást gyakorolt rá.

Barbara Gollwitzer 1994-ben azzal érvelt, hogy az autonóm erkölcsteológusokat túl könnyen úgy mutatta be, mintha a kreatív ész önkényes értelem, a szabadság önkényességet, az egyéniség pedig egoizmus lenne. Alapvetőbb módon azt állította, hogy Thomas Aquinas maga is úgy értelmezi, mint az emberi gyakorlati értelmet az isteni törvényben való részvételként, és így valóban képes érvényes **normákat megfogalmazni**, nem csupán a természetből elkészült normákat olvasni.

Ez a kritika valódi feszültséget azonosít a korai Szostek között. Az erkölcsi normativás **felfedezése** és **létrehozása** közötti különbség filozófiailag erőteljes, de néha túl bináris. A gyakorlati ész lehet értelmező, mérlegelő és normát formáló anélkül, hogy így az érték végső teremtőjévé válna.

Érdekes módon Szostek későbbi fejlődése pontosan ebbe az irányba halad: anélkül, hogy feladná a realizmust, fokozatosan nagyobb szerepet kap az értelmezésnek, értékelésnek, párbeszédnek és a történelmi erkölcsi tanulásnak.

VI. 1995: *Wokół godności, prawdy i miłości* és etikai érett szerkezete

Az 1995-ös gyűjtemény ** *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* ** a legjobb egyetlen forrás Szostek pozitív erkölcsi elméletének rekonstruálására.

A kötet huszonegy tanulmányt tartalmaz, amelyek a personalizmus, a lelkiismeret, az életetika problémái, a szeretet és a társadalmi elköteleződés, valamint a personalista etika és a keresztény kinyilatkoztatás kapcsolata köré csoportosítva. A kortárs összefoglalók helyesen azonosítják ezt az egységesítő állítást: az etikai reflexiónak azzal kell kezde, hogy minden ember méltóságát a cselekvésben látjuk és felismerjük.

Ez fontos eltérést jelent a hangsúlyban a *Natura, rozum, wolność* szavakról.

1990-ben a központi kérdés az volt:

Mi korlátozza az ész kreatív hatalmát az erkölcsi normák felett?

1995-re a konstruktív kérdés a következő:

Miért más ember erkölcsileg sérthetetlen, és mit követel el tőlem annak elismerése?

A válasz a könyv címének három tagja köré szerveződik.

Méltóság

A méltóság adja a **kötelesség anyagi alapját**. Az illető olyan értékkel rendelkezik, amely nem az én preferenciámból, társadalmi elismerésemből, politikai tekintélyemből vagy szerződésemből ered.

Ezért az alapvető personalista norma nem elsősorban az, hogy "maximalizáld a jólétet", "engedelmeskedj a hatalomnak", vagy akár "kövessünk egy formálisan univerzális szabályt". Nagyjából a következő:

Az illető, mivel ő személy, egy másik személy megerősítéssel rendelkezik.

Ez nem csupán kanti tisztelet, bár nyilvánvaló a kötődés. Szostek personalizmusa inkább axiológiai: az erkölcsi kellesség a **személy megtapasztalt értékére adott** válaszként keletkezik.

Igazság

Az igazság adja az **episztemikus és objektív dimenziót**. Az őszinte megerősítést nem lehet jóindulatú szándékra redukálni. Meg kell próbálnom tudni, mi teszi igazán a másik jót.

Ennek következtében a szerelem igazság nélkül sentimentalizmussá vagy paternalizmussá válhat, míg az igazságtól elszakadt lelkiismeret önfelhatalmazássá válhat.

Szerelem

A szeretet a személyes megerősítés pozitív beteljesülése. Nem csupán érzelem, hanem az, hogy valaki más jóját éppen a másik személyes értéke miatt hajlandó és felismeri.

Ezért Szostek érett erkölcsét nem lehet megfelelően leírni elsősorban tiltások rendszerének. A tilalmak védik az embert, de az erkölcs pozitív telosza **a megerősítés, amely a szerelemben csúcsosodik** ki.

Az 1990 és 1995 közötti mozgalom tehát jelentős:

az objektív természet → személyes méltóság;
a normák felépítésének → pozitív megerősítésének tilalma;
a szabadság korlátai → a szabadság beteljesülése az igazságban és szeretetben.

Ez egy fejlemény, nem visszafordulás.

VII. Erkölcsi tapasztalat és metafizika

Az 1995-ös szintézis másik jellemzője a módszertan.

Szostek egyre inkább az **ember és az erkölcsi kötelesség tapasztalatát** tekinti az etika közvetlen kiindulópontjának. A metafizika továbbra is nélkülözhetetlen ahhoz, hogy mélyebb magyarázatot kapjon arra, miért birtokolják az emberek a tapasztalatban feltárt méltóságot, de az etika nem csupán egy metafizikából levezetett fejezet.

Ez egyértelműen a Lublini iskola Wojtyła–Styczeń ágába helyezi, nem pedig a szigorúbb metafizikai Krąpiec vonal alá.

Az előny egyértelmű: az erkölcsi filozófia olyan jelenségekből kezdhet, amelyek még egy beszélgető számára is elérhetők, akik nem fogadnak el egy teljes tomista ontológiát.

De ez egy állandó elméleti nehézséget is teremt: ha a méltóság "adott" a tapasztalatban, **mi garantálja pontosan, hogy mindenki helyesen megtapasztalja, és hogyan ítélik meg a versengő értelmezéseket?**

Szostek válasza lényegében az, hogy a tapasztalatot a racionális elemzéssel, az antropológiával és végső soron a metafizikai magyarázattal ötvözik. Ez a kombináció intellektuálisan termékeny, de a határok a tapasztalat által felállított és az antropológia további kínálatai között nem mindig tökéletesen élesek.

VIII. A személyes méltóságtól a társadalomig és politikáig: 1997–1998

Szostek nem tartotta a személyiességet a magánerkölcsön belül. A **közjó** tanulmányozása fontos kiterjesztést jelent a politikai etikában.

Tézise az, hogy a politika végső soron nem érthető meg közjóra való hivatkozás nélkül. A fogalom három következményt hordoz:

a jónak anti-specikalista vagy univerzális **jelleggel** kell rendelkeznie;

a specifikációja **racionalitásra és igazságra** hivatkozik;

és **engedélyeznie kell a** részvételt, tiszteletben tartva az állampolgárokat személyes alanyokként, nem pedig politikai irányítás tárgyaiként.

Ez Szostek erkölcsi architektúrájának rendkívül jellemző alkalmazása.

Az igazság megakadályozza, hogy a politika manipulációvá váljon.

A méltóság megakadályozza, hogy a közjó kollektivizmussá váljon.

A részvétel megakadályozza, hogy a politikai közösség pusztán a döntések haszonélvezőiként kezelje az állampolgárokat.

Ennek megfelelően a közjó sem az egyéni preferenciák összessége, sem egy személyfeletti lényegi entitás, amely előtt az egyének eltűnnek. Ez egy olyan jó, **amelyet az emberek mint alanyok osztanak** meg.

Ez előrevetíti későbbi etikájának egyre inkább társadalmi irányultságát.

IX. A szabadság jelentése változik: a nem-önkényességből önajándékba

Különösen fontos fejlemény jelenik meg érett Wojtyła értelmezésében, amelyet a 2006-os **"Wolność w służbie miłości w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II" című esszé kristályosít.**

A korai szostek főként a szabadságot védték egy félreértés ellen: a szabadság nem az erkölcsi igazság megalkotásának hatalom.

Az utóbbi Szostek a pozitív kérdést teszi fel:

Mire is való végső soron a szabadság?

Válasza Wojtyła önbirtoklásról és önuralmáról szóló elemzését követi. Az ember csak azért adhatja meg önmagát, mert először birtokolja önmagát; csak azért kötheti meg magát szerelemben, mert képes önkormányzatra. Így a szabadság legmagasabb gyakorlása paradox módon abban rejlik, hogy **szabadon elfogadják az önrendelkezés korlátozását önajándékozás révén egy másik** személynek.

A fogalmi sorozat mostanra jelentősen gazdagabbá vált:

Szabadság → önrendelkezés → önbirtoklás → az igazság a jó → önajándék → szeretetről.

Ez az egyik legfontosabb fejlemény Szostek 1989 utáni etikájában. A szabadság már nem elsősorban védekező jellegű, az autonóm normák létrehozásával szemben zajlik, hanem **kapcsolati képességgé válik az** közösségre.

Ez azt is megmutatja, miért nem elég Szosteket pusztán "természetjog-etikusnak" nevezni. A természetjog továbbra is jelen van, de érett erkölcsi létezésről alkotott értelmezése alapvetően personalista és relációs jellegű.

X. 2010–2011: a legfontosabb elméleti korrekció

A 2010-es **"Prawo naturalne: dar czy fikcja?" című tanulmány** azt mutatja, hogy Szostek egyáltalán nem hagyta el a természetjogi kérdéseket.

De egy évvel később jön az, amit érett munkásságának legfontosabb explicit elméleti korrekciójának tartom: **"O respekcie dla moralnej mocy prawdy. Niedokończone rozmowy z ks. Tadeuszem styczniem."**

Styczeń legfőbb késői felismerése az volt, hogy amikor felismerek egy állítást igaznak – még egy látszólag banális igazságot is –, a racionális szabadságom ehhez az elismeréshez köthetővé válik. Az, hogy szándékosan tagadom azt, amit magam tudok igaznak, megsért engem racionális alanyként.

Szostek elfogadja ennek a felfedezésnek a fontosságát.

De lényegében azt mondja: **ez nem elegendő ahhoz, hogy az egész personalista etika alapját megalapozza.**

Miért?

Mert az igazság felismerése már magában foglalja az **értékelés** dimenzióját. A végtelen számú igaz állítás között miért követeli ez az igazság most és itt a figyelmem? Még fontosabb, hogyan vezethetné önmagában a tudás és az igazság közötti formális kapcsolat elemzése azt az erkölcsi utasítást, hogy megerősítse egy másik személyt?

Szostek arra a következtetésre jut, hogy Styczeń személyiségesség levezetése a kognitív aktusból kudarcot vall, hacsak nem tartalmaz olyan élményt, amelyben **az ember értéke és méltósága maga is elismerésre kerül**. Ezért az etika két tapasztalati pólushoz kötött:

belső élmény – szabadságomat az ismeretem az igazság köti;

és egy **külső vagy tárgyvezérelt** élmény – az általam találkozott lény, különösen egy másik ember, olyan értékkel bír, amely elismeri az elismerést.

Ez valódi elméleti fejlemény.

Az érett alap már nem egyszerű:

Az igazság → kötelesség.

Ez így alakul:

Igazság + érték/méltóság → kötelezettség.

Vagy pontosabban:

Az elismert igazsághoz való hűség szabályozza a témát; a személyes érték elismerése adja az anyagi okot arra, hogy az alanynak mit kell tennie.

Ez a korrekció kevésbé formalistá teszi Szostek etikáját, mint Styczeń késői "igazság normatív hatalma" elméletét.

XI. Miért fontos filozófiai szempontból a 2011-es korrekció

A jelentőség túlmutat a lublini iskolán belüli belső nézeteltérésen.

Tegyük fel, hogy tudom, hogy "tizenhét könyv van ezen a polcon." Ez az igazság arra kényszerít, hogy ne tagadjam tudatosan, de önmagában nem magyarázza meg, miért kellene megmentenem egy fuldokló embert.

Ahhoz, hogy eljusson a második erkölcsi állításhoz, fel kell ismerni valamit a **veszélyeztetett személy értékéről**.

Szostek 2011-es érvelése tehát megkülönbözteti a normativitás két dimenzióját:

episztemikus integritás — nem árulom el azt, amit igaznak ismerek;

és

axiológiai válasz — megfelelően kellene reagálnom arra az értékre, amit tudok, amit ismertek.

A második nem redukálható egyszerűen az elsőre.

Ez valószínűleg Szostek legvilágosabb független filozófiai minősítése Styczeńről, és jelentősen erősíti saját etikai personalizmusának értelmezését.

Visszatekintve tisztázza a *Wokół godności, prawdy i miłości* címet is. E három kategória egyike sem elég önmagában sem:

az igazság méltóság nélkül a formalizmus kockázatát veszi;

az igazság nélküli méltóság veszélyezteti a bizonytalanságot vagy az érzelmeket;

A szerelem nélküle önkényes jóindulatúsággá válhat.

XII. 2014–2019: az alapvető etikától a relációs és közéleti personalizmusig

Śladami myśli Świętego. Az Osoba ludzka pasją Jana Pawła II (2014) kevésbé egy teljesen új etikai rendszer, inkább egy érett értelmező szintézis a Wojtyłan forrásból, amelyből Szostek évtizedeken át merített. A folyamatos témák a személyiség, az önrendelkezés, az igazság, a szeretet és a részvétel.

De az alkalmazásai egyre fontosabbá válnak.

A "Praca oczami etyka. Perspektywa personalistyczna" **(2015) című művében Szostek kifejezetten a kereszténységnél szélesebb körű személyiségi** kiindulópontját írja le. Az embert úgy értik, mint racionális és szabad személyt, aki a szerelemben éri el a személyes

beteljesülést; ezért a munkát úgy kell megítélni, hogy építi vagy csökkenti-e a munkást, mint személyt.

Ez a megfogalmazás egy fontos jellemzőt tár fel érett filozófiájának: bár a keresztény kinyilatkoztatás mélyreható teológiai értelmezést ad a személyes méltóságról, Szostek egyre inkább azt szeretné, hogy a filozófiai personalizmus **nyilvánosan elérhető erkölcsi értelemként** működjön, ne csupán felekezeti erkölcsi teológiaként.

Ugyanez a tendencia megjelenik a 2018-as ** *Uczestniczyć w losie Drugiego párbeszédkönyvben is. Rozmowy o etyce, Kościele i świecie* **. Témái közé tartozik a lelkiismeret, az élet kezdete és vége, a megtestesülés, az etikai politika, a párbeszéd, a menekültek és idegenek, a társadalmi felelősség és más emberi sebezhetőség. Megmondható módon az első beszélgetés címe **"Samo sumienie nie wystarczy" — "Egyedül a lelkiismeret nem elég."**

Ez a kifejezés jelentős késői hangsúlyt fejez ki. A lelkiismeret továbbra is nélkülözhetetlen, de az etika nem redukálható belső őszinteségre. Szembe kell néznem a másik fél állításával, el kell vetnem a meggyőződéseimet párbeszédnek, fel kell ismernem a körülményeket és következményeket, és vállalnom a felelősséget egy olyan világért, amelyet más emberek laknak, mint én.

Ez nem a relativizmus felé való lépés. Ez egy túlzottan **monológiai lelkiismereti képtől** a relációs personalizmus felé való elmozdulás.

XIII. A részvétel központi kategóriává válik

A 2019-es egyetemről szóló esszé különösen megvilágító, mert három érett fogalmat ismételt meg együtt.

Szostek a wojtyłai szabadságot az **igazságon alapuló önrendelkezésként** írja le, de azonnal hozzáadja a **részvétel** kategóriáját, amely révén az emberek *közösséget alkotnak*, és maguk érettek benne. Az egyetemnek három alapvető feladata van: az igazság öntudatlan keresése, az ember szolgálata, és nyitottság az Isten által képviselt végső dimenzió iránt.

Így a késői időszakra Szostek etikai építészetét már nem képviseli megfelelően a korai triád:

Természet – értelem – szabadság.

Egy jobb ábrázolás:

méltóság – igazság – szabadság – lelkiismeret – szeretet – részvétel – közjó.

Az egyéni erkölcsi subjektum fokozatosan beágyazódott az interperszonális és intézményi kapcsolatokba.

XIV. Halálbüntetés: a legnyilvánvalóbb lényegi változás alkalmazott etikájában

Szostek halálbüntetésről szóló írásai lehetővé teszik, hogy tényleges következtetésváltozást figyeljünk, nem csupán a hangsúlyváltozást.

A 2015/16-ban megjelent **"W obronie umiarkowanego abolicjonizmu" című** cikkében megvédte azt, amit mérsékelt abolicionizmusnak nevezett. A halálbüntetés erkölcsileg kifogásolható, és a társadalomnak törekednie kellene annak teljes megszüntetésén, de kivételes körülmények ideiglenesen igazolhatják azt.

2024-re, amikor II. János Páltól Ferenc pálisig terjedő fejlődést tárgyalja, Szostek kifejezetten elfogadja a radikálisabb abolicionista álláspontot. Azt állítja, hogy Ferenc tanítását nem a katolikus erkölcsi tanítással való jogellenes szakításként kell értelmezni, hanem **annak megengedett továbbfejlesztéseként**.

Az alapvető personalista elv nem változott: minden ember, beleértve az elkövetőt is, megőrzi személyes méltóságát.

Ami megváltozott, az Szostek értékelése volt arról, mit jelent ez az elv a mai körülmények között.

Ez kiváló példa a **fejlődésre az erkölcsi realizmusban**: a norma nem azért válik valóvá, mert a történelmi vélemény változik; inkább egy már érvényes személyes méltóság megfelelő megértése szigorúbb erkölcsi következtetést eredményez.

XV. Egy még fontosabb késői fejlődés: történelmi erkölcsi tanulás

Szostek 2024-es cikkének nyitánya egy szokatlanul fontos módszertani állítást tartalmaz.

Ferenc kortárs erkölcsi tudatosságra való hivatkozásáról beszélve Szostek megjegyzi, hogy ezt a tudatosságot a nemzetközi közösség jelentősen fejlesztette, nem csak az Egyház részéről. Ezt nem tekinti hibának. Épp ellenkezőleg, sajnálja, hogy az Egyház korábban nem értékelte a társadalmi és politikai gondolkodás fejlődését, amely emberi jogokhoz vezetett, és ezt a folyamatot erkölcsi fejlődésnek nevezi.

A Natura, rozum, wolność *korai szerzője* számára ez feltűnő érettség.

1990-ben Szostek mélyen gyanakvó volt azokkal az elméletekkel kapcsolatban, amelyek szerint a történelem, a társadalmi konszenzus vagy az emberi önmegértés erkölcsi normákat generál.

2024-ben hajlandó kijelenteni, hogy a történelmileg fejlődő kollektív erkölcsi tudatosság valóban fontos dolgot taníthat az Egyháznak.

De a két álláspont nem feltétlenül ellentmond egymásnak, mert Szostek implicit módon megkülönböztette:

az erkölcsi igazság ontológiai forrása , amely
a történelmi eszközökből származik, amelyeken az emberek találatosabban ismerik meg az erkölcsi igazságot.

A társadalom **nem teszi** igazsá a személyes méltóságot.

De a társadalom fokozatosan **felfedezheti azt, amit a személyes méltóság megköveteli**.

Ez a megkülönböztetés lehetővé teszi Szostek számára, hogy megőrizze az objektivizmust és elfogadja a valódi erkölcsi tanulást a történelemben.

Ez talán a legérdekesebb elméleti bővítése a nagyon késői etikájának.

XVI. A 2026-os végleges visszatérés Styczeńbe és Wojtyłába

2026 márciusában megjelent **"Jak Styczeń czyta Wojtyłę?"** című cikke különösen jelentős, mert csak néhány hónappal halála előtt jelent meg.

Szostek Styczeń Wojtyła értelmezését egyszerre **figyelmesnek, kritikus és kreatívnak** jellemzi. Ismét kiemeli Styczeń felfedezését, miszerint az igazság – még a látszólag banális igazság is – olyan mélyen köti a szabadságot, hogy az elismert igazság megerősítése vagy tagadása a személyes önmegvalósításhoz vagy erkölcsi önveszteséghez járul.

Ez azt mutatja, hogy Szostek 2011-es kritikája **nem** vezette ahhoz, hogy elhagyja Styczeń igazságalapú személyiségességét.

Ehelyett érett álláspontját leginkább a **kritikus folytatásként** jellemezzük:

Styczeńnek igaza van abban, hogy az igazság köti meg a szabadságot.

Szostek azonban hozzáteszi, hogy az igazság normatív erejének integrált kell az **ember megtapasztalt értékével**.

Ez a pozíció továbbra is látható pályafutása végén.

XVII. Mi változott valójában Szostek erkölcsi elméletében?

Nem volt áttérés az objektivizmusból relativizmusra, a természetjogból a historicizmusra, vagy a personalizmusból a következetességre. A változások finomabbak és filozófiailag érdekesebbek.

A természettől az emberig

A korai vita nagyrészt **az emberi természet és a kreatív ész** kérdései között fogalmazódott meg. Az érett munkában a közvetlen normatív fókusz a **konkrét személy méltósága** lesz.

A természetjog nem tűnik el. Inkább személyiségileg értelmezik: az emberi természet erkölcsileg számít, mert ez egy testesített személyes alany.

A szabadság korlátozásától kezdve annak beteljesülésének magyarázatáig

A korai feladat az volt, hogy megmutassa, mit nem tesz a szabadság : nem képes erkölcsi értéket teremteni ex nihilo.

Később a pozitív kérdés uralkodik: miben valósítja meg magát a szabadság?

Szostek válasza a következik: igazság, önbirtoklás, önajándék, szeretet és részvétel.

A lelkiismerettől a kapcsolatig

Korai írásai erősen az erkölcsi témára, a lelkiismeretre és az önrendelkezésre koncentrálnak.

A késői írások egyre inkább **hangsúlyozzák az Másikat, a részvételt, a szolidaritást, a közös jót, a párbeszédet és az** intézményeket.

A belső erkölcsi alany tehát fokozatosan egy felelősségi hálózaton belül helyezkedik el.

Csak az igazságtól az igazság plusz értékig

Ez a legvilágosabb elméleti korrekció.

Styczeń normatív igazság ereje elfogadott, de nem tartják elegendőnek.

Egy teljes etika nemcsak azt ismeri meg, hogy egy ítélet igaz, hanem hogy **a tapasztalatban feltárt személy olyan értékkel rendelkezik, amely megerősítést követel**.

A történelem gyanútól a kritikus erkölcsi tanulásig

Korai Szostek attól tartott, hogy a történelmileg változó konszenzus összetéveszthető lenne erkölcsi igazsággal.

A késői Szostek elfogadja, hogy a történelmi emberi jogi tudatosság valódi **erkölcsi előrehaladást** testesíthet meg.

Az állandó kritérium továbbra is az igazság a személyes méltóságról; a történelmi tudatosság egy episztemikus segéd, nem pedig ennek a méltóságnak a teremtője.

XVIII. Mi nem változott?

Több elítélés 1990 és 2026 között meglepően stabil maradt.

Erkölcsi realizmus. Vannak erkölcsileg releváns igazságok, amelyek érvényessége nem függ az alany döntésétől.

Személyes méltóság. Az illetőnek van egy belső értéke, ami megerősítést igényel.

Kognitív lelkiismeret. A lelkiismeret inkább az erkölcsi igazságot ítéli meg, nem pedig szuverén döntéssel teremti meg az erkölcsi valóságot.

Igazság által feltételes szabadság. A szabadság nem csökken, hanem igaz önrendelkezés révén tökéletesít.

Integrált antropológia. Az emberi megtestesülésnek erkölcsi jelentősége van; sem a biológiai redukcionizmus, sem a test, mint erkölcsileg semleges anyagként való dualista kezelés nem megfelelő.

Anti-következményesség. A következmények számítanak, de az erkölcsi helyesség nem redukálható az eredmények számítására, ha az alapvető személyes javak közvetlenül megsértődnek.

A szeretet mint beteljesülés. Az erkölcsi létezés túlmutat a szabálykövetésen, és az önadó megerősítés felé nyúlik.

Tapasztalati módszer. Az etika erkölcsileg jelentős tapasztalattal kell kezdeni, és csak később keresnie teljesebb antropológiai és metafizikai magyarázatot.

Ezek a folytonosságok miatt kell a 1989 utáni változásokat a **personalista erkölcsi realizmus belső fejlődésének** nevezni, nem pedig új rendszerek sorozatának.

XIX. Szostek elméletének kritikai értékelése

Szostek etikájának egyik erőssége, hogy képes az **objektivitást és a szubjektivitást ötvözni anélkül, hogy egyszerűen feláldozná** bármelyiket.

A radikális autonómiával szemben ragaszkodik hozzá, hogy az erkölcsi valóság megelőzi döntéseinket.

A személytelen joggal szemben ragaszkodik hozzá, hogy az erkölcsi kötelezettséget egy konkrét, szabad alany a lelkiismereten keresztül tapasztalja.

A biológiai naturalizmussal szemben a természetes javakat a testesült személy integrált fogalmában helyezi el.

Az utilitarizmus ellen védi minden ember lecsökkenthetetlen értékét.

A formális deontológiával szemben az erkölcsi kötelezettségnek egy axiológiai tartalmat ad: személyes méltóságot.

És az individualista etika ellenére végül a szabadságot fejleszti ki az önajándék, részvétel és közjó felé.

Ez a kombináció magyarázza a rendszerének tartósságát.

Ugyanakkor több jelentős filozófiai probléma is fennáll.

A korai felfedezés/teremtés kettőssége túl merev

Gollwitzer kritikája erőteljes. A gyakorlati ész nem kell, hogy passzívan "olvassa" a normákat és a saját tetszőleges feltalálása között. Konkrét, normatív ítéleteket képes megfogalmazni a javak, körülmények és viszonyok értelmezésével, miközben elismeri, hogy magukat nem ő teremtette meg a jók. Még Aquinói Király is a gyakorlati értelemnek alkotóbb szerepet ad, mint ahogy azt néhány korai Szostek rész engedi.

Bizonyos értelemben később Szostek csendben korrekciózja ezt a gyengeséget azzal, hogy nagyobb súlyt fektet az értékelésre, párbeszédre, gyakorlati megkülönböztetésre és történelmi tanulásra.

A méltóság erős, de alulértékelt

"A személy méltósága miatt erősítsd meg" lenyűgöző alapvető norma.

De nem automatikusan válaszol minden konkrét kérdésre.

Két filozófus is megerősítheti az egyenlő méltóságot, de nem értenek egyet az abortuszról, eutanáziáról, szexualitásról, büntetésről, gazdasági elosztásról vagy háborúról.

Ezért Szosteknek szüksége van egy olyan lényegi antropológiára, amely elmagyarázza **, mi alkotja valójában az ember jóját**. Amint azonban bevezetik ezt az antropológiát, a méltósággal megoldottnak tartott viták újra megjelenhetnek az antropológiai szinten.

Ez valószínűleg a personalista etika legfontosabb strukturális problémája általánosságban.

Az erkölcsi tapasztalat értelmezést igényel

Szostek azt szeretné, ha a méltóság tapasztalati szempontból hozzáférhető lenne, ne pedig pusztán metafizikailag lekövetkeztetett.

De a tapasztalatot már fogalmi módon értelmezik. Különböző kultúrák és egyének nagyon eltérő erkölcsi "adottságot" jelenthetnek.

Ennek következtében elmélete végső soron a tapasztalat, racionális érvelés, antropológia és metafizika kölcsönös korrekciójára támaszkodik, nem pedig a tiszta erkölcsi intuícióra.

Ez nem végzetes az elmélet szempontjából, de azt jelenti, hogy a közvetlen tapasztalati alapokra vonatkozó igényt kell minősíteni.

A 2011-es javítás új episztemológiai terhet hoz

Az igazság értékének növelése egy fontos problémát old meg Styczeń formalizmusában.

De ez egy másik kérdést is felvet:

Hogyan tudjuk megbízhatóan az értéket?

Ha a személyes méltóság tapasztalati módon feltárásra kerül, az elméletnek olyan axiológiai tapasztalati episztemológia kellene, amely elég erős ahhoz, hogy megkülönítse az igazi értékészlelést a vetítéstől, előítélettől vagy kulturálisan örökölt értékeléstől.

Szöstek nem hoz létre egy teljesen kidolgozott, önálló érték-epistemológiát, amely részletességben összehasonlítható volna a kreatív ész kritikájával.

A történelmi erkölcsi fejlődés kritériumproblémát teremt

A 2024-es fejlődés filozófiailag ígéretes. De ha valaki felismeri, hogy a történelmi tudatosság erkölcsi tanulást eredményezhet, akkor olyan kritériumokra van szükség, amelyek **megkülönböztetik az erkölcsi előrehaladást a divatos erkölcsi** hibáktól.

Szostek implicit válasza a personalista realizmus: a konszenzus soha nem a kritérium pusztán azért, mert konszenzus. A történelmi fejlődés akkor halad, amikor mélyíti az emberek sérthetetlen méltóságának igazságának elismerését.

Ez megőrzi az objektivizmust, de a tényleges viták továbbra is megmaradnak arról, hogy pontosan mit követel a méltóság.

XX. Szostek helye a főbb etikai megközelítések között

Szostek **nem kantian**, bár a szabadság, az autonómia és az ember tisztelete központi szerepet játszik. Számára a kötelezettség végső soron az objektíven adott személyes értéken és igazságon alapul, nem pedig a formálisan autonóm gyakorlati értelem önszabályozásán.

Nem **klasszikus utilitarista vagy következményes**, mert a személyes javak korlátokat szabnak arra, hogy mit lehet jogosan megtenni még előnyös összesített eredmények érdekében is.

Nem **egzisztencialista, konstruktivista**, mert az ember nem teremt erkölcsi értéket hiteles választással.

Nem **egyszerű neoskolasztikus természetjogi elméleti alkotó,** mert az erkölcsi tapasztalat, szubjektivitás, önrendelkezés, méltóság, megtestesülés, szeretet és részvétel sokkal nagyobb metodológiai jelentőséggel bír a rendszerében, mint pusztán metafizikai lényegekből való levonás.

Legegyértelműbb, hogy **Wojtyła–Styczeń etikai personalizmusához** tartozik, de érett változata egy különösen jelentős tekintetben tér ki Styczeńtől: **a normativság nem származhat kizárólag az alany igazsághoz való viszonyából; a találkozott tárgy személyes értékének be kell illeszkednie az eredeti erkölcsi élménybe.**

Ekkor Szostek a legnyilvánvalóbb módon nem csupán Styczeń folytatója.

XXI. Az 1989 utáni fejlődés általános értékelése

Egészében nézve Szostek szellemi pályája öt egyre átfogóbb kérdésen keresztül kifejezhető egy mozgalomként.

1990 **körül** így kérdezi:

Képes a szabadság és a gyakorlati ész saját erkölcsi normákat létrehozni?
A válasza lényegében nem: az erkölcsi érték megelőzi őket.

1995-re a kérdés a következő:

Mi az erkölcsi kötelesség pozitív, objektív alapja?
Válasza az ember méltósága, amelyet igazságban érzékelnek, és megerősítéssel, szeretettel válaszolnak.

2006-ra így kérdezi:

Mire jelent pozitívan a szabadság?
A válasz az igazságos önrendelkezés, amely önajándékban csúcsosodik ki.

2011-re:

Elegendő-e a hűség az elismert igazsághoz a personalista erkölcs megalapozásához?
Válasza nem: az igazságot összekapcsolni kell az érték és méltóság tapasztalatával.

És **2024-re**:

Az objektív erkölcsi igazság mégis érthetőbb-e a történelmi erkölcsi fejlődésen keresztül?
Válasza igen: az emberek és még az Egyház is tanulhat az erkölcsi tudatosság fejlődéséből, különösen az emberi jogi kultúra, anélkül, hogy ezzel az igazságot a történelemhez viszonyítaná.

Így Szostek 1989 utáni gondolkodásának legmélyebb fejlődése **nem az objektivizmustól a relativizmus felé vezet, hanem egy viszonylag védekező objektivizmusból egy egyre gazdagabb, relációs és történelmileg önkorrekciós personalista realizmus** felé.

Korai erkölcsi elmélete elsősorban az igazság helyének átvételének veszélye ellen szerveződött. Érett elmélete sokkal pozitívabb: az illető találkozik egy másik személlyel, mint a megerősítésre méltó ember; a lelkiismeret felismeri ennek az állításnak az igazságát; a szabadság önrendelkezéssel válaszol; a szabadság a szeretetben és önajándékban éri el a beteljesülést; az emberek részt vesznek egymással a közösségekben és a közös javakban; és a történelmi társadalmak fokozatosan képesek felismerni a személyes méltóság dimenzióit, amelyeket a korábbi generációk nem értettek eléggé.

A **legeredetibb elméleti fejlemény** ezen az irányban az én értékelésem szerint Styczeń igazság normatívságáról szóló tézisének 2011-es kiegészítése egy második, leredukálhatatlan **axiológiai pólussal – az ember megtapasztalt méltóságával**. A **legjelentősebb késői fejlemény** a 2024-es elismerés, hogy az objektív etika valódi történelmi erkölcsi tanulást is magában foglalhat. A **legerősebb folytonosság**, a habilitációtól a 2026-os utolsó cikkéig, az a meggyőződés, hogy sem a lelkiismeret, a szabadság, sem a társadalom sem rendelkezik azzal a hatalommal, hogy akaratuk szerint teremtse meg a morális igazságot: mindegyik csak az emberek értékére adott igazságos válasz révén válik erkölcsileg hitelessé.

****

Tadeusz Ślipko morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Tadeusz Ślipko *1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.*

Tadeusz Ślipko SJ (1918–2015) szokatlan esetet mutat be a közép-európai erkölcsi filozófusok körében 1989 után. Nem használta fel a kommunizmus összeomlását arra, hogy elhagyja korábbi filozófiai kereteit, és lényegében új etikát építsen fel. Érett álláspontja – egy ágoston-tomista, metafizikailag realista, természetjog és personalista etika – nagyrészt 1989 előtt formálódott. Ami a következő huszonöt évben történt, azonban intellektuálisan fontos

volt: **felülvizsgálta a rendszer belső felépítését, sokkal explicitebbé tette annak axiológiáját, újrafogalmazta az érték és kötelezettség kapcsolatát, kidolgozott egy egyedi elméletet az abszolút értékek közötti konfliktusokról, és kiterjesztette a rendszert bioetikára, környezeti etika, orvosi etikára, társadalometika, szakmai etika és a büntetés** etikájára.

A legjobb leírás tehát nem a "korai Ślipko kontra késői Ślipko", hanem inkább **a tomista etika progresszív belső rekonstrukciója**. A 2019-es neki szentelt tudományos monográfia lényegében ezt a pontot emeli meg: hű maradt a hagyományos tomizmus alapvető kategóriáihoz, miközben megpróbálta etikai alapjait megfelelően újjáépíteni a kortárs erkölcsi problémák kezelésére. Ugyanez a tanulmány etikai elméletét egyszerre teistaként, spiritizmusként, personalistaként, erkölcsi tapasztalatban gyökerezőnek, és objektív, abszolút erkölcsi rend mellett elkötelezettnek írja.

Fontos bibliográfiai bonyodalmat is feljelent. Számos jelentős könyv, amely 1989 után jelent meg, kibővített kiadások vagy újrakiadások olyan műveknek, amelyeket eredetileg a politikai átmenet előtt írtak. Ezért, hogy azonosítsuk Ślipko *fejlődését*, meg kell különválasztani a valóban új, 1989 utáni műveket a későbbi átdolgozásoktól, amelyekben a régebbi eszmék érett, rendszerszintű formát értek el.

1. A fő 1989 utáni könyvek

A következő kronológia adja a legvilágosabb áttekintést.

Év	Munkássága	Bibliográfiai státusz	Erkölcsi elméletének jelentősége
1990	*Die marxistische Morallehre und Probleme der polnischen Gesellschaft der 70er und 80er Jahre*	Marxista erkölcsről és lengyel társadalomról szóló művének német nyelvű kiadása	Inkább a kommunista korszak marxizmussal kapcsolatos vita csúcspontja, mint egy új szakasz kezdete.
1992	*Za czy przeciw życiu? Pokłosie dyskusji (Problem aborcji)*	Új monográf	A personalista-természetjog-etika alkalmazása az abortuszra és az emberi élet erkölcsi státuszára. Az érv a bioetikai irányhoz tartozik, amelyet 1989 előtt vezettek be, de később jelentősen felerősödött.
1994	*Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, 2. kibővített kiadás.	Eredeti kiadás 1988; 1989 után jelentősen bővítve	Fontos híd volt általános etikája és későbbi átfogó bioetikája között.
1997	*Pacjent u schyłku XX wieku*, több társszerzővel	Új interdiszciplináris munka	Kiterjeszti a rendszert az orvosi és az életvégi etika területére.

Év	Munkássága	Bibliográfiai státusz	Erkölcsi elméletének jelentősége
1999	*Rozdroża* ekologii, Andrzej Zwolińskivel	Új műve; Ślipko írta a filozófiai/egyházi részt	Etikai elméletének jelentős kiterjesztése a környezetfilozófiára és a természet erkölcsi státuszára. Ez a lengyel környezetetika első jelentős hullámához tartozik.
2000	*Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*	Új monográfia; újranyomott 2002-ben	Az egyik legvilágosabb példa a hagyományos tomista érvelésének valódi belső módosítására.
2002	*Zarys etyki ogólnej*, 3. kibővített kiadás.	Korábbi verziók: 1974 és 1984	Valószínűleg ez volt a legjelentősebb 1989 utáni rendszerszintű állítás érett általános elméletének. Biesaga hangsúlyozza, hogy átdolgozták, bővítették és érvelő módon élesítették.
2004	*Zarys etyki ogólnej*, 4. kiadás.	Átdolgozott szisztematikus kiadás	Az érett rendszer konszolidációja; ebből a kiadásból származó részleteket később a 2019-es kritikai kötetben reprezentáló szövegként választották ki.
2005	*Zarys etyki szczegółowej*, kötet. I *Etyka osobowa*, II. *kötet Etyka społeczna*, 2. kibővített kiadás.	Eredeti 1982; jelentősen frissítve	Az általános axiológia és deontológia érett alkalmazása személyes jogokra és kötelességekre, társadalomra, házasságra, családra, nemzetre, államra, vagyonra, igazságosságra, háborúra és békére.
2008	*Etyczny problem samobójstwa*	Az 1970-es mű újranyomása	Fontos az életetikának folytonossága szempontjából, de nem egy új, késői elmélet bizonyítéka.
2009	*Godziwa obrona sekretu*	1968-as tanulmányának újrakiadása/átdolgozása	Különösen jelentős, mert az itt kidolgozott igazság és titoktartás elmélete később általános értékek "koordinációja" elméletének egyik alapjává vált.
2009	*Bioetyka. Najważniejsze problemy*	Fő késői szintézis; második kiadás 2012	Bioetikájának átfogó beszámolója: szaporodás, embrió, klónozás, genetika, transzplantáció, eutanázia,

Év	Munkássága	Bibliográfiai státusz	Erkölcsi elméletének jelentősége
			állatok, öngyilkosság és más határvonalas kérdések. A tudományos bibliográfiák szerint 2009 lett az első Petrus kiadás; a 2012-es kötet kifejezetten a második kiadásként katalogizálódott.
2009/2010	*9 dylematów etycznych*	Az alkalmazott problémák késői szintézise	A bibliográfiák eltérőek: a kritikai Ignatianum bibliográfia 2009-et ad, míg a kiadói/recenziói feljegyzések általában 2010-et adnak. Értékes ahhoz, hogy lássuk, az általános elmélete hogyan oldja meg valójában a konkrét konfliktusokat.
2009	*Zarys etyki ogólnej*, 5. kiadás.	Utolsó nagy kiadás	Végső konszolidáció, nem egy új elméleti fordulat.
2010	*Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Marek Starowieyski és Andrzej Muszala közreműködésével	Új együttműködési munka	Széles, interdiszciplináris újrafogalmazása a prenatális emberi élet etikáról.
2010	*Historia etyki w zarysie*	Új szintézis	Megmutatja, hogyan helyezte el Ślipko saját etikáját a rivális etikai paradigmák történetében; ez értelmezésben fontos, nem pedig új normatív rendszerként.
2010	*Spacerem po etyce*	Tanulmányok és előadások gyűjtése/szintézise	Különösen hasznos az erkölcsi módszertan, a lelkiismeret, az objektív értékek, a méltóság, a felelősség, a tulajdon, az állam és az állampolgár, az ökológia, az IVF, a klónozás és a transzplantáció érett kezelése miatt.
2010	*Kara śmierci. Za czy przeciw*	Késői újrafogalmazás	Konszolidálja az 1990-es és 2000-es könyvekben kidolgozott büntetés elméletét, nem pedig visszafordítaná.
2012	*Przedmałżeńska etyka seksualna*	Egy sokkal korábban kezelt téma késői, különálló kiadása	A szexuális etika folytonosságát képviseli, nem

Év	Munkássága	Bibliográfiai státusz	Erkölcsi elméletének jelentősége
			pedig egy alapvető elméleti változást.

Ez a kronológia azonnal fontos következtetést sugall. **Ślipko legfontosabb 1989 utáni eredménye nem pusztán új könyvek megírása volt. Korábbi rendszerét egy explicit elméleti érettségre emelte. A döntő bizonyíték a** Zarys etyki ogólnej *2002–2009-es kibővített* kiadásai, a 2005-ös *Zarys etyki szczegółowej* kiadása, valamint az 1996–2008-as elméleti cikkek.

---

2. A változatlan alap: egy ágoston-tomista etika

Ślipko továbbra is kifejezetten úgy értelmezte magát, mint a tomista és tágabb értelemben az ágostinus-tomista hagyomány működését. Biesaga elemzése a kibővített 2002-es *Zarys etyki ogólnej* elemzéséről pontosan ezt a kontinuitást hangsúlyozza. Ślipko nem próbált meg egy "metafizika nélküli etikát" megkísérelni. Az etikai reflexió az erkölcsi tapasztalattal kezdődik, de végső magyarázatához filozófiai antropológiát és az emberi ember metafizikáját igényli.

Kiindulópontja összefoglalható azzal, amit ő integrált **etikai ténynek nevez**. Az erkölcsi tapasztalat legalább három alapvető struktúrát tár fel:

az emberi törekvés a cél és boldogság felé; az erkölcsi érték megtapasztalása; és a kötelesség vagy a szükségesség élménye.

Ezek szisztematikusan megfelelnek az **eudaemonológianak, axiológiának és deontológiának**. A lelkiismeret közvetíti ezeket az objektív dimenziókat a szereplő szubjektív erkölcsi életében. Ślipko székének UKSW története hasonlóan összefoglalja rendszerét a cél felé törekvés és az érték, kötelesség és lelkiismeret tudatos élményei körül.

De Ślipko érett elmélete lényegesen megváltoztatja e három komponensnek adott relatív súlyt. **Az axiológia egyre inkább a súlypont súlypontjává válik.**

Ez a pont kulcsfontosságú.

---

3. A klasszikus eudaimonizmustól az axiológiai tomizmusig

A hagyományos tomista etikát gyakran alapvetően teleológiaiként rekonstruálják: az emberi cselekvés a jót keresi; a legmagasabb jó a végső boldogság; az erkölcs a cselekvések végső cél felé történő rendezésén keresztül érthető.

Ślipko soha nem hagyja el ezt a struktúrát. Mégis megtagadja, hogy a boldogságot az erkölcsi jóság alapelvévé tegyék.

Érett javaslata a következők:

Egy cselekedet nem azért erkölcsileg jó, mert boldoggá teszi az embert; inkább azért, mert az eredeti erkölcsi boldogság lehetséges, mert az általa követett cél már erkölcsileg jó.

Biesaga ezért úgy értelmezi Ślipko rendszerét, hogy a specifikus erkölcsi központot az eudaemonológia helyett az **axiológiába** tolja. Az olyan értékek, mint az igazságosság, az igazságosság és a szeretet, objektív érvényességgel rendelkeznek, amely nem redukálható az ügynök boldogságához való hozzájárulásukra. Ezek ideális viselkedési formák vagy modellek, amelyek révén az ember erkölcsileg tökéletessé válik.

Ez hozza létre Ślipko egyik jellegzetes szintézisét:

Tomista metafizika + objektív értékelmélet + személyiségi öntökéletesítés etikája.

Az erkölcsileg jó ember válik jóvá azáltal, hogy az emberi személyes méltóságnak megfelelő objektív magatartási modelleket valósít meg. A boldogság továbbra is nélkülözhetetlen, mint az emberi törekvés végső horizontja, de nem teremti meg az értékek erkölcsi jellegét.

Ez már implicit volt Ślipko korábbi munkáiban. Az 1989 utáni fejlődés abban áll, hogy az érték prioritását sokkal egyértelműbbé teszik, és rendszerszerűen integrálják az általános elméletbe.

---

4. Az objektív erkölcsi értékek 1997-es ontológiája

Az egyik legvilágosabb 1989 utáni elméleti szöveg az 1997-es **"Czym są i gdzie bytują obiektywne wartości moralne?"** című cikk ("Mik az objektív erkölcsi értékek, és hol léteznek?").

Itt Ślipko egy olyan problémát érint, amelyet a klasszikus természetjog-etika gyakran nem elég egyértelműen hagy**: milyen lények az erkölcsi értékek?**

Elutasítja azokat a szubjektivista értelmezéseket, amelyek szerint az értékek preferenciák, érzelem vagy választás vetítései. Az erkölcsi értékeket az **emberi erkölcsi viselkedés ideális mintáiként** határozza meg, és objektív létezésüket a metafizikailag értelmezett racionális emberi természetben alapozza. Végül ontológiai módjukat egy relációs struktúrán keresztül jellemezi – "létezés" (*esse ad*).

Ez hangsúlyozást érdemel, mert megmutatja, milyen messzire jutott Ślipko a puszta skolasztikus formulák ismétlésénél.

Az érv nagyjából így szól:

a racionális emberi természet → személyes tökéletesség, amely ehhez a természethez → ideális viselkedési minták, amelyek objektíven megfelelnek ennek a tökéletességnek, → erkölcsi értékeknek → konkrét, erkölcsileg jó cselekedeteknek.

Az igazságosság, a szeretet és az igazságosság tehát nem önkényes társadalmi konvenciók. De nem is különálló platóni entitások. Objektív érvényességük van a racionális személy szerkezete és hivatása miatt.

Az eredmény metafizikai **axiológiai realizmus**.

Az az 1997-es cikk az egyik legjobb hely, ahol a késői Ślipko láthatjuk: még mindig teljesen tomista, de a huszadik századi axiológia nyelvezetét használja, és szándékosan foglalkozik az "értékek" ontológiai státuszával.

---

5. Személyiesség és erkölcsi tökéletesség

Ślipko etikája ennek következtében erősen personalista, de fontos meghatározni **, milyen típusú personalizmusról** van szó.

Ez eltér attól az elmélettől, amely szerint az autonóm személy szabad választáson keresztül teremt értékeket. Ślipko szerint maga a személyes méltóság egy objektív ontológiai struktúrán múlik. Az ember racionális természettel és hozzá kapcsolódó képességgel rendelkezik az erkölcsi öntökéletesítésre. Az erkölcsi normák védik és irányítják azokat a javakat, amelyek révén ez a tökéletesség lehetségessé válik.

Így következik:

a méltóság objektív; az érték az objektív; a szabadság valós; de a szabadság nem értékalkotó.

Az illető nem törvényhozza meg az alapvető erkölcsi rendet.

Ślipko így képes magába szívni a kortárs fenomenológia elemeit, amelyek a morális tapasztalattal kapcsolatosak, miközben elutasítja azokat a fenomenológiai vagy egzisztenciális értelmezéseket, amelyek a szubjektív szabadságot alapozzák meg. Rendszerének tudományos rekonstrukciója pontosan ezt a konkrét erkölcsi tapasztalat és az objektív metafizikai igazolás kombinációját hangsúlyozza.

Ez megkülönbözteti Ślipkót a fenomenológiailag orientált száltól, amely Karol Wojtyłához és más módon Tadeusz Styczeńhez kötődik. Ślipko közelebb áll a **hagyományos metafizikai tomizmushoz**, még akkor is, ha személyiséges szókincset használ.

---

6. Egy jelentős 1989 utáni tisztázás: a szabadság nem az érték forrása

Az 1997-es **"Wolność warunkiem czy skutkiem wartości?"** ("A szabadság feltétel vagy érték hatása?") című tanulmány különösen fontos. Már a címe is felveti azt a kérdést, amely köré sok 1960 utáni nyugati erkölcsi elmélet épült.

Ślipko megkülönbözteti a **pszichológiai szabadságot** az **erkölcsi szabadságtól**.

A pszichológiai szabadság az alternatívák közötti önrendelkezési képesség. Ez hatalmas emberi tökéletesség ontológiai szinten, de erkölcsileg ambivalens is: ugyanaz a szabadság választhat igazságot vagy igazságtalanságot, igazságot vagy hamisságot, szeretetet vagy gyűlöletet. Pontosan azért, mert a puszta választás jót vagy rosszat hozhat, a szabad választás létezése maga nem határozhatja meg, mi az erkölcsileg jó.

Az objektív erkölcsi értéknek tehát logikusan előznie kell megelőznie a szabad döntés erkölcsi értékelését.

Pszichológiai szabadság + objektív érték → erkölcsileg rendezett szabadság.

A "erkölcsi szabadság" Ślipko értelemében tehát nem *a* normativságtól való szabadság, hanem az objektív erkölcsi jóhoz való alkalmazkodás.

Ez a különbség 1989 után még jelentősebbé válik, mert Ślipko polemikus ellenfele megváltozik. A kommunizmus alatt széles körben bírálta a marxista erkölcsöt. Az 1990-es és 2000-es évek szabad Lengyelországában egyre inkább a **liberális individualizmus, az autonómia elméletek és a szabadság relativista értelmezései** felé fordul. 2008-as *Wolność w liberalizmie a prawda o wolności című* tanulmánya szinte pontosan folytatja az 1997-ben megfogalmazott logikát: a szabadság nélkülözhetetlen, de a strukturálatlan szabadság erkölcsileg meghatározatlan marad; az igazi erkölcsi szabadság az objektív értékek és a természetes erkölcsi jog felé való orientációból ered.

Ez **az ellenfél változását jelenti, nem pedig az alapvető erkölcsi ontológia változását**.

---

7. Az érték és kötelezettség kapcsolata: "axiodeontikus komplementaritás"

Talán a legvilágosabb fogalmi érettség általános elméletének a 2004-es **"Deontologia: jej dzieje i miejsce w systemach etycznych" című cikkben található.**

Ślipko azt állítja, hogy a **teleológiai** és **deontológiai** etika hagyományos ellentéte nem írja le megfelelően a keresztény etikát.

Egy tiszta következményes vagy teleológiai elmélet hajlamos szabályokat az eredmények számítására építeni. A tisztán kanti deontológia ezzel szemben kockázatot vállal, hogy az erkölcsöt a kötelesség formális imperatív jellegére alapozza anélkül, hogy megfelelően magyarázná a kötelezettség által említett erkölcsileg jó tartalmat.

Ślipko alternatívája az, hogy az **erkölcsi érték és az erkölcsi kötelezettség kölcsönösen lerövidíthetetlenek, de belül kiegészítőek** egymást.

Az érték határozza **meg, mi erkölcsileg jó**.

A norma vagy imperatíva határozza **meg, mit kell tenni**.

A természetes erkölcsi törvény az objektív axiológiai rendet deontológiai kötelező cselekvési rendjévé alakítja.

Ez arra készteti Ślipko-t 2004-ben, hogy egy különösen feltáró kifejezést használjon: a keresztény etika egy

"Etyka aksjodeontycznej komplementarności" — az axiodeontikus komplementaritás etika.

Ez az egyik legjobb jelölt egy valóban érett, 1989 utáni rendszerének megfogalmazására.

Sémákban így ábrázolható:

racionális emberi természet→ személyes méltóság/tökéletesség→ objektív erkölcsi értékek→ természetes erkölcsi törvények→ erkölcsi normák/imperatívumok→ lelkiismeret→ szabad cselekvés→ erkölcsi öntökéletesítés.

Az irány fontos. A normák nem nyílt parancsok. Kötelező ereje kifejezi és védi a korábbi javakat és értékeket.

Ez magyarázza azt is, miért nem lehet Ślipkot kielégítően kategorizálni sem klasszikus következményesként, sem egyszerűen Kant-stílusú deontológusként.

---

8. A legeredetibb fejlemény: az értékek "axiológiai távcainak koordinálása"

Ślipko érett erkölcsi elméletének legjellegzetesebb eleme valószínűleg az objektív **és abszolút erkölcsi értékek közötti konfliktusokra javasolt** megoldása.

Ez egy klasszikus erkölcsi abszolutizmus nehézségét kezeli.

Tegyük fel, hogy az őszinteség objektíven kötelező érvényű. Mi történik, ha egy igazságtalan agresszor olyan információt követel, amely lehetővé tenné számára, hogy megöljön egy ártatlan embert?

Tegyük fel, hogy az emberi életnek sérthetetlen értéke van. Mi történik, ha egy igazságtalan agresszor fenyegeti egy másik ember életét?

Egy relativista vagy következménypárti egyszerűen mérlegelheti az érdekeket vagy kimeneteleket. Egy szigorú abszolutista könnyen csapdába eshet a látszólag ellentétes abszolútok között.

Ślipko megoldása egyik sem az.

Azt javasolja, amit az **erkölcsi értékek axiológiai kereteinek koordinációjának** (*koordynacja zakresów aksjologicznych wartości*) nevezhet.

A központi gondolat finom: maguk **az objektív értékek nem szűnnek meg abszolútnak lenni, de erkölcsileg érvényes alkalmazásuk belső kerettel rendelkezik.**

Ennek következtében a látszólagos ütközések nem feltétlenül igényelnek egy abszolút érték feláldozását a másiknak. Néha úgy is megoldhatók, hogy pontosan **meghatározzuk, hogy ki, milyen viszonyok alatt és milyen erkölcsileg igazolt körülmények között ad egy érték megfelelő jogokat és kötelezettségeket**.

Ez nem helyzetfüggő relativizmus. A korlátozásnak az objektív erkölcsi struktúrából kell következnie.

Biesaga ezt a doktrínát Ślipko egyik jellemző elméleti hozzájárulásának nevezi. Lehetővé teszi számára, hogy olyan eseteket is kezeljen, mint a titoktartás védelme és a halálos önvédelem, anélkül, hogy pusztán a hagyományos kettős hatás elvére támaszkodna.

---

9. Az igazságosság, titoktartás és a koordinációs elmélet eredete

Érdekes módon ennek az elméletnek a kezdetei 1989 előtt nyúlnak vissza. Már megtalálhatók Ślipko 1968-as munkájában a titkok legitim védelméről.

De az 1989 utáni írások általánosítják a megoldást.

Az igazságosság továbbra is objektív erkölcsi érték. Mindazonáltal az igazság feltárására vonatkozó erkölcsi kötelezettség nem egyenlő minden kérdező korlátlan jogával, hogy minden igazságot megszerezzen.

Ha egy egyén igazságtalanul próbál titkot szerezni, az igazságra való igényének megfelelő mértéke más.

Így Ślipko egyidejűleg arra törekszik, hogy megőrizze a következőket:

az igazságosság objektív értéke és a titoktartás jogos erkölcsi védelme.

Késő *9 éves dylematów etycznych* című műve kifejezetten visszatér az igazsághoz, a hazugsághoz, az igazságossághoz erénynek és imperatívának, az igazságosság határaihoz, valamint a titkok jogos védelméhez.

Ez elméletileg fontos, mert jól mutatja, hogyan távolít el az ő erkölcsi abszolutizmusa a mechanikusan szabályalapú abszolutizmustól.

---

10. Önvédelem, gyilkolás és az élet erkölcsi értéke

Ślipko ugyanezt a struktúrát alkalmazza az önvédelemre.

Ha az agresszor és az áldozat élete egyenlő alapvető emberi értékkel bír, az egyik ember érdekeinek puszta felsőbbrendűsége nem igazolhatja egy másik megölését. De az igazságtalan agresszió megváltoztatja a **két személy közötti normatív** viszonyt. Az agresszor az igazságtalan támadás szerkezetén keresztül más axiológiai pozícióba helyezi a védelemre való igényét a fenyegetett ártatlan személyrel szemben.

Ezért Ślipko megpróbálja igazolni a halálos önvédelmet nem elsősorban azzal, hogy azt mondja, hogy a védő csupán "előre látja" az agresszor halálát, nem pedig "szándékolja" – a hagyományos kettős hatású út –, hanem azzal, hogy rekonstruálja **az ellentétes életjogok axiológiai** szerkezetét.

Ez különösen világossá válik 1996-os halálbüntetésről és Evangelium vitae-ról szóló cikkében. Ślipko maga azt mondja, hogy évek elmélkedése meggyőzte arról, **hogy jelentős javításokra van szükség a filozófiai igazolásban**, még akkor is, miközben továbbra is védte a halálos önvédelem és nagyon korlátozott körülmények között a halálbüntetés megengedettségét.

Itt végre valódi elméleti módosítással találkozunk, nem pusztán a régi rendszer kiterjesztésével.

---

11. Halálbüntetés: az igazolás megváltoztatása, nem a végkövetkeztetés megfordítása

Ślipko halálbüntetéssel kapcsolatos fejleményét óvatosan kell bemutatni.

Elvileg nem vált abolicionistává. Nem hagyta figyelmen kívül II. János Pál egyre szigorúbb halálbüntetésről szóló tanítását.

Ehelyett újragondolta a hagyományos érveket.

1989 utáni következtetése az volt, hogy néhány ismert tomista indoklás nem elég, és a kérdést az élet, igazságosság, agresszió, jogok általános axiológiáján keresztül kell újrafogalmazni, valamint a versengő igények korlátozott terjedelmén keresztül.

A 2000-es monográfia *, a Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia* ennek az újragondolásnak az érett eredménye. A téma számára elég fontos maradt számára, hogy visszatért hozzá, a *Kara śmierci című művében. Za czy przeciw* 2010-ben.

Az elméleti pálya következik:

A hagyományos megengedettség → elégedetlenség a hagyományos igazolással → axiológiai rekonstrukcióval, → nagyon korlátozott megengedettség megtartásával.

Ez kiváló példája Ślipko módszerének, amely "belülről reformálja a tomiszmust".

Megváltoztathatott egy örökölt tomista érvet, miközben nem hagyta el a metafizikai realizmust, a természetjogot vagy az erkölcsi abszolutizmust.

---

12. Bioetika mint a 1989 utáni terjeszkedés nagy területe

Ha az értékkonfliktus elmélet volt a legfontosabb belső elméleti újítása, akkor a **bioetika volt a legnagyobb területe az 1989 utáni terjeszkedésében**.

Eredete azonban 1989-et megelőző. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki* először 1988-ban jelent meg. A kibővített 1994-es kiadás, amelyet számos tanulmány követett, végül *pedig a Bioetyka. Najważniejsze problemy*, amely ezeket a kutatásokat egy nagy, integrált területté alakította.

Az érett *Bioetyka* lefedi a mesterséges megtermékenyítést, prenatális diagnózist, klónozást, szervátültetést és véradást, eutanáziát, az állatok erkölcsi státuszát, genetikai manipulációt, sterilizálást és kasztrációt, altatást, öngyilkosságot, halálbüntetést, AIDS-et és kapcsolódó problémákat.

2010-es *Spacerem po etyce című* művében etikai problémák megoldásának módszereit is tárgyalja, majd alkalmazza azokat az orvostudományra, IVF-re, klónozásra, transzplantációra és az emberi élet erkölcsi értékére. Jelentős, hogy amikor 2010-ben az IVF-ről beszél, Ślipko kifejezetten visszautal 1988-as *Granice życia* kezelésére . Ez megerősíti, hogy a késői munka bővítés **és finomítás**, nem pedig hirtelen 1989 utáni bioetikára való átállás.

---

13. Ślipko "metabioetika": először általános etika, második esetek

Ślipko bioetika kezelése élesen eltér attól a stílustól, amely olyan elvek révén vált nemzetközi hatásúvá, mint az autonómia, jótékonyság, nem-maleficence és igazságosság.

Nem azzal kezdi, hogy több középszintű elvet egyensúlyoz.

Az érvelése a következő irányokból alakul ki:

a filozófiai antropológia → méltóságot és személyes természetet, → objektív értékeket, természetjogot és erkölcsi normákat → → biológiai/orvosi tények elemzését → a konkrét beavatkozás megítélését.

A bioetika tehát Ślipko szerint filozófiailag nem autonóm az általános etikától. Ez egy **speciális etika, amelyet technológiailag generált, biológiai emberi életet érintő határhelyzetekre** alkalmaznak.

Ez magyarázza mind az ő megközelítésének erejét, mind a korlátait.

Erőssége a szisztematikus koherenciában: az abortusz, eutanázia, transzplantáció, öngyilkosság, reproduktív technológia és genetikai beavatkozás nem különálló ad hoc kérdések.

A korlát, hogy a következtetések nagymértékben függenek metafizikai antropológiájának és az objektív értékek realista elméletének elfogadásától. Az a kritikus, aki elutasítja ezeket az alapokat, nem győz meg pusztán az esetelemzéstől.

Ez a késői bioetika tehát mélyen folyamatos a *Zarys etyki ogólnej* című művével.

---

14. Az emberi élet: biológiai létezés és személyes érték

Ślipko bioetikai munkája is jól mutatja személyiességének egy fontos jellemzőjét. A biológiai emberi élet erkölcsileg védett, nemcsak azért, mert a biológiai létezés önmagában értékes, hanem mert **az emberi személy létezésének és cselekedetének alapvető világi** állapota.

Ezért az élet kivételesen magas helyet foglal el az axiológiai rendben.

De Ślipko konfliktuselmélete megakadályozza, hogy ez teljesen lapos "vitalistá" váljon. Az emberi biológiai élet egy szélesebb hierarchiában vesz részt, amely magában foglalja a méltóságot, az erkölcsi cselekvést és a személyes tökéletességet.

Ez a megkülönböztetés fontos az önvédelemről, az orvosi beavatkozásokról és a végstádiumi ellátásról folytatott beszélgetéseiben.

---

15. Környezeti etika: egy jelentős új tematikus fejlemény

A környezetetika talán a legvilágosabb eset, amelyben Ślipko 1989 után egy olyan területre lép, amely korábban sokkal kevésbé fontos szerepet foglalt el rendszerében.

Az 1990-es években a természetjogról írt, mint az élet és a természet tiszteletének alapjáról, az ökológiai problémák antropológiai dimenzióiról, valamint az ökológia, a filozófia és az ideológia kapcsolatáról. Ez csúcsosodott ki a *Rozdroża ekologii* (1999) című műben, amelyet Andrzej Zwoliński közösen írt.

A könyv szerkezete feltáró. Tárgyalja a keresztény ökológiai tanokat, a nem keresztény környezeti etikát, a keresztény ökológiai etika antropológiai alapjait, normatív környezeti elveket és az állatok erkölcsi státuszát.

Történelmileg *a Rozdroża ekologii* azon könyvek közé tartozik, amelyek a 1990-es években a lengyel környezetetika első nagy hullámát alkották.

Itt azonban Ślipko nem hagyja el az antropológiai personalizmust sem.

A környezeti válságra adott válasza **nem biocentrikus erkölcsi egyenlőség**. Az emberek megkülönböztetett erkölcsi státuszt őriznek, mert a racionális személyiség alapozza az erkölcsi szubjektivitást és felelősséget.

Ugyanakkor ez nem engedély a természet önkényes kizsákmányolására. A természet egy objektív rend része, és az emberi használatot, felelősséget és gondviselést szabályozó erkölcsi normáknak van kitéve.

Így az ökológiai gondolkodás **kibővíti az etikai által védett javak skáláját anélkül, hogy az embert kiszorítaná normatív hierarchia csúcsáról**.

---

16. A 2005-ös kibővített *Zarys etyki szczegółowej*

A Zarys etyki szczegółowej *2005-ös második, kibővített kiadása* különösen értékes, mert megmutatja, hogyan illeszkednek ezek az elvek a társadalmi és intézményi etikába.

Az I. kötet, *az Etyka osobowa*, a különleges etika elméleti státuszával foglalkozik, majd az egyénhez kapcsolódó kötelezettségeket és jogokat dolgozza ki.

A II. kötet, *Etyka społeczna*, a liberális individualizmusról, szocializmusról és katolikus társadalmi gondolkodásról szól; a társadalom metafizikájáról, igazságosságról és szeretetről, házasságról és családról, szakmai közösségről, nemzetről, államról, nemzetközi kapcsolatokról, háborúról és békéről szól.

A szerkezet valami fontos dolgot mutat Ślipko erkölcsi filozófiájának felfogásában.

A társadalmi etika nem egy független politikai filozófia, amely személyes etikájára szegezve helyezi át.

Ehelyett:

Személy → személyes kapcsolatok → természetes közösségek → összetett politikai társadalom → nemzetközi rend.

Ugyanazokat az objektív értékeket, amelyek a tökéletes egyéneket intézményesen meg kell valósítani, mint igazságosság, jogok, kötelességek, szolidaritás és közjó.

---

17. Kommunizmus után: a marxizmus kritikától a liberalizmus kritikáig.

Az 1989 utáni valódi történelmi fejlődés kevésbé látható Ślipko elméletének alapjaiban, inkább azokban az **ideológiákban, amelyekkel szemben azt** alkalmazza.

A kommunista korszak Ślipko nagy figyelmet szentelt a marxista erkölcsnek. Az 1990-es német könyv a marxista erkölcsi tanításról és a lengyel társadalomról még mindig ehhez a korábbi vitához tartozik.

Ahogy a marxizmus elvesztette az intellektuális és politikai hegemóniáját, figyelme egyre inkább a liberális és pluralista társadalom által okozott problémákra terelődött:

Az egyéni autonómia, a szabadság korlátai, magántulajdon, a természetjog és az állami jog kapcsolata, szakmai etika, globalizáció, biotechnológia, reproduktív választás és környezetpolitika.

Ez különösen látható a szabadságról szóló írásaiban 1997-ben és 2008-ban, a 2005-ös bővített társadalmi etikában, valamint a késői gyűjteményekben, mint *a Spacerem po etyce*.

Így a 1989 utáni transzformáció tömören fogalmazható:

a filozófiai válasz nagyrészt ugyanaz marad; a civilizációs kérdés változik.

---

18. Természetjog 1989 után

Ślipko 1989 utáni írásai is finomítják a természetjog helyét.

Nem képzeli a természetjogot elsősorban isteni parancsok külső gyűjteményének. És nem vezet konkrétan normákat mechanikusan a biológiai hajlamokból.

A természetjog egy előzmény axiológiai rend deontológiai artikulációjához tartozik.

A mélyebb sorozat a következő:

Az emberi természet objektíven felépített, → bizonyos személyes tökéletességi formák objektíven jók, → értékek megtestesítik ezeket a formákat, → a természetes erkölcsi törvény normatív követelményeiket fejezi ki.

Ezért olyan fontos 2004-es deontológiai elmélete. Ez elmozdítja Ślipkót a természetjog durva parancsértelmezésétől, miközben egyértelműen természetjog-orientált marad.

A 2004-es cikk kifejezetten hangsúlyozza, hogy az erkölcsi késztök megfelelnek az "erkölcsi értékek világának", és hogy a kötelességek védik olyan javakat, mint az élet, az igazság és az emberi méltóság.

Ebben a tekintetben a késő Ślipkót inkább **axiológiai természetjog-elméleti elméleti** szakértőként lehet leírni, mint pusztán hagyományos tankönyv tomistának.

---

19. Lelkiismeret: sem autonóm törvényhozó, sem passzív szabálykövető

Ugyanez a köztes szerkezet megjelenik a lelkiismeret kezelésében is.

A lelkiismeret nem teremt erkölcsi értékeket. Ha mégis teremtené, Ślipko objektivizmusa összeomlana szubjektivizmussággá.

De a lelkiismeret nem csupán egy külső "fogadó", amely mechanikusan alkalmazza a szabályokat.

Gyakorlati ítéletet hoz, amely az objektív erkölcsi rendet az adott szereplő helyzetébe fordítja.

Ez kulcsfontosságú episztemikus és gyakorlati szerepet ad a lelkiismeretnek anélkül, hogy törvényhozói felsőbbrendűséget biztosítana neki.

A késői *Spacerem po etyce* kifejezetten visszatér a lelkiismerethez és az ítéleteinek engedelmességéhez az objektív értékekkel, az etikai érvelési módszerekkel és a konkrét bioetikai esetekkel együtt.

Ez a struktúra ismét elválasztja Ślipkót a jogelmélettől és a radikális autonómia elméletektől.

---

20. Erkölcsi felelősség

A felelősség 1989 után azonnal egy másik jelentős témává vált. Ślipko az 1990-es évek elején írt az erkölcsi aktusról a felelősséggel kapcsolatban, valamint a személyről, mint felelős alanyról.

A fogalmi pont közvetlenül a szabadságról alkotott értelmezéséből következik.

A felelősség szabadságot feltételez, de a szabadság önmagában nem határozza meg, miért felelős valaki. Az objektív értékek és normák biztosítják ezt a tartalmat.

Így következik:

a szabadság lehetővé teszi az attrúciót; az érték lehetővé teszi az erkölcsi értékelést; a kötelezettség normatívan meghatározza a felelősséget.

Ez ismét megmutatja, miért van háromoldalú rendszere – axiológia, deontológia és a szabad cselekvés elmélete – belsőleg összekapcsolt, nem pedig különálló értekezések gyűjteménye.

---

21. Párbeszéd Wojtyłával és fenomenológia

Ślipko nem volt intellektuálisan elszigetelt a szélesebb lengyel personalista hagyománytól. 2006-ban kifejezetten megvizsgálta Karol Wojtyła értékelméletét és annak kapcsolatát a hagyományos tomista keresztény etikával.

Fenomenológiához való hozzáállása leginkább **szelektív kisajátításként** jellemezhető.

A fenomenológia értékes az erkölcsi tudatosság, a tapasztalat, a szabadság és az értékes megélt találkozás leírásában.

De a fenomenológiai leírás Ślipko számára nem tudja megadni az érték végső ontológiai magyarázatát.

Ez metafizikát igényel.

Ezért van egy módszertani kétszintű szerkezet:

a tapasztalat és fenomenológiai leírás a kiindulóponton;
metafizikai antropológia és ontológia a végső igazolás szintjén.

Ez az egyik oka annak, hogy Ślipko érett etikáját nem szabad egyszerűen "neo-skolasztikusnak" nevezni. Ez egy kísérlet a hagyományos tomizmust modernizálására anélkül, hogy elfogadnánk a modern irányt a konstitutív szubjektivitás felé.

---

22. *Historia etyki w zarysie* és filozófiájának késői önmeghatározása

A 2010-es *Historia etyki w zarysie* kevésbé innovatív normatív szempontból, de jelentős annak megértése szempontjából, hogyan helyezte el az idős Ślipko saját munkáját az etikai reflexió történetében.

A könyv akkor jelent meg, amikor már kilencvenes éveiben járt. Ez egy viszonylag tömör történelmi szintézis, nem pedig rivális általános rendszer.

Jelentősége abban rejlik, hogy Ślipko késői szellemi tevékenysége egyre szintetikusabb volt: ő szervezte, összehasonlította és továbbította az előző évtizedekben felépített rendszert.

Ugyanez igaz a *Spacerem po etyce-re* és jelentős mértékben a *9 dylematów etycznych-re* is.

A nagyjából **2009–2012 közötti időszakot tehát inkább konszolidációként és szintézisként lehet érteni, mint negyedik elméleti forradalomként**.

---

23. Mi változott valójában 1989 után?

A **fejlődés** és **a tanítás változása** közötti különbség ma már nagyon pontosan megtehető.

Dimenzió	1989 előtt	1989 utáni fejlődés	Valódi változás volt ez?
Metafizika	Tomista realizmus	Megőrizve és konkrétabban használva az értékek földelésére	**Nincs alapvető változás**
Erkölcsi episztemológia	Fontos az erkölcsi tapasztalat	A tapasztalat világosabban különbözik meg a végső metafizikai igazolástól	**Pontosítás**
Eudaemonológia	Boldogság/végső cél központi	Az axiológia egyértelműbben elsődleges pont az erkölcsi jóság szempontjából	**Fontos belső hangsúlyváltás**
Axiológia	Objektív értékek	Az értékek kidolgozott ontológiája, mint ideális minták, amelyek a racionális emberi természeten alapulnak	**Jelentős fejlesztés**
Personalizmus	Személyiség és méltóság fontos	Erősebb integráció a méltóságnak, az értéknek és a személyes tökéletességnek	**Fejlesztés**

Dimenzió	1989 előtt	1989 utáni fejlődés	Valódi változás volt ez?
Szabadság	A szabad akarat szükséges az erkölcshöz	Éles különbségtétel a pszichológiai és erkölcsi szabadság között; az érték megelőzi az erkölcsileg jó szabadságot	**Főbb tisztázás**
Deontológia	Természetjog és kötelezettség	Kifejezetten értékeken alapuló normák; "axiodeontikus komplementaritás"	**Jelentős rendszerszintű fejlődés**
Értékkonfliktusok	Korábbi kezdetek a titoktartásban/önvédelemben	Az axiológiai távcsövek koordináció/korlátozásának általános elmélete	**Valószínűleg a legeredetibb belső fejlődése**
Halálbüntetés	Hagyományos megengedettség	A hagyományos igazolás átdolgozott; a megengedettség csak egy rekonstruált axiológiai érv révén maradt fenn	**Valódi igazolásváltozás**
Bioetika	Már 1988-ra megalapították	Óriási bővítés és rendszerezettség	**Domain bővítés helyett metaetikus változás**
Ökológia	Perifériás	Teljesen kidolgozott környezeti etika	**Jelentős tematikus bővítés**
Politikai polemikák	A marxizmus központja	A liberalizmus, az autonómia, a pluralizmus és a globalizáció egyre fontosabb ellenfélévé válik	**Kontextuális, nem alapvetően változó**
Erkölcsi abszolutizmus	Erős	Megtartva	**Nincs változás**
Természetjog	Alapvetőek	Kifejezetten az objektív értékek és a személyes méltóság révén értelmezve	**Finomítás**

24. Mi *nem* változott meg

Ezért több lehetséges értelmezést is el kell vetni Šlipko késői munkásságáról.

Nem lépett át a thomizmusról a liberalizmusra.

Nem lett konsekvencialista.

Nem hagyta el a természetjogot.

Nem **helyettesítette a metafizikai antropológiát fenomenológiával.**

Nem tette az egyéni autonómiát az erkölcsi normativság forrásává.

Nem fogadta el az értékrelativizmust erkölcsi konfliktusok megoldása érdekében.

Nem cserélte a személyiességet ökológiai biocentrizmusra.

És nem változtatta meg jelentősen korábbi álláspontjait az abortuszról, öngyilkosságról vagy szexuális etikáról kapcsolatban.

Ami megváltozik, elsősorban ugyanazon **alapvető realista-personalista rendszer** pontossága, architektúrája és alkalmazásának széles köre.

---

25. Mennyire eredeti volt az 1989 utáni Ślipko?

Ez némi diszkriminációt igényel.

Az ő tanítása, miszerint az erkölcsi értékek objektívek és a racionális emberi természeten alapulnak, **önmagában nem egy globálisan újszerű tézis**. Ez egy szélesebb arisztotelész-tomista és természetjogos családhoz tartozik.

Hasonlóképpen, az erkölcs és a személyes tökéletesség összekapcsolása ősi és középkori előzményekkel rendelkezik, míg a huszadik századi personalizmus számos párhuzamos megfogalmazást kínált.

Az autonómia és relativizmus kritikája sem egyedülálló.

Bioetikai következtetései lényegében átfedik a katolikus filozófiai és magiszteriális etikákat.

De több szempont is jellegzetesebb.

Az első az **axiológiának adott specifikus szisztematikus prioritás egy alapvetően tomista szerkezeten** belül. Ślipko nem veti el a véglegességet és a természetjogot, hanem objektív értékeken keresztül rekonstruálja azok erkölcsi működését.

A második az axiodeontikus komplementaritás **explicit felfogása**. Az általános intuíció, hogy a jóság és a kötelesség együtt van, nyilvánvalóan sokkal régebbi, mint Ślipko, de az a pontos kísérlete, hogy a keresztény etika a szokásos teleológiai/deontológiai dichotómián kívül helyezze, elméletileg érdekes.

A harmadik – és véleményem szerint a legerősebb jelölt egy valóban eredeti hozzájárulásra – az **abszolút erkölcsi értékek axiológiai kereteinek koordinációja és korlátozása** elmélete. Ez az elmélet célja, hogy megoldja a látszólagos értékkonfliktusokat, miközben megőrzi az

erkölcsi abszolutizmust, és elkerüli a következményes egyensúlyozást és a kettős hatás elvének túlzott mechanikus támaszkodását.

Ślipko maga is felismerte, hogy ennek a megközelítésnek az emberi életre való alkalmazása elméleti nézőpontváltást és a hagyományos augustinus-tomista érv egyes részeinek rekonstrukcióját igényel.

Ennek ellenére megkülönböztetném **a "rendkívül eredetiséget a lengyel tomista etikában"** attól a sokkal erősebb állítástól, hogy soha nem jelent meg hasonló megoldás a világ erkölcsifilozófiájában. Az utóbbi külön prioritást igényelne, amely a huszadik századi természetjogelméletet, analitikus deontológiát, értékelméletet és kazuisztikat fedi le.

26. Ślipko összehasonlítása Wojtyłával és Styczeńnel

A huszadik századi lengyel katolikus erkölcsi filozófián belül Ślipko megkülönböztető helyet foglal el a régebbi neo-tomizmus és az újabb personalizmus között.

Karol Wojtyła rendkívüli hangsúlyt fektetett a színészi életre, az önkiosztásra, a részvételre és az ember fenomenológiájára.

Tadeusz Styczeń egyre inkább az etikai rendszert az igazság azonnal tapasztalt normatív ereje és az ember méltósága köré építette – a híres kapcsolat a "kellene" élmény és az ember megerősítése között.

Ślipko sokkal nyíltabban **metafizikai és rendszerépítő** maradt.

Jellemző sorozata nem elsősorban a következő:

találkozni → etikus személlyel kellene, ahogy Styczeń esetében is,

hanem inkább így van:

a racionális emberi természet → személyes méltóság/tökéletesség → objektív értékek, →normák és kötelezettségek → lelkiismeret és szabad cselekvés.

Ennek következtében Ślipko az egyik legerősebb lengyel kísérletnek tekinthető, hogy **átfogó, háború utáni filozófiai etikai rendszert hozzon létre egy rekonstruált tomista keretben**. A 2002–2009-es *Zarys etyki ogólnej* és a 2005-ös *Zarys etyki szczegółowej* alkotják a rendszertani magot. A másik, 1989 utáni mű ezt a magot vizsgálja konkrét, erkölcsi problémák ellen.

27. Háromlépcsős értelmezése 1989 utáni fejlődéséről

Az egész időszakot nézve három fázist tudnék megkülönböztetni.

1990–1997: átmenet a polemikus tomismusból az explicit axiológiába

A kezdet még mindig magában foglalja a marxista erkölcs elleni vita örökségét. De az abortusz, a felelősség, a természetjog, a halálbüntetés, a szabadság és az értékek ontológiája egyre inkább a középpontba kerül.

A döntő szövegek a kibővített *Granice życia*, az 1996-os halálbüntetés-tanulmány, az 1997-es szabadságcikk és az 1997-es értékek ontológiája cikk.

Ez a **legelméletileg legkreatívabb időszak 1989 után**.

1998–2005: szisztematikus bővítés és újjáépítés

A rendszer kiterjed a klónozásra, a végvégi ellátásra és az ökológiára. *A Rozdroża ekologii* 1999-ben, a halálbüntetés-monográfia 2000-ben, a *Zarys etyki ogólnej új nagy* kiadása 2002-ben, a deontológiai cikk 2004-ben, valamint a kibővített *Zarys etyki szczegółowej* 2005-ben.

Itt a különálló elméleti újítások egy architektúrába integrálódnak.

A 2004-es **"axiodeontikus komplementaritás"** formula szinte visszatekintő név a kifejlett rendszerre.

2006–2012: konszolidáció, szembenézés a liberális modernitással és átfogó alkalmazás

Az utolsó időszak tartalmazza a párbeszédet Wojtyłával, a liberális szabadságfogalmok kritikáját, a fő bioetikai szintézist, *a 9 dylematów-t*, *Historia etyki-t*, *Spacerem po etyce-t*, a késői abortusz- és halálbüntetés-köteteket, valamint a régebbi művek újrakiadását.

A domináns mozgalom már nem elméleti rekonstrukció, hanem **szintézis, alkalmazás és továbbítás**.

28. Végső értékelés

Ezért Ślipko Tadeusz 1989 utáni erkölcsi filozófiáját **nem** szabad új filozófiának nevezni, amely kiváltaná korábbi Tomismát. Fejlődése finomabb és filozófiailag érdekesebb.

Alapvető elkötelezettségei meglepően stabilak maradnak:

metafizikai realizmus, racionális emberi természet, objektív erkölcsi értékek, abszolút erkölcsi normák, természetjog, személyes méltóság, szabadság és felelősség, lelkiismeret, valamint a személyes tökéletesség erkölcsi hivatása.

De ezekben a stabil alapokban több fontos változtatást hajtott végre.

A rendszer középpontja egyre **inkább axiológiaivá válik, nem csupán eudaimonológiaivá**. A boldogság az objektíven jó értéknek van alárendelve, nem pedig jóságnak.

Az erkölcsi értékek egyértelműbb ontológiát kapnak, mint az **erkölcsileg tökéletes cselekvés ideális mintáit, amelyek a racionális emberi természeten** alapulnak.

A personalizmus egyre világosabban integrálódik a tomista metafizikával a **méltóság és a személyes tökéletesség** fogalmai révén.

A szabadság élesen megoszlik: **pszichológiai szabadság**, amely erkölcsileg ambivalens – és az **erkölcsi szabadság**, amely az objektív értékhez való alkalmazkodásból fakad.

A természetjogot rekonstruálják, mint egy előzmény axiológiai rend deontológiai kifejezését.

Az érték és a kötelesség kifejezetten egyesülnek egy **"axiodeontikus komplementaritás etikájában".**

És legjellegzetesebb, hogy Ślipko kidolgozza az **értékek axiológiai kereteinek koordinációs** elméletét, amelynek célja az igazság és titoktartás, az élet és az önvédelem, valamint végső soron a büntetés konfliktusainak magyarázatát anélkül, hogy feláldozná az objektív erkölcsi normákat vagy a konkrét körülmények összetettségét.

Ugyanakkor az elmélet működésének területei óriási mértékben kiszélesednek: **bioetika, reproduktív technológia, genetika, végstádiumi orvoslás, környezetetika, szakmai etika, társadalmi etika, politikai szabadság, tulajdon, nemzet, állam és büntetés**.

Így ha az intellektuális pályát egy sorban fogalmaznánk meg, az a következő lenne:

a hagyományos tomista etika → axiológiailag rekonstruált tomizmus → personalista-perfekcionista természetjogi etika → axiodeontikus komplementaritás → rendszerszintű alkalmazása az 1989 utáni társadalom új bioetikai, ökológiai és liberális-pluralista problémáihoz.

Ez magyarázza Ślipko jellegzetes helyét az 1989 utáni közép-európai erkölcsi elméletben. Kevésbé forradalmi, mint Tischner, kevésbé fenomenológiailag orientált, mint Wojtyła, és kevésbé a személy közvetlen normatív élményére koncentrál, mint Styczeń. De **mint egy átfogó erkölcsi rendszer** alkotója, 1989 utáni munkája szokatlanul koherens. Legfigyelemre méltóbb elméleti hozzájárulása nem a tomizmus elutasítása, hanem az a kísérlet, hogy bemutassa: egy realista és abszolutista tomista etika **belsőleg rekonstruálható a modern axiológián keresztül elegendően ahhoz, hogy megbirkózzon az értékek konfliktusaival és a technológiailag generált erkölcsi dilemmákkal** is.

Ezen alapon az **1996–2005-ös** időszakot – a halálbüntetés újragondolásától az érték- és szabadságkutatásokon át a kibővített *Zarys etyki ogólnej-ig*, a deontológiai esszéig és a kibővített *Zarys etyki szczegółowej-ig* – sorolnám a döntő időszaknak, amely megértette, mi volt valóban új Ślipko erkölcsi elméletében 1989 után.

****

III. CSEH KÖZTÁRSASÁG

****

Jan Sokol erkölcsi elmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Jan Sokol 1989 után megjelent erkölcsielméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Jan Sokol (1936–2021) 1989 utáni erkölcsi filozófiája szokatlanul érdekes, mert **nem** egyetlen etikai tanítás formájában jelent meg hirtelen egyetlen könyvben. Ehelyett az 1990-es évek eleje és az 2010-es évek közepe között fokozatosan összeállított egy koherens gyakorlati filozófiát a filozófiai antropológia, fenomenológia, vallásfilozófia, evolúciós filozófia, társadalomfilozófia, társadalomfilozófia, valamint jog és intézmények reflektívuma. Az érett eredményt leginkább **az elfogadott élet, felelősség, öröklés és gondviselés etikájaként írható** le – Sokol saját *etika dědice*, azaz "örökös etikája".

A fontos feltétel, hogy **1989 nem volt éles intellektuális szakadás** Sokol gondolkodásában. Néhány legmélyebb inspirációja – különösen Teilhard de Chardin, fenomenológia, bibliai gondolkodás, valamint az emberi megtestesítés és időrejátszás – évtizedekkel nyúlik vissza. 1989 után az egyre nyíltabb publikáció és rendszerezettség történt. Azonban valódi későbbi fejlemény történt: etikája az **egyéni személyről és az interperszonális felelősségről** a **generációkon átívelő felelősség, az élet és a kultúra megőrzése és továbbadása, végül pedig az intézmények és társadalmi szerepek erkölcsi szerkezete felé mozdult** el. Milan Hanyš ezért hihetően értelmezi Sokol antropológiáról, vallásról, jogról és etikáról szóló könyveit, mint egy összekapcsolt cseh filozófiai "életrendszer" összetevőit.

1. A 1989 utáni fő művek, amelyek Sokol erkölcsi elméletéhez kapcsolódnak

Nem minden Sokol 1989 utáni könyve etikai értekezés. Az alábbi kronológia mutatja, mely művek változtatják meg vagy világítják meg erkölcsi filozófiáját.

Év	Munkássága	Jelentősége az erkölcsi elmélet szempontjából
1993	*Člověk a svět očima biblia*	Bibliai antropológia; a teremtés, a függőség, az ajándék és az emberi felelősség filozófiai keretként kezd megjelenni.

Év	Munkássága	Jelentősége az erkölcsi elmélet szempontjából
1994	*Malá filosofie člověka*	A filozófiai antropológia korai szintézise; az ember mint testi, történelmi, társadalmi és erkölcsi személy. Többször átdolgozták későbbi kiadásokban.
1996	*Čas a rytmus*	Fejleszti az időreműködést, a ritmust és az életet; közvetve fontos az élet későbbi megértésében, mint valami elfogadott, megélt és továbbadott.
2002	*Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*	Jelentős átmenet az antropológiából az etikába: a szabadság felelősségté fejlődik; a személyiség a másokkal való kapcsolaton keresztül alakul ki.
2003	*Antropologie a etika* (Zdeněk Pinc közreműködésével)	Kifejezett híd az antropológia, a közösség, a nyelv és az etika között.
2004	*Člověk a náboženství*	Fontos fogalmi lépés: a létezést ajándékként tapasztaljuk, amely hálát, adósságot és felelősséget eredményez.
2004	"L'obligation et la vie"	Különösen világosan megfogalmazza az élet és a kötelesség kapcsolatát.
2005	"Eine Ethik für alle Menschen?"	Nyílt elköteleződés az egyetemes közvetíthető etika lehetőségével.
2007	*Moc, peníze a právo*	Az etikai reflexiót az interperszonális kapcsolatoktól a hatalom, a csere, a jog, az emberi jogok és intézmények felé mozdítja. Átdolgozva: 2015.
2010	*Etika a život*	Először érett rendszeretikus etika. Bevezeti az örökös kidolgozott **etikáját** , és az etikát az élőlények jellemzőire és az emberi kulturális öröklődésre alapozza.
2013–14	esszék/előadások szerepcselekvésről; *Etika, život, instituce*	Átdolgozott érett rendszer. Az intézményi és szerepetika központi szerepet kap.
2014	*Philosophie als Verpflichtung*	Német gyűjtemény, amely az etikát, az emberi jogokat, az oktatást és a politikát egyesíti.
2016	*Nežít jen pro sebe*	Esszéisztikus konszolidáció: az egyéni élet csak kapcsolatokban és valóságokban értelmes, túlmutatva a magánén.
2016	*Dluh života*	Nagy retrospektív gyűjtemény. Az "élet adóssága" feltáró képletet ad érett gondolatainak egységéhez.
2017	*Etika, élet és intézmények*	Az érett etikai szintézis angol változata, nem pedig egy új elméleti szakasz.

Az általános bibliográfia megerősíti, hogy a *Člověk jako osoba* → *Člověk a náboženství* → *Moc, peníze a právo* → *Etika a život* → *Etika, život, instituce* a 1989 utáni központi pályát alkotja.

---

2. Az első fázis: filozófiai antropológia normatív etika helyett, 1990-es évek

Malá filosofie člověka és az antropológiai kiindulópont

Sokol nem azzal a hagyományos kérdéssel kezdte: "Mely cselekedetek erkölcsileg helyesek?" Alapvetőbb kérdése az volt:

Milyen lény az ember, hogy erkölcs, felelősség és kötelesség egyáltalán kialakulhat?

Ez a módszertani döntés egész pályafutása során jellemző maradt. *A Malá filosofie člověka*, amelyet először 1994-ben adtak meg, és többször átírtak és bővítettek, egyszerre kezeli az embert biológiai organizmusként, testesült ügynökként, történelmi lényként, nyelvi résztvevőként, társadalomtagként és erkölcsi személyként. A könyv ismételt átdolgozása jelentős: Sokol nem hagyta fel antropológiáját, amikor kifejlesztette érett etikáját; fokozatosan beépítette egy nagyobb elméletbe.

Már itt is találunk egy fontos különbséget, amely később gyakorlati filozófiájának alapjává válik: a **szokás vagy ethosz (*mrav*)**, **a személyes erkölcs (*morálka*)** és **a filozófiai etika (*etika*) közötti különbség**.

A különbség a következőképpen rekonstruálható.

A Mrav a közösség örökölt, nagyrészt megszokott normatív rendje: hogyan "viselkedik", mit várnak, dicsérnek, elítélnek, szégyenletesnek vagy becsületesnek számítanak. Az emberi normatív élet nagy része itt kezdődik, mielőtt filozófiai elmélkedés következik.

A Morálka, Sokol szűkebb értelemében, akkor keletkezik, amikor az egyén eltávolodik a fennálló szokásoktól, és azt mondja: "Lehet, hogy mindenki ezt teszi, de én helytelennek tartom." Az erkölcsi cselekvés tehát bizonyos fokú egyéni szabadságot és lelkiismeretet feltételez.

Az Etika egy további reflektív szint. Nemcsak azt kérdezi, mit parancsol a társadalom, vagy mit mond a lelkiismeretem, hanem hogy milyen élet valóban jó vagy jobb. Egyetemi gyakorlati filozófiai előadásai kifejezetten megőrizték a szokás–erkölcs–etika sorozatot, és az etikát az emberi szabadság, felelősség és jó élet szisztematikus vizsgálataként írta le.

Ez a különbség azért fontos, mert megakadályozza, hogy Sokol későbbi öröklésre és hagyományra gyakorolt hangsúlya egyszerű tradicionalizmussá váljon. Örököljük az erkölcsi szokásokat, de az örökölt szokások továbbra is az egyéni erkölcsi ítélet alá vonulnak, míg maguk az erkölcsi ítéletek filozófiai kérdéseket is megkérdőjelezhetnek.

Ez a háromszintű szerkezet továbbra is a gondolkodásának egyik stabil eleme.

---

3. *Člověk jako osoba* (2002): a szabadság felelősség lesz

Az igazi etikai fordulat egyértelművé válik a *Filosofická antropologie-ban: Člověk jako osoba*.

Maga az építészet is feltárja Sokol módszerét. A könyv nagyjából az embert az objektív tudományokon keresztül, első személyű fenomenológiai tapasztalaton keresztül vizsgálja, egészen a másik személlyel való találkozásig. Végső mozgása tehát az antropológiából az etika felé vezet.

Biológiai nyitottságtól a szabadságig

Sokol hangsúlyozza az emberi lények különös hiányosságát és nyitottságát. Összehasonlítva az állatokkal, amelyek viselkedése inkább ösztönösen alapul, az embernek tanulnia, választania, szokásokat kell szereznie és életet kell építenie.

A szabadság tehát kezdetben nem absztrakt metafizikai tulajdonság. Az emberi létezés biológiai és kulturális formájából származik.

De Sokol nem hajlandó a szabadságot pusztán határozatlan vagy önkényes választással azonosítani.

A sorozat fokozatosan így alakul:

Felszabadulás a szükségességtől → választás lehetőségétől, → önrendelkezésről → önmagunkért → felelősségünkről felelősség egy másik előtt, → felelősség másért és a világért.

Egy kortárs Člověk jako osoba *kritikája* pontosan ezt az irányt azonosítja a könyv egyik szervező ötletének.

Ez már most jelentős eltérés a liberális szabadság felfogásaitól, amelyek elsősorban **nem beavatkozásnak** minősülnek. Sokol számára a szabadság legmagasabb felismerése nem akkor következik be, amikor a kötelezettségek eltűnnek, hanem amikor valaki képes **lesz tudatosan és személyesen elfogadni a** kötelezettségeket.

Ez a paradoxon még fontosabbá válik későbbi munkáiban: az igazán szabad ember ígérettel kötheti meg magát, vállalhat felelősséget, törődhet valamivel, ami túléli őt, vagy azonnali preferenciát engedhet alá egy örökölt jónak.

Egy elszigetelt egyén kritikája

Sokol személye soha nem eredetileg önellátó egyén, aki később kapcsolatokba lép.

A gyermek talál egy már felkészített világot: a nyelv, szülők, étel, társadalmi kapcsolatok, szokások, tárgyak és intézmények megelőzik az egyént. Hanyš hangsúlyozza Sokol kontrasztját itt a heideggeri "dobottság" sötétebb nyelvezetével. Az embereket kétségtelenül

egy olyan világba helyezik, amelyet nem választottak, de ez a világ általában elfogadja és támogatja őket, mielőtt magukat tudnák eltartani.

Ez a látszólag egyszerű antropológiai megfigyelés egy jelentős erkölcsi tézis forrásává válik:

A függőség megelőzi az autonómiát.

Az autonóm felnőtt csak azért lehetséges, mert egy radikálisan függő csecsemőt mások gondoztak.

Így Sokol megfordítja a modern individualista etika egyik feltételezését. A függőség nem csupán egy hiba, amelyből a felszabadulásnak meg kell szabadítania minket. Ez az emberi élet alapvető szerkezete – és ezért potenciálisan a hála és felelősség forrása.

A találkozás a másikkal

A Člověk jako osoba *harmadik része* egyértelművé teszi az interperszonális dimenziót.

Az illető "a másik kitérőjén keresztül" válik emberré. Önmagáért való felelősség felelősség **valaki** előtt, végül **pedig felelősség valakiért**. A becsület, tisztelet, ígéret, szégyen, lelkiismeret és felelősség így már nem tűnnek mesterséges korlátozásoknak, amelyeket a természetes önállóságra kényszerítenek; maguk az érett személyiség alkotmányához tartoznak.

Levinas fontos háttér itt, de Sokol sosem válik egyszerűen levinasianává. A sebezhető más óriási jelentőségű, mégis Sokol az interperszonális felelősséget egy sokkal nagyobb képbe ágyazza, amely magában foglalja a megtestesülést, biológia, generációkat, kulturális hagyományokat és végül intézményeket.

---

4. Sokol Heidegger-korrekciója: születés, fogadás és remény

Különösen feltáró elméleti lépés a *Člověk jako osoba című műben* az időbeli életet érinti.

Sokol értékeli Heidegger emberi végesség elemzését, de a halál felé való létezésre való koncentrációt egyoldalúnak tartja. Az emberi létfilozófiának is születéstől kezdenie kell.

Nem mi magunk teremtettünk.

Egy olyan világba lépünk, amelyet már mások népesítenek.

Egy olyan nyelvet örökölünk, amit nem találtunk fel.

Testet, történelmet, környezetet, készségeket, tudást és kulturális értékeket kapunk.

És ugyanilyen fontos, hogy a világ általában folytatódik a halálunk után.

Ezért az időbeliség etikai jelentése megváltozik. Az emberi létezés nem csupán egy véges projekt, amelyet a halál határol. A **fogadás és az átadás közötti pozíciót** foglalja.

Ez az antropológiai mátrix, amelyből Sokol későbbi "örökös etika" című alkotása kibontakozik.

Ez azt is megmagyarázza, miért válik Sokol erkölcsi filozófiája végül erősen **generációkon átívelővé**.

---

5. *Člověk a náboženství* (2004): a függéstől az ajándékba, hálába és adósságba

A 2004-es év talán a legfontosabb fogalmi mélyülést jelenti a 2010-es rendszerszintű etika előtt.

Hanyš kifejezetten a *Člověk a náboženství-t* retrospektív fordulópontként azonosítja, mert előtérbe hozza azt, ami Sokol egyik központi etikai elképzelésévé válik:

a létezés élménye, mint ajándék.

Ez egy fogalmok láncolatát eredményezi:

Létezés, →fogadás → ajándék → hála → adósság → felelősség.

Az érv elsősorban nem jogi. Senki sem írt alá szerződést születése előtt. Sokol sem mondja egyszerűen, hogy Isten parancsokat ad ki, amelyeket az embereknek engedelmeskedniük kell.

Az alapvetőbb fenomenológiai tapasztalat az, hogy szinte minden, ami nélkül nem létezhettem, az autonóm választásaim előtt érkezett: maga az élet, a nyelv, a gondozás, a kulturális örökség és egy lakható világ.

Az "élet adóssága"

Ez vezet ahhoz az elképzeléshez, amelyet végül a **dluh života**, azaz az "élet adóssága" kifejezés is megragad.

A Sokol nem jelenti azt, hogy az élet egy pénzügyi kölcsön, amelyet szó szerint vissza lehet fizetni a szülőknek vagy korábbi generációknak. Valójában a közvetlen visszafizetés lehetetlen.

Ehelyett a korábbi generációktól függőlegesen kapott "visszafizetés" vízszintesen és előre:

az élet feltételeinek fenntartásával és másoknak átadásával is.

Ezért a "élet továbbadásának kötelezettsége" lényegesen szélesebb körű, mint a biológiai szaporodás. Ez magában foglalja a gyermekek és a jövő generációinak gondozását, de

magában foglalja a nyelv, a kultúra, a tudás, a társadalmi intézmények, a természeti körülmények és más, az értékes emberi élethez szükséges javak megőrzését is. Hanyš pontosan ezt a Sokol átadás fogalmának kibővítését hangsúlyozza.

Ezért az elképzelés kevésbé:

"Minden egyénnek szaporodnia kell."

és még sok más:

"Ideiglenes megélyesai és őrzői vagyunk olyan életformáknak, amelyek nem velünk kezdtek, és nem is véget érnek jogszerűen."

Ez lesz érett etikájának magja.

---

6. Ez egy kifejezetten keresztény etika felé fordulás volt?

Nem egészen.

A teremtés, az ajándék és a hála szókincse kétségtelenül bibliai és keresztény rezonanciákkal bír, és a kereszténység személyesen és filozófiailag is fontos maradt Sokol számára.

Mégis, érett etikájának egyik figyelemre méltó vonása, hogy szándékosan olyan alapot keresett, amelyet **a hitvallási teológián kívül is meg lehet** vitatni.

Az Etika a život *bemutatásakor* Sokol kifejezetten azt állította, hogy a kortárs globalizált világnak olyan elvekre van szüksége, amelyek képesek átbeszélni vallási megosztottságokon keresztül. A pozitív vallások önmagukban nem szolgáltathatják a közös nyelvet, mert különböző közösségek különböző kinyilatkoztatásokat és tekintélyeket fogadnak el. Ezért a gyakorlati filozófiának általánosabb, közvetíthető emberi alapot kell keresnie.

Ennek következtében 2004 utáni pályáját nem szabad így leírni:

antropológiai etika → keresztény etika.

Pontosabban:

Az antropológia → a fogadott létezés fenomenológiája → a tehetség vallási értelmezése → a filozófiailag általánosított hála- és felelősségetikát.

Ez a különbség fontos a 2014-es könyv megértéséhez is, ahol Sokol kifejezetten a kereszténységről és az erkölcsről folytatott beszélgetést terjesztette anélkül, hogy a művet teológiai etikává alakította volna.

---

7. "L'obligation et la vie" és egyetemes etika, 2004–2005

Több rövidebb tanulmány ebből az időszakból mutatja, hogy Sokol a felfedezés következményeit vizsgálja.

A 2004-es **"L'obligation et la vie"** esszé szokatlanul közvetlen kifejezést ad az élet és a kötelezettség kapcsolatáról. Hanyš ezt használja Sokol érvelésének rekonstruálására, miszerint az egyén nem az élet abszolút birtoka, hanem átmenetileg hordozza valami elfogadottat és átadot.

A 2005-ös "**Eine Ethik für alle Menschen?" című hozzájárulás** —"Etika minden ember számára?" —azt mutatja, hogy az univerzális probléma vált számára egyértelmű problémává.

Egy másik, 2005-ös szöveg, amely **a teremtést és az emberi jogokat** köti, ugyanezt a törekvést mutatja az ellenkező irányból: a vallási fogalmak olyan fogalmakba kerülnek, amelyek képesek megvilágítani a modern egyetemes intézményeket, például a jogokat.

Így a 2000-es évek közepe valódi köztes szakaszt alkot a 2002-es relációs antropológia és a 2010-es szisztematikus etika között.

---

8. *Moc, peníze a právo* (2007): kezdődik az intézményi fordulat

Egy másik jelentős fejlemény a *Moc, peníze a právo – Hatalom, pénz és törvény – című mű* következett – először 2007-ben jelent meg, majd jelentősen átdolgozták későbbi kiadáshoz 2015-ben.

A témák kezdetben inkább politikai, gazdasági és jogi filozófiához tartoznak, mint erkölcsi elmélethez. De a könyv kulcsfontosságú Sokol etikája szempontjából, mert arra kényszeríti, hogy szembenézzen egy olyan ténnyel, amelyet sok hagyományos erkölcsi filozófia elhanyagol:

A modern emberek nem csak magánszemélyekként viselkednek. Intézményeken keresztül cselekednek.

A könyv a hatalmat és a szabadságot; a tulajdont, a pénzt, a csere és a piacokat; a jogot, az igazságosságot és az emberi jogokat. Sokol ezeket történelmileg és antropológiailag értelmezi, nem csupán technikailag. Széles történelmi mozgalma a rokonságból és ajándékból a csere és a piacok felé, valamint az erőszakból és tekintélyből a szerződés és a modern jog kiváltságán keresztül jut keresztül.

Ez két módon bővíti elméletét.

Először is, az erkölcs nem korlátozható személyes találkozásokra.

Másodszor, maguk az **intézmények felhalmozódott kulturális örökségek**.

A pénz, a jog, az egyetemek, az államok, a bíróságok, piacok és közigazgatási szervezetek nem a jelen generációból származnak. Akárcsak a nyelv, ezek történelmi eredményeket képviselnek, amelyek olyan emberek közötti együttműködést szervezik, akik személyesen nem ismerik egymást.

Ez a felismerés később lehetővé teszi Sokol számára, hogy intézményeket asszimiláljon az öröklés etikájába.

Van egy életrajzi párhuzam, amelyet érdemes óvatosan megemlíteni. 1989 után Sokol személyesen vett részt parlamenti politikában, közigazgatásban, oktatáspolitikában és intézményépítésben; a szövetségi parlamentben szolgált, majd 1998-ban cseh oktatási miniszterként tevékenykedett. Így az intézményi felelősségvállalás iránti érdeklődése fokozódott az intézményi élet jelentős tapasztalatai után. De spekulatív lenne az elméleti fejlődést pusztán politikai életrajzára redukálni.

---

9. *Etika a život* (2010): Sokol első érett, rendszerszintű erkölcsi elmélete

Az Etika a život a kulcskönyv, ha valaki Sokol erkölcsi elméletét akarja, nem pedig az antropológiai alapokat, amelyekből kifejlődött.

Sokol most kifejezetten egy **rendszerszintű etikát mutat be, amely az élőlények közös jellemzőin alapul**, miközben egyidejűleg felmerül a kérdés, hogyan változik az erkölcs a modern intézményi társadalom körülményeiben.

Szerkezete feltáró.

A könyv gyakorlati filozófiával és olyan fogalmakkal kezdődik, mint az élet, szabadság, hatalom, verseny, szokás, erkölcs, etika, relativizmus, felelősség és igazságosság.

Ezután vizsgálja a jelentős történelmi kísérleteket az erkölcs alapjába – a kölcsönösség elvét, az aranyszabályt, a kategóriatikus imperatívát, a boldogságot, az eudaimonizmust, az epikureizmust, a utilitarizmust, a lelkiismeretet, a becsületet, a lélek gondozását, a jót és a rosszot, az érzést és az észetet.

Csak e részletes tisztázás után vezeti be Sokol saját konstruktív javaslatát:

az örökös etikája.

Ez az architektúra egy fontos módszertani jellemzőt tár fel: Sokol nem egyetlen axiómából próbálja deduktívan levezetni az erkölcset. Módszere **szintetikus**. A klasszikus etika,

fenomenológia, biológia, antropológia és a hétköznapi erkölcsi tapasztalat egy nagyobb képbe kerül.

---

10. Biológiai alap: az élet már eleve szelektív, céltudatos és önzően érdeklődik

Sokol érett etikájának egyik legjellegzetesebb jellemzője, hogy törekszik leküzdeni a természet **és az erkölcs közötti éles modern** ellenállást.

Azt állítja, hogy az erkölcs nem csupán egy mesterséges felépítmény, amelyet egy egyébként értéksemleges biológiai szervezet tetejére helyeznek.

Egy élőlény már olyan struktúrákat mutat, amelyek lehetővé teszik az értékelést.

Az Etika a život *részletes áttekintése* hét jellemzőt azonosít Sokol ebben az érvelésben:

Az élet jellegzetese	Későbbi etikai relevancia
Individuáció	az élőlény megkülönböztethető identitást őriz meg
környezetfüggőség	Az autonómia mindig feltételes
Belső szabályozás	a szervezet önfenntartja magát
érzékenység/ingerlékenység	megkülönbözteti a hasznos és káros körülményeket
Életút	A létezés időbeli irányt visel születéstől halálig
Szaporodás	Az élet meghaladja az egyén időtartamát
Fejlődés	Az élő formák a folyamatos történelmi folyamathoz tartoznak

A lényeg nem az, hogy a baktériumok emberi erkölcsűek lennének. Sokol tézise finomabb:

Az értékelés nem jelenik meg először ex nihilo, filozófiai okból.

Az élőlények már most is megkülönböztetik a kedvező és kedvezőtlen körülményeket, fenntartják magukat, a jellegzetes virágzási és szaporodási formákat követik. Az emberi erkölcsi értékelés egy sokkal bonyolultabb kulturális fejlődés, de nem teljesen megszakítja az életet.

Itt fontos Hans Jonas, Bergson és különösen Teilhard de Chardin.

---

11. Teilhard, Bergson és Jonas: Sokol etikájának mélyebb metafizikája

Milan Hanyš meggyőzően érvelt amellett, hogy Sokolt nem csupán a Patočka hagyománybeli cseh fenomenológusként érthető, hanem egy filozófusként, akinek legmélyebb rendszerszintű ösztönzése **Teilhard de Chardintól** származott.

Ez fontos az etikai szempontok szempontjából, mert Teilhard egy fogalmi keretet adott Sokolnak a következő megközelítésekhez:

anyag → az élet → emberi tudatosság → kultúra

nem mint független ontológiai kompartmentek, hanem mint szakaszok egy folyamatos történelemben.

Bergson hozzájárul az élő kreativitás és fejlődés gondolatához.

Hans Jonas különösen fontos hidat nyújt az életfilozófia és az etika között. Jonas számára az élőlények primitív öntudatot mutatnak, míg a technológiailag felhatalmazott emberiség felelősséget vállal az élet jövőbeli körülményeiért.

Sokol érett elmélete különösen hasonlít Jonasra a **generációk közötti horizontjában**, de Sokol jellegzetes szókincset ad hozzá:

ajándék, adósság, örökség, örökös és gondnok.

Ez a kiegészítés talán a legeredetibb hozzájárulása.

---

12. Az örökös "etikája" (*etika dědice*)

Ez Sokol érett erkölcsi filozófiájának fogalmi központja.

Az "örökös" kifejezésnek több előnye is van.

Az örökös olyasmit kap, amit ő nem teremtett.

Ami örökölt, az értékes, de tökéletlen.

Az öröklés lehetőségeket, de felelősségeket is jelent.

Az örökös elpazarolhatja, megőrizheti, javíthatja vagy továbbíthatja azt, amit kapott.

Az öröklés legalább három generációt köt össze: elődj, jelenlegi birtokos és utód.

Sokol esetében az örökségünk nemcsak vagyont foglal magában, hanem a következőket:

élet, nyelv, tudás, kultúra, erkölcsi hagyományok, táj, környezet, jog, politikai intézmények, tudomány, oktatás és társadalmi bizalom formái.

Ezért az embereket erkölcsileg inkább nem a világ szuverén birtokaként, hanem **ideiglenes gondnokként** lehet elképzelni.

Ez egyszerre több hagyományos etikai kategóriát is átalakít.

Szabadság

A szabadság már nem elsősorban a kötelezettségek alól való szabadság .

Az érett szabadság azt jelenti, hogy kimondhatjuk:

"Felismerem, hogy érdemes gondoskodni róla, és vállalom a felelősséget."

Hanyš jól ragadja meg a paradoxont: a szabadság akkor éri el teljesebb kifejezését, amikor az egyén adósként érzi magát, és önként vállalja a felelősséget, amely túllép a magánéleten.

Felelősség

A felelősség időbeli bővül.

A hagyományos felelősség gyakran visszafelé néz:

"Mit tettem?"

"Bűnös voltam?"

"Milyen következményeket okozott a tettem?"

Sokol egy lehetséges dimenziót ad hozzá:

"Mit bíztak rám, és milyen állapotban hagyom?"

Így a felelősség eléri azokat az embereket, akik még nem léteznek.

Tulajdon

Még ami jogilag "enyém" is, az sem az egzisztenciális értelemben az enyém. Nem én teremtettem meg az életemet, a természeti világot, a nyelvet vagy azokat az intézményi feltételeket, amelyek lehetővé tették a tulajdont.

Jó élet

Egy értelmes élet ezért megköveteli a részvételt olyan valóságokban, amelyek túlélhetik a biológiai halált.

Ezért köti Sokol gyakran a felelősséget a **jelentéssel**. Az ember leküzdi a magánfogyasztás szűk látókörét azzal, hogy hozzájárul valamihez, ami folytatódhat.

---

13. Miért nem csupán konzervatív hagyományetika?

Első rálátásra az "öröklés" azt sugallhatja, hogy amit örökölnek, azt meg kell őrizni.

Ez nem Sokol álláspontja.

Az örökösnek értékelnie kell az örökséget.

Néhány intézmény romlik.

Néhány szokás igazságtalan.

Néhány hagyományt javítani kell.

Az intézményi hűség bizonyos formái korrupcióvá vagy bűnrészességgé válnak.

Sokol korábbi megkülönböztetése a szokás, az erkölcs és az etika között itt elengedhetetlen. *Mrav* azt mondja el, mit vár a közösség általában; a személyes erkölcs lehetővé teszi, hogy elutasítsuk; az etika mind az örökölt szokást, mind az egyéni meggyőződést reflexív vizsgálatra veti alá.

Ennek következtében az etikailag jó örökös nem levéltáros.

Közelebb áll egy **felelős kurátorhoz, aki megőrzi az értékeset, javítja a sérülteket, és kézzel tesz, ami képes fenntartani a jövőbeli életet.**

Ez Sokol gondolkodásának mérsékelt, de valódi erkölcsi kritikaelméletet ad.

---

14. Az egyén etikájából az intézmények etikájává

Ez lesz a központi új szám 2010 és 2014 között.

A klasszikus erkölcsi filozófia általában a következő típusú szereplőt képzeli el:

"Én választom a célomat, a eszközeimet, elvégzem a cselekedetet, és vállalom a felelősséget."

De sok modern akció nem rendelkezik ezzel a struktúrával.

Egy köztisztviselő, orvos, vállalati vezető, bíró, katona, professzor vagy banki alkalmazott gyakran **ellát egy szerepet**.

Az intézmény legalább néhány célt határoz meg.

Az erőforrások az intézményhez tartoznak, nem pedig a szereplőhöz.

A szabályok korlátozzák a rendelkezésre álló eszközöket.

A döntéseket sok résztvevő között lehet elosztani.

Következmények lehetnek inkább egy szervezetből származnak, nem pedig egy személy autonóm projektjéből.

Akkor ki a erkölcsi felelősség?

Sokol felismerte, hogy pusztán egy magánszemélyekre kialakított etika ismétlése nem elegendő.

2013-as előadása a szerep és cselekvés erkölcséről kifejezetten kihívást jelent a sok erkölcsi filozófia módszertani individualizmusával, és összekapcsolja a problémát a korrupcióval és a szervezeti felelősséggel.

Ez készíti elő fő etikai könyvének átdolgozását.

---

15. *Etika, život, instituce* (2014): az érett változat

Az etika, život, instituce nem egy teljesen új tanítás, amely az *Etika a život helyét veszi* fel. Ez kifejezetten **a 2010-es könyv** átdolgozott és mérsékelten bővített kiadása.

De a változtatásai elméletileg jelentősek.

A legnyilvánvalóbb változás már a címben van:

Etika és élet → Etika, élet és intézmények.

A 2014-es kiadás jelentősen nagyobb hangsúlyt fektet az öröklési etikára, a társadalmi szerepekre, az intézményi felelősségre, az alkalmazottakra és polgárokra, a korrupcióra, valamint az örökölt javakként értelmezett intézményekre. Emellett kifejezetten fejezeteket is hozzáad a kereszténységről és az erkölcsről, valamint az autonómiáról és a heteronomiáról.

Tehát nem szabad azt mondani, hogy Sokol csak 2014-ben "fedezte fel" az intézményeket. Jelen voltak a 2007-es és 2010-es könyvekben. Az elméleti változás inkább abban áll**, hogy előtérbe helyezzük és integrálják őket magába az etikai építészetbe**.

---

16. Intézmények örökléskén

Ez szokatlanul jelentős kiterjesztése eredeti metaforájának.

Nemcsak biológiai életet és kultúrát örökölünk, hanem intézményeket is.

Gondolj egy egyetemre.

Egyetlen jelenlegi professzor sem hozta létre a felhalmozott intézményt a semmiből. Az épületek, könyvtárak, diplomák, tudományos szabványok, hírnév, eljárások és bizalom örököltek.

Vagy egy jogi rendszert.

Egyetlen jelenlegi bíró sem találta ki a jog, a bíróságok, a jogi szakmák, az eljárási hagyományok és a felhalmozott legitimitás nyelvezetét, amelyen az ítélet alapul.

Az intézmények tehát **generációk közötti együttműködési eredmények**.

Fontos szempontból hasonlítanak az ökológiai környezetekre: az egyének sokkal gyorsabban fogyaszthatják el az évszázadok alatt felhalmozódott erőforrásokat, mint ahogy létrehoznák azokat.

Az örökös etikája ezért nemcsak az intézmények engedelmességének fenntartását írja fel, hanem hogy **fenntartsa azok képességeit társadalmilag értékes funkcióik ellátására**.

Ez Sokol egyik legérdekesebb hozzájárulása a modern etika területén.

---

17. Szerep, erkölcs és az intézményi hűség korlátai

Sokol azonban elutasítja a védekezést:

"Csak az intézményi szerepemet láttam be."

A szerep átruházza a felelősséget, de nem szünteti el az erkölcsi személyt.

Ez két szintű fiókot ad neki.

Egyszinten az egyén jogosan vállalja az intézményi kötelezettségeket. Egy alkalmazott nem helyettesítheti egyszerűen az összes magánpreferenciát a szervezet céljaira.

Egy másik szinten **az illető továbbra is felelős azért, hogy elfogadja és elvégezze a szerepet**.

Az intézményi parancsok ezért soha nem hoznak létre korlátlan erkölcsi heteromániát.

Itt válik fontossá Sokol autonómiáról és heteronomiáról szóló vitáka. A modern erkölcsi autonómia elérését nem szabad elhagyni, de az autonómiát össze kell egyeztetni azzal a ténnyel, hogy a civilizált élet szerepvállalási kötelezettségeket és intézményeket igényel.

Lényegében Sokol megpróbál középutat találni a következők között:

Radikális egyéni autonómia

és

vak intézményi engedelmesség.

Ez a probléma különösen a korrupcióban válik láthatóvá.

---

18. Korrupció mint szerepetikai probléma

Sokol keretein belül a korrupció több, mint büntetőjogi törvény megsértése.

A tisztségviselő bizalmi jogokat vagy erőforrásokat **kapott intézményi célokra**.

A korrupció akkor történik, amikor ezeket a megbízott eszközöket magáncélokra használják ki.

Így szinte paradigmatikus megsértése a gondviselés etikájának ellen.

A korrupt tisztviselő úgy kezeli, amit csak megbíztak, mintha magántulajdonban lenne.

Ezért foglalja el a korrupció logikus helyet az *Etika, život, instituce* kifejezésben, nem pedig egy elkülönült politikai erkölcs témája. A **magáncselekvés és a szerepcselekvés** közötti teljes különbség itt találkozik.

---

19. Sokol érett szabadságfelfogása

Ezekben a könyvekben viszonylag egyértelmű elméleti fejlődés van.

A korai antropológia hangsúlyozza az emberi nyitottságot és a felszabadulást az azonnali ösztönös elszántságtól.

Későbbi művek megkülönböztetik a puszta választást a felelős szabadságtól.

Végül az öröklés etikája pozitív időbeli struktúrát ad a szabadságnak.

Az eredmény így ábrázolható:

Szabadság a megszorítástól→ választás szabadsága→ önkötözés képessége→ felelősségvállalás→ gondviselés→ részvétel olyan javakban, amelyek túlmutatnak az ember életén.

Ezért Sokol ellenzi a szabadság fogyasztói értelmezését, mint egyre bővebb alternatívák menüjét.

Ha a szabadság csak azt jelenti, hogy "azt választhatok, amit jelenleg preferálok", akkor a személyt továbbra is a preferenciák irányítják.

Mélyebb szabadság akkor létezik, ha valaki belevághat egy projektbe, betarthatja az ígéretét, nevelhet gyermeket, megőrizhet egy intézményt, vagy feláldozhatja egy azonnali érdeklődését valami jónak tartott dologért.

Így a kötelezettség már nem a szabadság ellentéte.

Az önmagunk által vállalt kötelezettség lehet a szabadság legmagasabb eredménye.

---

20. Az erkölcsi alanynak átalakulása

Ez lehet a legvilágosabb módja annak, hogy 1989 után Sokol fejlődését lássuk.

Érett erkölcsi alanya nagyon különbözik attól az absztrakt autonóm egyéntől, amelyet a modern etikai elméletben gyakran feltételeznek.

Korábbi/standard modell	Érett Sokolian modell
Izolált egyén	Kapcsolati személy
Az autonómiával kezdődik	A függőséggel és a fogadással kezdődik
A világ elérhető objektumként	A világ örökölt környezetként
a szabadság mint a korlátozás hiánya	A szabadság mint felelősségteljes elkötelezettség képessége
erkölcs, mint a cselekedeteket szabályozó szabályok	Etika mint egy egész élet orientációja
Elsősorban a cselekedetekért felelős	Felelősség a kapásért is.
kortársak, mint fő erkölcsi közösség	Elődök és későbbi generációk között szerepeltek
A természet erkölcsileg külső	Az emberi erkölcs az élő természettel együtt fejlődik
intézmények külső korlátokként	intézmények, mint örökölt együttműködési eredmények
szerepek, amelyek másodlagos a személyes erkölcshöz képest	A modern felelősség részben szerepkörben oszlik el
Olyan jó, mint a magán elégedettsége	A jó élet magában foglalja a tartós közös javakhoz való hozzájárulást

Ez nem hirtelen megtérés, hanem az erkölcsi horizont fokozatos bővítése.

---

21. Sokol és Arisztotelész

Bár Sokol nem volt arisztotelészi semmilyen szűk iskolai értelemben, etikája erős **arisztotelészi jellemmel** bír.

Nem várja el, hogy az etika minden helyzetet lefedő algoritmust biztosítson.

Kérdezi a **jó élet** szerkezetéről.

Figyelmet fordít a jellemre, a szokásokra, a becsületre, a gyakorlati ítélőképességre és a társadalmi gyakorlatokra.

Központi elve – az élet és annak feltételei megőrzése és továbbítása – inkább **teloszként**, az emberi élet irányultságaként érthető, mintsem pedig egyetemes parancsként, amely mechanikusan határozza meg minden egyes cselekedetet.

Ez azért fontos, mert Sokol egyik lehetséges kritikája az, hogy az "élet továbbadása" túl homályos ahhoz, hogy erkölcsi imperatívumként működjön. Jakub Čapek is felhozta ennek az ellenvetésnek egy változatát. Hanyš meggyőzően válaszol, hogy az elvet inkább arisztotelészi módon értik: az emberi etikai cél átfogó specifikációjaként, nem pedig döntési eljárásként.

---

22. Sokol és Kant

Kant továbbra is fontos marad. Sokol komolyan tárgyalja a kategóriatikus imperatívát, és az autonómiát elengedhetetlennek tartja a modern erkölcshöz.

De Sokol érett rendszere **alapvetően nem kanti.**

A legmélyebb különbség a normativitás eredetét érinti.

Egy erősen kanti kép racionális autonómiával kezdődik, és megkérdezi, hogy egy racionális ügynök milyen maximumokat akarhat univerzálisan.

Sokol korábban kezdi:

az élet, a függőség, a születés, a befogadás, a kapcsolat és öröklés.

Az erkölcsi kötelezettség tehát nem kizárólag racionális önjogalkotás által generálódik. Az illető rájön, hogy már beágyazódott a kapcsolatokba, és már a címens az autonóm jogalkotás előtt.

Így a Sokol megőrzi az autonómiát, miközben tagadja antropológiai elsőbbségét.

23. Sokol és Levinas

Levinas segít Sokolnak megfogalmazni az önfelelősségről a felelősségre való átmenetet **a** másik előtt és a másik **előtt és a felelősség** felé.

A sebezhető másik megszakítja az önfenntartást.

De Sokol fontos módon módosítja Levinast.

A felelősség nem korlátozódik a személyes találkozásra.

Az etikai másik is lehet:

egy jövőbeli generáció,

egy intézmény ismeretlen kedvezményezettje,

kulturális hagyomány,

egy lakókörnyezet,

vagy egy közös világ.

Ebben a tekintetben Sokol fokozatosan túllép az interperszonális fenomenológián, és egy **közvetített és intézményi felelősség** elmélete felé halad.

24. Sokol és Hans Jonas

A legközelebbi összehasonlítás a huszadik századi jelentős erkölcsi filozófusok között talán Hans Jonas.

Mindkettő elutasítja annak az etikai elegendőségét, amely kizárólag a kortársak közvetlen kapcsolataira vonatkozik.

Mindkettő az etikai felelősséget az élet természetével köti össze.

Mindkettő felelősséget nyújt a jövő generációihoz.

Mindketten úgy tekintenek, mint a modern emberi hatalmat, amely olyan felelősségeket teremt, amelyeket a korábbi etikai rendszerek kevésbé voltak képesek megfogalmazni.

Mégis, Sokol elmélete egy különösen érdekes szempontból eltér.

Jonas hangsúlyozza **a felelősségvállalás** szükségességét a technológiai civilizáció körülményeiben.

Sokol a felelősséget az örökös vagy gondnok **gazdagabb társadalmi metaforáján keresztül értelmezi**.

Ez a metafora nemcsak a veszélyt és a megőrzést mutatja be, hanem a hálát, kulturális örökséget, intézményeket és az átadást is.

---

25. Sokol és Teilhard de Chardin

Teilhard talán még Jonasnál is alapvetőbb lehet Sokol filozófiájának építészetében.

Hanyš azt állítja, hogy Sokol Teilhard fogadása lehetővé teszi számára, hogy összekapcsoljon olyan területeket, amelyeket gyakran a modern filozófia választ el:

természet és kultúra,

biológiai és spirituális élet,

evolúció és teremtés,

szervezet és intézmény.

Ez segít megmagyarázni Sokol szokatlanul széles felelősségi fogalmát.

Ha az emberiség egy kreatív evolúciós történelem folytatásához tartozik, akkor az emberi cselekvés részt vesz abban, hogy meghatározzák, milyen összetettség, szépség, igazság, kultúra és életformák maradnak lehetségesek.

Hanyš találóan nevezi ezt a dimenziót **"evolúciós felelősségnek".**

Ez a kifejezés jobban megragadja Sokolt, mint pusztán környezeti etikusnak nevezni.

Aggodalmát nemcsak a "természet" emberiség elleni védelem érdekli, hanem az emberi felelősségteljes részvétel a bonyolult élő és kulturális világ folytatásában.

---

26. Etikai etikaja tehát sem sem egyszerű naturalizmus, sem klasszikus természetjog

Sokol néha naturalistának hangzik, mert a biológiai életben keresi az értékelés eredetét.

De nem redukálható az evolúciós etika durva formáján:

"Az evolúció X viselkedést eredményezett, ezért X erkölcsileg helyes."

Érett érvelése több szinten is áthalad:

Biológiai élet → emberi megtestesülés → társadalmi függőség, nyelv és kultúra → →személyes szabadság → személyes felelősség → örökölt intézmények → reflektív etika .

A normativitás minden szakaszban egyre összetettebbé válik.

Ez a tiszta tomista természetjogi etika. Sokol nem csupán az emberi természet rögzített metafizikai lényegéből vezet erkölcsi előírásokat.

Képe sokkal **történelmibb, evolúciós és fenomenológiaibb**.

---

27. A késői szintézis: *Nežít jen pro sebe* és *Dluh života* (2016)

A 2016-os könyveket nem szabad egy újabb nagy doktrinális forradalomként értelmezni.

A Nežít jen pro sebe tematikailag összekapcsolt szövegek válogatása, amelyek arra a kérdésre szerveződnek, hogy egy önmagába zárt emberi élet elegendő-e. A válasz egyértelműen negatív: az egyéni létezés mindig nagyobb kapcsolatokba és öröklődésbe épül.

A Dluh života egy sokkal nagyobb gyűjtemény, amely az etikát, erkölcsöt, jogot, kultúrát, oktatást, vallást és közéletet fed le. Jelentősége kevésbé abban rejlik, hogy egy új elméletet vezet be, hanem abban, hogy visszatekintve feltárja, hogy Sokol érdekei közül hányan kerülhetnek az **élet adósságának** motívumába.

Ezért a későbbi időszakot leginkább **konszolidációként és alkalmazásként lehet** leírni.

Az alapvető építészet 2014-re érett formájukat érte el.

---

28. Sokol valóban megváltoztatta erkölcsi elméletét 1989 után?

Igen—de a változások többnyire **halmozott voltak, nem forradalmiak**.

Sokolban nincs olyan falucs, aki elhagyná az utilitarizmust a kantianizmus javára, vagy a marxizmustól a liberalizmus felé fordulna.

Pályafutását hat bővítésben jobban rekonstruálják.

1990-es évek: az emberi természettől az erkölcsi személyiségig

A központi probléma antropológiai: hogyan válnak a testesült, társadalmi és történelmi emberek képesek szabadságra és erkölcsre.

2002 körül: autonómiától a kapcsolati személyiségig

A szabadságot egyre inkább felelősségként értelmezik, és a másik személy az önmaga alkotójává válik.

2004 körül: a függőségtől az ajándékba és az adósságba

Sokol felfedezi – vagy kifejezetten megteszi – a létezés elfogadásának normatív jelentőségét.

2007: Az interperszonális etikáktól az intézményi civilizációig

Hatalom, pénz, törvény és jogok azt mutatják, hogy az erkölcsi életet összetett társadalmi intézmények közvetítik.

2010: különálló meglátásoktól az öröklés rendszeretikus etikáig

A biológia, antropológia, etika és generációk közötti felelősség az *örökös etikájában* összefonódik.

2014-től kezdve: az egyéni örököstől az intézményi gondnokságig

A felelősség szervezeteken és szerepkörökön keresztül oszlik el, anélkül, hogy az egyén elkerülné a személyes erkölcsi felelősségvállalást.

Ez a legpontosabb leírása az 1989 utáni elméleti fejlődésének.

---

29. Egy különösen fontos változás: a felelősség bővülő sugara

Egy másik módja a fejlődésének nyomon követésének, ha azonosítjuk **, ki vagy mi számít felelősség tárgyának**.

A korábbi antropológiában:

Én → egy másik ember.

A 2000-es évek közepére:

Én → mások, → korábbi és jövőbeli generációk.

2010-re:

az élet → kultúra → természetes környezet → örökölt emberi javak.

2014-re:

intézmények → intézményi szerepek → hosszú távú közös világ.

Így Sokol fokozatosan átlép a **közvetlen személyes felelősség** etikájáról az időbeli és intézményi felelősség **etikájába.**

Ez a fejlődés jelentős.

---

30. A fő elméleti nehézség: valóban levezethető-e egy "kellene" az életből?

Ez valószínűleg a legerősebb filozófiai ellenvetés.

Sokol az élő szervezeteket önfenntartónak, megkülönböztetőnek, szaporodónak és történelmileg fejlődőnek írja le.

De miért kellene az élet szaporodása azt jelentené, hogy **meg kell őriznünk és továbbadnunk az életet**?

A leírás és a norma közötti különbség potenciálisan problémás.

Az Etika a život *kritikai áttekintése* pontosan ezt a pontot emelte meg: az élet leíró jellemzőitől a normatív alapokig való átmenet nem olyan szigorúan dolgozik ki, mint amilyen lehetne, és Sokol saját örökségalapú etikai igazolása kevésbé részletes érveket kap, mint amennyit fontossága indokolna.

Ez valódi gyengeség, ha egy metaetikus következtetést várunk, amely összehasonlítható a kanti transzcendentális érveléssel vagy analitikus erkölcsi realizmussal.

Sokol valószínű válasza, hogy az érvelése soha nem volt ilyen levonás.

Részben **fenomenológiai és teleológiai** jellegű:

Az a személy, aki megfelelően érti önmagát, rájön, hogy függő, tehetséges és generációk között helyezkedik el, és ez a megértés újrairányítja, hogyan képzeli el a jó emberi életet.

Ez filozófiailag gazdagabb, mint a durva naturalista tévedés, de kevésbé logikailag kényszerítő, mint egy formális erkölcsi érv.

---

31. Második nehézség: az ajándék logikusan adósságot okoz?

Egy másik lehetséges ellenvetés még közelebb áll Sokol központi metaforájához.

Sosem kértem a születésemet.

Miért kötelez engem egy kéretlen ajándék fogadása?

Általában ha egy idegen nem kívánt tárgyat küld, nem kell tartozást vállalnom iránta.

Ezért a Sokol nem tudja megítélni az "élet adósságát" a hagyományos szerződéslogikával.

Válasza implicit fenomenológiai.

Az "adósság" arra az erkölcsi hozzáállásra utal, amely megfelelő annak felismerésére, hogy létezés radikálisan függ olyan ajándékoktól, amelyeket soha nem tudott volna maga előadni.

Ez **a hálát és a gondviselést jelenti**, nem a hitelező végrehajtását.

Ez egzisztenciális erőssé teszi az eszmét, de metaetikusan vitathatóvá. Aki egyszerűen elutasítja a hála fenomenológiáját, nem lehet könnyen kényszeríteni Sokol következtetésére pusztán következtetéssel.

---

32. Harmadik nehézség: mit igényel az "élet továbbadása" konfliktusokban?

Az élet és annak feltételei továbbításának elve elég széles ahhoz, hogy versengő igényeket generáljon.

A gazdasági fejlődés támogathatja az emberi életeket, miközben károsítja az ökoszisztémákat.

Egy intézmény megőrzése ellentmondhat a reformálással.

A jelenlegi emberek segítése csökkentheti a jövő generációi számára elérhető erőforrásokat.

A kulturális megőrzés ellentmondhat az egyéni felszabadulással.

Általában nem lehet egyértelmű választ levonni pusztán azzal, hogy ismételte az "életet tovább".

Ez a Čapek kritikájának a fogalom homályosságával szemben.

Ez a gyengeség azonban részben szándékos.

Sokol etikája sokkal közelebb áll a **gyakorlati bölcsességhez** , mint egy algoritmushoz. A "gondozás" azonosítja, mi erkölcsileg számít; az ítélőképességnek még mindig meg kell határoznia, mit igényel egy örökség megőrzése és javítása egy adott helyzetben.

---

33. Negyedik nehézség: az intézményi felelősség túl szétszórt lehet

A 2014-es intézményi fordulat egy problémát old, de egy másikat teremt.

A modern szervezetek olyan széles körben terjesztik a döntéseket, hogy minden résztvevő kijelentheti:

"Csak a kis részemet irányítottam."

Sokol felismeri a problémát, de elmélete nem ad részletes képletet a felelősség elosztására a következők között:

egyéni alkalmazott,

Felettes,

szakma,

szervezet,

részvényesek,

állam,

és intézményi rendszer.

Eredménye elsősorban az, hogy megmutassa **, miért nem megfelelő a klasszikus egyénközpontú etika** etika, és miért igényelnek az intézményi szerepek külön etikai elemzést.

A kollektív felelősség részletes joggyakorlata továbbra is alulfejlett maradt.

Talán itt hívja Sokol elmélete a legvilágosabban a további folytatást.

---

34. Ötödik nehézség: evolúciós teleológia

Sokol Teilhard-i evolúciós képe filozófiailag termékeny, de potenciálisan sebezhető a kortárs evolúciós biológia szemszögéből.

Ha úgy értelmezzük, hogy a biológiai evolúció szükségszerűen magasabb érték, tudatosság vagy erkölcsi összetettség felé halad, akkor túlmutat azon, amit a standard evolúcióelmélet megállapít.

A legjótékonyabb – és filozófiailag legerősebb – értelmezés az, hogy Sokol nem egy szűk empirikus biológiai törvényt mutat be. **Filozófiai értelmezést épít az élet történetéről** , amelyben a kreativitás, növekvő megkülönböztetés és az emberi kulturális felelősség erkölcsi jelentőségűvé válik.

Ezért érvelése metafizikai-antropológiai, nem csupán biológiai.

---

35. Nagy erősség: a hiddák területeit általában külön kezelik

Sokol jellegzetes teljesítménye pontosan az a pont, amikor egy szigorú analitikus etikusok nem tekintheti őt elég formálisnak.

Sikerül összekapcsolnia:

biológia és erkölcs,
születés és kötelesség,
szabadság és függőség,
hála és felelősség,
egyén és társadalom,
múlt és jövőbeli generációk,
magánerkölcs és intézmények,
vallási tapasztalat és világi gyakorlati filozófia.

Ez az integratív képesség magyarázza, miért tekinti Hanyš *a Člověk jako osoba-t*, *a Člověk a náboženství-t*, *Moc-t, peníze a právo-t*, *az Etika a život-ot* és *az Etika, život, instituce-t* egy összekapcsolt filozófiai rendszer részeinek, nem pedig egymástól független könyveknek.

---

36. Mennyire eredeti Sokol erkölcsi elmélete?

Ha a huszadik századi filozófiával nézzük meg, a legtöbb egyedi komponensnek azonosítható elődei vannak.

A relációs személy Buberre és Levinasra emlékeztet.

A jövőbeli életért való felelősség emlékezteti Jonas.

A jóélet irányultsága Arisztotelészre emlékeztet.

A gondosság és az időbeliség részben Heideggerre emlékeztet.

Az evolúciós kreativitás Bergsonra és Teilhardra emlékeztet.

Az ajándék és a kölcsönösség hatalmas antropológiai és vallási hagyományokkal rendelkezik.

Az intézményi és szereperkölcs párhuzamos vitákat folytat a szociológiában, a szakmai etikában és a politikai filozófiában.

Ezért túlzás lenne azt mondani, hogy Sokol találta ki minden elemet.

Eredetisége elsősorban a sajátos **szintézisben** rejlik.

Három elem különösen jellegzetes.

Az első az átmenet:

Élet ajándéka → hála, → adósság, → örökség → gondviselés.

Másodszor, az öröklés kiterjesztése biológiai generációktól a **nyelvre, kultúrára, jogra és intézményekre**.

Harmadszor az a kísérlete, hogy az **élő természeten** alapuló etikát egyesítse a **rendkívül differenciált modern intézményi szerepek** elemzésével.

Az ebből született "örökös etikája" saját, felismerhető fogalmi identitással bír.

A cseh 1989 utáni kontextusban Hanyš jogosan tekinti ezt eredeti, rendszerszintű konstrukciónak.

---

37. Hol a Sokol a kortárs etikai elméletek közé tartozik

Nehéz egy alapiskolába helyezni.

Nem **utilitarista**, bár komolyan vitatja az utilitarizmust.

Nem **kantian**, bár az autonómia és az univerzalizáció számít.

Nem **csupán erénye-etikus**, bár Arisztotelész, a jó élet, a szokás és a gyakorlati ítélőképesség erősen meghatározzák megközelítését.

Nem **csupán keresztény erkölcsteológus**, mert szándékosan keresi a morális általánosan hozzáférhető alapokat.

Nem **csupán evolúciós etikus,** mert a biológia a fenomenológia, a szabadság, a kultúra és az intézmények közvetíti.

Nem **csupán egy levinasziai alternatíva etikája**, mert a felelősség messze túlmutat a személyes találkozáson.

És **nem csupán a jövőbeli felelősség Jonasia-i etikája**, mert az örökség, a hála és az intézményi gondoskodás sokkal nagyobb szerepet foglal magában.

A legpontosabb jellemzés a következő:

egy fenomenológiai-antropológiai és teleológiai életfilozófia, amely generációkon átadó és intézményi felelősség, öröklés és gondviselés etikájában csúcsosodik ki.

---

38. A Sokol 1989 utáni fejlődésének általános értékelése

Ha a fejlődését egyetlen fogalmi sorozatba tömörítik, az így néz ki:

Emberi nyitottság→ szabadság→ kapcsolat a másival→ felelősség→ felismerése, hogy az élet elfogadott→ hála→ adósság→ örökség→ felelősség az utódok iránt→ a természet és kultúra gondozása→ intézmények gondozása→ szerep etikája, cselekvés.

A döntő váltás tehát **nem az egyik etikai iskolából a** másikba történik.

Ez a felelősség tárgyának és időhorizontjának folyamatos bővítése.

A korai Sokol így kérdezi:

Hogyan válik egy ember erkölcsössé?

A középső Sokol így kérdezi:

Mivel tartozom, mert a létezésemet és világomat mások adták nekem?

Az érett Sokol így kérdezi:

Hogyan tudják azok az örökösök, akik az élet, a kultúra és az intézmények teremtői, felelősségteljesen kezelni ezeket az örökségeket, és továbbadják azokat azoknak, akik utánuk jönnek?

Ez az utolsó kérdés adja az 1989 utáni erkölcsi filozófiájának jellegzetes identitását.

Összegzés

Jan Sokol erkölcsi filozófiája 1989 után **erős mögöttes folytonosságot mutat, amely jelentős elméleti bővítéssel párosítva** van. Alapvető antropológiai intuíciói nem változtak drámaián. Az ember megtestesült, véges, függő, relatív és történelmi maradt. Ami megváltozott, az az, amit Sokol fokozatosan kivont ezekből az alapfeltevésekből.

Az 1990-es években támogatták a morális személy filozófiai antropológiáját. 2002 körül a szabadságot kifejezetten személyközi felelősségté alakították. 2004 körül a függőséget az **ajándék, hála és adósság kategóriáin keresztül értelmezték** újra. 2007-ben az elmélet megnyílt a jog, a pénz, a hatalom és az intézmények felé. 2010-ben ezek a szálak kristályosodtak az **örökös etikájává**. 2014-ben ez az elmélet kiterjedt az **intézmények és szerepfelelősség kifejezett etikájává**. A 2016-os írások nagyrészt ezt az érett fogalmat a "élet adóssága" feltáró képlet alá konszolidálták.

Így a közép-európai filozófusok között 1989 után írva Sokol éppen azért figyelemre méltó, mert valami ambiciózusabat próbált meg, mint az alkalmazott etikát vagy a kanonikus etikai elméletek kommentárját: egy viszonylag átfogó erkölcsi antropológiát fejlesztett ki, amelyben **az autonómia alapvető tény az, hogy az autonómia számára szinte minden lehetővé tette számára már megkapta** neki. Ebből a paradoxonból Sokol a kifejlett szabadság jellegzetes felfogását ereszti: nem korlátlan elengedést a körülöttünk lévő dolgok felett, hanem a képesség, hogy felelősségteljes **örökössé, gondozóvá és közvetítővé váljunk egy olyan világnak, amelyet mi nem teremtettünk**.

Ez a szintézis – a **befogadott életből a felelős átadásba**, a magánfelelősségtől a **generációk közötti és intézményi gondozásig** való átmenet – véleményem szerint Jan Sokol legfontosabb és legelméletileg legkülönlegesebb hozzájárulása az 1989 utáni erkölcsi filozófiához.

****

Erazim Kohák erkölcsi elmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Erazim Kohák 1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Erazim Kohák (1933–2020) meglehetősen szokatlan pozíciót tölt be az 1989 utáni közép-európai erkölcsi filozófiában. Egyszerre volt fenomenológus, egy bizonyos értelemben morális realista, keresztény és mazarykiai humanista, környezetfilozófus, valamint a demokratikus polgári felelősség elmélete. Ezért erkölcsi elmélete egyetlen "etikai" könyvből nem rekonstruálható megfelelően. Az érték fenomenológiájáról, az etikai tanok történetéről, ökológiai etikáról, demokráciáról, cseh és európai identitásról, igazságról és relativizmusról, valamint a szabadság és a felelősség kapcsolatáról szóló művekre oszlik.

A legfontosabb következtetés az, hogy **1989 nem hozott alapvető átalakulást Kohák erkölcsi filozófiájában**. Alapvető filozófiai nyelvtana már amerikai korszakában kialakult: a husserl-fenomenológia, különösen a *Wertnehmung* vagy érték-észlelés gondolata; Masaryk filozófiafelfogása, mint az emberi élet értelmének keresése; a gyakorlati ész personalista hangsúlya; valamint az a meggyőződés, hogy a megtapasztalt valóság eredetileg nem értéksemleges. 1989 után azonban ez az alap jelentős **bővülésen és rendszerezettségen** ment keresztül. Kohák egyre inkább átalakította az élő természet erkölcsi jelentésének fenomenológiáját egy átfogó etikává, amely a **szabad emberi együttélés, ökológiai felelősség, demokratikus önkormányzat, kulturális hovatartozás és a globális élet világáért felelős felelősség** volt. Saját intézményi életrajza pontosan összefoglalja fő területeit, mint erkölcsi filozófiát és környezeti etikákat, és kifejezetten azonosítja Husserlt és Masarykot módszertani és lényegi referenciapontként.

Ami tehát változott, kevésbé az végső értékontológiája volt, inkább az **ontológia tartománya, szókincse, érvelési módszere és gyakorlati-politikai** alkalmazása.

Az 1989 előtti alapítás, amely 1989 után is döntő maradt

Szükség van némi 1989 előtti háttérre, mert egyébként Kohák fejlődése a rezsimváltás után könnyen félreértelmezhető "ökológiai fordulatként". Ilyen hirtelen fordulat nem történt. *Az Idea and Experience* (1978) már megadta fenomenológiai episztemológiai alapját, míg *a The Reigns and the Stars* (1984; későbbi kiadások jelentek) már ökológiailag orientált természetérzetnek fenomenológiáját fejlesztette ki. 1989 utáni írásai ismételten visszatérnek ezekhez az alapokhoz.

Kohák kiindulópontja a husserl-i követelés volt, hogy visszatérjen a valóságba, ahogy **az ténylegesen megtapasztalt**, nem pedig a természettudomány által felépített absztrakt világgal kezdve. Későbbi megfogalmazásában a filozófia a megtapasztalt valóság jelentésének kritikus vizsgálata. Az ember eredetileg nem találkozik semleges fizikai tárgyak gyűjteményével, amelyekhez később szubjektív értékeket társítanak. Találkoznak egy olyan világgal, amelyet már eleve elkülönítenek relevancius, vonzóság, veszély, szépség, jóság, szenvedés, követelés, cél és jelentőség alapján. Kohák ezt kifejezetten Husserlhez kötötte, miközben Masaryk meggyőződésével ötvözte, miszerint az emberi tapasztalat világa érthető, mint értelmes és értékkel bíró világ.

Ezért lenne kissé félrevezető egyszerűen Kohakot "objektív értékrealisztásnak" nevezni. Az ő álláspontja finomabb. Az értékek **nem csupán szubjektív preferenciák**, de nem kezelik őket elsősorban platóni entitásként, amely egy metafizikai birodalomban helyezkedik el, függetlenül a tapasztaló lényektől. Jakub Trnka szisztematikus Kohák rekonstrukciója találóan jellemezi a pozíciót sem szubjektívnek, társadalmilag konstruáltnak, sem konvencionálisan metafizikailag "objektívnek", hanem mint a megtestesített, célzott élő alany és annak világa közötti értelmes viszonyban keletkezik. A fenomenológiai terminológiában az értékek **szubjektíven korrelációsak anélkül, hogy szubjektíven önkényesek** lennének.

Ez a szerkezet az 1989 utáni művek során továbbra is alapvető állandó marad.

Az első 1989 utáni szakasz: igazság, érték, erkölcsi tudás és a relativizmus válsága, 1990–1994

Kohák visszatérése a cseh szellemi életbe új történelmi kontextusba helyezte az erkölcsi alapok problémáját. A kommunista ideológiai bizonyosság összeomlott, de annak eltűnése nem eredményezett automatikusan közös liberális-demokratikus erkölcset. Az új veszély szinte fordított volt: szkepticizmus, fogyasztói individualizmus, történelmi megszakítás és az a feltételezés, hogy a jó és rossz ítéletei csupán személyes preferenciák.

A korai 1989 utáni esszék ezért ismételten felteszik a metaetikai kérdést: **hogyan lehetséges, hogy valami valóban jó lehet, nem csupán kívánt?**

Ez az aggodalmak olyan cikkekben is láthatók, mint az "Human Rights and Nature's Rightness" (1990), "Miért van valami jó, nem csupán valami?" (1991), "Knowing Good and Evil" (1993), majd később "Phenomenology and Ecology: Dependence and Co-dependency" (1996). Bibliográfiája megmutatja, mennyire szorosan kapcsolódott össze az erkölcsi tudás, jogok, természet és fenomenológia problémái ebben az időszakban.

Az emberi jogok többre van szükség, mint a konszenzus

Az "Emberi jogok és a természet helyessége" különösen fontos. Kohák azt állítja, hogy az **elidegeníthetetlen emberi jogok erős fogalma** hallgatólagosan egy erkölcsileg rendezett univerzumot feltételez. Ha az érték teljesen szubjektív preferenciákra vagy társadalmi egyezésre redukálódik, akkor a jogok végül bármi azzá válnak, amit egy adott társadalom elismer. Az emberi jogok abszolút erkölcsi ereje így nehéz lenne megmagyarázni.

Kohák megoldása nem az, hogy egyszerűen visszatérjen a premodern metafizikai természetjoghoz. Inkább megpróbálja visszanyerni a valóság megtapasztalt **helyességét** : az erkölcsi érvényesség azért válik hozzáférhetővé, mert a valóság éltként nem normatívan üres. Ugyanez a lépés lehetővé teszi számára, hogy az etikai megfontolást az emberen túlra is kiterjesztse. Ha az erkölcsi jelentőség az élő lét struktúráiban rejlik, nem pedig kizárólag emberi konvenció által adományozva, akkor az emberi élet is követeléseket támaszthat ránk.

Ez már az egyik jellemző lépés Kohák 1989 utáni lépései: **az emberi jogok és a környezeti felelősség ugyanabból az anti-nihilista alapból ered**.

Pražské přednášky: igazság dogmatizmus nélkül

A prágai előadások visszatérése után, amelyeket később *Pražské přednášky: Život v pravdě a moderní skepse címmel* publikáltak, kulcsfontosságúak az erkölcsi realizmus és pluralizmus kapcsolatának megértéséhez.

Kohák két állítást akar egyszerre megtartani:

Az igazság maga nem relatív jellegű, de **minden emberi igazságformuláció tévedhető és történelmileg helyreállított**.

A szókratikus szerkezet döntő. Elkötelezettek lehetünk az igazság iránt, mert nem azonosítjuk saját állításunkat magával az igazsággal. Az igazság létezésének meggyőződése tehát nem

feltétlenül magában foglal ideológiai dogmatizmust. Épp ellenkezőleg, a tévedésünk tudatosságának párbeszédet, toleranciát és intellektuális alázatot kell generálnia. A mű hivatalos leírása pontosan ezt a feszültséget hangsúlyozza az igazság egyedisége és az állítások viszonylagos érvényessége között, amelyeken keresztül az emberek megpróbálják kifejezni.

Ez egyre jelentősebbé válik Kohák későbbi etikájában. Pluralizmusa tehát **nem relativizmus. Inkább egy** fallibilista erkölcsi realizmus **formájában írható le**: a jó és a rossz nem vélemény alapján áll, de egyetlen egyén vagy kultúra sem rendelkezik tévedhetetlen értelmezéssel ezekről.

Člověk, dobro a zlo (1993): az etikatörténet filozófiai önvizsgálatként

A Člověk, dobro a zlo, amely Kohák 1992-es előadásain alapul, és először 1993-ban jelent meg, az 1989 utáni etikai tanításának egyik központi műve volt. A könyv történelmileg van megszervezve, de elsősorban nem az etikai történet. Kohák kifejezetten bemutatja az erkölcsi filozófia történetét a **kulturális önvizsgálat eszközeként**: különböző etikai rendszerek különböző lehetőségeket mutatnak be annak megértésére, mit jelent embernek lenni.

A filozófia történetét ezért fenomenológiailag kezelik. A klasszikus, keresztény és modern etikai tanok olyan variációkká válnak, amelyeken keresztül megvizsgálhatjuk az emberi létezés invariáns problémáit. A hivatalos leírás hangsúlyozza, hogy Kohák nem új etikai dogma létrehozását akarta létrehozni, hanem szembenézni az európai civilizáció által örökölt lehetőségek sokfélelmesével.

Különösen fontos gondolat alakul ki itt és későbbi munkáiban: az erkölcs történelmi változatossága **nem feltétlenül bizonyítja a relativizmust**. Gyakran nem az érték alapvető szerkezete változik, hanem azok **a lények hatóköre, akiket a társadalom annak alá tartozónak ismer** el.

Egy kultúra megerősítheti, hogy a felesleges kegyetlenség helytelen, miközben kizárja a rabszolgákat, külföldieket, nőket, gyerekeket vagy állatokat abból a közösségből, amelyre az elv alkalmazhatónak számít. Az erkölcsi fejlődés tehát magában foglalhatja azt a lények körének bővítését, amelyeket erkölcsileg megtanulunk "látni". Trnka pontosan ezt az elképzelést rekonstruálja Kohákban: az alapvető értékstruktúra viszonylag állandó marad, miközben az elismert alkalmazási területe történelmileg változik.

Ez a tézis fontos Kohák környezeti filozófiája szempontjából. Az ökológiai etika nem megköveteli egy teljesen példátlan erkölcs feltalálását; megköveteli, hogy az **erkölcsi észlelést a hagyományosan antropocentrikus határon túlra terjeszkedjünk**.

Az egyéni erkölcstől a civilizáció etikáig: 1997–2002

Egy második, jelentős 1989 utáni fejlemény az erkölcsi elmélet kiterjesztése volt a demokrácia és az ökológia problémáiba. Kohák később kifejezetten három részét írta le etikai projektjének:

az ember–ember **kapcsolat** etikája, amelyet *Svoboda, svědomí, soužití képvisel*;

az emberiség és a nem-emberi világ **etikája, amelyet** Zelená svatozář *képvisel;*

valamint az emberi és a társadalom **etikája, amelyet** Průvodce po demokracii *képvisel.*

Ez a visszatekintő besorolás rendkívül feltáró. A 2000-es évek elejére Kohák nyilvánvalóan az erkölcsi filozófiát három koncentrikus dimenziójú rendszerként tekintette, nem pedig elszigetelt egyéni döntések elméletének.

Průvodce po demokracii (1997; átdolgozott kiadás 2002): demokrácia mint etikai életforma

Kohák demokráciaelmélete alapvetően erkölcsös, nem csupán alkotmányos.

A demokráciát nem merítik ki választások, többségi kormányzat vagy intézményi verseny. Mélyebb elve az **önkormányzat, olyan személyek által, akik képesek visszafogottságra, tiszteletre és felelősségre**. Egy demokratikus társadalom olyan állampolgárokat feltételez, akik egymást a közös világ legitim résztvevőiként ismerik el, és akik hajlandóak érvelni a kényszer helyett.

Ez magyarázza a demokrácia és Kohák erkölcsi episztemológiája közötti kapcsolatot. Ha az erkölcsi igazság egyszerűen az lenne, aminek a legerősebb személy vagy többség kijelentette, a párbeszéd felesleges lenne. Ezzel szemben, ha az egyének hibátlanul birtokolják az igazságot, az ellenvélemény tolerálása irracionálissá válik. A demokrácia erkölcsileg csak Kohák harmadik lehetősége alatt válik érthetővé: **az igazság számít, de hozzávaló hozzáférésünk tévedhetetlen marad**.

A munka ennek megfelelően hangsúlyozza a párbeszédet, az önkéntes állampolgári részvételt és a közös világért való felelősséget; Kohák demokráciáról szóló elmélkedésének későbbi újrakiadásai kifejezetten összekapcsolják a demokratikus válságot ökológiai, demográfiai és erkölcsi problémákkal.

Itt fontos kritikus pont van. Ladislav Hejdánek azzal kifogásolta, hogy Kohák néha túl szó szerint a demokráciát "mindenki kormányának" nevezi, míg az ő lényegi felfogása inkább az önkormányzathoz és a felelős részvételhez kötődik. Ez a kritika hasznos, mert azonosítja a filozófiai magot: Kohák demokráciáját leginkább nem szuverenitás technikai elméleteként, hanem a **nem-dominancia és a kollektív önönöntartás etikájaként lehet** értelmezni.

Így a demokratikus elmélet az etikai kiterjesztést képviseli, nem pedig független politikai doktrínát.

Zelená svatozář (1998; 2000-ben átdolgozott) és *The Green Halo* (2000)

A környezetetika Kohák legismertebb 1989 utáni hozzájárulásává vált, bár filozófiai alapjai 1989 előtt is léteztek.

A Zelená svatozář az emberek és állatok közötti kapcsolat kétértelműségével kezd – amely rendkívüli gyengédségre és rendkívüli kegyetlenségre képes –, és a természet egészének erkölcsi státuszához vezet. Kohák áttekinti a versengő természet-fogalmakat és annak értékét, környezeti aktivizmust, mélyökológiát és kapcsolódó "szubjektivitáló" megközelítéseket, valamint a Gaia-elméletet, szociobiológiát és rendszerorientált megközelítéseket. Az angol *Zöld Halo* nem csupán szó szerinti fordítás volt, hanem egy jelentősen módosított változat, amelyet a nyugati olvasók számára adaptáltak.

Fontos azonban **nem túlhangsúlyozni ennek a könyvnek a rendszerszintű** eredetitását. Trnka helyesen jegyezi meg, hogy *a Zelená svatozář* részben tankönyv és kritikai áttekintés a környezeti álláspontokról. Kohák érett ökológiai ontológiája szélesebb körben terjed fenomenológiai írásaiban és későbbi műveiben, például *a Domov a dálava-ban*.

Ennek ellenére több fontos elméleti fejlemény sokkal világosabbá válik 1989 után.

Az antropocentrizmustól az "minden élet köztársasága" felé

Kohák az alapvető fenomenológiai tényből indul ki, hogy **az élet az életre törekszik**. Egy élőlény számára az élete nem semleges; jónak tűnik, míg a sérülés és a pusztítás negatívan jelenik meg.

Ez még nem alkotja az erkölcsöt teljes értelemben. Ez egy alapvető **axiológiai struktúrát** alkot: a jó/rossz a célzott élő tevékenységgel jelenik meg.

Amikor azonban több élőlény él együtt, a célok keresztezik és ütköznek. A különbség alakul ki aközött, ami jó egy élőlénynek, és mi a **helyes** egy közös világban. Ezért Kohák óriási jelentőséget tulajdonít a szimbiózisnak és az egymás közötti függőségnek a versengés mellett.

A különbség elméletileg jelentős:

A jó/rossz alapvető alapja az élet céltudatos szerkezetében van;

a helyes/helytelen a közös világban ellentétes célok rendezésével foglalkozik;

Az erkölcs akkor keletkezik, amikor egy szabadságra képes lény dönthet el, tiszteletben tartja-e ezt a rendet.

Ez az egyik legvilágosabb rendszerszintű struktúra, amelyet érett etikájából lehet rekonstruálni.

Az emberi kivételességet ennek következtében újraértelmezik. Az emberek nem erkölcsileg felsőbbrendűek, mert csak az emberi életnek van értéke. Ehelyett kivételes technológiai és

reflektoráló ereje kivételes felelősséget ad nekik. Kohák az emberiséget az "minden élet köztársaságának" egyik lakójaként írja le a többiek között: hatalmunk nem bővíti a jogot, hanem kibővíti önönuralom kötelezettségét.

Ez sem egyenes antropocentrizmus, sem egyszerű tanítás, hogy minden élőlénynek azonos jogai vannak. Pontosabban ez egy **differenciált, de egyetemes erkölcsi szempontból ismert etika, amely az életen és a** függőségen alapul.

A szisztematikus csúcspont: *Svoboda, svědomí, soužití* (2004)

Ha valaki egyetlen, 1989 utáni kötetet akar, amely a legközelebb áll Kohák átfogó erkölcsi elméletéhez, *akkor a Svoboda, svědomí, soužití: Kapitoly z mezilidské etiky* valószínűleg a legfontosabb.

Építészete szokatlanul széles. Kohák a filozófián és etikán, szabadságon, társadalmi szerződésen, igazságon és kulturális relativizmuson, a jó személyen és a jó cselekedeten, szubjektivizmustan, determinizmuson és egoizmuson, vallási etikán, természetjogon, utilitarista és következményes etikán, kantiánus kötelességen és erkölcsi formalizmuson keresztül halad.

De a könyvet nem szabad csupán bevezető taxonómiaként értelmezni. Legmélyebb célja, hogy elmagyarázza**, hogyan válik a normativitás lehetségessé egy szabad lények** világában.

A szabadság az etika feltétele

Kohák számára a természetes szabályosság még nem erkölcs.

Ha egy entitás egyszerűen az oksági szükségszerűség szerint cselekszik, leírható a működését, de nem lehet felelősségre vonni. Az etika ott kezdődik, ahol a lény eltávolothat az azonnali impulzustól, felismer egy alternatívát és **választhat**.

Így a szabadság elsősorban nem az erkölcs által ígért jutalom. Ez az a feltétel, amely szükségessé teszi az erkölcsöt.

Mivel az emberek szabadak, szembementen cselekedhetnek azzal a jól, amit érzékelnek. És mivel több szabad lénynek is élnie kell ugyanabban a világban, a szabadság a párkapcsolat normáinak problémáját idézi elő.

Ez magyarázza a cím három szavát:

a szabadság lehetővé teszi az erkölcsi választást;

a lelkiismeret tükröződő irányt ad az értékre;

Az együttélés megadja az erkölcsnek az emberi és végső soron ökológiai kontextust.

Ezért a könyv elutasítja a moralizmust, amelyet a parancsok mechanikus kikényszerítéseként értelmeznek. Kiadója pontosan összefoglalja Kohák álláspontját, mint a szabadság együttélésének etikáját, amely a szabadságból és felelősségből fakad, nem pedig félelemből és engedelmességből.

Értékérzék és lelkiismeret

Kohák válasza a "Hogyan ismerjük a jót?" kérdésre fenomenológiai.

Az emberek képesek arra, amit Husserl *Wertnehmungnak* nevezett: az érték felfogása vagy észlelése. Kohák nem azt jelenti, hogy minden spontán érzés tévedhetetlen. Ehelyett a figyelmes tapasztalat olyan értékelő struktúrákat tárhat fel, amelyek nem önkényesebbek, mint más érthető kapcsolatok felismerése.

Trnka Kohák pontját azzal az analógiájával szemlélteti, hogy az érték-felismerés és az, hogy háromszor három kilenc. A tanítók és hagyományok segíthetnek felismerni egy érvényességet, de nem azzal, hogy megparancsolják a hitet az érvényességben. Hasonlóképpen, az erkölcsi tekintélyek közvetíthetik a jó elismerését, de nem alkotnak jót rendelettel.

Ezért alapvetően különbözik a lelkiismeret a társadalmi konformitástól.

Kohák szembeállítja a belső értékorientált személyt a "radar" személyiséggel, akinek erkölcsi iránytűje egyszerűen követi a környező környezetet. Az igazi autonómia azt jelenti, hogy képes leszünk felismerni és elsajátítani az értékeket önmagunknak, ahelyett, hogy csak azt kérdeznénk, amit mások jóváhagynak.

De az autonómiát nem szabad összekeverni a szubjektivizmussal. Az autonóm személy nem találja ki a jót; képes lesz annak felelni neki.

Kohák Kant, utilitarizmus, erényeetika és természetjog között

Érett elméletének egyik legérdekesebb vonása, hogy nem lehet kényelmesen a három domináns kortárs kategória egyike sem – a deontológia, a következőképesség vagy az erényeetika – közé sorolni.

Kohák sokat tanult Kanttól. Ragaszkodik az autonómiához, a felelősséghez, a szabadsághoz és a hajlam és az erkölcsi reflektív cselekvés közötti különbséghez. Mégis ellenáll annak az elképzelésnek, hogy az erkölcs végső soron kizárólag **az akarat formájából** származhat.

Kohák szerint a akarat jó, mert valami valóban jó felé irányul. Ahogy Trnka fogalmaz Kohák érvelésének rekonstruálásában, az akarat jósága abból a jóságból ered, amelyhez irányul. Kohák tehát Kantot aksiológiai, részben platóni irányba mozdi.

Felismeri a következményesség mögötti nélkülözhetetlen felismerést is: az erkölcsnek figyelnie kell arra, hogy a cselekvések valójában mit tesznek az élőlényekkel. Az ökológiai etika lehetetlenné teszi a következményekkel szembeni közömbösséget. De a haszonélvezet maximalizálása nem lehet a legmélyebb kritérium, mert **a létezés és az élet értékkel bír a haszonlétük előtt**.

Az erényeetika is fontos dolgot ragad meg, mert az erkölcsi jellem számít. Ám pusztán azt mondani, hogy a jó magatartás az, amit egy jó ember tesz, az körkörösség kockázatát okozza, hacsak nem rendelkezik már azzal, hogy mi teszi jóvá a természeteket.

A természetjog és a vallási etika fontos történelmi megfogalmazásokat ad egy objektíven rendezett erkölcsi világról, de Kohák végül nem az egyházi hatalomra vagy isteni parancsra alapozza az erkölcsi érvényességet.

Ennek következtében Kohák érett etikájának legpontosabb osztályozása valószínűleg a következő:

a felelősség fenomenológiai-axiológiai etikája, personalisták, ökológiai és humanista dimenziókkal.

Legmélyebb kérdése nem az, hogy "Melyik döntési eljárás mindig a helyes cselekvést hozza?", hanem **"Milyen lét és tapasztalat szerkezete teszi egyáltalán érthetővé a jóságot, kötelességet és felelősséget?"**

Trnka pontosan ezt az ontológia-elsődleges jellemzőt hangsúlyozza, és megjegyzi Kohák ellenállását az etikát elszigetelt döntések és dilemmák elemzésére redukálására.

A tudományos objektivizmus erkölcsi jelentősége

Egy másik állandó téma sokkal világosabbá vált Kohák későbbi erkölcsi és környezeti filozófiájában: a valóság tudományos absztrakciójának összekeverésének veszélye a valóság egészével.

Kohák **nem tudományellenes**. Az érvelése módszertan.

A természettudomány teljesen jogosan zárójelbe zárja a jelentést, a célt és az értéket, hogy elemezze a mérhető oksági összefüggéseket. A hiba akkor történik, amikor ezt az absztrakciót ontológiává alakítják: mivel a tudomány nem használja fizikai magyarázataiban olyan fogalmakat, mint a szépség, a kötelesség vagy az alapvető érték, arra a következtetésre jutunk, hogy ezek a tulajdonságok irreálisak.

Kohák úgy véli, hogy ez az átmenet erkölcsi nihilizmust generál. Egy olyan világ, amelyet csak semleges anyagként képzelnek el oksági mozgásban, maga nem adhat okot arra, hogy érdekeljünk, hogy egy erdő túlélje, egy állat szenved, egy kultúra eltűnik, vagy az emberek megalázódnak. Az értékek ekkor önkényes szubjektív kiegészítésekként jelennek meg.

A fenomenológia etikai funkciót tölt be azzal, hogy megfordítja a redukciót: visszavisz minket a teljes életű világba, amelyben az érték és a jelentés már találkozik. Ezért Trnka magát Kohák fenomenológiáját radikálisan etikus projektként írja le.

Ez az egyik legerősebb pont a korai fenomenológiája és későbbi környezeti etikája közötti kontinutitásban.

A gonosz inkább közöny, mint független elv

Kohák gonoszságelmélete is megkülönböztethető.

Erősen befolyásolja az ágostonus felfogás, miszerint a létezés mint létezés jó. Ezért a gonosznak nincs ekvivalent ontológiai helyzete. Az emberi életben a gonoszság gyakran úgy jelenik meg, mint **az érték figyelmének** hiánya, egy lezárás attól a követeléstől, amelyet egy másik lény tesz rólunk.

Ez magyarázza, milyen jelentőséget tulajdonít Kohák az önönöknek.

Ahogyan az "igazságon kívüli élet" nem feltétlenül jelenti a tudatos hazugságokat – ez egyszerűen azt is jelentheti, hogy közömbössé válik az igazság és a hamisság közötti különbség iránt –, az erkölcsi gonoszság is kialakulhat, mert az ügynök nem érzékeli vagy törődik azzal, amit a viselkedése tönkretesz.

Ez a felfogás különösen jól működik az ökológiai és bürokratikus gonoszság esetében. Egy erdőt nem kell gyűlölni ahhoz, hogy elpusztítsák; egy állatot nem kell rosszindulatúan megkínozni ahhoz, hogy termelési egységgé redukálja. Erkölcsi katasztrófa kialakulhat olyan rutinokból, amelyekben az érintett lény valósága eltűnik a figyelm elől.

Ezért szorosan kapcsolódik Kohák tárgyiasítás kritikájához.

Ugyanakkor ez az elmélet potenciális gyengeséget is teremt: a szándékos szadizmus, az uralom és az ideológiailag motivált kegyetlenség többnek tűnik, mint puszta figyelemhiányosság. Kohák privatív beszámolója **természetesebben magyarázza az erkölcsi** vakságot, mint az aktívan választott rosszindulatot.

Egy jelentős későbbi módszertani önrevizionálás: Kohák 2009-es elmélkedései a *Svoboda, svědomí, soužití*

Talán a legvilágosabb bizonyítéka egy valódi **elméleti fejlődésnek, amelyet Kohák maga tudatosan ismert** el, a 2009-es előszóban/reflekcióban található, amelyet a *Svoboda, svědomí, soužití későbbi kiadásaival megőriztek*.

Kohák szerint a könyvet körülbelül négy évtizedes száműzetés után írták, és továbbra is jelentős mértékben befolyásolta az angol-amerikai etikai filozófia. Ezt a stílust taxonómiai és polemikus stílusnak írja le: az elméleteket álláspontokra sorolják, a problémákat dilemmák formájában fogalmazzák meg, és az álláspontokat érvelő módon teszteljük.

Nem utasította el ezt a módszert. Értékesnek tartotta a kritikus gondolkodás fejlesztéséhez.

De úgy gondolta, hogy elegendő az etikai szempontból. Az etika későbbi megfogalmazása szerint nem elsősorban erkölcsi tanítások vagy magatartási szabályok katalógusa; hanem a filozófiai küzdelem, hogy megértsék **a jó és rossz szerkezetét az emberi cselekvésben és életben**. Új változatot akart, amely egy csehebb és mazarykói filozófiai stílus felé haladna, amely az emberi problémával és az emberi cselekvés jelentésével foglalkozik.

Ez egy fontos változás.

Ez **nem az erkölcsi ontológia változása**, hanem a filozófiai etika megértésének változása.

A taxonómiától az egzisztenciális értelmezés felé

A korábbi pedagógiai megközelítés a következőket kérdezi:

Mit mond az utilitarizmus?

Mit mond Kant?

Mit mond a vallási etika?

Mely érvek győznek le mely álláspontokat?

Az utóbbi Kohák egyre inkább felteszi a kérdést:

Milyen emberi tapasztalat teremti ezeket az etikai lehetőségeket?

Milyen emberi élet fogalmát fejezik ki mindkettőjük?

Mit árulnak – és mit rejtenek – mindezek a jó és rosszhoz fűződő kapcsolatunkról?

Ez közelebb hozza *a Svoboda, svědomí, soužití* módszert a Člověkben már használt történelmi-egzisztenciális *módszerhez, dobro a zlo-hoz*.

Nagyobb érzékenység a kulturális pluralitásra

Kohák azt is mondja, hogy felülvizsgálná a szociológiai relativizmusról szóló vitáját. Ahelyett, hogy elsősorban arra koncentrált volna, hogy a relativista érvek logikusan érvényesek-e, nagyobb súlyt akarta adni a **kulturális másságnak való tisztelet etikai jelentőségének egy olyan világban, ahol a kultúrák egyre inkább áthatolnak** egymáson.

Ez ismétlem, nem jelenti azt, hogy a kulturális relativizmusra való áttérés lenne.

A változás a relativizmus legyőzéséből elsősorban episztemológiai tézisként irányul, hogy megértsük a relativizmus erkölcsi oka annak, miért vonzza az embereket: úgy tűnik, megvédi másokat a kulturális imperializmustól.

Kohák érett válasza ezért árnyaltabb:

Az egyetemes erkölcsi érvényességet védhetjük **anélkül, hogy kulturális tévedhetetlenséget** állítanánk.

A meglepő rortyan elem: nagyobb tévedés anélkül, hogy feladnánk az objektív értéket

Még feltűnőbb, hogy Kohák 2009-ben azt mondta, hogy alapvetően át fogja dolgozni az egyéni relativizmus kezelését részben **Richard Rorty** hatására, keresztény alázattal együtt.

Ez eleinte összeegyeztethetetlennek tűnhet Kohák értékrealizmusával. Rorty-t általában inkább az anti-foundationalizmushoz társítják, mint fenomenológiai realizmushoz.

Kohák kisajátítása azonban szelektív.

A kereszténységből azt a kötelezőséget veszi, hogy megkülönítsük **Isten igéjét az emberi szavainktól Istenről**, és Rortytól azt a emlékeztetőt, hogy egyetlen emberi jó és gonosz felfogása sem mutathatja meg magát vitathatatlan, transzcendens garanciával. Ennek következtében a felelősséget nem lehet egy állítólag tévedhetetlen elméletre helyezni: **mi magunk vagyunk felelősek a jó kiválasztásáért és** védelméért.

Ez talán a legfontosabb episztemológiai fejlemény az 1989 utáni Kohákban.

Korábbi álláspontja úgy hangozhat, mintha a fenomenológiai figyelem eléggé megtisztult lenne, közvetlen hozzáférést biztosítana érvényes értékekhez. Későbbi megfogalmazása sokkal nagyobb hangsúlyt fektet minden **érték-artikuláció tévedhetőségére**.

De nem válik relativistává. Egy hasznos értelmező leírás:

ontológiai magabiztosság és az episztemikus alázat kombinációja.

Az érték és a jelentés a valósághoz tartozik, de egyetlen emberi formuláció sem meríti ki őket.

Ez az álláspont segít megmagyarázni, miért válik a demokrácia, a párbeszéd és a pluralizmus nem a bizonytalanság elleni engedmények, hanem az igazságelmélet pozitív erkölcsi következményei.

Vallás: az erkölcsi tekintélytől az élő orientációig

Kohák tervezett átdolgozása a vallási etikához való hozzáállásában is fejlődést mutat.

Ahelyett, hogy versengő teológiai megfogalmazásokkal, papi szabályokkal vagy prófétai parancsolatokkal kezdődött volna, nagyobb prioritást akarta adni a **hit megélt tapasztalatának és hozzáállásának**.

Ez illeszkedik általános fenomenológiai hajlamához.

Az erkölcsileg döntő kérdés nem az:

"Milyen parancsot adott ki külső hatalom?"

De:

"Milyen valóságszerkezet válik láthatóvá egy olyan ember számára, aki a létezést ajándékként, felelősségként és értelmes rendként tapasztalja?"

A kereszténység tehát kevésbé heteronóm törvényhozásként működik, inkább történelmi és egzisztenciális módként, amelyen keresztül az erkölcsi valóság érthetővé válhat.

Kohák ezért vallási tájékozottsággal rendelkezik, miközben ellenáll a teológiai autoriterizmusnak.

A Hearth and Horizon (2008) és *a Domov a dálava* (2009): erkölcs, nemzet és univerzális emberiség

Kohák 1989 utáni erkölcsi filozófiájának harmadik jelentős bővítése akkor történik, amikor az erkölcsi identitás kérdései kifejezetten történelmi és kulturális jellegűvé válnak.

A Hearth and Horizon (2008) és cseh megfelelője *, a Domov a dálava* (2009, később bővítve) a cseh identitás, az európai hovatartozás és az egyetemes emberiség kapcsolatát vizsgálja. A Cseh Akadémia Kohák munkásságáról szóló leírása ezt a problémát közvetlenül mellé helyezi erkölcsi filozófiájával: a globalizáció gyengíti az örökölt összetartozás mintáit, így az emberi, európai és cseh identitáson való elmélkedés etikailag szükségessé.

A cím maga a szerkezetet fejezi ki.

Domov – a tűzhely/otthon a beton történelmi tulajdont jelképezi.

Dálava—a horizont/távolság az egyetemes emberiséget jelképezi.

Kohák mindkét végletet elutasítja.

A tiszta partikulizmus a tartozást nacionalizmussá vagy kizárássá változtatja.

A tiszta univerzalizmus gyökértelen absztrakcióvá válhat, amely az örökölt nyelvet, memóriát és közösséget erkölcsileg irrelevánsnak kezeli.

Kohák szerint az egyetemes emberiséget bizonyos **hovatartozási formákon keresztül kell megélni**, de ezek a formák csak annyira legitimek, amennyiben nyitva maradnak az egyetemes horizont előtt. A cseh identitás ebben a fogalmában nem biológiai lényeg, hanem egy etikai és történelmi projekt, amelynek jelentését újra kell felfedezni.

Ez egy újabb kiterjesztése korábbi etikájának. Az erkölcsi cselekvőképességet már nem csupán az autonóm egyénként kezelik, aki szembeszáll az értékekkel. Az emberek közösségek, hagyományok és történelemek révén szereznek erkölcsi nyelveket és lehetőségeket.

Azonban a kulturális helyzet nem szünteti meg az egyetemes érvényességet.

Így ugyanaz a minta ismét megjelenik:

Különleges megtestesülés + univerzális normatív horizont.

Az érett ökológiai elmélet: a romantikus természettől a rendszerszintű felelősség felé

A későbbi Kohák is élesebben tisztázza ökológiai helyzetét.

Trnka három széles ökológiai paradigmát rekonstruál, amelyeket Kohák a *Domov a dálava* című művében különböztet.

A **romantikus paradigma** szembeállítja a tiszta természetet a megrontott civilizációval, és az emberiség visszaadásának álmát a természetbe. Kohák elutasítja ezt a megoldást. A racionalitás, a kultúra és a technológia önmagában emberi képességek; nincs erkölcsileg értelmes út vissza az előkulturális emberiséghez.

A **pragmatikus paradigma** meg akarja őrizni a modern uralom, fogyasztás és gazdasági növekedés modelljét, miközben technológiailag tisztábbá teszi. Kohák ezt is elégtelennek tartja, mert a végtelen anyagi terjesülés nem egyeztethető össze egy véges bolygórendszerrel.

A preferált alternatíva egy **szisztémás felelősségparadigma**, amelyet Kohák olyan alakokkal társít, mint Aldo Leopold és Hans Jonas. A kultúra nem a természet ellentéte, hanem egy alrendszer a tágabb természeti rendben. Az alapvető tény tehát a függőség: az emberiség

képes átalakítani a bioszférát, de nem menekülhet belőle. A hatalom felelősséget hoz azért, hogy fenntartsa azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik az egész életrendszert.

Ez fontos érettségét jelenti az 1989 utáni ökológiai gondolkodásában.

A romantikus nyelvezet, amelyet néha a fenomenológiai környezetvédőséghez társítanak, egyre inkább átadja a **felelősségközpontú rendszeretika** kialakulását.

Nem antimodern.

Arra kéri a modern civilizációt, hogy reflexíven kezelje határait.

Kohák megoldása sem pusztán technológiai. Technikai leleményesség szükséges, de ha nincs átalakulva a jó élet vágyai és normái, a hatékonyság csupán további bővítést tehet le.

Ezért van jellemző kohákiánus eszmé az **önkéntes szerénységről vagy önkorlátozásról**: az etikailag érett ember nem tekinti a technikailag elérhető maximális fogyasztást erkölcsileg igazoltnak.

Az ökológia és a demokrácia végül egy erkölcsi problémává válik

Kohák egyik legeredetibb szintetikus eredménye, hogy a környezeti etika és a demokratikus etika végül összefonódik.

Az Ecology kezdetben úgy tűnik, hogy a következőket kérdezi:

Hogyan kellene az embereknek bánniuk a természettel?

A demokrácia úgy tűnik, hogy ezt kérdezi:

Hogyan kellene az emberek politikailag bánniuk egymással?

De Kohák mélyebb válasza mindkettőre szerkezetileg azonos: **a szabad lényeknek, akiknek hatalmuk van, meg kell tanulniuk az önkorlátozást, hogy megőrizzék a közös világot, amelyben más lények is virágozhatnak**.

A demokrata többségnek vissza kell fogniuk magukat a kisebbségekkel szemben.

A jelenlegi generációknak vissza kell fogniuk magukat a jövő generációival szemben.

Az embereknek vissza kell fogniuk magukat a nem emberi élettel szemben.

A technológiailag erős civilizációknak vissza kell fogakozniuk az ökológiai rendszerekhez, amelyekre támaszkodnak.

Így a "együttélés" hidat képezi, amely összeköti az interperszonális, politikai és ökológiai erkölcsöt. Kohák még a jövő generációi és különböző életformák felé is kiterjeszti a demokratikus tiszteletet.

Ez a környezeti gondolkodását lényegesen többé teszi az alkalmazott állat- vagy természetvédelmi etikánál. Ez egy általános filozófiává válik a **felelős együttélésről aszimmetrikus hatalom** körülményei között.

Oheň a hvězdy (2016): késői visszatérés az eredeti filozófiai alapokhoz

A 2016-os cseh *Oheň a hvězdy* a korábbi angol A parázsok és csillagok *szellemi leszármazásához tartozik*. Ezért nem szabad **egy teljesen új, késői etikai rendszer bizonyítékaként értelmezni**. Inkább az, hogy Kohák pályafutásának végén megjelent cseh nyelvű filozófiája visszatekintően integrálódott a cseh nyelvű 1989 utáni korpusába.

A késői munka inkább megerősíti, mint megfordítja az alapálláspontot.

A beteljesülés nem érhető el közvetlenül a szubjektív elégedettség maximalizálásával. Az emberi létezés akkor nyer jelentést, ha valaminek szentel, amit jónak, igaznak vagy szépnek ismernek el; a boldogság inkább a jelentőségteljes elkötelezettség melléktermékeként válhat ki, nem számítási tárgyként. Trnka ezt a tulajdonságot hangsúlyozza, amikor Kohák jó életről alkotott felfogását rekonstruálja.

Kohák tehát anti-hedonista, anélkül, hogy világot elutasító aszkeeta lenne.

A jó élet egy olyan élet, **amely megfelelően kapcsolódik az értelmes létezéshez**.

Az érett kohákian erkölcsi rendszer rekonstruálva

Bár Kohák soha nem írt egyetlen architektoriai értekezést sem, amely Kant *erkölcsök metafizikájához* hasonlítható, 1989 utáni írásai egy rendkívül koherens rendszerként rekonstruálhatók, hat szinttel.

Ontológiai szint: a létezés és az élet nem értéksemlegesek

A megtapasztalt valóság eredetileg értelmes. Az élet a saját létével találkozik, mint valami fenntartható; ezért a lét erkölcsileg nem egyenértékű a nemlét vagy a pusztítással.

Ez adja meg a legmélyebb értékalapot.

Fenomenológiai-episztemológiai szint: érték észlelhető

Az emberek nem minden értéket preferenciával vagy egyetértéssel alkotnak. Figyelmes tapasztalat és reflexió révén képesek felismerni a lények és helyzetek értékelő jellemzőit.

De ez az elismerés tévedés.

Antropológiai szint: az erkölcs megfeltételezi a szabadságot

Csak egy alternatívákra képes lény lehet felelős. Az emberi szabadság így teremti meg a lehetőséget az erkölcsre és az erkölcsi gonoszságra.

Normatív szint: a hatalom felelősséget jelent az együttélésért

Mivel különböző céltudatú lények élnek egy közös világban, a szabadság nem jelenthet korlátlan, önkényes választást. Az erkölcsi cselekvés tiszteletet, gondoskodást, önfogalmat és a körülmények megőrzését igényli, amelyek között mások élhetnek.

Politikai szint: a demokrácia felelős többséggel intézményesíti

A demokrácia az erkölcsi autonómia politikai analógiája: az állampolgárok közösen irányítják magukat, miközben felismerik, hogy sem az uralkodó, sem az egyház, sem a párt, sem a többség nem fér tévedhetetlenül az igazsághoz.

Ökológiai szint: az erkölcsi közösségnek túl kell haladnia a jelenlegi emberiséget

Az emberi lények, ökológiai rendszerek és a jövő generációi az erkölcsileg jelentős valóság horizontjához tartoznak. Az emberi technológiai felsőbbrendűség ezért növeli, mintsem törli meg kötelességeinket.

Így nézve Kohák környezeti etikája nem az erkölcsi elméletének kiegészítője. Ez **a logika kiteljesülése**.

Mi változott valójában 1989 után?

Az evolúció most már pontosabban is kifejezhető.

Nincs átmenet a szubjektivizmusból a realizmusba

Kohák már 1989 előtt ellenezte az értékszubjektivizmust. Az 1989 utáni művek mélyítenek, nem pedig teremtik meg ezt a pozíciót.

Nincs hirtelen átmenet az antropocentrizmusból a környezeti etikába

Az ökológiai alap már jelen volt a *Parázsokban és a Csillagokban*. Ami megváltoztatta, az az volt, hogy az ökológia egyre szisztematikusabbá, pedagógiaisabbá, politikaibbá és demokratikus felelősséghez kapcsolódóvá vált.

Valódi átmenet a kontemplatív fenomenológiától a közetika felé

Ez jelentős.

Az emigráns filozófus, aki fenomenológiailag reflektálta a természetet, egyre inkább cseh közfilozófussá vált, és azt kérdezte, hogyan értse meg egy valódi poszttotalitárius társadalomnak a felelősséget, a demokráciát, az állampolgárságot, a kulturális identitást és az ökológiai visszafogottságot.

Ennek következtében etikája 1989 után sokkal intézményesebbé és civilizáltabbá válik.

Az elszigetelt etikáról átmenet a háromdimenziós együttélési elmélet felé

A 2000-es évekre kifejezetten az etikát úgy fogalmozott fel, mint az ember–ember, ember–társadalom és az ember–nem emberi kapcsolatok körül.

Ez valódi rendszereztetést jelent.

Átmenet az angol-amerikai osztályozásból az egzisztenciális-történelmi értelmezés felé

Kohák maga is azonosítja ezt a módszertani fejlődést 2009-ben.

Korábban az elemző tantermi technikát alkalmazta az erkölcsi elméletek osztályozására és tesztelésére. Később egyre inkább a mazarkiai kérdést részesítette előnyben:

Mit mond egy adott erkölcsi álláspont az emberi élet jelentéséről és lehetőségéről?

Ez egy explicit önrevizionálás, bár nem az analitikus érvelés elutasítása.

Átmenet az erősebb episztemológiai alázat felé

Alapvető bizalma az értékben megmaradt, de későbbi Rorty, vallás és pluralizmus témájú vitái egyértelműbbé teszik az emberi erkölcsi megfogalmazások tévedhetőségét.

Az utóbbi álláspont így kevésbé sebezhető a dogmatikus erkölcsi intuíció vádjával szemben.

Átmenet a környezeti megbecsüléstől a rendszerszintű felelősség felé

Az érett ökológiai elmélet egyre kevésbé támaszkodik a gyönyörű természet fenomenológiai élményétől, és inkább kifejezetten a rendszerekkel, a függőséggel, a jövőbeli következményekkel, intézményi felelősséggel és a növekedés korlátaival foglalkozik.

A természet nem csodálni kell.

Ez a nagyobb rendszer, amelyben a civilizáció létezik.

Fontos feszültségek és megoldatlan elméleti problémák

Kohák rendszere koherens, de nem mentes nehézségekkel.

Az életből a kötelességbe való átmenet

Talán a legnagyobb filozófiai probléma a látszólagos szakasz:

Az élet arra törekszik, hogy → az élet értékes, → az életet tiszteletben kell tartani.

Kohák úgy véli, hogy a fenomenológia elkerüli a durva naturalista tévedést, mert az érték már jelen van az élt tapasztalatban, nem pedig logikusan levezethető egy pusztán leíró biológiai állításból.

Ez komoly válasz, de nem szünteti meg teljesen a nehézséget.

El lehet ismerni, hogy egy élőlény saját túlélését jónak éli anélkül, hogy azonnal arra következtetnénk, hogy **más szereplők erkölcsileg kötelesek megőrizni.**

Koháknak szüksége van az együttélés, értékészlelés és felelősség további eszméire az átmenet befejezéséhez.

"Alany-korrelatív érték" érték kontra univerzális érvényesség

Kohák azt szeretné, ha az értékek megjelennének az élt alanvilág-világ viszonyokban, miközben megőrizték az objektív érvényességet.

Ez filozófiailag vonzó, mert elkerüli mind a naiv platonizmust, mind a szubjektív emotivizmust is.

De a nézeteltérések továbbra is nehéz megítélni. Ha két erkölcsileg komoly szereplő azt állítja, hogy "látja" különböző értékeket, melyik független eljárás határozza meg, melyik észlelés megfelelő?

Kohák mélyebb reflexióra, párbeszédre, tapasztalatra és koherenciára hivatkozhat, de a fenomenológiából nem következik mechanikus kritérium.

Két lehetséges alap az ökológiai etika

Tomáš Hejduk Trnka értékelése egy fontos kétértelműséget azonosít: vajon az ökológiai kötelezettség elsősorban abból fakad-e, hogy felismerjük a lények belső értékét és jelentését, vagy abból, hogy az ökológiai rendszerek megőrzése szükséges az élethez?

Az első egy axiológiai érv.

A második inkább a következmények és az kölcsönös függőség etikájához közelít.

Kohák mindkettőt alkalmazza, és soha nem redukálja teljesen az egyiket a másikra.

Reflektívum kontra erkölcsi szokás

Kohák nagy erkölcsi súlyt tulajdonít annak, hogy kitörjön a megkérdőjelezhetetlen rutinokból, és tudatosan megtanulja az érték felismerését.

De a kritikusok feltehetik a kérdést, vajon a hétköznapi erkölcsi szokások feltétlenül alacsonyabb rendűek-e. Az a személy, aki spontán módon segít másiknak filozófiai elmélkedés nélkül, erkölcsileg tiszteletre méltó lehet éppen azért, mert a jó magatartás szokássá vált. Hejduk hasonló aggályt vet fel Kohák hajlamával kapcsolatban, hogy a reflektív tudatosságot a mindennapi erkölcsi gyakorlat elé helyezze.

A tudományos objektivizmus erkölcsi hatásainak túlzásának kockázata

Kohák megkülönböztetése a legitim tudományos absztrakció és az illelegitim tudományos ontológia között filozófiailag erőteljes.

Időnként azonban szélesebb történelmi diagnózisa veszélyezteti a modern erkölcsi és ökológiai válságokat túl közvetlenül az objektivizáló tudományos világnézethez. A tőkefelhalmozódás, a politikai hatalom, a technológiai intézmények, a népességdinamika és a fogyasztói ösztönzők önálló magyarázó jelentőséggel bírnak.

Fenomenológiai kritikája legerősebb annak magyarázata, **hogyan válik a kizsákmányolás erkölcsileg elképzelhetővé**, nem pedig teljes ok-okozati magyarázatként arra, hogy miért történik a kizsákmányolás.

Univerzalizmus és kulturális identitás

Domov a dálava vonzó modellt nyújt, amelyben a konkrét kulturális hovatartozás nyitott marad az egyetemes emberiség számára.

Mégis kemény esetek maradnak.

Amikor az örökölt hagyományok ütköznek az egyetemes erkölcsi igényekkel, melyik előnyben van, és milyen mércé szerint?

Kohák válasza végül visszatér az érték-észleléshez, a kritikus reflexióhoz és a humanista erkölcsi tudathoz. A megoldás filozófiailag összhangban van rendszerének többi részével, de kevésbé eljárásilag meghatározott, mint az explicit univerzális szabályokon alapuló elméletek.

Kohák legeredetibb hozzájárulása az 1989 utáni erkölcsi elmélethez

Ha valaki Kohák erkölcsi filozófiájának legelméletileg legkülönlegesebb összetevőjét keresi, az valószínűleg **nem egyéni normatív szabály**. Nem talált fel új kategórikus imperatívát, új hasznossági kalkulust vagy új erénykatalógust.

Eredetisége abban rejlik, amely összeköti a fenomenológiát, az erkölcsi realizmust, az ökológiát és a demokráciát.

A kulcsfontosságú sorozat a következő:

Megtapasztalta a valóságot → értéket → céltudatos életet → szabadságot → felelősséget → együtt élni → demokrácia és ökológiai önkorlátozás miatt.

Ez a sorozat lehetővé teszi Kohák számára, hogy azt állítsa, a környezeti etika nem igényel egy különleges "zöld értékek" halmazát egy egyébként teljes emberi erkölcshöz. Ehelyett az ökológiai felelősség akkor következik, amikor az erkölcsi megfontolás fenomenológiai logikája túlmutat az emberi közösség hagyományos határain.

Hasonlóképpen, a demokrácia nem csupán egy politikai mechanizmus, amely az etikához kapcsolódik. Ez az objektív erkölcsi komolyság és az episztemikus tévedhetőség kombinációjából fakad: az igazság annyira számít ahhoz, hogy vitatkoznunk kell róla, míg egyetlen ember sem birtokolja meg olyan tévedhetetlenül, hogy joga lenne mindenki mást elhallgattatni.

Ez egy rendkívül jellegzetes szintézis.

Fejlődésének végső értékelése 1989 után

Erazim Kohák 1989 utáni fejlődésének legjobb leírása tehát a **folytonosság növekvő integrációval, nem pedig elméleti visszafordítások sorozata**.

Állandó alapja a husserli-mazarkiánus meggyőződés maradt, miszerint az élő világ jelentést és értéket hordoz, és hogy a filozófiának ezeket a struktúrákat tükrözően explicit kell tennie. Az erkölcsi jóság nem a preferenciák, konvenciók vagy hatalom által generálódik. A szabadság lehetővé teszi a felelősséget, és az emberi technológiai hatalom különösen megterhelő kötelezettségeket ró rá.

De jelentős fejlődés történt négy irányban.

Először is etikai területe a fenomenológiáról és környezeti tapasztalatról egy **ember-ember, ember-társadalom és ember-természet közötti viszonyok szisztematikus** elméletévé bővült.

Másodszor, környezeti filozófiája kifejezetten **rendszerszintű felelősségetika felé** fejlődött, eltávolodva mind a romantikus anticivilizációs naturalizmustól, mind pusztán a technológiai "zöld növekedéstől".

Harmadszor, 1989 utáni demokráciával és nemzeti identitással való elkötelezettsége a **pluralista polgári együttélés etikáját hozta** létre, összekapcsolva az egyéni lelkiismeretet az intézményekkel, az állampolgársággal, a történelmi közösséggel és a jövő generációival.

Negyedszer, későbbi módszertani reflexiói nagyobb **fallibilizmust és epistemikus alázatot vezettek** be. Az érett Kohák még mindig úgy véli, hogy az igazság és a jóság túlmutat az emberi preferenciákon, de egyre egyértelműbbé, hogy egyetlen egyén, egyház, ideológia vagy filozófiai elmélet sem tudja egyenesen azonosítani saját megfogalmazásait ezzel a transzcendens igazsággal.

Így a késői Kohák **fenomenológiai, relációs értékrealisztánként és felelősség-etikai elméleti szakemberként jellemezhető, akinek erkölcsi közössége az autonóm személytől a demokratikus társadalomba, kulturális emberiségbe, a jövő generációiba, végül az egész életközösségig terjed**.

A legmélyebb változás 1989 után tehát nem az volt, hogy megváltozott a válasz abban a kérdésben, hogy "Létezik-e objektív jóság?" kérdése. A válasza lényegében igen maradt. A fejlemény egy másik kérdést érintett: **hogyan élhetnek véges, kulturálisan elhelyezkedő, tévedhető és technológiailag erős emberek felelősségteljesen együtt a jó jelenlétében?**

****

IV. SZLOVÁKIA

****

Vasil Gluchman erkölcsi elmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Vasil Gluchman 1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Vasil Gluchman szokatlanul fontos az 1989 utáni közép-európai erkölcsi filozófiai környezetben, mert nem csupán bizonyos etikai problémákról írt: az 1990-es évek elejétől egy **átfogó normatív etikai elméletet** próbált kidolgozni, amelyet végül **"társadalmi következmények etikai" (etika sociálnych dôsledkov) néven** nevezett. Az elmélet következményes intuíciókból indult, de Gluchman fokozatosan elválasztotta a klasszikus utilitarizmustól, beépítette a többes, hierarchikus axiológiát – emberiséget, emberi méltóságot, erkölcsi jogokat, igazságot, felelősséget, toleranciát és kötelességet –, és kidolgozott egy nem maximalizáló vagy "kielégítő" értelmezést a helyes cselekvésről. A 2010-es és 2020-as évekre szélesebb körű kutatási programmá vált, amely kiterjedt a bioetikára, környezetetikára, katasztrófaetikára, szakmai etikára és a felelősség etikájára.

Elméleti **fejlődésének legfontosabb pontja** tehát az, hogy csak egy jelentős szakadás történt: az 1990-es évek első felében az első felében az eleinte utilitarizmus-orientált konsekvencialista keretrendszerből egy kifejezetten **nem utilitarista következményekcializmusba való átmenet.** Szinte minden ezután jobban megérthető kumulatív rekonstrukcióként: Gluchman fokozatosan gazdagította az elméletet intrinzikus vagy kvázi-intrinzikus értékekkel, jogokkal, méltósággal, részleges kötelezettségekkel, erkölcsi ügynök elméletével, a helyes cselekvés elméletével, az erkölcsi evolúciós értelmezéssel és az értékkonfliktusok megoldásának mechanizmusaival. Legutóbbi 2026-os megfogalmazásai továbbra is a társadalmi következmények etikáját konsekvencialistaként azonosítják, de most különösen széles, pluralista, ügynökérzékeny és nem maximalizáló változatként.

1. A fő 1989 utáni művek

Hasznos kronológiája azoknak a műveknek, amelyek közvetlenül relevánsak általános erkölcsi elméletéhez:

Év	Munkássága	Az elmélet fejlődésének jelentősége
1994	*Angažovanosť, solidarita, zodpovednosť* [Commitment, Solidarity, Responsibility]	a szlovák lutheránus társadalmi etika következményekkel kapcsolatos elemzése; az új elmélet közvetlen háttere
1995	*Etika konzekvencializmu* [A következetesség etika]	Az utilitarizmus és a következetesség történelmi és elméleti vizsgálata; átmenet a nemutilitarista konsekvencializmus felé
1996	*Etika sociálnych dôsledkov a jej kontexty* [Társadalmi következmények etikája és kontextusai]	Az új etikai elmélet első érett, szisztematikus bemutatása
1997	*Človek a morálka* [Ember és erkölcs]	Az erkölcsi cselekvés, az erkölcs és az emberi személy státuszának fejlődése
1997	*Szlovák lutheránus társadalmi etika*	Az elmélet eredetileg kialakult értelmi problémájának angol nyelvű rekonstrukciója
1999	*Etika sociálnych dôsledkov v kontexte jej kritiky* [Társadalmi következmények etikája kritikája kontextusában]	A rendszer felülvizsgálata a kritikára reagálva
2003	*Emberi és erkölcs a társadalmi következmények etikájában*	Nemzetközi rendszerszintű bemutatás; erkölcsi szereplő, jogok, méltóság, emberiség és alapvető elvek
2008	*Etika a reflexie morálky* [Etika és elmélkedések az erkölcsről]	Az elmélet konszolidációja és bővítése
2011	*Hodnoty v etike sociálnych dôsledkov* [Társadalmi következmények etikájában értékek], együttműködőkkel	Érett axiológiai építészet és közel húsz év elméleti építésének retrospektív értékelése
2018	*A társadalmi következmények etika: Filozófiai, alkalmazott és szakmai kihívások*, szerk. Gluchman	Átalakulás egy egyéni elméletből szélesebb körű kutatási programdá, amelynek alkalmazásai vannak
2012–2026-os cikkek	bioetikáról, a morális biológiai és kulturális gyökerekről, katasztrófákról, méltóságról, Moore, Kant, Nussbaum, Marx és Jonas	A kifejlett rendszer finomítása, alkalmazása és összehasonlító rekonstrukciója

Ezt a sorozatot Gluchman egyetemi profilja és a 2011-es kötet visszatekintő recenziója is megerősíti.

2. 1992–1994: Az elmélet eredete

Gluchman maga is szokatlanul világosan bemutatja elmélete eredetét. A 2011-es *Hodnoty v etike sociálnych dôsledkov* bevezetőjében azt mondja, hogy az első kiadvány, amely az alapvető tételeket tartalmazza**, 1992-ben jelent** meg. Az eredeti probléma meglehetősen konkrét volt: miközben a szlovák lutheránus társadalometikával foglalkozott, olyan kritériumokra volt szüksége, amelyek alapján a hagyomány történelmi jelentőségét és erkölcsi minőségét értékelhették. Nem talált olyan létező elméletet, amelyet teljesen kielégítőnek tartott volna.

Ez az eredet elméletileg jelentős. A társadalmi következmények etikája tehát **eredetileg nem egy elvont metaetikai kérdéssel kezdődött, mint például: "Mi tesz egy cselekvést helyessé?"** Ez egy összehasonlító erkölcsi értékelés problémájából született:

Hogyan lehet értékelni a tanítások, döntések és társadalmi tevékenységek erkölcsi minőségét azáltal, hogy megvizsgáljuk, mit termelnek valójában az emberi és társadalmi életben?

A következmények látszólag objektív referenciapontot kínáltak. Ez természetesen Gluchmant az utilitarizmus felé terelte.

Az 1994-es *Angažovanosť, solidarita, zodpovednosť: konzekvencialistická analýza slovenskej evanjelickej sociálnej etiky* című könyv már tartalmazza az elkötelezettség, szolidaritás és felelősség **jellegzetes triádját**, de továbbra is kapcsolódik a szlovák protestáns társadalmi etika vizsgálatához. Ez hidat képez a történelmi kutatás és a rendszerszintű erkölcsi filozófia között.

Így az eredeti irány şematikusan így ábrázolható:

A történelmi etika → értékelő kritériumokra → következményekre → következményességre → autonóm normatív elmélet szükségességére.

Ez megkülönbözteti Gluchman szellemi pályáját azoktól, akik először egy importált normatív iskolát alkalmaznak, majd azt helyi kérdésekre alkalmazzák.

---

3. 1994–1996: A határozott szakítás az utilitarizmussal

Ez valószínűleg a **legnagyobb valódi elméleti változás** Gluchman munkásságában.

Kezdeti vonzalma az utilitarizmus iránt nem tartott sokáig. Visszatekintő beszámolójában azt állítja, hogy az utilitarizmus hamarosan túl szűknek bizonyult, és hogy **1994-ben az Akroni Egyetemen végzett kutatási időszaka** során élesebben fogalmazta meg az utilitarizmus és a következmények közötti különbséget, amelyek nem redukálták az erkölcsi értékelést haszonra. Egyre inkább összekapcsolta projektjét **Amartya Sen, Michael Slote, Frank**

Jackson és Philip Pettit különböző módokon képviselt nemutilitarista következményekkel kapcsolatos fejleményekkel.

Az 1995-ös *Etika konzekvencializmu* ebbe az átmenetbe tartozik. Az utilitarizmust és a tágabb következményekkel kapcsolatos hagyományt vizsgálja, ahelyett, hogy még a teljesen megfogalmazott későbbi gluxmániai rendszert nyújtaná. A könyv kortárs elemzése hasonlóan fontos történelmi-elméleti vizsgálatként kezeli, amely megelőzi a társadalmi következmények teljes kidolgozott etikáját.

A döntő koncepcionális lépés

A klasszikus utilitarizmus şematikusan így fejezhető ki:

Jobb akció = Akció maximalizáló aggregált hasznosság.

Gluchman érett helyzete közelebb kerül a következőkhöz:

A helyes cselekvés = olyan cselekvés, amelynek erkölcsileg releváns következményei elég pozitívak, és amelyet erkölcsileg jelentős értékek többes szerkezetén keresztül értékelnek.

Ez a két feltétel – **többes értékek** és **a nem maximalizáció** – végül döntővé válnak.

Így a következményesség továbbra is a nemzetség marad, de az utilitarizmus csak egy faj ebből a nemzetségből.

Ez a megkülönböztetés elengedhetetlen mindezt követő értelmezéshez. Gluchman soha nem lett olyan deontológus, aki csak véletlenül törődött a következményekkel. Inkább azt akarta megmutatni, hogy maga a következetesség képes elfogadni a méltóságot, jogokat, emberiséget és különleges kötelezettségeket anélkül, hogy feladná a következményes szerepet.

---

4. 1996: *Etika sociálnych dôsledkov a jej kontexty* és az első szisztematikus változat

Az 1996-os monográfia a valódi alapító mű. Ugyanabban az évben megjelent "Etika sociálnych dôsledkov a jej princípy" című cikk olyan fogalmakat azonosít, mint például:

- pozitív társadalmi következmények,
- emberisége,
- igazság,
- jogszerűség,
- felelősség,
- Tolerancia.

A cél kifejezetten az volt, hogy olyan alternatívát kínáljanak, amely képes a kortárs erkölcsi problémák kezelésére.

A "társadalmi következmények" nem pusztán kollektív következményeket jelent

A "társadalmi" melléknév félrevezető lehet. Gluchman elmélete nem csupán azt mondja, hogy a "társadalom" java felülírja az egyénekét. A releváns következmények a következőkre vonatkozhatnak:

Az egyének → interperszonális kapcsolatok → csoportok → intézmények → társadalom → emberiség → végül az emberi/környezeti kapcsolat is.

Ez sokkal világosabbá válik későbbi írásokban.

Így a "társadalmi" elsősorban kiszélesíti az **erkölcsileg releváns hatások területét**. Nem teremt kollektivista hasznossági funkciót.

Pozitív következmények, mint az alapvető értékelő orientáció

Gluchman a **pozitív társadalmi következmények elérését és a negatív társadalmi következmények elkerülését vagy csökkentését** teszi alapvető következményekkel foglalkozó irányzatnak.

De már a korai elmélet is tartalmaz valamit, ami megkülönbözteti a szokásos jóléti következményességtől: a következményeket nem határozzák meg pusztán az öröm vagy a preferenciák elégedettsége mennyiségeivel. Ezeket lényegi erkölcsi értékeken keresztül kell értékelni.

Ez a későbbi hierarchikus axiológia csebéje.

---

5. Az első fázis, 1992–1999: egy kifejezetten nyitott és átvizsgálható elmélet

Gluchman maga később körülbelül **1992–1999-et nevezett a** társadalmi következmények etikájának fejlődésének első szakaszának.

Ez a szakasz csúcspontja a 1999-es című, feláruló könyvben:

Etika sociálnych dôsledkov v kontexte jej kritiky
[*Társadalmi következmények etikája kritikája kontextusában*].

A cím számít. Ahelyett, hogy 1996-ban befejezte volna a rendszert, Gluchman a kritikát újjáépítési alkalomként kezelte.

Ez a hozzáállás segít megmagyarázni későbbi munkájának egy jellemzőjét: azok a kategóriák, amelyek csak a korai elméletben jelen vannak, később sokkal erősebben differenciálódnak. Ez különösen igaz a következőkre:

emberi méltóság, erkölcsi jogok, emberiség, erkölcsi cselekvés, felelősség, a helyes cselekvés elmélete és az elsődleges és másodlagos értékek megkülönböztetése.

Így az elmélet egyre kevésbé hasonlít "következetességhez néhány értékkel kiegészítve" és inkább független **pluralistás konsekvencialista** rendszerré.

---

6. Az erkölcsi jó elmélete a jog elmélete előtt

Gluchman egyik legérdekesebb rendszerszintű jellemzője különösen az 1999–2001-es írásai körül derül ki.

A társadalmi következmények etikája alapvetően a **jó elmélete** , nem pedig elsősorban a kötelezettség elmélete. A 2018-as visszatekintő leírás ezt kifejezetten kimondja, miközben hozzáteszi, hogy a rendszer mégis tartalmaz egy elméletet arról, mi a helyes.

Gluchman fogalmi sorrendje nagyjából rekonstruálható a következőképpen a következőként:

jó/rossz → erkölcstelen/erkölcstelen, → helyes/helytelen.

Ezért az erkölcsi jó kategóriája logikai és axiológiai elsőbbséggel rendelkezik. A "jog" nem határozza meg önállóan a jót egy erősen deontológiai elmélet módján.

Ez azért fontos, mert Gluchman próbálja elkerülni két ellentétes álláspontot.

Az egyik oldalon:

Utilitarista monizmus
→ végső soron csak a haszonosság számít.

A másik:

A jog szigorú deontológiai prioritása a jó felett
→ egyes cselekedetek következményektől függetlenül tilosak.

Az ő alternatívája a következő:

Pluralista jó + következményes értékelés → helyes cselekvés elmélete.

A 2001-es *Teória správneho v etike sociálnych dôsledkov* című tanulmány rendszerszinten foglalkozik ezzel az utóbbi problémával, és később Gluchman kifejezetten elismeri G. E. Moore-t mint fontos kiindulópontot a következményekkel kapcsolatos helyesség megértéséhez.

7. 1997–2003: Következményektől az erkölcsi ügynökig

A második fontos fejlemény a szinte kizárólag cselekvés és következmények szemszögéből egy gazdagabb erkölcsi alanyfogalom felé való elmozdulása.

Človek a morálka (1997), különösen az angol *nyelvű Human Being and Morality in Ethics of Social Consequences* (2003) ezt a szakaszt ábrázolja.

A 2003-as könyv a következőket szólítja:

- az embert erkölcsi kontextusban;
- az erkölcsi ügynök fogalma;
- különböző erkölcsi ügynökök kategóriái;
- alapvető erkölcsi jogok;
- emberiség;
- emberi méltóság;
- felelősség;
- igazságosság;
- tolerancia;
- erkölcsi kötelesség.

A könyv ennek megfelelően bebizonyítja, hogy Gluchman következményei nem egy személytelen kalkulus, amely elszakadna az aktornő személytől.

Miért fontos ez elméletileg

A következetességgel szembeni szokásos kifogás, hogy az ügynököt személytelen eszközzé alakítja valamilyen összesített állapot maximalizálására.

Gluchman válasza más irányba alakul:

1. az **erkölcsi ügynök identitása és képességei számítanak**;
2. az ügynök szándékai, érvelése és elérhető tudása számít;
3. A felelősség részben attól függ, milyen ésszerűen előre látható következmények voltak;
4. az ügynököknek jogos, különleges kapcsolatai és kötelezettségei vannak;
5. Az erkölcs nem feltétlenül igényel univerzális maximalizálást.

Ez fokozatosan bevezeti azokat a későbbi terminológia, amelyeket **ügynök-relatív** és **részleges** elemeknek neveznek.

8. Az emberiség sokkal többé válik, mint jóindulatosság

Az egyik legjellegzetesebben gluxmániai összetevő az **emberiség (humánnosť)**.

A 2000-es évekre az emberiség egyre inkább központi erkölcsi értékké válik, nem pedig csupán egyetlen erénynek a többiek között. 2005-ös tanulmányai kifejezetten elemzik mind az emberi eszmét a kortárs etikában, mind pedig annak helyét a társadalmi következmények etikában.

Érett elméletében az emberiség olyan viselkedésről szól, amely:

Védi, fenntartja, támogatja és fejleszti az emberi életet.

Ez az emberi életet helyezi az axiológiájának nagy alapjájának.

Későbbi beszámolójában is érdekes különbség található.

Természetes vagy elemi emberiség

Az emberek természetesen védik:

- maguk,
- gyermekek,
- rokonok,
- közvetlen csoportjuk tagjai.

Néhány ilyen viselkedésnek evolúciós-biológiai alapja van.

Erkölcsileg fejlett emberiség

Az erkölcsileg jelentősebb eredmény akkor történik, ha az egyén gondoskodik a következőkért:

- idegenek,
- távoli személyek,
- az ember természetes közösségén kívüli emberek,
- Potenciálisan jövőbeli emberek.

Más szóval, az erkölcs növeli a természetes együttérzést.

Ez egy figyelemre méltó elméleti kombinációja az **evolúciós naturalizmusnak és a normatív humanizmusnak**: az erkölcs biológiai és társadalmi képességekből fejlődik ki, de túlmutat azok legszűkebb formáin.

2026-os összehasonlítása Hans Jonasszal továbbra is lényegében ezt a felfogást használja, bizonyítva, hogy ez továbbra is a érett elmélet része, nem pedig egy elhagyott középkorszaki hipotézis.

9. Az emberi méltóság válaszként a következetességgel szembeni klasszikus ellenvetésre

Az emberi méltóság **növekvő jelentősége** Gluchman elméletének egyik legvilágosabb fejleménye az 1990-es évek után.

A következményességet többször is bírálták – Bernard Williams, Thomas Nagel és mások – amiért nem védi megfelelően az emberek integritását vagy sérthetetlenségét. Ha egy ártatlan egyén feláldozása jobb összesített következményekkel jár, miért kellene a következmények ellenezni?

Gluchman fokozatosan reagál azzal, hogy a méltóságnak alapvetőként helyezkedik el.

A 2000-es évekre a méltóság **axiológiai korlátozásként működik az egyszerűsített következményeszámítás** esetén.

Ez fontos: ahelyett, hogy a következetességet a kantianizmus felé hagyná, Gluchman megpróbálja **magába a következetességi korlátot magába a következetesség** megkötésébe tenni.

Későbbi sémája tehát nagyjából így szól:

Pozitív társadalmi következményeket kell követni az emberiséggel, méltósággal és erkölcsi jogokkal összefüggésben.

Ez a "korreláció" kritikus. A következményeket általában nem nevezhető erkölcsileg jónak, miközben teljesen figyelmen kívül hagyják a méltóságot.

10. Erkölcsi jogok: erősek, de nem teljesen sérthetetlenek

Gluchman jogkezelése nagyon jól szemlélteti mind az elmélet eredetitását, mind a feszültséget.

Az erkölcsi jogok nem csupán külső deontológiai korlátozások, amelyeket a következetesség felé rónak. Maguk is a rendszer elsődleges erkölcsi értékeihez tartoznak.

Ezért általában az ember erkölcsi jogai kiemelt prioritást élveznek.

De Gluchman **nem** tekinti őket teljesen lehetetlennek.

Már az emberiségről és az erkölcsi jogokról szóló vitájában is elismeri, hogy rendkívüli helyzetek megváltoztathatják a hierarchiát: rendkívül súlyos következmények indokolhatják a katasztrofális károk megelőzésének elsőbbséget az elhelyezését.

Ezt az elvet később sokkal világosabban kidolgozza katasztrófákról szóló munkájában.

Így az elmélet elkerüli az abszolút deontológiát, de elutasítja a korlátlan aktus-következmények elkövetését is.

Szerkezete a következőképpen van:

Erős feltételezési jogok + kivételes következményekkel kapcsolatos felülbírálás.

Ez fontos jellemző, ha összehasonlítjuk őt a kortárs küszöbdeontológiával, bár maga Gluchman továbbra is következetes elméletnek minősíti.

---

11. Az érett értékhierarchia

A 2011-es *Hodnoty kontra etike sociálnych dôsledkov* és a 2012-es bioetikai cikk alapján az axiológiai szerkezet rendkívül világos.

Gluchman megkülönbözteti az **elsődleges értékeket**:

Emberiség – Emberi méltóság – erkölcsi jogok

Másodlagos értékekből:

igazságosság – felelősség – erkölcsi kötelesség – tolerancia.

Ezek az értékek "pozitív társadalmi következményekkel összefüggésben" valósulnak meg.

Ez valószínűleg a legérettebb és legtömör képletű az elméletben.

Miért nem jelentik a "elsődleges" és a "másodlagos" "értékes" vagy "jelentéktelen"

A másodlagos értékek nem választhatóak. A különbség a konfliktus esetén az elsőbbséget érinti.

Például:

- felelősségi struktúrák, elszámoltathatóság;
- az igazságszolgáltatás irányítja az elosztást és a kezelést;
- a tolerancia védi a többes együttélést is;
- a kötelesség erkölcsi követelményeket határoz meg.

De amikor a túlélés, az alapvető méltóság vagy az alapvető jogok közvetlenül veszélybe kerülnek, az elsődleges értékek nagyobb súlyt kapnak.

Az értékstruktúra azonban nyitott

Az érett elmélet nem állítja, hogy ez a lista kimeríti az erkölcsöt. További értékek beépíthetők, feltéve, hogy azok összhangban vannak az erkölcsi jóval és a pozitív társadalmi következményekkel.

Ez Gluchman axiológiáját **pluralisztája és nyitott** végűvé teszi, nem pedig zárt, mint egy egyetlen elvű utilitarista rendszer.

---

12. A maximalizálástól a "kielégítő" következmények felé

Talán a kiérett elmélet filozófiailag legfontosabb fejleménye a **maximalizálás nyílt** elutasítása.

A kortárs konsekvencializmus gyakran felteszi a kérdést:

Melyik elérhető akció hozza a legjobb következményeket?

Gluchman érett etikája jelentősen más kérdést tesz fel:

A cselekvés elegendő erkölcsileg pozitív következmények fölényét eredményezi-e az erkölcsileg negatív következményekkel szemben, miközben tiszteletben tartja a releváns értékstruktúrát?

Ennek következtében egy erkölcsileg helyes cselekedet **nem** feltétlenül a legoptimálisabb cselekedet.

Ez közel viszi Gluchmant Michael Slote **kielégítő következményeihez** közelítve, bár Gluchman értékstruktúrája sokkal gazdagabb.

2012-re kifejezetten a társadalmi következmények etikáját úgy írja le, mint " **kielégítő nemutilitarista következetesség" formáját.**

Miért utasítják el a maximalizálást?

Számos előnye van.

Először is, az elméletek maximalizálása rendkívül megterhelő lehet. Ha a jövedelmed kilencven százalékának adományozása valamivel több összesített javat hozna, mint húsz százalék adományozása, akkor a következmények maximalizálása azzal fenyeget, hogy kilencven százalék kötelezővé válik.

Gluchman álláspontja teret hagy erkölcsileg megengedett cselekedetek számára, amelyek pozitív eredményeket hoznak anélkül**, hogy a lehető legnagyobb jót** eredményeznék.

Másodszor, ez jogos elfogultságot tesz lehetővé a következők felé:

- család,
- Barátaim,
- a közösséged,
- konkrét elkötelezettségek.

Harmadszor, jobban megfelel a hétköznapi erkölcsi motivációnak. Egy olyan elmélet, amely szinte mindenkit erkölcstelennek tart, mert folyamatosan nem tudják maximalizálni a világjólétet, gyakorlatilag demotiválóvá válik.

Így Gluchman elmélete jelentősen eltávolodik a klasszikus utilitarizmus megkövetelhetőségétől.

---

13. Elfogottság és ügynök-relatív erkölcs

Ez a fejlemény különös hangsúlyt érdemel, mert megkülönbözteti Gluchmant az erősen pártatlan következmények képviselőitől.

Az embereknek különleges kötelezettségei vannak hozzájuk közel állókkal szemben. Ha valaki jobban törődik a gyermekével, mint egy ismeretlen idegennel, nem automatikusan erkölcsileg hibás.

Gluchman érett elmélete ezért elfogadja bizonyos fokú **részlegességet és ügynök-relativitást**.

Mégsem fogadja el a korlátlan partikularizmust.

A különleges kötelezettségek továbbra is korlátozódnak azzal a feltétellel, hogy az adott viselkedés nem okozhat indokolatlan negatív következményeket mások számára.

Így elmélete megpróbálja összevonni:

különleges kapcsolatok + univerzális erkölcsi törődés.

Van egy fejlődés:

Biológiai alapú gondozás a közeli személyek iránt → kulturálisan és erkölcsileg kitágult emberiség → az idegenek és az emberiség iránti törődés.

Ez az egyik legjellemzőbb kapcsolat antropológiája és normatív etikája között.

---

14. A felelősség egyre központivá válik

A felelősség már az elejétől jelen volt – a szó már szerepel 1994-es könyvének címében –, de fogalmi jelentősége jelentősen nő.

Az érett gluxmani erkölcsi ügynöknek a következőket kell értékelnie:

- Korábbi következmények,
- Jelenlegi körülmények,
- valószínű jövőbeli következmények,
- szándékolt és nem szándékos következmények,
- magára gyakorolt hatások,
- másokra gyakorolt hatások,
- a társadalomra gyakorolt hatások,
- és végül hatással van a jövőbeli emberiségre és a környezetre.

A felelősség tehát egyszerre **visszatekintő** és **jövőbeli**.

Ez a pont különösen látható 2026-os összehasonlításában **Hans Jonas-szal**. Gluchman azt állítja, hogy Jonas felelősségetikai etikai szemlélete jelentős mértékben hasonlít a nem maximalizáló következményekkel való együttérzéssel. De egy különbséget azonosít: Jonas különösen nagy hangsúlyt fektet a hosszú távú jövőbeli és potenciálisan katasztrofális negatív következményekre, míg a társadalmi következmények etikája viszonylag nagyobb súlyt helyez mind **a visszatekintő, mind a jövőbeli következményekre**, és igyekszik pozitív , valamint negatív lehetőségeket előre látni.

Ez a legújabb tanulmány azért hasznos, mert azt mutatja, hogy Gluchman elmélete nem hagyta fel eredeti következményességét. Ehelyett a következmény fogalma jelentősen szélesebb lett.

---

15. A "következmények" fogalmának szélesebbülése

2026-ra az elmélethez kapcsolódó következmények nem csupán az elszigetelt cselekedetek fizikai hatásait foglalják magukban.

Gluchman kifejezetten tartalmazza a következők következményeit:

- érvelés,
- döntések,
- Felvonások,
- vélemények,
- hozzáállások.

Az érintett entitások közé tartozhatnak:

- egyének,
- közösségek,
- társadalom,
- a környezet,
- emberiséget.

Ez egy nagyon jelentős kiterjesztés az egyszerű aktus-következményekkel kapcsolatos formulához képest, amelyet néha az utilitarizmusnak tulajdonítanak.

Ez azt jelenti, hogy a társadalmi következmények etikája egyre inkább hasonlít egy általános elméletre a **társadalmilag elhelyezett cselekvés** értékelésére.

---

16. 2003–2013: Az erkölcs biológiai, társadalmi és kulturális gyökerei

Egy különösen érdekes kiterjesztés Gluchman **biológia és erkölcs kapcsolatáról szóló kutatásaival** kezdődik.

A 2003-as biológiai és társadalmi témájú cikk azt állítja, hogy a biológia az erkölcs egyik forrása, míg a társadalmi fejlődés egy másik, sokkal dinamikusabb forrás; az erkölcsi szabadság is fontos szerepet játszik.

A szakdolgozatot tovább fejlesztette a 2013-as *Morality: Biological, Social and Cultural Seeds című tanulmány*.

Itt Gluchman azt állítja, hogy az erkölcs biológiai vagy genetikailag kondicionált elemeket tartalmaz, amelyek az **emberi élet védelméhez és fenntartásához** kapcsolódnak, de később egy társadalmi és kulturális felépítmény alakul ki. A kulturális erkölcs akár ellentmondhat a biológiai hajlamokkal, és döntővé válhat.

Ez megkülönbözteti álláspontját a közvetlen szociobiológiai redukcionizmustól.

Nem érvel:

az evolúció X viselkedést eredményezett, → ezért X erkölcsileg helyes.

Ehelyett a tézis nagyjából így szól:

Az evolúció bizonyos képességeket és hajlamokat hoz létre, → társadalmi és kulturális fejlődés átalakítja azokat, → normatív értékelés továbbra is szükséges.

Ez azért fontos, mert különben az evolúciós beszámolója elkövetné a naturalista tévedést.

---

17. Az evolúciós beszámoló megváltoztatja az emberiség értelmezését

A biológiai-társadalmi elmélet azt is megmagyarázza, miért van két szint az emberiségnek.

Biológiai szinten az utódaink és közeli rokonok védelme adaptív.

De a nem kapcsolódó idegenek segítése túlmutathat az azonnali evolúciós önérdekeken.

Gluchman ezért az emberiség kiterjesztését különösen fontos erkölcsi teljesítménynek tartja.

Ez egy fejlődési antropológiát vezet be etikai elméletébe:

a természet alapvető proszocialitást biztosít; a kultúra és az erkölcs univerzálissá teszi azt.

Az eredmény nem antinaturalista, de biológiailag sem determiniszta.

---

18. A 2008-as konszolidáció

Az Etika a reflexie morálky (2008) azon fő műsorozatnak számít, amelyekkel Gluchman megszilárdította a társadalmi következmények etikáját. A 2011-es könyvének retrospektív kritika kifejezetten a 2008-as kötetet az 1994 és 1999 közötti alap könyvek sorozata után, valamint a 2011-es érett értékek kötet előtt helyezi el.

A középkorszak nagyobb szellemi mozgalma könnyen felismerhető:

korai aggodalom a következményekkel → szisztematikus axiológiával → emberi lényről, valamint az emberi méltóság és emberiség → erkölcsi cselekvési lehetőségekről → alkalmazott erkölcsi problémák.

Így 2008-ra elmélete már nem volt elsősorban a következményekosság kritikája vagy rekonstrukciója. Elég belső kategóriát szerzett ahhoz, hogy független normatív keretrendszerként működjön.

---

19. 2011 mint vízgyűjtő: befejezés lezárás nélkül

Gluchman a 2011-es *Hodnoty v etike sociálnych dôsledkov-ot* közel **húsz évnyi elméleti felépítés csúcspontjának** tekintette. A kortárs áttekintés azonban hangsúlyozza, hogy a kötet

nem csupán visszatekintő volt: tovább fejlesztette az elméletet és annak alkalmazását az alkalmazott etikában.

Ezért hasznos a **2011-et a rendszerépítéstől a rendszerbővítésre való átmenetként** kezelni.

2011 előtt a fő kérdés a következő volt:

Mi a társadalmi következmények etika?

2011 után egyre hangsúlyosabb kérdés következik:

Mit magyarázhat vagy megoldhat a társadalmi következmények etikája?

Ez a megkülönböztetés segít megérteni a későbbi bioetika, katasztrófák, méltóság, környezeti kérdések és szakmai etika témájú munkáit.

---

20. Bioetika: jelentős alkalmazott fordulat

A 2012-es *Ethics of Social Consequences – Methodology of Bioethics Education* című cikk kifejezetten javasolja az érett rendszert bioetikai érvelés alapjaként.

Ez elméletileg feltáró, mert a bioetika pontosan olyan terület, ahol a tiszta következmények maximalizálása komoly nehézségekkel szembesül:

- emberi méltóság,
- Megalapozott beleegyezés,
- sebezhető személyek,
- emberi élet,
- az elosztó igazságosság,
- Orvosi felelősség.

Gluchman pluralista értékstruktúrája pontosan ezeket a megfontolásokat célozza be.

A bioetika alkalmazása ezért erősíti, mintsem gyengíti el az egyszerű utilitarizmustól való eltávolodást.

Mondhatjuk, hogy érett elmélete egyfajta **értékérzékeny következekvencializmussá** válik.

---

21. A méltóság fogalmának kialakulása, amely 2017-ben csúcsosodott ki

A 2017-es *Nature of Dignity and Human Dignity* című cikk különösen érdekes filozófiai tisztázást mutat be.

Gluchman a méltóságot olyan értékes tulajdonságok összességeként határozza meg, amelyek megbecsülést és tiszteletet érdemelnek. Alapvetően azt állítja, hogy **az élet az elsődleges érték, amely a méltóságot alapozza**.

Ennek két következménye van.

Elsőként: a méltóság nem pusztán az autonóm ügynökségtől függ

Az ember nem szerezi meg az alapvető méltóságot pusztán azzal, hogy az, ha az:

- racionális,
- tudatos,
- produktív,
- erkölcsileg erényes.

Ez különösen fontos a bioetikában, mert csecsemők, kognitív állapotban sérültek és eszméletlen betegek nem tagadhatók meg alapvető erkölcsi státuszuktól pusztán azért, mert jelenlegi autonóm képességeik korlátozottak.

Másodszor: a méltóság az életfilozófiába kerül

Gluchman a méltóságot túlmutat egy kizárólag kanti felfogáson.

2017-es álláspontja kifejezetten hierarchikus az életformák között: a méltóság az organizmus evolúciós szintjétől függ, és az emberek rendelkeznek a legmagasabb szinttel.

Ez egy észrevehető elméleti fejlemény.

Kiszélíti erkölcsi ontológiáját az emberi társadalmi kapcsolatokon túl, miközben megőrzi az erősen **antropocentrikus hierarchiát**.

---

22. A méltóság két dimenziója

Későbbi írásai lehetővé teszik két egymáshoz kapcsolódó jelentés megkülönböztetését.

Az elsődleges vagy belső méltóság magából az emberi élet értékéből ered.

A másodlagos vagy megszerzett méltóság összefüggő lehet az ember viselkedésének erkölcsi minőségével és következményeivel.

Ez a kettős struktúra egy problémát old, miközben egy másik érdekes elméleti feszültséget teremt.

Megoldja az egyetemes emberi erkölcsi státusz problémáját: minden embernek elsődleges méltósága van.

Ugyanakkor jelentős különbségeket tesz lehetővé az erkölcsi megbecsülésben: Gandhi és egy szadista bűnöző egyenlő alapvető emberi méltósággal rendelkeznek, de értékelő értelemben nem egyenlő **erkölcsi** méltósággal.

Ez filozófiailag gazdagabb megoldás, mint a méltóságot egyetlen, megkülönböztetetlen tulajdonságként kezelni.

---

23. Katasztrófaetika és az értékek kivételes felülmúlása

A 2016-os *Disaster Issues in Non-Utilitarian Consequentialism (Ethics of Social Consequences)* című cikk különösen fontos stressзteszt az elmélet számára.

A katasztrófák olyan helyzeteket hoznak létre, amikor nem minden érték egyszerre védhető teljesen.

Gluchman hierarchiája lehetővé teszi az ügynök számára, hogy elsődleges értékeket helyezzen előtérbe , és extrém körülmények között a legalapvetőbb követelmény lehet:

nem maximalizálják az örömöt, sem a jólétet, hanem megelőzik vagy minimalizálják a katasztrofális negatív következményeket.

Jelentősége jelentős.

Egy normálisan kötelező jog vagy kötelezettség akkor is megengedhet, ha annak tiszteletben tartása katasztrofális kárt okozna az emberi életre.

Így elmélete szerkezetileg hasonló **vészhelyzeti küszöböt vesz** fel.

Itt válik a következményes identitás is egyértelművé: amikor az értékstruktúrát szélsőséges konfliktusba sodorják, a következmények végső soron meghatározhatják a prioritási sorrendet.

---

24. 2018: Gluchman elméletétől kutatási programig

A szerkesztett *kötet, a Társadalmi következmények etika: Filozófiai, Alkalmazott és szakmai kihívások* egy újabb szakaszt képvisel.

Gluchman bevezetője a társadalmi következmények etikáját elsősorban erkölcsi jó elméleteként írja le, miközben rendelkezik a helyes cselekvés elméletével is. Alapvető értékei

továbbra is az emberiség, az emberi méltóság és az erkölcsi jog a pozitív társadalmi következményekkel összefüggésben maradnak.

De a kötet kiterjeszti a keretrendszert olyan területekre is, mint például:

- szakmai etika,
- tanítási etiká,
- bioetika,
- környezeti etikák,
- Orvosi etika,
- Cyber etika.

Ez intézményileg és elméletileg is fontos. Az elméletet már nem csupán **"Gluchman személyes etikai javaslataként" mutatják be.**

Ez egy kis kutatási hagyomány alapjává válik, amelyben más szlovák, cseh, lengyel és nemzetközi tudósok is részt vesznek. A kiadó bevezetője sőt, hogy egy olyan elméletet jellemez, amelyet főként Közép-Európában fejlesztettek ki, de követői vagy közbeszélgetői ezen a régión kívül is vannak.

---

25. Valóban ez még mindig konsekvencializmus?

Ez a kérdés egyre inkább azért merül fel, mert Gluchman érett etikája annyi olyan tulajdonságot tartalmaz, amelyek általában más hagyományokhoz társulnak:

- belső méltóság;
- erkölcsi jogok;
- emberiség;
- igazságosság;
- feladatokat;
- részleges kötelezettségek;
- ügynök-relativitás;
- nem maximalizálás.

Egy másodlagos értelmezés ezért felmerült a kérdés, hogy a társadalmi következmények etikáját hibrid **etikai elméletként kell-e** értelmezni.

Ez a leírás fenomenológiailag jelentős hitelességgel rendelkezik.

Affinitásai vannak a következőkkel:

következményesség — a következmények végső soron számítanak a helyesség szempontjából;

értéketika — többes szám Tartalomérték-szerkezet erkölcsi értékelés;

deontológia — a jogok és kötelességek korlátozzák a hétköznapi döntéshozatalt;

erény/humanista etika — az emberiség és az ügynök erkölcsi minősége;

Gondoskodásorientált gondolkodás — a részleges kapcsolatok valódi elismerést kapnak.

Ennek ellenére Gluchman maga ellenáll annak a feltételezésnek, hogy ez eltávolítja az elméletet a következményességtől.

Az indoka erős: a végső erkölcsi értékelés még mindig az értékstruktúra által előidézett következményektől függ.

A következmények tehát nem csupán egy tényező a független deontológiai megfontolásokkal együtt. Megadják azt a **közös értékelő kapcsolatot, amelyen keresztül az értékek megvalósulnak**.

---

26. Egy hasznos képlet az érett elmélethez

Gluchman érett rendszere nagyjából a következő formában rekonstruálható:

Erkölcsi értékelés

= az érvelés/döntés/cselekvés következményei× erkölcsileg releváns értékek× helyzet× az ügynök identitása/képességei/kapcsolatai× érintett személyek és közösségek× visszatekintő és jövőbeli hatások.

A cél nem az:

maximális aggregált hasznosság.

Ehelyett így van:

elegendő erkölcsileg pozitív társadalmi következmények túlnyomója, amely következetesen a legmagasabb lehetséges emberiesség, méltóság, jogok és egyéb releváns értékek megvalósításával születik.

Hétköznapi helyzetekben ez erősen védi az embereket és a jogokat.

Katasztrofális helyzetekben a súlyos károk megelőzése átrendezheti a hierarchiát.

Ez a kombináció magyarázza, miért hasonlít Gluchman elmélete egyszerre a következményességhez és az általa riválisnak tekintett elméletekhez.

---

27. A növekvő összehasonlító fordulat: Kant, Moore és Nussbaum

Miután az elmélet belső felépítése nagyrészt stabilizálódott, Gluchman egyre inkább összehasonlította azt a főbb filozófiai alternatívákkal.

Ez a munkája egyik fontos késői szakaszává vált.

G. E. Moore

Moore fontos történelmi precedenst ad arra, hogy megkülönítse a jog következményekkel kapcsolatos elméletét a durva hedonista utilitarizmustól. Ezért Gluchman Moore-t használja arra, hogy megerősítse saját nem utilitarista értelmezésének filozófiai genealógiáját.

Kant

Gluchman nyilvánvalóan elutasítja a kanti-anti-konsekvencializmust annak szigorú formájában, de az emberiség körüli konvergenciát találja. Későbbi munkái különösen kiemelik David Cummiskey kísérleteit, hogy a kanti etikában konsekvencialista potenciált azonosítson. A lényeg az, hogy az emberiség iránti tisztelet és a következményes érvelés nem feltétlenül logikailag összeegyeztethetetlen.

Martha Nussbaum

A Nussbaummal való kötődés különösen **az emberi** méltóságban, fejlődésben és a virágzás feltételeiben rejlik. Gluchman 2019-es tanulmánya az emberi méltóságról Nussbaum etikájában mutatja, hogy egyre nagyobb érdeklődése a saját rendszerének összekapcsolása iránt a képességorientált humanizmussal.

Ez az összehasonlító szakasz egy magabiztosabb elméletet mutat: Gluchman már nem elsősorban a következmények kritikája ellen védi, hanem rendszerét egy szélesebb körű konvergencia között helyezi be a kortárs erkölcsi elméletek között.

---

28. A "közjó" egyre hangsúlyosabbá válik

Egy újabb fejlemény Gluchman közös **jó** feltárása.

2023-as cikke a fiatal Marxról azt állítja, hogy Marx közös jóról alkotott felfogásának egyes elemei gyümölcsözően értelmezhetők a nemutilitarista konsekvencializmus összefüggésében.

Ez érdekes kiterjesztés, mert a "pozitív társadalmi következmények" mindig is tartalmaztak egy implicit társadalmi jódimenziót, de a későbbi terminológia egyértelműbben hozza előre a **közös jó** fogalmát.

Itt is Gluchman értelmezési eszközként használja a megalapozott elméletét, nem pedig annak alapjait.

---

29. A folytonosság kérdése az 1989 előtti szlovák etikával

Mivel a felhasználó kifejezetten az 1989 utáni időszakról kérdezett, érdemes megemlíteni egy érdekes közelmúltbeli vitát.

Lukáš Švaňa 2026-os tanulmánya azt kérdezi, hogy Gluchman társadalmi következmények etikai etikai elemei tartalmaznak-e strukturális folytonosságokat az 1989 előtti **marxista-leninista etika bizonyos** aspektusaival.

Švaňa nem egyenlővé teszi a kettőt. Kifejezetten úgy jellemezi Gluchman elméletét, hogy 1989 után született **szekuláris és posztideológiai környezetben**, miközben bizonyos párhuzamokat azonosít az alábbi összefüggésekben:

- az erkölcs társadalmi dimenziója,
- a humanizmus,
- a következményekkel való aggódás,
- rendszerszintű normativitás.

Ezt érdemes óvatosan értelmezni.

Nincs jó ok arra, hogy Gluchman elméletét egyszerűen álcázott marxista etikáként nevezzük. Szellemi apparátusa túlnyomórészt a konsekvencializmus és a kortárs normatív etika nemzetközi vitákából ered.

De az összehasonlítás azonosít valami történelmileg érdekeset: Gluchman társadalmi erkölcsre helyezett **hangsúlya a pusztán magánerkölcs helyett** egy szlovák szellemi környezetben alakult ki, ahol a társadalmi humanizmusnak hosszabb őstörténete volt.

Így 1989 egyszerre jelent a szakadást és a folytonosságot.

---

30. A 2026-os megfogalmazás: Gluchman jelenlegi álláspontja

A 2026 áprilisában megjelent *Hans Jonas felelősségeetikája és a társadalmi következmények etikája* című cikke különösen hasznos, mert a legfrissebb, jelentős elméleti újrafogalmazást adja nekünk.

Gluchman most már a következetesség szélesebb és szűkebb formáit különbözteti meg.

Olyan megközelítéseket, mint Jackson**, Slote és Sen**, valamint a társadalmi következmények etikáját, olyan formák közé sorolja, amelyeket olyan jellemzők jellemeznek:

- a következmények többes számának értékelése;
- nem maximalizálás;
- fontos szerepet töltenek be az erkölcsi ügynök számára;
- részleges vagy ügynök-relatfális szempontok.

Továbbra is saját elméletét nem **maximalizáló következményességként** jellemezi.

Az elsődleges értékek a következők maradnak:

Emberiség – emberi méltóság – erkölcsi jog az élethez.

A másodlagos értékek a következők maradnak:

felelősség – igazságosság – türelem – kötelesség.

És a következmények embereket, társadalmakat, környezeteket és potenciálisan az emberiséget is érintik.

Ez erős bizonyíték az elméleti folytonosságra körülbelül 2011 után.

Volt **bővülés**, de nem volt olyan alapvető fordulat, amely összehasonlítható volna az 1990-es évek eleji utilitarizmussal való szakadással.

---

31. A fő elméleti változások, elemzősen összefoglalva

Ha a tényleges doktrinális fejleményeket különítjük meg, nem csupán új témákat, **akkor hét fő átalakulást** választanék meg.

A. Az utilitárius kiindulóponttól a nemutilitarista következményekhez — jelentős fogalmi szakadás

1990-es évek eleje:

A következmények → kezdetben utilitarista keretrendszer.

Az 1990-es évek közepétől kezdve:

következmények + leredukálhatatlanul többes értékek.

Ez a legalapvetőbb változás.

B. Az értékelési kritériumtól egy teljes normatív rendszerig

Kezdetben az elmélet kritériumokat adott a szlovák evangélikus társadalometika értékeléséhez.

1996–2003-ra a következő cégeket szerezte meg:

- axiológia,
- erkölcsi antropológia,
- egy cselekvőelmélet,
- erkölcsi jogok,
- a felelősség elvei,
- a helyes cselekvés elmélete.

Ez a **terjedelem és a rendszerszintű ambíció** változása.

C. Következményközpontú etikából az értékstruktúrájú következményesség felé

Az emberiség, a méltóság és a jogok egyre fontosabbá válnak.

A következmények döntőek maradnak, de értékektől függetlenül nem értékelhetők erkölcsösen.

Ez az elmélet központi érettsége.

D. A maximalizálástól a kielégítő következmények kielégítéséig

Az érett elmélet már nem követeli meg, hogy az ügynök a lehető legnagyobb jót állítsa elő.

Egy elég pozitív egyensúly helyessé teheti a cselekvést.

Ez jelentősen csökkenti a következményekkel általában járó túlzott igényességet.

E. A pártatlanságtól a legitim elfogottságig

A kapcsolatok és az ügynök-rokon felelősségek egyértelmű legitimitást szereznek.

Az erkölcsi ügynök már nem egy felcserélhető, hasznos termelő hely.

F. A tisztán társadalmi erkölcsi filozófiától a biológiai-kulturális antropológiáig

Különösen 2003 után a biológiai evolúció beépül az erkölcs és az emberiség magyarázatába.

De a kulturális fejlődés túlmutathat a biológiai hajlamokon.

G. Az általános elmélettől az alkalmazott és összehasonlító kutatási programig

Körülbelül 2011 után:

Bioetika → katasztrófaetika → környezetetika → szakmai etika → méltóság → jövőbeli felelősség → közös jó, Jonas/Kant/Nussbaum/Marx →.

A fő elméleti architektúra viszonylag kevésbé változik; az alkalmazások széles köre óriási változást mutat.

---

32. Gluchman erkölcsi elméletének erősségei

Az általános kortárs erkölcsi elmélet szemszögéből több különösen erős tulajdonságot azonosítanék.

32.1. Felismeri a következmények erejét anélkül, hogy elfogadná az utilitarista redukcionizmust

A következmények nyilvánvalóan erkölcsileg számítanak.

Egy erkölcsi elmélet, amely teljesen figyelmen kívül hagyja, hogy egy cselekedet hatalmas emberi szenvedést okoz-e, hihetetlen.

De ugyanolyan valószínűtlen, hogy mindent egyetlen mennyiségre, amit hasznosnak neveznek, redukáljunk.

Gluchman pluralizmusa hihető középutat kínál.

32.2. Komolyan reagál az "személyek különállósága" elleni kifogásra

Az emberi méltóság és erkölcsi jogok megakadályozzák, hogy az egyének eltűnjenek egy összesített szociális jóléti funkcióban.

Ez jelentős előrelépés az alapvető utilitarizmushoz képest.

32.3. A nem maximalizáció pszichológiailag és szociológiailag reálisabbá teszi az elméletet

Lehetővé teszi erkölcsileg tisztességes cselekedetet anélkül, hogy minden hétköznapi mulasztást a lehető legjobb cselekedetben bűnösségnek változtatna.

32.4. Személyes kapcsolatokat is magában foglal

Ez az egyik legerősebb javulás a szigorú, pártatlan következményekkel szemben.

A szülőknek, barátoknak és konkrét közösségeknek erkölcsi jelentőségük van, amelyet nem lehet megfelelően képviselni azzal, hogy minden ember érdekeit minden döntésben teljesen felcserélhetőként kezeljük.

32.5. A nyitott értékstruktúra alkalmazkodóvá teszi

Az elmélet magában foglalhat újonnan felismert erkölcsileg fontos kérdéseket.

Ez segít megmagyarázni a bioetika, ökológiai etika és szakmai etika felé való átvándorlását.

---

33. De ugyanez a rugalmasság elméleti nehézségeket okoz

A legfontosabb filozófiai kifogások nem arról szólnak, hogy Gluchman elmélete humánus-e – nyilvánvalóan szándékában áll –, hanem az, hogy a döntési eljárás eléggé meghatározott-e.

33.1. Pontosan mi számít "pozitív társadalmi következménynek"?

A koncepció nagyon széles.

Tegyük fel, hogy egy politika növeli:

- teljes jólét,
- de csökkenti az egyenlőséget,
- erősíti a társadalombiztosítást,
- de korlátozza az egyéni szabadságot,
- a többséget védi,
- de egy kisebbséget terhel.

Az eredmény pozitív?

Ha a hasznosságot elhagyjuk közös mennyiségi nevezőként, különböző értékek összehasonlítása nehézzé válik.

Gluchman értékhierarchiája segít, de nem oldja meg teljesen ezt a problémát.

---

34. Az értékkonfliktus problémája

Vegyünk egy konfliktust a következők között:

Méltóság vs
életjogok, közbiztonság
, igazságosság, jóléti
felelősség, hűség,
tolerancia vs a kármegelőzés.

Gluchman megkülönböztetése az elsődleges és másodlagos értékek között némi sorrendet ad.

De konfliktusok **előfordulhatnak magában az elsődleges szinten belül**.

Például:

Megsérthető-e egyetlen ártatlan ember méltóságát és jogát, hogy sok életet mentsünk meg?

Vészhelyzeti doktrínája szerint a katasztrofális következmények néha döntővé válhatnak.

A pontos küszöb azonban nem matematikailag vagy eljárásilag rögzített.

Ez egyszerre előny – mert az erkölcsi ítélet nem mindig lehet algoritmikus –, és az elméleti határozatlanság forrása.

---

35. A kielégítő küszöb problémája

Hasonló nehézség jár a nemmaximalizálással is.

Tegyük fel:

- A 100 egységnyi erkölcsi jót termel,
- B 90-et ad,
- C 55-öt ad elő,
- D 51-et ad,
- a negatív hatások 49-et.

Ha a maximalizálást elutasítják, mely alternatívák "elég jók"?

Abban a pillanatban, amikor valaki azt mondja, hogy a pozitív következmények csak a negatív következményekkel szemben uralkodnak, a kérdés így lesz:

Mennyivel?

Gluchman elmélete szándékosan ellenáll a szigorú számszerűsítésnek, de ez azt jelenti, hogy a "kielégítés" kontextuális erkölcsi ítéletet igényel.

Így realizmust szerzett, de némi határozottság árán.

---

36. Feszültség a jogok és a következmények között fennáll

Gluchman érett rendszere sokkal nagyobb súlyt ad a méltóságnak és az erkölcsi jogoknak, mint a klasszikus utilitarizmus.

Ennek ellenére, mivel a megfelelő súlyos körülmények felülírhatják ezeket, a kritikusok feltehetik a kérdést:

A jogok valóban alapvetőek, vagy csupán rendkívül erős, következményekre érzékeny értékek?

Egy deontológus valószínűleg azt válaszolná, hogy Gluchman nem tette a jogokat valóban sérthetetlensé.

Gluchman valószínűleg erénynek tekintené, nem pedig hibának: az igazán katasztrofális körülményeket nem szabad erkölcsileg figyelmen kívül hagyni pusztán azért, mert egy szabályt abszolút megéltek.

Ez tehát nem annyira ellentmondás, inkább alapvető **filozófiai választás**.

---

37. A méltóság kettős fogalma is kérdéseket vet fel

Gluchman érett méltóságelmélete kifinomult, mert mindkettőt megengedi:

feltétel nélküli méltóság, amely az emberi életen alapul, és

értékelő méltóság, amely erkölcsileg értékes viselkedéshez kapcsolódik.

De óvatosságra van szükség, hogy elkerüljük a két jelentés összekeveredését.

Ellenkező esetben az olyan állítások, mint "minden ember egyenlő méltósággal rendelkezik", összeegyeztethetetlennek tűnhetnek azzal az állítással, hogy egyes egyének viselkedésük révén nagyobb méltóságot mutatnak.

Az elmélet akkor működik a legjobban, ha ezeket kifejezetten **két különböző méltóságszintként** kezelik, nem pedig ugyanazon tulajdonság különböző mennyiségeiként.

---

38. Különösen vitatható a méltóság evolúciós hierarchiája

A 2017-es érv, miszerint az életformák evolúciós szintjüktől függően eltérő méltósággal bírnak, Gluchman későbbi egyik legvitatottabb állítása.

Előnye, hogy a nem emberi életnek valódi erkölcsi jelentőséget ad.

De két probléma következik.

Először is, a biológiai evolúciót a mai biológia általában nem tekinti egy létrának, ahol objektíven "magasabb" és "alacsonyabb" élőlények lennének egyszerű normatív értelemben.

Másodszor, az evolúciós összetettségből származó méltósági fokok levezetéséhez további normatív premissziót kell alkalmazni.

Így lépünk a következő irányból:

Nagyobb biológiai összetettség

to

nagyobb erkölcsi méltóság

filozófiailag vitatható.

Ez az egyik olyan terület, ahol Gluchman későbbi elmélete hihetően további rekonstrukciót igényelhet.

---

39. Valóban eredeti-e az elmélet?

Globális filozófiai értelemben egyetlen összetevője sem példa nélküli:

- a nemutilitarista következetesség Gluchman előtt létezett;
- Slote kialakította a kielégítő következményességeket;
- Sen kidolgozott értékelő-relatusz megközelítéseket;
- Moore kifejlesztette a nem hedonista következményességeket;
- A jogokat és következményeket ötvöző elméletek jól megalapozottak;
- A félrevezetőség következményekkel kapcsolatos kezelései is léteznek.

Gluchman eredetisége tehát kevésbé abban rejlik **, hogy minden egyes komponenst külön feltalál, mintsem a konkrét szintézisben**.

A jellegzetes csomag a következő:

**társadalmi következmények

- nemmaximalizáció
- Többes hierarchikus axiológia
- Emberiség
- Méltóság
- Erkölcsi jogok
- Felelősség

- elfogottság
- kontextuális értékkorreláció.**

Ez felismerhetően különbözik mind a klasszikus utilitarizmustól, mind a hagyományos deontológiától.

---

40. Jelentősége az 1989 utáni kelet-közép-európai kontextusban

Ezt a pontot nem szabad alábecsülni.

Közép- és Kelet-Európában az 1989 utáni erkölcsi filozófia nagy része a következőkből állt:

- a nyugati elméletek elfogadása,
- a prekommunista hagyományok helyreállítása,
- Keresztény personalizmus,
- fenomenológiai etika,
- alkalmazott etika,
- Kommentár a politikai-erkölcsi átalakulásról.

Gluchman projektje szokatlan, mert szándékosan **próbált új általános normatív elméletet feldolgozni** , és azt több mint három évtizeden át folyamatosan módosította.

Pontosan egy átfogó erkölcsi-elméleti rendszer **kritériuma** érdekében ezért a szlovák, sőt kelet-közép-európai irodalom 1989 utáni legerősebb jelöltjei közé tartozik.

---

41. Tömör időszakos értelmezés

Az én átfogó rekonstrukcióm Gluchman 1989 utáni fejlődését négy időszakra osztotta.

I. 1992–1999 — Építés és felszabadítás

A történelmi szlovák etikai kutatás egy következetes értékelési kritériumot hoz létre; Gluchman az utilitarizmustól a független, nem utilitarista következmények felé mozdul, és megfogalmazza a társadalmi következmények etikáját.

Kulcsváltozás: utilitarizmus → pluralista nemutilitarista következmondás.

II. 1999–2008 — Rendszerszintű differenciálás

Az elmélet a helyes cselekvés, az erkölcsi cselekvés, a méltóság, a jogok, az emberiség, a felelősség elmélete, valamint az erkölcs biológiai/társadalmi alapjai értelmezését veszi fel.

Kulcsváltozás: következményelmélet → átfogó erkölcsi rendszer.

III. 2008–2018 — Érett axiológia és alkalmazások

Az elsős/másodlagos értékhierarchia stabilizálódik. A nem maximalizáló "kielégítő" következőelmélet egyértelművé válik. A bioetika, katasztrófaetika, szakmai etika és környezetetika válik a fő alkalmazási területekké.

Kulcsfontosságú változás: átfogó rendszer → alkalmazott kutatási program.

IV. 2018–2026 — Összehasonlító és metaelméleti konszolidáció

Gluchman egyre inkább összehasonlítja érett elméletét Moore-hoz, a kanti-i konsekvencializmushoz, Nussbaumhoz, Marxhoz és Hans Jonashoz, miközben finomítja a méltóságot, a közjót, a felelősséget és a nem maximalizáló következmények osztályozását.

Kulcsfontosságú változás: minimális alapok módosítása; filozófiai kontextus jelentős bővítése.

---

42. Végső értékelés

A központi pálya tehát egyszerűen kifejezhető:

utilitarisztikus inspiráció→ nem utilitárius következményesség→ társadalmi következmények etika→ pluralista hierarchikus axiológia→ méltóság- és jogérzékeny következmények→ kielégítő és ügynök-relatív következezenzelem→ alkalmazott és összehasonlító etikai kutatási program.

Az **egyetlen igazán radikális elméleti törés** 1993 és 1995 körül következik be, amikor Gluchman rájön, hogy az utilitarizmus nem tudja megadni az általa kívánt értékstruktúrát, és elméletét a nemutilitarista konsekvencializmusba helyezi át. Körülbelül 1996-tól kezdve fejlődése túlnyomórészt **halmadó, nem forradalmi**.

Legjelentősebb elméleti eredménye az a kísérlet, hogy bebizonyítsa, a következményesség nem feltétlenül magában foglal **hasznos monizmust, korlátlan maximalizálást, abszolút pártatlanságot vagy közömbösséget a méltóság és jogok iránt**. Gluchman érett változatában a következmények továbbra is a végső erkölcsi értékelési tárgyaik, de ezeket a következményeket az emberi méltóság, erkölcsi jogok, igazságosság, felelősség, tolerancia és kötelesség lényegi struktúráján keresztül kell értékelni.

Ennek a gazdagodásnak az ára az, hogy az elmélet kevésbé algoritmikusan meghatározhatóvá válik. Gluchman erkölcsi realizmust, kontextuális érzékenységet és nagyobb személyek védelmét szerzi, de továbbra is kérdések merülnek fel a "elég" pozitív következmények pontos küszöbértékéről, az ellentétes elsődleges értékek súlyozásáról és arról, hogy a vészhelyzeti következmények jogosan felülírhatják a jogokat. Ezek szerintem inkább a fő megoldatlan elméleti kérdések, nem pedig arra utaló jelek, hogy Gluchman felhagyott a következményességgel.

Legfeltűnőbb, hogy **2026-os Hans Jonas-tanulmánya megerősíti az alapprojekt kitartását harminc évvel az 1996-os alapító monográfia** után: Gluchman még mindig érti a társadalmi következmények etikáját, mint a nem maximalizáló következmények egyformáját, továbbra is az emberiséget, a méltóságot és az erkölcsi jogokat az elsődleges szintre helyezi, és továbbra is központi erkölcsi feladatként tekinti az emberi döntések egyénekre, közösségekre, környezetre és az emberiségre gyakorolt hatásaiért.

Ebben az értelemben a 1989 utáni szlovák erkölcsi filozófusok között Gluchman különösen figyelemre méltó nemcsak azért, mert nagy mennyiségű etikai írást írt, hanem több **mint három évtizeden át fenntartotta és fokozatosan rekonstruálta egy azonosítható, átfogó erkölcsi** elméletet.

****

Ján Letz morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Ján Letz 1989 után megjelent erkölcsielméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Ján Letz (1936–2021) kissé szokatlan eset a 1989 utáni közép-európai erkölcsi filozófusok között. Érett **etikai álláspontját nem építette fel elsősorban egyetlen, átfogó könyvben, amelynek címe,** az Etika címmel. Ehelyett erkölcsi elmélete egy sokkal nagyobb filozófiai rendszeren keresztül terjed el: tapasztalati-evolúciós tudáselmélete, kreatiós-evolúciós ontológiája, filozófiai antropológiája, personalizmusa, pneumatológia, szabadságfilozófia, szeretetfilozófiája, és végül filozófiai kristológiája. Saját, 2015-ös retrospektív gyűjteménye*, a Filozofické štúdie II. Človek v jeho jedinečnosti a premenách* ebben a tekintetben feltáró: egy antropológiai projekt részeként egyesíti a személyes identitásról, lelkiismeretről, pneumatikus személyiségről, valamint egy folyamatos írássorozatot a szabadságról és az etikai cselekvésről 1995 és 2012 között.

A központi fejlődést előre összefoglalható. **Az 1989 utáni korai Letz az értékek és normák ontológiai objektivitására koncentrált; a középső Letz egyre inkább azt kérdezte, hogyan válik valójában képes az ember erkölcsi szabadságra; az érett Letz a szabadságot egy relációs és közösségi valósággá alakította, amely más személyekkel való interakció révén, és végül Istennel való interakció révén növekszik.** Ennek következtében etikai elmélete a **norm-objektivitástól → erkölcsi tapasztalattól → spirituális ontogenezisig → felelős szabadság → személyes "szabadság" → pneumatikus közösség és szeretet** iránt. Ez kibővítés, nem pedig elutasítása kiinduló álláspontját.

Fontos kronológiai kikötés van. Letz maga írta a *Filozofická antropológia 2011-es második* kiadásában, hogy 1990-ben vállalta, hogy nagyrészt kiadatlan korábbi filozófiai művek

gyűjteményét közölte. Így az 1991–1994-es könyvek részben kristályosítják a kommunista korszakban kialakult eszméket, nem pedig teljesen új, 1989 utáni találmányokat képviselnek. Kifejezetten *a Filozofia v celostnom porozumení* (1991), *a Teória poznania* (1992) és *a Metafyzika a ontológia* (1993) című alkotásokat sorolta fel a projekt első részeinek.

A fő erkölcsi-elméleti korpusz

Az alábbi művek különösen fontosak Letz etikájának rekonstruálásában:

Időszak	A morális elmélethez kapcsolódó főbb művek	Fő elméleti hozzájárulás
1991–1994	*Filozofia v celostnom porozumení*; *Teória poznania*; *Metafyzika a ontológia*; *Filozofická antropológia*	Metafizikai, ismeretelméleti és antropológiai alapok: lét, érték, egzisztenciális élmény, személyiség és szabadság.
1995–1999	"Filozofický základ objektívnosti etických noriem" (1995); "Sloboda a etické konanie..." (1995); "Ontologicko-pneumatický základ autentického etického konania" (1996); "Ontogénna alebo ontoprivačná etiológia zla?" (1997); "Kreačno-evolučná a pneumaticko-ontologická interpretácia základnej slobody a zodpovednej slobody" (1999)	Objektív értékek és normák; axióélmény; autonómia – teonomia; a gonoszság evolúciós értelmezése; az alapvető és felelős szabadság megkülönböztetése.
2000–2006	"Personálny fenomén v postmodernej mnohosti" (2001); Szerelem tanulmányai (2001–02); "Prosoponická ontológia..." (2002); "Rast v slobode..." (2004); "Sloboda a hodnoty" (2006); *Personalistické metafyziky* (2006)	A personalisztikus, dialogikus és relációs ontológia felé való elmozdulás; a szabadság fejlődési szintet képvisel; az alapvető választási lehetőség és a társadalmi felelősség központi szerepet tölt be.
2008–2012	Krings/Coreth tanulmány (2008); lelkiismereti tanulmány (2009); "Multiaspektovosť a apórie..." (2010); *K vybraným otázkam slobody* (2011); a transzcendentális nem meghatározó döntési feltételekről szóló tanulmány (2012)	Egyre kifinomultabb szabadságelmélet, amely az interperszonális és isteni "együttműködésben" és a mások számára való szabadságban csúcsosodott ki.
2012–2018	átdolgozott *Filozofia v celostnom porozumení* (2012); *Kristológia z filozofického pohľadu* (2014); *Filozofické štúdie I–III* (2015); interjúk 2016–17; *Boh z pohľadu súčasného stavu poznania a myslenia* (2018)	Konszolidáció, nem pedig egy újabb etikai forradalom: a kristocentrikus, holisztikus és teológiai kiegészítés annak a metafizikai keretnek, amelyben etikai működése zajlik.

Az alapszakasz, 1991–1994: etika filozófiai rendszerben

Letz első, 1989 utáni könyveinek etikai jelentőségét könnyű alábecsülni, mert egyik sem elsősorban "etika" című. Mégis, gyakorlatilag minden fogalmat megadnak, amit későbbi erkölcsi elmélete megkövetel.

A Teória poznania. Systémové a experienciálno-evolučné porozumenie poznania (1992) című művében Letz kidolgozza jellegzetes elképzelését, miszerint az igazi egzisztenciális tudás nem csupán semleges információ elfogadása. Bizonyos élmények átalakítják a tudás alanyát. Ezért a tudás és az emberi fejlődés összetartoznak. Ez erkölcsileg döntővé válik, amikor később az **axioélményről beszél**: az a tapasztalat, amely során az értékek nem csupán kívülről ismert állítások, hanem egzisztenciáliailag nyilvánvalóvá válnak az ember számára.

A Metafyzika a ontológia (1993) adja a megfelelő ontológiai oldalt. Letz etikája nem engedi, hogy az értékek szabadon lebegjenek a létezéstől. Az érték magának a létezés szerkezetén és beteljesülésén alapul. Az etikai realizmus tehát része metafizikai realizmusának.

Az 1994-es *Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka* ezeket a témákat egyesíti a személyben. Szerkezete már most is szokatlanul nagy szerepet ad a szabadságnak: Letz a szabadság fogalmát és történetét, az "alapvető szabadságot", a szabadság metafizikai lényegét, Emerich Coreth transzcendentális-tomista értelmezését, Hermann Krings transzcendentális szabadságát, saját szabadság-felfogását, és végül az emberi és isteni szabadság kapcsolatát.

A könyv personalista és transzcendental-tomista megközelítésekből indul, de kifejezetten Letz tapasztalati-evolúciós filozófiája és kreatiónium-evolúciós ontológiája révén fejleszti ezeket. Az ember nem kész anyag, amely pusztán előre adott képességeket gyakorol. Letz a "új embert" egy személyes *pneuma* kifejezésként írja le, amely fokozatosan az egzisztenciális tapasztalat és tudás révén alakul ki, nyílt kapcsolatban Istennel.

Ez a megfogalmazás magában foglalja a későbbi etika csómáit. **Az erkölcs végső soron az a folyamat, amely során az illető azzá válik, amivé ontológiailag hívják.**

Ezért nem minősítik Letzet megfelelően hagyományos neo-tomista természetjog-elméleti alkotóként. Megőriz egy tomista metafizikai alapot, de erős **fejlődés-, egzisztenciális élmény- és személyes átalakulás-elméletet** épít be.

A döntő 1995-ös tanulmány: az etikai normák objektivitása

Letz korai 1989 utáni időszakának legjelentősebb, kifejezetten metaetikus szövege a "Filozofický základ objektívnosti etických noriem" ("Az etikai normák objektivitásának filozófiai alapja"), amely 1995-ben jelent meg a *Filozofia* kiadásában.

Ez a tanulmány lehetővé teszi, hogy Letz erkölcsi elméletét szokatlan pontossággal rekonstruálják.

A relativizmus ellen – de nem egyszerű erkölcsi autoriterizmussal

Letz a relativizmus és a helyzetetika válságából indul ki. Elutasítja azt az elképzelést, hogy az etikai normák érvényesek pusztán azért, mert egy adott közösség elfogadja őket, vagy mert a

többség támogatja őket. Kifejezetten azt állítja, hogy maga a demokrácia olyan igazságokat és etikai normákat feltételez, amelyeket nem lehet egyszerűen többségi szavazással létrehozni.

Első pillantásra ez egyenes konzervatív természetjogi objektivizmusnak tűnhet. De Letz megoldása jóval bonyolultabb. Az objektív normák nem csupán külső tekintélytől szállnak le a témára. Objektivitásuk egyszerre **ontológiai** és **tapasztalati** szerkezettel rendelkezik.

Az érték a létezésben gyökerezik

Letz kritizálja mind a neo-kantiánus axiológiát, mind a Schelerhez és Nicolai Hartmannhoz kapcsolódó fenomenológiai értékelméleteket, amennyiben értelmezésében ezek elválasztják az értéket a létezéstől. Ezzel a szétválasztással szemben a transzcendentális tomista követi, különösen Johann Baptist Lotz-t.

Az érték azért lehetséges, mert maga a létnek tökéletes és beteljesülésre irányuló irányultsága van. Letz ezért az értéket egyfajta **"harmadár transzcendental" tekinti.** Az igazság, a jóság és a szépség már a létezés megnyilvánulását fejezi ki; az érték tovább közvetít a lét belső tökéletessége és az ember szándékos értékelő törekvése között.

Ez az egyik legjellegzetesebb elméleti lépése. Ez azt jelenti, hogy:

A tökéletesség/jóság → → érték → szándékos emberi értékelés → erkölcsi norma

egy folyamatos struktúra, nem pedig átmenet az erkölcsileg semleges tényektől az önkényesen hozzáadott emberi preferenciákhoz.

Az elmélet pontosan arra szolgál, hogy megakadályozza azt a jól ismert kifogást, miszerint egy objektív világ csak tényeket tartalmaz, míg az értékek kizárólag szubjektivitásból erednek.

Az erkölcsi kogníció sem tiszta értelem, sem puszta érzés

Letz elutasítja mind a racionizmust, mind az érzelmi intuitionizmust. Az érték megfelelő megbecsülése magában foglalja az értelmet, az akaratot és az érzést. Még fontosabb, hogy az objektív érték egzisztenciáliailag hozzáférhetővé válik egy speciális bekapcsolt élményformán keresztül, amelyet **axioélménynek** (*axioexperiencia*) nevez.

Ez teszi metaetikáját jelentősen eltérővé attól az elmélettől, amely szerint a természetjog normái egyszerűen intellektuálisan levezethetők az emberi természetről szóló állításokból.

Letz számára valamennyire **képesnek kell lennie az érték meglátására**.

Az erkölcs episztemológiája tehát összefügg az erkölcsi formációval.

Etikai cselekvés, mint nem elidegenített, transzcendens cselekvés

Letz minden értelmes emberi cselekedetet értékorientáltnak írja le. De egy hiteles etikai cselekedet konkrétan egy szabad, egzisztenciális módon nem elidegenített és transzcendentális cselekvés. Ahogy az ember érik, az adott értékekhez való kötődéstől egyre univerzálisabb értékek felé kell haladnia, és végül az érték felé haladnia, amely önmagában a

létezésen alapul. A normativás végső ontológiai alapja az isteni *Actus essendi* – Isten, mint a végső "normátadó".

Ez nagyon erős **teleológiai** jellemet hoz Letz erkölcsi filozófiájába. Az erkölcs elsősorban nem az elszigetelt szabályoknak való engedelmesség. A szabályok objektív irányt fogalmaznak meg az emberi létezésben, a jóságban és végső soron Istenben egyre univerzálisabb részvétel felé.

Teolómia és autonómia

Talán a 1995-ös érvelés filozófiailag legérdekesebb része az isteni normativás és az emberi autonómia kapcsolatát érinti.

Letz kifejezetten tagadja, hogy a teolómia szükségszerűen megszüntetné az autonómiát. Aquinói Királyi Államra utalva azt állítja, hogy az örök törvény ontológiailag Istenre épül, míg az emberek **önállóan részt** vesznek benne természetük és racionális tevékenységük révén. Az emberek maguk alkotják vagy általános erkölcsi normákat alkotnak a jó ismerésében és elkövetésében. A normativás teonomiai eredete tehát nem törli az autonóm erkölcsi ügynökséget; Letz szerint ezt feltételezi.

Ez kulcsfontosságú. Letz **nem egy egyszerű isteni parancselméletet** képvisel, amelyben egy cselekvés csak azért helyes, mert Isten külső parancsolja azt.

Isten az érték ontológiai forrása és horizontja, de az ember valóban aktív erkölcsi alany.

Az axioélmény összekapcsolja az objektivitást és az autonómiát

Letz ezután ötvözi metafizikáját saját tapasztalati elméletével. Az emberi és isteni dimenziók az egzisztenciális élményben kölcsönhatásba lépnek, ahogy az ember az ontogenezis során fejlődik. Az axioélményt nevezi kiváltságos központnak, amelyben a személy szoros együttműködésben formálja a természetes erkölcsi normákat. Az érett axioélmény érthető horizontot teremt, amelyen keresztül az objektív normák mind a lelkiismeret, mind másokhoz viszonyítva nyilvánvalóvá válnak.

Ez vitathatatlanul a legeredetibb eleme az 1995-ös álláspontnak.

Két modell között próbál középutat találni:

objektív norma szubjektivitás nélkül, **szubjektív értékelés objektív normativitás** nélkül.

Letz szerint a normativus objektíven alapozott, de az alanynak egzisztenciáliailag kell kisajátítania azt.

A normáktól az erkölcsösen fejlődő személyig, 1996–1999

Az 1995 utáni évek jelentős hangsúlyváltozást mutatnak. Letz nem hagyja el az objektív normativitást, de a központi probléma egyre inkább felmerül: **milyen lényré kell válnia az embernek ahhoz, hogy szabadon és felelősségteljesen cselekedhessen?**

2015-ös retrospektív antológiája a "Pneumatický základ personálnosti človeka" (1995) és az "Ontologicko-pneumatický základ autentického etického konania" (1996) című műveket egy pneumatikus antropológia szekcióban helyezi el együtt. Ez a elhelyezés feltáró: az autentikus etika ma már nem csupán a racionális normák elismerésében gyökerezik, hanem az emberi lény spirituális-személyes struktúrájának kialakulásában.

Az 1997-es gonosz elmélet

Különösen érdekes fejlemény jelenik meg az 1997-es "Ontogénna alebo ontoprivačná etiológia zla?" című tanulmányban.

Letz ötvözi a gonosz hagyományos megszorítási elméletét az evolúciós ontológiájával. A gonosz úgy értelmezhető, mint egy rendszer összeomlása, amely megakadályozza abban, hogy elérje a várható fejlődési szintet, vagy mint ontikus nélkülözést, amelyet egy megfelelő evolúciós folyamat lassulása vagy megszakítása okoz. De a valódi erkölcsi vagy "metafizikai" gonoszság csak egy szabad lényben keletkezik: a személy alapvetően a fejlődés pozitív iránya ellen dönt, és így nem képes szabadon megvalósítani azokat a spirituális és erkölcsi lehetőségeket, amelyeket meg kellett volna valósítaniuk.

Ez nem csupán *a klasszikus statikus* formájában ismert privatio boni.

Letz a nélkülözést **fejlődési** nélkülözéssé változtatja.

A jó összefügg azzal, hogy azzá válik, amivé a lény képes és amelyre hívott; így a gonosz úgy érthető, mint a folyamat szabadon előidézett megállítása, torzítása vagy megfordítása.

Ennek fontos következménye van az erkölcsi felelősség szempontjából. Puszta kifejltettség nem feltétlenül felelős. Az erős értelemben megjelenő erkölcsi gonoszság akkor jelenik meg, amikor a szabad személy **ratifikálja** vagy aktívan választja pozitív fejlődési irányultságát tagadását.

Így Letz elkerüli, hogy minden emberi hibát bűnösségnek nevezzen.

A fő 1999-es lépés: alapvető és felelős szabadság

Az 1999-es "Kreačno-evolučná a pneumaticko-ontologická interpretácia základnej slobody a zodpovednej slobody" tanulmány további átmenetet jelez.

Letz azt állítja, hogy a keresztény filozófia és több huszadik századi elmélet összeegyezhet abban, hogy a szabadságot a spirituális tevékenység transzcendentális feltételeként értelmezzük. Megkülönbözteti a "lényegi" vagy alapvető szabadságot, a metafizikai szabadságot és a transzcendentális szabadságot. Saját teremtő-evolúciós értelmezése az alapvető szabadságot úgy értelmezi, mint a személyes lét veleszületett "projektjét" vagy potenciálját megvalósító szabadságot.

De ez a potenciál nem valósul meg automatikusan.

Ez spirituális-evolúciós ontogenezis **útján alakul** ki, különösen pneumatikus kapcsolatok révén más személyekkel, és mindenekelőtt Istennel. Ezért a szabadság csak a fejlődésében és annak fejlődésében válik felelőssé a szabadsággá. Letz a kortárs kulturális válságot többek között a pneumatikas-ontológiai elidegenedés által létrehozott felelős szabadság válságaként értelmezi.

Ez a korai pozíció jelentős átalakulása:

a fő kérdés már nem egyszerűen **az, hogy "Mely normák objektíven érvényesek?"**

Egyre inkább az, hogy **"Hogyan érhet az ember olyan szabadsággá, amely képes felismerni és felelősségteljesen megvalósítani az objektív értéket?"**

Personalizmus, pluralitás és szerelem, 2000–2003

Az ezredforduló környékén Letz erkölcsi filozófiája egyre **személyesebbé és párbeszédessé** válik.

Ez jól látható a Filozofické štúdie II *című műben szereplő* tanulmánysorozatban: egzisztenciális-személyes önazonosulás (1998), a személy és személyiség kapcsolata az emberiség személyes megújulásában (1998/2000), integral identitás (1999), autentikus személyiség (2001), a posztmodern pluralitás személyes jelensége (2001), az ember párbeszédben (2003), valamint filozófiai personalizmus és annak perspektívái (2003).

Egy finom változás a posztmodernizmus kezelésében

Érdekes kontraszt van 1995 és 2001 között.

1995-ben Letz nagyon polemikusan ír az erkölcsi relativizmus és a posztmodernitás ideológiája ellen.

Mégis, a "Personálny fenomén v postmodernej mnohosti" (2001) című művében nem egyszerűen elutasítja a posztmodern pluralitást. Megpróbálja **kisajátítani és túllépni** azt. A különböző kulturális és ontológiai egységek lehetnek egyedi önmegértési formákkal, de öntranszcendencia révén egy transzcendens "teandrikus" horizont felé haladhatnak. Konvergenciájuk sem automatikus, sem sem minden különbség megszüntetése.

Ez valódi fejlődést jelent az intellektuális stratégia terén.

Továbbra is a relativizmus ellenzője, de érett válasza a pluralitásra kevésbé egyszerű polemikussá válik, hanem inkább **dialogikus és** szintetikusabbá.

A pluralitást nem az elnyomás alatt kell felülmúlni, hanem egy mélyebb, személyes és transzcendens talaj felfedezésével, amely képes integrálni azt.

Proszopónikus ontológia

A 2002-es "Prosoponická ontológia a jej perspektívy" című tanulmány ontológiai alapot ad ennek a personalizmusnak.

Letz a személyiséget nemcsak bizonyos lények birtokolásának tekinti, hanem a valóság egy ősi kategóriájaként. "Proszopónikus ontológiája" egy szélesebb kreationárius-evolúciós, pneumátikus, trinitárius és pleromatikus ontológiában helyezkedik el. A valóság a személyes isteni *Actus essendi-ben* ered, és a véletlen személyekben, a köztük lévő személyes közösségben és Istennel való közösségben csúcsosul ki.

Ennek komoly erkölcsi következményei vannak.

A valóság végső szerkezete ma már nemcsak a **lét**, hanem egyre inkább a **személyes lét-kapcsolatban való** létezés értelemében jelenik meg.

Ennek következtében a relációalitás nem egy választható etikai kiegészítés, amelyet alapvetően elszigetelt egyénekre kényszerítenek. Ez az egyén ontológiájához tartozik.

A szerelem ontológiai lesz.

Ugyanebben az időszakban találhatók tanulmányok "Láska ako základný činiteľ v dialógu medzi rôznymi náboženstvami a kultúrami" (2001), "Úloha ontologickej dimenzie lásky..." (2001) és "Láska z pohľadu kresťanskej filozofie" (2002) című művek címmel. Letz 2003-ban írt a "menny földi várakozásáról a személyes együttlét szerelemben."

Ez egy újabb változást mutat fel erkölcsi szókincsének súlypontjában.

A korai rendszert könnyen összefoglalható az **olyan–érték–norma (being–value–norma**) kifejezésében.

Az érett rendszer egyre inkább **személy–kapcsolat–szeretet–közösség** megköveteli.

Az utóbbi nem helyettesíti az előbbit. Ehelyett Letz fokozatosan személyre szabja érték ontológiáját.

A 2004-es áttörés: a szabadság mint spirituális ontogenezis

A középső fázis legszisztematikusabb szövege a 2004-es "Rast v slobode v duchovnej ontogenéze človeka a jeho dôsledky pre etické konanie" ("Szabadságnövekedés az ember spirituális ontogenezisében és ennek következményei az etikai cselekvésre") című tanulmány.

Itt Letz kifejezetten bemutatja azt az eredeti belső szabadság felfogását, amely egy dinamikus-evolúciós személyi modellen alapul, és a kreatiós-evolúciós/tapasztalati filozófiájára és keresztény personalizmusára támaszkodik.

Három lehetséges modellt különböztet.

Az első **ontológiailag** statikus: az illető már a kezdetektől teljesen birtokolja a szabadságot.

A második a **fejlődési-aktualista**: a szabadság csak akkor létezik, amikor a pszichológiai fejlődés végül létrehozza azt.

Letz mindkettőt elutasítja, és **ontológiai-akcionista** álláspontot javasol. Az alapvető szabadság ontológiailag kezdetektől fogva az emberé, mint transzcendentális állapot és potenciál, de a tényleges belső szabadságot spirituális fejlődésen keresztül kell elérni.

Ez a megkülönböztetés Letz egyik legjellegzetesebb hozzájárulása.

Alapvető szabadság

Az alapvető szabadság az emberben ontológiai potenciálként van kódolva, mint önprojektálás és öntranszcendenciá. Az ember nem zárt adat, hanem nyitott projekt – valami, ami fontos értelemben inkább az, **amivé kellene és válhat**, mint egyszerűen az, amivé már van.

Valódi szabadság

Az újszülött személy tehát rendelkezik a szabadság ontológiai alapjával, anélkül, hogy még érett, felelős szabadságot gyakorolna. A tényleges szabadság biológiai, pszichológiai, társadalmi, különösen spirituális ontogenezis útján fejlődik.

Ez lehetővé teszi Letz számára, hogy a felelősséget **fokozatosan és fejlődésnek** tegyen a nem pusztán bináris módon.

A tapasztalat átalakítja az ügynököt

Letz itt visszatér az episztemológiájához. Az egzisztenciális élmények és tudás cselekedetei nem csupán információt adnak hozzá. Új léttulajdonságokat generálnak, és fokozatosan formálják a spirituális és erkölcsi személyiséget.

Ezért az erkölcsi nevelés nem állhat pusztán a javaslatok tanításából.

Hozzá kell járulnia ahhoz, hogy olyan **ember formálja, aki képes a szabadságra**.

Az alapvető opció

Ahogy a részleges választási aktusok fokozatosan integrálódnak, minőségi átmenet is bekövetkezhet. Az illető képes lesz egy alapvető döntésre – *optio fundamentalisra* – az élet általános irányulásával kapcsolatban. Letz számára ez az érettség egy alapvető választáshoz vezethet a jó, létezés és végső soron Isten mellett.

Ez azért fontos, mert megváltoztatja az erkölcsi értékelés egységét.

Az erkölcsi élet nem csupán egy különálló, helyes vagy helytelen cselekedetek összessége. Az egyéni cselekedetek értelmet nyernek az ember **mélyebb, alapvető orientációján** belül.

Ez Letzet viszonylag közel hozza a huszadik századi katolikus erkölcsi teológia olyan szálaihoz, amelyek hangsúlyozták az "alapvető opciót", bár ezt a fogalmat saját evolúciós ontológiájába integrálja.

Egyre inkább társadalmi szabadságelmélet

A 2004-es cikk tartalmazza Letz későbbi relációs elméletének csibáját is.

Kifejezetten kijelenti, hogy a tényleges szabadság **társadalmilag megtalálható**. A társadalmi kapcsolatok egyszerre teszik lehetővé a szabadságot, és jogosan korlátozzák azt, ha az egyik ember elpusztítaná a másik szabadságát.

Ezután egy különösen jelentős etikai elvet fogalmaz meg: az ember saját szabadságában fejlődik abban a mértékben, amennyire **segít másoknak szabadságban növekedni**.

Ez jelentős lépés a szabadság liberális elképzelésén, mint védett nem beavatkozáson.

Letz számára az etikailag legmagasabb szabadság produktív és generatív:

A szabadságom teljesebbé válik, ha hozzájárul ahhoz, hogy felszabadulsz.

Ez szinte pontosan előrevetíti a 2011-es érett "szabadság mások számára" koncepcióját.

Ezért is kell Letz elméletét **personalistáknak és közösségiesnek** nevezni, de nem kollektivistának. A társadalom nem szívja magába az egyént. Ehelyett a személyes autonómia válik valódibbá a helyesen rendezett interpersonalitáson keresztül.

Letz az autonómiából a heteronómiába lépett?

Egy érdekes terminológiai feszültség különös figyelmet érdemel.

1995-ben Letz erősen érvel, hogy a teonómia és az autonómia összeegyeztethető: az erkölcsi rend isteni alapja megköveteli a valódi autonóm emberi részvételt és az erkölcsi normák kialakulását.

A 2004-es tanulmányban néha erősebben fogalmaz, mondván, hogy a szabadságot nem szabad abszolút autonómként értelmezni, sőt, az isteni szabadsággal való együttműködés

révén "heteronóm" kifejezést is használja. Ugyanakkor ugyanebben a beszélgetésben továbbra is leírja a nagyobb autonómia, társadalmilag elhelyezett szabadság és általa *szocionómiai* autonómiának nevezett fejlődést.

Ezért **nem** értelmezném ezt az autonómiából autoriter heteronomia felé való áttérésnek.

Jobban érthető meg fogalmi változásként:

1995: autonómia *a* teonomián belül.

2004: az autonómia mint valami, amely önmagában is relatív módon alakul ki és erősödik az együttműködés révén.

2011: a szabadság kifejezetten más szabadságokon keresztül valósult meg.

Más szóval, az érett Letz elutasítja az embert, mint **abszolút öninduló, szabadságforrást**, miközben továbbra is védi a személyes cselekvés valóságát.

A szabadság érett elmélete, 2006–2012

Letz bibliográfiája tartós munkát mutat a szabadságról: "Sloboda a hodnoty" (2006); Hermann Krings transzcendentális-filozófiai felfogásának összehasonlítása Emerich Coreth-tal (2008); "Multiaspektovosť a apórie v otázke slobody" (2010); "Sloboda porozumená na báze interpersonálnej a interpersonalitnej koaktivity" (2011); és "K otázke transcendentálnych, nedeterminujúcich podmienok slobodného rozhodovania" (2012).

A sorozat maga elméletileg jelentős. Letz a szabadság értékekhez való viszonyától, a nagy transzcendentális megközelítésekkel való összehasonlításon és a szabadság aporiáinak elemzésén keresztül saját érett relációs rekonstrukciója felé halad.

2011: interperszonális együttműködés

A 2011-es kollektív monográfia *K vybraným otázkam slobody* tartalmazza Letz hosszú fejezetét: "Sloboda porozumená na báze interpersonálnej a interpersonalitnej koaktivity." A könyv összefoglalója kifejezetten úgy jellemezi, mint egy **új személyiségelmélet megfogalmazásának** kísérlete.

Az érett tanítás a következőképpen összefoglalható.

Az emberi szabadságot nem értik megfelelően úgy, mint belsőleg teljes képességként, amelyet később másokkal való kapcsolatokban gyakorolnak. Ehelyett **más szabadságok részvételével kezdeményezik, fejlesztik és egészítik** ki.

Más emberek szabadságai alkotóként számítanak.

Isten szabadsága még alapvetőbb, egyszerre működik az emberi szabadság transzcendentális-transzcendens horizontjaként, valamint aktív résztvevőként az isteni-emberi "együttműködésben".

Ahogy a szabadság növekszik, egyre inkább **az emberek és a társadalom szabadságává** válik, így felelős szabadsággá válik. Legmagasabb fejlődése a "pneumatikus személy" kialakulásában és a hozzá tartozó pneumatikus közösségességben van. Ez azonban nem passzív függőség: a személynek szabad, mélyen elkötelezett kreatív tevékenységgel kell hozzájárulnia.

Ez talán a legvilágosabb pont, amikor Letz érett etikája megkülönböztethető elméletként válik azonosíthatóvá.

A szabadság már nem lényege:

Szabad vagyok, mert senki sem határoz meg engem.

És még csak úgysem:

Szabad vagyok, mert racionálisan választhatom a jót.

Ez így alakul:

Egyre szabadabb leszek felelős együttműködés révén másokkal, azáltal, hogy lehetővé tetem a szabadságukat, és végül az isteni személyes szabadságban való részvétel révén.

Ez egy erősen relációs szabadság-felfogás.

A 2011-es *Filozofická antropológia által képviselt folytonosságot*

Azt várhatnánk, hogy mindezek a fejlemények radikálisan átírták volna Letz-t az 1994-es *Filozofická antropológia* második kiadásának 2011-es kiadásában.

Nem tette.

Az új előszavában Letz kifejezetten kijelenti, hogy csak néhány formális és nyelvi módosítást hajtott végre, és frissítette a hivatkozási szerkezetet; a könyv újraírása helyett egy bibliográfiát csatolt, amely bemutatja, milyen irányba fejlődött antropológiai kutatása 1994 és 2011 között.

Ez rendkívül értékes bizonyíték intellektuális fejlődésének értelmezésére.

Letz maga is úgy tűnik, hogy az 1995–2011-es fejlesztéseket az 1994-es alapok kiterjesztéseinek és megkülönböztetéseinek tekintette, nem pedig azok pótlásától.

Ezért kevésbé kell egymást követő "etikai rendszerekről" beszélni, inkább egy fokozatosan gazdagodott rendszerről.

Personalizmus, neo-tomizmus és a nagy történelmi-metafizikai szintézisek

A három nagy kötet *, a Kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy—Personalistické metafyziky* (2006), *Novotomistické metafyziky* (2007) és *Netomistické metafyziky* (2009)—nem etikai értekezések szűk értelemben. Ennek ellenére nagy jelentőséggel bírnak Letz későbbi erkölcsi filozófiájának megértéséhez. Az első szisztematikusan átvizsgálta a huszadik századi personalista metafizikát, míg a későbbi kötetek kiterjesztették a szintézist neo-tomista és nem-tomista keresztény filozófiákra.

A 2009-es kötet különösen megvilágító. Letz történelmi mozdulatot ír le a keresztény "adottság metafizikájából", a személyiségi "ajándék és adó metafizikájának" át a **megadó és az isteni adó önadományának metafizikája** felé, amely egyre inkább pneumátikus, kristológiai, háromháromsági és proszopónikus témák köré szerveződik.

Ez adja a nagyobb metafizikai magyarázatot az etikai mozdulásának a szerelem, a kapcsolat és az önadás felé.

Érett metafizikáját már nem írják le elég egyszerűen, mint az **objektív tulajdonságokkal bíró anyagelméletet**.

Egyre inkább metafizikává válik:

→ személynek → kapcsolatot → önmagát odaadó → közösséget.

Ennek megfelelően az érett erkölcs egyre inkább a relációs struktúra szabad megvalósítása.

Alkalmazott etikai írások

Letz gyakorlatiabb etikai publikációkat is írt vagy hozzájárult, bár ezek kevésbé elméletileg eredetiek, mint alapítványi munkái.

Az 1998-as *Ošetrovateľská etika* tankönyvben hozzájárult a "Základné pojmy a definície" és a "Relativistické a materialistické etické smery" (Relativisztika a materialisztikus étické smery) szekciókhoz is.

Későbbi bibliográfiája az élet értékéről és az "élet etikájáról" szóló filozófiai alapokról is foglalkozik, valamint a társadalompolitika és a személyes formáció etikai dimenziói tanulmányai. Ezek azt mutatják, hogy metaetikus realizmusa és personalizmusa gyakorlati következményekkel járt.

De félrevezető lenne Letz-et elsősorban bioetikusként vagy alkalmazott etikusként mutatni. Összehasonlító eredetisége sokkal inkább **az erkölcsi ügynökség alapjaiban** rejlik, mint az orvostudomány, közgazdaságtan vagy politikai etika rendkívül differenciált kazuisztikájában.

Lelkiismeret és személyiség

Az érett personalista irányzat végül kifejezetten magában foglalja a lelkiismeretet is. 2015-ös gyűjteménye a 2009-es "Fundamentálny zástoj svedomia v ľudskej osobnosti" című tanulmányt sorolja fel központi personalista tanulmányai között.

A lelkiismeretet itt helyezve fontossága, nem csak szabályt alkalmazó képességként kezelni, összhangban áll Letz szélesebb körű fejlődésével.

A lelkiismeret a **személyiség kialakulásához** tartozik.

Így az erkölcsi ítélet nem egyszerűen a következő:

szabály + helyzet → ítélet.

Ez egy egyre integráltabb személyes identitás struktúrájában jelenik meg.

Ez megerősíti távolságtartását a tisztán formális deontológiától.

A 2012-es holisztikus szintézis és a pluralizmusra adott kifinomultabb válasz

A módosított *Filozofia v celostnom porozumení. Filozofia v jej pluralite, jednote a* identite (2012) Letz érett módszertanának a legvilágosabb megfogalmazását adja meg.

Elfogadja a filozófiai rendszerek valódi többségét, de azt állítja, hogy a divergenciák alatt történelmi mozdulás látható a magasabb minőségű *philosophia perennis* felé. Ez a konvergencia párbeszéd útján alakul ki, nem pedig egy régebbi skolasztikus rendszer egyszerű helyreállítása. Preferált eljárását analektikus módszernek nevezi: az alacsonyabb vagy részleges megértési szintek fontos elemeit szelektíven megőrzik és szintetizálják egy minőségileg magasabb szintre.

Az erkölcsi filozófia esetében ez segít megmagyarázni, miért "hagyja el" egyszerűen a Tomismust a personalizmus helyett, a personalizmust az egzisztencializmusért, vagy a hagyományos metafizikát a posztmodern párbeszéd érdekében.

Módszere szándékosan **kumulatív** jellegű.

Igyekszik mindkettőben érvényesnek tart egy egyre átfogóbb szintézisbe beolva.

A végső horizont kifejezetten keresztény és kristócentrikus – az isteni Logosz filozófiája, vagyis az integrált "Christo-filozófia".

Ez tisztázza érett hozzáállását is az erkölcsi pluralizmushoz. Nem pluralist abban az értelemben, hogy az összeegyeztethetetlen etikai álláspontok ugyanolyan igazak lennének. De végül nem támogatja azt sem, hogy pusztán egy örökölt filozófiai szókincset kényszerítsenek rá a többiekre. Preferált megoldása a **dialogikus konvergencia relativizmus** nélkül.

A késői szakasz, 2014–2021

A 2010-es évekre sokkal kevesebb bizonyíték van egy új etikai forradalomra.

A Kristológia z filozofického pohľadu (2014) tovább fejleszti az antropológiájában már előre látható kristocentrikus horizontot. 2015-ben a három nagy *kötet, a Filozofické štúdie I–III* évtizedek munkáját egyesítette. A II. kötet különösen értékes az erkölcsi elmélet szempontjából, mert szándékosan rendezi a személytől és a tüdőjőtől az etikai cselekvésen át a szabadságtanulmányok hosszú sorozatáig. A III. kötet ontológiai tanulmányokat gyűjt, beleértve a gonoszságról, szerelemről, proszopónikus ontológiáról és személyi-közösségi létről szóló írásokat.

A 2016-os és 2017-es interjúkönyvek visszatekintően vizsgálták filozófiai rendszerének fejlődését. A 2017-es kötet leírása hangsúlyozza mintegy huszonöt éven át tartó erőfeszítéseit, hogy egy új szintézist alkosson, amely az élményi, kreatió-evolúciós és kenotikus filozófiára összpontosít.

2018-as *Boh z pohľadu súčasného stavu poznania a myslenia* leginkább késői metafizikai-teológiai csúcspontként érthető, nem pedig új erkölcsi rendszerként. Letz szándékosan nyílt kutatási projektként mutatja be, amely filozófiát, teológiát és kortárs tudományt von be, nem pedig teljesen zárt következtetések halmazaként.

Nem találtam bizonyítékot a bibliográfiai feljegyzésekben egy később, önálló etikai monográfiára, amely egy másik alapvető átdolgozást képviselne erkölcsi elméletének. Letz 2021. november 21-én hunyt el.

Letz érett erkölcsi elméletének szisztematikus rekonstrukciója

Ha a szétszórt írásokat egyetlen elméletként rekonstruáljuk, körülbelül tíz egymáshoz kapcsolódó állítás keletkezik.

Először is, az erkölcs ontológiailag objektív. A jóság és érték nem önkényes egyéni vagy kollektív döntések termékei. Végső alapjuk a létesben, végül pedig az isteni *Actus essendi-ben* rejlik.

Másodszor, az érték közvetít a lét és az értékelő alany között. Letz érték jellemzése különleges vagy "harmadár" transzcendentálisként arra szolgál, hogy megakadályozza mind az ontológiai redukcionizmust, mind a szubjektivizmust is.

Harmadszor, az erkölcsi igazságnak egzisztenciáliailag nyilvánvalóvá kell válnia. Az objektív alapozás önmagában nem elegendő erkölcsileg hatékony cselekvéshez. Az axioélmény révén az illető intellektuálisan, akaratosan és érzelmileg kisajátítja az értéket.

Negyedszer, az autonómia valós, de relatív jellegű. Az emberek nem az isteni törvény bábjai. Ugyanakkor nem teljesen önalkotó normativsági forrásai sem. Az emberi autonómia részvétel és egyre inkább együttműködik vele a létezés és a jó transzcendens forrása.

Ötödszer, a szabadságnak két pólusa van. Az alapvető szabadság egy ontológiai potenciál, amely a személyes létben rejlik. A tényleges szabadság olyasmi, amibe az ember fejlődik.

Hatodik, a felelősségnek ennek következtében fejlődési struktúrája van. Az érett erkölcsi ügynökség elegendő integrációt feltételez a részleges választások, tapasztalatok és személyes képességek integrálásával. Döntő formája alapvető opcióként alakulhat ki, amely az ember egész életét irányítja.

Hetedik, az erkölcsi gonoszság a fejlődési öntagadás. A gonoszság privatív, de az erős értelemben az erkölcsi gonoszság akkor fordul elő, amikor egy szabad ember ratifikálja a lehetséges spirituális-erkölcsi fejlődésének megszakítását vagy megfordítását.

Nyolcadik, az ember intrinszultan relációs jellegű. A proszopónikus ontológia a relációt és a személyes közösséget ontológiai szintre teszi, nem csupán társadalmilag hasznos kiegészítéseket.

Kilencedik, a legmagasabb szabadság a szabadság. Az ember szabadabbbá válik, ha segíti mások szabadságát és fejlődését. Az érett szabadság felelősségteljes, személyes és végső soron közösségi.

Tizedik, az utolsó telosz a szerelemben való közösség. Az ajándék, önadozás, személyes kapcsolat, pneuma és végső soron a kristológiai beteljesülés érett metafizikai szókincse egyre inkább a szeretetet helyezi a középpontba a korábbi rendszer értéke és transzcendentális jósága szempontjából.

Mi változott igazán 1989 után?

Az elméleti fejlődés tehát meglehetősen pontosan kifejezhető.

A normaközpontútól az ügynökközpontú etikáig

Az 1995-ös kérdés főként az: **Hogyan lehet igazolni az objektív erkölcsi normákat?**

1999 és 2004 között az a kérdés felmerült: **Hogyan fejlődhet egy ember felelős szabadságra képessé?**

2011-re ez a kérdés lett: **Hogyan alakul ki ez a szabadság más szabadságokkal való kapcsolatok révén?**

Ez valószínűleg Letz erkölcsi gondolkodásának legfontosabb fejlődése.

Viszonylag statikus ontológiától az ontogenetikai erkölcsig

Megőrzi a lét objektív szerkezetét, de egyre inkább hangsúlyozza, hogy az ember nyitott **projekt**.

Az erkölcsi kiválóság tehát nem csupán azt jelenti, hogy az elszigetelt cselekedetek egy meghatározott rendhez való alkalmazkodás. Ez sikeres személyes ontogenezist jelenti.

Egy egyéntől a szabadság relációs fogamáig.

Az érett elmélet elutasítja azt a képet, hogy egy teljesen kialakult egyéni szabadság jelenik meg, amely később belép a társadalomba.

Mások részben lehetővé teszik a szabadságomat.

Ez csúcsosodott ki a 2011-es tézisben, miszerint a szabadság az interperszonális együttműködésen keresztül indul, fejlődik és teljesül.

Az értéktől a szeretetig és önadakvásig

Az érték nyelve megmarad, de az ontológia egyre személyesebb és agapikusabbá válik.

A 2000-es évekre a szeretet, ajándék, párbeszéd, közösség és önadás egyre inkább a valóság szerkezeti kategóriáivá váltak.

A posztmodernizmus frontális elutasításától a dialogikus transzcendenciáig

Letz sosem fogadja el a relativizmust. De a 2001-es és későbbi írások sokkal nagyobb hajlandóságot mutatnak a filozófiai pluralitás kisajátítására és a párbeszéd útján való konvergencia keresésére.

A tomista alapoktól a sokkal szélesebb keresztény szintézisig

A transzcendentális tomizmus továbbra is fontos, különösen Lotz és Coreth. De Letz egyre inkább beépíti a personalizmust, a Teilhard-i evolúciós gondolkodást, az egzisztenciális témákat, a dialogikai filozófiát, a pneumatikus és trinitárius kategóriákat, végül pedig egy erősen kristocentrikus metafizikát.

Ez terjeszkedés, nem az iskola egyik iskolából a másikba való átállás.

Hol helyezkedik el Letz a fő erkölcsi elméleti típusok között?

Letz **elsősorban nem kanti deontológus**. Bár a szabadság és az egyetemes normativus kulcsfontosságú, elutasítja azt az elképzelést, hogy az erkölcs megfelelően alapozza a gyakorlati ész formális autonómiáját.

Nyilvánvalóan **nem következményes.** A helyes cselekvést nem a jólét maximalizálása vagy bármilyen összesített eredmény határozza meg.

Nem csupán egy hagyományos **erényeetikusz,** bár a személyiség kialakulása és az erkölcsi érettség sokkal közelebb teszi őt az erényeetikához, mint ahogy azt korai normák nyelvezete elsőre sugallná.

Ő áll a legközelebb a **keresztény personalista természeti törvény perfekcionizmushoz**, de ez a leírás még mindig hiányzik a legjellegzetesebb vonásokból.

Egy teljesebb jellemzés a következő:

egy ontológiai-personalista, tapasztalati, teremtő-evolúciós és relációs elmélet az erkölcsi önmegvalósításról, amely egy transzcendens érték- és isteni személyes lét horizontja alatt áll.

Legmélyebb kötődése az Aquinó-i és a transzcendentális tomismushoz a jó objektivitásában; a személyiségességgel és kapcsolatok elsőbbségében; a teilhardi gondolkodással a dinamikus, evolúciós dimenzióban; az egzisztenciális filozófiával a személyes kisajátítás és az alapvető döntés fontosságában; és a dialogikus gondolkodással a szabadság érett megértésében.

A legeredetibb letzi-tézisek

Értékelésem szerint hat elem érdemel különös figyelmet, ha a kérdés nem csupán arról szól, mit vett kölcsön Letz, hanem **arról, hogy mit adott hozzá a háború utáni keresztény-personalista** vitához.

Az első az, hogy **az axio-élményt** az extecrálás az objektív érték és az autonóm erkölcsi kisajátítás közötti episztemológiai hídnak tegyé. Ez sokkal megkülönböztethetőbb, mint pusztán a természetjog védelme.

A második az ő konkrét érték beágyazása egy transzcendentalia rendszerbe, különösen az érték mint **harmadár, transzcendentális** közvetítő lényként és szándékos értékelésként való felfogása.

A harmadik a **bipoláris szabadságelmélete**: egy ontológiailag adott alapvető szabadság egy tényleges felelős szabadsággal kombinálva, amelynek spirituális ontogenezis útján kell kibontakoznia. Ez lehetővé teszi számára, hogy elutasítsa mind a teljesen statikus szabadság-felfogást, mind egy pszichológiai elméletet, amelyben a szabadságnak nincs ontológiai alapja.

A negyedik az ő **evolúciós újrafogalmazása a megszorítási elméletnek**, amely szerint a felelős gonoszság magában foglalhatja a lehetséges személyi-spirituális fejlődés megszakítását vagy visszafordítását szabadon ratifikálni.

Az ötödik az az elv, hogy **az ember szabadságban nő azáltal, hogy lehetővé teszi mások szabadságát**. Ez már 2004-ben világossá vált, és 2011-ben válik központi jelentőségé.

A hatodik az érett **interperszonális együttműködési szabadságelmélete**, amely szerint a szabadság nemcsak társadalmilag valós, hanem részben a szabadságok közötti kapcsolatokon keresztül alakul ki és valósul meg, az isteni szabadság pedig a végső horizont.

Ennek ellenére óvatos lennék azzal, hogy mind a hat tézist példátlannak nevezzem a világfilozófiában. Összetevőiknek nyilvánvaló előzményei vannak Aquinó-i Királyi, Blondel, Lotz, Coreth, keresztény personalizmus, alapvető opciós teológia, Teilhard de Chardin és a dialogikai filozófia között. Letz legerősebb eredetiségi állítása kevésbé abban rejlik, hogy minden elemet *ex nihilo feltalál*, hanem abban, **hogy azokat egy evolúciós-personalista ontológiába integrálja az erkölcsi szabadság egy-egy evolúciós-personalista ontológiájába, és kidolgozza a szintézishez egy egyedi terminológiát**.

Filozófiai erősségek és megoldatlan problémák

Letz rendszerének egyik erőssége, hogy elkerüli az erkölcsi normativitást teljesen külső vagy teljesen szubjektívként kezelni. Az objektív lét és az egzisztenciális kisajátítás kombinációja egyszerre teszi az erkölcsi tudást nyitottsá és aktívvá.

Egy második erősség a szabadság fejlődéselmélete. A hétköznapi erkölcsi elméletek gyakran egyszerűen feltételezik, hogy teljesen kompetens választó. Letz felteszi a korábbi kérdést: **hogyan jön létre egy ilyen választó?** Ez lehetővé teszi a gyermekkor, az erkölcsi nevelés, a személyes érettség és a felelősség szintje reálisabb kezelését.

Harmadik erőssége az atomisztikus szabadság relációs korrekciója. Az a felvetés, hogy a szabadság akkor nő, ha feltételeket teremt mások szabadságának, gazdagabb fogalmát kínál, mint puszta nem beavatkozás.

De ezek az erősségek hasonló nehézségeket okoznak.

Az axioélmény-elmélete egy **episztemikus megkülönböztetés problémával néz** szembe. Ha az egzisztenciális élmény szükséges az erkölcsi meglátáshoz, hogyan lehet véglegesen megkülönböztetni az autentikus axióélményt a kulturálisan kondicionált meggyőződéstől, ideológiai lelkesedéstől vagy pszichológiai vetítéstől? Letz a nem-elidegenítésre, érettségre, lelkiismeretre, interszubjektivitásra, egyre egyetemesebb értékekre és végső soron ontológiai alapokra hivatkozik; ennek ellenére a kritikus felteheti a kérdést, hogy ezek a kritériumok már feltételezik-e azt az erkölcsi ontológiát, amit fel kellene tárniuk.

Evolúciós etikája normatív **teleológiai problémával néz** szembe. A fejlődés önmagában nem tudja megalapozni a jóságot: az élőlények, társadalmak és személyiségek erkölcsileg kifogásolható irányba fejlődhetnek. Letz kiszabadul a biológiai evolúcionizmus elől azzal, hogy a pozitív irányt a létezés, a jóság és végső soron Isten alapja alapján helyezi el. De ez a válasz azt jelenti, hogy erkölcsi elméletének teljes ereje a metafizikájának elfogadásán múlik.

A fejlődési szabadság elmélete további kérdést vet fel a **fokozatos felelősségről** kapcsán. Ha a teljes felelősségi szabadság olyan dolog, amelybe az embereknek fejlődniük kell, akkor az erkölcsi felelősség nem lehet egyenlő a fejlődés minden szakaszában. Filozófiailag ez hihető,

de Letz nem dolgoz ki semmi olyan részletes jogi vagy intézményi elméletet a részletes jogi vagy intézményi elmélettel arról, hogyan kellene ezeket a fokozatokat értékelni.

Végül az autonómia és az isteni együttműködés kapcsolata továbbra is produktív feszültség. Letz ragaszkodik hozzá, hogy az isteni szabadsággal való együttműködés inkább autonómová teszi az embert, mint kevesebbet. Egy világi filozófus azonban megkérdezheti, hogy vajon a szabadság, amelynek beteljesülése egy metafizikailag előre meghatározott végső irányt követ, valóban erős szabadság marad-e.

Általános ítélet

Ján Letz jelentősége az 1989 utáni szlovák erkölcsi elméletben éppen abban rejlik, hogy megpróbált valami szélesebb formát alkotni, mint egy normatív etikai kézikönyvet.

Erkölcsi filozófiája koherens pályaként rekonstruálható:

Objektív lét és érték→ objektív erkölcsi norma→ axioélmény és lelkiismeret→ személyiség mint nyílt ontológiai projekt→ alapvető szabadság→ növekedés a tényleges és felelős szabadság felé→ alapvető egzisztenciális orientáció→ szabadság személyes együttkonstrukciója→ mások szabadsága→ pneumatikus közösség, szeretet és önadó → végső személyes közösség Istennel.

A döntő elméleti átalakulás az **1995-ös objektív normák** elmélete és a **2004–2011-es fejlődési és relációs szabadság elmélete között zajlik**. A korábbi Letz mindenekelőtt azt kérdezi, hogyan menekülhet meg a normativság a relativizmus elől; az érett Letz egyre inkább azt állítja, hogy ez a kérdés nem lehet megfelelően megválaszolni az **erkölcsi személy kialakulásának elmélete** nélkül. A késői Letz pedig hozzáteszi, hogy az erkölcsi személy nem formálódik elszigetelten: maga a szabadság éri ki más személyek szabadságán és az interperszonális közösségen keresztül.

Ez azonban nem **szakadás**. Letz végig realista, personalista és keresztény metafizikai gondolkodó maradt. Az 1994-es antropológia 2011-es újrakiadása, amely csak kisebb formális változtatásokkal érkezett, erős bizonyíték arra, hogy maga is a későbbi fejleményeket korábbi feltevései kibontakozásaként értette, nem pedig azok elutasításaként.

Ezért Letz érett álláspontjának legjobb leírása valószínűleg **a felelős szabadság kreationárius-evolúciós keresztény personalizmusa**. Legjellegzetesebb elméleti eredménye az, hogy négy gyakran alternatívaként kezelett állítást próbál összeegyeztetni: **az objektív erkölcsi igazság, az igazi emberi autonómia, a fejlődési önformáció és a konstitutív interperszonális függőség**. Végső megfogalmazása szerint az ember nem válik erkölcsileg tökéletessé azzal, ha a szabadságot egy objektív normának adja át; inkább az objektív jó akkor teljesül meg, amikor az alapvető szabadság felelős, relációs és kreatív **szabadsággá fejlődik az emberek** számára.

****

V. HORVÁTORSZÁG

****

Milan Kangrga erkölcsi elmélete

Kérjük, írja le és elemezze részletesen Milan Kangrga 1989 után megjelent tanulmányait és erkölcsi elméleti könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Milan Kangrga (1923–2008) meglehetősen szokatlan eset a 1989 utáni erkölcsi elmélet tanulmányozásában. Kétségtelenül fontos etikai könyveket írt az állami szocializmus összeomlása után, leginkább *az Etika: osnovni problem i pravci* (2004), de 1989 után nem épített teljesen új etikai rendszert. Ehelyett munkásságának utolsó két évtizede egy filozófiai álláspont érettségét, konkrétizálását és több szempontból kvalifikációját mutatja, amelynek alapvető architektúrája már az 1960-as évektől az 1980-as évekig kialakult.

Ezért a legvédhetőbb összefoglaló a következő:

Kangrga meglepően folyamatos maradt az alapvető erkölcsi filozófia szintjén, de 1989 után elmozdult a filozófia súlypontja. Az erkölcsi tudatosság kritikájának és az etikai gyakorlattól a forradalmi gyakorlatba való átmenet korábbi hangsúlya egyre inkább kiegészítette az **erkölcsi autonómia jogi, polgári, demokratikus és társadalmi-gazdasági előfeltételeinek** explicit elmélete. Ugyanakkor nacionalizmus elleni polemikák, bioetika és ökológia iránti elmélkedései, valamint Kant, Fichte és Hegel késői újraértelmezése világosabbá tették, hogy **nem** tartja az erkölcsöt értéktelennek. Az erkölcs elengedhetetlen, mint kritikus tiltakozás a létező ellen; önmagában egyszerűen képtelen eltörölni azokat a társadalmi struktúrákat, amelyek létrehozzák azt a gonoszságot, amely ellen tiltakozik.

Ez a megkülönböztetés kulcsfontosságú ahhoz, hogy elkerüljük Kangrga gyakori félreértelmezését, mint "etikai nihilista". Ante Čović találóan jellemezte álláspontját egyfajta **"etikai kritikaként" (*etički kriticizam*):** Kangrga célja az etika határainak meghatározása, nem pedig az erkölcsi felelősség eltörlése.

1. Bibliográfiai tisztázás: mi tartozik valójában az 1989 utáni időszakba?

Kangrga négykötetes *Odabrana djela című műve* 1989-ben **jelent meg Zágrábban**. Ezek tartalmaztak korábbi írásainak átdolgozott vagy összegyűjtött változatait, köztük központi etikai műveit. Ezért nem szabad összetéveszteni őket egy posztkommunista elméleti rekonstrukcióval. Valóban 1989 utáni munkái különösen a Zagrebi Egyetemről való nyugdíjazása után, 1993-ban koncentrálódnak. A horvát életrajzi lexikon feljegyzi *az Izvan povijesnog događanja* (1997), *Šverceri vlastitog života* (2001/02), *Nacionalizam ili demokracija* (2002/03) és *Etika* (2004) című műveket; Lino Veljak megjegyzi, hogy Kangrga nyugdíjazása után öt könyvet adott ki, köztük a német *Praksa–vrijeme–svijet* változatot.

Dátum	Munkássága	Karakter	Fontosság az erkölcsi elmélet számára
1997	*Izvan povijesnog događanja*	Filozófiai-politikai esszék	Történelmi szabadságelméletét alkalmazza a nacionalizmusra és a posztjugoszláv regresszióra
2001/02	*Šverceri vlastitog života*	Önéletrajzi-filozófiai polemikus	Felelősséget, integritást, önmegtévesztést, intellektuális konformizmust fejleszt
2002/03	*Nacionalizam ili demokracija*	Politikai-filozófiai esszék	Az univerzalizmus, az állampolgárság, a jog és az erkölcsi felelősség 1989 utáni jelentős alkalmazása
2004	*Etika: osnovní problem i pravci*	rendszerszintű munka, 515 oldal.	Érett erkölcsi filozófia szintézise
2004	"Kantova etika"	Tudományos tanulmányok	Újrafogalmazza és mélyíti azt a tézist, hogy Kant az etika klasszikus csúcspontját – és határát – képviseli
2004	*Praxis–Zeit–Welt*	A korábbi könyv német kiadása	Nemzetközi újrakiadás, nem új elméleti szakasz
2005	"Kantovo mišljenje kao pretpostavka suvremene filozofije"	Tudományos tanulmányok	Kifejezetten összekapcsolja Kantot Hegellel és a poszt-kantiánus gyakorlati filozófiával
2008	*Klasični njemački idealizam. Predavanja*	Engedélyezett 2006/07-es előadások	Fontos végső tisztázás az erkölcsről, jogról, szabadságról és spekulációról
2008	*Filozofske rasprave*	gyűjtemény, részben kiadatlan	Integrálja a filozófia történetét, a marxizmust és a kortárs élet kritikáját
2010	*Spekulacija i filozofija: od Fichtea do Marxa*	posztumusz, kézirat nagyrészt 2006-ból származik	Az etikáról a praxison át a spekulatív filozófiáig vezető út csúcspontja

Az Etika kétségtelenül a 1989 utáni etikai munka központi része. A Google Books 515 oldalas kötetként jegyzi fel, amely módszertani kérdésekkel és a "erény etikája" és a "lelkiismeret etikája" közötti megkülönböztetéssel kezdődik. *A Klasični njemački idealizam* 2006/07-ben tartott előadások hivatalos átirataiból áll, és mindössze három nappal Kangrga halála után, 2008 áprilisában jelent meg. *A Spekulacija i filozofija*, amelyet 2010-ben jelent meg posztumusz, 468 oldalon, egy kéziratból származik, amelyet a Zágrábi Filozófia Tanszék 2006-ból származó kéziratnak azonosított.

2. Az 1989 előtti elmélet, amelyet meg kell érteni, mielőtt változtatásokat keresünk

Ahhoz, hogy megállapítsuk, változott-e a Kangrga 1989 után, először meg kell határozni, mi maradt állandó.

Érett etikai álláspontját mindenekelőtt az *Etički problem u djelu Karla Marxa* (1963; átdolgozott kiadás 1980), *az Etika i sloboda* (1966), *a Razmišljanja o etici* (1970), *Etika ili revolucija* (1983) és *Praksa–vrijeme–svijet* (1984) című műveiben dolgozta ki. Legeredetibb lépése az volt, hogy Marx erkölcshöz való viszonyát **Kanton és Hegelen** keresztül értelmezte, nem pedig egy különálló "marxista etika" felépítése révén.

Čović hangsúlyozza, hogy már a korai munkáiban Kangrga a kanti etikát használta kritériumként a "szocialista erkölcs" vagy egy különálló "marxista etika" létrehozására irányuló kísérletekkel szemben. Az ilyen konstrukciók ellentmondanak az erkölcsi nézőpont autonómiájával, másrészt pedig Marx projektjével, amely az absztrakt erkölcsi követeléseket szükségessé teszi, átalakítására irányuló tervével.

Az alapsorrend a következő:

Kant → Hegel → Marx

De ezek a nevek a vita szakaszait jelölik, nem csupán történelmi hatásokat.

Kant: az autonóm erkölcs felfedezése

Kangrga számára Kant a specifikus erkölcsi jelenség lényegét mutatja be az ellentéten keresztül:

Sein — mi az

és

Sollen — az, aminek lennie kellene.

Az erkölcs pontosan azért létezik, mert a meglévő világ **még nem az, aminek lennie kellene**. Ezért egy valóban erkölcsi tudatosság negatívumot tartalmaz: megtagadja, hogy egyszerűen azonosítsa, ami létezik, azzal, ami jó.

Kant döntő eredménye az autonómia. Az alanya nem csupán követi a külső által előírt szokásokat, isteni parancsokat, természetes ösztönzőket vagy politikailag előírt törvényeket. Az erkölcsi jogot magának, mint racionálisan felelős szereplőként adja meg.

Ezért vonzódja Kangrga lelkiismerete, öntudatosság, kötelesség és önjogalkotás.

Mégis, Kant egyidejűleg feltárja az etika határait

A nehézség az, hogy Kant annyira radikalizálja a létezés és a kellene-e szétválasztását, hogy maga az erkölcs nem tudja megmutatni, hogyan válik valóra a kell.

Az erkölcsileg jó alany így szól:

a világnak **másképp kellene** lennie.

De ez még nem hoz létre egy másik világot.

Kangrga tehát Kantot nemcsak a legnagyobb etikai filozófusként értelmezi, hanem paradox módon azt a filozófusként, aki az etikát odáig viszi, hogy korlátai láthatóvá válnak.

Ez áll mögötte szándékosan provokatív állítása, miszerint történelmileg és filozófiailag Kant után már nincs további etika **pusztán etika**. Čović ezt az érvet úgy alakítja újra, mint az etikai átmenetet az "erkölcsi tudatosság kritikájába": Kant képviseli az etikai klasszikus formát, mert a Sein–Sollen ellenállás maximálisan explicit módon van megvalósítva, de maga a teljesülés is megteremti a tisztán etikai nézőponton való túllépést.

Ez az állítás **nem** jelenti azt, hogy Kant után nem írtak etikai elméleteket. Kangrga nyilvánvalóan tudta, hogy azok azok. Ez azt jelenti, hogy filozófiai története szerint egyetlen poszt-kanti elmélet sem mélyítheti el az erkölcsi autonómia lényegét pusztán azzal, hogy egy másik "legmagasabb erkölcsi elvet" talál fel.

Hegel: az erkölcsnek társadalmi előfeltételei vannak

Hegel a kanti absztrakció első jelentős legyőzését jelenti.

Az erkölcs nem értelmezhető elszigetelten a következőktől:

Törvény,

tulajdonság,

elismerés,

család,

Civil társadalom,

Közgazdaságtan,

politika,

és intézmények.

Kangrga értelmezésében Hegel nem egyszerűen elveti a kanti erkölcsi szubjektivitást. **Megőrzi azt, miközben objektív társadalmi viszonyokba ágyazza.** Slobodan Sadžakov pontosan összefoglalja Kangrga álláspontját: Hegel jog- és *Sittlichkeit-fogalmai* felülkerekednek az egész gyakorlati szféra egyéni erkölcsre való redukcióján, miközben megőrzik Kant által elért "szubjektivitás nagyságát".

Marx: az erkölcsnek át kell lépnie a praxisba

Marx a mozgalmat azzal egészíti ki, hogy nemcsak azzal kérdezi, hogyan kellene viselkedniük az alanyoknak egy elidegenedett világban, hanem hogy miként is átalakulhatnak az elidegenedést előidéző feltételek.

Ez vezet a híres " **etika vagy forradalom" formulahoz.**

Az "vagy" kifejezést dialektikus módon kell értelmezni, nem pedig durva választásként az erkölcsi tisztesség és az erőszak között. A Kangrga azt jelenti:

Az etikai tiltakozás azt mondja, hogy a meglévő világ téves; a forradalmi gyakorlat azt kérdezi, hogyan lehet megváltoztatni azt a világot, amely folyamatosan újraprodukálja a rosszat.

Így az erkölcs egyszerre nélkülözhetetlen és nem elegendő.

Ez a struktúra jóval 1989 előtt jött létre. Ezért a kérdés az, hogy mit tett vele az 1989 utáni tapasztalat.

---

3. *Izvan povijesnog događanja* (1997): a posztszocialista regresszió etikai jelentése

Az Izvan povijesnog događanja nem egy rendszerszintű etikai értekezés. Ennek ellenére rendkívül jelentős Kangrga késői erkölcsi filozófiája szempontjából, mert megmutatja, mi történik, amikor kategóriáit a háborúkra, nacionalizmusra és az autoriter politikai kultúrákra alkalmazzák, amelyek Jugoszlávia szétesését kísérték.

A kulcsfontosságú kategória már a címben is szerepel: " **történelmi eseményeken kívül" lenni.**

Kangrga számára az igazi történelem nem csupán kronológiai öröklés. A "történelmi" létezés azt jelenti, hogy az emberek szabad tevékenység révén létrehozzák és átalakítják létezési feltételeiket. Ennek következtében egy társadalom időrendi sorrendben élhet a huszadik század végén, miközben filozófiailag **előtörténelem** lehet, ha az egyéneket ismét örökölt, kvázi-természetes identitássá redukálják.

Ez magyarázza különösen heves ellenségességét az etnonacionalizmussal szemben.

A nemzetiség, mint történelmileg közvetített identitás, önmagában nem a probléma. A probléma akkor merül fel, amikor a nemzeti hovatartozást az ember végső definíciójaként ábrázolják – mintha egy egyén lényegében horvát, szerb, német vagy zsidó lenne, mielőtt szabad személy lett volna az önrendelkezésre.

Ezért a 1989 utáni nacionalizmus Kangrga kategóriáiban az **ember renaturalizációjaként jelenik** meg.

Az egyén már nem elsősorban önmeghatározó alany, hanem a következők hordozójává válik:

születés,

vér,

etnikum,

Származék,

terület,

A kollektív emlékezet,

és a külső hűségek előírása.

Az 1990-es évek filozófiai jelentősége abban rejlik, hogy azok a kategóriák, amelyeket korábban elsősorban a sztálinizmus és a bürokratikus szocializmus ellen alkalmaztak, most az **etnonacionalista antimodernitás ellen is** alkalmazzák. Későbbi munkáinak áttekintése *pontosan úgy írja le az Izván povijesnog događanját*, mint a demokratikus elvek és az újonnan létrejött nemzeti politikai elit gyakorlatai közötti ellentmondás leleplezését.

Itt nincs alapvető változás az etikai elméletben. Ami megváltozik, az a **történelmi ellenfele**.

1989 előtt a heteronomia paradigmatikus formái a bürokratikus szocializmus, a sztálinizmus és a hivatalos ideológiai erkölcs voltak.

1989 után egyre inkább nacionalizmus, autoriter államiság, történelmi mitológia és konformista intellektuális kultúra alakul ki.

---

4. *Šverceri vlastitog života* (2001/02): az erkölcs mint integritás és az "élet-hazugság" elutasítása

Ez az önéletrajzi-polemikus könyv különösen érdekes, mert egzisztenciális és személyesebb regisztert vezet be Kangrga késői etikai gondolkodásába.

A cím – szó szerint valami olyasmi, mint **"Saját életük csempészei"** – olyan embereket jelöl, akik ismételten rekonstruálják életrajzukat, meggyőződésüket és politikai identitásukat a jelen igényei szerint.

Az alapvető erkölcsi probléma az **önkapcsolat**.

Egy ember nem erkölcsileg hibás pusztán azért, mert néha hamis állítást tesz. Mélyebb hiba akkor jelentkezik, ha az ember **egész életét hazugsággá** alakítja – amikor a múltbeli elkötelezettségek, a jelenlegi nyilatkozatok és a közidentitás az előrehaladás eszközévé válik.

Ezért Kangrga polemikái az értelmiségiekkel szemben, akik egymás után kommunistákként, ellenzékiként, nacionalistákként, demokratákként, liberálisként vagy erkölcsi tekintélyként mutatták be magukat a változó körülmények szerint.

A filozófiai pont túlmutat a személyes sértekezésen.

Kangrga számára a szabadság azt jelenti, hogy az ember **az életrajzának alanya**, nem csupán egy olyan tárgy, amelyet a körülmények passzívan átalakítanak. Az opportunista paradox módon nagyon alkalmazkodónak tűnik, de pontosan ezt a szubjektivitást adta le. Őt a meglévő rend irányítja.

Itt van egy érdekes késői árnyalat. 2007-es előadásaiban Kangrga megkülönbözteti az erkölcsileg problémás "élethazugságot" a hazugságoktól, amelyeket elnyomó vagy kétségbeesett körülmények kényszeríthetnek az emberekre. Ezért a felelősségre vonás kérdése nem választható el attól a tényleges körülményektől, amelyekben egy egyén cselekszik.

Ez azért jelentős, mert megmutatja, hogy Kangrga késői filozófiája nem egy absztrakt kanti-etika tiszta szándékból.

A felelősség feltételezi, hogy valós lehetőség van másképp cselekedni.

Ez az állítás egyre fontosabbá válik későbbi írásaiban.

---

5. *Nacionalizam ili demokracija* (2002): a legfontosabb politikai-morális fejlődés

Ha valaki a legfontosabb **1989 utáni fejlődést** keresi Kangrgában, nem pedig egyszerű kontinuitást, akkor itt találnám.

A kötet huszonkét esszét, valamint interjúkat és bevezetőanyagokat tartalmaz. Kangrga kifejezetten a nacionalizmust és a demokráciát egymást kizáró elvként mutatja be.

Ez az állítás az ő sajátos modernitáselméletéből fakad.

A nacionalizmus a sajátosságot jelenti, amely abszolút lett

Kangrga a hegeli elvből indul, miszerint az ember azért rendelkezik értéktel**, mert ember,** nem azért, mert egy adott valláshoz, etnikumhoz vagy nemzethez tartozik.

Bizonyos identitások legitimek.

Ami illegális, az az emberi érték kritériumába való felemelkedése.

Ezért értelmezi a nacionalizmust **a természetes közvetlenség** formájaként. A nacionalista lényegében így fogalmaz:

A döntő értékemet azért birtokolom meg, mert amilyennek születtem.

Kangrga egész filozófiája az ellenkezőjét mondja:

Az ember emberré válik az öntevékenység, az önformálás, a szabadság és a történelmi világban való részvétel révén.

Az erkölcsi ellenállás tehát nem egyszerűen az:

Horvát nacionalizmus kontra szerb nacionalizmus,

De:

heteronóm természetes tagság kontra autonóm emberi univerzitás.

A Nacionalizam ili demokracija *kritika* rögzíti Kangrga különösen erős megfogalmazását, miszerint a sajátosság univerzálissá emelése a gonoszság "gyökere" vagy radikális formája.

A demokrácia a polgárt képviseli, nem a törzset

Ez vezet az egyik legfontosabb változáshoz a késői Kangrga-ban.

Most már feltűnő pozitív hangsúlyt fektet a következőkre:

az egyén,

állampolgárság,

pluralizmus,

jogai,

a jogállamiság,

demokratikus szuverenitás,

és az emberi méltóság.

A demokrácia a szuverén polgárból indul; a nacionalizmus a kollektívából, annak vezetőjéből és egy állítólag homogén nemzeti tartalomból indul.

Ez nem egy liberális áttérés a Rawls-i vagy angol-amerikai értelemben. Kangrga soha nem hagyta abba a kapitalizmus vagy Marx elidegenedett "burzsoá világának" kritizálását.

Ennek ellenére a posztjugoszláv tapasztalat arra késztette, hogy hangsúlyozza valamit, amit a korábbi forradalmi marxizmus túl könnyen természetesnek vehetett:

Nem lehet átugrani a polgári polgári felszabadítás eredményein.

A jogok, az egyéni szabadság és a jogállamiság nem csupán a kapitalizmus ideológiai álcái. Ezek valódi történelmi eredmények és elengedhetetlen feltételek a magasabb felszabadításhoz.

Lino Veljak lényegében ezt a pontot emeli meg az érett Kangrga értékelésében: a polgári társadalom elidegenedéseinek leküzdése nem érhető el "korszakok ugrásával"; azok a rezsimek, amelyek az emberi jogokat és méltóságot a forradalom nevében elnyomják, inkább visszaesést, mint felszabadulást.

Ez egy jelentős tisztázás az 1989 után.

---

6. "Jogok nélkül nincs erkölcs": Kangrga késői közvetítése az etika és a jog között

Talán a legvilágosabb megfogalmazása Kangrga záró előadásaiban jelenik meg.

2007 májusában azt mondja diákjainak:

"Bez prava nema moraliteta" — "Jogok nélkül nincs erkölcs."

Magyarázata fontos. Egy olyan egyént, akit alapvető jogaitól és szabadságaitól megfosztanak, nem lehet teljes felelősségre vonható szabad alanyként. Egy személyt először jogi **lényként kell** elismerni, ha elszámoltatható erkölcsi ügynökként akarják kezelni. Ezért a jog az erkölcs lehetőségének alapja.

Ez teljesen hegeli:

absztrakt jog → erkölcs → *Sittlichkeit*.

De az 1989 utáni politikai jelentés egyértelmű.

Kangrga egyre inkább ragaszkodik ahhoz, hogy a szabadságot nem szabad elvontan a következőknek tulajdonítani:

"Az állam,"

"A nemzet,"

"Az emberek,"

"Társadalom,"

vagy "a forradalom"

míg a konkrét egyének továbbra is nem szabadok.

2007-es előadásaiban élesen elutasítja az ilyen kollektivista inverziókat. Egy állítólag "szabad államnak" kevés filozófiai jelentése van, ha az egyéni polgárai nem szabadok. A konkrét egyén elengedhetetlen bármely valódi kollektív szabadsághoz.

Itt azonosíthatjuk korábbi **praxis filozófiájának** valódi elméleti élesítését.

Már nem elég kimondani:

a társadalmi struktúrák kondátálják az erkölcsöt.

A néhai Kangrga hozzáteszi:

A jogi elismerés **egy speciális struktúrája** az erkölcsi felelősség pozitív alkotó feltétele.

Ez erősebb, mint pusztán a polgári erkölcs negatív kritikája.

---

7. *Etika: osnovni problem i pravci* (2004): Kangrga érett rendszerszintű erkölcsi filozófiája

Ez az 515 oldalas kötet döntő mű bárki számára, aki 1989 után átfogó erkölcsi elméletként próbálja rekonstruálni Kangrát. A nyitó részek az etika célját és módszerét vizsgálják, és azonnal bemutatják a **"erénye-etiká" és a "lelkiismereti etiká" közötti kontrasztot.**

Egyidejűleg:

Az etikai történet,

egy rendszerszintű erkölcsfilozófia,

egy metaetikus vizsgálat,

valamint az etikai lehetőség kritikája, mint önellátó tudományág.

Ez a paradoxon szándékos.

7.1 Erényeetika és lelkiismereti etika

Kangrga "korszaki" különbségtételt tesz az ősi és a modern etika között.

Egyszerűsített formában:

Az ősi erényeetika azt kérdezi, milyen karakter illik egy objektíven adott társadalmi rendhez;

A modern lelkiismereti etika azt kérdezi, hogyan ítélheti meg egy autonóm alany, hogy magának a rendnek az érvényességét.

Az arisztotelészi erény elsősorban az első szerkezethez tartozik. A kanti lelkiismeret a másodikhoz tartozik.

Kangrga értelmezésében az erény az egyént egy külső struktúrájú, elfogadott szerepek és jók világával való kapcsolaton keresztül határozza meg, míg a lelkiismeret reflexivitást és öntudatosságot vezet be. Az alany most már így mondhat:

Amit a társadalom elvár tőlem, az maga is tévedhet.

Ez a modern szubjektivitás etikai jelentése.

Matko Sorić pontosan ezt a megkülönböztetést rekonstruálja az *Etikától*: Kangrga az erényből a lelkiismerethez való elmozdulást úgy látja, mint a társadalmilag meghatározott karaktertől az öntudatos autonómia felé való elmozdulást.

Azért fontos, mert megmagyarázza, miért nem hajlandó Kangrga az etikát pusztán a társadalmilag elfogadott erények ápolásának tekinteni.

Egy társadalom maga is lehet gonosz.

Az erényekhez való alkalmazkodás akkor a gonoszt reprodukálná, nem pedig legyőzné azt.

7.2 Sollen *központisága*

Kangrga számára egyetlen valóban etikus álláspont sem lehetséges a **kötelezettség** nélkül.

Ha a valóság már jó, teljes és emberi lenne, az erkölcs felesleges lenne.

Az etika az ítéletből indul:

Ami létezik, az nem az, aminek lennie kellene.

Sadžakov megmutatja, hogyan *teszi Etika* ezt az etikai átmenet alapjává az etikáról a történelem felé: maga a Sollen erkölcsi létezése *a* meglévő valóságban tapasztalható elégtelenségről tanúskodik.

Az erkölcs tehát magában foglal egy intrinsident kritikus pillanatot.

Ez az egyik oka annak, hogy Kangrga ellenzi a naturalista és objektivista etikai alapokat. Ha az erkölcsöt egyszerűen le lehetne olvasni "ami van" – az emberi természet, társadalmi szokások, biológiai szükségletek, isteni ontológia vagy egy állítólag objektív javakhierarchia –, akkor az erkölcsi alany autonómiája eltűnne.

7.3 Miért Kant egyszerre az etikai csúcspont és válság

Kangrga 2004-es "Kantova etika" című tanulmánya szokatlan világosan hangsúlyozza ezt a pontot.

Provokatívan azzal kezdi, hogy még a "Kant etikája" kifejezést is feltételesen kell használni, mert maga Kant is felmerül az etikai reflexió alapja.

A kötelesség, az erkölcsi törvény és az öntudatosság az etikát olyan szintre hozza, amit Kangrga klasszikus formájának tart. Kant válik a történelmi mércéjévé, amely alapján mind a korábbi, mind a későbbi etikai elméletek értékelhetők.

Kant azonban egy alapvető nehézséggel szembesül: hogyan válhat a tiszta ész valójában gyakorlativá?

Kangrga ezt nem véletlenszerű technikai problémaként értelmezi, hanem annak jelzéseként, hogy az erkölcsi nézőpont önmagán túl mutat. A Kanttól Fichté, Hegelhez és végül Marxhoz való átmenet tehát belső módon az erkölcsi filozófia logikájához tartozik.

Ez a Kangrga metaetikájának jellegzetes szerkezete:

Az etika saját gyakorlati transzcendencia iránti igényt generál.

---

8. Etika és metafizika: talán Kangrga legmélyebb filozófiai tézise

Az érett Kangrga egyik legradikálisabb állítása, hogy a **metafizika és az etika alapvetően összeegyeztethetetlen**.

Ez furcsán hangzik, amíg fel nem ismerjük a metafizika különös definícióját.

Kangrga számára a metafizikai gondolkodás alapvetően tekinti a valóságot valamiként:

megadva,

befejezve,

objektíven léteznek,

amelyeket elméletileg meg lehet vizsgálni vagy leírni.

De az etika azzal kezdődik, hogy pontosan ezt a lezárást utasítja meg.

Azt mondja, hogy a meglévő világ **nem kész** , mert más kellene lennie.

Ezért a kanti-erkölcs már magában foglalja, Kangrga számára, egy antimetafizikai forradalmat. A jó nem csupán egy tárgy, amely előttünk hever. Szabad emberi tevékenység révén kell elő készülnie.

2004-es Kant-esszéje azzal zárul, hogy az etika és a metafizika alapvető szinten kizárja egymást.

Ezért válik végső soron az ő "erkölcsi elmélete" az **emberi világ-termelés** elméletévé.

A döntő kategóriák már nem egyszerűek:

jó,

Kötelesség,

erény,

Norm,

érték.

A következők lesznek:

szabadság,

Lehetőség,

tevékenység,

Praxis,

Történelem,

gyártás,

jövő,

forradalom,

és végül **találgatások**.

Ez a mozgalom csúcspontját utolsó írásaiban éri el.

---

9. Az "etika reneszánsza": Kangrga kritikája a poszt-kanti erkölcsi filozófiával kapcsolatban

Az Etika *egyik legvitatottabb* aspektusa Kangrga kortárs etikai elméletekkel kapcsolatos kezelése.

Számos huszadik századi etikának "megújítása" kísérletét filozófiailag visszafejlődőnek tartotta, mert nem tudták megőrizni a kanti autonómia elérését.

Alapvető vádja az, hogy a kortárs etika gyakran a következőket keresi:

új értékek,

új erények,

új szabályok,

új erkölcsi elvek,

vagy új alkalmazott kódok,

Anélkül, hogy a mélyebb kérdést tennék fel:

Milyen társadalmi és történelmi feltételek teszik lehetővé vagy lehetetlenné teszik az erkölcsi cselekvést?

Kangrga szemszögéből az az etika, amely csupán normákat ad azoknak az alanyoknak, akik egy változatlan intézményi struktúrában működnek, a moralizmus csapdába esik.

Sadžakov megjegyzi, hogy a kortárs "etika reneszánszáról" szóló fejezet kifejezetten kritizálja azokat a megközelítéseket, amelyeket Kangrga úgy véli, Kant filozófiai szintje alá esnek.

Ez az elmélete egyik fő erőssége és egyben egy nagy gyengesége is.

Az erő abban rejlik, hogy ragaszkodik hozzá, hogy az erkölcsi filozófia nem hagyhatja figyelmen kívül:

hatalom,

Közgazdaságtan,

Törvény,

intézmények,

anyagfüggőség,

és társadalmi struktúrát.

A gyengeség az, hogy túl könnyen kezeli Kantot az "etika, mint etika" végső kritériumaként. Čović maga is felveti a módszertani nehézséget: miért lenne joguk előre kijelenteni, hogy minden lehetséges jövőbeli etikai forma képtelen túlszárnyalni Kantot?

---

10. Bioetika és ökológia: az elmélet valódi, késői kiterjesztése

Kangrga erkölcsi filozófiájának egyik legvilágosabb kiterjesztése 1989 után az ökológiával és a bioetikával foglalkozik.

Válasza jellegzetes: nem engedi, hogy az ilyen problémák csak **alkalmazott erkölcsi érvelésre** korlátozódjanak.

Például a környezeti pusztítással azt állítja, hogy a döntő probléma nem csupán az, hogy az egyéneknek vagy a kormányoknak jobban kellene-e törődniük a természettel. Az ökológiai válság gazdasági és politikai termelési struktúrákban gyökerezik.

Ezért szándékosan provokatív módon írja le az ökológiai problémát alapvetően gazdasági-politikai jellegűként, nem pusztán etikusként.

De egy fontos feltétel következik.

Kangrga kifejezetten kijelenti, hogy **nem** tartja az etikai felhívásokat haszontalannak. Az etikai tiltakozás szükséges. Amit tagad, az az, hogy az erkölcsi vonzerő önmagában megváltoztathatja a rendszerszintű dinamikát. Ezért az ökológiai tudatosságnak szélesebb társadalmi és politikai cselekvésbe kell átmennie.

Pontosan ez az ő régebbi *Etika vagy Forradalom* tézise, amelyet huszonegyedik századi problémává fordítottak.

Ugyanez történik az abortuszról, a reproduktív technológiákról és az eutanáziáról szóló beszélgetésekben is. Ellenállja, hogy ezeket a kérdéseket elszigetelt erkölcsi dilemmákká redukálja. Például az abortusz esetében hangsúlyozza a nő konkrét társadalmi és gazdasági körülményeit, valamint annak lehetőségét, hogy valóban méltóságteljes életet biztosítson.

Bármit is gondolunk az ő lényegi álláspontjáról, a módszer következetes:

ne vonják el az erkölcsi döntést azoktól a társadalmi körülményektől, amelyek között a döntést meg kell hozni.

Ez egy fontos késői fejlemény, mert Kangrga elkezd szembeszállni olyan területekkel, amelyeket általában "alkalmazott etikaként" sorolnak, miközben elutasítja az alkalmazott etika normális architektúráját.

---

11. Az erkölcs késői rehabilitációja – vagy inkább pontosítása –

Talán ez az a pont, ahol Kangrga késői gondolkodása a legkönnyebben félreérthető.

Az *Etika ili revoluccija* cím és az erkölcsi tudatosság korlátaihoz való ismételt ragaszkodása azt a benyomást keltette, hogy egyszerűen az etikát akarja eltörölni a politikai forradalom javára.

Záró előadásai egyértelművé teszik, hogy ez az értelmezés téves.

2007 júniusi előadásainak záró beszélgetésében Kangrga az erkölcsöt egy **elfogadhatatlan létező valóság által kiváltott felháborodásként** írja le.

Az erkölcsi reakció elkerülhetetlen.

Valójában azt mondja, hogy romboló körülmények között gyakran nincs más választásunk, mint erkölcsileg reagálni. Mégis, önmagában a felháborodás érintetlenül hagyja a mechanizmust, amely ezeket a körülményeket létrehozza.

Így az érett séma jobban így képviselhető:

létező igazságtalanság→ erkölcsi felháborodás→ kritikus tudatosság→ gyakorlati elköteleződés→ szerkezeti átalakulás.

Az erkölcs tehát sem a végső megoldás, sem illúzió.

Ez az **a negatív erkölcsi energia** , amelyből a gyakorlati transzcendencia elindulhat.

Ez a megfogalmazás jelentősen enyhíti az "etika **vagy** forradalom" látszólag kizáró jelentését.

Az érett Kangrga szinte így lehetne megjeleníteni:

Az etika pontosan azért szükséges, mert a világ rossz; a forradalom azért szükséges, mert önmagában az etika nem teheti jóvá.

Ez inkább feltétel, mint elutasítása a korábbi elméletnek.

---

12. *Klasični njemački idealizam* (2008): az etikai genealógia végső rekonstrukciója

A 2006/07-es előadások, amelyeket *Klasični njemački idealizam címmel* publikáltak, felbecsülhetetlen értékűek, mert bemutatják, ahogy Kangrga halála előtt értelmezi saját élethosszig tartó helyzetét.

A könyv tartalma egyértelművé teszi az irányt: a kanti autonómia és *a Sollen* fichte-i önaktivitáson keresztül vezet a hegeli objektív szellemhez, onnan pedig Marx és forradalmi gyakorlat felé.

Három fejlemény érdemel kiemelést.

Fichte még fontosabb szerepet tölt be

A késői Kangrgában Fichte nem csupán egy köztes gondolkodó Kant és Hegel között.

Fichte *Tathandlungja*—a cselekedet-cselekedet vagy önmegtermelő tevékenység—döntő modelljévé válik a valóság legyőzésére, mint a végleges tény (*Tatsache*) felfogására.

Ez alapvető az erkölcsi elmélet szempontjából.

Az ember nem azért szabad, mert pusztán a körök és normák között választ, hanem mert az emberi tevékenység segít **létrehozni a lehetőségek világát, amelyben a döntések lehetővé** válnak.

Így a mélyebb kérdés már nem egyszerű:

"Mit tegyek?"

De:

"Hogyan születik meg egy olyan világ, ahol valóban szabad cselekvés lehetséges?"

A jövő filozófiailag konstitutívvá válik

Kangrga egyre inkább a jövőn keresztül értelmezi az emberi létezést.

Az állat nagyrészt egybeesik a természetes létezési módjával.

Egy embernek nem.

Embernek lenni azt jelenti, hogy létezünk azzal kapcsolatban, ami **még nem** létezik.

Az etikus *Sollen* ennek a nagyobb struktúrának az egyik megnyilvánulása.

Ez magyarázza Kangrga szokatlan **"re-evolúció" kifejezését.** Az emberi történelem nem csupán biológiai evolúció. Az emberek folyamatosan újraalkotják saját létezésének feltételeit.

A jogok kifejezetten rendszerszintű jelentőséget szereznek

Ahogy fentebb tárgyaltuk, ezek az előadások azt az elvet fogalmazzák meg, hogy a jogi elismerés az erkölcsi elszámoltathatóság feltétele.

Ez egy bonyolultabb sorozatot ad a késői rendszernek:

természetes egyén → jogi személy → erkölcsileg felelős alany, → résztvevő az etikai/társadalmi intézményekben, → történelmi-gyakorlati ügynök.

A késői Kangrga így jóval nehezebb bonyolultságtalan forradalmi önkéntesként besorolni, mint ahogy azt néhány korábbi mű retorikája sugallná.

---

13. *Filozofske rasprave* (2008)

Ezt a kötetet óvatosan kell kezelni a kronológiai fejlődés nyomon követésekor, mivel sok, nagyrészt korábban kiadatlan cikkekből áll, nem pedig egyetlen újonnan komponált szisztematikus mű.

A szerkesztő, Svetozar Livada három fő területre bontatta a műsort:

tanulmányok Spinozáról, Kantról és Hegelről;

marx és marxista témák tanulmányai;

valamint olyan írásokat, amelyek a kortárs valósággal és annak értelmes leküzdésének lehetőségeivel foglalkoznak.

A kötet azonban a késői Kangrga reprezentje, mert összehozza filozófiájának három dimenzióját:

a modern szubjektivitás → marxista praxis → a kortárs létezés kritikája.

Visszatérő egzisztenciális imperatívája, hogy az illető ne legyen pusztán mások által előállított körülmények tárgya, hanem **saját életének** alanyává kelljen válni.

Ez talán a legkönnyebben megfogalmazott etikai mag megfogalmazása, amely Kangrga összes "etika" elleni támadása alatt fennmarad.

---

14. *Spekulacija i filozofija: od Fichtea do Marxa* (2010): posztumusz csúcspont

Ez a munka fontos kronológiai minősítést igényel.

Csak 2010-ben jelent meg, két évvel Kangrga halála után, de a Zagreb Filozófiai Tanszék szerint a kézirat **2006-ból** származik. Ezért késői Kangrga műként kell tekinteni, nem pedig gondolatainak posztumusz fejlődésének.

Itt az etikáról a **spekuláció felé való átmenet** teljesen egyértelművé válik.

A "találgatás" nem jelent tétlen feltételezéseket.

Ez egy olyan gondolkodásmódot jelent, amelyben az alany és tárgy, az aktivitás és a termék, a lehetőség és a valóság belső összekapcsoltságként értelmezhető.

Fichte *Tathandlungja* tehát döntő: a gondolkodás nem egy kész ténylel kezd, hanem produktív tevékenységgel kezdődik. A Zagrebi Filozófiai Tanszék kéziratbemutatása pontosan ezt a Fichte–Marx kapcsolatot emeli ki.

Az erkölcsi elmélet szemszögéből az eredmény radikális.

Az etika már nem a legmagasabb gyakorlati filozófia.

Ez egy történelmi szakasz annak felfedezésében, hogy az emberek a következők:

önmagát produkálva,

világszerte produkciót nyújtva,

jövőorientált,

történelmi,

és képesek átalakítani saját létezésük feltételeit.

A tétel így ábrázolható:

az erkölcs → autonómia → tevékenység → gyakorlat → történelem → újrafejlődés → spekuláció.

Így Kangrga késői rendszere többé válik, mint erkölcsi elmélet. Antropológia és történelmi kreativitás filozófiája lesz, amelyben az erkölcs nélkülözhetetlen, de alárendelt pozíciót foglal el.

---

15. Szóval mi változott valójában 1989 után?

A bizonyítékok hat fejleményt támasztanak alá, de csak néhányat érdemelnek valódi változásnak.

1. **A forradalmi absztrakciótól a demokratikus-jogi közvetítésig.**
   A legjelentősebb változás a polgárok, az egyéni jogok, a pluralizmus, a jogállamiság és a demokratikus szuverenitás jelentősen megnövekedett jelentősége. Kangrga sosem lett hagyományos liberális, de a jugoszláv utáni katasztrófa meggyőzte őt arról, hogy sokkal erősebben hangsúlyozza: a felszabadítás nem kerülheti meg a modern kortárs ság jogi és polgári eredményeit. A "jogok nélkül nincs erkölcs" formulája a legvilágosabb kifejezése ennek a fejlődésnek.
2. **A szocialista moralizmus kritikájától a nacionalista heteronomia kritikáig.**
   1989 előtt a fő politikai célpontok a sztálinizmus, a bürokratikus szocializmus és az ideológiai "szocialista erkölcs" voltak. Ezután a nacionalizmus paradigmatikus visszalépéssé válik a természetes közvetlenségbe. Az elméleti apparátus épségben marad; fő történelmi tárgya változik.
3. **Egy élesebb univerzalizmus, amely a konkrét egyénre épül.**
   A néhai Kangrga különösen ragaszkodik ahhoz, hogy sem nemzet, sem állam, sem a kollektív felszabadulás nem pótolhatja az egyének szabadságát. Az emberi univerzális

nem az egyéniség elnyomása; hanem az a normatív horizont, amelyben az egyes egyének felismerhetik egymást emberként és állampolgárként.

4. **Az erkölcs pozitív funkciójának tisztázása.**
   Egyre egyértelműbbé teszi, hogy a moralizmus kritikája nem nihilizmus. Az erkölcsi felháborodás, a lelkiismeret és a tiltakozás továbbra is nélkülözhetetlen; korlátjuk, hogy önmagukban nem tudják megváltoztatni a társadalmi kapcsolatok strukturális reprodukcióját. 2007-es előadásai ezt különösen egyértelművé teszik.
5. **Terjeszkedés az ökológiai és bioetikai problémák felé.**
   Az absztrakt erkölcs régi kritikája az ökológiai pusztításra, a reproduktív kérdésekre és a globális kapitalizmusra alkalmazható. Ez nem hoz létre új "kangrgi-bioetika"-t, de jelentősen szélesíti gyakorlati filozófiájának empirikus keretét.
6. **Erősebb elmozdulás az etikai irányból a spekuláció felé.**
   Fichte-i önaktivitás, jövő, újrafejlődés és az emberi világ létrehozása egyre hangsúlyosabbá válik végső írásaiban. Ezt inkább egy korábbi hajlam csúcspontjaként lehet leírni, mint doktrinális szakadásként.

---

16. Mi nem változott?

Ez ugyanolyan fontos.

Kangrga **1989 után nem** hagyta el Marxot.

Nem jutott arra a következtetésre, hogy a kommunista rezsimek összeomlása megcáfolná a marxista filozófiát. Ehelyett megtartotta régóta fennálló különbségét Marx felszabadító kommunizmus eszméje és a kommunistának nevező történelmi rezsimek között.

Nem az utilitarizmus felé mozdult.

Nem lett Rawls-féle kontraktuss.

Nem fogadta el a Habermasius diskurzus etikát korábbi elméletének helyettesítésére.

Nem fogadta el az arisztotelészi erényeetika kortárs újjáéledését.

Nem fogadta el a bioetikát az alkalmazott etika önálló formájaként.

És **nem** adta le azt az alapvető meggyőződést, hogy egy erkölcsi probléma végső soron nem oldható meg pusztán egy jobb erkölcsi kódex kitalálásával.

A Kant–Fichte–Hegel–Marx tengely a végsőkig épen maradt. Ezért Sadžakov a Kangrga művein átfutó erős belső kontinuitásról beszél, annak ellenére, hogy a téma- és terminológia eltérődése is fennáll.

---

17. Egy jelentős elméleti gyengeség: az erényeetika kezelése

A 2004-es Etika egyik legmegkérdőjelezhetőbb része az éles korszakbeli ellenállás:

erény → lelkiismeret.

A Kangrga hajlamos az erényetikát a társadalmilag megalapozott életformákhoz való alkalmazkodással, a kanti lelkiismeretét pedig az autonóm önrendelkezéssel társítani.

Ez a megkülönböztetés valami fontosat világít meg a modernitásban, de intellektuális történelemként túl şematikus.

Sorić helyesen rámutat, hogy Kantnak maga is van egy kidolgozott erényelmélete. A lelkiismeret nem csupán az erény helyettesítője, és az arisztotelészi erény sem redukálható passzív konformitásra a külső társadalmi elvárásokkal.

Ennek következtében Kangrga néha egy gyümölcsöző **, ideális ellentétet** túlzottan merev történelmi szekvenciává alakít.

Ugyanez a probléma érinti általános kijelentését, miszerint minden poszt-kanti etika Kant alatt kell maradnia.

Filozófiai provokációként ez erőteljes.

Mint egy szó szerinti erkölcsi filozófia története, sokkal nehezebb megvédeni.

---

18. Egy második feszültség: autonómia kontra társadalmi elszántság

Kangrga legmélyebb, megoldatlan problémája két ugyanolyan erős meggyőződés között rejlik.

Az egyik oldalon:

Az egyén autonóm, önmeghatározó és felelősségteljes.

A másik:

Az egyéni cselekvést a jog, a gazdaság, a politikai intézmények és a termelési struktúrák határozzák meg.

Ha a strukturális meghatározást túl messzire tolják, a Kanttól örökölt autonómia veszélybe kerül.

Ha az autonómiát túl messzire toljuk, az absztrakt erkölcsi individualizmus marxista kritikája gyengül.

Érett megoldása lényegében hegeli:

A szabadság sem pusztán belső és nem tisztán strukturális.

A jogi és intézményi világnak objektíven lehetővé kell tennie a szubjektív szabadságot, miközben a alanynak aktívan kisajátítania és átalakítania kell ezt a világot.

Ezért olyan fontos, hogy "jogok nélkül nincs erkölcs". Ez biztosítja a hiányzó közvetítést a kanti autonómia és a marxista társadalmi kritika között.

Véleményem szerint ez Kangrga egyik legerősebb késői elméleti előrelépése.

---

19. Nacionaalizmus és az univerzalitás problémája

A Nacionalizam ili demokracija *esetében is koncepcionális nehézség* van.

Kangrga nacionalizmus és demokrácia közötti ellentéte meggyőző, amikor a "nacionalizmus" egy etnikailag abszolút kollektív identitást jelent, amely alárendeli az állampolgárságot és az egyéni jogokat.

Kevésbé kielégítő, ha a nacionalizmust szélesebb körben definiáljuk, hogy magában foglalja az alkotmányos hazafiságot, a nemzeti demokratikus önrendelkezést vagy a polgári nacionalizmust is.

Kangrga szándékosan élesíti az ellenállást, mert közvetlen célja a jugoszláv utódállamok etnonirációs politikája volt. A polemikus kontextus magyarázza a bináris konstrukciót.

Filozófiailag mélyebb ellenállása valójában nem az:

Nemzet kontra nem nemzet

De:

a naturalizált partikulalizmus kontra univerzális szabadság.

Ha így fogalmazza meg, az álláspontja egyszerre válik koherensebbé és általánosabban alkalmazhatóvá.

---

20. Kangrga jellegzetes helye a huszadik századi erkölcsi filozófiában

Kangrga nehezen osztályozható, mert egyszerre több hagyományhoz tartozik.

Kanti-i abban a tekintélyben, hogy az erkölcs az autonómiában és *Sollenben* kezdődik.

Fichte-i abban a tekintetben a szubjektivitás öntevékenység.

Hegelista abban a részben, mert a szabadság objektív, jogi és társadalmi megtestesülést igényel.

Marxista, amennyiben az erkölcsi ellentmondások végül csak az anyagi és intézményi kapcsolatok átalakításával oldhatók meg.

És ő a jugoszláv Praxis hagyományhoz tartozik abban a mértékben, hogy az embereket kreatív, történelmi gyakorlaton keresztül értik, nem pedig rögzített antropológiai lényeg révén.

De eredetisége abban rejlik, hogyan ötvözi ezeket a hagyományokat.

Ante Čović azt állítja, hogy Kangrga módszertani döntése, hogy Marx értelmezését pontosan Kanttal kezdje, olyan dimenziókat nyitott meg Marx gondolkodásának olyan dimenzióiban, amelyek a hagyományos marxista értelmezések számára elérhetetlenek voltak.

Ez valószínűleg Kangrga etikaelméletének legfontosabb nemzetközileg eredeti része:

Marxot nem szabad kiegészíteni egy marxista etikával; Marxot inkább úgy kell értelmezni, mint annak az ellentmondásnak a gyakorlati-történelmi következménye, amelyet maga a kanti etika teljes tudatosságba hoz.

Ez sokkal radikálisabb tézis, mint a "burzsoá erkölcs" szokásos marxista kritikája.

---

21. A fejlesztés végső értékelése, 1989–2008

Ha Kangrga pályáját korai, középső és késői szakaszokra osztanák, ellenállnék annak, hogy a 1989 utáni időszakot harmadik, alapvetően eltérő erkölcsi filozófiaként írjam le.

Pontosabb a **késői konszolidációról és a politikai és intézményi konkretizációról** beszélni.

A mély szerkezet megmarad:

Kanti autonómia→ Sein és Sollen ellentmondása→ hegeli közvetítés→ marxi gyakorlat→ az emberi lét feltételeinek átalakulása.

De 1989 után ez a szerkezet több új hangsúlyt kap:

demokrácia nem pusztán forradalom;
jogok mint a felelősség előfeltételei;
az állampolgár helyett az etnózis;
a konkrét egyén, nem a kollektív absztrakció;
ökológiai és társadalmi-gazdasági struktúrák a elszigetelt erkölcsi dilemmák helyett; és az erkölcsi felháborodás mint nélkülözhetetlen, de nem elegendő motiváció az átalakuláshoz.

A feltűnő eredmény az, hogy a késői Kangrga egy tekintetben **pozitívabban viszonyul a joghoz és a polgári demokratikus eredményekhez** , mint ahogy azt korábbi forradalmi írásainak retorikája várná. Mégis, ugyanolyan radikális marad azzal, hogy elutasítja azt az elképzelést, hogy a kapitalista liberális demokrácia a szabadság végső megvalósítását jelenti.

Így érett pozíciója három szintre sűríthető:

1. Kant: az embernek erkölcsileg autonómnak kell lennie.

2. Hegel: az ilyen autonómiához jogokat, elismerést és intézményeket igényel.

3. Marx: még a jogilag elismert autonómia is hiányos, ha a társadalmi-gazdasági struktúrák újraprodukálják az elidegenedést és az uralmát.

És a néhai Kangrga különösen erőteljes politikai tanulságot tesz az 1990-es évek katasztrófáiból:

soha nem szabad megpróbálni elérni a harmadik szintet azzal, hogy megsemmisíti a második szint eredményeit.

Szerintem ez a legfontosabb valódi fejlődés erkölcsi-politikai filozófiájában 1989 után.

Ugyanakkor záró előadásai tisztáznak valamit, ami végig implicit volt: *az Etika ili revoluccija* nem végső soron **erkölcs kontra forradalom** kérdésként értelmezendő, hanem dialektikaként, amelyben **az erkölcs kritikus tapasztalatot ad arról, hogy valami elviselhetetlen, míg a történelmi gyakorlatnak meg kell teremtenie azokat a feltételeket, amelyekben az erkölcsi igény már nem csupán tehetetlen "kell" marad.**

Ez Kangrga késői álláspontját kevésbé az etika eltörlése, inkább az **etikai körülmények elmélete, amelyek között az etika valósággá** válhat.

****

Ante Čović morálelmélete

Kérem részletesen leírja és elemezte Ante Čović *1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.*

Ante Čović 1989 utáni munkásságát leginkább nem úgy érthető, mint egy zárt normatív rendszer felépítését a kantianizmus, utilitarizmus vagy erényeetika mellett, hanem egyre ambiciózusabb kísérletként az **erkölcs és etika helyének rekonstruálására egy tudományos-technológiai civilizációban**. Fejlődése több megkülönböztethető szakaszon keresztül halad: a marxizmus és a zagrebi *praxis* hagyomány által formált történelemfilozófiai háttérből; a hagyományos orvosi és "alkalmazott" etika kritikáján keresztül; a **pluriperspektív és integratív bioetika** elméletéig; végül egy sokkal tágabb orientatív **tudás, felelősség és korszakbeli átalakulás** elmélete felé halad.

A bibliográfiai helyzet fontos. Čović hivatalos bibliográfiája 1989 után csak egy új, egyedülállóan jegyzett horvát monográfiát tartalmaz, *az Etika i bioetika* [*Etika és bioetika*] (2004), amelyet 2008-ban módosított bolgár kiadás követett. Érett elméletének nagy része tehát jelentős cikkek és fejezetek között oszlik meg, míg a szerkesztett *kötetek: Izazovi bioetike* (2000), *Bioethics and Cultural Plurality* (2005), *Integrative Bioethics* (2007), *From New Medical Ethics to Integrative Bioethics to Integrative Bioethics* (2009), *Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism* (2010), *Bioethics and the Child* (2011), valamint *Az Integrative Thinking and the New Paradigm of Knowledge* (2019) dokumentálja azt az intellektuális mozgalomot, amelynek megszervezésében segédkezett, de nem lehet automatikusan saját álláspontjának kijelentéseként kezelni.

1. Az összmenet

A tömörített kronológia különösen világossá teszi a fejlődést.

Korszak / munkák	Fő elméleti mozgalom
1991–1996	Történelemfilozófia, a posztkommunizmus és a filozófia szerepe a világban
1997, "Az orvosi etika új utai"	Bioetika a deduktív "alkalmazott etika" ellen definiálva; bevezették a relációalitást és a pluriperspektivizmust
1997, "Tudás és erkölcs"	A tudás és erkölcs szétválasztásának történelmi diagnózisa a modern tudományban
1998, "Etika és bioetika"	A bioetika az új orvosi etikától egy "bolygói életetikának" irányába fejlődik
2000–2004	Bioetikai megközelítés konszolidációja; *Az etika és a bioetika* szintetizálja az első fázist

Korszak / munkák	Fő elméleti mozgalom
2004–2007	Az "integratív bioetika" válik az explicit szervező fogalommá
2006, "Pluralizmus és pluriperspektivizmus"	az igazságelmélet és az "orientatív tudás"; a relativizmus nyílt elutasítása
2009	Pluriperspectivist igazságelmélet; a nem emberi élet iránti felelősség megkülönböztető elmélete
2011	Explicit metaetika: erkölcs, etikai reflexió, univerzitás, aranyszabály és kategórikus imperatív
2012–2017	A bioetika "európaisa" és a kontinentális filozófia és Fritz Jahr beépítése
2018	Az integratív bioetika egy szélesebb körű "új etikai kultúra" és "korszakorientáció" részévé válik.
2019	Az "alkalmazott etika" radikális kritikája; integratív gondolkodás egy új tudásparadigmává általánosítva
2024	Érett történelemfilozófia: a modern tudományos civilizáció "általános veszélyben" ér véget; "harmadik tudomány" és egy bioetikai korszak javasolt

Čović maga vezette azokat a projekteket, amelyek változó címei szinte visszaadják ezt az intellektuális pályát: az 1990-es évek eleji projektek a "világ problémájával" és a kommunizmus történelmi összeomlásával foglalkoztak; ezeket követték *a Bioetika és a Filozófia* , majd *az Integratív Bioetika Alapjai*.

---

2. 1989–1996: a marxista világfilozófiától egy új gyakorlati-filozófiai probléma felé

Čović 1989 utáni időszakba egy felismerhetően eltérő intellektuális kontextusból lépett be. Korábbi egyedüli szerzője a *Marksizam kao filozofija svijeta* [*Marxizmus mint a világ filozófiája*] volt 1988-ban. Első 1989 utáni kiadványai továbbra is főként a történelemfilozófiával és a posztkommunizmussal foglalkoztak, például "Újraalkotás versus átmenet: posztkommunizmus filozófiai-történelmi problémaként" 1993-ban.

Ezért valódi **tematikus központváltás** történik az 1990-es években. A marxizmus megszűnik a kifejezett átfogó keretrendszer szereplését; a központi probléma egyre inkább a **tudomány, technológia, erkölcs, élet és emberi felelősség** kapcsolatává válik.

Ennek ellenére félrevezető lenne ezt teljes filozófiai áttérésnek nevezni. Egy jelentős folytonosság marad: Čović továbbra is világtörténelmi kategóriákban gondolkodik az etikai problémákban. Kevésbé érdekli pusztán a kérdés: "Melyik cselekedet megengedett?", hanem az, hogy "Milyen történelmi tudás és civilizációs forma hozza létre azt a helyzetet, amelyben ez az erkölcsi probléma kialakul?" Ez a gondolkodási szokás túléli a marxista szakaszt, és végül elengedhetetlenné válik elméletéhez, amely a modern tudományos-technológiai korszakból egy javasolt "bioetikai korszakba" való átmenetről szól.

Emellett intézményi és intellektuális kontinuitás is jelen van a szélesebb *Filozofska istraživanja* projekten keresztül. Hrvoje Jurić az integratív bioetika történetének rekonstrukciója azt állítja, hogy az "integratív gondolkodás" elve már az 1980-as évek eleje óta kialakult ezen projekt köré, még akkor is, ha az explicit integratív bioetika jóval később jelent meg.

Így a 1989 utáni fejlődést leginkább a **lényegi tárgy változásaként jellemezhető, anélkül, hogy filozófiai stílusban ugyanolyan teljes változás** lenne: a történelmi totalitások kritikája a tudományos-technológiai civilizáció kritikájává válik.

---

3. 1997 döntő fordulata: a bioetika mint alternatíva az "alkalmazott etika" helyett

Két 1997-es tanulmány alapvető: **"Novi putovi medicinske etike"** ["Orvosi etika új utai"] és **"Znanje i moralnost"** ["Tudás és erkölcs"]. Čović későbbi elméletének főbb elemei már láthatóak bennük.

3.1. "Az orvosi etika új utai"

Čović az orvostudomány tudományos és technológiai képességeinek átalakulásából indul. A modern orvoslás olyan helyzeteket hoz létre, amelyeket nem lehet egyszerűen a hagyományos orvos lelkiismerete rendezni. Ezek érintik a betegeket, intézményeket, családokat, tudományt, jogot, politikát és társadalmat. Ezért az etikai mérlegelésnek szélesebb körűvé kell válnia.

De Čović **nem** következtet azt, hogy egyszerűen egy absztrakt elvek halmazát kell felépíteni, és deduktívan "alkalmazni" őket.

Ez az elméletének tartós vonása.

A principlizmust, a kauisztriát és az ellátás etikáját vizsgálja. Úgy véli, hogy az principlizmus kockázata van annak, hogy elveket feltételez anélkül, hogy megfelelően megállapítaná filozófiai alapjaikat. A kasuisztika az ellenkező irányba halad, de annyira elnyomhatja az elméletet, hogy az ítélkezés kritériuma elhomályosulásá válik. Az ellátási etikát együttérzőbben kezelik, mert személyre szabhatja az orvos-beteg kapcsolatot, bár ő szerint annak hatóköre nem elegendő az egész területre.

Čović megoldása a későbbi integratív bioetika korai formája: a bioetika **relációs és többperspektíválisnak** kell lennie.

A "relációs" azt jelenti, hogy az etikai elméletnek és a konkrét problémának kölcsönhatásba kell lépnie, nem pedig pusztán az egyiknek mechanikusan a másik alá kell csatolnia.

A "többperspektívális" azt jelenti, hogy az erkölcsileg nehéz problémákat egyetlen tudomány, szakma, filozófia vagy világnézet nem monopolizálhatja.

Mégis, a filozófia továbbra is lényeges. Čović soha nem azt akarja, hogy a pluriperspektivizmus azt jelentse, hogy a filozófia jelentéktelenné vált. Épp ellenkezőleg, a filozófia éppen azért szükséges, mert az igazolás, érték, jelentés és végső orientáció kérdései nem oldhatók meg kizárólag speciális empirikus tudással.

Ez egy mintát teremt, amely későbbi munkáiban is megmarad:

a deduktivizmust ellen, de nem az elmélet ellen; a diszciplináris monopólium ellen, de nem a filozófia ellen; a plural perspektívák mellett állva, de nem a relativizmus mellett.

Ez a háromrészű álláspont érett etikájának fogalmi magja.

---

4. "Tudás és erkölcs" (1997): az etikai történeti diagnózis mögött áll

A második, 1997-es tanulmány még fontosabb a későbbi történelemfilozófia megértéséhez.

Čović sématikus módon különbözteti meg a régebbi tudásfelfogást a modern tudománytól. Az ősi tudás a természet megértésére és az emberi élet irányába helyezésére törekedett. Ezért a tudás megőrizte a filozófiai, erkölcsi és vallási-integratív dimenziókat. Szókratész és Arisztotelész különböző módokon szimbolizálnak egy olyan világot, amelyben **az igazság és a jó nem váltak el alapvetően**.

A modern tudomány, amelyet Bacon szimbolikusan indított el, megváltoztatja a stratégiai célt. A tudást egyre inkább úgy értelmezik, mint a természet feletti hatalom megszerzésének eszköze. Ezért alakult át a szókratikus erény és tudás összekapcsolásából a baconi tudás és hatalom azonosításába. A modern tudományos projekt célja a természet uralma az emberiség javára.

Čović később a projekt etikai igazolását **"általános utilitarizmusnak"** nevezi: a kockán lévő előny kezdetben nem egy adott egyéné, hanem az emberi fajé.

A lényeg, hogy Čović kezdetben nem ábrázolja a modern tudományt egyszerűen erkölcstelennek. Későbbi rekonstrukciója finomabb: a modern tudományt eredetileg etikai cél – az emberiség hasznára szolgált –, de a technológiai mesteri törekvés fokozatosan felszabadult ettől az etikai alaptól.

Ez megszületik Čović egyik legkitartóbb tézisévé:

A modern civilizáció alapvető etikai problémája nem csupán a semleges tudás erkölcstelen felhasználásának létezése, hanem a tudás szerkezeti elkülönítése az erkölcsi orientációtól.

A bioetika ezért nemcsak **a technológiák feltalálása után szükséges** kontrollálni, hanem ahhoz, hogy helyrehozza a modern tudásstruktúrában lévő törést.

Ez magyarázza, miért nő Čović bioetikája végül tudásfilozófiává.

5. 1998–2004: Az orvosi etikától az "élet bolygó etikájáig"

Az "Etika i bioetika" (1998) című művében Čović úgy rekonstruálja a bioetikákat, mint kvalitatív fejlődésen áteső. Kezdetben nagyrészt azonnali erkölcsi reflexión és orvosi döntéshozatalon keresztül működött. A versengő etikai megközelítések beismerésével azonban a bioetika a kifejezett **etikai reflexió szférájába** lépett. Ez mélyebb interakciót igényelt a filozófiával, a gyakorlati filozófiával és a történelemfilozófiával.

Ezzel egy időben a témája is bővült. Az orvosi gyakorlattól és a biomedikai kutatástól az ökológiai kérdések, a tudomány magában, az élet és végül a nyugati civilizáció alapvető problémái felé mozdult el. Ezért Čović úgy írja le a pályát, mint az innovatív orvosi etika átalakulását az **élet bolygó etikajává**.

Ez a lépés alapvető fontosságú. A *bio-* szó már nem jelent egyszerűen "biomedicális". Egyre inkább **az életet és azokat a feltételeket jelenti, amelyek alatt az élet folytatódhat**.

A 2004-es *Etika i bioetika című könyv*

Az Etika i bioetika: razmišljanja na pragu bioetičke epohe [*Etika és bioetika: Elmélkedések a bioetikai korszak küszöbén*] ennek az első szakasznak a szintézise.

CroRIS úgy írja le a monográfiát, hogy Čović korábbi kutatásait integrálja a hagyományos filozófiai etika és bioetika interdiszciplináris és pluriperspektív területeként való kölcsönhatásába, miközben egy történelemfilozófiai perspektívát vezet be, amely képes a kortárs civilizációs problémákat a világtörténelmi korszakok közötti átmenet jeleiként értelmezni.

Ez azt jelenti, hogy **2004-re** szinte minden későbbi építőelem már megvan:

az etikai reflexiónak filozófiai alapon kell maradnia;

a bioetikának többperperspektíválisnak kell lennie;

A modern tudomány belső tudás és erkölcs szétválasztása miatt szenved;

A tudományos-technológiai fejlődés új felelősségformákat hozott létre;

A bioetikai probléma az egész életre is kiterjed;

és a kortárs bioetikai tudatosság korszaki átmenetet jelezhet.

Az utóbbi elmélet tehát nagyrészt a keretrendszer **rendszereztetése, episztemológiai mélyítése és bővítése** e, mintsem a 2004-es álláspont elutasítása.

Különösen meg kell jegyezni, hogy a **"bioetikai korszak" kifejezés nem késői találmány**. Čović már 1997-ben zárta a "Tudás és erkölcs" című művét azzal, hogy azt javasolta, hogy egy Hiroshima által szimbolikusan indított korszakot érdemes bioetikai korszaknak nevezni.

---

6. Erkölcsi és politikai filozófia a bioetikán kívül: demokrácia és Kangrga

Hiba lenne Čović összes erkölcsi gondolkodását bioetikával azonosítani.

A 2004-es **"Demokrácia és partitokrácia: A politika erkölcsi alapjai megbeszélése" című tanulmányában** történelmileg rekonstruálja a demokráciát, és Rousseau általános akaratának központi szerepet kap. A döntő különbség a valóban általános akarat között, amely képes kifejezni a demokratikus közösség erkölcsi dimenzióját, és a szektionális érdekek összesítése között. A partitokrácia egy olyan deformációt jelent, amelyben a szervezett pártok megragadják a politikai folyamatot, és a demokratikus általános akarat helyett a specifikus akaratokat helyezik le. Ezt a diagnózist különösen a posztkommunista politikai fejlődéssel köti össze.

Ez a tanulmány fontos affinitást mutat fel az univerzalizmussal, amely később a metaetikájában válik nyilvánvalóvá: a morál és a legitim demokrácia mindkettő olyan álláspontot igényel, amely **túlmutat pusztán bizonyos** érdekeken.

Második, jelentős 2004-es tanulmánya, **a "Etikai kritika Milan Kangrga munkásságában"** azt mutatja, hogy nem egyszerűen hagyta fel kapcsolatát a *Praxis* filozófiai örökséggel. Čović ellenezi Kangrga etikai nihilistaként értelmezését, és az erkölcsi tudatosság kritikáját az etikai kritika eredeti formajaként értelmezi, amely Kangrga gyakorlati, forradalom, világ, történelem és elidegenedés kategóriáihoz kapcsolódik.

Ez különösen hasznos Čović intellektuális kontinuitásának megértéséhez. Érett bioetikája sokkal inkább kanti-szerű az erkölcsi univerzitás explicit értelmezésében, mint a Kangrga radikális történelmi kritika, de Čović megőrzi a régebbi ragaszkodást, miszerint az etikát kapcsolódni kell a **történelemmel, a gyakorlattal és a világ alkotmányával**, nem pedig elszigetelt erkölcsi szabályokra redukálni.

---

7. 2004–2011: Az "integratív bioetika" konstrukciója

A döntő intézményi pillanat a 2004-es dubrovniki konferencia volt a dél- és délkelet-európai bioetikáról. A zagrebi csoport Čović körül és német tudósok, köztük Walter Schweidler és Thomas Sören Hoffmann közötti későbbi együttműködés nemzetközi programot, konferenciákat, nyári iskolákat és több szerkesztett kötetet eredményezett. Jurić ennek

megfelelően a 2004-es konferenciát az integratív bioetika hagyományos "szülőhelyeként" azonosítja.

De mit is jelentett valójában az "integratív"?

7.1. A pluralizmus pluriperspektivizmussá válik

A 2006-os **"Pluralizmus és pluriperspektívizmus"** című cikk ad a filozófiai választ.

Čović élesen megkülönbözteti az intézményi pluralizmust a lényegi pluralizmustól. Az intézményi pluralizmus kívánatos, mert az intézményeknek engedniük kellene a versengő megközelítéseket. De az igazság korlátlan pluralizációja relativizmusnak minősülne.

Ezért a képlete meglepő:

maga az igazság nem többes; csak a aspektusai vagy nézőpontjai lehetnek többesek.

A pluriperspectivismust tehát egyértelműen megkülönböztetik a relativista perspektivizmustól. Ez a **nézőpontok interaktív integrációját** jelenti, hogy létrehozzák azt, amit Čović *orientációs* tudásnak (*orijentacijsko znanje*) nevez. Ezt szembeállítja a modern tudomány monoperspektíválisszerkezetével, és az orientatív tudás megjelenését egy új történelmi korszak lehetőségével köti össze.

Ez egy fontos elméleti finomítás. A "többes perspektívák" korai nyelvezete laza pluralizmusra utalhatott. 2006-ra Čović megpróbál ennek episztemológiai alapot adni:

a nézőpontok többes;

Az igazság nem csupán a nézőpontokhoz viszonyítható;

Egyetlen speciális nézőpont sem meríti ki az igazságot;

Az integrációnak inkább tájékoztatást kellene teremtenie, nem csupán véleménykatalógusként.

Ez az integratív bioetika központi episztemológiai állítása.

---

8. 2009: Pluriperspectiválisigazság és "orientatív tudás"

Čović tovább megy az **"Integratív bioetika és az igazság problémája" című művében.**

Itt felismeri azt a nehézséget, amellyel bármely pluralista etika azonnal szembesül. Ha a bioetika magában foglalja az orvostudományt, biológiát, filozófiát, teológiát, jogot,

szociológiát és kulturálisan beágyazott világnézeteket, mi teszi ezek kölcsönhatását többé, mint az összeegyeztethetetlen vélemények egymás mellé helyezése?

Válasza az, hogy a pluriperspektivizmus egy adott igazságelméletet feltételez. Az "orientatív tudás" csak a kognitív nézőpontok közötti kölcsönhatás révén alakulhat ki egy közös problématerületen belül. Ezért a tanulmány megpróbál egy filozófiai perspektívás igazságelméletet nyújtani, amely képes legitimálni ezt az eljárást.

Ez az egyik fő fejlesztési lépés a 2004-es könyv óta. Az integrativitás elsősorban **interdiszciplináris gyakorlatból** az episztemológia **állításává** válik.

Ennek következtében az ambíció óriási mértékben nőtt. Čović már nem csupán azt mondja, hogy az orvosoknak beszélniük kellene filozófusokkal és jogászokkal. Azt javasolja, hogy a modern tudományos civilizáció kudarcai feltárják egy **egész tudásparadigma** hiányosságát, és hogy a többperspektíválisintegráció egy újat alkothat.

---

9. Legkonkrétabb eredeti normatív konstrukciója: felelősség nem emberi lényekért

Čović 2009-es **"A biotikus közösség mint a felelősség alapja a nem emberi élőlényekért"** című tanulmánya külön figyelmet érdemel, mert sokkal közvetlenebb, normatívabb, mint módszertani írásai.

Elutasítja a két gyakori módot az erkölcs emberi kiterjesztésének túloldalára. Az egyik jellegzetesen emberi kategóriákat – jogokat, méltóságot, erkölcsi státuszt – tulajdonít az állatoknak; a másik, amelyet Peter Singerrel való vitájában társít, csökkenti az emberek és más érző lények közötti erkölcsileg releváns különbséget. Čović ezeket az ellentétes fajkiegyenesítési formáknak nevezi.

Ellenük **aszimmetrikus közösségi modellt** javasol.

Az emberek és nem emberi lények biológiailag adott, erkölcsön kívüli tulajdonságok révén tartoznak együtt a biotikus közösségekhez. Mégis csak néhány tag – emberi erkölcsi és politikai alanyok – képesek felelősségre vállalni. A felelősség tehát pontosan **aszimmetriából fakad,** nem pedig szimmetriát követelnek meg erkölcsi ügynökök és a fogadók között.

Álláspontja két provokatív tézist tartalmaz. Azok a nem emberi lények, amelyek maguk nem erkölcsi vagy politikai alanyok, így nem rendelkeznek ugyanazzal a veleszületett erkölcsi vagy eredeti jogi státuszsal, mint az emberi erkölcsi alanyok; ennek ellenére az emberek erkölcsi, politikai és jogi kötelezettségeket szereznek velük szemben a nagyobb biotikus közösség közös tagsága révén.

Ezután két szintet különböztet.

Az ontikus felelősség az egyes élőlényekre vonatkozik. A fajok biológiai hierarchiája szerint van megkülönböztetve, és nem tiltja abszolút a nem emberi lények emberi célokra való használatát, bár erkölcsileg és jogilag korlátozza ezt a használatot.

A filoniális felelősség a fajokat mint fajokat érinti. Ez különösen fontossá válik, amikor a biotechnológia lehetővé teszi az emberiség számára, hogy beavatkozzon genetikai struktúrákba, és potenciálisan átalakítsa vagy pusztítsa el egész fajokat. Ezen a szinten Čović lényegesen erősebb kötelezettséget képvisel: a fajokat analogiatikus célként kell tekinteni, nem pusztán eszközöknek. Kifejezetten azt javasolja, hogy a kanti kategórikus imperatíva elérése ezen a szinten kiterjeszthető a biotikus közösség egészére is.

Ez vitathatóan Čović egyik legjellegzetesebb, eredeti hozzájárulása a lényegi erkölcsi elmélethez.

Ez sem singeri tudatosság, sem hagyományos állatjogi elmélet, sem egyszerűen antropocentrikus környezeti etika. Ez egy **differenciált, aszimmetrikus felelősséggel rendelkező** etika.

Ez feltár egy feszültséget is filozófiájában. Čović egyszerre akarja megőrizni az emberiség és más fajok közötti erkölcsileg jelentős különbségeket, és radikálisan bővíteni az emberi felelősség szféráját. Megoldása nem az egyenlő erkölcsi státusz univerzalizálása, hanem a felelősség univerzalizálása**, miközben megkülönbözteti annak** formáit.

---

10. A 2011-es tisztázás: Čović explicit metaetikája

A legfontosabb szöveg a szűkebb kérdésre, "Mi az a Čović erkölcsi elmélete?" válaszára, valószínűleg a 2011-es **fejezet, a "Fogalmi megkülönböztetések: Erkölcs, Etika, Orvosi Etika, Bioetika, Integratív Bioetika."**

Itt szokatlanul világosan fogalmazza meg metaetikai álláspontját.

Erkölcs kontra etika

Az erkölcs nem egy különálló emberi tevékenységek osztálya. Ez az **emberi cselekvés normatív vagy értékdimenziója önmagában**. Egy cselekvésen belül Čović megkülönbözteti az ítéletet, a döntést és a végrehajtást; a cselekvés belső értékelő reflexiója a "erkölcsi reflexió".

Az etika más. Az etika az **erkölcsön való reflexió**. Az erkölcsi reflexió alkotja az erkölcsi jelenséget; az etikai reflexió elméletileg próbálja megmagyarázni ezt.

Ez a megkülönböztetés alapvető bioetika teljes rekonstrukciójában.

A korai bioetika főként azonnali erkölcsi ítéleteken alapult.

Egy fejlettebb szakasz versengő etikai elméleteket vezetett be.

Az integratív bioetika szélesebb interdiszciplináris, kulturális és történelemfilozófiai reflexiót ad hozzá.

Etikai pluralizmus, de nem az erkölcsi relativizmus

Čović szokatlanul erőteljes, antirelativista állítást tesz. A különböző erkölcsi elméletek legitimek, ezért az **etikai pluralizmus** elkerülhetetlen. De a "morális pluralizmus", amelyet úgy értünk, mint összeegyeztethetetlen erkölcsi normák, amelyek egyenlően érvényesek pusztán azért, mert különböző egyének vagy közösségek elfogadják őket, magát az erkölcsöt aláásná.

Čović számára az erkölcs lényege az **erkölcsi szabály egyetemes érvényességében** rejlik.

Ezért nem szabad összetéveszteni a pluralizmusát az erkölcsi relativizmussal.

Az aranyszabály és Kant

Čović az Arany Szabályt és Kant kategóriai imperatíváját ugyanannak az alapvető erkölcsi struktúrának két artikulációjaként értelmezi.

Az Aranyszabály ezt kölcsönösségen keresztül fejezi ki.

A kategórikus imperatíva ezt az **univerzalizáción keresztül fejezi** ki.

Az aranyszabály megfogalmazások ismétlődése kultúrákon át számára nem csupán történelmi átadási jelenség. Ezt egy azonnali erkölcsi tudatossággal köti össze, amely a véges racionális lények alkotmányában gyökerezik, és kifejezetten Kant "értelem tényére" hivatkozik.

Ez azt jelenti, hogy Čović érett bioetikai módszertanának pluralizmusa mögött meglepően erős **kanti-univerzalista metaetikai alap** rejlik.

Ezt a pontot néha elnyomja a pluriperspektivizmus szókincse.

Különleges etika

Čović ennek megfelelően állítja, hogy a speciális vagy területspecifikus etikának az általános filozófiai etikában kell maradnia, és univerzális erkölcsi törvényeket kell megfogalmaznia a saját területein belül.

Ez a mondat elengedhetetlen ahhoz, hogy megértsük, mit ért el "alkalmazott etika" elutasítása alatt. Nem utasítja el az egyetemes erkölcsi elvek relevanciáját az orvostudomány, ökológia vagy technológia szempontjából. Elutasítja azt az elképzelést, hogy mechanikusan lépünk az absztrakt elméletből a gyakorlati esetbe a következtetésen keresztül.

A kapcsolatnak inkább értelmezőnek, relációs és pluriperperspektívának kell lennie.

11. A bioetika háromszakaszos története

2011-re Čović rendkívül szisztematikus beszámolót ad a bioetika fejlődéséről.

Az első szakasz az **új orvosi etika**. Célja az egészségügy és a biomedikai kutatás; módszertani szempontból azonnali erkölcsi reflexió és elvek uralják.

A második a **globális bioetika**. Az etikai pluralizmus és az interdiszciplinaritás alakul ki, miközben az objektum általánosságban az életre, valamint társadalmi, politikai és ökológiai körülményeire terjed.

A harmadik az **integratív bioetika**. Módszertani szempontból pluriperspektivizmust ad hozzá, miközben lényegileg áthatol magának a tudományos-technológiai civilizáció történelemfilozófiai dimenziójába.

Čović az érett területet úgy határozza meg, amelyben heterogén nézőpontok kölcsönhatásba lépnek, hogy **tájékozódási pontokat hozzanak létre az élet és annak megőrzésének feltételei** tekintetében.

Fontos fogalmi változás van itt az 1997-es terminológiához képest. A bioetikát kezdetben lényegében az etikai elem egy jellegzetes formájaként írták le. 2011-re Čović **integratív orientatív tudományként** is nevezhet.

Ez a változás jelentős. A bioetika már nem csupán a gyakorlati filozófia egyik ága. Egy újfajta tudás prototípusává válik.

---

12. Az antropocentrikus etikától a természetért és a jövőért való felelősségig

Čović erkölcsi látókörének szélesedését különösen Hans Jonas és Van Rensselaer Potter befolyásolja.

Elfogadja Jonas diagnózisát, miszerint a hagyományos etika három feltételezés korlátozta: antropocentrizmus, egyidejű és egyidejűség. A hagyományos erkölcs elsősorban szabályozta a jelenleg élő emberi ügynökök közötti interakciókat. A tudományos-technológiai erő lerombolja ezeket a korlátokat, mert a kortárs cselekedetek megváltoztathatják az ökoszisztémákat, genetikai struktúrákat, a jövő generációit, sőt az emberiség fennmaradását is.

Így három kategória válik központi alakba:

a természet, mert a természetet már nem lehet egyszerűen erkölcsileg semleges anyagként kezelni;

jövő, mert a következmények túlmutatnak a kortársain;

felelősség, mert a példátlan technológiai erő példátlan kötelezettségeket hoz létre.

Ez magyarázza a hagyományos interperszonális erkölcsből a **jövőbe orientált civilizációs felelősség etikai** átalakulását.

Ezért valódi változás történik Čović erkölcsi szubjekt-objektum kapcsolatról alkotott felfogásában. Azonban, ahogy biotikus közösségelmélete mutatja, nem egyszerűen hagyja el az antropológiai különbségeket. Az emberiség kiváltságos pozíciót tart fenn – nem elsősorban a természet tulajdonosa vagy ura, hanem mint a szélesebb életközösség felelősségvállalására alkalmas lény.

---

13. 2012–2017: a bioetika "európaisa"

Fritz Jahr *Bio-Ethik alkalmazásának* 1927-es újrafelfedezése további történelmi keretet adott Čovićnak és az integratív-bioetika mozgalomnak.

A "Bioetika európaisa" című művében, amelyet először 2012-ben jelentett meg, majd 2017-ben bővítettek/újraadtak ki, Čović azt állítja, hogy a bioetika egymás után haladt az erkölcsi reflexiótól az etikai reflexióig, végül pedig a **filozófiai-történelmi reflexió** felé. Ezt a harmadik szintet úgy értelmezi, hogy az európai kontinentális filozófiai hagyomány aktiválását a bioetikai kutatáson belül szükségessé teszi.

Az "európaisasodás" tézis tehát nem elsősorban földrajzi jellegű. Ez azt jelenti, hogy olyan filozófiai hagyományokat és kategóriákat kell beépíteni, amelyeket a mainstream biomedicinális bioetika nem használt eléggé.

Ugyanakkor ismételte a tárgy bővítését:

az orvostudomány és a biomedikai kutatás → az emberi élet → ökológiája, valamint az életkörülmények → történelemfilozófia és a tudományos-technológiai civilizáció jellege.

Ez egy másik elméleti fejlődést tár fel. **A bioetika civilizációs hermeneutikává vált.**

Nemcsak erkölcsileg problémás technológiákat értelmez, hanem az azokat létrehozó civilizáció történelmi jelentését is.

---

14. 2018: "Új etikai kultúra" és korszakbeli orientáció

A Hrvoje Jurić-csal közösen írt " **Epochális orientáció, új etikai kultúra és integratív bioetika"** (2018) című tanulmány teljesen egyértelművé teszi a történelemfilozófia dimenzióját.

Kritikusságuk *fogalma* radikálisabb, mint egy átlagos válság. A válság egy meglévő orientációs kereten belül történik; a kritikusság azt jelenti, hogy maga a keret elveszíti a jelentés megadásának képességét.

Ennek megfelelően a történelmi korszakokat nem alapvetően határozzák meg politikai események. Ezeket egy **domináns tudástípus és annak paradigmája** alkotja. A modernitás a tudományos-technológiai korszak, mert a tudományos-technológiai tudás biztosította a világkapcsolat domináns keretrendszerét.

De ez a tudásforma most egyszerre hoz példátlan hasznot és példátlan veszélyt. Önmagában nem tud megfelelő normatív orientációt adni az általa létrehozott hatalmakra vonatkozóan.

Innen alakult ki az, amit Čović és Jurić **"új etikai kultúrának" neveznek.**

A bioetika ennek a kultúrának az egyik megnyilvánulása, más szellemi mozgalmak, amelyek a tudományos-technológiai civilizáció veszélyeire reagálnak. A döntő igény már nem csupán további etikai szabályozások, hanem egy minőségileg eltérő **tudáskultúra** megfogalmazása.

Ekkor válik Čović projektje nagyobbá a szokásos bioetikánál.

---

15. 2019: Az "alkalmazott etika" radikális elutasítása

A 2019-es **"Az alkalmazott etikai értelmetlenség: Etikai vákuumtól az etikai abszurditáig"** című tanulmány nem új, inkább az 1997-ben először tett kritika radikális élesítése.

Čović Jonas etikai vákuumról alkotott elképzelésével kezd: a hagyományos etika kategorikusan alkalmatlannak bizonyult a modern civilizáció technológiai erejével szemben.

Azonban Čović véleménye szerint néhány próbálkozás ennek a űrnek a betöltésére tovább súlyosbította a problémát. Különösen a speciális "alkalmazott etika" elterjedését támadja, és három nehézséget azonosít.

Az első az **anyagi probléma**: az alkalmazott etika megalapozott és megkérdőjelezhetetlen normákat igényelne, de a filozófiai etika nem szolgáltatja ezt vitathatatlan anyagot.

Másodszor a **módszertani probléma**: a deduktivizizmus elégtelen modell az erkölcsi érvelésnek.

A harmadik a **pragmatikus probléma**: az "alkalmazott" etika egy olyan mitológiát teremt, amit ő félrevezető mítosznak tart, a felsőbbrendű gyakorlati megoldásról.

Ezért arra a következtetésre jut, hogy az alkalmazott etikai "alkalmazott etika" kevésbé koherens filozófiai fogalommá vált, inkább egy különleges etika konglomerátumának címkéjévé.

Az 1997-es sorozat folytonossága nagyon erős.

Ugyanakkor potenciálisan produktív feszültség is fennáll a 2011-es univerzalizmusával. 2011-ben Čović azt mondja, hogy a területi etikának univerzális erkölcsi törvényeket kell megfogalmaznia bizonyos területeken. 2019-ben határozottan elutasítja az általános etika alkalmazását bizonyos területeken.

A legjótékonyabb szisztematikus rekonstrukció az, hogy megkülönbözteti:

alkalmazás = mechanikus levonás az absztrakt elvből;

artikuláció = az egyetemes erkölcsi érvényesség kontextuális értelmezése elméletek, tények, körülmények és nézőpontok közötti kölcsönhatáson keresztül.

E értelmezés szerint a pozíciók összeegyeznek.

Ennek ellenére az elmélet továbbra is sebezhető a kérdés előtt: **pontosan hogyan hoz létre a pluriperspektíválisartikuláció egy határozott döntést, amikor a nézőpontok ütköznek?**

Ez a kérdés lett a kritikusai központi kérdése.

---

16. 2019: Az integratív bioetika "integratív gondolkodás" lesz.

Az Integrativno mišljenje i nova paradigma znanja *[*Integratív gondolkodás és az új tudásparadigma*] című szerkesztett kötet*, valamint Čović jelentős fejezete, a "Tudás és történelem" újabb bővítést jelent.

Erre a szakaszra egyre kevésbé lehet azt mondani, hogy Čović csupán egy különleges bioetika formát javasol. **Az integrativitást általánosítják egy tudáselméletté.**

A folyamatot fogalmi módon így lehet ábrázolni:

Az orvosi etikai megfontolás → bioetikai interdiszciplinaritás → pluriperspektív orientáció → integratív tudás → új tudásparadigma.

A 2019-es kötet hivatalosan a korábbi integratív-bioetika munkái mellett szerepel, miközben saját hozzájárulása, a "Tudás és történelem" központi szerepet foglal el benne.

Ez talán a legnagyobb szerkezeti változás gondolkodásában 2004 után. A bioetika inkább **laboratóriumi vagy példaszerű integratív racionalitás példájává** válik, nem pedig elméletének végső határává.

---

17. A 2024-es csúcspont: "általános veszély", a "harmadik tudomány" és az új korszak

Čović 2024-es **tanulmánya, "Integratív bioetika és egy új korszak megteremtése"** történelemfilozófiájának legrendszerszintűbb késői állítása.

Kezdi azzal, hogy szélesebb értelemben különbözteti meg a már megvalósult történelmet a történelemtől, beleértve a jövőt is, beleértve annak ideális és utópikus dimenzióját is. A történelmi korszakokat a tudás domináns formái alkotják. A modern tudomány a modern korszak mögött álló meghatározó típus.

Bacon és Descartes a modern tudományt egy etikusan igazolt stratégiai cél köré állítják: a természet megismerését az emberiség javára. Čović az első etikai alapot általános **utilitarizmusnak** nevezi.

De a mesterség stratégiai projektje fokozatosan elválik erkölcsi alapjaitól.

Ennek következtében:

Általános hasznosság → általános veszély.

A tudományos-technológiai fejlődés végül nemcsak új javakat ad az emberiségnek, hanem a teljes pusztítás képességét is. A modern haladási modell tehát eléri azt a pontot, ahol Čović értelmezése szerint belső történelmi potenciálja kimerül.

Az új történelmi helyzetet a triád fogalmazza meg:

Veszély – jövő – felelősség.

Čović Hans Jonast és Van Rensselaer Pottert úgy látja, mint a döntő gondolkodókat, akik révén ezek a kategóriák filozófiai és bioetikai megfogalmazást nyernek.

Talán legerősebb programozott tézisével zár: a kortárs emberiségnek szüksége van egy **"harmadik tudományra"** – egy új, domináns tudástípusra, amely képes szinergiába lépni a bioetikai érzékenységgel, és egy új történelmi korszakot, a **bioetikai korszakot** alapoztatni.

Ezt nem szabad úgy értelmezni, mint hirtelen elméleti fordulatot az öregkorban. Ez egy érv rendszerszintű befejezése, amely már látható a "Tudás és erkölcs" című művében 1997-ben.

A fejlesztés tehát a következő:

1997: intuíció és történelmi diagnózis;

2004: első szintézis;

2006–2011: módszertani és ismeretelméleti bővítés;

2018–2019: általánosítás egy korszakbeli tudáselméletbe;

2024: átfogó történelemfilozófia megfogalmazás.

---

18. Mi az érett Čović erkölcsi elmélet?

Ha 1989 utáni írásait rendszerszinten rekonstruáljuk, nem pedig kronológiaiban, hat réteg kerül előre.

A metaetikus réteg: univerzalizmus

Čović **antirelativista**. Az etikai elméletek jogosan többes számban lehetnek, de az erkölcs univerzális érvényességet feltételez. Az aranyszabály kölcsönössége és Kant kategórikus imperatív univerzalitása megfogalmazzák az erkölcs alapvető formáját.

Ez érett filozófiájának legmélyebb normatív rétegét jóval közelebb helyezi Kanthoz, mint ahogy azt a "többes perspektívák" szókincse elsőre sugallná.

A módszertani réteg: pluriperspectivisizmus

Egyetlen erkölcsi elmélet, fegyelem vagy világnézet sem elegendő ahhoz, hogy megértse a technológiai civilizáció által teremtett összetett dilemmákat.

Ezért meg kell állapítani a heterogén nézőpontok közötti kölcsönhatást.

De a többségük nem válhat relativizmussá. A nézőpontok egy olyan valóság többes aspektusai, amelynek igazsága nem redukálható szubjektív választásra.

Az episztemológiai réteg: orientációs tudás

A modern tudományos tudás rendkívül sikeres a használható tudás előállításában – annak ismereteinek – hogy hogyan lehet dolgokat elvégezni –, de szerkezetileg gyenge abban, hogy eldöntse **, vajon miért és milyen célokra kellene eldönteni**.

Az integratív bioetika célja, hogy *orientatív tudást* hozzon létre: olyan tudást, amely a képességeket jelentés, érték és felelősség keretébe helyezi.

Ez Čović egyik legfontosabb megkülönböztető tézise.

A lényegi normatív réteg: felelősség

A központi gyakorlati kategória fokozatosan átalakul a puszta "erkölcsi szabályról" a **felelősségre**.

A felelősség kiterjed:

a közvetlen cselekedetektől a hosszú távú következményekig;

kortársaktól a jövő generációiig;

az emberiségtől az életkörülményekig;

az egyes szervezetektől fajokig és ökológiai közösségekig;

és végső soron az emberiség képességére a bioszféra átalakítására vagy elpusztítására.

Jonas hatása nyilvánvaló, de Čović a felelősséget saját korszakbeli átalakulási filozófiájába építi.

A tudományfilozófia réteg

Az etikai válság elválaszthatatlan a modern tudásfelfogás válságától.

Ezért nem elegendő külső "etikát hozzáadni" a tudományhoz.

Azt a paradigmát, amely szerint a társadalmilag tekintélyes tudás áll, át kell alakítani.

Ezért a bioetika végül a **tudás és az erkölcsi orientáció újraegyesítésének** elméletévé válik.

A történelemfilozófia réteg

Végül az erkölcsi válságot egy **korszaki átmenet** bizonyítékaként értelmezik.

A modernitást a természet uralására irányuló tudomány alkotta.

A következő korszakot olyan tudásnak kellett alkotnia, amely az élet felelős megőrzésére és fejlesztésére irányul.

Ez a rendszerének legambiciózusabb – és egyben legspekulatívabb – szintje.

---

19. A legfontosabb elméleti változások 1989 után

Így a fejlődés több tengely mentén is leírható.

A marxizmustól a bioetikai gyakorlati filozófiáig

A kifejezett marxista keretrendszer drámaian visszahúzódik 1989 után. Ennek ellenére Čović megőrzi a történelemfilozófiai irányultságot és azt az igényt, hogy a filozófia értelmezze és átalakítsa kapcsolatát a történelmi világgal.

Az etikáról mint tudományágról a bioetikáig, mint új tudásformáig

Kezdetben a bioetika egy pluriperspektív etikai formája. Később "integratív orientatív tudomány"-vá válik, végül pedig egy új tudásparadigma prototípusává.

Ez egy valódi elméleti kiterjesztés.

A klinikai problémáktól az élet egészéig

Az orvostudomány csupán az első terület, ahol a technológiailag generált erkölcsi dezorientáció nyilvánvalóvá válik. A lehetőség ezután kiterjed a biotechnológiára, ökológiára, nem emberi életre, az emberiség jövőjére, végül magára a tudás civilizációt alakító struktúrájára.

A jelenorientált erkölcstől a jövőbeli felelősségig

A hagyományos etika szabályozza a kortárs személyek közötti kapcsolatokat. A későbbi Čović hangsúlyozza a jövő generációit, fajokat, természetét és a hosszú távú technológiai következményeket.

Az antropocentrizmustól aszimmetrikus biotikus felelősségig

Az etikai aggodalomot az emberiségen túlra terjeszti anélkül, hogy minden élőlény egyenlő erkölcsi státuszt fogadna el. Ez az eredeti megkülönböztetését eredményezi az ontikus és filonikus felelősség között.

A pluralizmustól az antirelativista pluriperspektivizmusig

Álláspontja itt egyre óvatosabbá válik. Az érett elmélet nem mondja, hogy "minden nézőpont igaz." Azt mondja, hogy az igazság perspektíválisan is megnyilvánulhat, és hogy a részleges nézőpontok integrációja jobb orientációt eredményezhet.

Az alkalmazott etika kritikájától az általános alternatíváig

Ami 1997-ben kezdődött, mint a deduktív biomedikai etika iránti elégedetlenség, 2019-re az "alkalmazott etika" teljes fogalmi modelljének egyértelmű elutasításává válik.

---

20. Belső feszültségek és megoldatlan problémák

Čović elmélete intellektuálisan ambiciózus, pontosan azért, mert megpróbál összetartani olyan álláspontokat, amelyek különböző irányokba vonzhatnak.

Az első feszültség az **erkölcsi univerzalizmus és a pluriperspektivizmus** között van. Ha az egyetemes erkölcsi törvény végső soron értelem révén elérhető, milyen további normatív

tekintélyt szerez a vallási, kulturális vagy más nem filozófiai nézőpontok integrálásával? Ezzel szemben, ha ezek a nézőpontok valóban hozzájárulnak valami lerövidíthetetlenhez, hogyan ítélkezhetünk köztük, amikor ellentmondanak egymásnak?

A második a **pluralitást és az igazságot** érinti. Čović kifejezetten elutasítja a relativizmust, és kijelenti, hogy az igazság csak aspektusai szerint pluralizálható. De egy elméletnek még mindig szüksége van olyan kritériumokra, amelyek meghatározzák, mely nézőpontok relevánsak, mekkora bizonyítéki vagy normatív súlyuk van, és mikor sikerült az integráció.

A harmadik a **filozófia státuszával** foglalkozik. Azt mondják, hogy a filozófia sok más nézőponttal együtt részt vesz, mégis a filozófia ismételten adja azokat a fogalmakat, amelyeken keresztül minden nézőpont kapcsolatát értelmezik – igazság, történelem, univerzalitás, felelősség, irányultság és korszak. A filozófia tehát egyszerre jelenik meg egy résztvevőként és egyfajta meta-perspektívaként.

A negyedik feszültség nem emberi etikájában rejlik. Az, hogy nem az egyének, nem emberi lényeknek emberi stílusú erkölcsi státuszt megad, éles ellentétben áll a singer-i és állatjogi etikával, mégis filónikus felelőssége végül analógiával kiterjeszti a kanti végstátuszt analógiával egész fajra. Ez szokatlan hierarchiát hoz létre: az egyes állatokat erkölcsi korlátok alatt jogosan lehet használni, míg a fajok sokkal erősebb védelmet kapnak az eszközzelés ellen.

Az ötödik a **"harmadik tudomány" státusza.** Čović gazdag magyarázatot ad arról, miért lenne szükség ilyen tudásformára, de sokkal kevésbé egy gyakorlati leírást arról, hogyan működne tudományként. Ez inkább filozófiai program marad, mint egy befejezett episztemológiai rendszer.

---

21. Az integratív bioetika fő kritikái

Ezek a nehézségek jelentős vitát váltottak ki.

Viktor Ivanković és Lovro Savić *a Bioethics című művében* azt állították, hogy olyan fogalmak, mint a pluriperspektivizmus, integrativitás és orientatív tudás nem eléggé meghatározottak. Különösen azt kérdezték, hogy az integratív bioetika elsősorban leíró – nézőpontokat gyűjtő –, vagy valóban normatív. Ha normatív, akkor szükség van egy olyan mechanizmusra, amely a versengő álláspontok kiválasztására és elbírálására szolgál.

Tomislav Bracanović 2024-es kritikája jóval súlyosabb. Más ellenvetései között azt állítja, hogy az integratív bioetika nem rendelkezik elegendő normativsággal, és fennáll a veszélye, hogy relativizmusba és belső inkonzisztenciába esik össze.

A relativizmus kritikája azonban kvalifikációt igényel. Nem tudja pontosan leírni **Čović kijelentett metaetikai álláspontját**, mert kifejezetten elutasítja a morális relativizmust, az erkölcs lényegét az univerzalitással azonosítja, és megkülönbözteti a pluriperspektivizmust a relativista perspektivizmustól.

A kritika komoly formája tehát eltérő:

nem azért, mert Čović relativista szeretne lenni, hanem hogy a pluriperspectivismus elég határozott eljárásokat tartalmaz-e ahhoz, hogy megvalósítsa az általa nyíltan kihirdetett antirelativista szándékot.

Ez sokkal erősebb és igazságosabb filozófiai ellenvetés.

---

22. Mennyire eredeti Čović elmélete?

Eredetiségét gondosan meg kell határozni.

Sok összetevő egyértelműen örökölt: Kant az univerzalizációt és a kategóriatikus imperatívát biztosítja; Jonas a technológiai civilizáció és a jövő felelősségét adja fel; Potter hidat képez a biológiai tudás és az emberi értékek, valamint a bioetika globális felfogása között; Fritz Jahr korai európai kiterjesztést nyújt az élet etikai aggodalmajának; Mittelstraß és Kaulbach segítik Čovićot abban, hogy megfogalmazza a tudás és perspektívás igazság megkülönböztetését.

Čović eredetisége elsősorban **ezekből az elemekből épült speciális szintézis és építészet** rejlik.

Különösen jellegzetesek a következő rendszeres kombinációja:

a relativizmus nélküli pluriperspektivizmus;

orientatív tudás mint a bioetika episztemológiai célja;

az integratív bioetika több, mint az interdiszciplinaritás;

a történelmi fejlődés az erkölcsi reflexión keresztül az etikai reflexión át filozófiai-történelmi reflexiáig;

a tudományos modernitás rekonstrukciója, mint a generikus haszonból a generikus veszély felé vezető mozdulat;

az az elképzelés, hogy a bioetikai tudatosság egy új történelmi korszakot előrevetít;

és a lényegi normatív elmélet szintjén **az ontikus és filonikus felelősség megkülönböztetése egy aszimmetrikus biotikus közösségen** belül.

Az utóbbi különösen eredeti, mert alternatívát kínál Čovićnak mind a hagyományos antropocentrizmussággal, mind az állati etika egyenlítő stratégiáival szemben.

---

23. Végső értékelés

Az 1989 és 2024 közötti időszak során Čović jelentős, de rendkívül koherens intellektuális átalakuláson megy keresztül.

A posztkommunista időszakot a marxista/*praxis* filozófia fogalmi öröklődésével és erős történelemfilozófiai irányultsággal kezdi. Az 1990-es évek közepén a tudomány, technológia és orvostudomány problémája új lényegi fókuszt ad. 1997–1998-ra megfogalmazta a **relációs, pluriperspektív és antideduktivista bioetika** alapjait. A 2004-es *Etika és Bioetika* ezt az első fázist szintetizálja. 2004-től kezdve a pluriperspektivizmus rendszerszinten átalakul integratív **bioetikává**. 2006 és 2011 között egy perspektívás igazság episztemológiáját, az orientatív tudás fogalmát, egy explicit kanti-univerzalista erkölcsi felfogást, valamint egy jellegzetes felelősségetikát az emberi élet iránt. Körülbelül 2012-től kezdve a bioetika tovább terjeszkedik az európai szellemi hagyományok elméletébe, egy "új etikai kultúrába", az integrált gondolkodásba és végül egy új tudásparadigmába. A 2024-es esszé ezt az irányt azzal egészíti ki, hogy az egész projektet beépíti a világtörténelmi korszakok filozófiájába.

Ezért a fő fejlődés nem az **univerzalizmusból a relativizmus felé,** sem egyszerűen a marxizmusból a bioetika felé való mozgás. Inkább mozgalomként lehet leírni:

a történelmi gyakorlati filozófiától →a bioetikáig → az integratív bioetikáig, → az orientációs tudás és a történelmi felelősség általános elméletéig.

A normatív magban Čović 2000 után – ha bármi más, **– inkább egyértelműen univerzalista és kanti-szerűvé** válik. Ami kibővül, az az a terület, ahol ennek az erkölcsi univerzalitásnak működnie kell: az emberi interperszonális cselekvéstől az orvostudományon, technológián, a jövőbeli generációkon, nem emberi életen, fajokig, a bioszférán és végül magának a tudás történelmi szerveződéséig.

Legambiciózusabb tézise így sokkal nagyobb, mint a hagyományos bioetika: **a modernitás ökológiai és technológiai veszélyei nem kezelhetők megfelelően pusztán azzal, hogy etikai szabályokat adunk hozzá a meglévő tudományos gyakorlathoz; ezek megkövetelik a tudás domináns formájának átalakulását.** Az integratív bioetika célja, hogy intellektuális hidat biztosítson ehhez az átalakuláshoz, és a "bioetikai korszak" Čović neve annak a történelmi rendnek, amely ebből kialakulhat.

Ez a **kanti erkölcsi univerzalizmus, a Jonasian felelősségvállalás, a potteri bioetika, a pluriperspektíválís episztemológia és az örökölt kontinentális történelemfilozófia** kombinációja teszi az Ante Čovićot az 1989 utáni horvát és délkelet-európai filozófia egyik legjellegzetesebb átfogó erkölcsi-filozófiai szintézisének kísérletévé.

****

VI. SZERBIA

****

Jovan Babić morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Jovan Babić *1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.*

Jovan Babić jellegzetes helyet foglal el az 1989 utáni szerb erkölcsi filozófiában. Elsősorban nem etikatörténész, sem sem olyan szerző, aki teljesen új etikai "rendszert" épített fel, amely elszakadt a klasszikus hagyományoktól. Munkásságát jobban megértik a **kanti deontológiai etika szisztematikus rekonstrukciójaként és kiterjesztéseként**, amelyet erősen elemző metaetika, cselekvés, szabadság, okok, igazolás és tény/érték megkülönböztetés iránti érdeklődés egészít ki, majd fokozatosan alkalmazzák egyre konkrétabb problémákra: reproduktív etika, üzlet, munka, politikai kötelezettség, szankciók, beavatkozás, háború, pacifizmus, terrorizmus, identitás, idegtudomány, eutanázia és paternalizmus. Belgrádi Egyetemi önéletrajza maga a normatív etikát, kanti etikát, utilitarizmust, alkalmazott etikát, bioetika, üzleti etika, háborús etika és nemzetközi etika fő területeiként azonosítja; doktori fokozatát, amelyet 1991-ben fejezett be, kifejezetten Kant erkölcsi filozófiájáról szólt.

A rekonstrukcióm központi következtetése, hogy **1989 után nem volt alapvető átalakulás Babić erkölcsi filozófiájában** – például semmi összehasonlítható a kantianizmusból a következetességhez, a kommunitarizmushoz, az erényeetikához vagy a morális relativizmushoz. A fejlődés finomabb. Korai, 1989 utáni írásai egy erősen formális, univerzalista, autonómián alapuló erkölcsi felfogást hoznak létre. Az 1990-es és 2000-es években egyre inkább felmerül a kérdés, hogyan alkalmazható egy ilyen egyetemes kritérium valójában történelmileg és társadalmilag megalkotott gyakorlatokra. A 2010-es és 2020-as évekre az elmélet jóval "vastagabbá" válik: az értelmezés, intézményi tények, identitás, bizonytalanság, interszubjektivitás, ellentétes kötelességek, védekezés és a konkrét személyek autonómiája mind sokkal nagyobb jelentőséget kapnak. Így a legjobb képlet nem **a "kanti formalizmus → kontextuális etika", hanem "a kanti univerzalizmus → egyre kifinomultabb elmélet az egyetemes erkölcs kontextuális alkalmazásáról."**

1. Az 1989 utáni alapítás közvetlen: Kant, univerzális és erkölcsi kötelezettség, 1990–1992

Babić a posztkommunista időszakba már kialakult filozófiai háttérrel lépett be. 1989 előtti *Kant i Scheler* (1986) című műve, valamint korábbi munkái az "van/kell" problémával, szabadsággal, igazsággal és hazugsággal, ígéretekkel, utilitarizmussal, háborúval és pacifizmussal kapcsolatos munkáival együtt megalapozta azokat a kérdéseket, amelyek továbbra is uralták érett filozófiáját. Ami 1990 és 1992 között változik, az az, hogy ezek a szálak egy kifejezetten **erkölcsi kritériumelméletté** fonódnak össze.

Három tanulmány különösen fontos: "Zlatno pravilo i kategorički imperativ" ("Az aranyszabály és a kategóriatikus imperatív", 1990), "Kantova koncepcija dužnosti" ("Kant kötelességfogalma", 1991), valamint a sokkal kiterjedtebb "Kategorički imperativ i univerzalizacija" ("A kategóriatikus imperatív és univerzálizáció", 1991). 1992-ben ezeket követte a "Proizvoljnost i sloboda: Kantovo zasnivanje moralnog kriterijuma kao kategoričkog imperativa" ("Önkényesség és szabadság: Kant erkölcsi kritériumának alapja, mint kategóriai imperatívum"). A bibliográfiai sorrend figyelemre méltó: a kanti univerzalizáció, a kötelesség, a szabadság és az önkényesség problémája éppen akkor foglalja el munkájának középpontját, amikor Kantról készült doktori munkája.

Az alapvető kérdés az: **mi akadályozza meg abban, hogy az erkölcsi ítélet pusztán egy egyén kívánságának, érdeklődésének, kulturális konvencióinak vagy érzelmi preferenciáinak kifejezése legyen?** Babić válasza kantian. Egy valóban erkölcsi érvnek univerzális igényt kell birtokolnia. Nem mondhatja ki, hogy "ez nekem helyes, mert én akarom", miközben engedi, hogy egy másik személy megkülönböztethetetlen cselekedetét pusztán azért ítéljék el, mert az érdekek megváltoztak.

Ez magyarázza Babić hosszú távú érdeklődését az aranyszabály és a kategórikus imperatius közötti kontraszt iránt. Az aranyszabály egyetemesnek tűnik, de továbbra is attól függ, mit szeretne vele tenni egy adott ügynök. Egy torzított, aszkeetikus, szadista, paternalista vagy más módon egyedi preferenciákkal rendelkező személy így jogosultságokat kaphat belőle. Kant kategórikus imperatívusa ezzel szemben a **maxim formáját** és annak univerzalizációjának lehetőségét teszteli, ahelyett, hogy normatív erejét az ügynök akaratának feltételes tartalmából kölcsönözne.

Ez a megkülönböztetés rendkívül stabilnak bizonyult Babić gondolkodásában. Több mint három évtizeddel az 1990-es szerb tanulmány után pontosan ugyanahhoz a problémához tért vissza az angol nyelvű, 2022-es "Az aranyszabály és a kategóriai imperatívum" című tanulmányban. Ott ismét ragaszkodik hozzá, hogy a kategórikus imperatíva nem csupán az aranyszabály finomított változata. Az előbbi formálisan egyetemes, míg az utóbbi relációs és tartalmifüggő; ez a formalizmus Babić számára pontosan az, ami megvédi az erkölcsi ítéletet az önkényességtől.

Ez az 1990–2022-es folytonosság fontos bizonyíték az ellen, hogy későbbi alkalmazott etika kísérleteit Kant elhagyásának értelmezné. Későbbi filozófiája több, már itt is látható állításon alapul: **a szabadság a morális cselekvés feltétele; a felelősség döntést feltételez; az erkölcsi igazolás következetességet és pártatlanságot követel; az erkölcsi igazolás eltér az oksági magyarázattól; és az erkölcsi kritérium nem vezethet végső soron a véletlen érdekekből.**

2. 1992 döntő újítása: csak egy erkölcs létezik, de számos alkalmazási terület létezik

Az 1992-es "Primenjena etika" ("Alkalmazott etika") című tanulmány véleményem szerint az egyik legfontosabb szöveg Babić teljes 1989 utáni fejlődésének megértéséhez. Előre jelzi szinte mindazt, amit később tett.

Babić elismeri, hogy az alkalmazott etika felemelkedése részben a túlzottan absztrakt metaetika elleni reakció volt. De úgy véli, a mélyebb magyarázat a technológiai és intézményi átalakulásban rejlik: a tudomány és a technológia folyamatosan **új típusú cselekvéseket és gyakorlatokat** hoz létre, amelyek korábban nem voltak elérhetőek – segített szaporodás, új orvosi beavatkozások, nukleáris stratégiák, vállalati struktúrák, technológiai kockázatok és így tovább. Az ilyen gyakorlatok új leírásokat és néha valóban új döntéseket igényelnek.

Ez azonban **nem** jelenti azt, hogy külön erkölcsök léteznének – orvosi erkölcs, üzleti erkölcs, katonai erkölcs és így tovább. Babić számára egy erkölcsi nézőpont van. Ami megváltoztatja, az a ténybeli és intézményi anyag, amelyre alkalmazzák.

Ez az átfogó erkölcsi elméletének egyik fő jellemzője. Egy üzletembernek nincs egy különleges "üzleti erkölcs", amely szerint a megtévesztés helyessé válik, mert nyereséges. Egy katona nem él külön erkölcsi univerzumban, ahol mindami katonai győzelmet elősegít, erkölcsileg megengedett. Egy orvos nem helyettesítheti az erkölcsöt szakmai hatékonysággal. A profit, győzelem, egészség, gazdasági növekedés, nemzeti érdek és szakmai siker mind valódi értékek, de **nem erkölcsi értékek** , ezért továbbra is erkölcsi értékelés alá kerülnek.

Babić ezért elutasítja a "szereperkölcs" széles körben elterjedt változatát: azt az állítást, hogy egy társadalmi szerep elfoglalása megváltoztatja az erkölcsi helyesség alapvető kritériumát. A szerepek különleges tényszerű körülményeket és gyakran különleges kötelezettségeket generálnak, de nem teremtenek más, végső erkölcset.

Ugyanilyen fontos az a felfogása, hogy mit nyújthat az alkalmazott erkölcsi filozófia. Kifejezetten tagadja, hogy a filozófusok készen állnának a kész válaszok katalógusával. Hozzájárulásuk inkább a probléma szerkezetének tisztázása, a fogalmak megkülönböztetése, a releváns tények azonosítása, érvelési átmenetek feltárása, valamint annak meghatározása, hogy mi számítana igazolásnak. Ezért a filozófusoknak kritikus távolságot kell tartaniuk még a jelenleg magától értetődőnek tekintett értékektől is.

Ez egy jellegzetes kombinációt hoz létre Babićban: **erős erkölcsi univerzalizmus és az episztemikus szerénység az egyes ítéletekkel** kapcsolatban. A kritérium lehet univerzális, míg a helyzetek leírása, a következmények ismerete és a fogalmak értelmezése javíthatóak maradnak.

3. Az alkalmazott etika gyors terjeszkedése, 1992–1998

Az 1992 utáni bibliográfiai robbanásszerű növekedés elméletileg feltáró. Ugyanabban az évben Babić publikált egy tanulmányt az segített emberi szaporodásról, valamint egy másikat az államról és az erkölcsről. 1995-re már tényekről, elvekről és értékekről írt; háborúról mint jelenségről és gyakorlatról; pacifizmusról; gonoszságról; megbocsátásról; és társadalmi válságról. 1996 és 1997 között személyes autonómiáról, üzleti etikáról, reproduktív jogokról, ökológiáról és jövőbeli generációkról, háborús bűnökről, munka és erkölcsről, meddőségkezelésről, a hazudozás elkerülésének kötelességéről, erkölcsi szerencsről és az ENSZ szankcióinak etikájáról készült tanulmányok készültek.

Ez nem csupán az érdeklődési kör diverzifikációja volt. Az ismétlődő elméleti kérdés az volt: **hogyan működhet egy invariáns erkölcsi kritérium radikálisan eltérő gyakorlati kontextusokban?**

Reproduktív etika

Az 1992-es tanulmány az asszisztált szaporodásról korai példa. Babić nem a reprodukciós technológia újdonsága vagy "természetellenessége" alapján értelmezi annak erkölcstelenségét. Az erkölcsi kérdés ehelyett a technológia által létrehozott cselekedetekre, érdekekre, felelősségekre és kapcsolatokra vonatkozik. Az IVF maga nem kell, hogy elsőre tévedni; nehezebb kérdések merülnek fel, amikor a szetűsejt adományozása, a béranyaság, a szülőség és a harmadik fél kötelezettségei megváltoztatják a szaporodás intézményi szerkezetét.

Ez a megközelítés jellegzetes. A technológiai újdonság **új tényszerű lehetőségeket teremt**, nem automatikusan új alapvető erkölcsi elveket. Az erkölcsnek először meg kell határoznia, pontosan mit tesz, ki részéről, kinek, milyen körülmények között és milyen kötelezettségekkel.

Háború és pacifizmus

Ugyanez a szerkezet megjelenik a háborús tanulmányaiban is. Babić már 1989 előtt írt háborúról és pacifizmusról, de Jugoszlávia erőszakos felbomlása után ezek a kérdések a viszonylag absztrakt etika területéről a politikai tapasztalat középpontjába léptek. A "Rat kao pojava i kao praksa" (1995) azért fontos, mert a címében szereplő megkülönböztetés tükrözi általános módszerét: a háború egyszerre egy megmagyarázandó esemény vagy jelenség, és **egy erkölcsi értékelésre alkalmas cselekvésekből álló gyakorlat**.

Ez a különbség két redukciót blokkozik. A háborút nem lehet tisztán erkölcsi módon érteni, mintha annak ok-okai, politikai és intézményi valósága nem számítana. De nem lehet politikai szociológiába vagy stratégiába olvadni, mert a résztvevők cselekedetei továbbra is olyan cselekedetek, amelyekre indokolt magyarázat várható.

Gonosz

Az 1990-es és 2000-es évek eleji gonoszságelemzései is ugyanezzel a kérdéssel kapcsolódnak. A "gonosz" nem működhet egyszerűen olyan címkeként, amellyel az ellenfeleid kizárják a hétköznapi erkölcsi érvelésből. A veszély különösen súlyos, amikor az ügynökök saját jóról alkotott felfogásukat kétségtelenül igaznak tekintik, és így a nézeteltérést erkölcsi démonizálássá alakítják. Babić későbbi írásai a "doktrínális gonoszságról" és a toleranciáról ezt a témát fejlesztik.

Így a posztjugoszláv konfliktus tapasztalata nem fordította Babićot az etikai relativizmus felé. Inkább növelte a gyanakvását az **ideológiai valóságleírásokhoz kötött erkölcsi** bizonyossággal szemben.

4. *Moral i naše vreme* (1998; második kiadás 2005): a fő szintézis

Ennek az első, 1989 utáni időszaknak a legfontosabb szerzői könyve a *Moral i naše vreme* (*Erkölcs és időnk*), amelyet 1998-ban adott ki a Prosveta ki, majd 2005-ben a Službeni glasnik bővített/újraadott ki. Az első kiadás 307 oldalas, a második pedig 332 oldalas volt.

Nem szabad egyszerűen vegyes esszékgyűjteményként értelmezni. Az alapvető egység három szint közötti mozgásból fakad:

először a metaetikus és normatív alapok – univerzitás, szabadság, kötelesség, érték és igazolás;

másodszor, az erkölcsi alkalmazás természete – tények, leírások, gyakorlatok és intézmények;

Harmadszor, a kortárs élet lényegi problémái – háború, pacifizmus, gonoszság, reproduktív etikák, társadalmi válság és kapcsolódó kérdések.

A könyv címe árulkodó. "Időnk" nem azt jelenti, hogy maga az erkölcs történelmileg relatív lesz. Ez azt jelenti, hogy egy univerzális erkölcsi kritérium történelmileg megkülönböztethető cselekvési formákkal néz szembe. Ez Babić válasza a morális univerzalizmus és a modern pluralizmus közötti feszültségre.

Ennek következtében a *Moral i naše vreme* valószínűleg a legközelebbi dolog az 1989 utáni művében egy **általános erkölcsi elméleti könyvhöz**. A későbbi kötetek egyre specializálódnak, de az itt megalapozott építészet megmarad.

5. Tények, értékek és a naturalizmus, mind a relativizmus elutasítása

Babić egyik legérdekesebb hozzájárulása abból fakad, hogy két, elsőre nehezen összeegyeztethető állítást próbál összevonni:

1. az erkölcsi normák nem vezethetők pusztán tényekből;
2. A valódi erkölcs szükségszerűen a tényeken múlik.

Ez a különbség különösen világossá válik az "Etika i moral" ("Etika és erkölcs", 2008) című művében, amely talán a legtömörebb érett általános erkölcsi elméleti állítása. Az etikát az **erkölcselméletként határozza meg**, míg az erkölcs egy konkrét értékelő kritérium, amelyet a cselekvésekre és gyakorlatokra alkalmaznak. Az erkölcsnek azonban van egy második dimenziója is: társadalmi gyakorlatként létezik, így társadalmi tény.

Normatív szinten Babić továbbra is erősen antinaturalista marad. Az emberek által kívánt dolgokról, az agy által való cselekvésről, arról, hogy mit fogad el egy társadalom, vagy mi teremt gazdasági hatékonyságot, önmagukban nem határozzák meg, mit kellene tenni. Megőrzi a tény/érték megkülönböztetés metaetikusságát, a nyitott kérdéses érvet és azt, hogy lehetetlen normatív következtetést lehessen levenni teljesen leíró premisszákból.

Ugyanakkor egy norma alkalmazása szükségszerűen megköveteli a **helyzet leírását**. Tegyük fel, hogy egy elv egyenlő tiszteletet követel az emberek iránt. Alkalmazása attól függ, ki számít személynek, mi számít kényszerzésnek, mit jelent a "beleegyezés", mely cselekedetek

minősülnek hazugságnak vagy gyilkosságnak, hol vannak a politikai közösség határai, és így tovább. Az ilyen leírások részben beágyazódnak a társadalmi intézményekbe és nyelvi gyakorlatokba.

Babić így egy kifinomult, kétszintű álláspontra jut:

Az erkölcsi kritérium érvényessége nem társadalmilag relatív jellegű; a tényszerű-szemantikai terület, amelyben alkalmazzák, történelmileg és társadalmilag strukturált.

Ez segít megmagyarázni, hogyan hirdethetik a társadalmak az egyetemes erkölcsi szabályokat, miközben mégis diszkriminációt követnek el. Ha egy társadalom hamisan leír egy csoportot nem teljesen embernek, egy ügynök látszólag következetesen alkalmazhat egy általános elvet, miközben erkölcsileg szörnyű eredményt ér el. A kudarc nem feltétlenül a formális elvben jelentkezik, hanem abban a leírásban, amelyen keresztül az elv valósággá válik.

Ezért a tudás és az erkölcs belső összekapcsolódássá válik anélkül, hogy azonossá válna. **Az episztemikus hiba erkölcsi hibát okozhat.**

Ez fontos fejlemény a viszonylag tiszta 1990–1992-es kantianizmushoz képest. Babić nem gyengíti az univerzalizmust; ehelyett egyre bonyolultabb köztes réteget épít az egyetemes norma és a konkrét ítélet között.

6. Szabadság, szándék, döntés és felelősség

Babić erkölcsi cselekvés definíciója szintén erősen önkéntes a kanti értelemben. Az erkölcsi értékelés megfelelő tárgyai a cselekvések és gyakorlatok, nem puszta természetes események. Egy cselekedet szándékot és döntést feltételez, a döntés pedig egyfajta szabadságot feltételez: ami történt, annak releváns értelemben függnie kellett attól, amit az ügynök eldöntött. Ezért a felelősséget nem lehet egyszerűen oksági szókincsbe fordítani.

Ez vezet az egyik legmélyebb visszatérő megkülönböztetéséhez:

Az okok magyarázzák az eseményeket; az okok igazolják a cselekedeteket.

Egy neurológiai állapot magyarázhatja, miért viselkedik valaki bizonyos módon. Egy gazdasági ösztönző magyarázhatja, miért követett egy vállalat stratégiát. A katonai nyomás magyarázhatja, miért adott ki egy parancsnok. Ezek az ok-okozati magyarázatok egyike sem igazolható egyáltalán.

Ennek megfelelően Babić elválasztja az **instrumentális racionalitást** az erkölcstől. Az instrumentális érvelés azt kérdezi, mennyire érhető el egy adott cél. Az erkölcsi érvelés azt kérdezi, hogy a tervezett cselekedet egyáltalán megengedett-e.

2007-es "Sreća i moral" ("Boldogság és erkölcs") című műve különösen világossá teszi ezt a különbséget. A boldogság, a siker és a teljesítmény a hipotetikus imperativok területén merül fel: egy cél adva, melyik eszköz hatékony? A kategórikus imperatív szerkezetileg más kérdést tesz fel – vajon a cselekvés maksimája egyáltalán erkölcsileg megengedett-e. Ugyanabban az évben megjelent "Dobra volja" ("A jó akarat") kifejezetten visszatér a kanti állításhoz, miszerint az erkölcsi érték az autonómián, nem pedig empirikus sikeren alapul. Mindkét esszé

a szabadságról, a munkáról, a vállalati felelősségről és az igazságos háborús tudatlanságról szóló tanulmányokkal párhuzamosan jelenik meg, ami szándékos elméleti újrakonszolidációt javasol alkalmazott munkája mögötti alapoknak. Hivatalos bibliográfia ezt a szokatlanul koncentrált sorozatot 2007-ben rögzíti.

Ennek következtében Babić nem következetes szakember. A következmények óriási jelentőséggel bírnak az intelligens cselekvés szempontjából, annak meghatározásában, hogy valójában mit jelent egy cselekedet, és a felelősség kijelölésében. De a következmények nem az **erkölcsi helyesség végső** alapjai.

7. Az utilitarizmus kritikája

Babić komolyan kezeli az utilitarizmust, és alaposan tanítja, de érett elmélete egyértelműen deontológiai marad. Az "Etika és erkölcs" című művében elismeri az egyetemes maximalizálás intuitív erejét: mindenki jót számítanak, és úgy tűnik, nem kapnak önkényes kiváltságot. Ennek ellenére az ára az a feltételezés, hogy a heterogén értékek és az emberek érdekei végső soron összehozhatóvá válhatnak.

Komolyabb értelemben az összesített jólét maximalizálása elvileg igazolhatja egy ártatlan ember feláldozását, ha ez elegendő nettó hasznot hoz. Babić számára ez azt mutatja, hogy az utilitarizmus kockázatot jelent, hogy az **instrumentális racionalitás vagy társadalmi optimalizáció** általános elméletévé válhat, nem pedig kielégítő elméletté a cselekvés egyedi erkölcsi korlátjáról.

Kant emberi képlete adja a hiányzó akadályt. A személyek nem csupán hasznossági tárak, amelyek hasznát és veszteségeit össze lehet adni. Autonómiájuk korlátokat szab arra, amit mások velük tehetnek.

Ez az aggregatív ellenféle jellemző egyre fontosabbá válik Babić későbbi háborús, orvosi etikáról, paternalizmusról és eutanáziáról írt munkáiban. Egy állam nem számolhatja el egyszerűen az egyéni jogokat a kollektív hasznat nevében; egy orvos nem kényszeríthet elő egy állítólag előnyös eredményt anélkül, hogy figyelembe venné a beteg autonómiáját; és a politikai projektek nem igazolhatnak semmilyen eszközt pusztán egy nagy történelmi cél előidézésével.

8. Üzleti etika és a munka etikája: *Uvod u poslovnu etiku* (2002)

Második, 1989 utáni jelentős szerzős könyve az *Uvod u poslovnu* etiku (*Bevezetés az üzleti etikába*), amely 2002-ben Prágában elektronikus formában jelent meg, mint egy kutatási irányvonal csúcspontja, amely az 1996–1997-es üzleti és erkölcs témájú esszéivel kezdődött. Önéletrajza egy szerző tankönyvként azonosítja azt, és rögzíti a mögötte álló szélesebb üzleti etikai kutatási projektet.

Munkájának ezen részének elméleti jelentőségét könnyű alábecsülni. Az üzleti etika szinte ideális tesztesetet ad az erkölcsi és nem erkölcsi értékek közötti megkülönböztetésére.

Az üzleti belső értékek közé tartozik a hatékonyság, a jövedelmezőség, a szerződéses kiszámíthatóság, a termelékenység és a versenyben való túlélés. Ezek az értékek valósak.

Babić nem erkölcsöli el őket. De éppen azért, mert maguk nem a végső erkölcsi kritériumok, továbbra is korlátozzák őket a csalás, kényszerítés, felelősség és személyek iránti tisztelet kötelezettségei.

Ezért terjed ki későbbi tanulmányai az üzleti etikától a termékfelelősségre (2006), a vállalati társadalmi felelősségre (2007), a munka jelentésére és értékére (2007), a munkajogokra (2008) és a munkakötelezettségekre (2009).

Itt egy szélesebb elméleti minta is van. Babić ismételten elemzi a gyakorlatokat, mint saját **belső célokat és sikernormákat**, miközben tagadja, hogy ezek a belső normák automatikusan meghatározzák az erkölcsi legitimitást. Ugyanez az architektúra később megjelenik a háborúban is: a katonai siker a háború belső értéke, de a győzelem önmagában nem teszi erkölcsileg helyessé a magatartást.

9. Toleráció, pluralizmus és "doktrínikus gonoszság"

A 2004-es angol nyelvű cikk "Toleráció vs. Doktrinális gonoszság korunkban" újabb jelentős kiterjesztést jelent. A háttér a globalizáció: egyre sűrűbb interakció tartós kapcsolatba hoz az összeegyeztethetetlen vallásokat, identitásokat és életmódokat. Babić két szimmetrikus kísértésnek ellenáll.

Az egyik a relativizmus: mivel a kultúrák különböznek, nem lehetséges interkulturális erkölcsi ítélet.

A másik az univerzalizmus homogenizálása: mivel egy erkölcsi kritérium egyetemes, minden kulturális, politikai vagy vallási különbségnek el kellene tűnnie.

Megoldása az **erkölcs és szokás megkülönböztetésén** alapul. A szokások jogosan eltérhetnek. Az erkölcs adja a kritikus kritériumot, amely alapján a szokásokat lehet értékelni. A tolerancia tehát nem jelenti azt, hogy minden gyakorlat egyformán elfogadható, de az erkölcsi univerzalitás sem engedélyezi a kényszerített asszimilációt. 2008-as megfogalmazásában az erkölcsi elméletnek meg kell különböztetnie a változó szokásokat az egyetemes értékkritériumoktól, amely minden gyakorlatra alkalmazható.

Ez az egyik oka annak, hogy Babić univerzalizmusát nem szabad egyszerűen kulturálisan homogenizáló kantianizmusként leírni. A kritérium formális jellege valójában lehetővé teszi a lényegi élettervek nagy pluralitását. Amit tilt, azok azok a gyakorlatok, amelyek nem léphetnek át az egyetemes igazoláson.

Különösen fontos az "doktrinális gonoszság" iránti aggodalma: a morális politika legveszélyesebb formája akkor alakulhat ki, amikor egy politikai vagy vallási tanítás ismerkedésben előnyös hozzáférést igényel a jóhoz, és ezért az ellenállást nem nézeteltérésként, hanem gonoszként kezeli. Ez a téma később központi gyanúvá válik a túlzottan erkölkölcsösített nemzetközi beavatkozás és háború elméletei iránt.

10. A 2006–2008-as elméleti konszolidáció: *Metaetika*, *etika és erkölcs*, boldogság és jóakarat

2006–2008 körül Babić ideiglenesen visszatér a szakterületekről az erkölcs alapjaihoz. A bibliográfia tartalmazza a "Metaetika" (2006), "Sreća i moral" (2007), "Dobra volja" (2007) és "Etika i moral" (2008).

Ezek a szövegek együttesen viszonylag koherens általános elméletet hoznak létre.

Az erkölcs a **szándékos, szabadon választott cselekvésre** vonatkozik.

Az erkölcsi ítéletek normatív vagy gyakorlati erőt hordoznak, amely nem redukálható a tényszerű leírásra.

Az erkölcsi kritérium érvényessége **az univerzális jelet** követeli.

Az univerzális készséghez következetesség és pártatlanság szükséges.

Az erkölcsi okok eltérnek a megfontolási vagy instrumentális okoktól.

Az olyan értékek, mint a boldogság, hasznosság, siker és hatékonyság fontosak, de önmagukban nem erkölcsi kritériumok.

A kategóriatikus imperatíva a legerősebb modellt adja az igazán erkölcsi univerzalizációnak.

Az emberek normatív státuszsal rendelkeznek, amely összeegyeztethetetlen azzal, hogy pusztán eszközként kezeljék őket.

A tényleges erkölcsi ítélet azonban tényszerű leírást, szemantikai értelmezést és intézményi megértést igényel.

Ez valószínűleg Babić 1989 utáni erkölcsi elméletének legszisztematikusabb szakasza.

Egy potenciálisan meglepő aspektus, hogy ragaszkodik a kifejezetten erkölcsi értékek **abszolútságához**. Magát a toleranciát nem tekinti végső erkölcsi értéknek, ha a "tolerancia" azt jelenti, hogy felfüggesztik a helyes és rossz közötti különbséget. Az erkölcsi állítások lényegüktől fogva azt állítják, hogy a relevánsan hasonló eseteket hasonlóan kell kezelni.

Mégis, elmélete így nem válik mechanikusan abszolutista alkalmazásban. Mivel egy "relevánsan hasonló eset" azonosítása már értelmezést igényel, a kemény filozófiai probléma a norma és a leírás kölcsönhatása felé mozdul.

Ez az egyik legmélyebb változás érett gondolkodásában.

11. Önjelölő cselekedetek, autonómia és a "védelem" kezdete, mint mesterfogalom.

A 2006-os "Önre Tekintő/Más-Kapcsolatos Cselekedetek: Néhány megjegyzés" című cikk J. S. Mill ártalmazási elvéből indul, de túllép Mill kérdésén. Babić megkérdőjelezi, hogy vajon az igazán önző cselekedetek szépen elválaszthatóak-e másokat érintő cselekedetektől, és hogy az "egyén", akinek autonómiája számít, mindig egyetlen biológiai személynek kell lennie, nem pedig bizonyos esetekben önmeghatározó közösségnek.

A legfontosabb, hogy a tanulmány azt kérdezi, hogy a **védelem vagy a védelem maga működhet-e igazolási forrásként**.

Ez a kérdés végül Babić későbbi munkásságának egyik szervező gondolatává válik.

A védelem lehetőséget ad a minősített engedélyek megértésére anélkül, hogy feladnánk az egyetemes erkölcsi szabályokat. A gyilkosság általában tilos; a védelmi erő megengedett lehet agresszió, fenyegetés, szükségszerűség és arányosság által meghatározott feltételek között. A másik szabadságába irányuló beavatkozás általában gyanús; a kár megelőzése néha igazolhatja azt. A politikai határok korlátozzák a szabadságot, de védhetik a működő intézményi rendet.

Így a "védelem" fogalmi hidat képez a merev absztrakt tilalom és a korlátlan következmények között.

12. Nemzetközi etikától a fejlett háborús etikáig, 1997–2023

A háború és a nemzetközi erkölcs talán Babić későbbi filozófiájának legnagyobb alkalmazott ágát alkotja. A sorozat magában foglalja az ENSZ szankciói, háborús bűnek, külföldi fegyveres beavatkozás, terrorizmus, a jogos háború elméletének nem tudatlansága, humanitárius katonai beavatkozás, világkormányzás, béke szerkezete, aszimmetrikus háborúk, pacifizmus, katonai etika és végül a 2018-as *Ogledi o odbrani* (*Esszék a védelemről*) című monográfiát. Bibliográfiája a 1990-es évek jugoszláv konfliktusaitól a háború és béke általánosabb filozófiája felé vezető folyamatos fejlődést dokumentál.

Több elméleti fejlemény is történik itt.

Első: az igazolás nem ugyanaz, mint a politikai siker vagy jogi felhatalmazás

Egy beavatkozás jogilag engedélyezett, de erkölcsileg helytelen, vagy politikailag sikeres lehet anélkül, hogy indokolt lenne. Ezzel szemben a védekező cselekvés erkölcsi igazolással bírhat, még akkor is, ha kudarcot vall. Ez reprodukálja a kanti erkölcsi érték és empirikus siker elkülönítését.

Másodszor: *a jus ad bellum* és *a jus in bello* megkülönböztethetőek maradnak

Még egy legitimen védekező oldalon álló katona is elkövethet kegyetlenséget. Ezzel szemben a magatartás erkölcsi értékelése nem lehet egyszerűen levonható abból az ítéletből, hogy melyik oldal kezdeményezte a háborút. Ez megőrzi az egyéni erkölcsi felelősség függetlenségét a kollektív politikai besorolástól.

Harmadszor: Babić fokozatosan szkeptikussá válik a Igazságos Háború Elméletének erkölcsi maximalizmusával szemben

A "Háború etikája és a háború etikája" (2019) című művében azt állítja, hogy a háború rendkívül nehezen igazolható, és éles különbséget tesz **az igazolás** és **az igazságosság** között. Kritikája az, hogy a kortárs igazságos háború elméletének egyes változatai hajlamosak egy

egész konfliktus oldalát kriminalizálni, és a háborút fogalmilag a rendfenntartáshoz hasonlóvá alakítják: az "igazságos" fél a rendőrséghez és az ellenfele egy bűnözőhöz válik.

Ez bevezethet egy kvázi-manixeus struktúrát, amelyben az egyik oldalt erkölcsi "győzelméhez" való joggal kezelik. Babić ezt veszélyesnek tartja, mert alááshatja a háborún belüli korlátozások kölcsönösségét. Önéletrajza és publikált bibliográfiája ezt a cikket egy sokkal hosszabb béke, katonai etika és védelem témájú sorozatába helyezi.

Negyedszer: a béke egyre inkább független értékké válik

Érett háborús etikája nem határozza meg a kielégítő békét a teljes igazságosság megvalósításaként. Egy politikailag tökéletlen, de stabil béke erkölcsileg előnyösebb lehet, mint a végtelenül folytatódó erőszak a maximális igazságosság érdekében.

Ez különösen világossá válik a 2023-as "War Ethics and War Morality: An Introduction" című művében. Ott hangsúlyozza a *jus in bello* korlátozások megőrzésének fontosságát még olyan környezetben is, ahol a végső igazságosság nem elérhető. A háború erkölcsi szabályozása részben arra irányul, hogy nyitva tartsa a béke lehetőségét, mintsem garantálja a győzelmet egy állítólag igazságos oldalnak.

Ez valódi fejleménynek számít. A korai Babić elsősorban az erkölcsi ítélet formális univerzitásával foglalkozik. A későbbi Babić sokkal figyelmesebb lett a **tragikus helyzetekre, amikor több valódi kötelezettség ütközik és a teljes igazságosság nem áll** rendelkezésre.

De ez nem a realizmus felé fordulás abban az értelemben, hogy a hatalom teremti a jogot. Inkább **deontológiai antimoralizmusként írható** le: egy kísérlet, hogy megakadályozzák maga az erkölcsi szókincs korlátlan kényszerítés engedélyévé válását.

13. *Ogledi o odbrani* (2018): az érett alkalmazott szintézis

A harmadik fő szerződt, 1989 után írt könyv az *Ogledi o odbrani* (*Esszék a védelemről*), amelyet a Službeni glasnik adott ki 2018-ban, 327 oldalas. Megkapta a Nikola Milošević-díjat az adott év legjobb szerb filozófia/esztétika/irodalmi elméleti könyvéért.

A könyv éppen azért fontos, mert a "védelem" sokkal tágabb értelemben jelenik meg, mint a katonai védelem. Témái összekapcsolják a szabadságot, az életet, az identitást, a toleranciát, az öncélú és mást érintő cselekedeteket, a szakadást, a szankciókat, a beavatkozást, a háborút és a békét.

A védelem fogalma normatív zsanérként működik.

Valaminek először értékesnek kell lennie, mielőtt a védelme igazolható. Egy személy megvédheti az életet és az autonómiát; egy politikai közösség védheti a kollektív létezés intézményi feltételeit; a jogi intézmények védhetik a jogokat; a katonai erő néha egy politikai rendet védhet.

De a "védelem" nem lehet egyszerűen retorikailag hivatkozni. Meg kell határozni**, mit védenek, miért értékes, milyen fenyegetés ellen, milyen eszközökkel és milyen korlátokon** belül.

Ez különösen erős alternatívát kínál Babić számára a tiszta következményekkel szemben. A védelmi engedély nem az összesített jók maximalizálásából ered, hanem a jogok, fenyegetések, ügynökség és jogos védelem szerkezetéből.

Ez azt is megmagyarázza, hogy háborús munkája egyre inkább megkülönbözteti a **szükséges védelmet** az ideológiai átalakulási projektektől. A támadás megállításának erkölcsi igazolása sokkal erősebb, mint az a magyarázat, hogy kényszerítő módon átalakítsunk egy másik társadalmat az igazságosság elképzelése szerint.

14. Neuroetika: az antinaturalizmus késői megerősítése

A 2014-es "Neuroetika és filozófia" rendkívül feltáró, mert Babić elméletét a kortárs idegtudomány ellen teszteli.

Babić elfogadja, hogy az idegtudomány képes megmagyarázni a választások, érzelmek és viselkedési hajlamok mögötti oksági mechanizmusokat. Emellett eszközként hozzájárulhat az emberi élet javításához is. Amit elutasít, az az oksági magyarázattól normatív igazolás felé való ugrás.

Az, hogy egy agyi folyamat erkölcsi intuíciót vált ki, nem bizonyítja, hogy az intuíció erkölcsileg helyes lenne. Ezzel szemben, ha az altruista vagy agresszív viselkedést evolúciósan magyarázzük, önmagában nem mondja meg, hogy ezt a viselkedést támogatni kell-e.

Ezért ismét ragaszkodik az **ok és az ész, a magyarázat és igazolás, az eszközök és célok közötti** különbségekhez.

A cikk szemléli gondolkodásának kivételes folytonosságát. Legkorábbi filozófiai munkái már foglalkoztak Searle-lel és az is/kellene problémával. Négy évtizeddel később az idegtudományt lényegében ugyanazon antiredukcionista megkülönböztetés alapján értékelik.

Ugyanakkor van fejlődés is: Babić most nemcsak a nyelv vagy a metaetikus logika szintjén, hanem az agytudomány szintjén is szembesül a naturalista redukcióval. Antinaturalizmusa az emberi cselekvés filozófiájává vált.

15. Az autonómia visszatérése a bioetikában: eutanázia és segített halál

Babić bioetikai érdeklődése, amely 1992-ben a segédredukcióból indult, végül az élet ellentétes határára lép: a halálra.

A 2018-as "Menj békében: eutanázia és segített öngyilkosság" című esszé az öngyilkosságot, eutanáziát, segítséget, fájdalmat, autonómiát, irgalmat és a segítségnyújtás kötelességét elemzi. Kritizálja az "élet szentségére" való hivatkozást, amikor ez a fogalma paternalista módon működik – vagyis amikor a biológiai élet megőrzését automatikusan felülírja az

autonóm személy saját életének integritásáról alkotott ítéletét. Önéletrajza az esszét az egyik fő legújabb publikációjaként jegyzi fel.

A fejlemény még világosabbá válik a "Szentség az élet szentsége és másokért döntés" című könyvben, amely 2025-ben jelent meg online, és a *Mortality*, 31. kötetben (2026) jelenik meg. Itt Babić kifejezetten **két egyetemes erkölcsi kötelezettség közötti** feszültséget elemzi: a segítségnyújtás kötelessége és az autonómia tiszteletben tartása között. A másiknak való segítés kötelessége önirányító ügynökként való tisztelet korlátozza. Az interszubjektivitást az erkölcs forrásának, közvetítésének és kontextusának nevezi.

Ez talán a legjelentősebb késői módosítás erkölcsi szókincsében.

Az 1990-es évek szókincsét az egyetemesség, a kategórikus imperatívum, a kötelesség, a szabadság és a következetesség uralja.

A 2020-as évek szókincse egyre inkább magában foglalja **az interszubjektivitást, az autonómiát, az integritást, az apaternalizmust és a kötelességek közötti konfliktusokat**.

Mégis, az alapvető logika továbbra is kantianus. Az autonómia tisztelete nem engedmény a szubjektív preferenciáknak. Azért alakul ki, mert az illető normatív státuszú cél. Az orvos nem helyettesítheti egyszerűen a beteg ügynökségét egy ekspert objektív biológiai haszon számításával.

Ezért kritikája a merev "élet szentsége" doktrínájával szemben nem értelmezhető utilitarizmus felé való lépésként. Szinte éppen az ellenkezője: **puszta biológiai meghosszabbítás nem elég ahhoz, hogy felülírja az autonóm személy normatív státuszát.**

16. Valódi elméleti változás: egyetlen formális kritériumból az egyetemes kötelezettségek közötti konfliktusokig

Ez a késői bioetika feltár egy feszültséget, amely már korábban is rejtőzött Babić elméletében.

Ha az erkölcs egy univerzális kritériumot ad, hogyan alakulhatnak ki valódi erkölcsi dilemmák?

A válasz egyre inkább az, hogy az erkölcs egysége nem jelenti azt, hogy csak egy alapvető kötelesség van. Az egyetemes követelmények egy adott helyzetben ütközhetnek: segítség kontra autonómia, engedelmesség és lelkiismeret, katonai kötelesség kontra orvosi kötelesség, politikai hűség kontra a kegyetlenségek tilalmása, védelem kontra nem beavatkozás.

Az érett Babićnak így több helye van a **tragikus gyakorlati konfliktusoknak** , mint ahogy azt korai formalizmusa elsőre sugallná.

Ez nem jelent értékpluralizmust Isaiah Berlin erős értelemében, mert Babić továbbra is egyetemes erkölcsi álláspontot képvisel. De későbbi etikája sokkal kevésbé valószínű, hogy minden nehéz esetet megoldhatna egyetlen elvont szabály megfogalmazásával.

Ami szükséges, az ügy pontos leírására, az összes releváns kötelezettség azonosítására, az erkölcsi és nem erkölcsi értékek megkülönböztetésére, valamint egy védhető értelmezésre, amely melyik követelménynek van prioritása az adott körülmények között.

17. Intézményi tények: egy másik jelentős fejlemény

Az egyik legkevésbé nyilvánvaló, de elméletileg fontos változás az **intézményi valóságot** érinti.

Babić a szokásos metaetikai felvetésből indult, miszerint a "kellene" kifejezést nem lehet levezetni a puszta leíró tényekből. Későbbi munkái azonban egyre inkább hangsúlyozzák, hogy az emberi döntések maguk is tényeket hoznak: ígéreteket, szerződéseket, házasságokat, vagyont, állampolgárságot, hivatalokat, államokat és határokat.

Ezek a tények nem csupán fizikaiak. Szabályok és kollektív elismerés alkotják őket. Mindazonáltal, ha kialakulnak, új cselekvési lehetőségeket és felelősségeket teremtenek.

Ez kulcsfontosságú politikai, munka- és háborús etikájához.

Az ígéret olyan kötelezettséget hoz létre, amely korábban nem létezett.

A szakmai szerep szerepspecifikus felelősségeket hoz létre.

Az állampolgárság és a politikai intézmények specifikus kapcsolatokat teremtenek.

Az államhatár megváltoztatja az olyan intézkedések intézményi leírását, mint például a belépés, védelem, kiválás és joghatóság.

A tulajdonság átalakítja az objektum elvételének vagy használatának erkölcsi jelentőségét.

Az erkölcsi kritérium egyetemes marad, de **az intézményi tények meghatározzák a valódi cselekményt**.

Ez az intézményi fordulat tehát egy újabb hidat képez absztrakt kanti alapozása és későbbi jog-, politikai és nemzetközi kapcsolatok filozófiája között.

18. Identitás és hovatartozás

Ugyanez a mozgalom megjelenik későbbi tanulmányokban is, mint például az "Államról, identitásról és jogokról: Identitást elsőre helyezve" (2012) és "Tartozás társadalmi és intézményi tényként" (2019). Hivatalos bibliográfiája mindkettőt jelentős későbbi hozzájárulásként sorra veszi.

Itt Babić túllép az erkölcs elszigetelt egyének közötti viszony képén. Az emberek identitásokból, közösségekből és intézményi struktúrákból lépnek fel.

Ez felszínesen hasonlíthat egy kanti-i individualizmus és a közösségesség felé irányuló mozdulatra. Én nem értelmezném így. A közösségek és identitások ténybeli és normatív

jelentőséget szereznek, de soha nem engedik meg őket, hogy az erkölcsi érvényesség végső forrásává váljanak.

Ami megváltozik, az **az erkölcsi helyzet ontológiája**, nem pedig az erkölcs alapvető kritériuma.

Az az ügynök, akire az egyetemes erkölcs vonatkozik, egy konkrét személy, aki intézményi kapcsolatokba ágyazódik, nem pedig egy absztrakt atom.

19. Babić erkölcsi episztemologiája: miért fontos a leírás majdnem annyira, mint a szabály

Ez a dimenzió külön kiemelést érdemel, mert talán Babić legjellegzetesebb elméleti hozzájárulása.

Egy egyetemes erkölcsi elv nem tudja felmérni egy cselekedetet, amíg az adott cselekedet le nem írva. De minden leírás kiválasztja a releváns jellemzőket.

Egy tett "gyilkosság", "gyilkosság", "kivégzés", "segített halál" vagy "szükséges védelem" volt?

Az ingatlanátruházás "elvétel", "adózás", "lopás", "visszaszolgáltatás" vagy "jóvátétel" volt?

A fegyveres akció "agresszió", "beavatkozás", "humanitárius segítség" vagy "önvédelem" volt?

Az orvosi beavatkozás "segítő", "kényszerítés" vagy "paternalizmus" volt?

Ezek nem csupán verbális különbségek. A különböző leírások különböző normatív viszonyokat aktiválnak.

Ezért ragaszkodik Babić ahhoz, hogy a filozófia nem kínálhat egyszerűen kész megoldásokat. A filozófusnak először meg kell kérdeznie, hogy a problémát **valóban** leírták-e.

Az eredmény egy szokatlan kombinációja Kant és valami hermeneutikahoz közelítő megközelítés: **univerzális erkölcsi forma + értelmező közvetítés + intézményi** tények.

Babić nem válik hermeneutikus relativistává, mert az értelmezések az igazságnak felelnek. Egy rasszista társadalmi leírás társadalmilag elfogadható, így társadalmi tény lehet, miközben mégis hamis és erkölcsileg romló.

Ez kettős kritikai képességet ad erkölcsi elméletének: kritizálhatja a rossz normákat, de azokat a torz ténykategóriákat is, amelyeken keresztül látszólag jó normákat alkalmaznak.

20. Mi változott valójában 1989 után?

A fejlődést a következő kronológiában lehet összefoglalni.

Időszak	Domináns művek/problémák	Elméleti fejlődés
1990–1992	Aranyszabály, kategórikus imperatívum, kötelesség, szabadság, alkalmazott etika	a formális kanti univerzalizmus konszolidációja; az autonómián és univerzalizálhatóságon alapuló erkölcsök
1992–1998	Szaporodás, állam, háború, pacifizmus, gonoszság, üzlet, szankciók; *Moral i naše vreme*	Az univerzális kritériumot szisztematikusan kiterjesztik az új gyakorlatokra
1999–2005	Hazafiság, kiválás, megbocsátás, hazugság, beavatkozás, tolerancia, nemzetközi ügyek; *Uvod u poslovnu etiku*	Az intézmények, politikai identitások és az erkölcsi és szerepspecifikus értékek közötti konfliktusok növekvő figyelme
2006–2009	Metaetika, ön/mások iránti cselekedetek, boldogság, jóakarat, CSR, munka, *Etika i erkölcs*	A legkifejezettebb érett elmélet megfogalmazása: az erkölcs mint univerzális értékelő kritérium és társadalmilag megtestesített gyakorlat
2010–2017	Béke, igazságos háború, pacifizmus, identitás, idegtudomány, tulajdon, katonai etika	Nagyobb szerep az értelmezésnek, intézményi tényeknek, bizonytalanságnak és antinaturalizmusnak
2018–2023	*Ogledi o odbrani*, háborús etika, katonai etika	A védelem egységesítő igazolási fogalommá válik; növekvő szkepticizmus a háború erkölcsi maximalizmusával és túlzott moralizálásával szemben
2018–2026	Eutanázia, segített öngyilkosság, paternalizmus, az élet szentsége	Fokozott hangsúly az autonómiára, az interszubjektivitásra és a valódi egyetemes kötelezettségek közötti konfliktusokra

A bibliográfia megerősíti ennek a fejlődésnek a szélességét, miközben azt is mutatja, hogy kevés könyv szigorúan szerző monográfiák: 1989 után a fő szerződött könyvek a *Moral i naše vreme*, *Uvod u poslovnu etiku* és *Ogledi o odbrani*. Számos fontos kötet a humanitárius beavatkozásról, a szakadásról és az átmeneti igazságosságról, a világkormányzásról és kapcsolódó témákról **szerkesztett vagy társszerkesztő gyűjteményekben** szerepelt, és nem szabad tévesen Babić által írt monográfiákként kezelni.

21. A legmélyebb kontinuitások

Több mint három évtized alatt öt kötelezettség alig változik.

Először is, az erkölcsi univerzalizmus. Az erkölcsi okok olyan állításokat tesznek, amelyek nem pusztán attól függenek, ki beszél.

Másodszor, autonómia. Az erkölcs feltételezi, hogy olyan szereplők, akik képesek dönteni, és ezért felelősek.

Harmadszor, antinaturalizmus. Az oksági tények önmagukban nem generálnak normatív igazolást.

Negyedszer, deontológia. A következmények és a hatékonyság számítanak, de az erkölcsi korlátokat nem lehet egyszerűen az összesített előny felülírni.

Ötödszer, az erkölcs egysége. Az orvostudomány, az üzlet, a háború és a politika nem rendelkeznek különálló végső erkölcsi kódexekkel.

Az aranyszabály/kategória-imperatív probléma 2022-es újrajelentése és jelentős újraértékelése különösen erős bizonyítéka a folytonosságnak: a kategóriai imperatív formális univerzalitása több mint harminc évvel az első 1989 utáni kezelése után is központi szerepet tölt be.

22. A legmélyebb változások

Azonban négy valódi fejlemény létezik.

Az első az absztrakt erkölcsi univerzalitástól az alkalmazáselmélet felé vezet. 1990-ben a fő veszély az elv önkényessége; 2008-ra a veszély egyre torzabb leírás az elv alkalmazásában.

A második az elszigetelt erkölcsi ügynöktől az **interszubjektivitás és az intézményi beágyazottság** felé irányul. Az ígéretek, közösségek, identitások, államok, szakmák és más személyekkel való kapcsolatok egyre inkább alakítják azt a területet, amelyben az autonóm ügynökök működnek.

A harmadik a konfliktus és a bizonytalanság **fokozott elfogadása**. A háború, az orvoslás és a politikai kötelezettség olyan helyzeteket tár fel, amelyekben több valódi kötelesség ütközhet. Az érett elmélet kevésbé hajlamos annak a benyomásnak, hogy a formális univerzalizáció mechanikusan egyetlen, egyértelmű választ ad.

A **negyedik** a növekvő gyanakvás az **erkölcsi maximalizmussal** szemben. Az abszolút igazságosság nyelvezete önmagában is politikailag veszélyessé válhat, ha tönkreteszi a toleranciát, igazolja a korlátlan beavatkozást, megakadályozza a kompromisszumot vagy az ellenfeleket bűnözőkké alakítja, akikre állítólag a normális korlátozások már nem vonatkoznak. Ez az aggodalom összekapcsolja a 2004-es doktrinális gonoszságról szóló vitát érett háborús etikájával.

23. Babić helye a 1989 utáni átfogó erkölcsi elméleti alkotók között

Ha a kritérium az, hogy egy szerző létrehozott-e teljesen új, alapvető etikai rendszert Kant, Rawls vagy Habermas léptékén, Babićot nem szabad úgy bemutatni, mintha ilyen szakadást állítana. Nagyon nyíltan a kanti és analitikus hagyományok között működik.

De ha a kritérium az, hogy a szerző kidolgozott-e egy **belső koherens, átfogó erkölcsi felfogást** , és azt többször tesztelt-e metaetika, normatív etika és számos gyakorlati területen keresztül, akkor Babić egyértelműen megfelel neknek.

Legeredetibb eredménye kevésbé abban rejlik, hogy egy új, legfelsőbb erkölcsi elvet javasolt, inkább abban, hogy megfogalmazza az **architektúra összekötő elvet és az alkalmazást**:

Az egyetemes erkölcsi kritérium → szabad döntés és felelősség → intézményi/társadalmi valóság tényleírása →→ értelmezése → konkrét erkölcsi ítélet.

Ebben az építészetben sem a tények, sem az absztrakt szabályok nem elégek.

Ez megkülönbözteti őt egy egyenes Kant-kommentátortól is. A 2000-es évekre Babić már nem elsősorban azt kérdezi: "Mit jelentett Kant?" Kanti autonómia és univerzális felfogást használ, hogy saját elemzéseit alkossa a vállalatokról, reproduktív technológiákról, háborúról, szeparatizációról, szankciókról, idegtudományról, politikai intézményekről, védelemről és halálról.

Általános értékelés

Jovan Babić 1989 utáni erkölcsi filozófiáját leginkább úgy jellemezhető, mint **egy kanti-deontológiai univerzalizmus, amely fokozatosan átalakul egy kifinomult alkalmazott erkölcsi ítéletelméletté**.

Kiindulópontja szigorú: szabadság, autonómia, univerzitás, következetesség és kategórikus kötelezettség.

Középső korszaka hozzáadja a gyakorlatok, társadalmi tények, jelentések és intézmények összetettségét.

Későbbi időszaka tragikus konfliktusokat, bizonytalanságot, identitást, védekező igazolást, interszubjektivitást és az apaternalizmus és a moralizált politikai abszolutizmus veszélyeit is hozzáadja.

De a pálya **nem** ér véget relativizmusban. Épp ellenkezőleg, Babić jellegzetes törekvésével az volt, hogy megmutassa, hogyan maradhat az erkölcs **egyetemes anélkül, hogy úgy tennénk, mintha a konkrét erkölcsi ítélet egyszerű** lenne.

Ez vezet ahhoz, amit én legerősebb elméleti tézisének tartanám: **a véletlen főként abban a világban rejlik, amelyre az erkölcs alkalmazható – gyakorlataink, fogalmaink, intézményeink, technológiáink, identitásaink és ténytudásunk –, nem pedig az erkölcs alapvető állításában az egyetemes igazolásra.** Ez a tézis jelentős egységet ad azoknak az írásoknak, amelyek csupán bibliográfiailag nézve egyébként Kant, üzlet, orvostudomány, háború és politika elkülönült tanulmányainak tűnhetnének.

Legújabb munkája az autonómiáról és az segített halálról azt sugallja, hogy ez a keretrendszer továbbra is aktív, nem pedig elhagyatott. A szókincs gazdagabb, a gyakorlati konfliktusok összetettebbek lettek, de az erkölcsi mag – az autonóm személyek tisztelete az egyetemen igazolható elvek mellett – felismerhetően megmaradt az, amelyet az 1989 utáni időszak elején alakítottak ki.

****

Milenko A. Perović morálelmélete

Kérjük, részletesen írják le és elemezzék Milenko A. Perović *1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.*

Milenko A. Perović (1950–2023) az egyik legszisztémásabb erkölcsi filozófus, aki a posztjugoszláv filozófiai környezetből emelkedett ki. Munkássága különösen azért érdekes, mert az 1989 utáni időszak **nem** jelent egyszerű szakítást korábbi marxista és praxis-filozófiai hátterével. Ehelyett egy hosszabb rekonstrukciót mutat: az erkölcs korai kritikája, mint elégtelen, pusztán szubjektív praxis formája fokozatosan átalakul egy átfogó **hegeli erkölcsi és praxis filozófiává**, amelyben az erkölcsi autonómia nélkülözhetetlen marad, de felelősség, elismerés, szokás vagy etikai élet (*Sittlichkeit*), jog, gazdaság, politika és intézmények által közvetítendő.

A döntő 1989 utáni művek: *Granica moraliteta* [Az erkölcs határa] (1992), *Etika* [Etika] (2001), *Uvod u etiku* [Bevezetés az etikába] (2003), *Praktička filozofija* [Gyakorlati filozófia] (2004), *Etika medija* [Médiaetika] (2007), *Filozofske rasprave* [Filozófiai viták] (2011), *Pet studija o Hegelu* [Öt tanulmány Hegelről] (2012), *Karakteri: Etička parerga* [Szereplők: Etikai Parerga] (2012), és mindenekelőtt *a Filozofija morala* [Erkölcsfilozófia] (2013), amelyet fontos tanulmányok egészítenek ki a lelkiismeretről, szabadságról, Nietzsche-ről, Heideggerről, Szókratészről és a szofistákról. A kortárs bibliográfiák ezt az irányt megerősítik.

Ezért erős érv van arra, hogy Perovićot átfogó **erkölcsi elmélet szerzőjeként** kezeljük, nem pedig pusztán etikai történészként vagy Hegel-kommentátorként.

1. Az 1989-es kiindulópont: Marx, Kangrga, Hegel és a "puszta erkölcs" gyanúja

Szigorúan véve két kulcsfontosságú könyv kívül esik az 1989 utáni időszakon kívül, mivel 1989-ben jelentek meg: *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva* és *Hegel i problem savjesti*. Ezeket azonban alapként kell használni, amelyhez a későbbi fejlődés mérhető. A legújabb kutatások szerint az előbbi Perović doktori munkájának kiadványa, amelyet Milan Kangrga irányítása alatt írt, és kifejezetten marxista irányultságú.

Az első könyv már tartalmazott egy témát, amely Perović élete végéig megmaradt: **az erkölcs hibássá válik, amikor az egyén saját lelkiismeretének tisztaságát megfelelő helyettesítőként tekinti a társadalmi élet objektív feltételeinek átalakítására**. Egy friss rekonstrukció kifejezetten összekapcsolja ezt a korai álláspontot Kangrga etikával és forradalmi praxis ellenállásával: az erkölcs "helyettesítővé" válhat a valóban átalakító gyakorlat számára.

Ez a pont lényeges. A fiatal Perović nem utasítja el a lelkiismeretet azért, mert értéktelen. Ellenezi annak **abszolutizálását**. Az erkölcsileg felháborodott személy képes valódi igazságtalanságot érzékelni, és tiszteletre méltó lehet azzal, hogy elutasítja azt, de pusztán a kezének tiszta tartása érintetlenül hagyja a történelmi és intézményi feltételeket, amelyek igazságtalanságot hoznak. A probléma hasonlít a hegeli "gyönyörű lélek" kritikájára: a szubjektív erkölcsi tisztaság politikailag és társadalmilag tepotanssá válhat.

Ugyanakkor *Hegel i problem savjesti* Hegel lelkiismeret-fogalmát élethosszig tartó témává tette. A későbbi kutatások helyesen hangsúlyozzák, hogy Perović továbbra is vizsgálta a lelkiismeretet az 1989-es könyvekből a *Granica moraliteta*, *Etika*, *Pet studija o* Hegelu és *Filozofija morala* művein.

Így a kezdeti pozíció így fogalmazható meg:

A szubjektív erkölcs történelmileg nélkülözhetetlen, mert az egyéni szabadságot fejezi ki, de éppen azért, mert szubjektív marad, önmagában képtelen arra, hogy megalkotja az emberi gyakorlat teljes racionális világát.

Ez maradt érett etikájának alapvető problémája.

---

2. A fő 1989 utáni erkölcsi-elméleti korpusz

Év	Munkássága	Erkölcsi-elméleti jelentőség
1992	*Granica moraliteta*	Megalapozza azt a tézist, hogy az erkölcs lényegében válság és ellentmondás alkotja; Kidolgozza a lelkiismeret határait, és bírálja az erkölcs túllépésére irányuló kísérleteket.
2001	*Etika*	Perović saját etikájának első nagy szisztematikus konstrukciója; szabadság, jellem, erkölcsi cselekvés, célok, lelkiismeret; történelmi és rendszerszintű módszer.
2001	"O biti savjesti"	További szisztematikus-történelmi lelkiismereti elmélet.
2003	*Uvod u etiku, s Rječnikom etičkih pojmova*	Az etikai fogalmi építészet tömörítése és pedagógiai rendszerezettsége.
2004	*Praktička filozofija*	Az etikát egy átfogó gyakorlati filozófiává bővíti: jog, politika, gazdaság, szokás és történelem.
2004–06	Tanulmányok a szokásokról, szabadságról és gyakorlatról	Tisztázzuk az Arisztotelész–Kant–Hegel építészetet az ő etikája mögött.
2005	"Hegel i spor konzekvencijalizma i deontologije"	Jelentős beavatkozás a normatív etikába: a deontológiát és a következetességet egyetlen belső egységes erkölcsi aktusból származó absztrakcióként értelmezik.
2007	*Etika medija*	Az általános rendszert alkalmazza egy szakmai területre anélkül, hogy az etikát kódexekre vagy szabályokra redukálná.

Év	Munkássága	Erkölcsi-elméleti jelentőség
2007	"Hajdeger i 'praktička filozofija'"	Egy transz-etikai ontológia kritikája, amely Perović szerint nem tudhat elkerülni a gyakorlati-normatív megkülönböztetéseket.
2011	*Filozofske rasprave*; Nietzsche tanulmány	Munkáinak összevonása a szabadságról, a gyakorlatról és az etikai életről; élesebb megkülönböztetés az erkölcs és a szokás között/*Sittlichkeit*.
2012	*Pet studija o Hegelu*	A szabadság, az akarat, a lelkiismeret, a személyiség és az objektív szellem érett rekonstrukciója.
2012	*Karakteri: Etička parerga*	Általános érdeklődési körének etikus-kulturális és karakterológiai kiterjesztése.
2013	*Filozofija morala*	Erkölcsi filozófiájának érett, rendszerszintű szintézise.
2014–16	Freud, Szókratész, Szofisták tanulmányok	Egyre explicit történelmi-genetikai beszámoló a lelkiismeret megjelenéséről és magáról az erkölcsi álláspontról.

A fő címek és dátumok függetlenül dokumentálták művei visszatekintő bibliográfiájában, valamint az Arhe 2025-ös emlékszámának bibliográfiájában.

I. *Granica moraliteta* (1992): az erkölcs önmagában is a válság szerkezete

A Granica moraliteta vitathatatlanul Perović fejlődésének első teljesen 1989 utáni szakasza, és a címe is feltáró. A probléma nem csupán az, hol kezdődik az erkölcstelen viselkedés. A "határ" **magának az erkölcsi nézőpontnak a belső** határa.

Perović egy klisével kezdi: hogy a kortárs társadalom "erkölcsi válságban" szenved. Ellenvetése filozófiailag radikális. Milyen állítólag nem válságos erkölcsön mérik a jelen erkölcset? Az erkölcsi tudatosság mindig is éppen azért alakult ki, mert az illető eltérést tapasztal a valóság és annak kellene lenni között. Ennek következtében Perović eljut arra a feltűnő képletre, miszerint **maga az erkölcs "válságosság" (*kriznost*)**. Az erkölcsi tudatosság *Sein* és *Sollen*, a tényesség és a kellene közötti megosztáson keresztül létezik.

Ez felforgatja a hagyományos erkölcsi diagnózist. Egy teljesen nem válságos erkölcsi világ valójában olyan lenne, ahol nem maradna szakadék a tény és norma, a tény és az idealitás között. De egy ilyen feltétel pontosan megszüntetné azt a feszültséget is, amely lehetővé teszi a szabad etikai reflexiót.

Ezért az erkölcsnek paradox alapszabálya van

Az erkölcsi alany így szól:

a világ nem az, aminek lennie kellene; ezért meg kell ítélnem és másképp kell cselekednem.

Mégis ez az ítélet azt mutatja, hogy az erkölcsi alany **a megosztottság része**, nem pedig egy külső orvos, aki beteg társadalmat diagnosztizál. Perović hegeli következtetése az, hogy az "erkölcsi válság" leküzdéséhez végső soron az erkölcsi alanynak túllépnie kell önmagán**, mint pusztán erkölcsi** alanynak.

Ez nem azt jelenti, hogy erkölcstelenné válunk. Ez azt jelenti, hogy átállunk a tisztán szubjektív meggyőződéstől az objektív formákhoz, amelyekben a szabadság valószerűvé válhat.

Ez az első fontos kontinuitás az 1989 előtti Marx/Kangrga álláspontal: az erkölcs nem lehet az emberi szabadság végső formája.

De az 1989 utáni Perović már jóval **hegelikusabb és ontológiai** formációt ad ennek a tézisnek. Már nem elsősorban a moralizmus és a forradalmi átalakulás közötti kontraszt. A kontraszt egyre inkább az **absztrakt szubjektív szabadság és a konkrétan közvetített szabadság** között van.

II. Lelkiismeret: a modern egyéniség nagysága és patológia

A lelkiismeret (*savjest*) valószínűleg Perović erkölcsi filozófiájának legfolyamatosabb fogalma.

Megközelítése szokatlan, mert a lelkiismeretet sem egyszerűen ünneplik, sem cáfolják.

Először is hatalmas történelmi teljesítmény. A lelkiismeretnek engedelmeskedő személy már nem kapja meg a végső okot a cselekvés számára pusztán örökölt szokásokból, hagyományból, vallási tekintélyből vagy kollektív elvárásból. Ő követeli a jogot, hogy maga ítélkezzen.

Perović ezért a lelkiismeretet a modern egyéni szabadság egyik döntő megnyilvánulásaként értelmezi. A legújabb kutatások összefoglalják hegeli felfogását, hogy egyszerre ismeri el a modern polgári szubjektivitás "korszakbeli nagyságát" és "határát" a lelkiismeretben.

De a lelkiismeret szerkezeti episztemológiai nehézséget hordozza

Perović felhívja a figyelmet a lelkiismeret nyelvi elképzelésére, mint egyfajta "együttismerésre": *con-scientia*, *Mit-Wissen*, *syn-eidēsis*. Mégis, az egyéni lelkiismeret soha nem rendelkezik teljes tudással a helyzetről.

Az egyén csak egy részét ismeri az okok, körülmények, szándékok és következmények hálózatának, amely egy cselekedetben részt vesz. Ennek ellenére a lelkiismeret jellemzően jelentős bizonyossággal beszél.

Ez veszélyes paradoxont teremt:

A lelkiismeret hatalma az egyén számára abszolút, míg az a tudás, amelyen ez a hatalom működik, elkerülhetetlenül részleges.

Perović ezért azt állítja, hogy a lelkiismerethez való hivatkozás rendkívüli emberiességi cselekedeteket is engedélyezhet, de ugyanakkor szörnyű bűncselekményeket is. A szubjektív bizonyosság önmagában nem garantálhatja az erkölcsi igazságot.

Ez egy fontos antiszubjektivista eredmény. Perović nem tagadja a modern lelkiismereti jogot; tagadja, hogy **az őszinteség egyenlő az érvényességgel**.

Az érett elmélet ezért második mozdulatot igényel: a magánmeggyőződésnek ki kell tárnia magát más szabad alanyok és egy objektív társadalmi világ előtt. Tartalmának elismerést kell keresnie. Az, aki nyilvánosan cselekszik azért, hogy meggyőződését elismerjék, már elhagyta a lelkiismeret pusztán belső nézetét. Perović még egy marxista megfogalmazást is megőriz ehhez a mozgalomhoz: az "erkölcs önmagából való felszabadítása".

Ez a kifejezés a legmélyebb kontinuitást ragadja meg korai és késői időszakai között.

III. *Etika* (2001): az erkölcs kritikától a pozitív rendszerszintű etikáig

Ha *a Granica moraliteta* elsősorban a morális tudatosság belső ellentmondását tárja fel, *akkor Etika* fontos fejleményt jelent: **Perović most egy átfogó pozitív filozófiai elméletet épít fel az erkölcsi jelenségről**.

Ez az egyik legnyilvánvalóbb változás pályafutása során.

Az 1989 előtti és korai 1990-es évek hangsúlya könnyen értelmezhető az etika mint autonóm filozófiai tudományág iránti gyanakvásként. 2001-re már nem elégedett meg pusztán az erkölcs korlátainak bemutatásával. Szisztematikusan rekonstruálja annak legitimitását, belső felépítését és történelmét.

A Praktička filozofija előszavában később visszatekintve magyarázza, mit *próbált Etika* megvalósítani. Perović szerint a mű célja az erkölcsi-etikai jelenség **szerkezeti, történelmi és fogalmi dimenziói** vizsgálata volt, négy módszertani eljárás alkalmazásával: az etikai hagyomány nagy alakjai saját álláspontjukat alakították ki; etikai fogalmak levezetése a gyakorlati filozófia szélesebb történetéből; az etikai elmélet összekapcsolása a történelmi nyugati cselekvési rendekkel; valamint az etikai kategóriák rendszerezése valamivé, ami közel áll etikai fogalmak enciklopédiájává.

Ez valami fontosat árul el a filozófiai módszerről alkotott felfogásáról.

Perović **nem** választja el az etikák történetét a szisztematikus etikától.

Számára az erkölcsi fogalmak története maga az erkölcsi jelenség fejlődése. Az erény, kötelesség, lelkiismeret, szabadság, bűntudat, szándék és felelősség fogalmai különböző struktúrákat nyernek, mert maguk az emberi gyakorlati formák történelmileg változnak.

Ezért etikai kérdése egyidejűleg:

történelmi, rendszerszintezett, ontológiai és gyakorlati.

IV. Az erkölcs négy okú architektúrája

Perović érett etikájának egyik legjellegzetesebb jellemzője, hogy **Arisztotelész négy okról szóló tanának** adaptálása az erkölcsi filozófia rendszerszintű felépítésébe.

Elméletének 2025-ös rekonstrukciója azt magyarázza, hogy *az Etika* és *a Filozofija morala* négy dimenzió köré szervezi az erkölcs belső okait:

az erkölcsi szabadság mint az erkölcs forrása; az erkölcsi karakter mint formális alkotmánya; az erkölcsi cselekvés mint annak tényleges hatékonysága vagy megvalósítása; valamint az erkölcs célja vagy célja. A lelkiismeret központi szintetizáló szerepet tölt be ebben az építészetben.

Az Etika medija *kortárs* áttekintése megerősíti, hogy ez a struktúra már központi szerepet játszott *az Etika* számára: a négy alapvető kérdés az **erkölcs forrására, az erkölcsi jelenség megalkotására vonatkozik, az erkölcs aktív formáihoz és az erkölcs céljához**.

Ezt érdemes hangsúlyozni, mert élesen megkülönbözteti Perovićot a legtöbb kortárs normatív etikától.

Nem azzal kezdi:

"Melyik erkölcsi szabály a helyes?"

Sem:

"Maximalizáljuk a jó következményeket?"

És még csak egyszerűen:

"Milyen erényeket kell egy jó embernek birtokolnia?"

Ehelyett egy alapvetőbb kérdést tesz fel:

Mi lehet ahhoz, hogy egyáltalán létezzen egy erkölcsi jelenség?

Ez magyarázza, miért játszhatnak fontos szerepet Kant, Arisztotelész és Hegel anélkül, hogy Perović pusztán arisztotelészi erényetikus szakértővé, kanti deontológussá vagy ortodox hegelianussá válna.

Arisztotelész fontos **szisztematikus heurisztikát** nyújt; Kant megfogalmazza a modern autonóm szabadságot; Hegel a fogalmi eszközöket mutatja be, hogyan válik ez a szabadság társadalmilag objektívvé.

V. Szabadság mint az erkölcs forrása

Perović érett elméletében az erkölcs alapja a **szabadság**, nem pedig egy külső értékek katalógusa.

A kortárs Novi Sad Egyetem etikai tanterve, amelynek fő tankönyve Perović *Filozofija morala* című műve marad, pontosan ezt a sorrendet követi: az etikai fogalma és módszer, az erkölcs fogalma, majd "szabadság, mint az erkölcsi jelenség alapja", majd az elvek, erények és bűnök, a kellék, értékek, erkölcsi jellem és a cselekvés szerkezete.

De Perović szabadságfogalma fontos hegeli minősítésen esett át.

A szabadság nem jelentheti csak:

A saját meggyőződésem szerint választok.

Ez a szabadságot a szubjektív önbicihség szintjén hagyná.

A szabadság nem jelentheti egyszerű függetlenséget a társadalmi intézményektől.

Épp ellenkezőleg, a valóban kifejlett szabadságnak képesnek kell lennie arra, hogy **tárgyiasítsa magát**. Más szabad személyeket, stabil gyakorlatokat, jogokat, intézményeket és kölcsönös elismerést igényel.

A Pet studija o Hegelu *2025-ös értelmezése* különösen jól megragadja ezt az érett álláspontot: Perović a szabadságot nem absztrakt előfeltételként kezeli, hanem dialektikus folyamatként kezeli, amely nyelven**, elismerésen, intézményeken és történelemen keresztül valósul** meg.

Ez valószínűleg a legjobb rövid formula az érett Perović számára.

VI. *Praktička filozofija* (2004): a döntő kiterjesztés az erkölcsből a praxisba

Perović elméleti fejlődésének legvilágosabb kijelentése a *Praktička filozofija előszavában* található.

Azt mondja, hogy a könyv folytatja a morális tudatossággal és *az Etika* által kezdett vizsgálatot, de a korábbi vizsgálatnak most **"az etikáról a gyakorlati filozófia egészére kell lépnie."** Az új szintézis a politika, jog, gazdaság, szokás és történelem filozófiáját fedi le.

Ez nem csupán a téma bővítése. Ez megváltoztatja az erkölcs helyét a rendszerében.

Az idősebb arisztotelészi világ

A klasszikus polisban az etika, a háztartási gazdaság és a politika egy, viszonylag integrált gyakorlati életformának összekapcsolódó dimenzióiként értelmezhető.

Kortársság

A modern szabadság különbözteti meg a szférákat.

A jog saját logikát fejleszt ki.

A gazdaság saját logikáját fejleszti.

A politika saját logikáját fejleszti.

A személyes erkölcs saját logikáját fejleszti.

Ennek következtében a gyakorlati filozófia klasszikus egysége már nem egyszerűen helyreállítható.

Perović élesen elutasítja a régi gyakorlati filozófia nosztalgikus "rehabilitációját". A modern praxis filozófiának meg kell **értenie, hogyan születik az egység folyamatosan a modern cselekvési szférák differenciálódásából és konfliktusából**.

Ez jelentős elméleti előrelépés a *Granica moraliteta túl*.

1992-ben az erkölcs a határához ér.

2004-re Perović meg tudja határozni **, mi áll ezen a határon túl**: nem az erkölcs eltörlése, hanem a praxis differenciált, ahol az erkölcs egy nélkülözhetetlen alrendszer vagy pillanat a jog, gazdaság, politika, szokás és történelmi társadalmi élet között.

VII. Kant és az erkölcsi szabadság "abszolutizálása"

Perović viszonya Kanthoz ezért ambivalens és kifinomult.

Kant hatalmas elismerést kap. Perović rekonstrukciójában felfedezte azt a kifejezetten modern elvet, miszerint a gyakorlati életnek végső soron **a szabadságra kell épülnie, nem pedig heteronóm természetes, teológiai vagy hagyományos** célokra.

De Kant elköveti azt, amit Perović döntő redukciónak tart: hajlamos a szabadságot **erkölcsi szabadsággal**, a gyakorlati autonómiát az **erkölcsi autonómiával**, a modern praxist pedig az erkölcsi gyakorlattal.

Perović szerint ez lehetetlenné teszi a jog, a gazdaság és a politika autonóm, modern szféráinak megfelelő filozófiáját leképezni.

Hegel eredménye tehát nem az, hogy elutasítja a kanti autonómiát.

Hanem az, hogy **de-absolutizálja az erkölcset, miközben megőrzi az autonómiát**.

Ez a megkülönböztetés kulcsfontosságú Perović megértéséhez. Ő sem egyenesen anti-kanti, sem az egyéni jogok kollektivista ellenzője. Az egyéni erkölcsi autonómia a modernitás visszafordíthatatlan eredménye. Amit ellenez, az az, hogy ezt a szabadság teljes igazságává emelje.

VIII. 2005: Perović beavatkozása a deontológia–konsekvencializmus vitába

A "Hegel i spor konzekvencijalizma i deontologije" című cikke talán a legközvetlenebb szembesítése a kortárs nemzetközi normatív etika kategóriáival.

Perović azt állítja, hogy a huszadik századi etika nagy része módszertani hibát követett el: analitikusan szétválasztja azokat az erkölcsi cselekvési pillanatokat, amelyek az élő gyakorlatban csak dinamikus viszonyban léteznek.

A deontológia abszolút módon kezeli a **motivációs vagy szándékos** oldalt.

A következményesség abszolútizálja az **eredményt vagy következményt**.

Perović számára mindkettő egy egységes erkölcsi esemény absztrakciója.

Ez vezeti őt Hegel Vorsatz *és* Absicht *közötti megkülönböztetésének erőteljes rekonstrukciójához*.

Vorsatz: a szubjektív cél joga

Az erkölcsi személynek képesnek kell lennie felismerni egy cselekedetet sajátjának. Szándékai, tudása és meggyőződései számítanak. Ez védi az erkölcsi autonómiát.

Absicht: cselekvés egy objektív világban

De a személy más személyek között cselekszik, olyan körülmények között, amelyek érthető oksági struktúrákkal rendelkeznek. Ezért **joga és kötelessége ismerni a releváns körülményeket és jelentős következményeket előre látni**.

A két pillanat korlátozza egymást.

Ennek következtében:

tiszta jó szándék nem elegendő;

De pusztán a következményekkel történő értékelés ugyanolyan elegendő.

Perović arra a következtetésre jut, hogy a lelkiismeret és a felelősség nem riválisetikai elvek. **Nem lehet megfelelő lelkiismeret felelősség nélkül, és nincs megfelelő felelősség lelkiismeret nélkül.**

Ez Perović egyik legerősebb szisztematikus tézise.

Ez azt is jól szemlélteti, mit ért spekulatív vagy dialektikus gondolkodás alatt: gyakran azért születnek meg az etikai alternatívák, mert az analitikus megértés független elvekké fagyasztja azokat a ténylegesen belső összefüggő cselekvési pillanatokat.

IX. Autonómia és erkölcsi közösség

Ugyanez az érv magasabb szinten is érvényesül.

A modern erkölcsnek két ugyanolyan jogos követelése van:

az egyénnek autonóm maradnia kell;

és az egyéneknek stabil erkölcsi közösséget kell alkotniuk.

Perović egyik pólust sem tekinti a másikra redukálhatónak. A probléma pontosan a közvetítésük.

A tiszta individualizmus önbiztos lelkiismeretek összességét hozza létre közös norma nélkül.

A tiszta közösségesség tönkreteszi a modern szubjektív szabadság elérését.

A hegeli megoldás a felismerés: amikor az egyén cselekvéssel külsővé teszi célját, más akaratokkal és egy közös objektív világgal találkozik. Ezért az erkölcsi érvényesség nem egyenlő a magán bizonyossággal.

Ez bizonyos távolságot helyez Perovićot mind az erkölcsi szubjektivizmusságtól, mind a konvencionalizmustól.

A közösség nem egyszerűen diktálja, mi a helyes.

De az autonóm egyén sem teremt kizárólag erkölcsi érvényességet.

A szabadságnak interszubjektíven és intézményileg valósággá kell válnia.

X. *Moralitättől Sittlichkeitig*

Ez magyarázza a hegeli megkülönböztetés központi jelentőségét az **erkölcs (*Moralität*)** és **az etikai élet/szokás (*Sittlichkeit*)** között.

Perović számára az erkölcs azt jelenti, hogy az öntudatos egyén nézőpontja, aki saját tudásából és meggyőződéséből ítél és cselekszik. Érett *Filozofija morala* pontosan ezen az irányvonalak szerint határozza meg az erkölcsöt.

De a működő szabadság életéhez objektív formák is szükségesek:

családi kapcsolatok,

társadalmi gyakorlatok,

szakmai feladatok,

jogi intézmények,

Civil társadalom,

politikai közösség.

Ezek nem születhetnek pusztán a magánlelkiismereti cselekedetek megszorozásával elő.

Így *a Sittlichkeit* nem premodern alternatíva az autonómiával szemben. Megfelelő modern formában **az autonómia objektív** megvalósítása.

Ezért Perović etikája végső soron az objektív szellem filozófiájához tartozik, nem pedig szűklátóan felfogott normatív etikához.

XI. *Etika medija* (2007): alkalmazott etika elméleti fragmentáció nélkül

Az Etika medija eleinte úgy tűnhet, hogy elfordulunk a nagyelmélettől az alkalmazott etika felé. Valójában szinte az ellenkezőjét mutatja.

A kortárs folyóirat kifejezetten filozófiailag alapozott alkalmazott etikának nevezi, és Perović gyakorlati filozófiájának logikus folytatása. Megőrzi ugyanazt az Arisztotelész–Hegel keretrendszert és ugyanazt a négy alapvető etikai kérdést, amelyeket már Etika dolgozott ki.

A könyv olyan témákat dolgoz fel, mint a szabadság, jellem, indítékok, meggyőződések, szándék, választás, becslelés, bűntudat, erény és bűn, kötelesség, értékek, jó és rossz, emberi jogok, és végül a médiaszereplők konkrét erkölcsi felelősségei.

A fontos elméleti pont, hogy Perović erősen ellenáll az etika szétszóródásának "különleges etika" szétválasztásának.

Valójában 2005-ös cikkében panaszkodik, hogy a speciális etika sokszorozódása gyakran bővíti az etikai vita körét, miközben gyengíti az **etikai egységről és módszerről alkotott elmélkedést**.

Ezért a médiaetika nem lehet egyszerűen a következő:

Egy újságírási kódex + erkölcsi szókincs.

Ezt **egy filozófiai cselekvési és szabadságelméletből kell levezetni**.

Ez jellemző az egész érett projektjére.

XII. Nietzsche: sikertelen menekülés az erkölcs alól

Nietzsche Perović elméletének újabb jelentős próbaesetjévé vált.

Perović jelentős jelentőséget tulajdonít Nietzschének, mert Nietzsche valami lényeges dologgal érti: sok állítólag metafizikai ellentét—létezés/kellene, aktuális/ideál, lényeg/létezés—elrejtheti az örökölt erkölcsi struktúrákat.

Perović azonban azt állítja, hogy Nietzsche soha nem éri el sikeresen azt a valóban "transzetikus" álláspontot, amit keres.

2011-es tanulmánya gondosan megkülönbözteti Nietzsche *Moral*, *Moralität*, *Sitte* és *Sittlichkeit* kifejezéseit, és azt állítja, hogy Nietzsche feltételezett erkölcskritikájának nagy része valójában **a szokás, a konvenció és a konformizmus** kritikája. A kategóriák nem következetesen vannak elkülönítve. Perović ennek következtében belső ellentmondást diagnosztizál Nietzsche projektjében.

Van egy mélyebb ellenvetés.

Ha maga az élet leegyszerűsíthetetlenül konfliktusos, produktív és önuralkodó, Nietzsche nem ítélheti el egyszerűen a lelkiismerethez rejlő megosztottságot, mintha az egészséges alternatíva az osztatlan affirmatív egység lenne. Perović számára mind **a teljes ellenállás, mind az ellenállás teljes hiánya kioltná az élet dinamikus** szerkezetét.

Így Nietzsche válik bizonyítéka Perović általánosabb állításának:

Az ember nem menekülhet az etikák elől pusztán azzal, hogy "az erkölcsön túl" kijelentjük magát, mert az értékelési megkülönböztetések is képesek erkölcsi struktúrát reprodukálni.

XIII. Heidegger: ugyanaz a probléma más formában

Perović hasonló kritikát is kidolgoz Heideggerrel szemben.

Heidegger megpróbálja a hagyományos etika alá lépni a létezés alapvetőbb ontológiája felé. Mégis, az olyan fogalmak, mint az autentikus és a nem hiteles létezés, valamint a lelkiismeret hívása, úgy tűnik, normatív megkülönböztetést tartanak fenn, miközben elutasítják a hagyományos etika terminológiáját.

Perović ezért Heidegger lelkiismereti kezelését úgy értelmezi, mint egy olyan esetet, amelyben egy **transz-etikai nézőpont** nem tudja teljesen megmagyarázni saját megkülönböztetéseinek gyakorlati-normatív következményeit. 2007-es tanulmánya, a "Hajdeger i 'praktička filozofija'" közvetlenül a folyamatos lelkiismereti projekthez tartozik.

Ez jelentős változást erősít meg a korai Perovićhoz képest.

A korai marxista nyelv azt sugallhatta, hogy az erkölcsöt egyszerűen a praxis kellene felváltani.

Az érett Perović sokkal óvatosabb:

A gyakorlat nem lehet egyszerűen eltörölni az etikai normativitást sem.

Az erkölcsnek van határa, de minden javasolt morális transzcendenciának meg kell magyaráznia, hogyan maradnak fenn a szabadság, a felelősség és a normatív megkülönböztetések azon túl.

XIV. *Pet studija o Hegelu* (2012): a szabadság érett filozófiája

A 2012-ben összegyűjtött öt tanulmány központi szerepet játszik Perović érett helyzetének megértésében, még akkor is, ha a kötet hivatalosan Hegelnek van szentelve.

A tanulmányok a *Lélek fenomenológiájának* státuszával, a gyakorlati filozófiáról a gyakorlati filozófiára való átmenettel, az akarat keletkezésével, a lelkiismeret lényegével és aporiájával, valamint a személyiséggel foglalkoznak Kant és Hegel esetében.

A végrendelet kezelése különösen fontos.

Perović megkülönbözteti azt, amit az általa spekulatív **pszichogenezisnek** nevez – az akarat szabad egyéniségének kialakulását a szubjektív szellemen belül – attól a **filogenezistől** , vagyis objektív fejlődéstől, amely révén a szabad akarat intézményekké és objektív szellemmé válik.

Ez filozófiai antropológiát ad az etikája mögött.

Az ember nem csupán úgy születik, mint teljesen kiformált kanti-i autonóm, racionális akarat hordozója. A szabadságnak maga is van fejlődési szerkezete.

És az ember nem válik teljesen szabaddá pusztán belső autonómia szerzésével.

Az egyéni szabadságnak ezután a következőket kell szereznie:

jogi személyiség,

erkölcsi szubjektivitás,

társadalmi tagság,

intézményi megtestesülés.

Ennek megfelelően az érett elmélet összekapcsolja **az antropológiát, → → az erkölcsöt → az objektív →szellem elismerését**.

Ez sokkal átfogóbb rendszer, mint a korai erkölcsi tudatosság elmélete.

XV. A lelkiismeret érett tanítása a *Pet studija o Hegelu című műben*

Az öt Hegel-tanulmány közül a negyedik, a "Rasprava o biti i aporijama savjesti" visszatér Perović legkorábbi filozófiai problémájához, de most, több mint két évtizedes fejlődés után.

A legfontosabb következtetés dialektikus kérdés.

A lelkiismeret a szubjektív erkölcsi szabadság legmagasabb formája, mert az egyén vállalja a végső felelősséget meggyőződéséért.

De éppen ez az önbizalomhiány veszélyt jelent a veszélye.

Az egyéni lelkiismeret feltételezi, hogy tudja, mit csinál, de soha nem birtokolja meg az egész társadalmi-történelmi kontextust. Ennek következtében a "Lelkiismeretem szerint cselekszem" forma nem döntheti meg a cselekedet tartalmának érvényességét.

Perović ezért követi Hegelt, amikor az absztrakt lelkiismeretet egyszerre kezeli nélkülözhetetlen modern teljesítményként, és **a modernitás "**betegségeként", amikor az abszolút lesz.

A fejlődés nem így van:

a lelkiismeret → engedelmesség a társadalomnak.

Ez a következő:

A lelkiismeret → cselekvés, → mások iránti találkozás, → → felelősség elismerése → etikus és intézményi mediáció.

Ez nagyon eltérő modell mind az autoriter konvencionalizmustól, mind a radikális erkölcsi individualizmustól.

XVI. *Filozofija morala* (2013): az érett szintézis

A Filozofija morala valószínűleg Perović erkölcsi elméletének végleges, érett bemutatásának kellene tekinteni.

A tanfolyam továbbra is az első kötelező könyvként való használata a Novi Sadi Egyetem alapvető etikai kurzusában jelentős. A kurzus tükrözi fő fogalmi felépítését: erkölcs, szabadság, erkölcsi elvek, erények és bűnök, kell, értékek, erkölcsi jellem és az erkölcsi cselekvés szerkezete.

A könyv nem képvisel radikális elméleti fordulatot az *Etikától az Etikától*. A kortárs tudományok *az Etika* és *Filozofija morala* két "integrált etikai fogalom" bemutatásaként kezelik.

A fejlesztést inkább **konszolidációként és élesítésként lehet** leírni.

2013-ra az alkotóelemek szokatlanul egyértelművé váltak:

A szabadság az erkölcs forrása vagy alapja.

A karakter viszonylag stabil szubjektív formát ad az erkölcsi szabadságnak.

A cselekvés kiszélsővé teszi a szubjektív szabadságot, és kiteszi azt a körülményeknek és következményeknek.

A cél erkölcsi cselekvést ad, teleológiai irányultságot.

A lelkiismeret ezeket a pillanatokat reflektoráló erkölcsi öntudatgá gyűjti össze.

A felelősség megakadályozza, hogy a lelkiismeret önkényes szubjektív bizonyosságba essen össze.

Az elismerés és az etikus élet az egyéni erkölcsi cselekvést más szabad emberek világába helyezi.

Így az erkölcs sem önálló és nem felejthető.

Ez **egy szükséges pillanat a szabadság nagyobb megvalósításában**.

XVII. A késői történelmi fordulat: Szókratész és a szofisták

Perović későbbi tanulmányai egy másik, már implicit elemet mélyítenek: maga **az erkölcs történelmiségét.**

Ez különösen a Szókratész és a szofisták kutatásaiban válik ki, és csúcsosodott ki a "Sofistička proto-etika" (2016) című művében. Ez utóbbi eredeti kutatási cikkként jelent meg a *Filozofska istraživanja* folyóiratban.

Az alaptézis fontos.

Az erős értelemben a morális tudatosság **nem csupán egy örök antropológiai állandó, amely mindenhol azonos formában létezik**.

Az archaikus etikai életben az egyén normái lényegében örökölt szokásokban, vallásokban és közösségi gyakorlatokban testesülnek meg. Az egyén még nem néz szembe a közösséggel a teljesen független, reflektív szubjektivitás szempontjából.

Ahogy az örökölt *ethosz* kezd elveszíteni megkérdőjelezhetetlen tekintélyét, a reflektoráló egyéniség jelenik meg.

A szofisták racionalizálják a hagyományos normákat.

Szókratész az igazolás iránti igényt belső önmagunk felé fordítja.

A modern megjelenésű erkölcsi kérdés válik lehetségessé:

Mit kellene magamnak racionálisan megerősítenem, és mit kellene tennem?

Perović lelkiismeretről szóló kutatása szintén rekonstruálja ezt az átmenetet a hagyományos szokástól az etikai tekintély szókratikus belső megalkotásáig.

Ez a történelmi-genetikai nézőpont különösen fontos, mert megvédi elméletét egy egyszerű atörténelmi kantianizmustól.

XVIII. Perović kevésbé lett marxista 1989 után?

Igen—de csak bizonyos értelemben.

Az 1989 utáni írások egyértelműen sokkal kevésbé támaszkodnak egy kifejezetten forradalmi marxista keretrendszertől. Hegel, Arisztotelész és Kant egyre inkább rendszerezi rendszerezett szókincsét, és érett munkája az etikát legitim filozófiai fegyelemként mutatja be, nem csupán elidegenedett polgári tudatosság formájaként.

Ugyanakkor a korai Marx/Kangrga örökség több eleme meglepően stabil maradt.

A moralizmussal **szembeni gyanakvás** megmarad.

Az elszigetelt magánlelkiismeret elutasítása megmarad.

A **praxis** fogalma továbbra is központi szerepet tölt be.

Az a követelés, hogy a szabadság átalakuljon vagy tárgyiasítsa magát a tényleges társadalmi kapcsolatokban, fennmarad.

És Perović soha nem hiszi el, hogy az erkölcsi buzdítás önmagában képes megoldani a politikai, gazdasági és intézményi létezés szerkezeti ellentmondásait.

Ezért a változást így írnám le:

a marxizmus-praxis erkölcsikritikától a hegeli erkölcsrekonstrukcióig a praxis filozófián belül, nem pedig a marxizmusból a hagyományos normatív etika felé.

Első könyvéről és érett hegelizmusáról készült legújabb kutatások pontosan ezt a folytonosság képét támasztják alá a rendszerszintű fejlődés közepette.

XIX. Érett álláspontja a kortárs erkölcsi elmélet főbb családjaihoz viszonyítva

Perović nem illeszkedik kényelmesen a szokásos angol-amerikai besorolásba.

Nem **deontológus**, mert a kötelesség, a meggyőződés vagy szándék abszolút megalkotását absztraktnak tartja.

Nem **következményes** hív, mert a következmények nem helyettesíthetik az ügynök autonómiáját és szándékosságát.

Nem **csupán erényeetikusz**, bár a jellem és Arisztotelész szerkezetileg fontosak.

Nem **közösségi,** mert az autonóm egyén lelkiismerethez való joga visszafordíthatatlan teljesítmény.

Nem **erkölcsi szubjektivista**, mert a magánmeggyőződés nem tudja magát igazolni.

És **nem relativista**, annak ellenére, hogy az erkölcs történelmi jellege van, mert a történelmi szabadságnak érthető fejlődési szerkezete van, és mert az erkölcsi állítások szükségszerűen szembeszállnak a kölcsönös elismerés, felelősség és az objektív társadalmi élet normáival.

Ezért a legpontosabb osztályozás a következő:

egy dialektikus-hegeli erkölcsi elmélet, amely egy átfogó praxis filozófiába épült, és fontos arisztotelészi, kanti, marxista és praxis-iskola elemekkel épült.

XX. A legfontosabb elméleti fejlemények 1989 után

Kronológiailag nézve **hat fejleményt** választanék meg.

1. Az erkölcs kritikától a rendszerszintű rekonstrukcióig

1989–92 körül az "erkölcshatár" uralkodik.

Etikától kezdve Perović nemcsak azt kérdezi, miért nem elegendő az erkölcs, hanem **azt is, hogyan épül fel pozitívan az erkölcsi** jelenség.

Ez egy valódi elméleti bővítés.

2. A lelkiismerettől az erkölcsi cselekvés teljes szerkezetéig

A lelkiismeret központi marad, de egy nagyobb fogalmi rendszerbe ágyazódik:

Szabadság → jellem, motiváció → → elítélés → szándék → döntés → cselekvés → következmények → tulajdonlás → bűntudat/felelősség → cél.

Így az utóbbi elmélet jóval gazdagabb, mint pusztán a lelkiismereti filozófia.

3. Az erkölcstől a praxis differenciált egészéig

Praktička filozofija döntő döntést jelentő döntésnek.

Az erkölcs a jog, a gazdaság, a politika, a szokás és a történelem mellett helyezkedik el.

A modernitás nem tudja helyreállítani régi arisztotelészi egységét, de a filozófiának meg kell értenie, hogy ezek a differenciált szférák mégis képesek gyakorlati egység formáit létrehozni.

4. Az ellenzéktől a mediációig

Perović egyre inkább az erkölcsi elmélet szokásos antinomiáit absztrakcióként értelmezi:

szándék kontra következmény;

a lelkiismeret a felelősség ellen;

az egyén kontra közösség;

szabadság az intézmények ellen;

Erkölcs kontra etikus élet.

Érett stratégiája az, hogy rekonstruálja azt a **dinamikus relációt, amely eredetileg generálja az ellentétes momentumokat**.

A 2005-ös deontológia/konsekvencializmus esszé a legvilágosabb bizonyíték.

5. Az elvont autonómiától az elismerés és az intézményi szabadság felé

Az egyén autonóm marad, de az érett szabadságot egyre inkább úgy értelmezik, mint a szabadságot, amelyet az interakció, elismerés és intézmények révén objektívvé tesznek.

A 2012-es Hegel-tanulmányok ennek a tendenciának a csúcspontjai.

6. A történelmi-genetikai elemzés fokozása

A későbbi Szókratész, a szofisták, Nietzsche és a lelkiismereti tanulmányok egyre inkább felteszik a kérdést**, hogyan vált maga a morális szubjektivitás történelmileg** lehetségessé.

Ez valami erkölcsös genealógiához hasonlít – de a nietzschei genealógiával ellentétben a célja nem az erkölcs megcáfolása. Az erkölcs megértése, mint történelmileg generált szabadságforma.

XXI. Mi az, ami valóban megkülönböztethető vagy potenciálisan eredeti Perović erkölcsi elméletében?

Számos tézitus érdemel különös figyelmet eredetiségének értékelésében.

"Az erkölcs válság"

Az az állítás, hogy az erkölcsi válság nem véletlen erkölcs patológia, hanem az erkölcs alapértelmezéséhez tartozik, nagyon megkülönböztethető. Az erkölcsi tudatosság azért jelenik meg, mert a tényesség és kellett volna elválni. A válság tehát nem olyasmi, amit az erkölcs pusztán szenved; hanem az a feltétel, amely alatt az erkölcs lehetségessé válik.

Az arisztotelészi négy ok mint az etikai architektusok

Perović rendszerszintű átültetése Arisztotelész négy ok-tervének az erkölcs forrására, alkotmányára, aktualitására és céljára vonatkozó kérdésekre szokatlan konstrukció. A legújabb szakirodalom ezt az alkalmazást a filozófiai irodalomban egyedülálló módon is

leírja, bár ezt inkább Perović tudományos értékeléseként kell kezelni, nem pedig önállóan kialakított, világszintű prioritást képviselő állításként.

A lelkiismeret, mint szükségszerűen korlátozott tudás

Az az elképzelés, hogy a lelkiismeret egyszerre állítja magát önbizonyosságra, és szükségszerűen csak a világ egy részét ismeri, szokatlanul erős magyarázatot ad Perovićnak arra, hogy miért nem lehet az őszinte lelkiismeret a helyes cselekvés végső kritériuma.

Deontológia és következetesség egyetlen dinamikus aktusból származó absztrakciókként

Hegel *Vorsatz/Absicht* megkülönböztetésének alkalmazása, amellyel a szándékot és a következményt kölcsönösen alkotó és kölcsönösen korlátozó pillanatként mutatja be, egyedi módot ad neki a modern normatív elmélet két domináns családja közötti választás helyett, ahelyett, hogy feloldja.

Az erkölcs önáthaladása

Talán a legmélyebb Perović tézis, hogy az erkölcs azzal éri el a beteljesülést **, ha túllép önmagán**. Ez nem azt jelenti, hogy az erkölcs megszüntetése. Ez azt jelenti, hogy a belső meggyőződésnek cselekvéssé kell válnia, a cselekvésnek másokkal kell találkoznia, és a szabadságnak objektívnek kell lennie egy közös társadalmi világban.

Ez sokkal pontosabb filozófiai jelentést ad a korai marxia "puszta erkölcs" kritikájának.

XXII. Ahol Perovićot a 1989 utáni közép- és kelet-európai erkölcsi elméleti szakértők között helyezném el.

Perović azon viszonylag kevés 1989 utáni filozófus közé tartozik a régióban, akik megpróbálták a **morális jelenség rendszerszintű rekonstrukcióját magáról** a jelenségről, nem csak bioetika, szakmai etikák, politikai etika vagy az erkölcsi filozófia történetének szakosodottságára.

Teljesítménye három szempontból szokatlan.

Először egy architektusi megközelítést próbál lefedni **a szabadságot, jellemet, cselekvést, lelkiismeretet, felelősséget, értékeket, erényeket, kötelességet, célokat és etikai** életet.

Másodszor, ezt az etikát egy még nagyobb gyakorlatelméletbe ágyazza, amely magában foglalja a jogot, a közgazdaságtant, a politikát és a történelmet.

Harmadszor, megpróbálja a klasszikus német hagyományt – különösen Hegelt – közvetlenül választ adni a kortárs vitákra, mint például a deontológia kontra következetesség, valamint az egyéni autonómia kontra a stabil erkölcsi közösség.

Nemzetközi viszonylagos láthatatlansága ezért félrevezető. Ez többek között munkája nyelvészeti és kiadványos földrajzát tükrözi, nem pedig a szisztematikus ambíció hiányát. Az Arhe 2025-ös különszáma kifejezetten azt állítja, hogy Hegel-tudománya és szabadságfilozófiája szélesebb körű nemzetközi terjesztést érdemel.

Összefoglaló

Milenko A. Perović 1989 utáni pályája a következő képlettel foglalható össze:

A moralizmus kritikája → az erkölcs belső határának elmélete → az erkölcs rendszerszintű rekonstrukciója → az erkölcs integrációja a praxis filozófiájába → érett társadalmilag közvetített szabadságelméletbe.

Legmélyebb kontinuitása az a meggyőződés, hogy **a magánerkölcsi tudatosság nem lehet a szabadság végső** formája.

Legmélyebb változása, hogy egyre inkább nem fejezi ki ezt pusztán marxista/gyakorlati filozófiai erkölcsi kritikaként, hanem bonyolult pozitív etikát fejleszt ki. Az érett Perović felismeri az egyéni autonómiát és lelkiismeretet a modernitás nélkülözhetetlen eredményeiként, miközben azt állítja, hogy ezek csak cselekvés, következmények, felelősség, elismerés, etikai élet és intézmények révén válnak konkrétvá.

Ezért központi gondolata sem az, hogy "az erkölcsöt el kell törölni", sem "a lelkiismeretnek kell uralnia". Ez közelebb áll ehhez:

Az erkölcsi szabadság az önmeghatározó egyénben kezdődik, de csak akkor válik valósággá, amikor a szubjektív szabadság túléli mások szabadságával való találkozását, és objektív társadalmi formát szerez.

Ez *az Etika*, *a Praktička filozofija* és *a Filozofija morala*, valamint a Hegel és a lelkiismereti tanulmányok közé helyezi a 1989 utáni délkelet-európai filozófia legambiciózusabb próbálkozásai közé egy valóban átfogó erkölcsi elmélet felépítésére.

****

VII. SZLOVÉNIA

****

Tine Hribar morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Tine Hribar 1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Tine Hribar meglehetősen jellegzetes helyet foglal el az 1989 utáni közép-európai erkölcsi filozófiában. Elsősorban nem egy analitikus etikus, aki a kötelezettségelméletet Rawls, Habermas, Hare vagy a kortárs erkölcsi realizmus módján építi fel; és nem folytatja egyszerűen a katolikus, kanti vagy arisztotelészi etikai rendszert. Jellegzetes projektje ehelyett a **normativitás fenomenológiai és "onto-etikus" rekonstrukciója a metafizikai, teológiai és ideológiai abszolútok összeomlása** után. Az etikai érvényesség nem a Legfelsőbb Jóból, sem isteni parancsokból, sem a szuverén racionális alanyból kell visszanyerni, hanem abból, ahogyan az ember egy véges világban él, ahol az élet, a halál, a másik személy, az emlék és maga a Lét úgy néz szembe velünk, mint valami, ami nem jogosan eldobható.

A projekthez kapcsolódó 1989 utáni főbb könyvek: *Az O svetem na Slovenskem* (1990), *Sveta igra sveta* (1990), *Tragična etika svetosti* (1991), *Uvod v etiko* (1991), *Ontološka diferenca* (1992), *Fenomenologija I* (1993), *Pustiti biti* (1994), *Fenomenologija II* (1995), *Filozofija religije* (2000), *Evangelij po Nietzscheju* (2002), *Dar biti* (2003), *Obvladovanje sveta in svetovni etos* (2003), *Globalizacija: svetovni mir in svetovni etos* (2006), *Fenomenološki etos* (2009), *Ena je groza* (2010), a háromkötetes *Nesmrtnost in neumrljivost* (2016–2018 nyomtatásban; a harmadik kötet elektronikusan is megjelent 2019-ben), *Slovenski razkoli in slovenska sprava* (Spomenka Hribarral, 2021), és közvetetten *a Sem, torej bivam* (2022). Hribar intézményi bibliográfiája ezt a sorozatot megerősíti.

A fontos azonban az, hogy ezek a művek **nem** csak egy tanítást ismétlnek meg. Hribar erkölcsi filozófiája észrevehető fejlődésen megy keresztül. A leghasznosabb időszakos változat nagyjából a következő:

Időszak	Főbb művek	Domináns etikai probléma
1990–1991	*O svetem na Slovenskem*; *Tragična etika svetosti*; *Uvod v etiko*	A Lét és az élet szentsége; Antigón; a halottak; a metafizikai etika kritikája
1992–1995	*Ontološka diferenca*; *Fenomenologija I–II*; *Pustiti biti*	"Hagyni magát", antidomináns, nihilizmus és szuverén alanzat kritikája

Időszak	Főbb művek	Domináns etikai probléma
2000–2003	*Filozofija religije*; *Evangelij po Nietzscheju*; *Dar biti*	Etika Isten "halála" után; vallás, szeretet, ajándék, áldozat
2003–2009	*Obvladovanje sveta in svetovni etos*; *Globalizacija*; *Fenomenološki etos*	Egyetemes "világ ethosz", Aranyszabály, méltóság, intercivilizációs etika
2010–2018	*Ena je groza*; *Nesmrtnost in neumrljivost* I–III	Szörnyűség, halandóság, emlékezet, a metafizikai halhatatlanság elutasítása
2019–2022	eutanázia és lelkiismereti tanulmányok; *Slovenski razkoli...* ; *Sem, torej bivam*	Méltóság, autonómia, lelkiismeret, segített halál, érett kibékülés

Három átmenetet valódi elméleti változásnak tekintek, nem pusztán témaváltozásnak: először is, a szentség ontológiától a kifejezetten megfogalmazott minimális egyetemes etika felé való átmenetet; másodszor, a gyanakvástól a szabályalapú erkölcs felé való átmenet az aranyszabály rehabilitációjába, sőt egy "fenomenológiai kategóriatikus imperatívumba"; harmadszor, az élet szentségének későbbi újraértelmezése az emberi méltóság, autonómia és lelkiismeret révén, különösen az eutanáziáról szóló munkájában.

1. A döntő kiindulópont: szent Isten nélkül, 1990

Hribar érett posztkommunista etikája egy paradoxonnal kezdődik. A nietzschei és heideggeri modernitás lerombolta a hagyományos metafizikai isten hitelességét, mint az érték garanciáját. De Hribar **nem** jut arra a következtetésre, hogy minden ezért erkölcsileg önkényessé válik. Épp ellenkezőleg: a szentség teológiai monopolizációjának eltűnése lehetővé teszi azt, amit ő "**szentként**" (*sveto kot sveto*) újrafelfedezésnek tart.

Ez kulcsfontosságú az *O svetem na Slovenskem* (1990) című művében. Hribar Durkheim, Rudolf Otto, Wundt és szlovén filozófiai és teológiai szentségkezeléseket vizsgálja, de végső soron megkülönbözteti a **szentséget az istenitől**. Hribar felfogásának későbbi tanulmánya pontosan megragadja a fordítottságot: nem az emberi élet szent, mert Istenhez tartozik, hanem a szentsége véges, kitárt, törékeny létezési módjából fakad. Így az "Isten halála" követheti a "szent születést".

Ez a megkülönböztetés óriási következményekkel jár az etikára nézve.

Ha a szentség Istenbe vetett hiten múlna, az ateizmus feloldhatta azt. Hribar pontosan az ellenkező következtetést akarja. **Még akkor is, ha Isten metafizikai garanciáként eltűnt, a világ, az élet és a másik megőrzi a nem eldobható jelleget.** Ezért elmélete egyszerre posztkeresztény filozófiai alapjaiban, és mélyen adódik a kereszténység által történelmileg átadott etikai motívumoknak.

Ez magyarázza, miért nehéz Hribar osztályozni. Ő sem hagyományos szekuláris humanista, mert a "szentség" nélkülözhetetlen számára, sem teológiai etikus, mert a szent nem alárendelhető Istennek, az Egyháznak vagy a kinyilatkoztatásnak.

2. *Tragična etika svetosti* (1991): Hribar legeredetibb erkölcsi-elméleti konstrukciója

A központi szöveg kétségtelenül *a Tragična etika svetosti: Sofoklova Antigona v evropski in slovenski zavesti*.

A legújabb kutatások kifejezetten Hribar eredeti etikai rendszerének felépítéseként írja le, amely a szentség egyedi fogalmán alapul; Matic Kocijančič hangsúlyozza egyformát az eredetiségére és jelentőségére a szlovén megbékélési projekt szempontjából.

A szent, mint "maga a világ"

Hribar radikális kiindulópontja, hogy a világnak nem kell megszentelnie valami kívülről való szentséget. A világ "maga önmagában" szent. Ennek következtében minden, ami van, részt vesz a szentségben; A létezés maga Hribar terminológiájában a "legszentebb". Kocijančič ezeket a megfogalmazásokat ismétli meg, és helyesen megjegyezi, mennyire radikálisan távolodnak el a hagyományos vallási beszámolóktól, amelyek szerint a szentség valami elkülönülő valami mást azonosít a hétköznapi világi valóságtól.

Ez egy **immanens értékontológiát** teremt.

A sorrend nem a következő:

Isten isteni parancsot → erkölcsi törvényt → emberi kötelezettséget →.

És nem is:

Racionális tárgy → univerzális jogszabály → kötelezettség.

Ez közelebb áll a következőkhöz:

A létezés/világ → szentség → véges élet → etikai hozzáállás a nem eldobás és a "hagyás békén".

Ezért nevezném Hribar korai álláspontját **onto-etikának**, nem csupán fenomenológiai etika.

"Élni jó; meghalni súlyos; a gyilkolás gonosz"

Hribar végül ezt az ontológiát egy rendkívül egyszerű gyakorlati triáddá fordítja. *A Tragična etika svetosti* című művében lényegében azt állítja, hogy az élet jó, a halál *hudo* – rossz, súlyos, szörnyű –, és ennek következtében a gyilkolás gonosz. Jelentős, hogy kifejezetten kijelenti, hogy a tragikus etika nem emelkedik egy metafizikai Legfelsőbb Jóhoz, és nem egy erkölcsi törvény alapozza magát: az emberi létezés az ilyen orientációs rendszerek előtt áll.

Ez meglepően erős lényegi magot ad az elméletnek.

Az élet nem csupán egy érték a végtelenül sok preferenciából. **Az élet az ősi jó, amelyet maga a véges létezés tár fel.** A halál nem erkölcsileg rossz ugyanabban az értelemben—elkerülhetetlen—de a halál szándékos előállítása gonoszt hoz az emberi cselekvésbe.

Ezért Hribar kezdetben egy erőteljes világi analógiájához jut a "Ne ölj" parancsolathoz.

Az élet szentsége és a halottak megszentelése

Két norma különösen világosan kiemelkedik:

A svetost življenja, az élet szentsége vagy szentsége, meghatározza a gyilkosság tilalmaját.

A posvečenost mrtvih, amely a halottak szent vagy megszentelt státuszának is értelmezhető, a halottak eltemetésére, emlékezésére és ne gyalázására vonatkozó kötelezettséget idézze fel.

A második elv különösen eredeti rendszerszintű szerepében. Hribar számára a temetés nem pusztán egy feltételes vallási rituálé. A halottak pontosan azért szereznek igényt az élőkre, mert a halottak már nem tudják megvédeni magukat. A temetés megtagadása, az emlékek megsemmisítése vagy a holttestek politikai kezelése etikai sértéssé válik.

Ezért válik olyan fontossá Szófoklész Antigónája. Antigóna nem csupán magáncsaládi hűséget fejez ki. Ő testesíti meg az állam követelésével szembeni ellenállást, hogy még a halottakat is megszabadítsa.

Hribar szlovén kontextusában ez közvetlen kapcsolatot mutatott a rejtett tömegsírokkal és a háború utáni gyilkosságok eltemetetlen áldozataival. Az Antigón filozófiája így egyszerre lett ontológia, etikák, történelemfilozófia és a megbékélés elmélete. A tudományos kutatás visszavezetheti ennek az érvnek a eredetét Hribar 1980-as évek közepi írásaiig, valamint Heidegger 1942-es Ister-előadásainak elsajátításáig.

Antigóna Kreonnal szemben: nincs hegeli szimmetria

Hribar határozottan elutasítja azt a jól ismert hegeli értelmezést is, amely szerint Antigán és Kreon két egyenlően igazolt, de egyoldalú etikai hatalomot képviselnek.

Hribar számára a konfliktus aszimmetrikus. Kreon azért válik bűnössé, mert a politikai hatalom túllépte legitim körét, és hatalmat tulajdonított a halálra, a temetésre és az emlékezetre. Antigóna egy alapvetőbb etikai törvényt képvisel.

Ez rendkívül feltáró. Hribar "tragikus" etikája tehát **nem etikai relativizmus**. A tragédia nem jelenti azt, hogy minden ellentmondó álláspont egyformán helyes. Inkább azt jelenti, hogy az alapvető etikai állításnak engedelmesség önmagában is kiszolgálhat az embert a pusztulásnak, mert a világi hatalom megsértheti azt.

Tragikus etika és ellenállás a teljes hatalommal szemben

A mély politikai tartalom tehát a hatalom iránti akarat etikai kritikája.

A totalitárius hatalom nemcsak a magatartás szabályozását követeli, hanem az igazságot, igazságot, az életet, a halált, az emléket és még áldozatai erkölcsi státuszát is meghatározza. Antigóna kijelöli azt a határt, amelyen túl a politikai hatalom nem léphet át.

Hribar jellegzetes válasza nem egy újabb totalizáló ellenideológia. Ez az elv, hogy a hatalomnak a lényeket **hagynia kell hagyni.**

Ez egyre fontosabbá válik az 1990-es években.

3. "Semmiért való szeretet": Hribar feltétel nélküli szerelem szekularizációja

A nem gyilkosság pozitív affektív megfelelője az, amit Hribar, részben Dušan Pirjevec-ből merítve, **ljubezen za** nič-nek, azaz "semmi szerelemnek" nevezi.

Ez a kifejezés nem a semmi iránti nihilista szeretetet jelenti. Azt jelenti, hogy jutalom nélkül szeretünk.

Ha azért szeretem a másikat, mert Isten jutalmaz, mert halhatatlanságot szerzek, mert a másik viszonozza, vagy mert a tett növeli az erkölcsi értékemet, akkor a szerelem a csere gazdaságában marad. Antigóné szerelme más. Nem nyer előnyt azzal, hogy eltemetik a testvérét; sőt, az életével fizeti hűségét.

Így Hribar megpróbál egy **immanens feltételtlenséget** felépíteni: az igazi szerelemnek túl kell élnie a mennyei kompenzáció eltűnését.

Kocijančič egy érdekes problémát azonosít itt. Hribar egyidejűleg távolodik el a hagyományos kereszténységtől, miközben megőrzi azokat a struktúrákat, amelyek erősen emlékeztetnek a keresztény önzetlen szeretetre, lemondásra és áldozatra. Ha minden transzcendencia megszűnt, miért lenne a szeretet a gyűlölet helyett? Kocijančič arra a következtetésre jut, hogy Hribar alapvető megoldása végső soron "életételetesnek": a szeretet kiváltságos, mert életet teremt és megőriz.

Ez a kritika azonosítja Hribar korai etikájának egyik legmélyebb elméleti problémáját.

Ha **minden, ami van, szent**, honnan származhatunk arra az állításra, hogy egyes emberi cselekedetek sértik a szentséget? Az ontológiai univerzális önmagában nem hoz automatikusan deontológiát. Ráadásul, ha az élet a szentség legmagasabb gyakorlati megnyilvánulása, hogyan lehet Antigóné önkéntes önfeláldozása példakép?

Hribar soha nem szünteti meg teljesen ezt a feszültséget.

4. *Uvod v etiko* (1991): egy etika gyanús az "etikai rendszerekre"

Az Uvod v etiko a Tragična etika svetosti *metaetikus megfelelőjét* adja.

Legfontosabb tézise az, hogy a modern emberiség a "létezés elfelejtése" révén elvesztette **az** ethoszt – amelyet a heideggeri "lakhatás" vagy otthon értelemben értenek –, majd megpróbálja kompenzálni az **etikai konstrukcióval**. Az etika a szuverén alany projektjévé válik, és így a szubjektív mesterség újabb tárgyává.

Egy kortárs vita, amely *az Uvod v etiko* ügyre hivatkozik, ismétli Hribar érvelését, miszerint a jó és rossz közötti feszültség abszolút jóvá való cserébe való kísérlet maga is gonosszá válhat; emellett feljegyzi Kant kategórikus imperativának kritikáját is, amely formális racionális szerkezete révén még mindig a metafizikai etikához tartozik.

Ez elengedhetetlen későbbi fejlődésének megértéséhez.

A korai Hribar mélyen gyanakvó egy olyan etika iránt, amely a következőkből áll:

univerzális erkölcsi törvényhozás, racionális konstrukció, absztrakt szabályok, teleológiai megváltási projektek vagy a valódi lényekre ráerőltetett Legfelsőbb Jó.

A gyanú mögötti politikai tapasztalat nyilvánvaló: a kommunista forradalom maga is egy felsőbbrendű Jót állított, amely képes a konkrét gonoszságot legitimálni. A teológiai rendszerek is feláldozhatják a véges személyeket az állítólag magasabb igazságokért.

Így Hribar korai etikája így összefoglalható:

ne áldozd fel a konkrét, véges lényt egy absztrakt, transzcendens Jóért.

Ez az elv végig vele marad későbbi munkáiban.

5. 1992–1995: a "szentségtől" *pustiti biti-ig* – hagyni magát

Az Ontološka diferenca (1992), *Fenomenologija I* (1993), *Pustiti biti: kriza evropskega nihilizma* (1994) és *Fenomenologija II* (1995) nem elsősorban normatív etika könyvei. Ennek ellenére mélyítik Hribar etikájának filozófiai alapjait.

A kulcsfontosságú formula a **pustiti biti – "hagyd békén".**

A Fenomenologija I *leírása ezt egyértelműen megfogalmazza: a fenomenológia visszatérése "magukhoz a dolgokhoz" azt jelenti, hogy engedi a dolgokat, hogy megmutassák magukat, olyanok, amik, "hagyjuk, hogy a lény az, ami van."*

Ez egy jellegzetes erkölcsi orientációt eredményez:

Az erőszak ellentéte nem csupán a passzívság. Ez egy olyan kapcsolat, amelyben nem hajlandom a másikat a projektem tárgyává redukálni.

Az etikai felelősség ellentéte tehát nemcsak a kegyetlenség, hanem **a természettartási uralom** is – az a feltételezés, hogy a lények nyersanyag az én céljaimhoz.

Ez az etikát túlmutat az interperszonális viselkedésen. Hribar érett megfogalmazása egy 2017-es interjúban kifejezetten szembeállítja az emberiséget a dekartesi témával, amely a természetet tárgymá változtatja. Azt állítja, hogy a természet megsértése és az erőszak a másik ellen ugyanazon uralom logikájához tartozik; kezdetben nem ölés, hanem "hagyás", mert minden lény szent a Létezésében.

Az eredmény erkölcsi elmélete hasonlóságot mutat a heideggeri Gelassenheit-hez, a levinasiai alteritás iránti tisztelethez és az ökológiai etikához, de Hribar saját, egyesítő szentségnyelvet ad nekik.

6. 2000–2003: vallás Isten halála után

A második szakasz kezdődik a *Filozofija religije* (2000), *Evangelij po Nietzscheju* (2002) és *a Dar biti: darovanje in žrtvovanje* (2003) című művekkel.

A központi probléma most az, hogy **milyen etikai jelentőség marad a vallásban, ha az etika már nem merítheti tekintélyét teológiai dogmából?**

Hribar egyre inkább négy olyan dolgot választ szét, amelyekhez a hagyományos kereszténység gyakran csatlakozik:

hit, vallomás,
Isten és a szentség.

Az Evangelij po Nietzscheju *kortárs kritikája* hangsúlyozza, hogy Hribar korábbi megkülönböztetése a szent és az isteni között közös teret nyitott, ahol a teista és a nem-teista hitek találkozhattak egymással. Leírja továbbá kritikáját a "semmi iránti szeretet" kizárólagos szeretetté alakításáról az egyetlen igaz Isten iránt, és az ebből következő vallási másiság elleni ellenszenvséggel szemben.

Ez egy fontos fejlemény. Hribar kevésbé érdeklődik pusztán a kereszténység külső kritizálása iránt, inkább az etikai **igazság kinyerése iránt, amelyet a vallások történelmileg hordoznak, miközben megtagadják a vallási intézményeknek a hatalmat az etikai meghatározás** megítélésében.

A Dar biti, "adás és áldozat" alcímmel, újra felveszi az Antigónánál már rejtőzködő problémát: az ajándék, önadás és az áldozat közötti különbséget. Itt ismét az alapvető kérdés, hogy az autentikus adás felszabadulhat-e a cserétől, visszafizetéstől és megváltási számítástól.

Jelentős kontintonosság marad az 1991-es állásponttal, de a filozófiai terület kiszélesedett a szlovén történelmi megbékélésről a vallásfilozófiára való összehasonlító irányba.

7. 2003–2009: A döntő fordulat a "világ szellemisége" felé

Ez talán a legfontosabb rendszerszintű fejlemény Hribar érett erkölcsi filozófiájában.

Az Obvladovanje sveta in svetovni etos *(2003),* Globalizacija: svetovni mir in svetovni etos *(2006) és különösen* a Fenomenološki *etos (2009) című könyvek a korábbi onto-etikát sokkal közelebb állnak az egyetemes erkölcsi normák explicit elméletéhez.*

Hribar itt részt vesz a nemzetközi vitákban, amelyet Hans **Küng Weltethos projektje** ihletett, de jellegzetes fenomenológiai és ontológiai megfogalmazást ad neki. Ebben az időszakban kutatásai formálisan szerepeltek a globalizációról, a világbékéről és a világszellemről, valamint a globális társadalom etikai-filozófiai vitáiról.

A négy *pravrednote*

Hribar végül négy alapvető vagy "prím" értéket fogalmaz meg—*pravrednote*:

1. **az élet szentsége** (*svetost življenja*);
2. **a halottak szentelése/szent** státusza (*posvečenost mrtvih*);

3. **emberi méltóság** (*Dosztojanstvo Človeka*);
4. **az aranyszabály**.

Egy későbbi interjúban Hribar maga ismételte meg ezeket a négy elvet, és kifejezetten az elsőt a "Ne ölj" (ne ölj meg), a másodikat a temetéssel és a megbékéléssel, a harmadikat az emberi méltósággal, a negyediket pedig az ősi kölcsönösségi szabályzal azonosította.

Ez több, mint terminológiai átszervezés.

A korai Hribar elsősorban a **szentségből és a Létezésből próbálta levezetni az etikai irányultságot**. Az érett Hribar ma kompakt **axiológiai architektúrával** rendelkezik.

Az emberi méltóság a szent élet mellett önálló értékké válik.

Az Aranyszabály egyértelmű, univerzális normatív tesztté válik.

Az elhunytak kezelése egyetemes etikai kategóriává válik, nem pedig kifejezetten szlovén problémává.

Az elmélet alkalmazhatóvá válik vallások, civilizációk és politikai rendszerek között.

Egy "minimális közös etikai nevező"

Hribar nem azt tervezi, hogy a világ szellemisége átfogó tanítás legyen a jó életről. Ehelyett a **minimális minimumok** teszik lehetővé az együttélést.

Ez filozófiailag jelentős. Hribar így a **minimális morális univerzalizmus** egy formája felé halad.

Különböző vallásoknak, kultúráknak és átfogó filozófiáknak nem kell elfogadniuk egy közös teológiát, metafizikát, antropológiát vagy politikai ideológiát. De megítélhetők egy kis korlátok csoportja alapján, amelyek nélkül az együttélés uralommá és erőszakká válik.

Ez lehetővé teszi Hribart, hogy a szlovén totalitárius konfliktusélménytől a globális etika felé lépjen át: vallási erőszak, terrorizmus, háború, globalizáció, emberi jogok, politikai dominancia és intercivilizációs kapcsolatok.

8. *Fenomenološki etos* (2009): az érett elméleti szintézis

A Fenomenološki etos tehát vitathatatlanul a legjelentősebb későbbi rendszerezett munka a *Tragična etika svetosti* után.

A kiadó leírása szerint Hribar a fenomenológiai etikai megújulást Husserl és Scheler alapján követi nyomon, és az etikaság és a vallásosság kapcsolatát vizsgálja. A legfeltáróbb a tartalomjegyzék, amely tartalmaz fejezeteket a transzcendenciák kizárásáról vagy zárójelbe helyezéséről, az emberről mint *etikai kausza* sui-ról, egy **"fenomenológiai kategórikus imperatíváról",** szentségi erőszakról, erőszakos monoteizmusokról, etikáról és vallásokról, a világ-ethosz projektről, "az etikáról mint a vallások kritériumáról", valamint az aranyszabály rehabilitációjáról.

Ez figyelemre méltó fejlődést jelent az *Uvod kontra Etiko ügyhöz*.

1991-ben Hribar gyanakvással kezelte a kanti kategóriai imperatívát, mint a metafizikai formalizmus maradványát.

2009-re hajlandó egy **fenomenológiai kategórikus imperatívát** megfogalmazni, és rehabilitálni egy univerzálisan érvényes erkölcsi szabályt.

Ez nem jelenti azt, hogy Kanti lett. Megváltozott a talaj.

Kant számára az egyetemesség az erkölcsi subjekti racionális autonómiájából fakad.

Hribar számára az univerzitás fenomenológiai elmélkedésből származik a véges emberi együttélésről, szent életről, méltóságról, kölcsönösségről és közös világunkról.

Így a későbbi Hribar jóval egyértelműbben **normatívabb és univerzalista**, mint az *Uvod v etiko* Hribarja.

Az etika válik a vallás mércéjévé

Egy másik jelentős fejlemény a vallás.

Hribar egyre inkább állítja, hogy **a vallás nem határozhatja meg, mi az etikus; az etikai szempontnak kell meghatároznia, hogy egy vallás etikailag elfogadható-e**.

Ez lehetővé teszi számára, hogy megkülönböztesse az igazán szent dolgokat attól, amit ő szentnek **(**sakralno*) nevez: szentséget, amelyet intézmények, hatalom, politikai hatalom és vallási exkluzivizmust ragadnak meg.*

Ez a megkülönböztetés rendkívül hasznos a rendszerében:

sveto = a szent pont formájában;

Sakralno = a szent, intézményesített és potenciálisan hatalommal eszközezett lény.

Ezért érdeklődött Jan Assmann, René Girard, a monoteista exkluzivitás és a sektrális erőszak iránt a *Fenomenološki etos-ban*.

Hribar így nem vallásos, sem egyszerűen nem vallásellenes. Érett önleírása közel áll a **posztateizmushoz**: nem tér vissza a metafizikai személyes Istenbe vetett hithez, de egyre inkább elismeri, hogy a vallások történelmileg megőrizték azokat az értékeket, amelyeket a világszellem ma a hitvallási tekintélytől függetlenül próbál megfogalmazni.

Ez jelentős enyhítése az egyszerű "Isten halála a szentség ellen" ellenállásnak anélkül, hogy visszatérnének a teológiai etikához.

9. *Ena je groza* (2010): az alapvető etikától a szörnyűség etikájáig

Az Ena je groza a rendszert alkalmazza a huszadik századi erőszakra.

A kiadó úgy írja le, mint a huszadik század borzalmait és szörnyűségeit, valamint a huszonegyedik század megszokott megszokását ezekhez a borzalmakhoz, szlovén gondolkodókat vizsgálva Edvard Kocbektől és Dušan Pirjevectől kezdve Slavoj Žižekig és Gorazd Kocijančičig a második világháború végét körülvevő események összefüggésében.

Hribar erkölcsi fejlődésének jelentősége nem annyira az, hogy új alapelvet vezet be, hanem inkább hogy történelmi **emlékezet és felelősség etikáját alakítja** ki.

Itt visszatér régi antigóniai témái érett formában:

az áldozatot nem szabad a győztes törölni;

a politikai célok nem szentelnek visszatekintően a gyilkosságot;

a halottakat nem lehet ideológiai kategóriákba redukálni;

a megbékélés elismerést igényel anélkül, hogy az emléket más fegyverré alakítanák;

és semmilyen történelmi "magasabb jó" nem tudja utólag átalakítani a szörnyűséget etikai magatartással.

Egy tudományos vita ennek megfelelően *az Ena je groza-t* különösen éles, filozófiailag önreflexív, etikai dilemmákra fókuszáló megközelítésként írja le.

10. A *Nesmrtnost in neumrljivost* (2016–2018) trilógia: jelentős változás Hribar végességfilozófiájában

A háromkötetes halhatatlanság és a "halhatatlanság" vizsgálata kezdetben főként a vallásfilozófiához tartozhat. Valójában jelentős erkölcsi-elméleti következményekkel jár.

A harmadik kötet Meister Eckhartot, a modern teológiát, Heideggert, Levinast, Mariont, Gorazd Kocijančičot és a halál és a halálközeli élmények kortárs tudományos vitákát vizsgálja. A legfontosabb, hogy Hribar következtetése a **véges élet szeretetét itt és most helyezi előnyben mind a halál iránti vágy, mind az örök élet iránti vágy** fölött. A nyomtatott kiadás 2018-ban jelent meg; az elektronikus kiadás 2019-es keltezésű.

Ez finom, de valódi fejleményt jelent.

A korai *Tragična etika svetosti* részben a háttérben működött azzal, amit Hribar a semmiség rémisztő szabadságának vagy "borzanak" nevezett. Antigone hűsége és "semmi iránti szeretete" részben azért érte el tragikus intenzitását, mert nem várt rá semmilyen transzcendens jóvátétel.

Az öröktelenségi trilógia végére, Kocijančič alapos értelmezése szerint, Hribar élesen eltávolodik ettől **a "semmiség rémületétől",** és keresztény hiposztatizációjának végső átalakulásaként tekint rá – bár ez korábbi munkáiban szerkezetileg fontos volt.

Ez az egyik legerősebb bizonyíték a valódi filozófiai változásra.

Az érett pozíció kisebb:

A véges élet szent, annak ellenére, hogy a rémisztő semmi vár ránk

és még sok más:

a véges életnek egyáltalán nincs szüksége transzcendentális ellentétere ahhoz, hogy megerősítse magát.

Az élet szeretetéhez nem kell sem halhatatlanság, sem a hiány iránti rémület.

Ez teszi Hribar későbbi filozófiáját mélyebben immanenssé, mint korai tragikus etikai.

11. A legfontosabb felülvizsgálat: eutanázia, méltóság és lelkiismeret, 2019–2020

Hribar eutanáziáról szóló írásai a legnehezebb próbát jelentik eredeti erkölcsi elméletéhez.

A 2019-es *Projekt svetovnega etosa in evtanazija tanulmány* egyértelműen újrafogalmazza a világ szellemiségének négy fő értékét: az élet szentségét, a halottak megszentelését, az emberi méltóságot és az aranyszabályt.

De mi történik, ha ezek az értékek ütköznek?

A "ne ölj" kifejezéstől a halál méltóságáig

Hribar 2019-es esszéjében, *a Poslednji dih človekovega dostojanstva* szerint a haldokló személynek döntő szerepet kell játszania saját érdeklődésének értelmezésében az élet és annak szentsége iránt. Azt mondja, hogy ez az álláspont nemcsak az emberi méltósággal összhangban áll, hanem az élet szentségével is, amelyet tudatos **embernek méltó életként** értelmeznek. Ezért arra a következtetésre jut, hogy az eutanázia védelme nemcsak etikai, hanem ontológiai alapokkal is rendelkezhet.

Ez jelentős eltérés az 1991-es "gyilkosság gonosz" látszólagos egyszerűségétől.

Ez nem jelenti azt, hogy Hribar egyszerűen elhagyja az élet szentségét. Inkább **újraértelmezi, mit igényel a szent élet tisztelete**.

A biológiai folytatás már nem feltétlenül azonos az élet iránti tiszteletben.

Az emberi méltóság önálló normatív erőt szerez.

Az autonómia és a lelkiismereti szabadság az emberi lét alkotójává válik.

A felesleges szenvedés erkölcsileg relevánssá válik.

Az Aranyszabály együttérzést és képzeletbeli kölcsönösséget vezet be.

Így a négy prímérték nem mindig redukálható az elsőre.

A lelkiismeret egyre fontosabbbá válik

A 2020-as *Ugovor vesti v času pandemije* szöveg még világosabbá teszi a fejleményt.

Hribar azt állítja, hogy elvi szinten a passzív és aktív eutanázia közötti régi, éles határ eltűnhet, ha az esetet az emberi méltóság, az alapvető jogok és az önkéntes választás szemszögéből értelmezzük. Az esszé végén azt állítja, hogy etikailag igazolható nemcsak egy haldokló ember mellett maradni, hanem aktívan segíteni egy személyt a halálban felesleges szenvedés nélkül; ezt a kísérést az **aktív szeretet formájának** nevezi.

Ez egy jelentős átalakulás a "semmi szerelemnek".

1991-ben Antigone feltétel nélküli szerelme arra készteti, hogy **kockáztassa saját** életét, hogy tiszteletben tartsa egy mást.

2020-ra a szerelem azt jelentheti, hogy segítsen egy másik embernek **méltósággal és lelkiismerettel** beteljesíteni halálát.

Az alapvető fogalma – a nem instrumentális szerelem – fennmaradt, de gyakorlati következményei sokkal összetettebbek lettek.

Miért fontos ez elméletileg

Ez arra utal, hogy Hribar érett etikája már nem elég egyszerű **élet szentségének etikájaként** írható le.

Ez egy **plural értékű etikává vált, amely szentség, méltóság, kölcsönösség és lelkiismeret** alkotja.

És mivel nem kínál algoritmust, amely minden elképzelhető esetben sorolná ezeket a négy értéket, az elmélet valóban **tragikus** marad: a morális konfliktust nem mindig lehet egyetlen szabályból levonva megszüntetni.

Ez valójában mélyebb felismerést jelenthet az eredeti antiszisztematikus meglátásának. Az etikai felelősséget nem mindig lehet egy formulára bízni.

12. Lelkiismeret és autonómia: későbbi antropológiai központ

Ugyanez a tendencia látható Hribar abortuszról és más lelkiismereti konfliktusokról való kezelésében is. Továbbra is etikailag problémásnak tekintheti az ölést vagy az élet megszüntetését, miközben elismeri azokat a helyzeteket, amikor egy autonóm, lelkiismereti döntés kisebb rossznak minősülhet.

Ez azért jelentős, mert a **lelkiismeret (*vest*) fokozatosan sokkal hangsúlyosabbá válik, mint a legkorábbi onto-etikai konstrukcióban**.

Az érett Hribar nem tisztán kanti módon értelmezi az autonómiát. A lelkiismeret sem korlátlan preferenciá, sem szuverén önjogalkotás. Ez egy első személyű felelősség, amelyet nem lehet átruházni az egyházra, pártra, államra, törvényre vagy ideológiára.

Ennek következtében egy lelkiismeretes személy bűnös vagy problémás maradhat még az etikailag védhető döntés meghozatala után is. Hribar etikai témája nem menekülhet a tragédia elől azzal, hogy rendelkezik a megfelelő erkölcsi formulával.

Ez az egyik oka annak, hogy késői álláspontját meggyőzőbben nevezik felelős **lelkiismereti etikának** , mint abszolút parancsolatok etikájának.

13. *Slovenski razkoli in Slovenska sprava* (2021): érett szintézis a visszavonulás helyett

A társszerző *Slovenski razkoli in slovenska sprava* visszatér ahhoz a kérdéshez, amelyből Hribar etika kezdetét kezdte.

A Tine Hribarnak tulajdonított részben a megbékélés kifejezetten a négy elsődleges értéken alapul – az élet szentségére, a halottak felszentelésére, emberi méltóságra és az Aranyszabályra. Meglepő módon továbbra is megvitathatatlannak jellemzi ezeket az értékeket "a Lét mint Lét szempontjából", és egyidejűleg azt mondja, hogy etikai és vallási dimenziókat is tartalmaznak.

Ez a formula rendkívül feltáró.

Ez azt mutatja, hogy a későbbi **világ szellemisége nem váltotta fel a szentség korai ontológiáját**.

Ehelyett Hribar egymást követő rétegeket épített fel:

A véges élet szentségének → szentségének → → nem gyilkolásának és tiszteletének → az elhalottak tisztelete méltóság, kölcsönösség → univerzális világszellem → lelkiismeret ezeknek az elveknek a konfliktusaiban.

Így a fejlesztés teljes körű átalakítás nélkül történik.

14. *Sem, torej bivam* (2022): lehetséges végső belső fordulat a lelkiismeret felé

A legutóbbi, amelyen egyértelműen kapcsolódik ehhez az etikai építészethez, a *Sem, torej bivam: predbivajočni in predjazni sem*, 2022-ben nyomtatva.

Ez elsősorban ontológiai és filozófiai-antropológiai munka, nem pedig új etikai értekezés. Hribar nem Descartes "Gondolom" című mondásával kezdődik, hanem az első személyű **SEM-vel – "Én vagyok".** Megkülönbözteti a gondolkodást a Lét és Lét és a létezés és a létezés és a létezés között. Egy kortárs kritika különösen feltáró, mert arról számol be, hogy Hribar jelentősen átdolgozta egy 2001-ben megjelent esszét, miután újragondolta filozófiai álláspontjait. Kiemeli a könyv figyelemre méltó megkülönböztetését a *zavest*, a tudatosság és

a mellény, a lelkiismeret között: a gondolat jelenléte az ősi "én vagyok" kifejezésben lelkiismeretnek tűnik, nem csupán reflektív tudatosságnak.

Óvatos lennék, ha ezt új erkölcsi rendszernek nevezném. De ez végső mélyülésre utal.

Az a pálya, amely a külső erkölcsi konstrukció ellenállásával indult, most arra törekszik, hogy az etikai reagálást az "én vagyok" első személyű struktúrájában **találja.**

Így a lelkiismeret nem egy opcionális erkölcsi képesség, amelyet egy egyébként semleges témához adnak. Egyre inkább úgy tűnik, mint szerkezetileg kapcsolódik magához az emberi létezéshez.

15. Mi változott valójában Hribar erkölcsi elméletében?

A fejlesztés hat fő változásba sűríthető.

1. **A szentség ontológiájából egy explicitebb axiológiai rendszerig.** 1990–1991-ben Hribar elsősorban a Lét, a világ szentsége és az élet szentsége alapján alapozta az etikát. A 2000-es évek elejétől fokozatosan fogalmaz meg négy explicit *pravrednote-ot*. Az ontológia nem tűnik el, hanem egy működő normatív szókincs lesz.
2. **Az egyetemes erkölcsi törvények gyanúságától a minősített univerzalizmusig.** *Az Uvod v etiko* nem bízik a konstruált etikai rendszerekben és a kanti formalizmusban. *A Fenomenološki etos* azonban rehabilitálja az Aranyszabályt, és kifejezetten kidolgoz egy "fenomenológiai kategórikus imperatívát". Hribar így sokkal közelebb kerül az egyetemes morális normativáshoz, mint ahogy korai heideggeri kritikája sugallhatta volna.
3. **A szent és a teológia ellen a vallás etikai újraértelmezéséig.** A szent és isteni korai különbség támadja a teológia szentségfeletti monopóliumát. Később Hribar a vallásokat az etikai értékek történelmi hordozóiként ismeri el, miközben ragaszkodik ahhoz, hogy az etika ítéli meg a vallást, nem pedig fordítva. Az érett álláspont tehát posztateistaként is leírható, nem csupán ateista.
4. **Az élet szentségének elsőbbségétől a potenciálisan ellentmondó elsődleges értékek többségéig.** Az első "élni jó... a gyilkosság gonosz" szinte abszolútnak hangzik. Későbbi eutanáziai írásai azt mutatják, hogy a méltóság, autonómia, lelkiismeret, együttérzés és az Aranyszabály megváltoztathatja azt, amit az élet iránti tisztelet megkövetel. Ez valószínűleg a legvilágosabb lényegi átdolgozása erkölcsi filozófiájának.
5. **A tragikus szembeállástól a semmivel az affirmatív végtelenségig.** Korábban Hribar fontos szerepet ad a semmiség rettegésének; a halhatatlanságtrilógia egyre inkább elutasítja még ezt a maradék ellentétet is a véges élet és a képzelt semmi között. A véges élet és a szeretet elegendővé válik sem örök kompenzáció, sem metafizikai rémület nélkül.
6. **A főként szlovén megbékélési etikától a globális és intercivilizációs etikáig.** Antigóna és a temetetlen halottak kezdetben összekapcsolják az etikát a szlovén történelmi traumával. 2003–2009-re ugyanazok az elvek alapjai a világ ethoszának, vallási együttélésének, globális békének, emberi jogoknak, a terrorizmus és az uralom kritikájának, sőt az emberiség és a természet közötti átalakult kapcsolatnak is.

16. A legmélyebb folytonosságok

Ezek az átalakulások nem szabadna, hogy elhomályosítsák Hribar gondolkodásának rendkívüli kontinuitását.

Az 1989 utáni időszak során ellenáll annak, amit a **magasabb ügy erkölcsének** nevezhetnénk.

A "magasabb" entitás változhat: Isten, Egyház, nemzet, forradalom, kommunizmus, fasizmus, politikai igazság, történelmi szükséglet, gazdasági fejlődés, technológiai tudás vagy akár egy elvont erkölcsi jó. A veszély ugyanaz, amikor a véges lények eldobható eszközökké válnak.

Ennek megfelelően több motívum meglepően stabil maradt:

végesség a transzcendentális kompenzáció ellen;

a beengedés a mesterség ellen;

élet az ideológiai áldozat ellen;

az emlék a halottak megsemmisítése ellen;

méltóságot az eszközhasználat ellen;

lelkiismeret az intézményi heteronomia ellen;

és **a számítás és csere viszonyai ellen ártalan szerelem.**

A világszellemi korszak nem törölte ezeket az eszméket. Egyértelműbbé és átadhatóbbá tette őket.

17. A fő elméleti nehézségek

Hribar rendszere valódi, megoldatlan problémákat is tartalmaz.

Az első az **ontológiai–normatív szakadék.** Ha minden lény egyszerűen szent abban a mértékben, amennyire van, miért kevésbé szent a gyilkosság, mint a gyilkos, az áldozat és a világ többi része? Kocijančič pontosan ezt a problémát azonosítja: Hribar azonosítása, hogy a világ "önmagában" a szentséggel azonosítja, megnehezíti a nem szent cselekvés ontológiai státuszának magyarázatát.

Másodszor a **Lét és az élet** közötti kétértelműség. Hribar formálisan megkülönbözteti őket, de *a Tragična etika svetosti gyakorlati részében* az erkölcsi hierarchia úgy tűnik, hogy az élet és a halál generálja, nem pedig a Lét önmagában. Kocijančič ezért azt állítja, hogy Hribar onto-etikája végső soron a vitalizmus jellegzetes formájaként működhet.

Harmadszor az **élet szentsége és az önfeláldozás** közötti konfliktus. Ha az élet ősi értékkel bír, miért példás etikai cselekedet Antigon hajlandósága a halálra? Hribar tragikus etika fogalma leírhatja a konfliktust, de nem oldja meg teljesen.

Negyedszer, a későbbi négyértékes modell hiányzik egy teljesen meghatározott **prioritási szabálynak**. Mi történik, ha a méltóság, az élet, a lelkiismeret és a kölcsönösség különböző irányokba mutat? Az asszisztált halálról szóló írásai bizonyos esetekre válaszolnak, de nem nyújtanak rendszerszintű általános döntéshozatali eljárást.

Mégis, ez az utolsó jellemző részben szándékos lehet. Hribar mindig is ellenállt annak a hitnek, hogy az etika egy tökéletesen felépített erkölcsi gépezeten keresztül mentesítheti az egyén felelősségét.

Általános értékelés

Az 1989 utáni szlovén erkölcsi filozófián belül Hribart tehát egy valóban **átfogó és lényegében eredeti erkölcsi-filozófiai projekt szerzőjének kell** tekinteni.

Legeredetibb eredménye nem egy elszigetelt állítás, mint például "ne ölj". Ez a **fenomenológiai ontológiát, a szentséget teológiai transzcendencia nélkül, Antigónus etikáját, a halottak kezelését, a totalitarizmus kritikáját, az Aranyszabályt, az emberi méltóságot, a világszemléletet és a lelkiismeretet** egyetlen fejlődő fogalmi struktúrában összekapcsolja.

Fejlődése egy mondatban fejezhető ki:

Hribar 1989 után kezdi egy heideggeri-antigoneánus "szentség tragikus etikajával", a 2000-es években fenomenológiailag alapított univerzális világszemléletté alakítja, és későbbi munkáiban ezt a világ ethoszát többes, lelkiismeret-központú etikává alakítja, amelyben az élet szentségét méltósággal, autonómiával, együttérzéssel és felelősséggel kell értelmezni.

Ezért **nem** írnám le a későbbi Hribart úgy, hogy elhagyta 1991-es elméletét. Pályafutását inkább úgy értjük, mint saját eredeti elvének fokozatos **deabsolutizációját és megkülönböztetését**. Az élet szentsége központi marad, de önmagában nem működik. A "Hagyás békén" központi marad, de magában foglalja az autonóm döntéseket a halálról. A szentség független marad a teológiától, de a vallást az etikai értékek egyik történelmi őrzőjeként ismerik el. Az univerzális szabályok, amelyeket korábban Heideggeri gyanakvással kezeltek, visszatérnek egy minimal, fenomenológiai és intercivilizációs etika formájában.

Az eredmény egy meglehetősen szokatlan szintézis: **egy immanens szent etikája a szentség metafizikai szentség nélkül; egy univerzalizmus Legfelsőbb Jó nélkül; és egy lelkiismereti erkölcs, amely azonban elutasítja a szubjektív önkényességet.** Ez a kombináció véleményem szerint Hribar legjellegzetesebb hozzájárulása az 1989 utáni erkölcsi elmélethez.

****

Vojko Strahovnik morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Vojko Strahovnik 1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Az 1989-es **dátum** nem természetes választóvonal Vojko Strahovnik szellemi életrajzában. Filozófiai pályafutása sokkal később kezdődött: 2003-ban szerzett filozófiai diplomáját Moral *Specificizmus* című disszertációval, 2008-ban *pedig a Moral Intuitionizmus, Partikulizmus és Kortárs Metaetika* témája volt. Elérhető személyes bibliográfiája szintén körülbelül 2000-ben kezdődik. Ennek megfelelően gyakorlatilag az egész érett erkölcsifilozófiai munkássága a 1989 utáni időszakba tartozik, valódi kezdete **2003** körül van.

Strahovnik az egyik szlovén filozófus 1989 után, aki a legkövetkezetesebb **módon a rendszerszintű erkölcsi elméleten dolgozott, nem pusztán alkalmazott etikán**. Központi témái – a partikularizmus, intuícióizmus, erkölcsi elvek, erkölcsi okok, erkölcsi fenomenológia, etikai pluralizmus, erkölcsi észlelés, ügynökség és erény – meglehetősen koherens kutatási programot alkotnak. Saját, jelenlegi jellemzése átfogó problémájáról a **"normativság szerkezete és fenomenológiája"**; továbbra is az intutionizmust és a partikulalizmust sorolja fő metaetikus érdeklődési köreiként, valamint az etikai pluralizmust fő normatív érdeklődési körei között.

Általános értelmezésem az, hogy Strahovnik **doktrinális szakadás nélkül ment keresztül** fejlődésen. A korai Strahovnik egyértelműen partikulista és gyanakvó az egyetemes erkölcsi elvekhez hagyományosan rárendelt irányító szerep iránt. A középső korszak Strahovnik egyre inkább ötvözi ezt a **Ross-i intuitionista pluralizmussal**, a lefeazolható erkölcsi általánosságokkal és egy kifinomult erkölcsi konfliktuselmélettel. Ezt követően hozzáadja **a morális fenomenológiát és a morális észlelést**, majd kiterjeszti az elméletet a **jellemre, erényre, episztemikus cselekvésre, globális etikára és párbeszédre**. Körülbelül 2023–2026 között végzett munkája a morális fejlesztésről és a mesterséges intelligenciáról különösen láthatóvá teszi az alapvető folytonosságot: az erkölcsöt egyre inkább **úgy értelmezik, mint egy többdimenziós oktér iránti kompetens érzékenységet**, nem pedig a szabályoknak mechanikus engedelmességet vagy hagyományosan elfogadható eredmények előállítását.

1. A fő könyvek és helyük a fejlődésben

Év	Munkássága	Karakter	Elméleti jelentőség
2004	*Gyakorlati kontextusok*, Matjaž Potrč-cóval	Társszerző monográfia	Kiterjeszti a morális partikulalizmust egy szélesebb kontextuselméletre; a normativitás kontextusérzékeny, nem kivételes elvek vezérli.
2008	*A morális különlegesség kihívása*, szerk. Matjaž Potrč és Mark	Szerkesztett kutatási kötet; Strahovnik írta a bevezetőt	Munkáját a nemzetközi partikulyarizmus/általánosság vitába helyezi, és komoly ellenvetéseket

Év	Munkássága	Karakter	Elméleti jelentőség
	Lance közreműködésével		fogalmaz meg a radikális partikulalizmussal szemben.
2009	*Moralne sodbe, intuicija in moralna načela* (*Erkölcsi ítélet, intuíció és erkölcsi* elvek)	Jelentős szisztematikus monográfia	Legvilágosabb konstruktív kijelentése: ötvözi az erkölcsi intuíciót, a kötelességek pluralizmusát, az elvek partikulisták kritikáját és a Ross-i elsődleges indokokat.
2016	*Moralna teorija. O naravi moralnosti* (*Erkölcsi elmélet: Az erkölcs természete*)	Szisztematikus metaetikai monográfia/tankönyv	Kiterjeszti a területet saját intuíciós álláspontjától a huszadik századi metaetika szisztematikus rekonstrukciójára: realizmus, nemnaturalizmus, emotivizmus, prescriptivizmus, hibaelmélet, relativizmus, expresszivizmus, naturalizmus és fikcionalizmus.
2019	*Globális etika: Nézőpontok a globális igazságosságról*	Rendszerszintű munka a normatív/globális etika területén	A pluralista keretrendszert a globális igazságosság, vendégszeretet, megbékélés, kultúrák közötti párbeszéd, episztemikus igazságosság és erényök felé vezeti.

A szerző maga is ezeket az öt szerző és/vagy szerkesztett könyvet sorolja fel kutatásának fő monográfiai termékeiként. Egy bibliográfiai javítás hasznos: *a Practical Contexts* egy **2004-es** Ontos/De Gruyter könyv, annak ellenére, hogy alkalmanként egy későbbi életrajzi oldal 2014-et ad meg. De Gruyter saját feljegyzései is meghatározza a 2004-es dátumot.

I. 2003–2004: a kezdeti partikulista álláspont

2. *Oris moralnega partikularizma* és az erős erkölcsi általánosság elutasítása

A kiindulópont Strahovnik 2003-as **"Oris moralnega partikularizma"** ("Erkölcsi partikularizmus vázlata") című tanulmánya, amely szorosan kapcsolódik az ugyanabban az évben végzett egyetemi szakdolgozatához. Bibliográfiája szerint ezt közvetlenül követte Rawls erkölcsi elveinek és intuíciójának megértésének tanulmányai.

A morális partikulalizmus, amely a kortárs vitában, különösen Jonathan Dancy-hez köthető, megkérdőjelez egy olyan feltételezést, amelyet sok, egyébként nagyon eltérő elmélet – kantianizmus, szabálykonsekvencializmus, kontraktualizmus, természetjog-elmélet és sok józan ész erkölcs – közösen megfogalmaz: nevezetesen, hogy a kompetens erkölcsi ítélet végső soron az általános elvek megértésén és alkalmazásán múlik.

A korai Strahovnik elfogadja a központi partikulyarista felismerést, miszerint **egy tulajdonság normatív relevanciája függhet a teljes kontextustól**. Az a megfontolás, amely egy cselekvés javára számít egy adott környezetben, egy másik környezetben akár hátrányba is kerülhet, vagy egyáltalán nem számíthat. Így az erkölcsi okok nem viselkednek mechanikusan additív elemként, amelyek értéke a helyzettől függetlenül rögzített.

Ez azért volt fontos, mert erkölcsi elméletét már a kezdetektől három egymást összefüggő kérdés felé irányította:

Először is, valóban kódolható-e az erkölcs?
Másodszor, ha az elvek nem elegendőek, mi adja az erkölcsi ítéletnek racionális, nem önkényes jellegét?
Harmadszor, ha az okok megváltoztatják erejüket a kontextussal együtt, létezhet-e mégis stabil erkölcsi tudás?

Ezek a kérdések Strahovnik későbbi pályafutása során különböző formákban is jelen maradnak.

Gyakorlati kontextusok (2004)

Az első könyv, amelyet **Matjaž Potrč-cal** írtak, radikalizálja a kontextusalista dimenziót. A célkitűzése, hogy a morális partikulalizmusból származó felismeréseket egy általánosabb **kontextualizmusba terjessze** ki, amely magában foglalja a szemantikát, az episztemológiát és az ontológiát. A könyv a partikulista normativást úgy jellemezi, hogy az erkölcsi okok nem általános elvek vezérelnek, hanem helyzetfüggő megfontolás és értékek révén alakulnak ki.

Az etika jelentősége nagyobb, mint az "elveknek vannak kivételei" képlet. Strahovnik és Potrč a normativitást **holisztikusan strukturált tartományként** közelítik meg. A konkrét csillagképen belüli megfontolás relációs pozíciója határozza meg annak erejét.

Ez két alternatívától választja el a pozíciót.

Ez nem hagyományos **szabályetika**, mert a szabályok nem határozzák meg az erkölcsi relevanciát függetlenül a kontextusoktól. De nem is önkényes **döntésválasztás**, mert a kontextuális érzékenység a helyzet erkölcsileg releváns jellemzőire való érzékenység. Az erkölcsi ügynök nem szabadon bármit erkölcsileg relevánsnak is kijelenthet; inkább a kompetens ítéletnek meg kell különböztetnie az ügyben kinyilvánított konkrét indokmintát.

Ez a megkülönböztetés egyre fontosabbbá válik Strahovnik későbbi próbálkozásában, hogy ötvözze a partikulyarizmust az intuícióval.

II. 2005–2009: radikális partikulyarizmustól a Ross-i intuitionista pluralizmus felé

Ez véleményem szerint **Strahovnik erkölcsi filozófiájának** legfontosabb elméleti átmenete.

Félrevezető lenne azt mondani, hogy egyszerűen elhagyja a partikulyarizmust. Ehelyett elkezdi vizsgálni, hogy a partikulyarizmus értékes felismerései megőrizhetők-e anélkül, hogy **elutasítaná minden erkölcsi általánosságot**.

3. Intuitionizmus, erkölcsi konfliktus és a kötelességek pluralizmusa

2005-ös **tanulmánya, az "Intuicionizem, moralni konflikt in pluralizem dolžnosti"** ("Intuitionizmus, erkölcsi konfliktus és a kötelességek pluralizmusa") a döntő lépést jelzi. Strahovnik megkülönbözteti az intuíció episztemológiai oldalát annak normatív szerkezetétől, és különösen **H. A. Prichardra és W. D. Rossra** koncentrál.

Az adott morális pluralizmus formája szerint több **alapvető és kölcsönösen leegyszerűsíthetetlen kötelezettség indokja** van, amelyek között nincs egyetlen lexikai vagy algoritmikus rangsor. Ross ismerős példái közé tartozik a hűség, jóvátétel, jótékonyság, nem-rosszindulat és önfejlesztés.

Strahovnik különös figyelmet fordít arra, hogyan kell elsőre értelmezni egy **első kézzel kötelességet**. Védelmezi azt az értelmezést, amely szerint ezek a kötelességek **erkölcsi hajlamként vagy erőként** működnek.

Ennek a lépésnek több elméleti következménye is van.

Az első első indoklás nem kivétel nélküli szabály, mint például:

Amikor F, akkor az A-t kell csinálni.

Inkább valami közelebb van hozzá:

F-nek valóban erkölcsileg releváns hajlama van A-hoz, bár az okok összességében megdöntheti azt.

Ez jelentősen összeegyezteti a Ross-i intuitionizmust a dipartikulista kontextualizmussal.

Miért fontos ez

Tegyük fel, hogy megígértem, hogy találkozom valakivel, de útközben egy súlyosan sérült idegennel találkozom. A hűség valódi okot ad arra, hogy megtartsam az időpontot. A jóindulatság és a rosszindulatmentesség mégis döntően felülmúlhatja azt.

Egyszerűsített szabálymodellben az egyik elvnek vagy kivételt kell tartalmaznia, vagy veszítenie kell. Strahovnik Ross-i értelmezése szerint azonban a legyőzött megfontolás **nem szűnik meg erkölcsileg releváns** maradni. Az ígéret indoklás marad, még akkor is, ha nem az az ok, amely meghatározza a végső cselekedetet.

Ez lesz az ő erkölcsi **maradványról alkotott értelmezésének alapja**.

4. Erkölcsi maradvány: a legyőzött okok erkölcsi jelentőségűek maradnak

Strahovnik egyik érdekesebb hozzájárulása az erkölcsi konfliktus fenomenológiáját használja bizonyítékként az okok szerkezetére.

Amikor egy ügynök helyesen választ egy kötelezettséget a másik fölött, gyakran ésszerű **megbánást, bűntudatot, bűntudatot, bűntudatot** érezni, vagy elismerni egy későbbi kompenzációs kötelezettséget. Ezt a jelenséget nehéz megmagyarázni, ha a vesztes megfontolás egyszerűen eltűnik, miután a végső kötelesség kiszámításra került.

Egy rossziai modell jobban kezeli ezt. Mindkét ok valós volt. Az egyik erősebb volt a körülmények között, de a másik nem vált erkölcsileg értelmetlenné válni. Erkölcsi maradványként fennmarad.

Strahovnik különösen későbbi erkölcsi dilemmák tanulmányában fejleszti ki ezt a vonalat. Elemzése azt állítja, hogy a kezdeti kötelezettségek erkölcsi erőként értelmezése képes elfogadni a hétköznapi erkölcsi fenomenológiát, miközben elkerüli a deontikus logikához kapcsolódó egyes paradoxonokat.

Ez elméletileg fontos, mert hidat teremt négy tartomány között, amelyeket gyakran külön kezelnek:

normatív etika — több leegyszerűsíthetetlen feladat;
erkölcsi pszichológia — megbánás a helyes döntés után;
metaetika — az erkölcsi okok valósága és szerkezete;
deontikus logika — hogy a látszólag ellentmondó kötelezettségeket hogyan kell ábrázolni.

Ugyanez a híd később visszatér erkölcsi fenomenológiájában.

III. 2006–2008: egy moderált specifikus és erkölcsi általánosságok elmélete

5. *Etične splošnosti in partikularizem* (2006)

A 2006-os **"Etične splošnosti in partikularizem"** ("Etikai általánosságok és különösség") című cikk különösen feltáró, mert azt mutatja, hogy Strahovnik már nem fogad el határozott választást a következők között:

1. szigorú általánosság: az erkölcsöt egyetemes elvek irányítják; és
2. Radikális partikulalizmus: az erkölcsileg kompetens gondolkodásnak lényegében nincs szüksége erkölcsi általánosságokra.

Bibliográfiája közvetlenül a 2005-ös Ross-tanulmány és a 2007-es intuíció, reflektív egyensúly és erkölcsi fenomenológia tanulmányai közé helyezi.

A fogalmi források között kortárs álláspontok is szerepelnek, mint Robert Audi mérsékelt partikulizmusa, valamint Mark Lance és Margaret Little **defezibilis erkölcsi általánosításainak** felfogása.

Strahovnik kulcsfontosságú gondolata a következőképpen fogalmazható meg:

Egy erkölcsi általánosításnak nem kell kivételmentes lennie ahhoz, hogy valódi normatív jelentőséggel bírjon.

Ha az erkölcsi elveket tipikus erkölcsi erők, minták vagy hajlamok kifejezéseként értelmezzük, akkor nem feltétlenül kell a választ a kontextustól függetlenül diktálni. Irányíthatják a gondolkodást anélkül, hogy algoritmust alkotnának.

Ez az első jelentős módosítása kezdeti partikulalizmusának.

Az ebből született álláspontot **strukturált vagy moderált partikulalizmusnak** nevezném, bár ez inkább analitikus leírás, mint egy cím, amit Strahovnik maga következetesen használ. Szerkezete a következő:

holizmus az okok működéséről + alapvető megfontolások többsége + kizárható általánosítások + kontextusérzékeny ítélet.

Megőrzi Dancy merev, elveken alapuló etika elleni kihívását, miközben visszanyeri azokat a dolgokat, amelyeket Ross és Audi az erkölcsi elméletben nélkülözhetetlennek tartanak.

IV. *A morális különcukalizmus kihívása* (2008): konfrontáció az általánosságos ellenvetésekkel

A 2008-as Routledge-kötet ** *A Moral Specificism kihívása* **, amelyet Strahovnik, Potrč és Mark Lance szerkesztett, nem azért fontos, mert egy újabb rendszerszintű Strahovnik-monográfiát alkot – nem így –, hanem mert azt mutatja, hogy közvetlen párbeszédet folytat a nemzetközi vita vezető résztvevőivel. Strahovnik írta a bevezető fejezetet. A kötetben szerepel többek között Robert Audi, Brad Hooker, Lance and Little, Pekka Väyrynen, Jonathan Dancy, Sean McKeever és Michael Ridge, Terry Horgan és Potrč.

Ez fontos az intellektuális fejlődésének rekonstrukciójában. A kötetben kiemelt problémák pontosan azok, amelyek eltávolodnak a kompromisszummentes partikulalizmustól:

Segíthetnek-e az erkölcsi elvek hasznos útmutatást anélkül, hogy kivételmentesek lennének? Lehetnek-e az okok kontextusérzékenyek, miközben az esetek között érthetőek maradnak?

Elég-e a kizárhatóság ahhoz, hogy összeegyeztessék az általánosságot és a partikulalizmust? Magyarázhatja-e a partikulizmus az erkölcsi tanulást és az ítélkezés következetétségét?

Strahovnik későbbi munkái arra utalnak, hogy komolyan vette ezeket a kihívásokat. Érett nézete egyre inkább nem az általánosságok megszüntetését, hanem azok **megfelelő, nem algoritmikus szerepét** hangsúlyozza.

V. A 2009-es szintézis: *Erkölcsi ítélet, intuíció és erkölcsi elvek*

6. Strahovnik legfontosabb építő munkája az erkölcsi elméletben

Ha valaki azt a könyvet keresi, amelyben Strahovnik a legvilágosabban egy pozitív erkölcsi elméletet képvisel, a legerősebb jelölt ** *Moralne sodbe, intuicija in moralna načela* ** (2009; horvát fordítás 2019).

A kiadó kifejezetten úgy írja le a könyvet, mint rendszerszintezett, kritikus bemutatást és **az erkölcsi intuitionizmus védelmét**. Két dimenzió központi jelentőségű:

1. **Episztemikus intuíció** — az erkölcsi intuíció vagy belátás nem következtetéses igazolást adhat;
2. **Normatív pluralizmus** — az erkölcs alapvető erkölcsi alapok többségét tartalmazza, nem pedig egyetlen fő elvre redukálható.

Történelmileg a könyv elemzi Sidgwicket, Moore-t, Prichardot, Rosst és Broadot, de nem csupán történelmi. Strahovnik ezeket a hagyományokat használja a kortárs metaetika kezelésére.

7. Az intuíció nem jelent szubjektív érzést

Kulcsfontosságú pont, hogy Strahovnik intuitionizmusát nem szabad összetéveszteni a hétköznapi nyelvi "intuíció" megérzéssel.

Az általa rekonstruált intuitionista hagyományban az erkölcsi intuíció a **nem következtetéses erkölcsi kogníció egyik** formája. Egy állítás vagy ítélet igazolható anélkül, hogy valamilyen korábbi erkölcsi állításból következtetnénk ki, feltéve, hogy az ügynök megfelelően érti annak tartalmát, és a releváns episztemikus pozícióban van.

Ez lehetővé teszi Strahovnik számára, hogy kezelje magát a partikulalizmus által létrehozott problémát.

Ha a kompetens ügynökök nem vezetnek el mechanikusan elvekből a döntéseket, hogyan lehetnek racionálisak az ítéleteik?

Az intuíciós válasz az: a **racionális igazolás nem mindig feltétlenül lehet következtetéses igazolás**.

Ez a tézis később még kifinomultabbá válik az erkölcsi észlelés és morfológiai racionalizmus elméletén keresztül.

VI. Egy különösen eredeti tézis: a partikulyarizmus inkább az erkölcsi általánosságokat érinti, mint az okok természetét

A 2009-es könyv előterjeszti azt, amit a kiadó kifejezetten új és érdekes tézisként jellemez: a **morális partikulyarizmust elsősorban az erkölcsi általánosságokról szóló tézisként kell értelmezni, nem pedig alapvetően az okok természetéről szóló tézisként.**

Ez egy rendkívül jelentős átfogalmazás.

Az erős Dancy-stílusú partikulalizmus gyakran rekonstruálható **holizmusból az okokról**: egy tulajdonság okként való státusza kontextusonként változhat. Ebből támadjuk az általános erkölcsi elveket.

Strahovnik gyengíti az első állítás következtetését a másodikba. Az okok kontextusérzékenysége nem kényszerít minket arra, hogy azt mondjuk, egyáltalán nem létezhetnek stabil etikai általánosságok. Ami kizár, az egy speciális általánosság-fogalma: kivétel nélküli szabályok, amelyek a kontextustól függetlenül határozzák meg az erkölcsi relevanciát.

Így egyidejűleg megerősítheti:

- valódi erkölcsi okokat;
- visszatérő erkölcsileg releváns szempontok osztályai;
- Rossian első látványú feladatait;
- kontextusérzékeny általános ítélet;
- és jelentős partikulista kihívás a kodifikációval szemben.

Ez az egyik olyan jellemző, amely elméletét rendszerszintesebbé teszi, mint egy egyszerű szlovén Dánc értelmezése.

VII. 2007–2009: a morális fenomenológia belép az elmélet középpontjába

Strahovnik bibliográfiája két feltáró 2007-es tanulmányt tartalmaz: **"Moralna fenomenologija in fenomenološki argumenti"** és **"Moralna teorija, intuicije in pretehtano ravnotežje."**

Az első egy fontos bővülést jelez. Az erkölcsi elméletnek nem csupán meg kell határoznia, hogy mely cselekedetek helyesek; el kell magyaráznia, milyen **az erkölcsi élmény**.

Amikor erkölcsi ítéletet hozunk, az gyakran többként jelenik meg, mint jóváhagyás vagy preferencia kifejezése. Úgy tűnik, objektíven helyesnek tűnik. Az erkölcsi konfliktusokat szintén valódi igények ütközéseként tapasztalják meg, nem csupán pszichológiai versengésként a vágyak között.

Ezért a fenomenológia a metaetika korlátává válik.

Ez önmagában nem bizonyítja az erkölcsi realizmust. Meg kell különböztetni:

Fenomenológiai objektivitás — az erkölcsi ítélet objektívnek mutatja be magát;

from

Metafizikai objektivitás — objektív erkölcsi tulajdonságok vagy tények ténylegesen léteznek.

Strahovnik és Potrč később ezt a megkülönböztetést központi helyre helyezték.

VIII. Erkölcsi dilemmák és a "maradás nélküli megoldás" korlátai

Strahovnik erkölcsi dilemmákkal kapcsolatos munkája tovább fejleszti a rosszi felismerést. Egy valódi konfliktust nem mindig szüntetik meg azzal, hogy megállapítjuk, hogy az egyik kötelezettség felülmúlja a másikat.

Miért?

Mert egy erkölcsileg helyes megoldás még mindig hagyhat valamit **normatívan befejezetlenül**.

Ha megszegek egy valódi ígéretet, hogy vészhelyzetben megmentek valakit, helyesen döntöttem; ennek ellenére a megszegett elkötelezettség bocsánatkérése, kárpótlása vagy elismerése is helyes lehet.

Ez azt jelenti, hogy az ügy végleges helyessége és a teljes erkölcsi szerkezete nem azonos.

Strahovnik elméleti előnye, hogy elutasítja a túl vékony bináris fogalmat:

A helyes cselekedet / minden más normatívan irreleváns.

Ehelyett az erkölcsi helyzetekben **vektorszerű erőek többsége van**. Az összességében a kötelesség a kölcsönhatásuktól függ, de a vesztes vektorok valósak maradhatnak.

Ebben a tekintetben érett erkölcsi elmélete lényegesen közelebb áll **a rosszi pluralizmushoz**, mint bármilyen morális monizmushoz.

IX. 2009-től kezdve: a metaetikától a pluralista univerzalizmusig

9. "Globalizáció, globalizált etika és erkölcsi elmélet"

A 2009-es **"Globalizáció, globalizált etika és erkölcsi elmélet" című tanulmány** a problémát az egyéni ítélőképességtől a globális normatív egyeztetés lehetőségéig terjeszti. Strahovnik azt kérdezi, hogy lehetséges-e értelmes globális etika nemcsak bizonyos erkölcsi kérdésekben, hanem normatív elméletben és metaetikaban is mély nézeteltérések esetén.

Itt Robert Audi pluralista univerzalizmusát **tárgyalja, amely az erényeetikához, a kantianizmushoz és a következményekkel kapcsolatos elemeket ötvözi, és hangsúlyozza a központi értékeket, mint a szabadság, az igazságosság és a boldogság. Strahovnik kifejezetten kiemeli, milyen hozzájárulást tehet a** pluralista intuíció **egy ilyen megközelítéshez.**

Ez egy újabb fontos fejlődést jelez.

A korai partikulalizmus hangsúlyozta a túlzott általánosítás veszélyét. A globális etika fordított problémát jelent: hacsak nem lehetségesek bizonyos transzkontextuális szabványok, a jelentős globális normatív kritika megnehezíthetővé válik.

Strahovnik válasza nem relativistává vál. Ehelyett olyan módszert fejt ki, amit **pluralista univerzalizmusnak** nevezhetnénk:

Az egyetemes erkölcsi érvényesség nem feltétlenül jelent egyetlen univerzális legfőbb elvből való levezetést.

Felismerhetjük több alapvető értéket és kötelességet, lehetővé tehetjük a kontextuális eltérést azok relatív jelentőségében, és mégis fenntarthatjuk, hogy az erkölcsi párbeszéd olyan okokról szól, amelyek a beszélő helyi preferenciáin túlmutató érvényűek lehetnek.

Így a globális etika felé való elmozdulás összhangban áll korábbi pluralista intuitionizmusával.

X. 2011: erkölcsi identitás és jellem

Az "Identitás, jellem és etika: erkölcsi identitás és cselekvés okai" **című tanulmány** ismét hangsúlyváltozást jelent. Ahelyett, hogy kizárólag elszigetelt erkölcsi ítéletekre és okokra koncentrálna, Strahovnik azt kérdezi, hogy vajon és hogyan adja-e egy ügynök **erkölcsi identitása és jelleme** cselekvési okokat.

Ez a fejlődés jelentős, mert a korai építészet kissé akt-központúnak tűnhet:

helyzet → erkölcsileg releváns szempontokat → intuitív felismerést → mérlegelést → a felelősségek elsőlegességét.

Az utóbbi perspektíva egy függőleges dimenziót ad hozzá:

Milyen típusú személy az ügynök? Milyen hajlamok alkotják az erkölcsi jellemet? Hogyan strukturálja az identitás gyakorlati indokokat?

Ez megnyitja az utat Strahovnik későbbi erényekkel, oktatással, alázattal és az episztemikus cselekvési készséggel kapcsolatos foglalkozásához.

Ez nem jelent az intuícióból az arisztotelészi erényeetikába való áttérést. Ehelyett az **erény és a jellem egy pluralista, okokon alapuló keretbe épül**.

XI. 2014: fenomenológiai objektivitás és a kognitivizizmus/nem-kognitivizizmus vita

Matjaž Potrč-cóval közösen írt " **Fenomenológiai Objektivitás és Erkölcsi Elmélet"** (2014) című cikk az egyik legelméletileg ambiciózusabb fejlemény a 2009-es monográfia után.

Azt vizsgálják, hogyan hat a moralális fenomenológia a kognitivista és nem kognitivista elméletek közötti vitára. Különösen bírálják a **kognitív expresszivizm** formáit, amiért nem képesek teljes mértékben áthidalni a szakadékot az erkölcsi ítélet közvetlen fenomenológiája és az általa felkínált elméleti magyarázat között.

A fontos módszertani elv a következő:

Egy metaetikai elméletnek nem csupán reprodukálnia kell a nyelvi viselkedést; meg kell magyaráznia, miért van az erkölcsi ítélet olyan első személyű fenomenológiai jelleg, mint amilyen van.

Az erkölcsi tapasztalatban az ítéletek gyakran **tekintélyt** és **objektivitást** mutatnak. Egy megfelelő elméletnek ezt a látszatot kell figyelembe vennie, nem pedig filozófiailag irrelevánsnak kell elvetni.

Mégis túl erős lenne ebből arra következtetni, hogy Strahovnik egyszerűen metafizikai erkölcsi realizmust állapított meg. Az ő aggodalma árnyaltabb. **A fenomenológiai objektivitás bizonyíték arra, hogy az elméleteknek alkalmazkodniuk kell,** nem önmagában deduktív bizonyíték arra, hogy nem természetes erkölcsi tények léteznek.

Ez a fenomenológiai korlát későbbi normativitás-felfogásának egyik tartós jellemzőjévé válik.

XII. 2015: globális igazságosság és a "vendégszeretet ügynökei"

A "Global Justice and Agents of Hospitality" (2015) című művében Strahovnik kidolgozza Onora O'Neill igazság ügynökeinek fogalmát, és alkalmazza azt a vendéglátásra. A vendégszeretethez való jog mellett érvel, és kidolgozza a **vendégszeretet ügynöke** fogalmát, valamint a hozzá tartozó kötelességeket és felelősségeket egy kozmopolita keretrendszerben.

Az elméleti újdonság itt abban rejlik, hogy túllépünk az absztrakt állításokon, mint például:

"a menekültek joggal rendelkeznek" vagy "a vendégszeretet érték."

A jogok olyan ügynökökre van szükség**, amelyek képesek felismerni, megvédeni és intézményesíteni őket**. Ezért a felelősséget az egyének, államok, intézmények és más szereplők között kell elosztani képességeik és hatékony hatalmuk szerint.

Ez egy alkalmazott fejlemény, de Strahovnik általános erkölcsi elméletének mélyebb vonását fejezi ki. Az erkölcs nem csupán abban, hogy a kijelentések igazak, hanem az **okok, képességek, cselekvés és felelősség** hálózatából áll.

XIII. 2016: *Erkölcsi elmélet: Az erkölcs természete*

10. Az intuíció kiterjesztése, nem pedig elutasítása

A 2016-os ** *Moralna teorija. O naravi moralnosti* ** lényegében eltér céljában a 2009-es könyvtől.

Szerkezete gyakorlatilag az egész jelentős huszadik századi metaetikai területet vizsgálja: Moore-i nem-naturalizmus, Prichard és Ross, az Ayer és Stevenson emotivizmusa, Hare prescriptivizmusa, Mackie hibaelmélete, Harman-relativizmus, Gibbard stílusú expresszivizmus, Blackburn kvázi-realizmusa, naturalista realizmus, fikcionalizmus és kognitív expresszivizmus. Ljubljanában továbbra is átfogó erkölcsifilozófiai szövegként való használata ezt a szélességet tükrözi.

Ez felszínesen úgy tűnhet, hogy visszavonulást jelentene a 2009-es explicit intuitionizmustól. Nem hiszem, hogy a bizonyítékok alátámasztanák ezt a következtetést.

A jobb értelmezés a **műfaj és az absztrakció szintje** változása. A 2009-es könyv vitatkozó és konstruktívan intuíciós. A 2016-os könyv sokkal átfogóbban térképezi fel a metaetikai tájat.

Továbbá Strahovnik jelenlegi kutatási profilja továbbra is az **intuíciót és a partikulyarizmust** különleges érdeklődési területként, valamint **az etikai pluralizmust** a normatív etika fő érdeklődésének tekinti. Ezért nincs dokumentált átállás az emotivizmusra, hibaelméletre, relativizmusra vagy expresszivizmusra.

Ami igazán megváltozik 2016-ra, az a problémájának szélessége.

Az alapvető kérdés már nem csupán:

Hogyan létezhetnek együtt az erkölcsi elvek és az adott ítéletek?

Ez így alakul:

Mi az a morál normatív területként – szemantikailag, episztemológiailag, pszichológiailag és fenomenológiailag?

Ez egy átfogóbb **normativitáselmélet felé irányuló** mozdulat.

XIV. 2016: erkölcsi észlelés és "morfológiai racionalizmus"

A "Moral Perception, Cognition, and Dialogue" **című cikk** talán a legvilágosabb elméleti hidat adja korai intuitionizmusa és későbbi normatív kognícióelmélete között.

Strahovnik az erkölcsi észlelést egy **jellegzetes, nem következtetéses erkölcsi válaszként határozza meg egy konkrét** helyzetre. De a nem következtetéses ítéletet nem irracionális ugrásként kezeli. Ehelyett bevezeti azt, amit **morfológiai racionalizmusnak** nevez.

Az alapötlet finom.

Az okok beágyazódnak az ügynök **strukturált morfológiai hátterébe**. Ez a háttér "kromatikusan megvilágítja" az ítéletet: az ügynök erkölcsileg is képes látni egy helyzetet anélkül, hogy tudatosan szilogizmust használna.

Ez választ ad egy olyan kérdésre, amely egészen a korai partikuláris korszakig nyúlik vissza:

Hogyan lehet egy ítélet nem szabályvezérelt, de racionális?

Mert a racionális struktúra nem feltétlenül csak tudatosan képviselt szabályokként létezik.

Egy erkölcsileg tapasztalt ember azonnal érzékelheti a kegyetlenséget, árulást, megaláztatást vagy igazságtalanságot. Az észlelés nem következtetés, abban az értelemben, hogy nem kell érvelni:

1. minden olyan cselekedet, amelynek tulajdonságai F, G és H van, tévednek;
2. ebben a felvonásban F, G és H szerepel;
3. Ezért ez a cselekedet helytelen.

Ugyanakkor a választ egy strukturált háttérrel rendelkezik: okok **, fogalmak, korábbi tanulás, hajlamok és normatív megértés**.

Ez nagyban gazdagítja eredeti intuitionizmusát. Az intuíciót már nem leginkább elszigetelt episztemikus eseményként értik. Egy ügynök **dinamikusan strukturált normatív kogníciójában** helyezkedik el.

XV. Miért módosítja a "morfológiai racionalizmus" a korai partikulalizmust

Ez a fejlemény jelentős következményekkel jár.

A legkorábbi partikuláris megfogalmazás kockázatot jelent, hogy az erkölcsi ítélet szinte teljesen esetfüggőnek tűnik. 2016-ra Strahovnik meg tudja magyarázni, hogyan reagál egy ügynök az általános normatív **struktúrára anélkül, hogy kifejezetten alkalmazná az egyetemes állításokat**.

Ezért két klasszikus alternatíva válik feleslegessé:

általánosság: a racionalitás szabályok alkalmazását igényli;

versus

Irracionalista partikulalizmus: Az ítélet egy megmagyarázatlan intuíció minden egyes esetről.

A morfológiai racionalizmus egy harmadik lehetőséget kínál:

kontextusérzékeny észlelés, amely racionálisan strukturált háttérrel működik.

Ez vitathatatlanul Strahovnik érett erkölcsi ismeretepohógiájának egyik legjellegzetesebb eleme.

XVI. 2017–2022: az erény és az episztemikus ügynökségi szakasz

11. Az alázat, mint egyszerre erkölcsi és episztemikus

Nagyjából 2017-től Strahovnik egyre inkább az **erényeket**, különösen az alázatot, valamint az erkölcsi és az episztemikus normativás metszéspontját elemzi.

A "Humility, Religions, and Dialogue" (2017) című műben az alázatot az ügynökség, a vallás és az interkulturális/vallásközi párbeszéd összefüggésében kezelik.

A következő évben, **az "Epistemikus (In)igazságosság, az epistemikus alázat és monoteizmus erénye" című művében** Strahovnik kifejezetten az erényalapú keretrendszerbe helyezi az episztemikus igazságtalanságot. Az igazságból és a racionalitásból kezd, mint központi episztemikus célokból, és megkülönbözteti az episztemikus erények különböző fajtáit. Az epistemikus alázat ellensúlyozhatja az episztemikus igazságtalanságot azáltal, hogy módosítja az ügynök álláspontját saját kognitív helyzetéhez és más ismerőkkel szemben.

Ez a fejlődés fontos az erkölcsi elmélet szempontjából, mert az erkölcsi és az episztemikus erény közötti határ átesik.

Egy hallgató igazságtalan elutasítása valakinek tanúvallomásával egyrejáró:

episztemikus hiba, mert zavarja az igazságkeresést;

és etikai hiba, mert egy másik személyt jogtalansággal bánnak meg a tudási szerepében.

A későbbi együttműködés az epitemikus erényekkel és az intervallási párbeszéddel ennek megfelelően a tanúságtételi igazságosságot egyfajta **hibrid episztemikus-etikai erényként** kezeli.

Ez Strahovnik kezdeti erkölcsi okokkal kapcsolatos aggodalmának kiterjesztése egy sokkal tágabb normatív cselekvési elméletbe.

XVII. Etikai nevelés: az erkölcsi elmélet ismerettől az erkölcsi kompetencia fejlesztéséig

A 2018-as **"Ethical Education and Moral Theory"** című cikk foglalkozik az erkölcsi elmélet szerepével az etikus oktatásban, különösen a tanárok és oktatók képzésében. Strahovnik a kortárs integrált modellek hátteréből érvel, és az erkölcsi elméletnek szintetikus szerepet ad az etikus oktatásban.

Ez az alkalmazás nagyon összhangban van elméleti fejlődésével.

Ha az erkölcs egy rögzített algoritmus lenne, az etikai oktatás nagyrészt szabályok tanításából állhatna.

Ha az erkölcs radikális, esetről esetre intuíció lenne, szerkezet nélkül, a rendszerszintű erkölcsi nevelést nehéz lenne megmagyarázni.

Strahovnik középhaladó modellje jobban érti az oktatást:

A tanuló fogalmakat szerzi meg, azonosítja az okokat, találkozik az esetekkel, hajlamokat fejleszt, finomítja az észlelést, megtanulja a pluralista egyensúlyozást, elmélkedik az elvekről, és fokozatosan fejleszti **az erkölcsi kompetenciát**.

Ugyanez a kifejezés – az erkölcsi kompetencia – rendkívül fontos lesz 2026-os mesterséges intelligenciáról szóló munkájában.

XVIII. Holizmus visszatér a vallásfilozófiába

A 2022-es **"Vallási hiedelmek holizmusa, mint az interkulturális teológia egy aspektusa és a vallásközi párbeszéd kihívása"** című tanulmány azt állítja, hogy a vallási hitformálás holisztikusan érzékeny a háttérinformációkra, beleértve a kultúra jelentés-érték rendszerét is, még akkor is, ha a hívő nem tudatosan tudatában annak hatásának.

Bár elsősorban vallásfilozófiai dolgozat, figyelemre méltó a *Practical Contexts című művénnyel*.

2004-ben a normatív jelentőség a kontextuális háttértől függ. 2016-ban az okok foglalják el az ügynök morfológiai kognitív hátterét. 2022-ben a hiedelmek részben implicit kulturális jelentés-érték háttér formálják.

Így a **holizmus állandó** intellektuális motívum marad, még akkor is, ha az alkalmazások változnak.

XIX. *Globális etika: Nézőpontok a globális igazságosságra* (2019)

A 2019-es monográf a metaetikától a normatív és alkalmazott erkölcsi filozófiába való terjeszkedés csúcspontját képviseli. A könyv a globális etika és igazságosság kérdését tárgyalja, beleértve az erkölcsi nézeteltéréseket és párbeszédet, az ügynökséget, a vendégszeretetet és a tagságot, a megbékélést, a szégyent és bűntudatot, a kultúrák közötti és vallásközi párbeszédet, az intellektuális alázatot és az episztemikus igazságosságot.

A korábbi elmélettel való folytonosság három szempontból is látható.

1. Ez pluralista, nem monista

A globális igazságosságot nem lehet hihetően egyetlen fő értékre redukálni. A szabadság, igazságosság, emberi jólét, elismerés, tagság, vendégszeretet, igazság és az episztemikus igazságosság mind releváns igényeket generálhatnak.

2. Ügynökközpontú

Az igazságosság megköveteli annak azonosítását, ki rendelkezik a cselekvési képességgel és annak megfelelő felelősségével. Ezért gondolja a vendégszeretet ügynökeiről.

3. Dialogikus, nem relativista, nem pedig relativista.

A mély kulturális nézeteltérés nem jelenti azt, hogy minden keretrendszer egyenlően helyes lenne. Intellektuális alázatot, nyitottságot igényel az okokra és a normatív és ismeretelméleti tér megosztására szolgáló mechanizmusokra.

Ennek eredményeként a **globális morális univerzalizmus fogalma születik erkölcsi monizmus nélkül**.

XX. 2023–2026: mesterséges intelligencia mint általános erkölcsi elméletének új próbája

Az MI fázis kezdetben úgy tűnhet, mintha eltávolodna a hagyományos erkölcsi elmélettől az alkalmazott etikába. Valójában szokatlanul egyértelmű próbára teszi Strahovnik korábbi filozófiai elkötelezettségeit.

12. A 2023-as LLM tanulmány

A "Nagy nyelvi modellek etikai és teológiai kihívásai" (2023) című művében Strahovnik megvizsgálja az LLM-ek által okozott etikai kockázatokat, értékeli a meglévő etikai irányelveket, és megkérdezi, hogy ezek az irányelvek mennyire reagálnak megfelelően a technológia által okozott problémákra.

Jelenleg a vita nagy része felismerhetően alkalmazott etika marad.

De a későbbi munka egyre inkább mélyebb kérdésekhez tér vissza az **ügynökségről, az okokról és a kompetenciáról**.

XXI. 2024: kritika az "algoritmikus erőszak" miatt

2024-es **"Algoritmikus erőszak" című cikke** elméletileg feltáró, mert Strahovnik szkeptikus az erkölcsi terminológia felfújásával kapcsolatban. Azt állítja, hogy bár az "algoritmikus erőszak" fogalma felhívhatja a figyelmet az MI körüli valódi etikai problémákra, ezeket a problémákat gyakran pontosabban írják le olyan fogalmakkal, mint **az elfogultság, diszkrimináció, kizárás, sztereotípiák, marginalizáció, igazságtalanság és átláthatatlanság**. Arra a következtetésre jut, hogy a szélesebb "algoritmikus erőszak" címke nem elég igazolt, és kevés elméleti vagy gyakorlati értéket ad.

Ez szemlélteti filozófiájának egy tartós elemző vonását: az erkölcsi elméletnek finom **különbségeket kell megőriznie különböző okok és rossz tulajdonságai** között.

Ez szorosan összefügg az ő etikai pluralizmusával. Nem minden rossz ugyanabba az alapkategóriába redukálható. A különböző normatív hibák különböző okokat, felelősségeket és jogorvoslatokat teremtenek.

XXII. 2024: transzhumanizmus, erkölcsi erősítés és indok-érzékenység

A Mateja Centa Strahovnikkal közösen írt "**Transhumanizmus, emberi erkölcsi megerősítés és erények"** (2024) című cikk sokkal fontosabb legújabb általános erkölcsi elméletének rekonstruálásában.

A tanulmány kifejezetten azt állítja, hogy **a gyakorlati és ismerkemikus okokra való érzékenység az emberi erkölcsi kogníció alapvető jellemzője**. Megkérdőjelezi azokat a kísérleteket, amelyek erényt farmakológiailag vagy genetikailag előállítanak, ahol a fokozás megkerülheti az ügynök aktív válaszát az okokra.

Ez egyre pontosabb képet ad Strahovnik érett erényfelfogásáról.

Az erény nem csupán:

megbízhatóan olyan viselkedést produkálnak, amely kívánatos következményekkel jár.

Ez a következőket foglalja magában:

autonóm ügynökként megfelelő indokokra reagálni.

Képzelj el egy technológiai beavatkozást, amely megbízhatóan nagylelkűvé tesz valakit azáltal, hogy megváltoztatja az affektív mechanizmusokat, de anélkül, hogy az illető érti, miért helyénvaló a nagylelkűség, vagy hogy mások szükségleteivel foglalkozik indokként. Viselkedésileg az eredmény utánozhatja az erényeséget. Strahovnik feltörekvő értelmezése szerint azonban valami erkölcsileg fontos hiányzik: **az illető részvétele az okok** terében.

Ez fontos kiterjesztése a morfológiai-racionalista erkölcsi kogníció fogalmának.

XXIII. 2026: az MI "morális utánzása" és "erkölcsi kompetencia" felé

Ennek a fejleménynek a csúcspontja, 2026-ban, Strahovnik jelenlegi munkája a nagy nyelvi modellek etikai képzéséről.

Az Arizonai Egyetem 2026-os kolokviumán projektjét így írja le: **"Okok-alapú, többdimenziós és pluralista etikai képzés nagy nyelvi modellek terén."** Kritizálja a meglévő MI etikai képzési paradigmákat, mert túl erősen a sikeres kimenetre irányulnak, normatívan átláthatatlanok és aránytalanul angolközpontúak. Javasolt irányvonala hangsúlyozza az okokat, a multidimenzialiteet, a pluralizmust, a kulturális és nyelvi alapokat, az elszámoltathatóságot és a nyilvános vitathatóságot.

2026-os bibliográfiája feljegyzi továbbá a konferencia **hozzájárulásait is: "A morális utánzástól a morális kompetenciáig**" Matjaž Potrč-val, valamint **"Reasons and Ethics Training of LLMs" (Reasons and Ethics Training of LLMs**) Mateja Centa Strahovnikkal.

Ez a legújabb munka még fejlődik, ezért nem szabad úgy kezelni, mint egy befejezett új erkölcsi rendszert. Ennek ellenére elméleti iránya meglepően világos.

Egy MI kiképezhető arra, hogy olyan válaszokat generáljon, amelyek statisztikailag korrelálnak az erkölcsileg elfogadott emberi válaszokkal. De ez legfeljebb **erkölcsi utánzást eredményez** , ha a rendszernek nincs megfelelő belső kapcsolata azokkal az okokkal, amelyek megfelelővé teszik ezeket az ítéleteket.

Ez a megkülönböztetés szinte tökéletesen párhuzamos Strahovnik korábbi megkülönböztetésével:

szabályok betartása ≠ erkölcsi megértés;

helyes eredmény ≠ erkölcsi kompetenciát;

viselkedésbeli hasonlóság az erényhez ≠ erényhez;

Az egydimenziós optimalizáció ≠ érzékenységet a többes okokra való szenzienciára.

Így az MI-kutatása nem tér el korai elméletétől. Szinte technológiai újrafogalmazása.

XXIV. Mi változott pontosan Strahovnik erkölcsi elméletében?

Most már öt valódi elméleti fejleményt **tudunk megkülönböztetni pusztán a témáváltástól.**

1. A viszonylag erős partikulyarizmustól a defezibilis, strukturált partikulyarizmusig

Ez az első és legvilágosabb fejlemény.

2003 és 2004 körül a súlyközép a morális különlegességen és az elveken alapuló erkölcsök hiányán áll.

2005–2009-re Strahovnik egyre inkább felismeri a jogos erkölcsi általánosságokat a Ross-i első fogalmú feladatok fogalmán keresztül, amelyet **tendenciáknak vagy erőknek** értenek.

Az érett álláspont tehát nem mondja:

Nincsenek erkölcsi elvek.

Ez közelebb áll a következőkhöz:

Az erkölcsi általánosítások valódi normatív relevanciájú mintákat fogalmaznak meg, de nem rendelkeznek invariáns, kivételtelen, kontextustól független döntéssel.

Ez jelentős mérsékelés a radikális partikulalizmus anélkül, hogy visszatérnénk a hagyományos általánossághoz.

---

2. Az elvek elméletétől az okok szerkezetének elméletéig

A mélyebb vizsgálati tárgy fokozatosan változik.

Kezdetben a központi vitát úgy fogalmazzák meg:

elvek kontra konkrét ítéletek.

Később így alakul:

Hogyan működnek, hogyan működnek, hogyan működnek kölcsönhatásba a morális okok, hogyan maradnak fenn, hogyan győznek le, és hogyan válnak kognitívan hozzáférhetővé?

A Ross-i első szemleti feladatok elképzelése, a morális maradék elmélete és a morfológiai racionalizmus mind ehhez a mélyebb**, indok-elsőre irányuló** építészethez tartoznak.

Ez végül egyértelművé válik a 2024–2026-os **indok-érzékenység** és **indok-alapú etikai képzés** nyelvezetében.

---

3. Az erkölcsi ítélettől az erkölcsi fenomenológiáig

A korai munka azt kérdezi, mi igazolja az erkölcsi ítéletet.

A későbbi munka továbbá azt kérdezi, milyen az erkölcsi tapasztalat, és milyen elméleti magyarázat magyarázhatja annak látszólagos objektivitását, tekintélyét, konfliktusát és maradványát.

Ezért a fenomenológia nem díszítő kiegészítés. Elégségi **feltételként működik az erkölcsi elméletben**.

Egy olyan elmélet, amely szerint minden erkölcsi ítélet csupán a preferenciák kifejezése, azzal a terhel kell megmagyaráznia, hogy miért tűnik fenomenológiailag az erkölcsi kötelezettség igényeket tenni ránk közvetlenül a közvetlen vágyainktól függetlenül.

Egy olyan elmélet, amely szerint a konfliktusok eltűnnek, ha megtalálják a helyes szabályt, azzal a terhel a racionális erkölcsi megbánás magyarázatával.

Ezért az élő fenomenológia korlátozza az elfogadható metaetikákat.

---

4. Az elszigetelt ítélettől erkölcsileg kompetens ügynökségig

Egy másik fejlesztés következik:

Erkölcsi ítélet → erkölcsi identitás, →jellem → erény → episztemikus cselekvési → erkölcsi kompetencia.

Ez szélesíti az erkölcsi elmélet egységét.

Az erkölcsileg kompetens ügynök nem csupán egy eszköz, amely helyes állításokat generál. A személynek megfelelően fejlett képességekkel kell rendelkeznie az **indokok felismerésére, megértésére, mérlegelésére és** reagálására.

Ez a szál összeköti a 2011-es identitástanulmányt, a későbbi munkát az alázatról és az episztemikus igazságosságról, az etikai nevelésről, a transzhumanista erkölcsi fejlesztésről és a jelenlegi mesterséges intelligencia kutatásokról.

---

5. Az emberi erkölcsi kogníciótól a mesterséges erkölcsi kompetenciáig

A legutóbbi kiterjesztés azt kérdezi, hogy ezek a szerkezeti követelmények valóban alkalmazhatók-e az MI-re.

A probléma már nem egyszerű:

Programozható az MI úgy, hogy ne adjon kárt okozó válaszokat?

Ez így alakul:

Mit jelentene egy mesterséges rendszer számára, ha olyan dologgal rendelkezik, ami analóg lenne a heterogén erkölcsi okokra való valódi érzékenységgel?

A kérdés közvetlenül visszavezeti Strahovnikot a legkorábbi kérdéséhez: **miért nem redukálható az erkölcsi ítélet a szabály alkalmazására?**

XXV. Mi *nem* változott?

Számomra több állítólagos "változást" el kellene utasítani.

Nem hagyta el egyértelműen az intuíciót

A 2009-es könyv nyíltan védi az intucionizmust, és jelenlegi kutatási profilja továbbra is az intuíciót központi metaetikai érdeklődési körként sorolja fel.

A későbbi erkölcsi észlelés hangsúlyozása vitathatóan inkább fejleszti, mintsem hagyja el az inferenciális episztemológiai elemet az intuitionizmusban.

Nem lett relativista

Növekvő figyelmét a kulturális kontextusra, pluralizmusra és párbeszédre nem szabad relativizmusként értelmezni.

A pluralizmus azt jelenti, hogy **több leegyszerűsíthetetlen ok vagy érték** létezik. A relativizmus azt jelenti, hogy azok érvényessége alapvetően egy adott nézőponttól vagy keretrendszertől függ. Strahovnik globális etikai programja feltételezi a transzkulturális etikai párbeszéd és közös normatív alapok lehetőségét.

Nem vált egyszerű erényeetikusza

Az erények egyre fontosabbá válnak, de kiegészítik az okok és cselekvési elmélet kialakulását, ahelyett, hogy tisztán arisztotelészi keretrendszerrel helyettesítenék azt.

Hibaelmélet, expresszivizmust és fikcionalizmus kezelése nem igazolja ezeknek a nézeteknek a megtérését

A 2016-os könyv a kortárs metaetika szisztematikus térképeként készült. A Mackie, Blackburn, Gibbard, Hare vagy fikcionalizmus témájú vitát nem szabad elméleti áttérés önéletrajzi bizonyítékaként értelmezni.

XXVI. A legmélyebb folytonosság: kontextuális normativitás plusz indokokra érzékeny racionalitás

Több mint húsz év alatt nézve Strahovnik munkásságának alapja meglepően stabil.

A korai kontextualista elv a következő volt:

Egy megfontolás erkölcsi jelentősége a konkrét normatív konfigurációtól függ.

A rosszi pluralizmus hozzátette:

Számos leegyszerűsíthetetlen erkölcsi megfontolás egyszerre valódi normatív erőt gyakorolhat.

A morális fenomenológia hozzáadta:

Egy megfelelő elméletnek figyelembe kell vennie, hogyan tapasztalják meg ezeket az erőket az ügynökök.

A morfológiai racionalizmus hozzáadta:

Az érzékenység ezekre az okokra racionális lehet anélkül, hogy tudatos szabályalkalmazásról állna.

Az erényelmélet hozzátette:

A megfelelő reagálás az ügynök jellemétől és képességétől függ.

A globális etika hozzátette:

A plularalitás nem feltétlenül akadályozza a közös normákat és a racionális párbeszédet.

Az MI etika most hozzáteszi:

elfogadható kimenetelek előállítása nem egyenlő azzal, ha indokokra érzékeny erkölcsi kompetenciával rendelkezünk.

Így nézve a fejletekezés meglepően koherens.

XXVII. Strahovnik legelméletileg legkülönlegesebb hozzájárulásai

Ha a kérdés nem csupán arról van szó, mit írt Strahovnik, hanem az **, hogy mi a legeredetibb vagy potenciálisan jelentősebb a kortárs erkölcsi elméletben**, akkor inkább a következő csoportot emelném ki, nem azt állítanám, hogy teljesen új nagy etikai rendszert hozott létre.

Az első kísérlete, hogy összeegyezteti a moralizált partikulyarizmust a Ross-i intuitionista pluralizmussal. Elsőleges, elsőre értelmezett kötelezettségek erkölcsi erőkként vagy tendenciáiként lehetővé teszi az ismétlődő erkölcsi általánosságokat anélkül, hogy kivétel nélküli irányító tekintélyt adna nekik. Ez lehetővé teszi számára, hogy megőrizze a kontextusérzékenységet és a normatív struktúrát.

Másodszor 2009-es tézise, miszerint a partikularizmus kulcsfontosságú kérdése az erkölcsi általánosságok státuszában rejlik, nem csupán az okok metafizikájában. Ez átszervezi a szokásos particularizmus/általánosság vitát, és megkönnyíti a mérsékelt megbékélést.

Harmadszor, hogy a morális maradványokat használja bizonyítékként a pluralista erkölcsi struktúra mellett. A megbánás egy igazolt döntés után azt jelzi, hogy felülbírált okok erkölcsileg valósak maradhatnak, ahelyett, hogy eltűnnek, miután egy mindent figyelembe vevő ítéletet hoznak.

Negyedik a morális fenomenológia kapcsolata a metaetikus adekvatással. Közös munkája a fenomenológiai objektivitásról azt állítja, hogy az erkölcsi ítélet elméleteinek magyarázniuk kell, nem csupán újraértelmezniük a morális tapasztalat látszólagos objektív tekintélyét.

Az ötödik a morfológiai racionalizmus. Lehetővé teszi, hogy az erkölcsi észlelés azonnali és nem következtetéses legyen, miközben az ügynök háttérérzékenysége révén racionálisan strukturált marad.

A hatodik a kiterjesztés az igazságszolgáltatásból a "vendégszeretet ügynökeivé". Ez a vendégszeretet általános jogát egy differenciált keretrendszerré alakítja a képességek, kötelességek és intézményi felelősség kerete.

Hetedik, és jelenleg talán a legígéretesebb, az ő erkölcsi kompetenciáról alkotott indokokra érzékeny felfogása. Összekapcsolja az erényt, az erkölcsi fejlődést és az MI-t: az erkölcsileg megfelelő teljesítmény, amely megkerüli az autonóm válaszokat az okokra, talán csak az erkölcsi cselekvés szimulációja.

XXVIII. Hol áll Strahovnik a kortárs erkölcsi elméletekkel szemben

Strahovnikot nem lehet megfelelően egyszerűen kantiszi, következményes, arisztotelészi vagy táncci-stílusú partikulistának sorolni.

Érett álláspontja legközelebb áll a **kortárs Ross-i intuitionista pluralizmushoz, amelyet a partikulalizmus, a morális fenomenológia és a kontextusalista erkölcsi episztemológia módosít**.

A kantianizmushoz **viszonyítva** elutasítja azt az elképzelést, hogy az erkölcsi gondolkodás végső soron egyetlen legfőbb formális elv alatt szervezhető.

Az utilitarizmushoz **viszonyítva elutasítja** minden erkölcsileg releváns szempont egyetlen maximalizáló dimenzióba való redukcióját.

A klasszikus Ross-i intuitionizmushoz **képest sokkal** komolyabban veszi a kontextualizmust és a fixált általánosságok partikulista kritikáját.

Dancy erősebb partikulizmusához **képest** jelentősen nagyobb szerepet ad a defeizálható erkölcsi általánosságoknak és a strukturált háttérkogníciónak.

Az erényeetikához **viszonyítva** egyre inkább hangsúlyozza a jellemet és az erényeket, de beágyazza őket az okokra való reagálás elméletébe.

Az **expresszivizmust** kapcsán komolyabban veszi a morális objektivitás és a racionális tekintély fenomenológiai megjelenését, mint ahogy egy egyszerű hozzáállás-kifejezési modell könnyen megengedi.

Így a fejlett elmélet gazdasági képlete a következő lenne:

pluralista, kontextuális, intuitionista és fenomenológiailag korlátozott indok-alapú etika.

XXIX. A valószínű jövőbeli elméleti fejlődés

Ez a rész feltétlenül következtetéseket tartalmaz, nem csupán bibliográfiai rekonstrukciót.

Strahovnik jelenlegi projektje hihetővé teszi, hogy következő elméleti lépése egy egyre egységesebb normatív **kompetenciaelmélet** lesz, amely egyszerre magába foglalja az etikát és az episztemológiát.

Jelenlegi weboldala szerint egy Terry Horgan, David Henderson és Matjaž Potrč közösen dolgozó könyv, amelynek ideiglenes *címe What It Is Like to Believe: Doxastic Rationality and Virtuous Epistemic* Agency, szerződésben áll az Oxford University Press-vel.

Ez a projekt az episztemologiával foglalkozik, de annak fogalmi szókincse—racionalitás, fenomenológia, ügynökség és erénye—szinte pontosan az a szókincs, amelybe az ő erkölcsi elmélete haladt.

Ezért hihetően előre lehet várni három további integrációt.

Erkölcsi és ismeretelméleti okok

Korábbi különbsége az erkölcsi ítélet és az erkölcsi tudás között egyre inkább felváltható egy általános magyarázattal helyettesítődhet arról, hogy egy ügynök mit jelent normatív **okok terében és hozzáértően** reagálni.

Emberi és mesterséges kompetencia

Mesterséges intelligencia munkája valószínűleg élesebben magyarázza a különbséget a következők között:

az erkölcsi válaszok statisztikai reprodukciója, szabálykövetés, az érv képviselete, az indok-reagálás és a valódi normatív cselekvés.

2026-os **mondata, "az erkölcsi utánzástól az erkölcsi kompetenciáig"** pontosan erre az irányba mutat.

Pluralizmus és közfelelősség

Az egyik fő megoldatlan probléma az új MI-etikájában, hogy egy kontextuális, pluralista, nem algoritmikus erkölcsi felfogás mégis **átláthatóvá, nyilvánosan vitathatóvá és intézményileg elrendelhetővé válhat**. 2026-os arizonai projektje kifejezetten azonosítja a normatív átlátszatlanságot és a nyilvánosan vitatható összehangolás szükségességét problémaként.

Ez lehet az egész programja egyik legérdekesebb folytatása: egy részben az erkölcsi algoritmusokkal szemben kidolgozott filozófiát fordította szó szerinti algoritmusok tervezésének és irányításának elveivé.

Összegzés

Vojko Strahovnik erkölcsi filozófiája pályafutása kezdetétől három, **egyre befogadóbb elméleti szinten rekonstruálható**.

Az **első Strahovnik**, körülbelül 2003–2004, elsősorban a **morális partikulalizmus és a kontextualizmus** filozófusa. Támadja azt a feltételezést, hogy az erkölcsi ítélet racionalitását mechanikusan alkalmazható általános elvekből ered.

A **második Strahovnik**, nagyjából 2005–2016, pozitív alternatívát épít fel azáltal, hogy a partikularista meglátásokat összekapcsolja a **Ross-i pluralista intuícióval**. A prima-facie feladatokat defeziálható erkölcsi erőkként kezelik; az erkölcsi konfliktusok maradványokat hagynak maguknak; az erkölcsi általánosságok lehetségesek anélkül, hogy kivétel nélküli szabályokká válnának; az intuíció nem következtetéses erkölcsi tudást biztosít; és az erkölcsi fenomenológia és a morális észlelés központi korlátokká válik az elméletben. A 2009-es *Moral Judgment, Intuition and Moral Principles* e fázis legerősebb szisztematikus állítása.

A harmadik Strahovnik, amely 2011 után egyre láthatóbb, és a 2010-es évek végétől dominánsabb, az egyéni ítéletekről az ügynökségre helyezi a hangsúlyt: identitás, jellem, erény, alázat, episztemikus igazságosság, oktatás, vendégszeretet és globális párbeszéd. A 2019-es *Globális Etika* kiterjeszti a keretrendszert az egyéni erkölcsről a globális normatív rendre.

Végül, a **2023–2026-os MI és morális fejlesztés fázisát leginkább nem a negyedik, megszakított elméletként érthető, hanem az előző három szintézisként**. Központi fogalma egyre inkább az erkölcsi kompetencia, amelyet autonóm **érzékenységként értenek a többes, kontextusfüggő gyakorlati és ismeretelméleti** okokra. Az erkölcsi kompetencia és az

erkölcsi utánzás közötti kontraszt technológiai megfelelője annak, hogy legkorábbi megkülönböztetése az autentikus kontextuális ítélet és a szabályok mechanikus alkalmazása között.

Ezért Strahovnikot a 1989 utáni szlovén erkölcsi elméleti elméletek rendszeresebb alkotói közé sorolnám. Ő jellegzetes eredménye nem egy teljesen elszigetelt új etikai iskola létrehozása, hanem egy fokozatos híd építése, amely összeköti a **morális partikuliaizmust, a rosszi intuíciót, az etikai pluralizmust, az erkölcsi fenomenológiát, az erényt és az okokon alapuló** cselekvést. A *Practical Contexts* című művtől a *Moral Judgment, Intuition and Moral Principles* and *Moral Theory* című művön át a mai MI kutatásig jelentős elméleti fejlődést mutat, de erősebb folytonosságot mutat, mint a szakadás: **a kontextusérzékeny erkölcsi okoktól az emberi hozzáértésen át a kérdésig, vajon a mesterséges rendszerek valaha is többet tudnak-e utánozni ezen a kompetencián.**

****

Matjaž Potrč morálelmélete

Kérjük, részletesen írják le és elemezzék Matjaž Potrč *1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.*

Matjaž Potrč kissé szokatlan pozíciót foglal el a 1989 utáni közép- és kelet-európai erkölcsi filozófusok között. Nem alkotott egy hagyományos, átfogó normatív rendszert, amely összehasonlítható a kantianizmus, utilitarizmus, erényeetika vagy természetjog elméletének új változatával. Legfontosabb hozzájárulása ehelyett a **metaetikában, az erkölcsi ítéletelméletben, az okok elméletében, a morális fenomenológiában és az erkölcsi normativás és a kogníció kapcsolatában** rejlik. Ezen túlmenően etikáját nem lehet elválasztani az elme filozófiája, ontológia, episztemológia, homályosság és kontextuális szemantika területén végzett munkáitól. Saját intézményi profilja ennek megfelelően az etikát és normativást sorolja a metafizikával, az episztemalógiával, a kognitív tudománysal és a pszichológiafilozófiával együtt.

Fejlődésének legvilágosabb rekonstrukciója tehát nem az, hogy "melyik normatív elméletet védte Potrč?", hanem az: **milyen dolog az a erkölcsi ítélet; hogyan vezethetik az okok; miért mutatkozik az erkölcs objektívként; ez az objektivitás igényel-e erkölcsi entitásokat; és hogyan lehet racionális ítélkezés anélkül, hogy kivétel nélküli elvekből következtetnénk le?**

Ezekben a kérdésekben észrevehető fejlemény van. Tömörített formában nagyjából a következőképpen zajlik:

Időszak	Fő művek/témák	Domináns pozíció
1990-es évek–1999	*Dinamična filozofija* programme	Dinamikus kogníció; morfológiai háttér; explicit **metaetikus irrealizmus**
2002–2006	"Partikuturizmus és eredmény"; *Gyakorlati kontextusok*	**Erkölcsi különlegesség**, okok holizmusa, kontextualizmus
2005–2009	Veber, Meinong; "Partikulisztikus szemantikai normativitás"; *A morális partikulalizmus kihívása*	A morális objektivitás keresése; egyre kifinomultabb értelmezés az ítélkezésről és normativitásról
2009–2012	"Meinongiai erkölcsi ítéletelmélet"; "A kellőknek objektivitása"	**Kell-hiedelmek**, nem leíró kogníció, fenomenológiai objektivitás; feszültség a realizmus és ontológiai szorítóság között
2012–2014	"Erkölcsi dilemmák és homályosság"; "Fenomenológiai objektivitás és erkölcsi elmélet"; morfológiai pluralizmus	Pluralizmus, homályosság, konstitutív fenomenológia; objektivitás, amely eltávolodott az egyszerű, robusztus realizmustól
kb. 2014–2016, különösen a munkapapírok	"A nemkognitivista hibaelmélet"; "A jelenlegi erkölcsi ítélettől a valódi erkölcsi ítéletig"	Erősebb **ügynök/nemkognitivista revizív**: a valódi erkölcsi ítélet nem alapvetően hitszerű
Későbbi munkák	kromatikus megvilágítás; tanítás az ítélkezésről, cselekvőképességről, okokról, szabad akaratról	Kontextuális, holisztikus, fenomenológiai és ügynökközpontú elszámolás konszolidációja a visszatérés az elveken alapuló etikához való visszatérés helyett

A lényeg, hogy ez **nem egy egyszerű áttérési sorozat**. Bizonyos eszmék szinte teljesen stabilak maradnak: holizmus, az atomizmussal szembeni ellenállás, a kivételes szabályok iránti bizalmatlanság, a konkrét helyzetek elsőbbsége, a fenomenológia fontossága és vonakodás az ontológiai entitások sokszorozásától. Ami változik, az a válasza arra a szűkebb kérdésre, hogy **milyen pszichológiai állapot egy erkölcsi ítélet, és milyen "objektivitás" az erkölcs.**

---

1. Az 1990-es évek: Potrč érett erkölcsi elméletének őstörténete

Az 1990-es évek nagy részében Potrč nem elsősorban etikai szakértőként publikált. Munkája a intentionalitásra, tudatosságra, kognitív tudományra, fenomenológiára, homagátlásra és ontológiára koncentrált. Bibliográfiája ezt az irányultságot tükrözi. Erkölcsi elmélete fokozatosan ezekből a látszólag nem etikai vizsgálatokból alakult ki, nem pedig autonóm etikai projektként indult.

Ennek az általános programnak a döntő állítása az 1999-es **"Dinamična filozofija"** című cikkben jelent meg, amely később a 266 oldalas 2004-es *Dinamična filozofija című könyvvé*

fejlődött. Potrč a "dinamikus filozófiát" a pszichológia, episztemológia, ontológia, etika, igazság és homályosság filozófiájának összekapcsolt átalakulásaként mutatja be. A kogníció dinamikusan strukturált; a gazdag kognitív tartalom nem feltétlenül jelenik meg kifejezetten reprezitált szabályok sorozataként; az episztemikus igazolás attól függ, amit ő **morfológiai tartalomnak** nevez, egy strukturált kognitív háttérből; az ontológia radikálisan gazdaságos; és a homértius nem klasszikus kezelést igényel. A legfontosabb számunkra, hogy az absztrakt fogalmazás egyértelműen kimondja: **"A metaetikában az irrealizmust védik."**

Ez a korai irrealizmus azért fontos, mert kiindulópontot ad, amelyhez később látszólagos közeledését kell megérteni az erkölcsi realizmussal. Potrč már gyanakvó volt azzal az elképzeléssel, hogy a normáknak egy különleges, függetlenül létező erkölcsi objektumok osztályának kell megfelelniük. Szélesebb filozófiája elutasította ezt a következtetést:

sikeres diskurzus → megfelelő autonóm entitásokról.

Ez később kulcsfontosságúvá vált, amikor megkérdezte, hogy egy objektív "kellene" fenomenológiai élménye valóban szükséges-e egy ontológiailag létező *"kell"* tulajdonságot.

Dinamikus kogníció mint az etika jövőbeli alapja

Még az explicit irrealizmusnál is jelentősebb volt a dinamikus filozófiában *kidolgozott kognitív architektúra*. Potrč elutasította azt a képet, amely szerint a racionális kogníciónak kifejezetten egyeztetnie kell a kijelentéseket vagy szabályokat, majd következtetésen levonva következtetést. Ehelyett hatalmas mennyiségű kognitív információ maradhat **a kognitív rendszer morfológiai hátterében, és mégis ok-okozati és racionális hatást gyakorol.**

Ez kezdetben egy elmefilozófiai tézis. Később azonban megoldja a morális partikulalizmus egyik központi problémáját: **ha nem alkalmazzuk kifejezetten az általános erkölcsi szabályokat, hogyan lehetnek ítélőképességeink mégis racionálisak, nem pedig önkényesek?**

Így az 1990-es évek kognitív elmélete a következő évtizedben erkölcsi ítéletelméletté vált.

---

2. 2004 döntő fordulata: erkölcsi partikulizmus és az okok holizmusa

Potrč legvilágosabb megjelenése, mint jellegzetes erkölcselméleti szakember, körülbelül 2004-ben történt.

Két mű különösen fontos:

"Dikuberizmus és eredmény" című könyv, valamint Vojko Strahovnikkal közösen írt ***Practical Contexts*** című könyv.

2.1 "Különkülönség és eredmény"

Potrč 2004-es cikke Jonathan Dancy erkölcsi partikulyarizmusából indul, de megpróbál belőle sokkal szélesebb filozófiai leckét vonni belőle. A morális partikulyarizmust az okok **elméletének holizmus ágaként** jellemezi. Egy olyan szempont, amely egy helyzetben indoklásnak számít, nem feltétlenül feltétlenül ugyanazzal a értékkel, erővel vagy akár relevánssal rendelkezik egy másik helyzetben.

Ezt a pontot meg kell különböztetni a durva "bármi megengedett" kontextualizmustól.

Tegyük fel, hogy az ígéretek betartása általában egy cselekvés végrehajtásának okja. Egy általánosvezető valami hasonlót keres:

ha egy cselekedet ígéretbetartás, akkor ez a tulajdonság pozitívan számít, ha más dolgok egyenlőek.

Egy erős partikulista kételye szerint még ez az invariáns hozzájáruló szerep is garantált. Az ígérettartás jelentősége önmagában is függhet az eset teljes konfigurációjától.

Potrč jellegzetes kiegészítése az **eredményre helyezett** hangsúlya.

Egy vékony értékelő tulajdonság, mint *a jó,* nem egy független elem, amelyet mechanikusan adnak hozzá egy nem erkölcsös tények halmazához. Ehelyett a konkrét cselekedet jósága a **vastagabb tulajdonságok strukturált konfigurációjának ered: együttérzőség, időszerűség, tiszteletteljesség, bátorság, megfelelő és így tovább. Hasonlóképpen, egy hétköznapi tárgy táblázatnak számíthat az összetett forma-, anyag- és funkcionális jellemzők szervezete miatt. Az eredmény háttérstruktúrát igényel , amelyből a releváns, magasabb szintű jellemzés ered**.

Ez már megmutatja, miért eltér Potrč partikulalizmusa a szabályok puszta negatív elutasításától.

Pozitív elmélete három egymással összefüggő tézisből áll:

kontextualitás → holizmus → háttérstruktúra.

Az erkölcsi státuszt a konkrét konfiguráció határozza meg; bármely szempont jelentősége más szempontoktól függ; és a teljes konfiguráció strukturált háttérrel működik.

Pontosan ez az utolsó elem lép be az etikai területbe korábbi morfológiai kognícióelmélete.

---

3. *Practical Contexts* (2004): a moralális partikulalizmustól a kontextuális normativitás általános filozófiájáig

A Practical Contexts, amelyet Vojko Strahovnikkal írt, valószínűleg a **legfontosabb könyvhosszú hozzájárulás Potrč erkölcsi-elméleti** fejlődéséhez.

A kiadó leírása szokatlanul világosan kimondja a tézist: a morális partikulalizmus eredményei általános kontextualizmusba terülnek ki. Az erkölcsi okokat nem általános elvek vezérlik, hanem a **helyzethez kötött megfontolás és értékek** kombinációja; a komoly kontextualizmusnak ezért magába kell fogadnia a "partikulisista normativitást". Ezt a modellt ezután kiterjesztik a szemantikára, az episztemológiára és ontológiára.

Ez filozófiailag két okból is fontos.

A partikulizmus pozitív elméletet szerez

A particularizmus ismerős kritikája az, hogy megmondja, miből nem áll az erkölcsi érvelés – nevezetesen az egyetemes szabályok mechanikus alkalmazása –, de nem magyarázza meg, mit is tesznek valójában a kompetens erkölcsi ügynökök.

Potrč és Strahovnik igyekszik pozitív választ adni. Az erkölcsi ügynökök gazdagon **strukturált helyzetekre** reagálnak. A narráció, fenomenológia, a kontextuális megfelelőség és a háttértudás lehetővé teszi számukra, hogy felismerjenek, mely jellemzők számítanak.

Az ideális erkölcsi ügynök tehát kevésbé olyan, mint egy formális logikus, aki axiómákat alkalmaz, és inkább egy tapasztalt értelmező, akinek háttértudása érthetővé teszi a konfigurációt.

Az etika általában a normativitás modelljévé válik

Még eredetibb a filozófiai befolyás iránya. Ahelyett, hogy az etikát egy korábbi általános racionalitáselméletből vezetnék le, Potrč és Strahovnik lényegében azt javasolják, hogy **az erkölcsi érvelés által felfedezett struktúra mindenhol elárul valamit a normativságról**.

A szemantikai helyesség lehet kontextuális.

Az episztemikus igazolás lehet kontextuális is.

Az ontológiai leírás kontextuálisan legitim normákon alapulhat.

Így az etika nem csupán egyetlen részt foglal el Potrč filozófiájában. A morális partikulyarizmus paradigmát ad általános antiatomista filozófiájához. De Gruyter leírása kifejezetten hangsúlyozza ezt a szemantika, episztemológia és ontológia kiterjesztését, valamint a narráció és fenomenológia szerepét.

Ez Potrč érett gondolkodásának egyik legjellemzőbb jellemzője.

---

4. Tehát Potrč egyszerűen Jonathan Dancy követője?

Nem. Dancy adja az egyik döntő kiindulópontot, különösen az **okok holizmusát**, de Potrč fokozatosan egészen más elméleti architektúrát épít köré.

Dancy központi kérdése túlnyomórészt normatív: érthető-e az erkölcsi okok és a helyes ítélet invariáns elvek nélkül?

Potrč további kérdéseket tesz hozzá:

kognitív tudomány, amely arról, hogyan jön létre egy ítélet pszichológiailag;

fenomenológia, amely azt vizsgálja, milyen érzés az erkölcsi ítélet első személyű nézőpontból;

ontológia, amely azt vizsgálja, hogy az okok, értékek és kellene-e szükséges-e megfelelő entitásokat;

szemantika arról, hogy maga a normativitás kontextusfüggő-e;

és **a homértesség** elmélete, amely azt vizsgálja, hogy az erkölcsi határok eleve nem élesek-e.

Ennek eredményeként egy olyan partikuberizmus formája születik, amely sokkal szorosabban integrálódik az általános metafizikával és az elme filozófiájával.

---

5. 2005–2008: Egyszerű partikulalizmustól az objektivitás felé

Szinte azonnal kezdődik egy második fejlemény. Potrč egyre inkább felteszi:

Hogyan lehetnek kontextuális, konkrét erkölcsi ítéletek mégis objektívek?

Ez a kérdés azért jelentős, mert a partikulyarizmus könnyen félreértelmezhető szubjektivizmusnak. Potrč későbbi munkái nagyrészt ennek a következtetésnek a lezárására tett kísérlete.

5.1 Veber és a szubjektív/objektív probléma

A "The Subjective and the Objective in Veber Ethics and in Moral Individualism" (2005) című művében Potrč kifejezetten szembeállítja France Veber etikájának szubjektív és objektív dimenzióit a kortárs partikulalizmussal. A cikk jelentős 2005-ös hozzájárulásként jelenik meg bibliográfiájában.

Veber azért fontos, mert a Brentano–Meinong hagyományhoz tartozik, amelyben a pszichológiai élményeket kognitív és érzelmi/értékhez kapcsolódó formákra bontják szét. Ez adott Potrčnak egy fogalmi nyelvet egy olyan jelenség magyarázatára, amelyet az egyszerű emotivizmus rosszul kezel:

Meghozom az ítéletet, és ez kifejezi az értékelő elkötelezettségemet, mégis azt tapasztalom, hogy "ezt meg kell tenni" **nem egyenértékű azzal, hogy "véletlenül tetszik ez"**, hanem úgy, mintha igényt fogalmazna meg magamra és esetleg másokra is.

Az erkölcsi ítélet tehát **szubjektíven megvalósított, de objektíven megtapasztalható**.

Ez a megkülönböztetés 2009 után válik központi jelentőségé.

---

6. Partikulista szemantikai normativitás: 2006–2008

Potrč és Terry Horgan együttműködése megerősítette azt a hajlamot, hogy általánosítsák a particularizmust az etikán túl.

A "Particularist Semantic Normativity" **(2006) című művében** Horgan és Potrč "kontextuális szemantikát" dolgoznak ki. Az igazságot szemantikailag korrekt megerősítésként kezelik a kontextuálisan változó szemantikai normákhoz képest, és ezek a szabványok magukat is partikulistáknak nevezik, nem kivételek nélküli általános elvekre redukálhatók.

Ezt beépítették a "**Kontextuális szemantika és partikulista normativitás**" című fejezetükbe a szerkesztett *kötetben, a Challenging Moral Particularism* című kötetben.

Első látásra ez nem erkölcsi filozófia. Elméletileg azonban fontos Potrč etikája szempontjából, mert megerősít egy alapvető állítást:

a kontextusfüggőség nem egyenlő irracionalitással.

Egy szabvány objektíven megfelelő lehet egy kontextusban anélkül, hogy egy univerzális algoritmusból generálnák, amelyek minden kontextusban pontosan ugyanúgy érvényesek.

Visszatekintve az etikára ez Potrčnak választ ad egy klasszikus generalista ellenvetésre. Ha a racionalitás általában nem követeli a kivétel nélküli szabályokba való koditálást, akkor a teljes erkölcsi kódex hiánya nem jelenti az erkölcsi racionalitás hiányát.

---

7. *A morális különcökesség kihívása* (2008)

Potrč, Strahovnik és Mark Lance szerkesztették *a Challenging Moral Specificism* című műt, amely összehozta a particularizmus vezető védelmezőit és kritikusait: Brad Hookert, Robert Audit, Mark Lance-t és Margaret Little-t, Pekka Väyrynen-t, Sean McKeever-t és Michael Ridge-et, Jonathan Dancy-t, Horgan és Potrč-ot, Nenad Miščević-et, David McNaughtont és Piers Rawlingot, Anthony Price-t és David Bakhurst-ot. Potrč társszerzője a kontextuális szemantikával és a partikulizmus normativitásával foglalkozik.

A kötet jelentősége Potrč fejlődésében részben intézményi, részben elméleti.

Ez közvetlenül a nemzetközi táncközpontú vitába helyezi őt a következők közötti kapcsolatról:

elvek és okok,

általánosság és kontextus,

vastag és vékony értékek,

kizárhatóság,

és gyakorlati ítélőképesség.

Potrč későbbi munkái azonban arra utalnak, hogy nem volt hajlandó azonosulni az elvmentes partikulizmus legerősebb értelmezésével.

Egy feltáró 2008-as konferencia összefoglaló bemutatja az **"intuíciós partikulalizmust".** Potrč megkülönbözteti az általános-pluralist helyzetet, amelyben több ok konvertálódik, és intuícióra van szükség az ítélet megformálásához, a szigorú partikulalizmustól, amelyben az egész konkrét helyzet egyedi normatív konfigurációt mutat be. Ő egy "generalista partikulalizmust" javasol, amely összekapcsolja a kettőt, és megkülönbözteti az **alapvető indokokat a származtatott** okoktól.

Ez jelentős mértéklet.

A szigorú partikulalizmustól a strukturált pluralizmusig

Potrč nem hagyja el a partikuliaizmust. Inkább egyre inkább elutasít egy hamis dilemmát:

vagy az egyetemes szabályok határozzák meg az ítéleteket, vagy egyáltalán nem működnek általános erkölcsi megfontolások.

Feltörekvő alternatívája a következő:

Általános megfontolások léteznek és számítanak, de **ezek holisztikus módon, defeasibilisesti és a kognitív háttéren keresztül** működnek, nem pedig tudatosan alkalmazott algoritmusokként működnek.

Ez előkészíti az utat a morfológiai racionalizmus számára.

---

8. 2009: a Meinong-elmélet erkölcsi ítéletről

Jelentős változás jelenik meg a **"Meinongian Theory of Moral Judgments"** című műben, amelyet Vojko Strahovnikkal írtak, és a *Meinong Studien* 3. kötetében 93–122. oldalon jelentek meg.

Ez a tanulmány Potrč erkölcsi filozófiájának középpontját az **okok logikájáról magának az erkölcsi ítéletnek magára helyezi**.

A szerzők újraépítik és frissítik a Meinongi **"kell-hit"** fogalmát.

A hétköznapi leíró hiedelmek szerint valami így van.

Egy "kellene" hitvallás olyan alkotást jelent, amit *meg kell tenni*, kötelezőnek vagy normatívan megkövetelni.

A szerzők azt állítják, hogy az ilyen erkölcsi ítéletek valódi hitszerű állapotok, amelyek alkotmányos **erkölcsi fenomenológiával** rendelkeznek. De a kellene-hiedelmek nem redukálhatók hétköznapi leíró hiedelmekre. Értékelő és motiváló karakterük valami olyasmit ad, amit általában az erkölcs kifejező vagy vágy-szerű oldalához társít. Ennek következtében az elmélet a **kognitivizizmus és az expresszivizmust** szintézisét keresi.

Ez már most jelentős eltérés az 1999-ben bejelentett egyszerű irrealizmustól.

A "kell-hit" jelentősége

A klasszikus huszadik századi ellenállás nagyjából a következők volt:

kognitivizizmus: az erkölcsi ítéletek olyan hiedelmek, amelyek képesek az igazságra és hamisságra;

A nonkognitivisizmus: Az erkölcsi ítéletek hozzáállásokat, érzelmeket, előírásokat vagy elkötelezettségeket fejeznek ki.

Potrč és Strahovnik megpróbálják aláásni a kettősséget.

Egy "kellene" hitvallás lehet valóban ítélkező és objektívnek tűnő anélkül, hogy egy hétköznapi leíró ábrázolás lenne.

Ez helyet ad valami ilyesmihez:

kognitív forma + expresszív/ügynök erő.

Ez sokkal jobban magyarázza az erkölcsi fenomenológiát, mint a durva emotivizmust. Amikor valaki úgy ítéli meg, hogy a felesleges kegyetlenség helytelen, általában nem tapasztaljuk meg magát pusztán egy magánellenszenvnek jelentésként. Az ítélet úgy tűnik, beleegyezést és cselekvést követel.

A Meinongi-rendszer lehetővé teszi Potrč számára, hogy komolyan vegye ezt a fenomenológiai objektivitást.

De ez új problémát teremt.

Ha egy "kellene" hitvallás objektíven mutat be egy kell-t, akkor **valóban léteznie kell egy absztrakt entitásnak – egy Szükségnek –, amelyhez ez kapcsolódik?**

Ez válik a központi kérdéssé 2010 és 2014 között.

---

9. Az alapvető metafizikai feszültség: erkölcsi objektivitás kontra szigorú realizmus

Potrč 2008-as könyve, Terry Horgannal közösen megjelent könyve, ***az Austere Realism: Contextual Semantics Meets Minimal Ontology***, nem elsősorban etikáról szóló könyv. Ennek ellenére nagyon fontos a metaetikájának megértéséhez. Bibliográfiája és saját profilja a *Practical Contexts* és *a Challenging Moral Specificism* mellett helyezi el a főbb könyvei között.

Szélesebb metafizikája ontológiailag szigorú. Nem szabad külön entitást feltételezni mindarra, amit a legitim gondolkodás és a diskurzus látszólag érint.

Ez nyomást gyakorol egy erős meinongi morális normativás értelmezésére.

Tegyük fel, hogy tapasztalom:

"Ezt nem szabad megtenni"

objektíven kötelező érvényűnek.

Legalább két értelmezés létezik:

erős realista értelmezés: létezik objektív erkölcsi tulajdonság vagy kellene-entitás, és az ítélet azt megfogja;

Fenomenológiai/kontextuális értelmezés: Az ítélet objektív normatív erővel bír anélkül, hogy a világ külön absztrakt entitást tartalmazna, amit "kell"-nek neveznek.

Potrč fejlődésének nagy része 2009 után a második lehetőség kidolgozásából áll.

---

10. 2012: "A Kellek objektivitása" és az explicit realizmus–irrealizmus dilemma

A 2012-es **"Objektivnost najstev" ("A kellek objektivitása")** című cikk így Potrč teljes erkölcsi-elméleti fejlődésének egyik legfeltáróbb dokumentuma. Megjelent az *Anthropos*, 44. kötet, 3/4. szám, 195–206. oldal.

Potrč kifejezetten megfogalmazza a dilemmát.

A kell-hiedelmek fenomenológiája az erkölcsi realizmus felé terel minket. A normatív igényt objektívként tapasztaljuk, és a természetes realisztikus értelmezés szerint léteznek megfelelő erkölcsi tulajdonságok vagy Meinongi/platonikus objektumok.

De Potrč azonnal szembeállítja ezt az **irrealizmussal és a hibaelmélettel**, amelyek elutasítják az ilyen absztrakt erkölcsi entitásokat. Ezután egy harmadik, naturalistikusan gazdaságos utat is vizsgál: a fizikai világban konkrét deontikus helyzetek fordulnak elő, míg az állítólag elvont erkölcsi entitások absztrakcióként vagy meghatározható tényezőkként érthetők, nem pedig a valóság további lakóiként.

Ez a cikk különösen fontos, mert látható, hogy Potrč **egyszerre ellenáll két redukciónak**.

Ellenáll a szubjektivista redukciónak:

Az erkölcs objektívnek, megterhelőnek és tekintélyesnek tűnik; ezt a jelenséget komolyan kell venni.

De ellenáll a metafizikai inflációnak is:

A fenomenológiai objektivitás nem bizonyítja automatikusan a platóni erkölcsi entitások létezését.

Ez a megkülönböztetés válik érett metaetikájának szívévé.

Objektivitás ontológiai túlzás nélkül

A kialakuló potrči álláspont tehát így fogalmazható meg:

Első személyű normatív objektivitás ≠ harmadik személyű ontológiai erkölcsi realizmus.

Ez valószínűleg a legfontosabb elméleti finomítás a korai *dinamikus filozófia* és érett erkölcsi fenomenológiája között.

1999-es irrealizmusa elsősorban tagadta az erkölcsi ontológiai reifikációt.

Későbbi álláspontja megmagyarázza, **miért tűnhet az erkölcs mégis jogosan objektívnek**.

Ezért a fejlődést nem írják le megfelelően így:

irrealista → realista.

Pontosabb így írhatjuk le:

Az egyszerű ontológiai irrealizmus fenomenológiailag gazdagított normativitás → a tapasztalati/normatív objektivitás és a robusztus metafizikai realizmus közötti különbségtétel →.

---

11. Erkölcsi dilemmák, homályosság és átértékelés

Egy másik jellegzetes irányzat Potrč régóta tartó homályossági munkájából fakad.

Strahovnikkal közösen publikálták **"Moral Dilemmas and Vagueness"** című művet az *Acta Analytica* 28-ban (2013), 207–222. oldalon. A tanulmány strukturális párhuzamokat vont a homértesség és a valódi erkölcsi dilemmák között.

Transzvaluációs megközelítésük három jellemzőt hangsúlyoz: az ellentmondó követelmények lehetnek kölcsönösen kielégíthetetlenek; a megbukott követelmények nem veszítenek el minden normatív jelentőséget; és az inkompatibilitás mégis gyakorlatilag kezelhető.

Ennek messzemenő következményei vannak.

Tegyük fel, hogy megígértem, hogy találkozom valakivel, de találkozom egy sérült idegennel, akinek sürgősen segítségre van szüksége.

Egy egyszerű szabályalapú modell általában három megoldás egyikét keresi:

Egy kötelezettség sosem volt valós;

az egyik általános szabály mechanikusan felülírja a másikat;

vagy egy szabály tartalmaz egy implicit kivételt, amely megszünteti az ellentmondást.

Potrč transzvaluációs keretrendszere lehetővé teszi a pluralisztikus leírást:

a legyőzött kötelezettség **normatívan aktív maradhat, még akkor is, ha végül nem ez határozza meg a cselekvést**.

Ez jobban magyarázza az olyan jelenségeket, mint az erkölcsi maradvány, a megbánás és a maradék felelősség, mint egy modell, amelyben a vesztes ész egyszerűen eltűnik.

Antibinarizmus

Itt Potrč homottságelmélete metszik a partikulizmussal.

Az erkölcsi mező nem mindig oszlik tisztán a következőkre:

Helyes/helytelen,

kötelező/nem kötelező,

Ok/ok nélkül.

A normatív szempontok megőrizhetik a változó konfigurációban eltérő erősségeket és funkciókat.

Ez egy újabb ok, amiért érett erkölcsi elméletét nem lehet egyszerű univerzalista kalkulus rögzíteni.

12. 2014: a fenomenológiai objektivitás központi szintre kerül

Potrč és Strahovnik **"Phenomenological Objectivity and Moral Theory"** (2014) című műve kifejezetten foglalkozik a morális fenomenológia és a kognitivizmus/nemkognitivizmus vita kapcsolatával. A tanulmány a kognitív expresszivizmust vizsgálja, de azt állítja, hogy ez rést hagy a morális pszichológia közvetlen szerkezete és elméleti magyarázata között, különösen az erkölcsi ítéletek látszólagos objektivitása tekintetében.

Ez egy újabb jelentős lépés.

A központi adat már nem csupán:

"Erkölcsi hiedelmeink vannak."

Ehelyett:

Milyen erkölcsi ítéletet hozni?

A fenomenológiai válasz legalább a következőket tartalmazza:

első személyű nézőpont;

értékelő bevonás;

normatív igény volt érző;

cselekvésre orientált;

és az ítélet látszólagos függetlensége a pusztán átmeneti preferenciától.

Potrč egyre inkább ezeket a jellemzőket nem egy hit díszítő kísérőjeként kezeli, hanem **az erkölcsi ítélet alkotójaként**.

Ez végső soron feszültséget teremt magával a korábbi "kellene-hit" kifejezéssel szemben.

Ha az ügynökség és az értékelő fenomenológia elengedhetetlen, talán az erkölcsi ítéletet már nem kellene alapvetően hitfajtáként besorolni.

Pontosan ezt az irányt követte későbbi munkapapírjaiban.

13. Morfológiai pluralizmus és az erkölcsi ítélet pszichológiája

Nagyjából ugyanebben az időszakban Potrč kifejezetten a **morfológiai pluralizmusról kezd** beszélni. Bibliográfiája feljegyzi a konferencia hozzájárulásait, amelyek a "Fenomenológiai Objektivitás" (2012), "Morfológiai pluralizmus" (2013) és "Kognitív expresszivizmus forradalmi javaslatként" (2014) címmel.

Az intellektuális háttér magában foglalja Terry Horgan és Mark Timmons **morfológiai racionalizmus** elméletét, amely szerint az erkölcsi elveket vagy indokokat nem kell tudatosan képviselni ítélet meghozatalakor; a releváns normatív információk megtestesülhetnek a kognitív rendszer állandó struktúrájában, és automatikusan befolyásolhatják az ítéletet.

Potrč ezt az általános fogalmát saját korábbi morfológiai tartalomelméletével és partikulalizmussal integrálta. Weboldalán megőrzi a *Morfológiai Racionalizmus és Morfológiai Pluralizmus*, *Hogyan Ítélkezünk? címmel rendelkező tanulmányokat és vázlatokat. Morfológiai pluralista megközelítés az erkölcsi ítélethez*, *Egyedi okok* és kapcsolódó művek.

A "kromatikus megvilágítás" metafora

Potrč későbbi terminológiája élénkvé teszi ezt a mechanizmust.

Háttérokok **kromatikusan világítják** meg a konkrét helyzetet.

Képzelj el egy képet, amelyet egy fényforrás világít meg a megjelenített jeleneten kívül. A lámpát maga nem képzeljük, mégis a világítása megváltoztatja, hogyan jelenik meg minden látható tárgy.

Hasonlóképpen, egy erkölcsi megfontolásnak nem feltétlenül kell előrejátszania:

"a hazugság általában helytelen; ez hazugság; ezért..."

Ez része lehet az ügynök meggyökerező normatív hátterének, és befolyásolhatja, hogyan tapasztalják meg az egész helyzetet azonnal.

Potrč később társszerzője volt a **kromatikus megvilágítás** explicit elméletének, amely tudatos értékelést írt le egy nagy mennyiségű releváns háttérinformáció iránt anélkül, hogy az információ önmagában tudatosan ábrázolt tartalomként jelent meg.

Ez lehetővé teszi két, látszólag ellentétes kép szintézisét.

A **racionalista** igaza van abban, hogy az okok számítanak.

Az **intuíciósnak** igaza van abban, hogy a kompetens erkölcsi ítéletek gyakran közvetlenek és nem következtetések.

A szintézis a következő:

Az indokok úgy működnek, hogy feltétlenül explicit következtetési premisszként jelentek meg.

Ez egy rendkívül jellegzetes Potrč-i megoldás.

---

14. A partikularizmustól a morfológiai pluralizmusig: valódi elméleti módosítás

Ekkor fontos különbség jelenik meg korábbi partikuláris stílusához képest.

Az erős partikulalizmus azt mondhatja, hogy az általános erkölcsi megfontolásoknak kevés vagy semmilyen magyarázó szerepük nincs.

A morfológiai pluralizmus finomabb dolgot mond.

Általános indokok és megfontolások lehetnek **valódi hozzájárulók**, de hozzájárulásuk a következők:

kontextusérzékeny;

elképzelhető;

holisztikus modulációval;

gyakran tudattalan vagy nem akkorrekt módon képviselt;

és csak a teljes helyzettel való interakciójuk révén hatékony.

Így Potrč fokozatosan áthelyezi az ellenzéket a

Általános elvek kontra egyedi ítéletek

egy összetettebb, háromszintes képre:

Háttérokok → holisztikus kontextuális konfiguráció → konkrét ítélet.

Ez értelmezhető úgy, hogy a gyengült generalizmus és a partikularizmus összeegyeztetése.

A szabály megszűnik deduktív algoritmusként, de nem válik lényegtelenné is.

---

15. A radikális lépés 2015–2016 körül: a "kell" hittől az ügynöki ítéletig

Itt gondosan meg kell különböztetni **a publikált munkát** és **a munkapapírokat**.

Potrč honlapja számos vázlatot tartalmaz, nem pedig hivatalosan publikált cikkeket: *A jelenlegi és a valódi erkölcsi ítélet*, *Nonkognitivista hibaelmélet*, *Nem leíró kognitivizmus*, *Erkölcsi ítélet*, *Két erkölcsi szint*, *Moral Phenomenológiai Redukció* és mások. Az oldal maga is sok ilyen PDF/DOC munkaszövegként jelenik meg.

Ezek a dokumentumok azonban rendkívül erős bizonyítékot szolgáltatnak arra, hogy **gondolkodása irányába fejlődött**.

A legfeltáróbb a 2016 márciusi **"Hogyan jutunk a jelenlegi erkölcsi ítéletkezelésektől az igazi erkölcsi ítélethez?" című szöveg.**

Potrč most kifejezetten kimondja:

"Az igazi erkölcsi ítélet ügynök, nem kognitív."

Még azt is állítja, hogy a nem leíró kognitivizmus téved abban a mértékben, hogy az erkölcsi ítéletet továbbra is hitként vagy hitszerűként értelmezi. Az igazi erkölcsi ítélet fenomenológiailag megalkotott, objektívként él meg, és alapvetően kapcsolódik az emberi cselekvéshez és annak értékeléséhez.

Ez a legvilágosabb elméleti módosítás 1989 utáni erkölcsi filozófiájában.

---

16. Miért számít az ügynöki kör

A korábbi, 2009-es neo-Meinongian modell nagyjából így fogalmazott:

erkölcsi ítélet = különleges kell-hit.

A későbbi vázlat így szól:

Az igazi erkölcsi ítélet alapvetően nem hit.

Miért?

Mert az erkölcs lényegében az **ügynökséget** értékeli.

Az erkölcsi dicséret és a hibáztatás feltételezi, hogy a cselekedetek az ügynökök tulajdoníthatók. Az erkölcsi sivatagság, felelősség, választás és szabadság tehát a morális ítélet belső architektúrájához tartoznak, nem csupán olyan témák, amelyekhez később önállóan kialakult erkölcsi hiedelmek kerülnek.

Potrč 2016-os tervezete közvetlenül kapcsolja össze az erkölcsi ítéletet a következőkkel:

ügynökség,

szabad akarat,

dicséret és hibáztatás,

Sivatagi,

első személyű nézőpont,

és normatív nyomás, amely egy közösséget érint.

Ez egy elmozdulás a hagyományos metaetikus megszállottságtól, az erkölcsi mondatok és állítások felé, a **gyakorlati cselekvőség fenomenológiája** felé.

A Potrč által elfogadott brentaniai sémában a kognitív élmények magukban foglalják a prezentációkat és gondolatokat, míg az érzelmi/akaratos oldal a vágyakat és az aktív **törekvéseket** foglalja magában. Egyre inkább az erkölcsöt az utóbbi oldalra helyezi.

Így az erkölcsi ítélet közelebb kerül egy **értékre vagy szükségességre irányuló ügynöki törekvéshez** , mintsem egy elkülönült leíró ábrázoláshoz.

---

17. "Nemkognitivista hibaelmélet": visszatérés az irrealizmushoz – de magasabb komplexitás szintjén

A "Noncognitivista hibaelmélet" **tervezet** még feltáróbb, mert Potrč kifejezetten "előzetes változatnak" és "egy csomó jegyzetnek" nevezi. Ezért **nem szabad** véglegesített, publikált doktrínaként bemutatni.

Ennek ellenére nagyon jól tisztázza a dialektikai mozgalmat.

Potrč egy dilemmából indul, amelyet a Meinongi beszámoló teremtett.

A kellene-ek objektíven jelennek meg a tapasztalatban. Egy egyszerű fenomenológiai érv tehát támogatná az erkölcsi realizmat.

De megkérdőjelezi a következtetést a következőkből:

Az objektivitás tapasztalata

to

az objektív erkölcsi entitások metafizikai létezése.

Azt állítja, hogy az abduktív érvelés és a szélesebb reflektív egyensúly inkább egy **irrealista, nem kognitivista értelmezést** támogathat, míg az ügynök erkölcsi tapasztalata továbbra is

tekintélyes marad az elkötelezett gyakorlati szinten. Ezt a javaslatot kifejezetten összekapcsolja a morfológiai háttérracionalitással, a kromatikus megvilágítással és a homályossággal.

Ez nem Ayer-stílusú emotivizmus.

Potrč **nem** mondja, hogy az erkölcsi ítélet csupán irracionális érzés.

Az indokok továbbra is elengedhetetlenek.

A fenomenológia továbbra is konstitutív marad.

Az ítélet továbbra is objektívként él.

Továbbra is akcióvezérelés marad.

Ami eltűnik, az a feltételezett szüksége egy megfelelő szilárd erkölcsi tulajdonságok birodalmajára.

---

18. "Közepes hibaelmélet"

Potrč legérdekesebb hibaelméleti módosítása az **elkötelezett első személyű** és a **leválasztott metaetikus harmadik személyű szint közötti** különbségtétel.

A hagyományos Mackie-típusú hibaelmélet úgy tűnik, azt állítja:

Minden hétköznapi pozitív erkölcsi ítélet hamis, mert nincsenek olyan objektív erkölcsi tulajdonságok, amilyeneket feltételeznek.

Potrč ezt feleslegesen rombolónak találja.

Első személyű szinten egy konkrét cselekedetet jogosan és komolyan lehet kegyetlennek, helytelennek, igazságtalannak vagy kötelezőnek ítélni.

A "hiba", ha egyáltalán van, akkor merül fel, amikor egy elkülönült metaetikai elmélet ennek az értékelésnek a fenomenológiai objektivitását ontológiai tézissé alakítja át függetlenül létező erkölcsi tulajdonságokról.

Ezért egy **mérsékelt hibaelméletet vizsgál** , amelyben az ontológiai hiba nem feltétlenül érvényteleníti a konkrét elkötelezett erkölcsi értékelést.

Ez egy olyan álláspontot eredményez, amely eleinte paradoxnak tűnhet:

a tapasztalati és gyakorlati normativás szintjén lévő morális realizmus, valamint az autonóm erkölcsi entitások irrealizmusa.

Potrč maga is úgy írja le a területet, hogy elmosódik a szokásos realista/antirealista kettősség. Ez nem feltétlenül következetlen; abból fakad, hogy ragaszkodik hozzá, hogy az "objektivitásnak" több fontos különböző jelentése van.

---

19. A kör vissza az 1999-es irrealizmushoz

Most már láthatjuk a feltűnő összmenetet.

1999

Potrč kifejezetten védi a **metaetikus irrealizmust**.

2004–2008

A hangsúly a **divarikulizmusra, a kontextualizmusra és az okokra** irányul, nem pedig a realizmus vitájára.

2009

A neo-meinong-elmélet az erkölcsi ítéleteket valódi **"kellene"** hitként kezeli, objektív fenomenológiával, és ötvözi a kognitivizmust az expresszivizmussal.

2012–2014

Potrč felismeri, hogy az erkölcsi fenomenológia nyomást gyakorol a realizmusra, de egyre inkább elválasztja a fenomenológiai objektivitást a robusztus ontológiától.

2015–2016-os munkapapírok

Túllép magával a "kellene-hit" modellen az **ügynök nonkognitivizmust** és egy irrealista, vagy mérsékelt hibás értelmezést.

Így egy bizonyos értelemben Potrč **visszatér az irrealizmushoz**.

De már nem az a viszonylag egyszerű irrealizmus, amellyel elkezdte.

Az érett pozíció magába szívta:

erkölcsi fenomenológia,

objektivitás,

Specikulista indok,

kognitív háttér,

ügynökség,

és a kötelesség fenomenológiája.

Ezért inkább **fenomenológiailag gazdagodott, ésszerű ésszerű, ügynöki irrealizmusként lehet** leírni.

---

20. Jóság maximalizálás nélkül: következmények a normatív etika szempontjából

Potrč fő munkája továbbra is metaetikus, de későbbi vázlatai közül néhány elméletet felismerhetőbb, normatív kérdésekre is kiterjeszti.

A "Jóság maximalizálás nélkül" **című művében a** skalár következményekozást és a jóság, a helyesség és maximalizáció kapcsolatát vizsgálja. Megkérdőjelezi azt a feltételezést, hogy az összehasonlító jóság felismerése azt a következtetést igényli, hogy csak a maximálisan jó cselekedet erkölcsileg helyes. A tervezet ezt a problémát összekapcsolja a transzvaluációval, a homottsággal és a kromatikus megvilágítással.

A filozófiai indíték összhangban áll tágabb gondolkodásával.

A maximalizálási elméletek éles következtetési átmenetet építenek:

a legjobb következmények → kötelező cselekvés.

Potrč keretrendszere pontosan az ilyen bináris átmeneteket kérdőjelezi meg.

Lehetnek olyan jóságok és fokozatok anélkül, hogy minden nem maximális opció egyértelműen "rossz" lenne. Ez különösen releváns a következők számára:

Rendes tisztességes viselkedés,

Felülmúló akció,

ellentétes értékek,

és a következetességgel szembeni igénylés kifogása.

Ez arra utal, hogy az antibinarizmus és homértesség elmélete jellegzetes normatív etikát hozhatott létre, bár a bizonyítékok **nem** mutatják, hogy Potrč ezt később egy átfogó önálló normatív rendszerré fejlesztette volna.

---

21. Az ügynökség és a szabad akarat egyre fontosabbá válik

Egy másik fontos későbbi változás a **szabad akarat és cselekvéselmélet** integrációja az erkölcsi filozófiába.

A 2016-os "valódi erkölcsi ítélet" tervezet elengedhetetlenné teszi a szabadságot, a felelősséget, a dicséretet és a hibáztatást az ítélkezés jellegéhez. Potrč azt állítja, hogy az erkölcsi értékelés az emberi cselekvésre vonatkozik, és hogy a hibáztatás és a sivatagság gyakorlata megfelelő cselekvési feltételeket feltételez.

Tanítása megerősíti, hogy ez nem csupán egy elszigetelt vázlat volt. A 2022–23-as kortárs erkölcsi filozófiáról szóló kurzusban a tanterv kifejezetten megosztotta központi szempontjait az **etika és a szabad akarat**, valamint **az erkölcsi ítéletek kialakítása** között.

Hasonlóképpen, kurzusai továbbra *is a Gyakorlati Kontextusokat*, a Meinongi erkölcsi ítéletelméletet és *a Szükségek objektivitását* központi szövegként kezelték.

Ez egy érett konfigurációt sugall, amelyben három kérdés konvergál:

Milyen okok vannak ezek?

Hogyan kezdi el egy ügynök értékelni őket?

Mi teszi valóban az eredményt értékelő cselekedetet az ügynöknek tulajdoníthatóvá?

---

22. A kromatikus megvilágítás érett szerepe

Potrč későbbi filozófiája egyre inkább fejleszti a **kromatikus megvilágosodás** eszmáját az etikán kívül – az episztemológiában és az elme filozófiájában –, de ez rendkívül releváns érett erkölcsi elméletének megértéséhez.

A 2021-es **"Kromatikus megvilágítás" című tanulmány**, amelyet David Hendersonnal, Terry Horgannal és Vojko Strahovnikkal közösen írtak, azt állítja, hogy a tudatos kogníció képes értékelni a nagy háttérinformációs halmazokat és azok holisztikus relevanciáját anélkül, hogy azokat egy okcurrenten, tudatos szándékos állapotként mutatná be.

Potrč 2023-as kromatikus megvilágításról szóló munkája ugyanazt az architektúrát viszi epistemikus igazolásba, és kifejezetten analógiát vont az **etikai megfelelőség normatív sokszínűségével**, beleértve a jó és a jobb közötti különbséget is.

Ez figyelemre méltó kontinuitást mutat fel húsz évvel *korábbi Practical Contexts-szel*.

2004-ben a morális partikulalizmus alkotta a kontextualizmus modelljét az episztemológia és a szemantika területein.

A 2020-as évekre már az érett háttérkogníció és a kromatikus megvilágítás elméletét használják az episztemológiában, de szerkezetét továbbra is az erkölcsi normativus világítja.

Ezért az etika és az episztemológia kölcsönösen befolyásolja egymást Potrč rendszerében.

---

23. Mi az igazán eredeti Potrč erkölcsi elméletében?

Ha megkérdezzük, mely elemek lépnek túl pusztán Dancy, Meinong vagy kortárs amerikai metaetika importján, hat **egymással összefüggő hozzájárulást** emelnék ki.

1. **A partikulizmus mint általános kontextuális normativitás elmélete.** Potrč nem hagyja a partikulizmust kizárólag erkölcsi kivételekre korlátozva. Különösen a *Practical Contexts című* művében a morális meglátást a szemantika, az episztemológia és ontológia modelljévé alakítja.
2. **Eredmény plusz háttérstruktúra.** A vékony értékelő tulajdonságok a vastagabb jellemzők kontextuálisan strukturált konfigurációjából erednek. Ezért az eredményt nem magyarázható egy atomilistikus, függetlenül működő tulajdonságok listájával.
3. **A partikulyarizmus és a morfológiai kogníció kombinációja.** A racionális okok nem feltétlenül működnek tudatosan képviselt premisszióként. Működhetnek a strukturált háttéren keresztül, lehetővé téve az azonnali ítéletet anélkül, hogy az intuíciót irracionális megérzésre redukálnák.
4. **Fenomenológiai objektivitás egyenes ontológiai realizmus nélkül.** Az erkölcsi ítéletek valóban objektívek és tekintélyesnek mutatkoznak, de Potrč egyre inkább megtagadja, hogy közvetlenül ebből a fenomenológiai tényből következtessen platoni vagy meinongoi erkölcsi entitásokra. *A Kellek objektivitása* ennek a feszültségnek a legvilágosabb, publikált kifejezése.
5. **Az őszinte erkölcsi ítélet ügynök elmélete.** Későbbi dolgozatokban túllép a klasszikus kognitivizmust és saját korábbi, nem leíró kell-hit-elméletét. Az erkölcsi ítélet alapvetően egy ügynöki értékelő teljesítmény, amely a felelősséghez, szabadsághoz, dicsérethez és hibáztatáshoz kapcsolódik.
6. **A transzértékelés alkalmazása erkölcsi konfliktusra.** A homályosság és a dilemmák közötti analógia megmagyarázza, hogyan maradhatnak összeegyeztethetetlen okok normatívan életben még a legyőzés után is, így helyet teremtve az erkölcsi maradványnak és a valódi pluralizmusnak.

Ezek a hozzájárulások együttesen több, mint a meglévő álláspontok eklektikus kombinációja. Egyedi egységük egy alapvető gondolatból fakad:

A normatív racionalitás holisztikus helyen áll, és fenomenológiailag megvalósított, nem pedig algoritmikusan generált.

---

24. Mit nem fejleszt Potrč

Ugyanilyen fontos az elért eredményei határolását is meghatározni.

Potrč nem állított ki közzétett műszakának bizonyítékai alapján olyan átfogó elsőrendű erkölcsi tanítást, amely azt mondja, hogy minden erkölcsileg helyes cselekedet egyetlen fő értéken vagy legfelsőbb elven alapul.

Ezért nem elsősorban a következők:

egy utilitárius,

egy kantian,

kontraktor,

neoarisztotelészi erényelméleti szakember,

vagy egy természetjog-filozófus.

Jellemző kérdése egy szinttel mélyebb:

Hogyan lehetséges bármilyen kompetens erkölcsi értékelés, és milyen metafizikai, pszichológiai és fenomenológiai elkötelezettségeket igényel ez valójában?

Ennek következtében, ha valaki az 1989 utáni szlovén filozófusokat egy **átfogó normatív etika konstrukciója alapján** rangsorolná, Potrč kevésbé lenne egyenesen rendszerépítő, mint néhány más.

De ha a kritérium az **eredeti rendszerszintű metaetika és az erkölcsi ítélet elmélete**, akkor sokkal fontosabbá válik.

---

25. Vojko Strahovnik és Terry Horgan jelentősége

Kerülni kell azt is, hogy Potrč erkölcsi elméletét pusztán magányos konstrukcióként mutassuk be.

Két együttműködés különösen meghatározó volt.

Vojko Strahovnikkal együtt fejlesztette *ki a Practical* Contexts-et, a Meinongi erkölcsi ítéletek leírását, a morális dilemmák és homagatlanság kutatását, valamint a fenomenológiai objektivitást. Így több legfontosabb erkölcsi-elméleti tézis valóban **társszerző fejlemény**.

Terry Horgannal együtt Potrč kontextuális szemantikát, morfológiai tartalmat, episztemikus holizmust és később kromatikus megvilágosodást fejlesztett ki. Ezek a kezdetben nem etikai eszmék adták ki azt a kognitív és metafizikai gépezetet, amelyet Potrč később alkalmaz az erkölcsi elméletben.

Ez a hálózat filozófiailag jelentős: Potrč jellegzetes eredménye részben abban rejlik, hogy a normálisan különálló irodalomokat – Dancy partikulalizmusát, amerikai analitikus elméfilozófiát, Brentano/Meinong/Veber fenomenológiát, homantáselméletet és kortárs metaetikákat – tartós kölcsönhatásba hozza.

---

26. Folytonosságok az egész 1989 utáni időszakban

A terminológia változásai ellenére öt kötelezettség rendkívül stabil.

Antiatomizmus

Sem a kogníció, sem az erkölcs nem érthető meg azzal, hogy elszigetelt reprezentációkat vagy okokat vizsgálunk, függetlenül a háttérüktől.

Antialgoritmikus racionalizmus

A racionális ítélet nem feltétlenül levont kifejezetten kifejezett elvekből való levonás.

Kontextualizmus

Egy megfontolás jelentőségét a konkrét helyzete és tágabb háttérje alapján kapja.

Ontológiai szorítóság

A jelentőségteljes, igaz és normatívan komoly diskurzus nem feltétlenül egy autonóm entitást, amely minden kifejezéshez megfelelő.

Fenomenológiai komolyság

Milyen az erkölcsi tapasztalat – különösen az érzett objektivitása – bizonyíték arra, hogy egy erkölcsi elméletnek magyaráznia kell, nem pedig kizárni.

Ezek a kontinuitások magyarázzák, hogy még a látszólag drámai váltások is az irrealizmus, a kell-hit, a kognitív expresszivizizmus és az ügynök nonkognitivizmus között felismerhetően egyetlen filozófiai projekt részei.

---

27. A legfontosabb valódi elméleti változások

Három jelentős változást **különböztetnék meg, mintsem Potrč fejlődését egymástól független álláspontok sorozatának neveznék.**

Első változás: az általános dinamikus irrealizmusból a erkölcsi partikulyarizmus felé

1999 körül az erkölcs az egyik összetevője általános dinamikus filozófiájának, és a metaetikus irrealizmus meglehetősen közvetlenül megfogalmazódik.

2004-re az etika elméletileg önmagában is produktívvá válik. A morális partikulizmus és az okok holizmusa olyan modellt kínál, amelyről Potrč úgy véli, hogy képes rávilágítani a filozófia más ágaira.

Ez a lépés:

Az irrealista metaetika → a kontextuális normativitás pozitív elmélete.

Második változás: a partikulisista normativitásból a fenomenológiai objektivitásba

Nagyjából 2005 és 2014 között a központi probléma az, hogy egy kontextuális és nem algoritmikus erkölcs mégis képes objektív normatív erővel rendelkezni.

Veber és Meinong szolgáltatják a történelmi forrásokat.

A 2009-es "kellene" elmélet különleges kognitív státuszt ad az erkölcsi ítéletnek.

A Szükségek objektivitása ezután feltárja a feszültséget az erkölcsi realizmus és Potrč ontológiai szorozósága között.

Végül a 2014-es fenomenológiai tanulmány megkülönbözteti az objektivitás fenomenológiai tényét a túl egyszerű elméleti magyarázatoktól.

Ez a lépés:

Kontextusérzékenység → a normatív objektivitás magyarázata.

Harmadik változás: a hitközpontú metaetikától az ügynök fenomenológiáig

A legerősebb későbbi fejlemény, különösen a 2016-os munkapapírokban látható, Potrč elutasítása annak a feltételezésnek, amelyet sok kognitivista elmélet – beleértve saját korábbi "kéne-hit" modelljét is – osztogat, miszerint az erkölcsi ítélet alapvetően hit.

Az érett javaslat így fogalmaz:

ügynök, értékelő, fenomenológiailag összeállított és összekapcsolt a törekvéssel, a szabadsággal és a felelősséggel.

A metafizikai nézőpont ennek megfelelően irrealistábbá válik: az objektivitás elsősorban a normatív tapasztalathoz és cselekvőhöz tartozik, nem pedig egy speciális erkölcsi entitáscsoportot igényel.

Ez a lépés:

nem leíró kellene-hitet → ügynöki erkölcsi ítéletet.

Az itt leírt fejlemények közül ez valószínűleg a legradikálisabb.

---

28. Általános értékelés

Potrč érett álláspontja leginkább **kontextualista, partikulista, fenomenológiai és ügynökközpontú erkölcsi ítéletelméletként** jellemezhető, amelyet erősen gazdaságos erkölcsi ontológiával egészítenek ki.

Alapvető képe nagyjából ez.

Egy erkölcsi ügynök konkrét **helyzettel** találkozik, nem pedig egy egyszerű tulajdonságlistával. Egy nagy strukturált tapasztalat, fogalmak, értékek és okok alapja már működőképes. Néhány ilyen oknak soha nem kell explicit premisszá válnia. "Megvilágítják" a helyzetet a háttérből. Az ügynök gyakran azonnali ítéletet alkot, amelynek racionalitása ebből a strukturált háttérből ered, nem pedig explicit következtetésből. Az ítéletet fenomenológiailag objektív és normatívan megkövetelőként éljük meg. Mégis, ez az érzett objektivitás önmagában nem igazolja a független platóni erkölcsi tulajdonságok létezését. Az erkölcsi ítélet végső soron az **ügynökséghez, értékeléshez, felelősséghez és törekvéshez** kötődik, nem csupán egy önállóan megalkotott erkölcsi világ leírásához.

Ebben a tekintetben Potrč fejlődése szinte körkörös szerkezetű. Az **irrealizmussal** kezd, egyre realistábbnak hangzó objektív kellene-hitek értelmezésén halad át, majd visszatér valami közeli **irrealizmushoz** – de csak azután, hogy beépíti mindazt, amit a reális kihívás tanított neki a fenomenológiáról és normatív tekintélyről.

Ezért félrevezető egyszerűen azt mondani, hogy "Potrč az irrealizmusból realizmusra váltott, majd vissza." Egy megfelelőbb rekonstrukció a következő:

Korai ontológiai irrealizmus→ partikulista okok holizmusa→ kontextuális normativitás→ neo-meinongi "kellene" hiedelmek→ fenomenológiai objektivitás→ morfológiai pluralizmus→ ügynöki erkölcsi fenomenológia→ kifinomult irrealizmus szubjektivizmus nélkül.

Ez az utolsó kombináció – **az objektivitás erős erkölcsi ontológia nélkül, racionalitás algoritmikus szabályok nélkül, és erkölcsi ítélet anélkül, hogy leíró hitre vagy irracionális érzelmre redukálnánk** – véleményem szerint Matjaž Potrč 1989 utáni erkölcsi-elméleti munkájának legjellegzetesebb eredménye.

Egy bibliográfiai óvatosság fontos. Potrč **publikált** feladatai szilárdan igazolják a fejlődést a *Practical Contexts* (2004), a particularizmus tanulmányai, a Meinongi-elmélet (2009), *a Tartozások objektivitása* (2012), *Moral Dilemmas and Hagueness* (2013) és *a Phenomenological Objectivity and Moral Theory* (2014) révén. A **"valódi erkölcsi ítélet" felé való élesebb átmenet, mint nonkognitív és ügynök**, főként későbbi tanulmányokban és saját weboldalán megőrzött előzetes kéziratokban dokumentáljuk; Potrč kifejezetten a *nemkognitivista hibaelméletet* előkészítőnek nevezi. Ezért jól dokumentált **elméleti fejlődési irányként kell** kezelni, de nem egészen végleges publikált rendszerként.

Későbbi tanításai azonban azt mutatják, hogy a központi konstelláció meglepően stabil maradt: realizmus kontra antirealizmus, hibaelmélet és expresszivizizmus, az erkölcsi ítélet formálása, az okok, az ügynökség és a szabad akarat tovább szervezte erkölcsi-filozófiai munkáját egészen a 2020-as évekig. A Ljubljanai Egyetem tananyagai továbbra is *a dinamikus filozófiát*, *a gyakorlati kontextusokat*, a Meinongi-morális ítéletet és *a Kellek objektivitását* használták központi referenciaként.

****

Bojan Žalec morálelmélete

Kérjük, részletesen írják le és elemezzék Bojan Žalec 1989 után megjelent erkölcsielméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Bojan Žalecet nehéz egyetlen hagyományos erkölcsi filozófiai iskolába sorolni. Érett álláspontját leginkább **realista, erényorientált, relációs és személyestest etikaként** érthető, amelyet maga **"szolidaris personalizmusnak" (*solidarni personalizem*) nevez**. Ezen mag köré fokozatosan beépítette a morális partikulalizmust, a képességek megközelítését, a dialogikus univerzalizmust, a filozófiai és keresztény personalizmust, a Kierkegaard-i egzisztenciális etikát, az elismerés és hitelesség elméleteit, valamint – újabban – a sebezhetőség, a kitartás és Hartmut Rosa rezonanciájának fogalmait.

Fejlődésének legfontosabb pontja, hogy **nincs bizonyíték arra, hogy radikális áttérés lenne egyik erkölcsi elméletből a másikba**. Fejlődése sokkal összesebb. Az 1990-es évek analitikus realizmusa a valódi személy antropológiájává válik; hogy az antropológia erényeetikává és personalizmussá fejlődik; a personalizmus kifejezetten relációs és

szolidarista lesz; ezt a keretrendszert később alkalmazzák népirtásra, totalitarizmusra, multikulturalizmusra, demokratikus pluralizmusra, oktatásra, biotechnológiára, mesterséges intelligencia, reziliencia-kezelésre és a társadalmi kapcsolatok etikára. Žalec maga a realizmus kérdését fontos etikai következményeknek nevezi, és azt mondja, hogy nagyjából a realizmus korai munkája utáni évtizedben kialakította azt az átfogó álláspontot, amelyet "szoliáris personalizmusnak" nevezett.

1. A fejlődés tömör térképe

Időszak	Képviseleti művek	A legfőbb erkölcsi-elméleti aggály	Fő fejlesztés
1990-es évek–2004	*Reprezentacije* (1998); *Spisi o Vebru* (2002); esszék az értékekről, erkölcsről és jelentésről	Realizmus, érték, önlét, erkölcsi megértés	Az episztemológiai realizmus etikai jelentőséget szerez
2005–2010	*Doseganje dobrega* (2005); "Jó élet és erkölcs" (2006); képességek és párbeszéd esszék (2007–08); *Človek, morala in umetnost* (2010)	Jó élet, erények, erkölcsi különkiadás, univerzalizmus, antropológia	A **szolidaris personalizmus** kialakulása mint rendszerszintű erkölcsi álláspont
2011–2015	"Arról, hogy nem tudjuk, kik vagyunk" (2011); "Népirtás, mint társadalmi halál" (2013); *Népirtás, totalitarizmus és multikulturalizmus* (2015)	Transzcendens személy, szolidaritás, identitás, gonoszság, társadalmi halál	A personalizmus kifejezetten relációs jellegűvé, apofátikussá és társadalmilag kritikus
2016–2019	Kierkegaard-tanulmányok; vallási tolerancia/közérv; Habermas és liberális eugenika	Szeretet, áldozat, autonómia, vallás, pluralizmus, bioetika	Az elmélet egzisztenciális és teológiai mélyülése
2020–2023	reziliencia tanulmányok; rezonancia tanulmányok; *Pošteno sodelovanje...* (2022); oktatásról és digitális korról szóló könyvek (2023)	Sebezhetőség, reagálóképesség, tisztességes együttműködés, közjó, MI	A szolidaris personalizmustól a relációs virágzás szélesebb elmélete felé
2024–2026	*Kierkegaard o ljubavi i kušnjama* (2024); Rezonance/béketanulmányok (2025); Horvát fordítások 2025–26-ban	Szeretet, transzcendencia, rezonancia, digitális emberiség	Konszolidáció, nem helyettesítés helyett a érett elmélet

A Ljubljanai Egyetem jelenlegi bibliográfiája megerősíti a legutóbbi sorozatot: a 2022-es szociálfilozófiai monográfia, két 2023-as monográfia az oktatásról és a digitális emberiségről, a 2024-es Kierkegaard-könyv, valamint a horvát kiadások 2025-ben és 2026-ban.

---

2. Az 1990-es évek: a realizmus mint etikai filozófiai előtörténelem

Žalec legkorábbi 1989 utáni munkája nem elsősorban normatív etika volt. Intellektuális kiindulópontja az **analitikus filozófia, az elme filozófiája, az episztemológia és a szlovén filozófus France Veber** volt. Doktori fokozatát, amelyet 1999-ben fejezett be, a *realizmusról és az elme reprezentációs elméletéről* szólt, míg első könyve, *a Reprezentacije: od pojavov k stvarnosti* (1998) szó szerint bejelentette a mozgalmat a "látszattól a valóságba". 2002-es *Spisi o Vebru című* műve folytatta ezt a realista és antropológiai irányt.

Ez az időszak azonban nagy jelentőséggel bír későbbi etikai számára. Žalec visszatekintve elmagyarázza, hogy soha nem tekintette a realizmus/antirealizmus vitát pusztán episztemológiainak. Ha a valóság és az érték teljes egészében alanyokból, közösségekből vagy diskurzusokból áll, akkor a tényleges preferenciák, kulturális gyakorlatok és hatalmi viszonyok kritizálása nehezebbé válik. Későbbi etikája ezért feltételezi, hogy a **személyek és értékek nem csupán önkényes emberi preferenciák vetítései**.

Ez magyarázza munkájának egyik legmélyebb kontinuitását. Žalec soha nem mozdul az erkölcsi realizmustól a relativizmushoz. Ami megváltozik, az az, hogy megérti, **mennyire elérhető erkölcsileg releváns a valóság a véges emberi szereplők** számára. Korai realizmusa azt sugallhatja, hogy az erkölcsi igazsághoz szilárd, objektív alap szükséges. A 2000-es évek végére álláspontja sokkal finomabb: a morális ítélet tévedhető, történelmi, hagyományokba és horizontokba ágyazódik, és erényektől és párbeszédtől függ. Ez a kontextualitás azonban nem teszi az erkölcsöt önkényessé.

Így későbbi álláspontja így írható le:

realizmus naiv alapozó nélkül, és az univerzalizmus kontextustól független racionalizmus nélkül.

Ez válik Žalec érett etikájának egyik legjellemzőbb jellemzőjévé.

---

3. *Doseganje dobrega* (2005): a döntő fordulat a jó élet és az erény felé

Žalec érett erkölcsi elméletének valódi kezdete *a Doseganje dobrega* – nagyjából **a Jó elérése**. A kortárs leírások filozófiai etika műként jellemezik, amely az erkölcsi megértéssel, racionalitással, erénységgel, emberi eszmékkel és horizontokkal, különösen az erkölcs és az emberi lét jelentése közötti kapcsolattal foglalkozik. Egy kiadói katalógus különösen világosan foglalta össze központi állítását: az emberi életet egyszerre vizsgáljuk a jó élet és az erkölcs szemszögéből, mert az ember nem élhet igazán jól anélkül, hogy erkölcsileg élne.

Három dolog válik különösen fontossá itt.

Először is, **az etika az emberi virágzásról szól**, nem csupán a szabályoknak való engedelmességről. Ebben a tekintetben Žalec Arisztotelész, majd később az erényelméleti szakemberek felé mozdul.

Másodszor, az erkölcsi ítélőképességhez megfelelően formált ügynök szükséges. Egy embernek értékekre, erényekre, értelmezési képességekre és arra a felfogásra van szüksége, hogy mi teszi értelmessé az életet. Az erkölcs ezért nem rekonstruálható algoritmusként, amely az univerzális szabályokból vezeti le a cselekvéseket.

Harmadszor, Žalec egyre inkább elfogadja azt, amit hamarosan kifejezetten **"erényes partikulizmusnak" nevez.** 2006-os fejezete "Jó élet és erkölcs: az erényes partikulalizmus ellen, az általánosság ellen" címet viselte. Vojko Strahovnik, amikor Žalec munkájának ezt az aspektusát tárgyalja, értékpluralista és szabálytalan álláspontnak jellemezte: az erkölcsöt semmilyen erkölcsi elvek gyűjteménye nem meríti ki, és a megfelelő erkölcsi észlelés nélkülözhetetlen.

Ez egy jelentős elméleti választás. Žalec **nem** válik radikális partikulistá abban az értelemben, hogy az egyetemes értékek és elvek eltűnnek. Ehelyett azt állítja, hogy az elvek nem működhetnek erkölcsileg egy olyan szereplő karaktere, gyakorlati bölcsessége és észlelése nélkül, amely képes felismerni, mi számít a konkrét helyzetben.

Ez az álláspont később beépül híres háromtagú erkölcsfelfogásába: **értékekbe, elvekre és erényekre**.

---

4. 2007–2008: A partikulyarizmustól a "dialogikus univerzalizmus" felé

Most egy lehetséges nehézség jelent meg. Ha az etikai ítélet történelmileg elhelyezkedett, és nem redukálható univerzális szabályokra, hogyan kritizálhatnánk más hagyományokat, védhetnénk az emberi jogokat, vagy hogyan beszélhetünk univerzálisan érvényes erkölcsről?

Žalec válasza 2007-ben a különböző horizontok közötti erkölcsi kommunikációról szóló tanulmányaiban, valamint a 2008-as **"A Universalista Etika Lehetőségei: A képességek megközelítése" című fejezetében alakul ki.**

Az utóbbi rendkívül feltáró. Žalec elfogadja, hogy az etikai állítások nem mutathatók pontosan ugyanúgy, mint a formális vagy empirikus tudományos állítások. Az erkölcsi racionalitás intellektuális, vallási és kulturális horizontokban helyezkedik el, és az erkölcsi következtetések tévedhetők maradnak. Ennek ellenére elutasítja a helyzetből relativizmusra való következtetést. Sen, különösen Martha Nussbaum nyomán a **képességek megközelítését** úgy értelmezi , mint egy hihető, univerzális normát az emberi jólét tekintetében. Ugyanakkor David Hollenbach követve elfogadja **a dialogikus univerzalizmust**: az univerzalitást történelmileg elhelyezkedő racionális szereplők közötti párbeszéd útján közelítik, nem pedig állítólag semleges archimedészi nézőpontból.

Ez Žalec pályafutásának egyik legfontosabb elméleti módosítása.

Pozíciója a következik:

objektív valóság és valódi erkölcsi igazság + tévedhető, perspektívás hozzáférés hozzájuk + párbeszéd a hagyományok között.

Ennek következtében sem a klasszikus fundamentalizmus, sem a relativizmus nem elfogadható. A racionális hagyományok korrigálhatják egymást.

A következmények lényegesek. A Másik már nem csupán egy tárgy, akire a helyes egyetemes elvet alkalmazom. A Másik **lehetséges forrássá válik az én erkölcsi korrekciómhoz.** A párbeszéd tehát epistemikus és etikai is.

Ez a téma közvetlenül előrevetíti a szoliárius személyiségességet.

---

5. *Človek, morala in umetnost* (2010): az első átfogó megfogalmazás

A döntő rendszerezett munka a közel 400 oldalas **Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko** (*Emberi lény, erkölcs és művészet: Bevezetés filozófiai antropológiába és etikába*, 2010; Horvát fordítás, *Čovjek, moral i umjetnost*, 2019). A kortárs kritikák hangsúlyozzák, hogy a bevezető alcím ellenére nem csupán tankönyv: Žalec saját rendszerszintű antropológiáját és etikáját építi fel, beleértve a personalizmus részletes leírását is.

Az etikának filozófiai antropológián kell alapulnia

A központi módszertani tézis az, hogy **minden etika antropológiát feltételez**. Nem dönthetjük el, mi számít virágzásnak, méltóságnak, deformációnak, szabadságnak vagy kizsákmányolásnak anélkül, hogy választ adnánk – kifejezetten vagy implicit – arra a kérdésre, hogy mi is az ember.

Žalec számára tehát a filozófiai antropológia nem egy opcionális fejezet, amelyet a normatív etika hozzáadnak. Ez az alapja. A "Mit kellene tennem?" kérdés végső soron a "Ki vagy mi az egy személy?" kérdésén múlik.

Egy recenzió nagyon pontosan összefoglalta Žalec átmenetét: a régebbi absztrakt kérdés: *Mi az ember?* átadja helyét a személyes *kérdésnek: Ki ez a személy?*

Az a váltás a **mitől** a **ki** lesz döntő.

Az erkölcsnek három irreducibilis dimenziója van

Žalec az etikát az erkölcsfilozófiai elméletként határozza meg, és az erkölcsöt összetettként elemzi, amely magában foglalja:

értékek – elvek – erények.

Az értékek meghatározzák, mi érdemes megvédeni vagy megvalósítani. Az elvek vezérlik a cselekvést. Az erények az emberek stabil tulajdonságai, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy valóban felismerjenek, megvédjék és megvalósítsák értékeket és elveket.

A harmadik dimenzió különös jelentőséggel bír. Erények nélkül az értékek és szabályok absztrakciók maradnak. Ezért ad Žalec az erényetikának kiváltságos, de nem kizárólagos szerepet.

Ebből következik, hogy az ő etikája sem egyenes deontológia, sem következményesség, sem tiszta arisztotelészizmus. Ez egy **szintetikus elmélet, amelynek súlypontja erény-etikai** központú.

A szabad és erényes személy

Az etikai formáció célja végső soron a szabad személyek megjelenése, akik **képesek jó cselekedetekre**. A szabadság tehát nem elsősorban korlátlan választás. Ez a képesség, hogy megfelelően kapcsolódjunk a valósághoz, értékhez, önmagunkhoz és másokhoz.

Ez már most is erős elutasítása az önkéntes erkölcs ellen: valami kiválasztása nem tesz jóvá.

---

6. Szolidaris personalizmus: Žalec érett erkölcsi elméletének központja

Žalec azt állítja, hogy **a "szolidorius personalizmus" saját érméje**, és ezt azonosítja a központi filozófiai projektként, amelyet körülbelül 2010 óta fejleszt. Ezt a transzcendens realizmus és a relációs personalizmus egyik formájaként írja le.

Szerkezete hat szorosan kapcsolódó tézius köré rekonstruálható.

A konkrét személy leredukálhatatlan értékkel rendelkezik

Egy személyt nem lehet megfelelően pusztán biológiai szervezetként, vágyak halmazaként, fogyasztóként, szavazóként, munkásként, gazdasági erőforrásként vagy adatfeldolgozó rendszerként értelmezni.

Ez Žalec etikájának egy kanti-szerű tilalmat ad arra, hogy az embereket pusztán eszközként kezelje, de az ő igazolása szélesebb körű, mint Kantét. Ez a **personalista filozófiai antropológiából** ered, és végső soron a személy transzcendenciájából.

A személyek alapvetően relációs jellegűek

Az egyén eredetileg nem önálló dekartéziai alany, aki később kapcsolatokba lép. A kapcsolat magához a személyiséghez tartozik.

Ez az egyik oka annak, hogy Žalec personalizmusa **szoliderális** , nem csupán individualista.

A szolidaritás részvételt jelent

A szolidaritás jelentősen szélesebb körű, mint a gazdasági újraelosztás. Ez magában foglalja mások tapasztalatait, helyzeteit és életét is magában foglalja.

Ugyanakkor Žalec egy fontos feltételt ad hozzá: a szolidaritás soha nem válhat teljes azonosulássá. A másik személynek valóban másnak kell maradnia. Az álom, hogy teljesen beolvja a Mást a saját nézőpontjába, maga is a dominancia eszközévé válna. Ez fontos levinázius/apofatikus elemet ad a szolidaritásának.

A párbeszéd a szolidaritás

A párbeszéd tehát nem csupán verbális tolerancia. Ez az a kísérlet, hogy szembeszálljunk egy másik ember horizontjával, miközben elismerjük, hogy önmagát is kijavíthatják.

Ez magyarázza, miért állnak egymáshoz az intellektuális szolidaritás és a dialogikus univerzalizmus.

A két nagy ellenség a nihilizmus és az instrumentalizmus

Žalec ismételten azonosítja a **nihilizmust** és **az instrumentalizmust** alapvető erkölcsi patológiáknak.

A nihilizmus elpusztítja vagy szintre teszi az értékek megkülönböztetéseit. De mivel az emberek valójában nem élhetnek érték nélkül, a gyakorlati nihilizmus eszköztárrá hajlamos átalakulni: ha semminek nincs belső értéke, akkor az emberek és intézmények valaki céljai erőforrásává válnak.

A personalizmus a közvetlen ellentéte. Az ember nem csupán használható.

Ezért a jó társadalom personalista kapcsolatokat igényel

Az etikai jóság nem korlátozható a magánszemélyre. Az intézmények, politikai rendszerek, oktatási kapcsolatok és gazdasági gyakorlatok mind személyessé vagy instrumentalistá válhatnak.

Ezért terjeneb Žalec etikája természetesen a társadalmi és politikai filozófiába.

---

7. A fontos 2011-es fejlemény: transzcendens és "apofátikus" antropológia

A "On Not Knowing Who Is Are: The Ethical Importance of Transcendent Anthropology" (2011) című cikk élesebbé teszi ennek az álláspontnak az egyik legeredetibb összetevőjét.

Žalec azt állítja, hogy minden ember **transzcendens**, beleértve az episztemikusan is: egyetlen embert sem lehet teljesen megragadni egy definíció, társadalmi identitás vagy empirikus leírás által. Ennek megfelelően egy reális antropológiának paradox módon el kell ismernie azt, amit **nem** tudunk az emberekről. Ezt **apofátikus antropológiának** nevezi.

Ennek komoly etikai következményei vannak.

Ha egy másik személyt kimerítően ismerhetőnek tartok – "X osztály tagja", "Y vallás hívője", "Z kultúra képviselője", "pszichológiai típus" –, akkor kísértések, hogy a besorolásom szerint manipuláljam őt.

Az apofátikus személyiségesség helyette alázatot parancsol.

Ezért Žalec ebben a cikkben szokatlanul erős tézist fogalmazhat meg:

A szolidaritás megsértése alapvető gonoszság.

Ez a 2005-ös jó elérésére vonatkozó nyelvezethez képest **a** gonoszság **természetének viszonyosabb felfogása** felé halad.

Az alapvető ellenállás az, hogy a következő lesz:

Relációs elismerés és szolidaritás kontra tárgyiasítás és eszközzelés.

A változás finom, de jelentős. Az erkölcsi filozófia az egyéni jó élet tulajdonságaitól az **emberek közötti kapcsolatok szerkezete** felé mozdul.

---

8. Identitás: a nihilizmus és az ossifizáció között

Ugyanez a 2011-es érv tisztázza Žalec kulturális és személyes identitáselméletét is.

Két ellentétes végletet utasít el.

Az egyik végletek az **identitásnihilizmus vagy semlegesség**: a hagyományokat és identitásokat erkölcsileg irrelevánsnak vagy felcserélhetőnek kezelik.

A másik az **identitásabszolutizmus**: az örökölt identitást rögzített, megkérdőjelezhetetlennek és kritikával mentesnek kezelni.

Alternatívája a **kritikus realizmus és dialogikus univerzalizmus kombinációja**. Az identitás valós és etikailag fontos, de befejezetlen; az élő hagyományok képesek önkritikára és átalakulásra másokkal való találkozások révén.

Ez nagyon hasznos híd a personalizmus és a multikulturalizmus között. Žalec egyszerre szeretné megőrizni a sajátosságot és lehetővé tenni az erkölcsi kritikát.

9. 2013–2015: A személyes etikától a radikális társadalmi gonoszság elemzéséig

Különösen érdekes fejlemény történik, amikor Žalec relációs etikáját a népirtásra alkalmazza.

2013-as **"Népirtás mint társadalmi halál: összehasonlító fogalmi elemzés" című cikke** azt állítja, hogy a népirtás jellegzetes gonoszsága nem csupán azonosítható a fizikailag megölt személyek számával. A központi gonoszság a társadalmi halál szándékos előállítása: a kapcsolatok, intézmények, kollektív struktúrák és kapcsolatok megsemmisítése, amelyek szükségesek ahhoz, hogy egy csoport csoportként létezzen. A fizikai gyilkosság lehet az egyik eszköz, de fogalmilag nem nélkülözhetetlen.

Ez a tézis rendkívül jól illik a személyiségéhez.

Ha az emberek relációs jellegűek, akkor a társadalmi kapcsolataik megsemmisítése nem másodlagos kár, amely a testi sérüléshez hozzáadódik. Ez az emberi létezés lényeges dimenzióját támadja.

Žalec kifejezetten összekapcsolja a népirtást a szolidaris personalizmus megsértésével, valamint a nihilizmussal és az instrumentalizmussal.

2015-ös angol nyelvű monográfiája, **a Genocide, totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism** összegyűjti az elmélet politikai és társadalmi patológia kiterjesztését.

Így a fejleményt a következőképpen lehet megfogalmazni:

2005: Mi teszi lehetővé az egyén számára, hogy elérje a jót?
2010: Milyen személy és kapcsolatok alkotják az igazi erkölcsöt?
2011–15: Milyen társadalmi folyamatok pusztítják el az embereket azáltal, hogy tönkreteszik a kapcsolataikat?

Ez jelentős kiszélesítése az elméletnek.

10. "A multikulturalizmus kiegyenlítése": sem relativizmus, sem kulturális lezárás nem

Egy másik jellegzetes žalec-i kifejezés a **"multikulturalizmus kiegyenlítése".** Kritikusan használja ezt a multikulturalizmus olyan változataihoz, amelyek elsimítják az értékkülönbségeket azzal, hogy feltételezik, hogy a kulturális gyakorlatok önmagukban

elfogadottak, egyszerűen azért, mert egyes kultúrák fenntartják azokat. Ezt az álláspontot a relativizmussal társítja, és azt állítja, hogy az ilyen kiegyenlítés végül aláássa azt a méltóságot, amelyet a multikulturalizmusnak védnie kell.

Ezt nem szabad félreérteni a multikulturalizmus elutasításának. Az ő alternatívája erősen párbeszédes.

A kultúrák és személyek tiszteletet érdemelnek, de **egy személy vagy kultúra tisztelete nem szükséges minden gyakorlatot egyformán jónak** tartani.

Ez a megkülönböztetés közvetlenül a realizmusából fakad:

az emberek egyenlő méltósága ≠ minden hit vagy gyakorlat egyenlő erkölcsi értéke.

Ez az apofátikus antropológiájából is következik: senki sem birtokolhatja teljesen a Másik identitását, de a másiság sem mentesíti a hiteket a kritikától.

Ez Žalec egyik kísérlete, hogy a relativista multikulturalizmus és az agresszív kulturális exkluzivizmus között egyensúlyozzon.

---

11. Kierkegaard: egyre fontosabb forrás a 2010-es évek közepe után

Kierkegaard egyre központivá válik Žalec erkölcsi filozófiájában. A témák feltáróak: szorongás, kétségbeesés, erőszak, felelősség, hitelesség, szeretet, áldozat, hit és az én alkotmánya.

A 2017-es **esszé, "Kierkegaard relevanciája a politikai gondolkodáshoz: erőszak és isteni parancs" című esszé** különösen feltűnő tézist tartalmaz. Žalec nemcsak azt állítja, hogy a kierkegaard-i isteni parancs etika összhangban áll a liberális demokráciával, hanem hogy pozitívan is támogathatja azt, mert az igazi vallási létezés olyan szubjektivitást, autonómiát és erkölcsöt hoz létre, amely nem redukálható önszeretetre vagy magánérdekre.

Első pillantásra ez ellentmondásnak tűnik a liberális autonómiával: hogyan teremthet autonómiát az engedelmesség Istennek?

Žalec válasza az autonómia nem önkéntes jelentésén alapul. Az autonómia nem egyszerűen azt jelenti, hogy "azt teszem, amit elhozok". Az ember valóban autonómává válik, ha megszabadul az étvágy, társadalmi konformitás, félelem és egoista érdeklődés uralmától.

Így Kierkegaard mélyebb elemzést ad Žalecnek az **erkölcsi szubjektivitásról**.

Ez az egyik legvilágosabb változás korábbi analitikus hátteréhez képest: az érett Žalec egyre inkább az egzisztenciális állapotokat – szorongást, kétségbeesést, hitet, szeretetet, válaszokat – filozófiailag nélkülözhetetlennek kezeli az etika számára.

12. A szerelem közelebb kerül a középponthoz

A Kierkegaard-i szál a **szerelem szerepét is** erősíti.

Korábban Žalec elsősorban a jó, az erények, a méltóság, a szolidaritás és a párbeszéd nyelvein beszél. Később ezeket a kategóriákat egyre inkább szereteten keresztül értelmezik: a szolidaritás a Másikban való részvétel lesz; az igazi vallás az önmagát áthaladó szeretethez kapcsolódik; és a jó élet elválaszthatatlanná válik a személyekkel és a transzcendenciával szembeni fogadó és reagáló kapcsolattól.

Ez csúcsosít ki a 2024-es horvát nyelvű **monográfiában, a Kierkegaard o ljubavi i kušnjama: kršćanska antropologija tjeskobe, nasilja i patnje**. A publikált leírás Kierkegaard etikáját a jó élet etikájaként jellemezi, amelynek legmélyebb öröme a szeretetből fakad, és a szorongást, kétségbeesést, szabad választást és hitet kiváltságos jelenségként kezeli, amelyek az emberi létezést tárják fel.

A könyvet leginkább egy **régóta fennálló Kierkegaard-projekt szintézisének és érettségének tekinthető**, nem pedig egy hirtelen új távozásként 2024-ben.

13. Vallás és liberális demokrácia: sem szekuláris kizárás, sem teokrácia nem

Žalec érett álláspontjának ismétlődő vonása, hogy nem fogadja el a komoly vallás és a liberális-demokratikus erkölcs közötti ellenállást.

Erkölcsi elmélete egyre inkább azt állítja, hogy a vallási hagyományok a következőket nyújthatják:

erkölcsi motiváció, erények, az alapvető méltóság leírása, korlátok az instrumentális racionalitásra, szolidaritás, remény, felelősség és olyan áruk fogalma, amelyet nem lehet fogyasztásra redukálni.

Ugyanakkor Žalec nem védi egyetlen vallási világnézet politikai erőltetését.

Ezt a feszültséget végül a Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija: solidarni personalizem kot družbena filozofija **(**Fair Cooperation, Rationality and Religion: Solidary personalism mint Social Philosophy*, 2022)* című műben is rendszerezik.

A könyv azt kérdezi, hogyan tudnak különböző értékekkel, racionalitásokkal és világnézetekkel rendelkező emberek **méltányos együttműködésben** részt venni. A párbeszéd és a tolerancia nélkülözhetetlen, de az igazi tolerancia tiszteletben tartja a

különböző résztvevők hitelességét – nem azt, hogy mindenkit egyetlen domináns világi vagy vallási világnézet nyelvezetére redukáljuk. Žalec elutasítja mind a vallási visszaéléseket, mind a vallási érvelés szélsőséges kizárását a demokratikus közvélemény vitájából.

Az utolsó szakaszok Wittgensteint is bevonják az érvbe: a vallások megérthetők az életük sajátos formái és "nyelvtanai" révén. Nem az, hogy a racionális értékelés lehetetlenné válik, hanem hogy a megértésnek meg kell előznie az ítéletet.

Ez három korábban különálló szál érett szintézise:

Erkölcsi realizmus + többes racionalitás + dialogikus univerzalizmus.

---

14. Žalec és Rawls: tisztességes együttműködés tisztán eljárási liberalizmus nélkül

A **fair cooperation kifejezés** elkerülhetetlenül párbeszédbe helyezi Žalecet Rawls-szal, de Žalec megoldása kevésbé minimalista eljárásban.

Rawls olyan elveket keres, amelyeket a szabad és egyenlő állampolgárok támogathatnak átfogó nézeteltérések ellenére is. Žalec osztozik a tisztességes együttműködés iránti törekvésben, de úgy véli, hogy a valódi demokratikus élet vastagabb erkölcsi erőforrásokat igényel: erényeket, bizalmat, kölcsönös elismerést, szolidaritást, párbeszédet és végső soron az emberi személy megfelelő felfogását.

Ennek következtében Žalec liberalizmusa **személyes, nem semleges**.

Az államnak tiszteletben kell tartania a pluralizmust, de a társadalom nem virágozhat pusztán azért, mert az eljárások helyesen összesítik az egyéni preferenciákat.

Ez bizonyos szempontból közelebb teszi álláspontját MacIntyre, Taylor, Maritain és katolikus társadalmi gondolkodásmódhoz, mintsem a pusztán eljárási liberalizmushoz – bár ellentétben az erősen közösségi elméletekkel, Žalec megőrzi az egyéni méltóságot, a kritikus univerzalizmust és a liberális-demokratikus intézmények legitimitását. Saját beszámolója MacIntyre, Taylor, Rawls, Maritain, Wittgenstein, Kierkegaard, Levinas és mások közé tartozik a szolidarikus personalizmus fő összetevői között.

---

15. 2019: Liberális eugenika és az autonóm ügynökség erkölcsi nyelvtana

A 2019-es **"Liberális eugenika mint az erkölcs alapjai rombolója: Habermas kritikája" című cikk** egy újabb fontos alkalmazott fordulatot jelöl.

Žalec újraépíti Habermas érvelését, miszerint a szülők korlátlan jogának engedélyezése a jövőbeli gyermekek genomjának tervezésére alááshatja a modern erkölcs kölcsönös elismerését: az állampolgárok egymást egyenlő autonóm és felelősségteljes íróként ismerik életükben. A genetikai tervezés aszimmetrikus szerzői kapcsolatot vezet be egy másik személy identitásának alkotmányába.

Több téma közvetlenül kapcsolja össze ezt Žalec korábbi munkáival:

a személy nem redukálható jogosan egy másik projektjének tárgyává;

Előre nem lehet teljesen megtudni, milyen lesz egy másik ember jó élete;

az egyénnek meg kell tartania az önszerzőség és a visszautasítás lehetőségét;

Az erkölcsi kapcsolatok az egyenlőek közötti kölcsönös elismerésen alapulnak.

Így a bioetika nem külső szakterület. Logikusan következik az **anti-instrumentalista személyiségességéből**.

---

16. 2020-tól kezdve: Sebezhetőség és ellenálló képesség módosítja az erkölcsi ügynök képét

Fontos fogalmi gazdagítás jelent meg 2020 körül Žalec rezilienciaként végzett munkájában.

Kifejezetten elutasítja a reziliencia megértését, mint puszta keménységet, ellenállást, biztonságot vagy sebezhetetlenséget. Az igazi ellenálló képesség **az alkalmazkodóképességet, az átalakulást és a reagálóképességet** jelenti. Legszembetűnőbb, hogy az emberek pontosan azért lehetnek ellenállóak, mert sebezhetőek.

Ez filozófiailag fontosabb, mint ahogy elsőre látszik.

A korai Žalec hangsúlyozza a **szabad és erényes személyt**.

A későbbi Žalec egyre inkább hangsúlyozza a **sebezhető, reagáló és kapcsolati személyt**.

Ezek nem ellentmondásos antropológiák. De a második helyreigazítja az első lehetséges hősi értelmezését. Az erkölcsi érettség nem abban rejlik, hogy sebezhetetlenné és függetlenné váljunk. Részben abban is áll, hogy képes legyen a valóság és mások által befolyásolható anélkül, hogy ez a kitettség tönkretenné őket.

Ez egyre inkább összekapcsolja Žalecet a relációs etikával és a sebezhetőség etikájával.

A szerkesztett *kötet, a Reziliencia etikája: Sebezhetőség és túlélés a pandémiák és globális bizonytalanság* idején (2022), amelyet Robert Petkovšekkel közösen szerkesztett, ezt a nagyobb kutatási programot tükrözi.

---

17. Rezonancia: egy új szókincs egy régi relációs intuícióhoz

Körülbelül 2021-től **Hartmut Rosa rezonancia fogalma** egyre hangsúlyosabbá válik Žalec munkáiban.

Ez talán a legjelentősebb friss elméleti gazdagítás.

A 2022-es **"Rezonancia, demokrácia és közjó" című** cikkében Žalec azt állítja, hogy az autentikus demokrácia nem redukálható olyan versengő csoportokra, akik sikeresen érvényesítik érdekeiket. Szabályozó eszméje a **közös jó**, és a közös jó megvalósításához rezonancia kapcsolatokat igényel. A demokratikus válság az elidegenedésből ered – nem csupán az állampolgárok és politikai intézmények közötti elidegenedésből, hanem maguk az állampolgárok és társadalmi csoportok között is.

Ez az elképzelés szinte tökéletesen kiterjeszti korábbi etikait:

a szolidaritás hangsúlyozta a részvételt mások életében;

a párbeszéd hangsúlyozta a nyitottságot egy másik horizont felé;

apofátikus antropológia hangsúlyozta, hogy a Másik nem uralható;

ellenálló képesség, a hangsúlyos reagálás;

A rezonans most egy általános fogalmat ad egy olyan kapcsolathoz, amelyben az alanyok megengedik, hogy megszólítsák és átalakítsák magukat anélkül, hogy elveszítenék megkülönböztetésüket.

Így Rosa nem helyettesíti a szolidaris personalizmust. Gazdagabb fenomenológiát és társadalomelméletet ad Žalecnek arról, milyen viszonyokat a szolidaris personalizmus már korábban is megkövetelt.

---

18. A közjó helyettesíti a preferenciák összesítését

A rezonanciaelmélet élesíti Žalec politikai etikáját is.

Egy demokrácia nem jó pusztán azért, mert minden csoport elegendő hatalmat bír ahhoz, hogy alkudozzon az érdekeiért. Egy ilyen társadalom mélyen elidegenedett maradhat.

Žalec szerint a demokratikus politikának szüksége van egy **közjó-jó irányvonalra** , amelyben a szereplők hallani és reagálhatnak egymásra. Ezért a politikai intézményeknek feltételeket kell teremteniük a valódi részvételhez, nem csupán a versenyhatalmat szervezni.

Ez egy újabb lépés a módszertani individualizmustól.

Elemzési erkölcsi egysége egyre inkább nem csupán a következők:

Személy → cselekvés → szabály

De:

Személyi ↔, személyi, ↔ intézmények ↔ közös gyakorlatok ↔ megosztott javak.

Ez jelentős elméleti kiszélesülést jelent a *Doseganje dobrega* óta.

---

19. A 2022-es könyv, mint az érett szociálfilozófiai szintézis

Ha *Človek, morala in umetnost* (2010) Žalec **filozófiai antropológiájának és etikájának fő szisztematikus** állítása, *akkor a Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija* (2022) társadalmi **filozófiájának megfelelő érett** állításaként tekinthető.

A kiadó leírása egyértelművé teszi a folytonosságot: az egész könyvet áthatja a szolidaris personalizmus, amelyet **relációs personalizmusként értenek**, és az emberiség értéke magában foglalja az emberi transzcendencia elismerését és az embereket pusztán eszközként való kezelés elutasítását.

A filozófiai probléma azonban megváltozott.

2010-ben a fő kérdés a következő volt:

Mi az a személy, és mi teszi lehetővé az erkölcsi életet?

2022-ben a következő lesz:

Hogyan élhetnek és működhetnek igazságosan azok az emberek, akik valóban eltérő racionalitással, hagyományokkal és átfogó hiedelmekkel rendelkeznek?

Ez egy lépés az erkölcsi antropológiától az intézményi és politikai etika felé.

A válasz azonban továbbra is relációs kérdés: egyetlen pusztán eljárási mechanizmus sem helyettesítheti a megfelelő személyes kapcsolatokat, erényeket, kölcsönös elismerést és párbeszédet.

---

20. 2023: Personalista oktatásfilozófia

A Personalistična filozofija edukacije: odnosi in etika v vzgoji in izobraževanju **(2023) című monográfia** az érett elméletet alkalmazza az oktatásra.

Žalec alapvető tézise az, hogy a sikeres oktatás **a személyiismereti** tényezőktől függ: a megfelelő kapcsolatoktól, kommunikációtól, párbeszédtől, erényektől, hatásoktól és érzelmektől. Az oktatás tehát alapvetően relációs jellegű. A tanár nem csupán információ közvetítője, hanem élő példakép, aki készségeket és tudást mutat, miközben megtestesíti a tanított erényeket.

Ez szinte közvetlen gyakorlati megvalósítása korábbi erényeetikájának.

A szabályok leírhatják az őszinteséget.

Egy adatbázis magyarázhatja a bátorságot.

Egy MI rendszer információt szolgálthat az igazságszolgáltatásról.

De az erényeket meg **kell testesíteni és megtanulni a kapcsolatokban**.

Ezért az oktatás feltárja, miért utasította el Žalec a morális általánosságot két évtizeddel korábban. Az erkölcsi tudás részben csissak, észlelési, érzelmi és példamutató. Nem lehet teljesen kifejeződni állításokká.

Ebben a tekintetben a 2023-as oktatáselmélet nem önálló ága gondolkodásának. Bemutatja, mit jelent a szolidaris erény-personalizmus a gyakorlatban.

---

21. 2023–2026: digitális emberiség, mesterséges intelligencia és transzhumanizmus

A második 2023-as monográfia, **a Človečnost v digitalni dobi: izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike** (*Emberiség a digitális korban: a mesterséges intelligencia, transzhumanizmus és genetika kihívásai*), antropológiáját közvetlen szembeállítja a technológiai redukcionizmussal.

A központi célpont az **emberi lény tudományos modellje, mint lényegében algoritmus vagy információfeldolgozó rendszer**. Žalec ehelyett egy filozófiai antropológiát képvisel, amely képes megvédeni az emberi hitelességet és az emberiséget az MI, transzhumanizmus, genetikai manipuláció és fejlesztés vitáiban.

Ez folytatja régebbi, anti-instrumentalista érvelését egy technológiailag átalakított környezetben.

2010-ben a veszély a következő volt:

az illetőt csupán eszközként kezeli.

A digitális korszak írásaiban a veszély a következő lesz:

A személyt kimerítően modellezhető, programozható, optimalizálható vagy cserélhető dologként kezelik.

Az apofatikus antropológiával való folytonosság figyelemre emelkedik. Ha valaki transzcendens, és nem lehet kibrekvően tárgyiasítani, akkor egy kizárólag számítógépes antropológia filozófiailag hiányos, még mielőtt azt kérdeznénk, hogy bizonyos MI-alkalmazások hasznosak-e.

Későbbi publikációi az emberszerű mesterséges intelligenciáról és szuperintelligenciáról azt mutatják, hogy ez inkább folyamatos kutatási területté vált, nem egyszeri alkalmazásként.

A 2026-os horvát *Čovječnost u digitalnom dobu* ennek a legújabb digital-humanius-vonalnak az új nyelvű kiadása, nem egy különálló elméleti szakítás bizonyítéka.

---

22. 2024–2025: Szerelem, rezonancia és transzcendencia találkozik

A legutóbbi szakasz több régebbi szálat is összehoz.

A 2024-es Kierkegaard-könyv a szeretetet, szorongást, szenvedést, erőszakot és hitet helyezi el egy egzisztenciális antropológiába.

A 2025-ös **"A béke tapasztalati humusza: rezonancia, művészet és szentségek mint szeretet cselekedetei" című esszé** kifejezetten ötvözi a rezonanciát, transzcendenciát, művészetet, szentségi élményt és szeretetet. Žalec a transzcendencia élményeit fontosnak tekinti a beteljesült emberi élethez, és a művészetet, a szentségeket olyan formákként értelmezi, amelyek fontos rezonáns dimenziókkal rendelkeznek.

Ez egy érett sorozatot eredményez:

erény → szolidaritás, →párbeszéd → reagálás → rezonancia → szeretet.

Ezek a kifejezések nem helyettesítik egymást. Mindegyik új dimenziót ad ugyanannak a relációs antropológiának.

Az erény az ügynök minőségével kapcsolatos.

A szolidaritás a másik életében való részvételt jelenti.

A párbeszéd a kölcsönös megértésről szól.

A reagálás a nyitottságot jelenti arra, ami minket érint.

A rezonancia kölcsönös, de nem irányító kapcsolatot érint.

A szerelem válik ennek a kapcsolatnak a legteljesebb erkölcsi megvalósulását.

---

23. Mi változott igazán Žalec erkölcsi filozófiájában?

A legerősebb értelmezés a **bővítés útján történő fejlődés, nem pedig elutasítás**.

Az episztemológiai realizmustól az etikai realizmusig

Az 1990-es évek valóság iránti érdeklődése az a tézissé fejlődik, hogy az emberek és értékek olyan valósággal rendelkeznek, amely önkényes preferenciákra redukálható.

A szabályoktól az erkölcsi észlelés és erény felé

2005–06-ra Žalec egyértelműen elutasítja azt a gondolatot, hogy az erkölcs általános elvek által kimeríthető. Az erények, a gyakorlati ítélőképesség és a helyzetek erkölcsileg képzett észlelése elengedhetetlenné válik.

Az erényetikától a relációs personalizmusig

2010 körül az erkölcsi ügynököt egyre inkább nem csupán erényes egyénként, hanem kapcsolatok által **alkotott személyként is** értik.

Az univerzalizmustól a dialogikus univerzalizmusig

Žalec nem hagyja el az univerzalitást. Ehelyett feladja azt a törekvést, hogy az egyetemes erkölcsöt semleges, kontextustól független racionális alapból származtassák. Az univerzális állítások tévedhetők maradnak, és horizontok közötti párbeszéd útján kell tesztelni őket.

Az identitástól az identitás transzcendenciáig

Az illetőnek van identitása, de mindig túlszárnyalja azokat. Ez egyszerre biztosít védelmet az identitásnihilizmus és az identitás abszolutizmus ellen.

Az egyéni gonoszságtól a relációs és intézményi gonoszig

A nihilizmus, az eszközbevonás, a társadalmi halál, a népirtás, a totalitarizmus és az elidegenedés a megfelelő kapcsolatok megsemmisítésének különböző formáivá válnak.

Az autonóm erőtől a sebezhető reagálásig

A rezidencienciaelmélet egy jelentős korrekciót vezet be: az erkölcsileg megfelelő személy nem sebezhetetlen, hanem képes befolyásolni, változni és reagálni.

A szolidaritástól a rezonanciáig

Rosa elmélete egy fenomenológiát kínál a relációs virágzásról és elidegenedésről, amely gazdagítja a korábbi szolidaritás fogalmát.

Az elméleti etikáról a területspecifikus társadalomfilozófiáig

2010 után, különösen 2019 után, Žalec egyre inkább alkalmazza a rendszert a demokráciára, multikulturalizmusra, bioetikára, oktatásra, transzhumanizmusra, mesterséges intelligenciára és békére.

---

24. Mi *nem* változott?

Több kötelezettség továbbra is meglepően stabil.

A realizmus megmarad. Žalec soha nem fogadja el a moralizált konstruktivizmust vagy relativizmust.

A személy prioritása továbbra is fennáll. A személyek belső értékkel rendelkeznek, és nem lehet jogszerűen eszközökké redukálni.

Az erények továbbra is nélkülözhetetlenek. Még későbbi intézményi elmélete is megfelelően formált ügynököket feltételez.

Az antropológia továbbra is alapvető szerepet tölt be. Minden etikai, oktatási, politikai vagy technológiai elmélet magában foglal egy implicit emberi fogalmat.

Az individualizmus továbbra is célpont. Az emberek inkább relációs jellegűek, mint önellátó atomok.

A nihilizmus és az instrumentalizmus továbbra is a fő negatív kategóriák.

A párbeszéd központi marad, de soha nem helyettesíti az igazságot.

A vallás továbbra is potenciálisan erkölcsileg termékeny, bár Žalec elutasítja a vallási erőszakot, a fundamentalista zárást és mások politikai kizárását.

Röviden: az érett korpusz meglepően folyamatos.

---

25. A legfontosabb elméleti feszültség: realizmus kontraszt kontextuális racionalitás

Talán Žalec elméletének legmélyebb filozófiai problémája két állítás együttállásában rejlik.

Egyrészt realista: a valóság és az érték nem csupán konstrukciók.

Másrészt egyre inkább elfogadja a macintyrei, wittgensteini és hermeneutikus meglátásokat, miszerint a racionális ítélet hagyományokban, nyelvekben és horizontokban zajlik.

Miért nem vezet ez relativizmushoz?

Žalec megoldása lényegében kritikus **realizmus + fallibilizmus + párbeszéd**.

Sosem birtokoljuk meg az erkölcsi világot abszolút nézőpontból. Ennek ellenére a nézeteltérés nem jelenti azt, hogy nincs igazság. A hagyományokat össze lehet hasonlítani, kritizálni és átalakítani találkozáson keresztül.

Ez filozófiailag vonzó, mert elkerüli a dogmatizmust és a relativizmust is.

Megoldatlan nehézsége episztemológiai: **pontosan hogyan kell egy vitát elbírálni, amikor a rivális erkölcsi horizontok közötti párbeszéd holtpontba esik?** A Žalec közös erőforrásként kínálja az erényeket, képességeket, emberi méltóságot, szolidaritást és az emberek konkrét jóit, de egyetlen algoritmikus döntési eljárást nem.

Azt lehet mondani, hogy ez szándékos: az ő anti-generalizmusa pontosan tagadja, hogy az erkölcs végül ilyen algoritmussá alakítható.

---

26. A második feszültség: a partikularizmus kontra univerzális erkölcsi elvek

Žalec 2006-os erényes partikulalizmus védelme összeegyeztethetetlennek tűnhet az emberi jogok, az egyetemes méltóság és képességek későbbi védelmével.

De a háromoldalú erkölcsön alapuló értelmezés segít elkerülni az ellentmondást.

Nem állítja:

erények az elvek helyett.

Ehelyett:

értékek + elvek + erények, amelyek szükségesek az első kettő megfelelő felismeréséhez és alkalmazásához.

Ezért az egyetemes jogok érvényesek lehetnek, miközben azok konkrét megvalósítása még ítélkezést igényel.

Ez Žalecet a szigorú erkölcsi partikulalizmus és a hagyományos, elvközpontú etika közé helyezi.

---

27. A harmadik feszültség: liberalizmus és a jó lényegi felfogása

Žalec elfogadja a fontos liberális elkötelezettségeket – szabadságot, méltóságot, pluralizmust, toleranciát és demokratikus egyenlőséget –, de elutasítja azt az elképzelést, hogy egy egészséges politikai közösség teljesen semleges maradhatna az emberi virágzás tekintetében.

Gondolkodásmódja ennek következtében **liberális-personalista, nem pedig liberális-semleges**.

Egy olyan társadalom, amely védi a választást, de rendszerszinten nárciszizmust, fogyasztói eszközöket alkot, elidegenedést és társadalmi szétesést eredményez, szerinte nem lehet jónak ítélni pusztán azért, mert az egyéni választások formálisan önkéntesek.

Ez közelíti őt Charles Taylorhoz és a liberalizmus közösségi kritikájának egyes részeihez.

Mégis eltér a zárt kommutaritarizmustól, mert a konkrét személy méltósága és transzcendenciája lehetővé teszi a közösségek kritikáját.

Az illető nem a közösség tulajdona.

---

28. A negyedik feszültség: vallási erkölcs és autonómia

A Kierkegaard-i írások talán a legprovokatívabb kérdést adják meg.

Žalec azt állítja, hogy a vallási engedelmesség autentikus autonómiát jelenthet, nem pedig tagadhatja azt.

Ez csak azért működik, mert az autonómia fogalma nem önkényes preferenciák szuverenitása. Az autentikus szabadság abból áll, hogy képes leszünk arra, ami valóban jó, nem pedig félelem, konformizmus, önérdek vagy instrumentális számítás rabszolgává válna.

Ez közelebb áll a klasszikus erényeetikához és a keresztény personalizmushoz, mint a modern preferencián alapuló autonómia elméletekhez.

Hogy ezt elfogadjuk-e, nagyban függ az ember filozófiai antropológiájánál, ami ismét megmutatja, miért az antropológia Žalec alapja.

---

29. Hol helyezkedik el Žalec a kortárs erkölcselméleti iskolák közé

A Žalec legpontosabban több hagyomány metszéspontján helyezhető el, nem pedig eggyel.

Ő **erkölcsi** realista, de nem racionalista alapító.

Erényeetikusza, de nem olyan, aki hiszi, hogy az erények megszüntetik az értékeket és elveket.

Ő **erkölcsi különlegességi szakember**, de mérsékelt, aki az egyetemes emberi javak fenntartja.

Személyiségi, erősen ellenzi az emberekről alkotott instrumentális felfogásokat.

Ő **relációs etikus**, mert a személyiség és a virágzás a kapcsolatoktól függ.

Dialogikus univerzalista, ellenáll mind a relativizmusnak, mind a monológiai univerzalizmusnak.

Keresztény-egzisztenciális gondolkodó, különösen egyre inkább Kierkegaard révén.

Liberális-demokratikus szociálfilozófus, de kritikus a proceduralizmussal, az atomista individualizmussal és a kizáró szekularizmussal szemben.

Legújabb munkáiban egyre inkább a **sebezhetőség, a reagálás és a rezonancia filozófusává** válik.

Ez a szintézis magyarázza, miért lehetnek a szabványos osztályozások félrevezetőek.

---

30. Legjellegzetesebb hozzájárulásai

Megkülönböztetném a fogalmakat, amelyeket Žalec egyértelműen sajátjának tekint, és a szélesebb szintézisek között, amelyek eredetisége főként az összevonásukban rejlik.

A legvilágosabb személyes megfogalmazás maga **a szolidarizmus.** Egyesíti a transzcendens realizmust, a relációs személyiséget, a szolidaritást, az anti-instrumentalizmust és a párbeszédes nyitottságot. Žalec kifejezetten a sajátjának azonosítja ezt a kifejezést.

Egy második jellemző hozzájárulás az **ember apofátikus felfogása: az** etikai tisztelet azt követeli, hogy elfogadjuk, hogy egy másik személy túllép a beosztásainkon.

A harmadik tézis, hogy **a szolidaritás megsértése alapvető gonoszság**. Ez egy relációs kritériumot ad, amely összekapcsolja a szokásos eszközzelést a szélsőséges jelenségekkel, mint a társadalmi halál és népirtás.

Negyedik a **"multikulturalizmus kiegyenlítése",** az ő kifejezése a kulturális értékelés relativista laposítására, amely paradox módon aláássa az emberek és hagyományok iránti valódi tiszteletet.

Az ötödik a pszichetikus **morális partikulalizmus és a dialogikus univerzalizmus szisztematikus** együttléte: a konkrét erkölcsi észlelést nem pótolhatja szabályok, mégis az egyetemes erkölcsi kritika továbbra is lehetséges.

Hatodik, újabb hozzájárulás a **reziliencia és rezonancia beépítése a personalista etikába**: az emberi virágzás sebezhetőséget, átalakulhatóságot és reagáló kapcsolatokat feltételez, nem pedig sebezhetőséget és kontrollt.

Egyik összetevő sem – erényeetika, személyiesség, képességek, Kierkegaard, Rawls, Wittgenstein, Rosa – önállóan Žalec találmánya. Eredetisége elsősorban abban rejlik, **hogy ezeket egy folyamatos filozófiai építészetté alakítja**.

---

31. Az 1989 utáni elméleti fejlődésének átfogó értékelése

Értékelésem szerint a fejlődés öt fő szakaszra redukálható:

A realizmus jó életet és erényt →→ → a túlzott reláció → sebezhetőség és rezonancia a jó életet és erényt .

De ezt a sorozatot nem szabad elhagyott tanok láncolataként értelmezni. Jobban képzelhető koncentrikus terjeszkedésként.

A középpontban az a meggyőződés áll, hogy **létezik egy valóság az emberi személyről, amelyet vágyaink, ideológiáink és technológiáink nem teremtenek**.

Körülötte kialakul az az állítás, hogy a jó nem elsősorban absztrakt szabálykövetés révén, hanem **erényes személyek** által valósul meg.

Ezen köré alakul ki a **relációs personalizmus**: az emberek önmagukká válnak az elismerés és szolidaritás viszonyaiban.

Ez vezet ahhoz a politikai következtetéshez, hogy a jó intézményekhez **párbeszéd, tisztességes együttműködés és közös jók** szükségesek, nem pedig pusztán az érdekek összesítése.

Végül a sebezhetőség, a reagálás és a rezonancia egyre kifinomultabb fogalmakat kínál arra, hogy elmagyarázzák **, milyen érzés és működés valójában a jó kapcsolatok**.

Ennek megfelelően Žalec munkájában 2005-től napjainkig futó legmélyebb fogalmi ellenállás nem a deontológia kontra következetesség kérdése. Ez így van:

personalizmus kontra instrumentalizmus; jelentés kontra nihilizmus; kapcsolat kontra elidegenedés; párbeszéd kontra dominancia; reagáló nyitottság kontra kontroll.

Ez a legkoherensebb módja annak, hogy az erkölcsi filozófiáját egészében értelmezzük.

Összegzés

Az 1989 utáni szlovén erkölcsi filozófusok között Žalec különösen jelentős, mert valami szélesebb területet próbált megvalósítani, mint a speciális normatív etikát. Projektje fokozatosan átfogó **erkölcsi antropológia és társadalomfilozófiává vált**. A 2005-ös *Doseganje dobrega* az erény-etikai és jó élet irányultságát emeli meg; a 2010-es *Človek, morala in umetnost* a szisztematikus antropológiát biztosítja, és a szolidarikus personalizmust vezeti be szervező keretként; a 2011–2015-ös írások radikalizálják kapcsolati vonatkozásait transzcendenciával, szolidaritással, társadalmi halálon és politikai gonoszságon keresztül; a Kierkegaard-tanulmányok mélyítik szubjektivitás, szeretet és vallás elméletét; és a 2020 utáni munkák sebezhetőséget, ellenállóságot, rezonanciát, oktatást, mesterséges intelligenciát és technológiai antropológiát adnak hozzá.

Ezért **nem** írnám le Žalecet úgy, hogy átmenetet esett át egy átfogó erkölcsi elméletből egy ellentétes elméletbe. A sokkal védhetőbb értelmezés az, hogy a kezdetben realista és erényorientált etika fokozatosan **relációs, transzcendens és dialogikus personalizmussá** vált, és legutóbbi szakaszában ez tovább fejlődött a **válaszadó, sebezhető és rezonáns kapcsolatok** etikájává. 2022-es könyve valószínűleg a társadalomfilozófiai változatának legvilágosabb, érett kijelentése, míg a 2023–2026-os kiadványok inkább kiterjesztését mutatják, mint helyettesítését.

****

Janez Juhant erkölcsi elmélete

Kérjük, részletesen írják le és elemezzék Janez Juhant 1989 után megjelent erkölcsielméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Janez Juhant az 1989 utáni szlovén filozófusok egyike, akinek **az etika nem egy speciális ág, amely elszakadna a filozófiai antropológiától, vallástól, politikától és társadalomfilozófiától, hanem a központi kérdés, hogy mi teszi lehetővé egy ember számára, hogy teljesen emberré váljon és maradjon**. Hivatalos kutatási profilja ennek megfelelően mind a filozófia, mind a teológiában helyezi őt, és központi területei közé sorolja az etikát, az emberi személyt, az ideológiát, a vallást és az eszmék történetét. 2004 és 2014 között egymást követő kutatási programokat vezetett a társadalom etikai-vallási alapjairól.

A legfontosabb összefoglaló az, hogy **nem történt radikális áttérés egyetlen erkölcsi elméletből egy teljesen** másikra. Az alapvető szerkezet meglepően stabil maradt: az ember méltósággal és szabadsággal rendelkezik; a jó az emberiség megvalósulása; az ember veleszületett függősége másoktól; ezért az etika relációs; az autentikus emberi létezés felelősséget, kölcsönösséget, párbeszédet, szolidaritást és végül együttérzést igényel; és ez az emberi etikai rend végső soron megnyílik a transzcendenciára és Isten felé. Ami jelentősen megváltozik az 1990-es évek után, az az, ahogyan *Juhant ezt a struktúrát elképzelte*. Korai keresztény-personalista és antropológiai etikája egyre **posztmodernebb az etikai rendszerek kritikájában, levinasiussá az Másra való hangsúlyban, dialogikus a személyiség felfogásában, girardianus az erőszak diagnosztizálásában, és pszichoszociális az erkölcsi cselekvés kialakulásának vagy deformációjának értelmezésében**.

Ennek következtében valódi elméleti fejlődés zajlik – de elsősorban **gazdagítás és relációsítás**, nem pedig elutasítás.

1. A fő erkölcsi-elméleti korpusz

Szükséges megkülönböztetés. Juhant rengeteget írt az intellektuális történelemről, a kereszténységről, a szlovén politikai történelemről, a megbékélésről, a vallásról, a globalizációról és az egyes katolikus gondolkodókról. Nem minden erkölcsi ítéletet tartalmazó mű minősül erkölcsi elméletnek. Szigorúbb meghatározás szerint a következő művek alkotják elméleti etikájának fő szakaszait:

Időszak	Fontos munkák	Erkölcsi-elméleti jelentőség
1993	**"Človek – temelj etike?"** (*Emberi lény – az etika alapja?*)	Meghatározza az antropológiai kiindulópontot: az etika az emberi személy megfelelő felfogásával kell kezdeni.
1997/98	**"Antropologija in etika ter problem vzgoje"**	Összekapcsolja az antropológiát, az etikai formálást és az oktatást; elutasítja az emberiség pusztán

Időszak	Fontos munkák	Erkölcsi-elméleti jelentőség
		természetes dimenziókba való redukcióját.
1999	**"Krščanske vrednote in sodobni človek"**	Keresztény értékeket, felelősséget és szemléletet fejleszt ki, mint válaszokat a posztkommunista erkölcsi bizonytalanságra.
2003	**Človek v iskanju svoje podobe: filozofska antropologija**; **Etika ali človeškost: filozofski temelji etike**	A filozófiai antropológia válik etikájának kifejezett prolegomenonjává; a második szöveg előre jelzi a későbbi rendszerszintű etikát.
2004	**"Etična presoja človekovega dostojanstva"**	Az emberi méltóság központi hídként jelenik meg az antropológia, az emberi jogok és a normatív etika között.
2006	**"Autonóm személy mint az etika alapja: Ember a modern és posztmodern erkölcs között"**	Fontos fordulat Bauman, Levinas és a rendszeralapú erkölcs posztmodern kritikája felé.
2007–08	**"A párbeszéd antropológiai alapja", "Etikai párbeszéd mint a filozófia, tudomány és vallás közötti kapcsolat", "Lehetséges-e a globalizált etika?"** , **"Dialog in šola"**	A párbeszéd etikai ajánlásból az emberi létezés antropológiai állapotává és a globális etika alapjává válik.
2009	**Etika I: Na poti k vzajemni človeškosti**	Fő rendszerszintű munkája: antropológiai, teleológiai, personalista, erényorientált és dialogikus etika.
2010–11	Vojko Strahovnikkal **a "Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje"** és **"Ali je možna empatična družba dialoga?"**	Erős relációs és társadalmi fordulat: kölcsönösség, együttműködés, empátia, párbeszéd és többrétegű identitás.
2013	**Etikus személytől a párbeszédes társadalomig: a globális társadalom kihívásai**	Érett dialogikai szintézis; Levinas, Vattimo, Girard, Bauman, MacIntyre és mások erősebb alkalmazása.
2014–15	**"Nasilje in sočutje..."**; **"Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti"**	Az erőszak, az áldozati szerep, az együttérzés, a történelmi igazság és a megbékélés etikája.
2018	**Človek, religija, nasilje in kultura miru**	Érett spirituális-pszichológiai antropológia az erőszakról, vallásról és békéről.
2021-től kezdve	**"Etika in družbene preobrazbe"**, későbbi írásai a demokráciáról, politikai kultúráról és megbékélésről	Elsősorban a fennálló rendszer alkalmazása a társadalmi átalakulásra és a közetika területére, nem pedig egy új erkölcsi elmélet felépítésére.

A bibliográfiai feljegyzés megerősíti a *Človek korai sorozatát – temelj etike?* antropológiai, globalizációs és párbeszédes írásokon keresztül, míg Juhant 2007–2011-es bibliográfiája azt

mutatja, milyen gyorsan váltak a párbeszéd, az emberi jogok, a globalizáció, az ökológia és az együttműködés központi témákká.

---

2. Első fázis, 1990-es évek: az emberi személy mint az erkölcs alapja

Az 1993-as **"Človek – temelj etike?" című cikk címe** már tartalmazza azt az alapvető intuíciót, amelyet Juhant soha nem hagy el: egy etikai elmélet nem alkothat először absztrakt szabályokat, és csak utána kérdezheti meg, kire vonatkoznak azok. Először azzal kell kezdeni, milyen lény egy ember. A bibliográfia azt mutatja, hogy ezt követték az interperszonális kommunikációról, antropológiáról, oktatásról és keresztény értékekről szóló írások.

Ez Juhant etikájának alapvetően **antropológiai** , nem pedig pusztán metaetikussá válik. Az olyan kérdések, mint "Mi teszi egy cselekvést kötelezővé?" vagy "Mi az erkölcsi állítások logikai státusza?" másodlagosak a korábbi kérdéshez képest:

Milyenek kell lennie egy embernek ahhoz, hogy az erkölcsi kötelesség, felelősség, szabadság, kommunikáció és a jó keresése egyáltalán lehetséges legyen?

Ez megkülönbözteti őt sok angol-amerikai háború utáni erkölcsi filozófiától. Juhant sokkal közelebb áll a kontinentális filozófiai antropológiához, a katolikus personalizmushoz és az arisztotelészi hagyományhoz. Az erkölcsi filozófia a *személy kialakulásával és beteljesülésével* foglalkozik, nem elsősorban a szabályok logikai levezetésével.

Antropológia és transzcendencia

1997/98-as **"Antropologija in etika ter problem vzgoje" című** tanulmánya ebben a tekintetben feltáró. Juhant szembeállítja azokat a modern antropológiákat, amelyek az emberiséget természetes keretrendszerekhez korlátozzák, és régebbi megközelítésekkel, amelyek szintén elismerték az emberiség természetfeletti vagy transzcendens gyökereit.

Így antropológiája kezdetektől **fogva antiredukcionista**. Az embert nem lehet megfelelően értelmezni pusztán biológiai organizmusként, hasznosságnövelőként, gazdasági szereplőként, racionális választóként vagy társadalmi szerepek hordozójaként. A személy magában foglalja a testi, racionális, érzelmi, társadalmi, szimbolikus és transzcendens dimenziókat.

Ez később az Etika I *egyik legerősebb elvévé* válik.

A posztkommunista kontextus

Az 1999-es **"Krščanske vrednote in sodobni človek"** kifejezetten az 1989 utáni intellektuális kontextushoz tartozik. Juhant a kommunista ideológiai struktúrák összeomlását nemcsak intézményi demokratizációnak, hanem etikai irányultsági válságnak látja. A kérdés tehát az, hogy a közös ethosz milyen támogathatja a szabad társadalmat, miután az ideológiai kényszerítés eltűnik.

Válasza ebben a szakaszban viszonylag kifejezetten keresztény. A keresztény etika nem jelenti az egyszerű külső parancsolatokhoz való alkalmazkodást. Középpontjában a **felelősség a másokért**, amely egy hagyományban gyökerezik, és végső soron a keresztény emberi létezés megértésében.

Ez a korai szakasz így **keresztény antropológiai personalizmusnak** nevezhető.

Ez már relációs jellegű, de a kapcsolat még nem fejlődött ki a 2006–2013 után kialakult kidolgozott párbeszédelméletté.

---

3. 2000–2008: a keresztény antropológiától az autonóm és dialogikus personalizmus felé

Az első jelentős bővítés a 2000-es évek elején történik. Juhant egyre inkább felteszi a kérdést, hogyan működhet egy antropológiailag alapozott etika a **globalizáció, pluralizmus, posztmodernitás, tudomány és demokrácia** körül. Publikációi közé tartozik *a Globalizáció és antropológia* (2002), *a Človek v iskanju svoje podobe* (2003), az emberi méltóság tanulmányozása (2004), *a Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch* (2005), majd 2006-tól kezdve az autonómiáról és párbeszédről szóló, egy szomótag íráscsoport.

Človek v iskanju svoje podobe (2003)

A 271 oldalas **Človek v iskanju svoje podobe: filozofska antropologija** önmagában nem csupán etikai tankönyv, hanem nélkülözhetetlen Juhant erkölcsi elméletének megértéséhez, mert megadja az ember ontológiáját. Elég fontos ahhoz, hogy a Ljubljanai Egyetem továbbra is alapvető irodalomként sorolja fel haladó antropológiai és teológiai tanulmányokhoz.

A párhuzamos 2003-as **tankönyv, az Etika ali človeškost: filozofski temelji etike** még feltáróbb: a cím által sugallott ekvivalencia – "etika vagy emberiség" – előrevetíti Etika I központi tézisét. Nem az, hogy az etika valami olyasmi, ami egy már befejezett emberi szervezethez adódott. **Az emberré válás önmagában is etikai teljesítmény.** A bibliográfia ezt a szöveget különálló, 79 oldalas tanítóműként azonosítja.

A méltóság válik a normatív kritériummá

A 2004-es **"Etična presoja človekovega dostojanstva" című cikk** kifejezetten összekapcsolja az etikát az emberi méltósággal, értékekkel és emberi jogokkal.

Ez azért fontos, mert a méltóság olyan fogalmát ad Juhantnak, amely képes a keresztény personalista antropológiát olyan szókincsbe, amely a pluralista közéletben elérhető szókincsbe fordítja. *Etika I* idejére az emberi méltóságot a legmagasabb erkölcsi és jogi elvnek fogják nevezni.

Így már most enyhe változás történt elméletének felépítésében:

A keresztény antropológia → filozófiai antropológia → méltóság → univerzálisan közvetíthető etikai elvek.

Ez nem szekularizáció abban az értelemben, hogy elhagynánk a keresztény metafizikát. Inkább úgy írható le, mint **nyilvános** fordítást.

---

4. A döntő 2006-os fordulat: az autonóm személy a morális "rendszer" ellen

A "Autonóm személy mint az etika alapja: Ember a modern és posztmodern erkölcs között" **című tanulmány**, amely 2006-ban jelent meg *a Person and Good* című kötetben, Juhant fejlődésének egyik legelméletileg feltáró szövege.

Az absztrakt szöveg szerint a modern gondolkodók igyekeztek beépíteni az embert olyan rendszerekbe, amelyek garantálták az etikai elvek engedelmességét. Különösen **Zygmunt Bauman** alapján Juhant azt állítja, hogy az igazi etika lehetetlen, hacsak az ember autonóm. Az egyéni etikus személy posztmodern helyreállítását **Levinashoz és Baumanhoz** köti, miközben ezt a fejlődést a zsidó-keresztény örökségbe alapozza.

Ez egy rendkívül jelentős módosítást vezet be.

A korábbi keresztény etika könnyen értelmezhető volna úgy, hogy objektív normákból indul, amelyek hatalmát később személyekre alkalmazzák. Juhant egyre inkább megfordítja az irányt:

Az illetőnek leegyszerűsíthetetlennek kell maradnia az erkölcsi rendszerhez; az erkölcs azért létezik, mert egy szabad ember felelős egy másik személyért.

Ez fontos posztmodern korrekciója a hagyományos rendszerszintű erkölcsi filozófiának.

Ez **nem** teszi Juhantot erkölcsi relativistává. Továbbra is a jót, a méltóságot, az emberiséget és a transzcendenciát hangsúlyozza. Ehelyett elutasítja azt az elképzelést, hogy az etikus élet egy zárt normatív mechanizmus kimerítően megragadható.

Ez érdekes módon két intellektuális világ közé helyezi:

a katolikus-personalista meggyőződés, hogy az emberi személynek objektív jója van, valamint a Levinas/Bauman meggyőződés, hogy az **erkölcsi felelősség megelőzi vagy meghaladja a teljes kodifikációt**.

---

5. A párbeszéd módszerből antropológiává válik

A következő jelentős fejlemény, körülbelül 2007–2009, a **párbeszéd** egyik erényből valami sokkal alapvetőbbé emelése.

A "Párbeszéd antropológiai alapjai" című művében Juhant azt állítja, hogy az emberek alapvetően az együttműködésre orientálódnak, és a párbeszédet már a korai gyermekkor óta meg kell tanulni. Az ember, akit megfosztanak az emberi kommunikációtól, nem fejlődik normálisan emberként. Ezt az érvet a posztkommunista polarizációval, globalizációval és a vallások és civilizációk közötti konfliktusok problémájával köti össze.

2008-as **"Dialog in šola" című esszéje** egyértelműen kimondja a következtetést: a család és az iskola a párbeszéd "műhelyei"; a sikeres társadalmak együttműködésre és befogadásra épülnek; a párbeszédes oktatás adja a társadalmi konfliktusok megoldásának alapját.

Nagyjából ugyanebben az időben publikálta **meg a "Lehetséges-e a globalizált etika lehetősége?"** című könyvet , valamint a párbeszédet a tudományhoz és valláshoz kötő tanulmányokat is.

Ez valódi elméleti fejleménynek számít. Az emberi személy már nem csupán egy már megalkotott egyén, aki *a* kapcsolatokat választja. Egyre gyakran:

Az illető kapcsolatokon keresztül válik emberré.

Ez egy átmenet a **szubsztancialista personalizmusról** a **relációs personalizmusra**.

Az egyén továbbra is lerövidíthetetlen és szabad marad, de maga az egyéniség feltételezi a függőséget, a nyelvet, az elismerést, az oktatást és a párbeszédet.

---

6. *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti* (2009): Juhant rendszerszintű erkölcsi elmélete

A 393 oldalas **Etika I: Na poti k vzajemni človeškosti** (*Etika I: A kölcsönös emberiség felé*) kétségtelenül Juhant 1989 utáni erkölcsi filozófiájának központi szisztematikus munkája. Hét nagy fejezetet foglal magában, és az etika történelmi, episztemológiai, kulturális és fogalmi dimenzióit tárgyalja.

Legfontosabb állítása nagyon egyszerűen megfogalmazható:

Az etika célja a jó; a jó az emberi személy teljes emberiességgel való fejlődését jelenti.

A kortárs áttekintés összefoglalja Juhant álláspontját azzal, hogy az etika az emberiség megőrzésével bízik, és etika nélkül erős értelemben nem létezne teljesen emberi lét.

Ez a tétel azt mondja, hogy Juhant etikája alapvetően **teleológiai**. A cselekedetek nem erkölcsileg helyesek pusztán azért, mert szabályoknak felelnek; őket a jóhoz és az emberi beteljesüléshez viszonyítják meg.

Ez azonban nem egyenes arisztotelészizmus.

A. Egy arisztotelész-teleológiai dimenzió

Juhant Arisztotelész gyakorlati filozófiájáról indul ki. Az etikai élet a jó, beteljesülés és végső soron a boldogság felé irányul. Az erények azért számítanak, mert az emberi képességek inkább művelést igényelnek, nem csupán a szabályok intellektuális elismerését.

Ez jelentős erény-etikai **komponensként** ad etikáját.

B. Személyiségi dimenzió

A kritérium nem egy személytelen jóléti összesség. Ez az emberi személy a lecsökkenthetetlen méltóságában. Az emberek szabadok maradnak, és semmilyen struktúra nem határozhatja meg teljesen.

Ez kizárja mind a kollektivizmust, mind a szigorú következmények kezelését.

C. Egy dialogikus dimenzió

Az igazán jellegzetes jellemző a **vzajemnost**, a kölcsönösség vagy a kölcsönösség.

Juhant szerint az ember születésétől kezdve lép be egy dialogikus struktúrába. Az etikai képességek a kapcsolatokban fejlődnek; az erényeket mások interakciójában kell megerősíteni és tesztelni; és az egyének nem érhetik el az emberi beteljesülést elszigetelten.

Ezért az etikai alany sem Kant pusztán önjogalkotó, elszigetelt racionális akarata, sem a liberális elmélet egyes változatainak hasznosságot maximalizáló egyénje. Szabad **, de függő személy**.

Ez a feszültség – a szabadság **és** a függőség – alapvető fontosságú.

D. Holisztikus antropológia

Juhant erősen bírálja az egydimenziós emberiség beszámolóit. Az embert egészként kell megérteni, egyensúlyban tartva a személyes és történelmi tapasztalatot, az egyéni fejlődést és a társadalmi környezetet, a természetet és a kultúrát, a korlátokat és a túlmutatást.

Az etikai elméletnek tehát kölcsönhatásba kell lépnie a pszichológiával, szociológiával, joggal, politikával, közgazdaságtannal, teológiával és történelemmel.

Ez az egyik oka annak, hogy Juhant etikája később a szociálpszichológia, történelem és az erőszak tanulmányai felé terjeszked.

E. Szabadság atomizmus nélkül

A szabadság elengedhetetlen az erkölcshöz. De Juhant kifejezetten azt állítja, hogy a szabadság egy más személyektől és tárgyaktól való függőség hálózatában valósul. Az etika nem mechanikusan kényszeríti a jót; olyan irányultságot teremt, amelyben az igazi szabad cselekvés lehetségessé válik.

Elmélete ezért két végleményt elutasít:

a libertárius atomizmus, amely szerint a szabadság elsősorban másoktól való függetlenségből áll, és autoriter moralizmus, amely szerint az etikai jóság intézményesen rá lehet kényszerítve.

Az autentikus szabadság a **jó felé való viszonyviszonyban fenntartott szabadság**.

F. Méltóság, univerzális és globális ethosz

A történelmi fejezetek túlmutatnak a kereszténységen, egészen az indiai, kínai, egyiptomi, mezopotámiai, zsidó, görög és iszlám hagyományokig. Juhant ezt a sokszínűséget egy dialogikusan hozzáférhető, globális etikai alap felépítéséhez szükséges forrásként értelmezi.

A végső jogi és erkölcsi kritérium az **emberi méltóság**.

Ez azt jelenti, hogy keresztény etikája jelentősen univerzálissá vált. A kereszténység továbbra is Juhant legmélyebb metafizikai horizontja, de az etikai kommunikáció nem állhat magában pusztán azzal, hogy keresztény kinyilatkoztatást hivatkoznak a hagyományon kívüli embereknek.

G. Isten és az etika alapjai

Különösen érdekes feszültség jelenik meg a rendszer végén. Juhant állítja, hogy semmilyen véges etikai vagy erkölcsi alap nem tekinthető egyszerűen kimerítőnek, mert a kritérium egy szabad, túlmutató emberi személy. Mégis, beszámolója végső soron túlmutat a véges emberiségen: csak Isten adhatja meg a teljes bizalom alapját.

Ez megkülönbözteti Juhantot mind a világi humanizmustól, mind a teológiai önkéntességtől.

Álláspontja nagyjából:

Az etikai normák antropológiailag és dialogikusan hozzáférhetőek, de értelmességük legmélyebb ontológiai horizontja transzcendens.

Ez marad későbbi munkásságának jellemzője.

---

7. Milyen erkölcsi elmélet az *Etika I*?

Ezért félrevezető lenne egyszerűen egy szabványos kategóriába sorolni a Juhantot.

Elsősorban nem kanti-i deontológus, mert a jó, emberi beteljesülés, jellem, erény és kapcsolati formáció puszta az egyetemes szabályokhoz való konformáció előtt áll.

Nyilvánvalóan **nem konsekvencialista**, mert az emberi méltóság és az emberek leredukálhatatlansága korlátozza az összesített társadalmi haszonok számításának kísérletét.

Jelentős **arisztotelészi és erény-etikai elem van**, mert az etikai élet a képességek fejlesztésével, jó jellemmel, beteljesüléssel és boldogsággal foglalkozik.

Erősen **personalista**, mert az irreduczibilis személy az erkölcsi érték alapvető hordozója és kritériuma.

Egyre **dialogikusabbá és kapcsolatosabbá** válik, mert az illető másokkal való találkozásban alakul ki és erkölcsileg fejlődik.

És ő **keresztény-transzcendens**, mert az emberi etikai létezés végső soron nyitott marad Isten felé.

A legjobb tömör megjelölés tehát a következő lenne:

A keresztény relációs-personalista etika a párbeszédes emberi beteljesülésről.

---

8. 2010–2011: erkölcsi személytől a kölcsönösségig, együttműködésig és empátiához

A 2010-es **"Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje"** (*Valódi cselekvés kölcsönösség és együttműködés*) című cikk, amelyet Vojko Strahovnikkal közösen írt, még egyértelműbbé teszi a relációs elvet. A szerzők közvetlenül azt mondják, hogy az etika az egyének és a párbeszéd kölcsönösségén alapul; az etikai szereplő az interperszonális kapcsolatokba épül; és a személy egy színészi központ, amelyet nem lehet pusztán spirituális vagy pusztán anyagi dimenzióra redukálni.

Mivel ez a cikk társszerző, nem szabad automatikusan minden mondatot egyedül Juhanthoz tulajdonítani. Ennek ellenére központi antropológiája egyértelműen folyton független független 2006–2009-es írásaival.

A fogalmi változás finom, de fontos:

A korai Juhantban **az illető az etikát** alapozta.

2010-re **a relatív módon megalkotott személy alapozta az etikát**.

A második formuláció tartalmazza az elsőt, de jelentősen átalakítja azt.

A következő évben közösen írt **"Ali je možna empatična družba dialoga?"** (*Lehetséges-e egy empatikus párbeszéd társasága?*),) ezt a relációs etikát átadja a társadalom egészére. A cikk elutasítja az örökölt konfliktusmodelleket, hangsúlyozza a mentalitás, együttműködés és spirituális alapok hosszú távú változásait, a poszttotalitárius lakosságot különösen sebezhetőnek kezeli a manipulációnak, és többrétegű, nem egydimenziós identitások mellett érvel.

Itt az **empátia** sokkal erősebben lép be az elméleti szókincsbe.

Ez kiterjeszti Juhant etikáját a filozófiai antropológiáról valami **erkölcsi pszichológiája és politikai etikává**.

Egy jó társadalmat már nem lehet egyszerűen úgy értelmezni, mint helyes törvényekkel rendelkező társadalmat. Olyan emberekre van szükség, akik képesek empátiára, párbeszédre és elismerésre.

---

9. *Etikus személytől párbeszédes társadalomig* (2013): az érett relációs fordulat

Juhant 2013-as angol nyelvű **monográfiájának, az Etikus személytől a párbeszédes társadalomig: A globális társadalom kihívásai** pontosan leírja gondolkodásának irányát.

A könyv absztraktja kimondja, hogy az ember etikai lényként megalapozza magát **a másokkal folytatott párbeszéd** révén. A korai gyermekkor döntő jelentőségű, mert a gyermek megtanulja azokat az érzelmi és szimbolikus kódokat, amelyeken keresztül önmagunk, mások és a világ hozzáférhetővé válik. Juhant még az érzelmi dimenziót is elsőbbséget helyez a tisztán nyelvtan-szimbolikus kommunikációval szemben.

Ez jelentős mélyítése korábbi filozófiai personalizmusának.

Az embert már nem elsősorban metafizikailag definiált anyagként kezelik, amely etikai képességekkel rendelkezik. Az erkölcsi személyiség a **kapcsolatok fejlődése által megalkotott** dolog.

A posztmodern filozófia hatása

Egy kortárs részletes áttekintés azt mutatja, hogy Juhant most kifejezetten **Gianni Vattimo "gyenge gondolataira" merít.** A cél az, hogy ellenálljunk a totalizáló rendszereknek, és felismerjük az emberi függőséget, tévedékenységet, korlátokat és időbeliséget.

Ez érdekes átalakulást eredményez univerzalizmusában.

Nem adja fel az emberi méltóság igazságát vagy a jó és rossz valóságát. Inkább gyanakodni kezd azzal az állítással szemben, hogy bármely véges emberi elméleti rendszer kimerítő formában birtokolja a jót.

Más szóval:

Az univerzalizmus dialogikussá válik, nem pedig totalizálóvá.

Levinas és aszimmetrikus felelősség

Még feltűnőbb a könyv leírása, amelyben az etikus személy feltétel **nélkül felelős a Másik** iránt, a levinasian értelemben. A kritikusok ezt kifejezetten Juhant posztmodern etika kezelésének fontos irányának nevezi.

Első rálátásra ez ellentmondásnak tűnik *Etika I* kölcsönösségével.

De az ellentmondás eltűnik, ha két szintet különböztetünk meg.

A legmélyebb etikai szinten a Másik olyan igényt tesz rám, ami nem attól függ, hogy először egyenértékű előnyt kapok: **a felelősség aszimmetrikus**.

Egy működő emberi közösség szintjén az embereknek olyan intézményeket és kapcsolatokat kell építeniük, amelyeket a **kölcsönösség és az együttműködés** jellemez.

Így Juhant egyszerre vállalhatja a levinásiai nem-kölcsönös felelősséget, és továbbra is védheti a társadalmi kölcsönösséget.

Ez az egyik legfilozófiailag érdekesebb finomítás a 2009 utáni elméletében.

---

10. Girard és az erőszak központi erkölcsi problémaként való felfedezése

A 2013-as könyv másik jelentős fejleménye Juhant kiterjedt használata René **Girard mimetikus elméletének**.

Az emberek egymás vágyait utánozzák; a rivalizálás fokozódik; a közösségek megpróbálják legyőzni a válságot kizárással vagy bűnbak feláldozásával leküzdeni. Juhant ezt a mechanizmust alkalmazza a sebezhető személyek elleni erőszakra, politikai rendszerekre, népirtásra és a történelmi áldozatok bánásmódjára.

Ennek a lépésnek a fontosságát nem szabad alábecsülni.

Korábban Juhant erkölcsi antropológiája főként a következőket kérdezi:

Hogyan lehet valaki jóvá?

Az utóbbi elmélet egyre inkább hozzáteszi:

Hogyan okozzák a társadalmi és pszichológiai mechanizmusok az átlagembereket és közösségeket, hogy erőszakossá váljanak?

Ez megváltoztatja erkölcsi filozófiájának magyarázó ambícióit.

Az erkölcsi kudarc már nem csupán a normák felismerésének vagy betartásának elmulasztása. Ebből fakadhat:

rivalizálási vágy, sérült kapcsolatok, kommunikációs képtelenség, ideológiai egyszerűsítés, félelem, kollektív identitásformáció, bűnbak készítése és a történelmi igazság elnyomása.

Ez jelentős előrelépés a hagyományos normatív etikától az **antropológiai erkölcsi patológia elmélet** felé.

A 2013-as könyv ennek megfelelően számos kortárs gondolkodót idéz, köztük Bauman, Girard, Hans Küng, Levinas, MacIntyre, Paul Ricoeur, Charles Taylor és Joachim Bauer.

---

11. 2014–2018: együttérzés, történelmi igazság, megbékélés és békekultúra

A következő fázis nem változtatja meg a rendszer alapjait, hanem a központi gyakorlati problémát a "globalizáció alatti párbeszédről" az **erőszakra és annak leküzdésére** változtatja.

A 2014-es **"Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost" című cikk** kifejezetten összekapcsolja a vallást, az ideológiát, az erőszakot, az együttérzést, a posztkommunista átmenetet és a megbékélést.

Ez a szakasz megerősít több olyan elemet, amelyek már a 2013-as könyvben is rejtőznek.

Az erkölcsi személyiségnek fejlődési múltja van

Juhant egyre inkább az empatia, kommunikáció és a Másik felismerésének képességét inkább a korai kapcsolatok által kialakuló képességként kezeli, nem pedig az absztrakt racionalitás automatikus termékeként.

Így a relációalitás nem csupán filozófiai állítássá válik, hanem az **erkölcsi formáció** magyarázata.

Egy sérült kapcsolati környezet olyan embereket eredményezhet, akiknek az empátia és párbeszéd képessége maga is sérült.

Ez egyértelmű mozgás az erkölcsi pszichológia felé.

Az együttérzés erkölcsileg alapvetővé válik

A 2015-ös **"Resnica in sočutje se odpirata na bregovih večnosti" tanulmány** azt állítja, hogy az embernek el kell ismernie korlátait és szükségét mások iránt. Az áldozat etikai problémája kulcsfontosságúvá válik: az élet tartalmazhat áldozatot, de etikailag nem megengedett mások feláldozása saját céljaira. Juhant ehelyett a valódi társadalmi életet kölcsönös együttműködéssel, párbeszéddel, történelmi igazsággal és együttérzéssel társítja.

Ez különösen tömör kifejezi érett etikáját:

a végesség → függőség → kapcsolat → párbeszéd → kölcsönösség → együttérzés.

Ellentétben a következők:

Az önabsolutizáció → ideológiai totalizáció → mások áldozatvállalása → erőszak.

Ez a bináris struktúra végigvezeti érett munkáinak nagy részén.

---

12. *Človek, religija, nasilje in kultura miru* (2018): az érett szintézis

A 2018-as **Človek, religija, nasilje in kultura miru: duhovno-psihološka študija** človeka (*Ember, vallás, erőszak és békekultúra: Az emberi lény spirituális-pszichológiai* tanulmánya) című monográfia valószínűleg Juhant legfontosabb későbbi könyve *az Etikus személytől a dialogikus társadalomig* című mű után.

Ez egy 200 oldalas tudományos monográfia, amelyet a Ljubljanai Egyetem Teológiai Kara adott ki.

Fogalmi szerkezete nagyon feltáró. Ahelyett, hogy elvontan kérdezné, hogy "a vallás erőszakot okoz-e" vagy "a vallás békét teremt-e", Juhant két szintet különböztet.

Egyszinten a különböző vallások tanításaik és hagyományai vannak az erőszakról és a békéről.

Egy másik, végső soron döntőbb szinten **az emberek értelmezik, megvalósítják és használják ezeket a hagyományokat**.

A kiadó leírása pontosan ezt hangsúlyozza: a tanulmány elutasítja a vallás mellett vagy ellen alkotott egyszerűsített ideológiai ítéleteket, és úgy kezeli az embert, mint aki az örökölt vallási hagyományoknak gyakorlati hatalmat ad békére vagy pusztításra.

Ez egy fontos elméleti utazást tesz lehetővé.

Az 1990-es években a kereszténység elsősorban etikai forrásként működött.

2018-ra Juhant reflexivitívebb lett: még egy jó irányú vallási hagyománynak is át kell haladnia a konkrét emberi szereplők pszichológián, szabadságán, értelmezésén és kapcsolatain.

Ezért a vallás nem helyettesítheti az etikai személyiséget.

Ez nem visszavonulás a vallástól; ez egy kifinomultabb beszámoló a **vallás és az erkölcs közötti közvetítésről**.

---

13. 2018 után: konszolidáció, nem pedig újabb elméleti forradalom

Juhant továbbra is kifejezetten az etikáról írt. A 2021-es Etika danes kollektív kötet tartalmazza hozzájárulását**, az "Etika in družbene preobrazbe"** (*Etika és társadalmi átalakulások*). A kötet esszéjét az etika alapjairól, tanításáról és társadalmi alkalmazásáról szóló kortárs viták közé helyezi.

Későbbi munkái azonban egyre inkább a történelmi emlékezetre, Lambert Ehrlichre, kereszténydemokráciára, politikai kultúrára és megbékélésre koncentrálnak. Például az Ehrlichről szóló 2023-as cikk a keresztény értékeket a demokratikus működés alapjaként értelmezi, és a személyes erkölcsi tanúságtételt a személyes és nemzeti függetlenséghez köti.

Ugyanez a folytonosság látható egy 2024-es politikai kultúra vitában is: Juhant ismét az arisztotelészi kapcsolatból indul az etikák, a politika és a közjó között.

Még 2026-os nyilvános belépései is ismétlik az érett elmélet központi fogalmait: az emberiség a másokkal folytatott csere és együttélés révén épül fel; az emberek nyelv, szabályok és értékek világában élnek; az erkölcs felelősséget foglal magában mindenki iránt, különösen a marginalizált személyek iránt; és az emberi nyitottság végső soron magában foglalja az Isten iránti nyitottságot.

Ezért nem találok bizonyítékot arra, hogy késői elhagyta volna korábbi erkölcsi rendszerét**. Ehelyett 2018 után a szisztematikus elméleti felépítés nagyrészt átadja helyét a már kialakult relációs keresztény etika demokráciára, emlékezetre, politikai kultúrára és megbékélésre való alkalmazásának.**

---

14. A legfontosabb elméleti fejlemények 1989 után

Egészében tekintve Juhant fejlődése több szorosan összefüggő váltás révén rekonstruálható.

A keresztény érték-etikáról az antropológiai etikáig

A korai írások gyakran a kereszténység és a keresztény értékek révén fogalmazzák meg a problémát. Fokozatosan a mélyebb elméleti alap az **emberi személy alakul ki**: méltóság, szabadság, szimbolikus képesség, függőség és transzcendencia.

A kereszténység továbbra is lényeges, de egyre inkább a filozófiai antropológia legmélyebb történelmi és metafizikai forrásaként működik, amelyet Juhant úgy véli, nyilvánosan és interkulturális értelemben is lehet érvelni.

Az autonóm személytől a relációs személyig

A 2006-os autonómia hangsúlyt nem hagyják fel. Ehelyett az autonómiát újraértelmezik.

Egy erkölcsileg autonóm személy **nem önellátó**.

Etika I , különösen a 2013-as könyv alapján az ember pontosan olyan kapcsolatokon keresztül válik autonómmá, amelyek lehetővé teszik a nyelv, identitás, empátia és felelősségvállalás fejlődését.

Így Juhant túllép a liberális individualizmus és a kollektivizmus közötti ellentéten. Érett személyisége egyidejűleg:

leegyszerűsíthetetlenül egyéni, és alkotmányosan relatív jellegű.

A normáktól az etikai formációig

A korai etikai elméletet még mindig elsősorban alapok, értékek és elvek alapján lehetett értelmezni. Juhant egyre inkább azt kérdezi, hogyan szerzik meg az emberek azt a képességet, hogy valóban etikusan viselkedjenek.

Ezért a család, az oktatás, az érzelmek, a párbeszéd, az emlékezet és a társadalmi kultúra is bekerül az elméletbe.

Az erkölcsi kérdés csak:

"Melyik norma érvényes?"

a következőknek:

"Milyen ember és milyen társadalmi kapcsolatok teszik lehetővé az etikus reagálást?"

Ez fontos átmenet az erényeetika és az erkölcsi pszichológia felé.

A kölcsönös etikáról a Másért való felelősségre

Az Etika I a kölcsönösséget hangsúlyozza. A 2013-as szintézis egy egyértelműbb, Levinasius-i felfogást vezet be a feltétel nélküli felelősségről a Másik iránt.

Az utóbbi álláspont tehát mind kölcsönösséget, mind **aszimmetriát** tartalmaz.

Ez elméletileg gazdagabb, mint egyszerű szerződéses kölcsönösség: nem tisztelem a Másikat pusztán azért, mert egyenlő bánásmódot várok cserébe.

A erkölcsi hibától az erkölcsi patológiaig

Girard hatása olyan magyarázó dimenziót hoz be, amely hiányzik a hagyományos személyiségi-etikából.

Az erőszak összefügg rivalizálással, bűnbakozással, ideológiai totalizációval és kizárással. Juhant ezért nemcsak a cselekvések megítélésére szolgáló szabványokat keres, hanem olyan mechanizmusokat is, amelyek magyarázatot adnak, hogyan veszítik el az emberek az emberi cselekvés képességét.

A párbeszéd mint technika a párbeszéd mint ontológiáig

Talán a legjellegzetesebb fejlemény, hogy a párbeszéd már nem jelent pusztán udvarias kommunikációt.

A párbeszéd maga a személyiség alkotójává válik.

Az ember az önmagunkat, a nyelvet, az érzelmi orientációt és az erkölcsi reagálást a kölcsönhatáson keresztül tanulja meg. Ennek következtében egy nem párbeszédes társadalom nem csupán politikailag hibás; rontja azokat a feltételeket, amelyek alatt a teljes emberiség fejlődhet.

---

15. Egy központi feszültség: univerzális erkölcsi igazság etikai rendszerek totalizálása nélkül

Juhant érett munkáinak egyik legfilozófiailag produktívabb feszültsége az **egyetemességgel** kapcsolatos.

Elutasítja a relativizmust. Az emberi méltóság, a jó, a szabadság, a felelősség és az áldozattól vagy erőszaktól való védelem egyetemes érvényességet őriz.

Ugyanakkor Bauman, Levinas és Vattimo befolyása alatt nem bízik az etikai igazság zárt, átfogó rendszerré alakítására irányuló kísérletekben, amely képes előre minden esetet meghatározni. Az ember véges, tévedhető, időbeli és egyedi.

Érett álláspontja így így fejezhető ki:

Az etikai igazság irányultságban univerzális, de átvételben dialogikus.

Ez az univerzalizmust jelenti intellektuális totalitarizmus nélkül.

Ez valószínűleg az egyik legfontosabb különbség Juhant érett elmélete és a klasszikusabb neoskolasztikus etikai felfogás között.

---

16. Juhant és természetjog etika

Bár egyértelműen a katolikus szellemi kultúrában dolgozik, nem lenne pontos érett etikáját hagyományos **természetjog-elméletre** redukálni.

Kétségtelenül megőrzi az objektív jókat, méltóságot, transzcendenciát és teológiai horizontot. De azok a jellemzők, amelyeken keresztül az erkölcsi életet magyarázza, egyre gyakrabban:

személy, autonómia, kapcsolat, párbeszéd, függőség, felelősség, empátia, együttműködés, sebezhetőség, történelmi emlékezet, megbékélés és együttérzés.

Ez a szókincs sokkal közelebb áll a huszadik századi personalizmushoz, dialogikai filozófiához, a levinasiusi etikához, a MacIntyre-i erényelmélethez, Bauman posztmodern etikájához és a girard-i antropológiához, mintsem a természetjog tisztán deduktív skolasztikus kezeléséhez.

Katolicizmusa tehát ontológiai horizontot kínál, nem pedig mechanikusan teljes etikai kódexet.

---

17. Mennyire eredeti Juhant erkölcsi elmélete?

Különbségtételre van szükség az **eredeti** elemek és egy teljesen példátlan erkölcsi-filozófiai rendszer között.

A legtöbb egyéni komponensnek azonosítható elődei vannak. Az emberi virágzás és erény arisztotelészi gyökerekkel rendelkezik; a személyes méltóság a personalizmushoz és a keresztény antropológiához tartozik; a Másik iránti felelősség nagyban Levinasnak köszönhető; a szabályalapú modern erkölcs kritikáját Bauman befolyásolja; a fallibilista antitotalizmus Vattimóra merít; a függőség és az erény rezonál MacIntyre-rel; a mimetikus erőszak kifejezetten Girardtól származik.

Ezért Juhant **nem** kínál új alapokat olyan paradigmát, amely például összehasonlítható lenne a kanti deontológiával, utilitarizmussal, Rawls-i konstruktivizmussal vagy Levinas alteritás etikájával.

Eredetisége máshol rejlik: ezeknek a szálaknak **a rendszerszintű integrációjában** a keresztény-relációs filozófiai antropológiába, valamint abban, hogy ezt a szintézist kiterjeszti a poszttotalitárius társadalmak konkrét erkölcsi problémáira.

A különösen jellegzetes Juhanti-sorozat a következő:

Személy → méltóság, →szabadság → függőség → párbeszéd → kölcsönösség, →felelősségvállalás → empátia/együttérzés → megbékélés → békekultúra.

A szintézist különlegessé teszi, hogy ezeket a fogalmakat nem különálló témákként kezelik. Fejlődési láncot alkotnak. Az embernek szükségük van másokra ahhoz, hogy személyivé váljanak; ezért a párbeszéd antropológiailag alapvető; ezért az erkölcsi autonómia reláció megfeltételezi; ezért az erőszak alapvetően a relációs emberiség megsemmisítése; ezért a megbékélés igazságot, elismerést és együttérzést igényel; ezért a béke végső soron a megfelelően formált személyek kultúrája, nem csupán a fegyveres konfliktus hiánya.

Ez az integráció jelentős elméleti eredmény, még akkor is, ha összetevői nem egy-külön újak.

---

18. Végső értékelés

Ha Juhant 1989 utáni erkölcsi filozófiáját időszakokra bontjuk, akkor a következőképpen jellemezném.

Az 1990-es évek egy **antropológiai-keresztény újjáépítési szakaszt** alkotnak a kommunizmus után: a személy, a felelősség, az oktatás és a keresztény ethosz alapjait adják az erkölcsi megújulásnak.

Körülbelül 2000–2006 között az univerzalizáció és filozófiai mélyülés **szakasza zajlik: a filozófiai antropológia, a méltóság, a globalizáció és az emberi jogok egyre nyilvánosan is közvetíthetővé teszik etikáját.**

2006–2009 döntő átmenetet eredményez az **autonóm, mégis relációs personalizmusra**. Bauman és Levinas segítenek neki kritizálni azokat az erkölcsi rendszereket, amelyek alárendelik a konkrét személyt; a párbeszéd antropológiailag alapvetővé válik.

Etika I (2009) a rendszerszintű középpont: a jó teljes emberiség; a méltóság a végső erkölcsi-jogi kritérium; a szabadság a függőségben létezik; az erény és az etikai formáció számít; a kölcsönösség és a párbeszéd alkotó tényező; a transzcendencia adja az elméletnek a legmélyebb horizontját.

2010–2013 kidolgozta a kifejezetten **dialogiási-társadalmi elméletet**: az együttműködés, empátia és a felelősség a Mással szemben az etikus személytől a dialogikai társadalomhoz vezet.

A 2013–2018 egy kifinomult **erkölcsi patológiaelméletet ad** hozzá: utánzó rivalizálás, ideológiai totalizáció, áldozatsá válás, sérült relációalitás és az empátia kudarcai magyarázzák az erőszakot; az igazság, az együttérzés és a megbékélés a békekultúrára utal.

2018 után főként **konszolidáció és alkalmazás** történik, nem pedig egy új alapvető fordulat. Ugyanezt a rendszert alkalmazzák társadalmi átalakulásokra, demokráciára, politikai kultúrára, történelmi emlékezetre és megbékélésre. 2026-os hivatalos kutatási profilja

továbbra is az etikát és az emberi személyt azonosítja alapvető területei között, míg legújabb írásai ugyanazt a felelősségvállalást, a kapcsolati emberiséget és a transzcendenciát tartják fenn.

Így a legtömörebb elméleti megfogalmazásban **Juhant 1989 után egy keresztény personalista etikától, amelyben "az ember az etika alapja" egy relációs personalizmus felé mozdul, amelyben az ember lehet az etika alapja, mert az ember felelősség, függőség és párbeszéd révén alakul ki** másokkal. Az empátia, a girard-i erőszak, a történelmi igazság és a megbékélés későbbi bevezetése nem dönti fel ezt az alapot. Megmutatja, mi történik, amikor a dialogikus emberiség sikerrel jár – vagy amikor összeomlik.

Ez az átalakulás **a "személyből mint alapból" "relációs személy mint alap" felé** az én értékelésem szerint Janez Juhant erkölcsi filozófiájának legvilágosabb és legfontosabb elméleti fejleménye 1989 után.

****

VIII. ROMÁNIA

****

Mihaela Miroiu morálelmélete

Kérjük, írja le és elemezze részletesen Mihaela Miroiu 1989 után megjelent tanulmányait és erkölcsi elméleti könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Mihaela Miroiu 1989 utáni munkája különösen érdekes, mert **nem** követi azt az egyszerű pályát, amelyben egyetlen erkölcsi elméletet fogalmazott meg, majd azt többször is kidolgozta. Fejlődése összetettebb. Először a filozófiai univerzalizmus androcentrikus előfeltételeinek kritikáját kezdte; az 1990-es évek közepén egy valóban eredeti normatív elméletet fogalmazott meg, a **"kényelmi elméletet" (*teoria convenabilității*);** körülbelül 1999 és 2000 között egyre inkább az erkölcsi filozófiát a **szakmai etikák, politikai etika, autonómia, feminizmus és demokratikus intézmények** felé irányította. A 2010-es években normatív gondolkodásának központi eleme a személyes autonómia, felelősség, jogok és nemi igazságosság lett. Mégsem **egyszerűen hagyta el** korábbi elméletét: feltűnő módon 2024-ben kifejezetten visszatért a *konvenbilität*, összekapcsolva azt a születés erkölcsi jelentőségével, a generációk közötti igazságossággal és a nem emberi lények erkölcsi státuszával.

Ezért öt szakaszt választanék **meg** fejlődésében, nem pedig egyszerűen liberális feminista erkölcsi filozófusként írnám le.

Időszak	Főbb művek / beavatkozások	Domináns erkölcsi-elméleti probléma
1990–1995	*Gândul umbrei* (1995)	Az androcentrikus filozófia kritikája; a nők tapasztalata filozófiailag releváns
1995–2002	"A kényelem mint etikai érték"; *Convenio* (1996; 2. kiadás 2002)	Egy eredeti feminista-relációs erkölcsi elmélet felépítése
1999–2007	*Societatea retro*; *Introducere în etica profesională*; *Drumul către autonomie*; *Dincolo de îngeri și draci*	Kontextusalizáció, szakmai etika, autonómia és politikai erkölcs
2008–2017	cikkek a feminizmusról, demokráciáról, politikai erkölcsről és az "etikus liberalizmusról"; *Ideologii politice actuale*	Az autonómia válik a fő politikai-etikai kritériumnak; arányos felelősség és nemi igazságosság
2018–2024	*A demokratikus állampolgárság születése*; *Aripi și rădăcini*; *Avem loc*	Demokratikus humanizmus, állampolgárság, sokszínűség, befogadás;

Időszak	Főbb művek / beavatkozások	Domináns erkölcsi-elméleti probléma
	unii de alţii? ; 2024 "Minden halandó megszületik"	a relációs/ökológiai etika megújított kidolgozása;

1. A filozófiai kiindulópont 1989 után: a probléma még nem az volt, hogy "Melyik erkölcsi norma helyes?", hanem az volt, hogy "Ki határozhatja meg az embert?"

Miroiu döntő intellektuális áttörése közvetlenül a román kommunizmus összeomlása után következett be. 1989 előtt már vonzotta az etika és a politikai filozófia, de később felidézte, hogy az ideológiai és szellemi környezet élesen korlátozta a filozófiai horizontjait. Azt mondta, hogy egészen 1991-ig gyakorlatilag szembesült a filozófiával, mint túlnyomórészt férfi kánonnal, és nem olvasott női filozófiai könyvet.

Ez fontos a *Gândul umbrei megértéséhez. Abordări feministe în filosofia contemporană* (1995). Általában Miroiu és román intézményi források szerint ez az **első eredeti román feminista filozófia könyv.** A feminista episztemológiát, a természet/kultúra és a nem/nemek megkülönböztetést, az alteritást, az áldozatot és a látszólag univerzális filozófiai konstrukciókba ágyazott implicit szexizmust vagy nőgyűlöletet tárgyalja.

Így a könyv még nem egy erkölcsi elmélet, amely összehasonlítható a kantianizmussal, utilitarizmussal vagy kontraktualizmussal. Jelentősége Miroiu későbbi etikájában alapvetőbb. Azt kérdezi, hogy a hagyományos erkölcsi filozófia tévesen azonosította-e egy bizonyos típusú alanyhoz – történelmileg férfi, autonóm, testetlen, gazdaságilag független és közszférában elhelyezkedő – álláspontját az "emberiség mint egy" nézőpontjával.

Ez a kritika egy jellegzetes Miroiu témához vezet, amely szinte minden későbbi munkájában fennmarad: **a testesített és relációs élmények filozófiailag relevánsak, és nem kezelhetők egyszerűen véletlenszerű empirikus anyagként, amely kívül esik a "tiszta"** elméleten.

A Gândul umbrei *jelentősége* tehát ugyanannyira módszertan, mint feminista. Aláásja három olyan feltételezést, amelyek egyébként lehetetlenné tennék későbbi etikai elméletét: hogy az ész és az affekt szigorúan el kell választani; hogy a függőség és a testi sebezhetőség filozófiailag alacsonyabb rendűek az absztrakt autonómiához képest; és hogy a magánélmények, mint a terhesség, szülés, gondoskodás és függőség, nem befolyásolják az egyetemes erkölcsi filozófiát. Átdolgozott 2020-as kiadását továbbra is a szexizmus mögött álló metafizikai, etikai és politikai feltételezésekkel foglalkoztatott, lényeges kontinuitást sugallva, nem pedig elutasítva ezt a kiindulópontot.

---

2. *Convenio* (1996): Miroiu legfontosabb eredeti hozzájárulása az erkölcsi elmélethez

A legfontosabb munka bárkinek, aki kifejezetten Miroiu-ról, mint **rendszerszintű erkölcselméleti** szakemberről kérdez , kétségtelen:

Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală* (1996; átdolgozott/újraadta 2002).

Miroiu maga a *Convenio-t* valószínűleg legeredetibb filozófiai könyvének nevezte, és kifejezetten kijelenti, hogy saját elméletét **építette fel az erkölcsfilozófiában**, *a teoria convenabilității-t*.

Ez a pont azért fontos, mert Miroiut néha elsősorban román nyugati feminista filozófia értelmezőjeként kezelik. Ez a leírás nem elegendő *Convenio* számára. Természetesen együttműködik Kanttal, Mill-szel, Rawls-szal, Peter Singerrel, Carol Gilligan-nel és feminista filozófusokkal, mint Susan Moller Okin, Linda Alcoff, Mary Daly és Sarah Lucia Hoagland, de ezeket inkább normatív szintézist alkotására használja, nem csupán álláspontjukat bemutatva.

2.1. Mit jelent a *convenabilitate* ?

Az angol **"convenience" szó potenciálisan félrevezető**. A Miroiu nem azt jelenti, amit a hagyományos angol jelent az alatt, hogy "ami nekem kényelmes lesz".

A román fogalmat összekapcsolja a *con-venire-vel*: **összejövetel, illeszkedés, együttélés, együttélés képességével**, és későbbi magyarázatokban egyfajta "az érzés közötti érzéssel" is. Elvileg ötvöznie kell valami racionális egyeztetést vagy konvenciót hasonlítani a másik empatikus tudatosságával.

Így a normatív kérdés nem az:

Melyik lépés maximalizálja a kényelmemet?

Ez közelebb áll a következőkhöz:

Milyen kapcsolat, cselekvés vagy elrendezés teszi lehetővé, hogy az érintett lények "összejöjjenek" olyan módon, amely racionálisan védhető és empatikusan hozzáférhető számukra?

Ez már így is alapvetően **relációs** elméletté teszi.

2.2. A klasszikus erkölcsi filozófia nagy "szakadásai" ellen

A *Convenio tartalma* maga jelzi a célpontját: fejezetek az "eredeti szakadásokat", az elitizmust, a szexizmust és a fajizmust az erkölcsben, a feminista etikát, a gynomorf etikát és az ökofeminizmust tárgyalják.

Miroiu kritizálja az erkölcsi hagyományokat, amiért ismételten az erkölcsöt éles elkülönítések köré szervezik: az ész kontra érzelem, lélek és test, elvek kontra következmények, autonómia kontra függőség, közvélemény és magán, emberiség kontra természet.

Az ellenvetése nem csupán az, hogy minden kettős oldal egyik oldalát igazságtalanul társítják a nőkkel. Ambitívumúbban azt állítja, hogy ezek az ellentétek **torzítják magát az erkölcsi** valóságot.

Egy kizárólag absztrakt racionális elvekre épülő erkölcs elhanyagolhatja a gondoskodást, a sebezhetőséget és a konkrét kapcsolatokat. De egy olyan erkölcs, amely kizárólag azonnali szimpátiából vagy gondoskodásból áll, nem rendelkezik a kritikus reflexióra, pártatlanságra és általánosítható ítéletre.

Ezért Miroiu inkább az integrációra törekszik, nem csak a hierarchia megfordítására.

2.3. Ész plusz empátia

A Convenio *magja tehát a* racionális választás és az empátia **szintézise**. Feminista szókincse később *a convenabilitate-t* pontosan egy alternatív etikai alapként írta le, amely képes ezeket a dimenziókat összehozni.

Ez érdekes összefüggésbe helyezi elméletét Kanttal és Gilligannel egyaránt.

Egy erősen kanti értelmezéssel szemben tagadja, hogy az erkölcsi értéket úgy kellene felépíteni, hogy a gyakorlati ész az érzelmek és a testesített kapcsolatok tisztításával kellene felépíteni.

A radikalizált "gondoskodás etikájával" szemben azonban nem akarja, hogy az erkölcs elfogultságba olvadjon azok iránt, akikkel már gondoskodó kapcsolatban állunk.

Ehelyett a racionális reflexiónak kell korrigálnia az empátiát, míg az empátiának a túlzott absztrakció által okozott vakságot kell orvosolnia.

Az ebből született erkölcsi alanya sem Kant teljesen absztrakt, autonóm racionális törvényhozója, sem csupán a gondozási etika egyes változatainak beágyazott gondoskodója. Ez egy **reflektív, mégis testesített, affektív és kölcsönösen függő személy**.

---

3. Miroiu próbálkozása, hogy hidat képezzen a jogok etikája és a gondozási etika között

Az egyik legelméletileg jelentősebb állítás, amelyet a *convenabilitate* képviseletében tesznek, hogy túlléphet a **jogok/igazságosság etika és a gondozási etika közötti** ellentéten.

A klasszikus jogok szemlélete azt kérdezi, hogy igazságosan bánnak-e az emberekkel, és tiszteletben tartják-e az egyetemes jogokat vagy elveket. A gondozási etika ehelyett azt kérdezi, milyen felelősségek merülnek fel a konkrét emberi kapcsolatokból, sebezhetőségből, függőségből és mások szükségleteiből.

Miroiu mindkettőben érdemeltnek látja.

Egy tiszta jogelmélet személytelenné válhat, és elhanyagolhatja az erkölcsileg értelmes kapcsolatokat. De a jogok nélküli gondoskodás paternalistává, szűklátókörű vagy elnyomóvá

válhat – különösen azok számára, akiket történelmileg azt mondták, hogy erkölcsi kötelességük pontosan az, hogy feláldozzák magukat azokért, akiket szeretnek.

Ez a pont elengedhetetlen ahhoz, hogy megértsük későbbi autonómia felé fordulását. Miroiu soha nem helyettesíti egyszerűen az autonómiát gondossággal. **Gondoskodást akar alávetettség nélkül, és autonómiát atomizmus nélkül.**

Ez a formula vitathatatlanul a legtartósabb szál, amely végigfut az egész 1989 utáni erkölcsi és politikai filozófiáján.

---

4. Deontológia kontraszt következetesség

Convenio *második elméleti törekvése* , hogy legyőzze vagy legalábbis gyengítse a **deontológiai és következetes etika közötti szokásos** ellenállást. Saját elméleti bemutatásai is ennek a megosztottságnak a hidalját próbálják legyőzni.

Ez nem jelenti azt, hogy olyasmit alkotna, mint egy matematikai döntési eljárás, amely összeegyezteti Kantot és az utilitarizmust. A projekt inkább konceptuális.

Miroiu ellen érvel, hogy az erkölcsi filozófia elválasztási különbségekbe, például elv és következmény közötti elkülönítésbe kerüljön. Az elvek azért számítanak, mert az embereknek nem szabad egyszerűen az összesített jólét eszközeivé válniuk. De a következmények és a megtapasztalt hatások számítanak, mert az erkölcs az élőlényekre vonatkozik, nem pedig az absztrakt normatív állítások közötti kapcsolatokra.

Ezért a Convenabilitate egyfajta **kontextusérzékeny antiredukcionizmussal** rendelkezik: sem a helyes szándékok, sem az egyetemes szabályok, sem a maximális jólét önmagában nem merítik ki az erkölcsi értékelést.

Ebben a tekintetben Miroiu elmélete közelebb áll a pluralista vagy integratív normatív etikához, mint a klasszikus egyelves elméletekhez.

---

5. Születés, terhesség és testesült erkölcsi tudás

Miroiu gondolkodásának különösen jellegzetes dimenziója az erkölcsi-filozófiai jelentőség, amelyet a hagyományos filozófusok gyakran a biológia vagy a magánszféra részére soroltak: **terhesség, szülés, szoptatás és gondoskodási függőség**.

Későbbi elmélkedéseiben elmagyarázza, hogy elmélete egyik alapvető intuíciója abból fakad, hogy egy lény a másikban fejlődik.

Ez filozófiailag fontos. A modern erkölcsi és politikai filozófia mögött álló meghatározó kép a már elkülönült felnőtt egyén: független, tudatos, képes szerződést kötni, és érdekeket és jogokat birtokol.

Miroiu ehelyett egy korábbi tényre irányítja a figyelmet:

Egyetlen ember sem kezd független vállalkozóként. Minden ember radikálisan függ egy másik testesített lénytől.

Ez nem logikusan érvényteleníti a liberális autonómiát. De megváltoztatja annak antropológiáját. A függőség nem rendellenes eltérés a normális függetlenségtől; a függőség az egyik alkotó feltétel, amelyből az emberek kiemelkednek.

Ez a téma különösen világossá vált 2024-es **előadásában, "Minden halandó megszületik. Etika a nők tapasztalatai szemszögéből."** Ott azt állította, hogy a terhességet, a szülést és a szoptást nem szabad filozófiai hiányosságként vagy pusztán "magán" élményként értelmezni. Ők azt adhatják meg, amit ő **perspektíválisnak előnynek** nevez az erkölcsi gondolkodásnak. És szándékosan két univerzális tényezőt helyez szembe: a filozófusok régóta ragaszkodnak ahhoz, hogy minden halandó meghaljon, de ugyanolyan egyetemes, hogy **minden halandó megszületik**.

Ez a 2024-es megfogalmazás fontos késői fejlődést jelent a *Convenio-ból* származó eszmékben.

---

6. Az ökológiai terjeszkedés: az interperszonális etikáról a biotikus közösségig

Miroiu elmélete soha nem korlátozódott az autonóm emberi felnőttek közötti kapcsolatokra. Az egyik legeredetibb jellemzője az korai kapcsolata volt az **ökofeminizmussal**.

Azt szerette volna, ha a *konvenbilitate* gondolata lehetővé tegyen egy etikai kapcsolatot nemcsak az emberi egyének, hanem az emberiség és a **biotikus közösség között**. Későbbi leírások kifejezetten kimondják, hogy az elmélet kiterjeszthető kizárólag emberi erkölcsi alanyokon túl.

Ez azért fontos, mert a szabványos jog-szerződés modell itt jelentős nehézségekkel szembesül. Az állatok, ökoszisztémák és a jövő generációi nem vesznek részt valódi társadalmi szerződésben ugyanúgy, mint a kortárs felnőtt állampolgárok.

Miroiu racionális reflexiójának és empátiának és a kapcsolati "összejövetelnek" kombinációja potenciálisan tágabb erkölcsi ontológiát kínál.

2024-re kifejezetten összekapcsolta a kényelmi elméletet a **generációk közötti** igazságossággal és az empátiával a nagyobb biotikus közösség iránt, beleértve a nem emberi lényeket is, mint lehetséges erkölcsi alanyokat.

Ezért figyelemre méltó kontinutus van a *Convenio ökológiai* fejezetei között majdnem három évtizeddel későbbi munkásságáig.

---

7. Egy döntő változás 1999–2000 körül: *a Convenio befejezetlen bővítése*

Miroiu szellemi fejlődésének egyik legértékesebb forrása saját visszatekintő beszámolója a *Nepreţuitele femei-ben*.

Kifejezetten kimondja, hogy a *Convenio után azt tervezte, hogyan "működik" a* konvenbilitátum *elmélete* , és remélte, hogy végül **kiterjesztheti a politikai etikára** is. De más intellektuális és intézményi felelősségek is közbeléptek.

Ez kulcsfontosságú.

Ez azt jelenti, hogy a második, nagy szisztematikus könyv hiánya, amely a *Convenio* fejlesztését **fejleszti, nem** szabad automatikusan filozófiai elutasításként értelmezni az elmélet elutasításának.

Inkább Miroiu maga inkább **egy megszakítást és átirányítást** ír le.

Egyre inkább a román posztkommunista társadalom diagnózisához fordult, és olyan területek, kurzusok és intézmények létrehozása felé fordult, amelyek alig léteztek a román akadémiai életben. Később megjegyezte, hogy ez jelentősen eltávolította őt "megfelelő filozófiai projektjétől".

Így a Convenio *utáni fejlődést* részben alkalmazott politikai és feminista elméleten kell rekonstruálni, nem pedig egy *soha nem megírt Convenio II* keresésével.

---

8. *Societatea retro* (1999): a normatív elmélettől a társadalmi diagnózisig

A Societatea retro fontos átmeneti művet képvisel.

Miroiu nem hagyja abba a *konvenbilitáció* fogalmának használatát. Ezt a politikai és társadalmi elrendezések diagnosztizálásában kritálja, sőt, gyengébb kritériumként is leírja, mint a "boldogság".

De a műfaj megváltozott.

Ahelyett, hogy először azt kérdezné: "Mi a helyes erkölcs alapja?", azt kérdezi, milyen társadalmi rendet hoz létre a posztkommunista Románia, és hogyan reprodukálódnak a függőség, a patriarchátus és a hatóság viszonyai.

Ez egy hosszú távú mozgás kezdetét jelenti gondolkodásában:

Az erkölcsi filozófia egyre inkább társadalmi és politikai kritikaként kontextusba kerül.

Miroiu később ezt a módszertani álláspontot egyértelművé tette. Egyre valószínűtlenebbnek találta, hogy úgy filozofizáljon, mintha a teoretikusnak nem lenne neme, nemzetisége, történelme vagy intézményi kontextusa. Egyszerre akart "nőként" és "románként" gondolkodni, ahelyett, hogy teljesen testetlen álláspontot képviselne.

Ez nem egyenes relativizmus. Nem állítja, hogy nincsenek egyetemes értékek. Inkább gyanakvóvá válik az **univerzalizmusra nézve, ha nincs helyreállított tudás**.

---

9. *Introducere în etica profesională* (2000/2001): az alkalmazott etikai fordulat

Gabriela Blebea Nicolae-val közösen Miroiu 2000–2001 között jelent *meg az Introducere în etica profesională* című művét. A mű a fő etikai hagyományokat tárgyalja – beleértve a kanti-autonómiát, utilitarizmust, kontraktusizmust és a Rawlst, a jogetika-etikát –, majd vizsgálja azok szakmai és közéleti kontextusbeli relevanciáját.

Ez a munka egy újabb jelentős változást jelent.

Ez **elsősorban nem a kényelmi elmélet bemutatása**. Ehelyett a Miroiu egy pluralista pedagógiai megközelítést alkalmaz. Különböző normatív hagyományokat mutatnak be konkrét problémák érveléséhez: paternalizmus, jogok, jótékonyság, szakmai felelősség, közigazgatás, politikai magatartás, engedelmesség és engedetlenség.

Ennek következtében 2000 után etikai gondolkodása egyre inkább két szinten működik.

Filozófiai szinten Convenio *szintetikus intuíciói* háttérben maradnak.

Gyakorlati szinten egyre inkább érdeklődik, hogy az **etikai elvek hogyan válhatnak intézményi normákká és szakmai** gyakorlatokká.

Ez a második dimenzió rendkívül fontossá vált az egyetemi etika területén végzett munkájában. Miroiu részt vett a román oktatási és intézményi infrastruktúra fejlesztésében a szakmai és politikai etika számára, majd a 2000-es évek közepén koordinált az egyetemi etikai kódexekhez kapcsolódó kutatásokat.

Így a Convenio-tól *a szakmai etika* felé való elmozdulás egyben **az emberek és kapcsolatok etikájából az intézmények etikája** felé irányuló mozgás.

---

10. A nagy fogalmi váltás: a *konvenabilitációból* az autonómiáig

A következő jelentős mérföldkő a következő:

** *Drumul către autonomie. Teorii politice feministe* (2004).**

A könyv liberális, marxista, szocialista, radikális, közösségi és ökofeminista elméleteket vizsgál, és összekapcsolja azokat a román nők 1989 előtti és utáni sajátos helyzeteivel.

Itt látszik a legvilágosabb változás Miroiu normatív szókincsében.

A központi fogalom egyre inkább az **autonómia**.

Ezt követően Romániában a **"autonómia feminizmusának" nevezte pozícióját.** A cél az volt, hogy mind a nőket, mind a férfiakat ösztönözze a gazdasági és kulturális függetlenség, az önkormányzat, valamint a tiszteleten és kölcsönös függőségen alapuló kapcsolatok felé, nem pedig függőség, vazallus vagy alávetettség felé.

Ez nem egy apró terminológiai változás.

A *Convenio-ban* a központi probléma az volt, hogy a lények hogyan tudnak etikusan "összefogni", integrálva az észet és az empátiát.

A Drumul către autonomie című műben a központi politikai-erkölcsi veszély egyre inkább **az apaternalizmus és az uralom**.

Miért ez a váltás?

A legvalószínűbb értelmezés a kontextuális. A nyugati gondozási etika részben a túlzott individualizmus kritikája lett felépítve. De a posztkommunista Romániában Miroiu szembesült egy olyan társadalmi környezettel, amelyben sok nőnek hiányzott pontosan az a gazdasági függetlenség, politikai hang és intézményi kapacitás, amely lehetővé tette volna, hogy elutasítsák az elnyomó "gondoskodó" kapcsolatokat.

Ilyen körülmények között a függőség és az önfeláldozás hangsúlyozása erősítheti, mintsem kihívást jelenthet a dominanciával.

Ezért az autonómia politikailag sürgetővé válik.

---

11. De Miroiu autonómiája nem klasszikus atomista liberális autonómia

Ez a képesítés rendkívül fontos.

Az ő "autonómia feminizmusa" **nem** jelenti a teljesen önellátó egyén modelljét.

Következetesen párosítja a függetlenséget az **kölcsönös** függőséggel, a szabadságot a felelősséggel, az autonómiát pedig kölcsönös tisztelettel.

Ez lehetővé teszi, hogy megértsük a *Convenio* és *a Drumul către autonomie* kapcsolatát.

A későbbi autonómia elv nem csupán ellentmond a korábbi relációs elméletnek.

Ehelyett mondhatnánk:

Convenio azt kérdezi, hogy milyen etikai viszonyoknak kellene lenniük az egymástól függő lények között; az autonómia megközelítés azt a feltételt hozzáadja, hogy az ilyen kölcsönös függőség nem válhat uralommá.

Ebben az értelemben az autonómia egy **nem alárendeltségi elvként működik a relációs etikában** belül.

Ez az értelmezés azt is megmagyarázza, miért maradhat Miroiu a gondoskodási etika iránti hálásságnak, miközben egyszerre bírálta az anyai viselkedés, az apaternalizmus és a kötelező női önfeláldozás formáit.

---

12. Politikai etika: *Dincolo de îngeri și draci* (2007)

A *cím Dincolo de îngeri și draci. Az Etica în politica românească* — "Az angyalok és ördögökön túl: etika a román politikában" — egy másik dimenziót ragad meg Miroiu érett helyzetéből.

A politikát sem szabad erkölcsileg mentesnek kezelni, és nem szabad leegyszerűsített megosztásnak kitéve az erkölcsileg tiszta "angyalok" és a teljesen korrupt "ördögök" között. A politikai szféra óriási etikai jelentőséggel bír, mert a politikai és adminisztratív döntések mindenki jogait és életét befolyásolják.

Itt Miroiu egyre inkább eltávolodik az **erkölcsi tisztaságtól**.

Az ő álláspontja sem machiavellista—a politikának nincs erkölcsessége—sem erkölcsi – a politikát pusztán úgy lehet ítélni, ha abszolút magánerényeket alkalmaznak, anélkül, hogy

figyelembe vennék az intézményeket, következményeket, felelősséget és a felelősség mértékét.

Ez a kontextuális és arányos ítélet felé való elmozdulás világosabbá válik későbbi posztkommunista átmeneti igazságszolgáltatásról szóló munkáiban.

---

13. "Erkölcs a politikában, vagy az erkölcspolitika?" (2013): arányos felelősség

2013-as **tanulmánya, "Erkölcs a politikában, vagy az erkölcspolitika? ' Neo-tisztulás Romániában"** különösen fontos érett politikai etikájának rekonstruálásában.

A Miroiu a posztkommunista erkölcsi tisztulás, megtorlási igazságosság és lustráció kísérleteit vizsgálja, és megkülönbözteti az etikai felelősséget, jogi felelősséget és politikai felelősséget.

A központi elképzelés az, hogy a bűntudatnak és a felelősségnek arányosnak kell lennie a szabadsággal, tudással, részvétellel és a tényleges áldozatvállalással.

Kifejezetten ellenáll annak a kísértésnek, hogy egy összetett társadalmat utólag abszolút kategóriákra osztjanak: a teljesen bűnösek és teljesen ártatlanok. A jogi szinten a felelősségnek végső soron egyénire kell válnia; etikai szinten a szereplők számára elérhető szabadság és tudás mértéke számít.

Ez egy fontos fejlődés az 1990-es évekhez képest.

A korai feminista kritika túlzottan absztrakt univerzalizmust támadta.

A 2000-es és 2010-es évek politikai etikája pozitív ellenfelet fejleszt: a **kontextus nem szünteti el az erkölcsi ítéletet; szükségessé teszi a differenciált ítéletet.**

Így Miroiu egyre inkább elkötelezett lesz a kontextusba helyezett univerzalizmus iránt.

Az alapvető jogok egyetemesek maradnak, de a jogsértésükért a felelősséget nem osztják ki konkrét körülmények vizsgálata nélkül.

---

14. A jogok egyre hangsúlyosabbak lesznek

Ugyanez a 2013-as munka egy másik fejleményt is bemutat.

A demokratikus politikai erkölcs szempontjából Miroiu különösen nagy jelentőséget tulajdonít az alapvető jogoknak – az életnek, a szabadságnak, a tulajdonnak, a társulásnak és a jó élet elképzelésének törekvésének.

Ez a jogközpontú nyelvezet egyértelműen liberálisabb, mint a *Convenio* szókincse.

Mégis fontos, hogy ne túlozzuk a szakadást. Korábbi munkái nem utasították el a jogokat. Bírálta **a jogokat, amikor azt állította, hogy kimeríti az erkölcsöt**.

A 2010-es évekre Miroiu egyre inkább a jogokat és autonómiát tekinti nélkülözhetetlen védelmeknek a politikai paternalizmus és autoriter rendszer ellen, miközben a gondoskodás, a kapcsolatosság és a testesített tapasztalat továbbra is szükséges korrekciók a liberális absztrakció ellen.

Ez egy jellegzetes szintézist eredményez:

jogok atomizmus nélkül; autonómia közöny nélkül; gondoskodás alárendeltség nélkül; kontextus relativizmus nélkül.

Ez tűnik, mint bármely egyetlen szlogen, inkább jellemzi érett erkölcsi-politikai filozófiáját.

---

15. *Ideologii politice actuale* (2012): az autonómia meta-etikai politikai kritériummá válik

Miroiu koordinálta *az Ideologii politice actuale-t*, amelynek szerkezete a liberalizmustól és szociáldemokráciától kezdve a feminizmuson, konzervativizmuson, kereszténydemokrácián, környezetvédelemen, libertariánizmuson, multikulturalizmuson, anarchizmuson, populizmuson, kommunizmuson és radikális jobboldalon át terjed. Egy fejezettel kezdődik, amely etikai szempontból közelíti meg a politikai ideológiákat.

Saját tudományos bemutatása különösen feltáró: azt mondja, hogy a **kanti-i értelemben az autonómiát etikai szempontként** használta a politikai ideológiák osztályozásához és elemzéséhez.

Ekkorra az autonómia tehát olyan szerepet kapott, amelyet *a konvenzibilitátor* 1996-ban töltött.

Az etikai kérdés nagyjából így alakul:

Milyen mértékben ismeri el egy ideológia az embereket úgy, hogy képesek saját életüket irányítani, ahelyett, hogy alávetnék őket olyan hatóságoknak, amelyek azt állítják, hogy tudják, mi a jó nekik?

Ez különösen alkalmas a liberalizmus, az autoriter konzervativizmus, a kommunizmus, a vallási fundamentalizmus és az apaternalista politikai formák értékelésére.

Ez azt is mutatja, hogy érett politikai etikája erősen **antipaternalista**.

16. A liberális feminizmustól az "etikus liberalizmus" felé

Miroiu 2014-es munkája és előadásai a **feminizmusról és az etikai liberalizmusról** egy újabb finomítást mutatnak.

Nem hiszi, hogy a klasszikus liberalizmus, a neoliberális rendszer, a szociáldemokrácia vagy a kommunista örökség külön-külön megoldja a nemi igazságosság problémáját. Nem gondolja, hogy a feminizmus biztonságosan depolitizálódhatna.

Az ő "etikus liberalizmusa" tehát **feministásan korrigált liberalizmusként** értelmezhető.

A liberális értékek – egyéni szabadság, autonómia, jogok, pluralizmus – továbbra is nélkülözhetetlenek.

De a liberalizmusnak el kell ismernie, hogy a formális szabadság keveset jelent, míg a gazdasági függőség, a nemi alapú gondoskodási megosztottság, a kulturális kizárás és a politikai alulreprezentáció megfosztja az embereket attól, hogy valódi autonóm módon cselekedjenek.

Ez az álláspont közelebb viszi Miroiut a relációs autonómia elméletekhez és a képességorientált liberális feminizmushoz, mint a klasszikus laissez-faire individualizmushoz.

Emellett megőrzi a *Convenio központi* meglátását: az erkölcsi alanyok nem csupán különálló jogviselők, hanem testesített és társadalmilag egymástól függő személyek.

17. Az alapvető erkölcsi filozófiáról a demokratikus állampolgárság felé való elmozdulás

A 2010-es évek közepétől kezdve Miroiu egyre inkább a demokrácia elméletébe és történetébe helyezi az erkölcsi kérdéseket.

Maria Bucurral közösen végzett munkája, ** *Birth of Democratic Citizenship: Women and Power in Modern* Romania ** nem egy szűk értelemben ismert erkölcsi elmélet. De fontos folytatása normatív projektjének: az autonómiát történelmileg vizsgálják az állampolgársághoz, politikai hatalomhoz, jogokhoz és társadalmi elismeréshez való hozzáférésen keresztül.

A téma a következőkről változik:

"Melyik erkölcselmélet filozófiailag megfelelő?"

irányba:

"Mely társadalmi és politikai feltételek teszik lehetővé az embereket – különösen történelmileg alárendelt személyeket – hogy autonóm állampolgárokká váljanak?"

Ez egy elmozdulás az **elsőrendű normatív etikától az intézményi szociológiája és az erkölcsi cselekvőség története** felé.

Ez a fejlődés intellektuálisan koherens. Ha az autonómia erkölcsi érték, akkor meg kell vizsgálni azokat a struktúrákat, amelyek lehetővé teszik vagy megakadályozzák az autonóm cselekvést.

---

18. *Aripi și rădăcini* (2022): politikai etika mint diagnózis és gyakorlati ítélőképesség

Az Aripi și rădăcini folytatja ezt a mozgalmat. A kötet egyes részei kifejezetten a politikai etikával, egyenlőtlenségekkel, igazságtalansággal, rendszerszintű bűnekkel és lehetséges alternatív gyakorlatokkal foglalkoznak.

A filozófiai stílus ma már kevésbé a Convenio rendszerépítő erkölcsi elmélete , inkább a **közéleti erkölcsi filozófusé**.

Ahelyett, hogy erkölcsi következtetéseket vonna le egy alapelvből, Miroiu több normatív szempont között mozog: autonómia, egyenlőség, igazságosság, felelősség, demokratikus részvétel, a dominancia elleni ellenállás és az intézmények tényleges következményei iránti figyelem.

Ez elméletileg a későbbi Miroiut pluralistábbé teszi.

Lehet, hogy kevésbé rendszerszerűnek tűnik, de vitathatóan jobban reagál a konkrét politikai erkölcsre.

---

19. *Avem loc unii de alții? Democratizare și feminism* (2024): az inkluzív demokratikus humanizmus felé

2024-es *kötete, az Avem loc unii de alții? A Democratizare și feminizmus* a feminizmust a kortárs demokrácia, nacionalizmus, autoriterizmus, migráció, háború és politikai polarizáció

válságaiba helyezi. A kiadó hangsúlyozza a szabadságot, egyenlőséget, igazságosságot, sokszínűséget, befogadást, emberi jogokat és a feminizmus és humanizmus kapcsolatát.

Egy feltétel szükséges: a kötet összegyűjti a körülbelül 1995 és 2020 között készült tanulmányokat és cikkeket, nem pedig egy teljesen új, szisztematikus erkölcsi elméletet, amelyet 2024-ben írt. Ezért úgy kell értelmezni, mint az érett nézeteinek **visszatekintő konszolidációját**.

Ennek ellenére a kerete feltáró.

A néhai Miroiu egyre inkább beágyazza a feminista etikát egy szélesebb **demokratikus és befogadó humanizmusba**.

Az erkölcsi alany már nem elsősorban "nő" korrekciós nézőpont a férfi filozófiában. A központi kérdés sem csupán a gondoskodás és az igazságosság kapcsolata.

A kérdés az, hogy a sokszínű személyek és csoportok szó szerint és politikailag **"helyet adhatnak-e egymásnak** ", miközben megőrizik-e a szabadságot, egyenlőséget és méltóságot.

Ebben a tekintetben érdekes visszatérés a *con-venire* szemantikájához: együttélés, összeilleszkedés, uralom nélküli együttélés.

---

20. A 2024-es visszatérés a *Convenio-hoz*: fontos korrekció a teljes "autonómia fordulat" gondolatához

A legmeglepőbb friss bizonyíték Miroiu 2024-es konferenciaelőadása **, "Minden halandó megszületik. Etika a nők tapasztalatai szemszögéből."**

Itt kifejezetten visszatér az **1990-es évekbeli** kényelmi elméletéhez.

Ismét úgy mutatja be, mint az ész és az empátiát ötvöző elmélet, de most hangsúlyozza annak képességét, hogy foglalkozzon **a generációk közötti** igazságossággal és a **biotikus közösséggel**, beleértve a nem emberi lényeket erkölcsi alanyok formájában.

Ezért felülvizsgálnám azokat az értelmezéseket, amelyek a következőket mondják:

Miroiu a kilencvenes években hitt a kényelemelméletben, majd 2000 után autonómiával váltotta fel.

A történelmi bizonyítékok egy finomabb állítást alátámasztanak:

Hosszú időre szűnt a kényelmi elmélet szisztematikusan kidolgozására, miközben az autonómia politikai etikájának meghatározó működési elvévé vált. De soha nem tagadta meg alapvetően a régebbi elméletet, és végül kifejezetten visszatért hozzá.

Ez egy kulcsfontosságú különbség.

---

21. A legmélyebb folytonosság: ellenállás a testetlen erkölcsi alanysal szemben

Több mint három évtizeden át talán a legmélyebb kontinuitás Miroiu elutasítása azzal kapcsolatban, amit az **önellátó erkölcsi alanzat mítoszának** nevezhetnénk.

A *Gândul umbrei című műben* ez úgy jelenik meg, mint a feltételezett nemsemleges filozófia kritikáját.

A *Convenio-ban* pozitív relációs etikává válik.

A Drumul către autonomie *című művében* ragaszkodik hozzá, hogy az autonómia nélkülözhetetlen, de inkább az egymástól függő kapcsolatokban kell léteznie, nem pedig az uralomban.

Politikai etikájában az erkölcsi szereplők olyan történelemekben és intézményekben helyezkednek el, amelyek befolyásolják tudásukat és szabadságukat, így felelősségüket.

Késői munkáiban a demokratikus együttélés befogadást és a pluralitás elismerését igényli.

És 2024-ben a születés ismét bizonyítéktá válik arra, hogy az emberi létezés radikális, testesített viszonyban kezdődik.

Így az autonómia és a reláció nem versengő tanok érett munkásságában. Egyre inkább igyekszik összetartani őket.

---

22. Mennyire eredeti Miroiu erkölcsi elmélete?

Hasznos megkülönböztetni, mi az, ami **nemzetközileg felismerhető a meglévő hagyományokhoz** tartozóként, és konkrétabban, ami Miroiu saját elméleti hozzájárulása.

Carol Gilligan és az azt követő gondozási etika már bírálta az igazságközpontú erkölcsi érvelés dominanciáját. A feminista episztemológia állítólag semleges, testetlen tudást kritizálta. A feminista politikai filozófusok relációs autonómiai fogalmakat alakítottak ki. Az ökofeminizmus összekapcsolta a nők uralmát a természet uralmával.

Miroiu ismerte és nyíltan foglalkozott ezekkel a hagyományokkal.

Eredetisége tehát nem a gondozási etiká, a feminista nézőpontelmélet vagy az ökofeminizmus felfedezésében rejlik.

Elsősorban a konvenabilitátum **köré épülő speciális szintézisben *rejlik.***

Megpróbálja összekapcsolni a racionális választást az empátiával; az egyetemes reflexiót a testesített tapasztalattal; a jogokat a gondossággal; elvek következményekkel; az autonómiát az kölcsönös függőséggel; az emberi etikákat az ökológiai etikával.

A legjellegzetesebb, hogy **a natalitást – azt a tényt, hogy az emberek más testesített lényekből születnek és azok által születnek – filozófiailag központi kiindulóponttá tegye az etika** számára, amit nemrégiben szokatlanul explicit formában fogalmazott meg.

---

23. Egy elméleti gyengeség: a *konvenbilitate* inkább architektuális, mint algoritmikus

Ennek ellenére jelentős nehézség van az elmélettel.

A konvenabilitate erőteljesen működik, mint **meta-etikai vagy architektusi eszme**: ne válasszuk el mesterségesen az észet az empátiától, a jogokat a gondoskodástól, a személyeket a kapcsolatoktól, az embert a természettől.

Kevésbé világos, hogyan működik ez meghatározott döntési eljárásként.

Tegyük fel, hogy a racionális reflexió A-t támogatja, míg az empatikus azonosulás B-t. Vagy az egyik személy autonómiája ellentétes a másik gondoskodási igényével. Pontosan hogyan *sorolja a konvenbilitáció* a versengő igényeket?

A kantianizmus idézheti az univerzalizációt; az utilitarizmust, a jólét aggregációját; a Rawls-elméletet az igazságosság elveire.

Miroiu kritériuma inkább kontextusérzékeny, de ennek megfelelően kevésbé algoritmikusan meghatározható.

Ez nem feltétlenül végzetes. Sok kortárs pluralista erkölcsi elmélet elutasít egyetlen döntési algoritmust. De ez azt jelenti, hogy *a Convenio* erősebb az **elméletként arról, hogy milyen erkölcsileg releváns dimenziókat kell integrálni** , mint egy zárt eljárás, amely képes minden dilemmá egyetlen választ adni.

---

24. Egy második feszültség: a nők tapasztalata és az esszencializmus veszélye

Egy másik visszatérő nehézség a terhesség, az anyaság és a gondozás filozófiai alkalmazásával kapcsolatos.

Ha ezeket a tapasztalatokat úgy értelmezzük, mint a "női erkölcsöt", a feminista filozófia képes reprodukálni a biológiai essencializmust.

Miroiu tisztában van ezzel a problémával; az ökofeminizmusról szóló vitái kifejezetten foglalkoznak a nők "honosításának" veszélyével.

A 2024-es terhesség és szülés **"perspektíváliselőnyt" jelző** megfogalmazása ezért elméletileg jelentős.

Ez sokkal védhetőbb, mint azt állítani, hogy a nők alapvetően más erkölcsel rendelkeznek.

A perspektívás előny azt jelenti, hogy bizonyos tapasztalatok feltárhatják az erkölcsi valóság elhanyagolt jellemzőit – függőséget, megtestesülést, sebezhetőséget, generativitást – anélkül, hogy azt sugallná, hogy minden nőnek megvannak ezek a tapasztalatai, vagy hogy csak nők érthetik meg az erkölcsi jelentőségüket.

Ez arra utal, hogy a korai feminista etika potenciálisan nőközpontú megfogalmazásaiból egy ismeretikusan kifinomultabb, helyes **univerzalizmus felé** fejlődött.

---

25. Egy harmadik feszültség: helyettesítette-e az autonómia a *konvenbilitát*?

A Miroiu nem készít teljes rendszerszintű könyvet, amennyire a 1989 utáni kézikönyv mutatja, amely pontosan a két elv logikai kapcsolatát magyarázná.

Ez három elképzelhető értelmezést hagy fel.

Az autonómiát tekinthetjük a kényelemelmélet helyettesítésének is.

A *konvenbilitációt* általános erkölcsi elméletként, az autonómiát pedig az emberek közötti kapcsolatok egyik követelményeként tekinthetjük.

Vagy tekinthetjük a kettőt különböző szinteken működőnek: *általánosságban a konvencialitás* és az ökológiai etika, az autonómia mint a demokratikus politikai erkölcs különösen fontos kritériuma.

A harmadik értelmezés illik a leginkább a bizonyítékhoz.

Ez megmagyarázza, miért dominálja az autonómia a 2000 utáni politikai írásait anélkül, hogy azt kellene értelmeznünk, hogy a 2024-es kényelemelméletet fordítottként kezeljük.

---

26. Miroiu fejlődésének még szélesebb értelmezése

A legmagasabb szinten 1989 utáni szellemi mozgalma egy bővítési sorozatként ábrázolható.

Első bővítés: a állítólag semleges filozófiától a nők tapasztalatának beépítéséig.

Második bővítés: az ész önmagában az értelem plusz empátiáig.

Harmadik bővítés: az igazságszolgáltatás/jogok és az igazságosság plusz gondoskodás.

Negyedik bővítés: az elszigetelt egyénektől az kölcsönös függőségek felé.

Ötödik bővítés: az interperszonális erkölcstől a szakmai és intézményi etikáig.

Hatodik bővítés: az erkölcsi cselekvéstől a politikai autonómiáig és a demokratikus állampolgárságig.

Hetedik bővítés: a kortárs emberektől a jövő generációiig és nem emberi életig.

Ami állandó marad, az a **kizáró redukciókkal szembeni ellenállás**.

Miroiu ritkán oldja meg elméleti konfliktusokat egyszerűen egyetlen pólus kiválasztásával. Jellemző lépése, hogy azt állítja, hogy az erkölcsi filozófia elszegényítette magát azzal, hogy kizár valamit: nőket, megtestesülést, affektát, függőséget, kontextust, gondoskodást, ökológiai kapcsolatokat vagy konkrét politikai körülményeket.

---

27. Helye a 1989 utáni kelet-közép-európai erkölcsi elméleti alkotók között

Ez segít összehasonlítva Miroiut is elhelyezni.

Jelentősen különbözik a tomista vagy természetjogos erkölcsi elméleti szakértőktől, mert nem az emberi javak objektív metafizikai hierarchiájából ereszti az erkölcset.

Ő különbözik az ortodox kantosoktól, mert az affektus, a testi tapasztalat és a reláció inkább alkotó jellegű, nem csupán empirikus kiegészítések.

Különbözik az egyenes utilitaristáktól, mert a jogok, autonómia és nem instrumentális tisztelet nem redukálható a jólét maximalizálására.

Különbözik a radikális gondozáselméleti szakértőktől, mert egyre inkább ragaszkodik az autonómiához és a jogokhoz, mint nélkülözhetetlen védelemhez a paternalizmus ellen.

És különbözik a hagyományos liberális individualistáktól, mert az autonómia a testesített, történelmileg elhelyezkedő és társadalmilag függő életekből ered.

Ezért a legmegfelelőbb leírás valószínűleg:

A feminista, relációs és kontextuális morális pluralizmus kezdetben a *konvencialitásra* épült, és egyre inkább egy erős liberális-demokratikus autonómia elv egészítette ki.

---

28. Az elméleti fejlődés összessége

Az evolúciót tehát pontosabban lehet összefoglalni, mint azzal, hogy Miroiu "liberálisabbá vált".

1990–1995: feminista kritika

Támadja a látszólag univerzális filozófián belüli rejtett férfi nézőpontot, és filozófiailag legitimnek tartja a testesített női tapasztalatot.

1996–1999: Rendszerszintű konstruktív etika

A *Convenio-ban* kidolgozza legeredetibb normatív elméletét, amely ötvözi az ész és az empátiát, a jogokat és a gondoskodást, az emberi és ökológiai erkölcsöt.

1999–2004: Kontextuális és alkalmazott fordulat

A román posztkommunista valóságok elmozdítják őt a tisztán filozófiai rendszer folyamatos felépítésétől. A szakmai etika, az intézmények és a társadalmi diagnózis központi szerepet töltenek be.

2004–2012: autonómia fordulat

A domináns probléma a függetességtől és az apaságtól való felszabadulás. Az autonómia lesz a fő politikai-etikai kritériuma, de relációs szempontból definiálják, nem atomisztikusan.

2007–2016: érett politikai etika

Anti-manikeés politikai erkölcsöt alakít ki, amely a jogokat, a demokratikus intézményeket, az arányos felelősséget, a szabadságot, a kontextuális ítéletet és a nemi igazságosságot hangsúlyozza.

2014-től kezdve: etikus liberalizmus és demokratikus humanizmus

A liberális autonómia és jogok megmaradnak, de feminista aggályok révén rekonstruálják a társadalmi egyenlőtlenség, gondoskodás, politikai befogadás és a valódi nem pusztán formális függetlenség miatt.

2018–2024: állampolgárság, befogadás és megújult relációs etika

Munkája egyre történelmibb és politikai irányba kerül, a demokratikus állampolgárság körülményeivel foglalkozva; egyidejűleg 2024-es visszatérése a *konvenabilitációba* újra összekapcsolja ezt a későbbi politikai filozófiát az eredeti születési, relációs és ökológiai felelősség etikájával.

Összegzés

Mihaela Miroiut ezért jóval többnek kell tekinteni, mint a nyugati feminista erkölcsi filozófia román képviselője. Legeredetib, szigorúan erkölcsi-elméleti hozzájárulása a **Convenio-ban *felépített*** *konvenabilitátum* elmélete. Ambíciója szokatlanul széles: a racionális reflexiót az empátiával, az igazságosságot a gondossággal, az autonómiát a relációssággal, az emberi erkölcsöt pedig a biotikus világ iránti felelősséggel való összeegyeztetés.

Későbbi fejlődése nem elsősorban az elmélet egyre formálisabb rendszerré való finomításából állt. Épp ellenkezőleg, az 1990-es évek vége után szándékosan **kontextuálisabbá, gyakorlatilag és politikaibbá** vált. A szakmai etika, intézményi etika, román posztkommunista társadalom, a feminizmus, a demokratikus politika és az antipaternalista autonómia egyre inkább foglalkoztatták figyelmét. Saját visszatekintő tanúvallomása megerősíti, hogy a *konvenabilitátum* politikai etikába való tervezett kiterjesztését éppen ez az intézményépítés és a román társadalmi diagnózis felé való elmozdulás szakította meg.

A fő lényegi változás ennek következtében az **autonómia** emelkedése egyik erkölcsi értékből politikai erkölcsi mércéjévé. Ez azonban az autonómia feminista meglátásokon keresztül rekonstruálva: nem elszigeteltség, hanem függetlenség az kölcsönös függőségben; nem önellátó önellátás, hanem a dominancia alól való szabadság, valamint felelősség és gondoskodás.

Végül a kényelemelméletének 2024-es újjáéledése fontos körkörösséget mutat intellektuális fejlődésében. Évtizedek óta főként autonómiának, politikai etikának és demokratikus állampolgárságnak szentelte magát, majd visszatér korai felismeréséhez, miszerint az etikai elmélet rossz antropológiai képből indult, ha az elszigetelt felnőttekkel kezdődik. **Az emberek nem csupán halandók; megszületnek.** Ebből a tényből ismét egy sebezhetőség, kapcsolatosság, empátia és felelősség etikáját vezeti ki, amely túlléphet a meglévő emberi egyéneken a jövő generációi és nem emberi élet felé.

Ebben az értelemben Miroiu 1989 utáni erkölcsi elméletének legmélyebb pályája nem **a feminista etikától a liberalizmus** felé vezet, hanem **inkább a megtestesült reláció → autonómiától a dominancia → demokratikus és ökológiai együttéléstől**, a későbbi szakaszok pedig megőrzik, nem pedig törné meg a *Convenio központi* intuícióját.

****

Valentin Mureșan morálelmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Valentin Mureșan *1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.*

Valentin Mureșan (1951–2020) meglehetősen jellegzetes helyet foglal el az 1989 utáni román erkölcsi filozófiában. Nem volt elsősorban egyetlen, zárt normatív rendszer szerzője, amely összehasonlítható volna a kantianizmussal, utilitarizmussal vagy kontraktusalizmussal. Eredményei más voltak: körülbelül három évtized **alatt a fő etikai elméletek analitikus rekonstrukciójától** egy egyre eredetibb **pluralista, eljárási és intézményi erkölcsi felfogás felé** haladt, miközben továbbra is Arisztotelészen, Kantos, Mill és Hare művein dolgozott. Érett munkájában a központi kérdés fokozatosan átalakult a "Melyik erkölcsi elmélet igaz?" lényegétől valami közelebbi kérdésre: "Hogyan lehet különböző típusú erkölcsi tudást megbízható eljárásokká, intézményeivé és cselekvési szokásokká alakítani?"

Ez teszi Mureșant különösen érdekessé az 1989 utáni átfogó erkölcsi elmélet fejlődése szempontjából. Késői álláspontja szerintem legjobban analitikus **erkölcsi pluralizmusként írható le, amelyet intézményi etikával kombinálnak**. Magában foglalja az arisztotelészi aggodalmakat a virágzásról és az erkölcsi formálásról, kanti elvekről, autonómiáról és kötelességekről, milliánus következményekkel kapcsolatos aggodalmát, a harai kétszintű érvelést, valamint a modern principlizmus és szervezeti etika módszereit – anélkül, hogy mindet egyetlen fő elvre redukálnánk.

1. Mureșan 1989 utáni fejlődésének fő szakaszai

Egy sématikus kronológia segít a fejlődés bemutatásában.

Időszak	Főbb művek és tanulmányok	Domináns elméleti aggály
1990–1998	Mill fordítás; *Valorile și adevărul moral*; "Arisztotelész a boldogságról"; "Transcendentalizmus, Nomicity és Modális Gondolkodás"; *Filosofia morală britanică*	Az analitikus etika újjáépítése Romániában; metaetika, Arisztotelész, Kant
1998–2007	*Forma dreptății în Republica lui Platon*; *Comentariu la Republica lui Platon*; *Utilitarismul lui J.S. Mill*; *Comentariu la Etica nicomahică*; Kant kommentár; Hare kötet	A klasszikus normatív elméletek részletes rekonstrukciója
2007–2012	"Este etica aplicată o aplicare a eticii?"; *Managementul eticii în organizații*; *Fericirea, datoria și decizia etică*; *Etica lui Arisztotel*; *Trei teorii etice*	Átmenet az elmélet-alkalmazásból az eljárási pluralizmus felé
2012–2016	"Pluralista etikai döntéshozatali eljárás"; *Instituționalizarea eticii*; "Egy szervezet erkölcsi	Érett intézményi és pluralista etika

Időszak	Főbb művek és tanulmányok	Domináns elméleti aggály
	topográfiája"; Principlista kódexek; "Etikai tisztaság és erkölcsi hatékonyság"	
2016–2020	*Categorii şi formule*; "Az erkölcsi élet és annak elmélete Romániában"; "Etika – információ vagy adási forma?"; akadémiai integritás munkája	Az elmélet, intézményi tervezés, erkölcsi kultúra és jellemformáció integrációja

A bibliográfia maga is bemutatja, mennyire vált központi erkölcsi filozófiává. Mureșan 1992-ben a Bukarest-i Egyetem erkölcsi filozófia professzora lett; az 1990-es évek közepétől kezdve Arisztotelész, Kant, Mill, Hare és alkalmazott etika uralják filozófiai munkásságát. Később megalapította és vezette a Bukaresti Egyetem Alkalmazott Etika Kutatóközpontját, amelyet 2004-ben alapítottak.

---

2. A döntő 1989 utáni intellektuális szakítás: a praxiológiatól az analitikus erkölcsi filozófiáig

Mureșan 1989 előtti formációja fontos annak megértéséhez, mi történt ezután. Korai munkássága a modern logika, az akciófilozófia és a praxiológia területére irányult. 1986-os *Valorile şi criteriile eficienţei* című műve az értékeket egy általános cselekvéselméleten belül vizsgálta. 1989 után ez a praxiológiai orientáció nem tűnt el; inkább ideiglenesen kiszorította a történelmi és normatív erkölcsi filozófia, majd váratlanul visszatért a szervezetek "**erkölcsi hatékonyságáról" szóló késői** elméletében.

A kommunizmus összeomlása utáni első szellemi feladat negatív és módszertani volt. *Az Apusul unei filosofii* (1995) egy elemző kritikája volt a korábban hivatalos dialektikus-materialista filozófiának. Az "materializmust" és a "dialektikát" inkább fogalmi elemzésnek vetette alá, nem csupán a marxizmus-leninizmus politikai történetét. A könyv tehát egy nagyobb átmenet része volt: Mureșan számára a posztkommunista filozófiai megújulás azt jelentette, hogy a doktrinális filozófia **helyett fogalmi tisztázás, explicit érv és rivális elméletek közötti konfrontáció** váltott fel.

Ez a módszertani változás magyarázza későbbi erkölcsi filozófiáját. Nem jelentett be azonnal egy új "mureșani etikát". Ehelyett megpróbálta újjáépíteni azt a fogalmi környezetet, amelyben a komoly etikai elméletalkotás ismét megvalósulhat Romániában. Mill *utilitarizmusának* fordítása, Bernard Williams *Erkölcs*, a szerkesztett *Valorile şi adevărul moral*, a *Filosofia morală britanică* gyűjtemény, valamint későbbi axiológiai kötetek, Hare és Kant filozófiai jelentőségűek voltak tehát pedagógiai szerepükön túl. Újra bevezették a huszadik századi analitikus etika főbb alternatíváit – a realizmust és az antirealizmust, a következetességet, a deontológiát, az egyetemes prescriptivizmust és a szisztematikus etikai elmélet kritikáját.

Ez adja nekünk az **első folytonosságot** Mureșan munkásságában: korai logikától és praxiológiától érett etikáig, elkötelezett maradt a filozófia analitikus felfogása mellett.

3. Arisztotelész: a boldogság problémájától a virágzás átfogó fogalmáig

Arisztotelész valószínűleg Mureșan erkölcsi gondolkodásának legmélyebb folyamatos történelmi hatása volt. Artikkele, "Conceptul de fericire la Arisztotel" és "Arisztotelész a boldogságról" már 1994-ben jelent meg, majd 2006-ban a *Comentariu la Etica nicomahică* című fő műve, *2010-ben az Eudaimonia és a boldogság* között, *az Etica lui* Arisztoteles 2011-ben, *az A Walk through Aristotelész etikája* 2014-ben, valamint az arisztotelészi tanulmányok, amelyeket a *Categorii și formule-ban* gyűjtöttek össze.

A fő értelmezési probléma ismerős: Arisztotelész a legmagasabb boldogságot kizárólag a szemlélődéssel azonosítja, vagy az eudaimonia magában foglalja magában magában az erkölcsi és politikai tevékenységet is?

Mureșan fokozatosan kialakította azt, amit későbbi angol előadása " **értő boldogság értelmezésének" nevezett.** Megpróbált elkerülni az egyszerű ellentétet az "exkluzivista" és "inkluzivista" értelmezések között.

Álláspontja nagyjából a következőképpen rekonstruálható.

Az arisztotelészi boldogság nem pusztán pszichológiai állapot vagy szubjektív elégedettség. Ez egy strukturált formája a sikeres emberi életnek. De az életbe belépő elemek nem mind rendelkeznek azonos logikai státuszsal. Az erkölcsi tevékenység sokkal mélyebben tartozik az eudaimonia alkotmányához, mint a külső jók esetében. Mureșan ezért igyekszik megkülönböztetni **az alapvető vagy definíciós** elemeket, a megfelelő tulajdonságokat és a feltételes/külső feltételeket.

Ez különösen világossá válik a *Categorii și formule-ban*. Mureșan Arisztotelész predibilitás-tanát logikai-nyelvi eszközként használja arra, hogy megkérdezze, mely összetevők tartoznak a boldogság lényegéhez. Következtetése az, hogy az **erkölcsi élet a boldogság definíciós magjához tartozik**, míg a külső javak szükséges vagy megfelelő kísérőek, de nem alkotmányosak ugyanabban az értelemben. Megpróbálja leküzdeni a szemlélő élet és a polgári-erkölcsi élet látszólagos konfrontációját is: Arisztotelész ezen értelmezésen egyetlen belsőleg differenciált fogalmat alkot a sikeres életről, nem pedig két egymást kizáró eszményt.

Ez egy jelentős elméleti pont. Mureșan Arisztotelésze sem egyszerű erényelmélet, sem egyenes perfekcionista, aki abszolút prioritást tulajdonít a konmeditációnak. Az eudaimoniája **belülről összetett és hierarchikusan** szervezett.

Arisztotelész módszere

Mureșan második eredeti arisztotelészi hozzájárulása a módszerrel foglalkozik. Az "Utilizează Aristotelész metoda dialectică în Etica Nicomahică?" című művében ellenzi azokat az értelmezéseket, amelyek szerint Arisztotelész dialektikus módszere nagyrészt hiányzik a *nikomahész etikából*. Egy visszatérő dialektikus eljárást rekonstruál olyan témák

elemzésével, mint az akrasia és a boldogság, és azt állítja, hogy Arisztotelész nemcsak a boldogság szótári definícióját keresi, hanem annak teljes "specifitását" – definíciót, propriát és gyakorlatilag fontos jellemzőket.

Ez jelentős Mureșan későbbi etikája szempontjából. Úgy tűnik, Arisztotelész megtanította neki, hogy a gyakorlati filozófia nem úgy működik, hogy mechanikusan levonja az egyes cselekedeteket az axiómákból. Az etikai tudás magában foglalja:

az endoxa és a meglévő erkölcsi megértések → fogalmi problémákat és ellentmondásokat → kritikai vizsgálat, → rendszerszintű rekonstrukció → gyakorlatilag használható ítélet.

Ez a struktúra előrevetíti Mureșan érett elutasítását az erkölcsi elméletek mechanikus "alkalmazásával".

---

4. Mill: Mureșan együttérző utilitarizmus rekonstrukciója

Mill volt a második nagy állandó. Mureșan *lefordította az Utilitarianizmust*, kiadta *az Utilitarismul lui J.S. Mill című* művet, szerkesztette Mill etikai esszéit és a nemzetközi Mill konferencia előadásait, majd végül 2010-ben *megalkotta az angol Kommentár Mill's Utilitarianism* című művét.

Mill-hez való viszonya különösen nem polemikus volt. Úgy gondolta, hogy a szokásos tankönyv-bemutatások gyakran filozófiailag gyengébbnek tűnnek Mill elméletének, mint amilyen valójában.

Három téma különösen fontos.

4.1 A hasznosság elve

Mureșan ellenállt Mill elvének pusztán durva szabályként kezelni:

maximalizáld az örömöt minden egyes cselekedetben.

Figyelmet fordított Mill erkölcsi filozófiájának tágabb építészetére, a típusok és az utilitarizmus szintjei közötti különbségekre, valamint a különböző normatív "művészetek" közötti kapcsolatokra, amelyek Mill gyakorlati filozófiáját alkotják. Kommentárja kifejezetten ígéri Mill hasznossági elvének jelentőségének újraértékelését, valamint az erkölcs "esztétikával" és "célszerűséggel" való kapcsolatának újraértékelését.

A következmény fontos: az erkölcs nem feltétlenül a gyakorlati ész egészé.

4.2 Mill hírhedt "bizonyítéka"

Mureșan azt is kidolgozta, amit kifejezetten **"Mill bizonyításának szimpatikus megközelítésének" nevezett.** Ahelyett, hogy az *utilitarizmus* IV. fejezetét elemi naturalista

tévedésnek minősítette volna, megpróbálta rekonstruálni, milyen érvet akarhatott Mill hihetően.

Ez jellemző Mureșan történelmi módszerére. Egy kanonikus szerzőnek először a legerősebb filozófiailag koherens rekonstrukciót kell kapnia, mielőtt a kritika megkezdődik. Ezt az elvet többször is alkalmazta Arisztotelészre, Millre és Kantotra.

4.3 Mill későbbi hatása az alkalmazott etikára

Mill később kevésbé átfogó hitvallásként vált jelentőségé, inkább következményes **tesztek** forrásává, amelyeket döntési eljárásokon belül lehet használni. Ez már most jelentős változás. Mureșan áttért az utilitarizmus helyes erkölcsi elméletének vizsgálatáról arra a kérdésbe, hogy mit jelent egy megfelelően felépített utilitarizmus teszt, amikor nehéz intézményi döntéseket kell hozni.

A következetesség tehát fennmarad az érett Mureșanban, de **nem pedig egyetlen erkölcsalapként**.

---

5. Kant: valószínűleg Mureșan legambiciózusabb műve az elméleti erkölcsi filozófiában

Kant-tanulmányai különösen fontosak, mert Mureșan itt többet tett ennyi, mint kommentálni; azonosítható értelmező téziseket dolgozott ki.

Már a "Transcendentalizmus, Nomicity és modális gondolkodás" (1996) című művében azt állította, hogy Kant transzcendentális filozófiája a modern lehetséges világ szemantikájához hasonló struktúrákat mutat. Ezután a kanti szükségszerűség modális újraértelmezését javasolta, és ezen alapon a kategóriatikus imperatív új értelmezését.

A fő román kommentár 2007-ben jelent meg az *Erkölcs metafizikájának alapjai* új fordításával. A Bukaresti Egyetem nekrológja Mureșan kiterjedt kommentársorozatának részeként írja le az erkölcsi filozófia alapvető szövegeire.

De a legérdekesebb fejlemény későbbi **tanulmányában, a "Hány képlet? Egy alternatív olvasmány" című tanulmányában jelenik meg.**

A hagyományos Kant-tudomány nem ért egyet abban, hogy a kategóriatikus imperatívának három, négy vagy öt fő képlete van-e: Egyetemes Törvény, Természet Törvénye, Emberiség, Autonómia és Célok Királysága. Mureșan javaslata szerkezetileg eltérő volt.

Tézise az, hogy az **erkölcs legfőbb elveit nem egyetlen elszigetelt formulátként kell értelmezni, hanem az Autonómia Formulájának és a Célok Királyságának Formulájának kombinációjaként**. Ezeket szintetikus konstrukciókként kezeli, amelyek integrálják a többi formula szerepét. Az ő értelmezése szerint tehát a különböző

megfogalmazások nem csupán ugyanazon állítás stílusbeli parafrázai. Kant erkölcsi architektúrájában eltérő helyeket foglalnak el.

Ezután a legmagasabb elvet a Kant a priori kötelezettségrendszerének levezetésével társítja, mielőtt ezeket az empirikus cselekvésekre alkalmaznák. A kulcspont a rétegzett szerkezet:

formális erkölcsi elv → erkölcsi kötelezettségrendszer → empirikus alkalmazás.

Ez mélyen releváns Mureșan későbbi alkalmazott etikája szempontjából. Az erkölcsi elmélet nem egy kalkulátor, amelybe egy esetet illesztünk be. Az végső elv és a konkrét ítélet **között köztes normatív struktúrák** vannak.

Ez lett érett filozófiájának egyik központi gondolata.

---

6. Nyúl és Kant és utilitarizmus összeegyeztetésének problémája

Richard M. Hare talán az a szerző, aki a legvilágosabban mutatja meg, hogy Mureșan maga is haladt az irányba.

Mureșan 2006-ban szerkesztette *a Filosofia morală a lui Richard M. Hare* című művet, és kifejezetten **a "Hare-ről és az erkölcsi elmélet egységesítésének kísértéséről" írt.** Hare projektje ötvözte az univerzális prescriptivista metaetikát a kétszintű utilitarista érveléssel. Mureșan éppen azért érdekelte az érdeklődést, mert Hare úgy tűnt, leküzdi a kanti-i univerzalizáció és az utilitarisztikus számítás hagyományos ellentétét.

Trei *teorii etice: Kant, Mill, Hare című műve* teljesen explicit módon teszi az építészetet: Kant a modern deontológiát, Mill klasszikus utilitarizmusát, Hare pedig a huszadik századi szintézis kísérletét képviseli. Mureșan kijelenti, hogy fontos célja, hogy megvizsgáljuk ezeknek az elméleteknek a különböző magyarázatait az erkölcsi jelenségekre**, mind azokat az erkölcsi teszteket, amelyeket gyakorlati értékeléshez kínálnak**.

Ez Mureșan elméleti fejlődésének egyik legvilágosabb mutatója.

Kezdetben az elméletek rivális erkölcs leírásai vagy magyarázatai.

Később az elméleteket **erkölcsi tesztek és döntési eljárások tárolójaként is** tekintik.

Ez egy finom, de határozott változás.

Mégis, Mureșan **nem** csupán lett hareánus utilitarizmus. Későbbi pluralista eljárása pontosan elutasítja azt az elvárást, hogy minden erkölcsileg releváns érvelés végül egyetlen elméleti próbára redukálható.

Hare tehát köztes szakaszként működik Mureșan, az elmélettörténész és Mureșan, a módszertani pluralista között.

7. 2007 fordulópontja: "Az alkalmazott etika az etika alkalmazása?"

Ez a cikk valószínűleg a legfontosabb dokumentum Mureșan elméleti átmenetének megértéséhez.

A címe, *Este etica aplicată o aplicare a eticii?* , egyszerűnek hangzik, de az alapvető probléma alapvető. Az alkalmazott etika két tábor között oszlott.

Egy tábor úgy vélte, hogy a nehéz gyakorlati kérdéseket általános normatív elméletek alkalmazásával kell megoldani – utilitarizmus, kantianizmus, kontraktualizmus és így tovább.

Az ellenzék "anti-elméleti" tábor azt állította, hogy az elvont filozófiai elméletek torzítják a gyakorlatot, és hogy az erkölcsi ítéletnek inkább esetekre, szakmai tapasztalatra, közös erkölcsre, narratívákra vagy helyi elvekre kellene támaszkodnia.

Mureșan elutasítja a kényszerített alternatívát. Javasolt "fegyverszünete" célja, hogy különböző intézményi kontextusokat és az "alkalmazott etika" eltérő jelentéseit különböztesse meg. A tiszta erkölcsi elmélet és a közvetlen gyakorlati cselekvés között egy **köztes módszertani teret azonosít,** amelyet olyan eljárások foglalnak el, mint a principlizmus, az etikai mátrix, Hare kétszintű érvelése, a kazuisztika, narratív etika és más döntéshozatali módszerek.

Ez jelentős elméleti fejlemény.

A régi modell a következő:

Az elmélet → levonás → helyes döntés.

Mureșan fejlődő modellje a következő lesz:

Az erkölcsi elméletek → köztes értékelő eljárások → szakértői mérlegelést → intézményi/társadalmi döntést.

Az a plusz középső szint kulcsfontosságú.

Ez lehetővé tette számára, hogy az etikaelmélet védelmezője maradjon anélkül, hogy azt hitte volna, hogy az erkölcsi filozófusok minden biomedicinális, technológiai vagy szervezeti problémára egyszerűen levezethetik a választ.

8. Az egyéni etikáról az intézményi erkölcsig: *Managementul eticii în organizații*

A következő döntő lépés a *Managementul eticii în organizații* (2009) volt, egy 348 oldalas mű, amelyet a Bukaresti Egyetem az első román etikai menedzsmentnek szentelt könyvként azonosított.

Ez a könyv megváltoztatja az **elemzési egységet**.

A hagyományos etika elsősorban a következőket kérdezi:

"Mit kellene az egyéni ügynöknek tennie?"

Mureșan egyre inkább felteszi a kérdést:

"Hogyan kell egy szervezetet úgy felépíteni, hogy az erkölcsileg védhető cselekvés normális, érthető és intézményileg támogatott legyen?"

Ez azt jelenti, hogy az erkölcs részben a **szervezeti tervezés** kérdésévé válik.

Egy etikailag komoly szervezetnek sokkal többre van szüksége, mint egy tiltások listájánál. Mureșan etikai bizottságokról, kódexekről, etikai képzésről, erkölcsi tanácsadásról, etikai auditról, felelős vezetésről és intézményi eljárásokról beszél. Az érett cél az, hogy létrehozza azt, amit a későbbi irodalom etikai infrastruktúrának nevez.

Ez az etikai elméleti bővítés legalább három értelemben.

Először is, az erkölcsi kudarcot nem mindig lehet kegyetlen egyének következményeként magyarázni.

Másodszor, a jó szándék nem elegendő, ha az intézményi ösztönzők rendszerszinten jutalmazzák a visszaélést.

Harmadszor, az erkölcsi fejlődés részben a döntéshozatali eljárások, a szervezeti szerepek, kommunikációs struktúrák és ösztönző környezetek megváltoztatásával is megvalósítható.

Mureșan így egy kizárólag **ügynökközpontú modellből** az **ügynök plusz intézmény erkölcsi modell felé mozdul**.

---

9. Az érett tanítás: módszertani pluralizmus

A érett állítás megjelenik a **"A Pluralist Ethical Decision-Making Procedure"** (2012) című műben.

Itt Mureșan kifejezetten azt állítja, hogy a módszertani monizmus kísérletei nem sikeresek. Még ha lenne is egy állítólag döntő erkölcsi tesztünk, különböző emberek – vagy ugyanaz a személy különböző pillanatokban – alkalmazhatnák azt, és eltérő ítéleteket hozhatnának.

Válasza nem relativizmus.

Ez strukturált **pluralizmus**.

Több megfelelő erkölcsi tesztet kell alkalmazni. Az eredmény szerinti ítéletek többségét egy "etikus Delphi" eljárás keretében dolgozza fel, amely a képzett értékbeslők közötti konvergenciát ösztönözi.

Ez Mureșan egyik legeredetibb elméleti javaslata.

Logikája így ábrázolható:

eset/politika → több etikai tesztet → a szakértői értékelések többségének → Delphi-szerű iteratív újraértékelést → az érdemelt konvergenciát → szélesebb társadalmi/politikai legitimáció mellett.

Az utolsó lépés különösen fontos. Mureșan hangsúlyozza, hogy egy új politika vagy erkölcsi szabály elfogadása soha nem pusztán az "etikai teszt áttételének" következménye. Ez politikai és társadalmi döntést is magában foglal, és végső soron valamilyen társadalmilag legitim megállapodást.

Így három gyakran összekeverett kérdést különböztet:

1. Egy javaslat erkölcsileg védhető?
2. Mit mondanak erről a kompetens erkölcsi értékelések?
3. Hivatalosan is elfogadnia kellene egy közösségnek ezt szabályzatként vagy szabályként?

A harmadik nem lehet egyszerűen az elsőből levonható.

Ez Mureșant a klasszikus normatív etika és a vitatott intézményi elmélet közé helyezi.

---

10. Miért nem relativizmus ez?

Mureșan pluralizmusát nem szabad félreérteni azzal a tézisel, hogy minden erkölcsi elmélet egyenlő jó.

Megtartja az érvelés, az koherencia, a fogalmi tisztaság és az igazolás normáit. Ragaszkodik az erkölcsi szakértelem relevanciájához is.

A pluralizmus **módszertan**, nem nihilista.

Az érvei nagyjából:

Egyetlen erkölcsi elmélet sem mutatott be egyetemes elfogadottságot a racionális erkölcsi ítélet felett.

↓

Mégis, az erkölcsi döntésekhez racionális értékelést igényelnek.

↓

Ezért több védhető erkölcsi nézőpontot is szisztematikusan kell alkalmazni.

↓

A köztük lévő konfliktusokat átlátható, fegyelmezett eljárásokkal kell kezelni, nem rejtett intuícióval vagy önkényes tekintéllyel.

Ez megkülönbözteti érett álláspontját mind **a dogmatikus monizmustól** , mind **a posztmodern relativizmustól**.

---

11. "Erkölcsi topográfia": Mureșan egyik legjellegzetesebb fogalma

2013-as **"Egy szervezet erkölcsi topográfiája" című cikke egy** lépéssel tovább viszi az intézményi etikákat.

A probléma az, hogy még egy olyan szervezet is, amely etikai kódextel rendelkezik, kaotikusan viselkedhet, amikor valami valóban új történik. Az alkalmazottak nem tudják, hol jelentsenek problémát; a vezetők az erkölcsi problémákat pusztán adminisztratív problémákká alakítják; a médianyomás improvizált döntéseket eredményez.

Mureșan megoldása, hogy feltérképezze a szervezet **"erkölcsi útvonalait".**

Ezek eljárási útvonalak, amelyek megmutatják, hogyan kell bizonyos típusú erkölcsi problémáknak áthaladniuk az intézményen – ki azonosítja a problémát, ki tanácsol, melyik testület értékeli, ki dönt, hogyan történik a fellebbezés vagy felülvizsgálat, és így tovább.

Összehasonlítja őket vészhelyzeti útvonalakkal. Minél nagyobb és megfelelőbb az erkölcsi útvonalak hálózata, annál sűrűbb a szervezet "erkölcsi topográfiája".

Ez a koncepció több figyelmet érdemel, mint amennyit eddig kapott.

Ez megváltoztatja a szervezeti erkölcs jelentését a következőkről:

erkölcsi szabályok birtoklása

to

képesség az erkölcsi problémák kompetens feldolgozására.

Egy jó szervezet tehát nem csupán olyan szervezet, amelynek kódja helyes dolgokat mond. Ez egy olyan szervezet, amely rendelkezik az intézményi intelligenciával az erkölcsi problémák felismeréséhez, irányításához, megfontolásához és megoldásához.

Ez egy egészen eredeti tézis.

12. Etikai kódexek: a parancsok listáitól az elvi normatív struktúrákig

A 2015-ös **"Etikai kódexek: A principlista igazolás felé" című tanulmány** az intézményi architektúra egy másik részét dolgozza ki.

Mureșan kritizálja az etikai kódexek általános gyakorlatát, mivel heterogén listák keverzik értékeket, szakmai normákat, jogi követelményeket, törekvéseket és fegyelmi tilalmakat.

Ehelyett egy principlistás igazolást javasol. De ami fontos, ez **nem egyetlen elvű monizmus**. Principlizmusa pluralista: több alapvető erkölcsi elv is rendszerezett igazolást nyújthat az alacsonyabb szintű szabályoknak.

A szerkezet nagyjából a következő:

Alapvető erkölcsi elvek↓Specifikusabb szabványok↓Szakmai kötelességek↓Konkrét helyzetekre vonatkozó szabályok.

Itt látható kanti kutatásainak kitartása. Ahogyan a kanti erkölcs sem ugorhat egyszerűen a kategóriai imperatívumból minden empirikus cselekvésre, úgy az intézményi kódexnek köztes normatív szintekkel kell rendelkeznie.

De a tartalom nem feltétlenül kizárólag kanti jellegű legyen.

Ez jó példa arra, hogy Mureșan átvette Kant **architektorikai eszméjét** , miközben fenntartja a lényegi pluralizmust.

13. A praxiológia feltűnő visszatérése: "erkölcsi hatékonyság"

Az egyik legelméletileg legérdekesebb késői fejlemény a **"Etikus takarítás és erkölcsi hatékonyság szervezetekben" című művében található.**

Emlékezzünk arra, hogy Mureșan eredeti filozófiai formációja gyakorlati volt: cselekvés, hatékonyság, értékek és a célzott tevékenység elemzése.

Több mint harminc évvel később ez visszatér a szervezeti etika területén.

Ahelyett, hogy egyszerűen kérdeznénk:

"Hatékony az etikai kódexünk?"

Azt állítja, hogy ez rosszul van megfogalmazva. Önmagában egy kód nem az a megfelelő egység, amelynek hatékonyságát mérni kellene.

A helyes kérdés egy **erkölcsi fejlesztési program** hatékonyságát érinti, amely egy kódex és más intézményi mechanizmusok köré épül.

Ezért bevezet egy praxiológiai fogalmat az **erkölcsi hatékonyságról**.

Egy szervezet etikai programját annak megfelelően kell megítélni, hogy mennyire növeli a szervezet "erkölcsi tartalmát" – például az etikátlan viselkedés lehetőségeinek csökkentésével, az etikai képességek javításával és a felelős magatartáshoz kedvező környezet megteremtésével. Ezt az elemzést összekapcsolja a szervezeti etikai irodalomban tárgyalt intézményi erényekkel.

Ez figyelemre méltó kört teremt szellemi fejlődésében:

1980-as évek: hatékonyság + értékek + cselekvéselmélet→ **1990-es évek–2000-es évek:** klasszikus normatív etika→ **2010-es évek:** hatékonyság + erkölcs + szervezeti cselekvés.

Így késői etikája nem csupán egy új terület, amelyet korai filozófiájához adtak. Ez **praxiológiai és erkölcsi-elméleti pályafutásának szintézise**.

14. Késői fejlődés: az erkölcs intézményi kultúraként és erkölcsi formációként

Két késői szöveg egy újabb szélesítést mutat be.

A "The Moral Life and its Theory in Romania" (2016) című művében Mureșan a Rossouw és van Vuuren ötszakaszú intézményi erkölcsi fejlődési modelljét alkalmazza: erkölcstelenség, reaktív erkölcs, engedelmesség, integritás és teljes etikai integráció. Provokatívan a román társadalmat és sok román intézményt a fejlődés alsó végéhez helyezi, és azt állítja, hogy pusztán kódexek és etikai bizottságok birtokolása nem bizonyítja az erkölcsi érettséget.

A következmény fontos. Egy etikai program csak akkor sikeres, ha az erkölcs egy külső kitagolásból a **belső intézményi kultúra felé mozdul**.

Ez már túlmutat azon az elképzelésen, hogy az intézményi etika eljárásokból áll.

Ezután **az "Ethics—Information or Giving-Form?"** című művében (2017) három módot választ meg az etikának bevezetésére az oktatásba:

az informatív, formáló és intézményes.

Kritizálja az oktatási rendszert, amely nagyrészt az etikai oktatást az erkölcsi tanításokról szóló információk biztosításával azonosítja. Az erkölcsi nevelésnek segítenie kell a jellem, a

hajlamok és szokások kialakításában is, miközben maguknak az intézményeknek megfelelő etikai struktúrákat kell megtestesíteniük.

Ez egy fontos késői korrekció Mureșan túlzottan eljárásos értelmezéséhez.

Érett helyzete tehát nem az:

Jó eljárás = teljes erkölcs.

Ez közelebb áll a következőkhöz:

elmélet + ítélkezés + jellem + szervezeti kultúra + intézmények + eljárások.

Itt nagyon világosan visszatér az arisztotelészi irány.

15. *Categorii și formula*: a retrospektív elméleti szintézis

A Categorii și formule *kötet, amelyet néhány bibliográfiában 2016-ban keltenek, és a Bukaresti Egyetem 2017-ben nyilvánosan bemutatta, különösen jelentős, mert az alkalmazott etikából visszatér a két fő történelmi gondolkodóhoz, amely elméleti munkásságát alapozta: Arisztotelészhez és Kantohoz.*

A cím maga is feltárja:

"kategóriák" → Arisztotelész

és

"képletek" → Kant.

Az arisztotelészi rész újraalkotja a boldogság logikai szerkezetét és az erkölcsi élet helyét az eudaimoniában.

A kanti-i rész rekonstruálja az erkölcsi elvek architektunikáját, a kategóriai imperatíva formulái közötti viszonyokat, valamint Kant erkölcsi tudományának megértésének lehetőségét a tudományos elméletekkel kapcsolatos szélesebb kérdések összefüggésében.

Ez arra utal, hogy még pályafutása végén sem hagyta el a klasszikus etikai elméletet az alkalmazott etika javára.

Ehelyett két kölcsönhatásos szintet tartott fenn:

alapvető erkölcsi filozófia és **intézményi-alkalmazott etika**.

A kettőjüknek kellett volna megvilágítaniuk egymást.

16. Mureșan valóban megváltoztatta normatív hűségét?

A válasz: **nem a hétköznapi** értelemben.

Nem találok meggyőző bizonyítékot egy olyan sorozatra, mint:

Arisztotelész → utilitarista → kanti → pluralista.

Mindhárom hagyományt egyszerre és kritikusan tanulmányozta.

Ami változik, nem elsősorban az a válasza arra a kérdésre **: "Melyik elsőrendű erkölcsi elv a legfelsőbb?"** Ehelyett az változtat, hogy megérti **az etikai elméletet**.

Az 1990-es évek körül a domináns hangsúly a rekonstruktív irány:

Mit is jelentett pontosan Arisztotelész/Kant/Mill?

A 2000-es évek első felében:

Hogyan épülnek fel belsőleg az elméleteiket, és hogyan védhetők meg a szokásos ellenvetésekkel szemben?

2007–2010 körül:

Hogyan járulhatnak hozzá az erkölcsi elméletek a gyakorlati döntéshozatalhoz?

Körülbelül 2010 után:

Hogyan kellene több erkölcsi nézőpontot procedurálisan összekapcsolni?

És végül:

Hogyan lehet úgy megtervezni az intézményeket, hogy az etikailag védhető viselkedés normális, fenntartható és mérhető legyen?

Ez tehát az **elméletközpontú etika elmozdulását jelent az elméleti alapú intézményi etika felé**.

17. Érett erkölcsi filozófiája rendszerként rekonstruálva

Bár maga Mureșan nem csomagolta el gondolatait egyetlen "Mureșan-rendszerként", késői írásai lehetővé teszik az ilyen rekonstrukciót.

A legmélyebb szinten a **morális források sokszínűsége** rejlik: az emberi virágzás, autonómia és méltóság, következmények és jólét, kötelességek és elvek, közös erkölcsi megérzések és társadalmilag kidolgozott etikai normák.

Ezen fölött áll a **normatív elméletek** szintje – arisztotelizmus, kantianizmus, utilitarizmus és mások.

Az elmélet és a cselekvés között áll a kulcsfontosságú köztes szint: **etikai tesztek és eljárások**.

Ezen felül **a szakértői erkölcsi mérlegelés** zajlik, amely több tesztet is alkalmazhat egy sijaan.

Az ellentmondó ítéletek **konvergencia és újragondolási** eljárásokat igényelnek, mint az etikai Delphi.

Az intézményi döntésekhez tehát **társadalmi és politikai legitimáció** szükséges, mert önmagában a filozófiai érvényesség nem hoz automatikusan jogos nyilvános szabályokat.

Ha a szabályok megvannak, a szervezeteknek **etikai infrastruktúrára van** szükségük: kódexek, bizottságok, tanácsadók, audit, képzés és erkölcsi utak.

Végül, a fenntartható erkölcs **etikai kultúrát és erkölcsi formációt** igényel, hogy a szabályok ne maradjanak külső korlátok.

Ez meglepően átfogó építészet.

18. A legmélyebb elméleti mozgás: az erkölcsi uralomtól az erkölcsi környezetig

Talán a legjobb módja Mureșan fejlődésének összefoglalásának, ha összehasonlítjuk a kezdeti és befejező pontokat.

A hagyományos kép így kérdezi:

Milyen szabályt kell betartani az egyénnek?

Érett képe így kérdezi:

Milyen alapelvek, ítélőképesség, eljárások, szerepek, intézmények, kultúrák és jellemformáció kombinációja teszi megbízhatóan lehetővé a felelős cselekvést?

Ez fontos változás az erkölcs ontológiájában.

Az erkölcs már nem kizárólag az egyéni ügynök tudatában található.

Ez létezik abban is, amit a **társadalmi környezetek normatív szervezetének** nevezhetnénk.

Ez nem szünteti meg a személyes felelősséget. Inkább a személyes felelősséget csak egy etikus módon működő társadalmi rendszer egyik összetevőjévé teszi.

19. Legeredetibb tézisei

Ha az igazi elméleti eredetiséget megkülönböztetjük a nyugati erkölcsi filozófia román akadémiai kultúrába való bevezetésének nagyon fontos, de eltérő eredményétől, akkor Mureșan legerősebb hozzájárulásait nagyjából a következőképpen sorolnám be.

Először is, **pluralista etikai döntéshozatali eljárása** valószínűleg a legvilágosabb, eredeti hozzájárulás a kortárs alkalmazott etikai módszertanhoz. Ahelyett, hogy vagy egyetlen erkölcsi elméletet erőltetne rá, vagy teljesen elhagyná az elméletet, egy meta-eljárást épít fel, amely több tesztet és egy Delphi-típusú konvergencia mechanizmust ötvöz.

Másodszor, a "szervezet erkölcsi topográfiája" **fogalma** nagyon jellegzetes. Figyelmet az etikai kódokról az intézményi útvonalakra terel, amelyeken az erkölcsi problémák valójában haladnak.

Harmadszor, az ő erkölcsi hatékonysági **elmélete összekapcsolja az** erkölcsi filozófiát a praxiológiával, és azt kérdezi, hogyan értékelhető az egész etikai programok – nem csupán az egyéni kódexek – sikerét.

Negyedszer, a kategóriai imperatíva építészetéről szóló kanti elmélete – különösen a legfőbb elv rekonstruálásának kísérlete az Autonómia Formulája, a Célok Királysága és más képletek közötti viszonyokon keresztül – valódi értelmező javaslat a nemzetközi Kant-tudományban.

Ötödik, az **arisztotelészi boldogság megértő értelmezése**, beleértve az előrejelzések használatát az eudaimonia szerkezeti összetevőinek megkülönböztetésére és a szemlélődés és a civil-erkölcsi élet újrakapcsolására, jellegzetes értelmezési álláspontot képvisel az arisztotelész tudományában.

Hatodik, az etikai kódexek principlistás rekonstrukciója elméletileg rendszeresebb intézményi kódolási koncepciót dolgoz ki, mint a szokásos katalógusmodell.

Véleményem szerint ezek azok a helyek, ahol a legvalószínűbben nem csupán az expozícióról vagy átadásról, hanem **Mureșan saját erkölcsi-elméleti téziseiről is** beszélhetünk.

20. Mit kölcsönöztek, és mi volt valóban mureșanius?

Ugyanilyen fontos nem túlozni az eredetiséget.

Az etikai menedzsment már nemzetközi terület volt. A principlizmus bioetikából fakadt; a szervezeti etikai erények, etikai auditok, megfelelőségi/integritási modellek és Delphi eljárások máshol is előfutárakat találtak. Hare kétszintű elmélete nyilvánvalóan Hare elmélete volt, nem Mureșané. Mureșan gyakran működött intelligens adaptátorként és szintetizátorként az ilyen megközelítésekhez.

Eredetisége főként abban rejlik, **hogyan állította össze őket**.

Úgy érzékelte, hogy az etikai elmélet, az alkalmazott etikai módszerek és a szervezeti tervezés meglehetősen különálló irodalomként fejlődnek. Projektje egyre inkább összekapcsolta őket:

Kant/Mill/Arisztotelész/Hare → erkölcsi teszteket → alkalmazott etikai módszereket, → intézményi eljárásokat, → szervezeti etika → erkölcsi kultúra.

Ez az integrált architektúra sokkal jellemzőbb az ő sajátja.

21. Pozíció a főbb nyugati trendekhez viszonyítva

Mureșan nehéz csak egy általános iskola közé sorolni.

Stílusában egyértelműen közel áll az **analitikus erkölcsi filozófiához** : definíció, rekonstrukció, explicit érvelés, formális megkülönböztetések és szoros szövegelemzés.

Közel áll az **arisztotelészi erényeetikához** a virágzás, az erkölcsi nevelés és a jellem iránti növekvő aggodalma, de nem redukálja az erkölcsöt erényekre.

Közel áll a **kanti etikához** az autonómiával, elvekkel alapos igazolással és rétegzett kötelességstruktúrákkal kapcsolatban, de elutasítja az exkluzív módszertani kantianizmust.

Komolyan veszi **az utilitarizmust**, különösen a Mill és Hare-t, de sosem válik egyenesen következményessé.

Érett alkalmazott etikája közel áll a **principlizmushoz**, de módszertanilag pluralistább, mint a szokásos Beauchamp–Childress modell.

Hasonlít a **kazuistákra és az anti-teoretikus** tagokra abban, hogy felismeri a közvetlen elméleti alkalmazás korlátait, de elutasítja az etikaelmélet elutasítását.

Intézményi etikája is kötődik a szervezeti és üzleti etikahoz, de filozófiai háttere egyértelműbben kapcsolódik az alapvető normatív elmélethez, mint a legtöbb menedzsmentorientált beszámoló.

Ezért a legjobb besorolás a következő:

analitikus + pluralista + eljárási + intézményi etika, arisztotelészi, kanti és utilitarista komponensekkel.

22. Mureșan "nagy erkölcsi elméletalkotó" volt-e?

Itt elengedhetetlen a különbség.

Ha a **nagy erkölcsi elmélet** alatt olyan elméletet értünk, amely összehasonlítható az utilitarizmussal, kanti konstruktivizmussal, kontraktuszizmussal vagy erényeetikával, és egy általános értelmezést tartalmaz az erkölcsi értékről, erkölcsi kötelezettségről és erkölcsi igazolásról, akkor **Mureșan nem hozott létre ilyen rendszert**.

Nem javasolt valami olyasmit, mint például:

Minden erkölcsileg helyes tett az, amely kielégíti az M elvet.

Valójában érett munkája egyre inkább megmagyarázza, miért nem elegendő ez a módszertani monizmus a gyakorlati etika szempontjából.

De ha a "átfogó erkölcsi elméletet" szélesebb körben értjük úgy, mint az **erkölcsi elvek, elméletek, ítéletek, intézmények és társadalmi gyakorlatok kölcsönhatásának** általános leírása, akkor Mureșan meglepően közel kerül egy átfogó elmélethez.

Érett hozzájárulását ezért inkább a **gyakorlati erkölcsi érvelés és intézményesítés meta-elméletének** nevezhetjük, nem pedig új, elsőrendű normatív erkölcsnek.

Ez a megkülönböztetés különösen fontos, ha őt valóban rendszerépítő filozófusokhoz hasonlítjuk.

23. Fejlődésének általános iránya

Az evolúciót egy képlettel foglalnám össze:

A praxiológia → az erkölcsi elméletek elemzési rekonstrukciója → összehasonlítás és szintézis- → közvetlen alkalmazás, →módszertani pluralizmus → etikai menedzsment→ intézményi erkölcsi tervezés → erkölcsi kialakítás és etikai kultúra szintézisének kísérlete.

Ami végig állandó marad, az ugyanolyan fontos:

az analitikus szigorúság,
antidogmatizmus,
a filozófiának végső soron gyakorlati hasznosnak kell lennie, és
az a meggyőződés, hogy az erkölcsi elmélet és az alkalmazott etika egymásra van szükség.

Bukaresti kollégái emlékértékelése ezt a folytonosságot megragadja meg: kifejezetten úgy írják le, mint egyenlő mértékben kötődik a nagy erkölcsi filozófiához és az alkalmazott etikához, mert ő ezeket a jó élet feltételeinek eltérő módjaiként tekintette.

Összegzés

Valentin Mureșan legfontosabb 1989 utáni elméleti fejlődése tehát nem az **volt, hogy áttért egyik etikai tanból a másikba**. Ez az erkölcsi filozófiának számító elmélet fokozatos bővítése volt.

Elsősorban erkölcsi fogalmak és elméletek rekonstruálásával kezdte.

Ezután megkérdezte, hogyan irányíthatják a riválisok elméletek az ítéletet.

Ezután arra a következtetésre jutott, hogy egyetlen elmélet nem nyújt megfelelő algoritmust összetett gyakorlati problémákra.

Innen fejlesztett ki egy **pluralista etikai döntéshozatali elméletet**.

Ezt követően a fókuszt az elszigetelt döntésekről az **intézményi környezetre helyezte, ahol döntések születnek**.

Végül beépítette **a szervezeti kultúrát, az erkölcsi nevelést és a jellemformálást**, így részben összekapcsolva alkalmazott etikai projektjét az arisztotelészi jó élet iránti aggodalmával, amellyel 1989 utáni erkölcsi-filozófiai pályafutása kezdett.

Az eredményes érett fogalom a következő képletbe tömöríthető:

Erkölcs = igazolt elvek + többes racionális értékelés + kompetens ítélkezés + megfelelő eljárások + etikusan megtervezett intézmények + erkölcsileg formáló kultúra.

Én inkább egyetlen kanti, arisztotelészi vagy utilitarista tanítás nem ezt tartanám a **legfontosabb mureșani hozzájárulásnak az erkölcsi elmélethez**.

****

Vasile Morar erkölcsi elmélete

Kérjük, részletesen írja le és elemezze Vasile Morar 1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Vasile Morar azon román filozófusok egyike, akik számára a kommunizmus 1989-es bukása **nem** hozott tiszta szakítást korábbi filozófiai állásponttal. 1989 utáni fejlődését inkább úgy értjük, mint a **normativitás, az érték és az erkölcsi személyiség iránti már meglévő aggodalom fokozatos bővítését és újrafogalmazását**. 1989 előtt doktori disszertációja, *a Sensul normativității în teoria etică* ("A normativitások jelentése az etikai elméletben", 1983), valamint *az Etica și mutațiile valorice* ("Etika és értékmutációk", 1985) már a norma, érték, erkölcsi szabadság és az emberi élet minősége közötti kapcsolatot helyezték gondolkodásának középpontjába. 1989 után fokozatosan átalakította ezt a nagyrészt axiológiai és elméleti

problémát a demokratikus erkölcs, erények, üzleti és politikai etika, erkölcsi felelősség filozófiájává, végül pedig a jellegzetes morala **elementară — alapvető erkölcs —** elméleté.

A legfrissebb bizonyítékok különösen világossá teszik ezt az irányt. Morar újonnan megjelent *Gravitatea etică a vieții: temei al moralei elementare* ("Az élet etikai súlya: az elemi erkölcs alapja") című könyve a projektet 2026-ig viszi. A Román Nemzeti Könyvtár már bejegyezte a címet a 2024-es CIP bibliográfiájában, míg a Paideia és a jelenlegi könyvkereskedők 2026-ot adnak megjelenési évnek; Ezért én 2026-ot tekintek a tényleges kiadás évének.

A fő következtetésem az, hogy öt **fő szakaszt lehet** megkülönböztetni 1989 után. Ezek nem egymást kizáró időszakok, mert a korábbi témák folyamatosan visszatérnek a későbbi írásokban:

Időszak	Domináns probléma	Jellegzetes művek
1990–1999	Erkölcsi rekonstrukció a kommunizmus után; demokrácia, szabadság, kapitalizmus, vallás	*Etica*; *Etica – Filosofia Binelui și Știința moralei*; tanulmányok forradalomról, demokráciáról, vállalkozói ethoszról és vezetői etika
2000–2004	Erények és az "elemi erkölcs" felfedezése/rendszerezettsége	*Moralități elementare* (2001; átdolgozott 2004)
2005–2012	Alkalmazása az üzleti, politikai, együttműködési és intézményi felelősségvállalás területén	*Éthiques des affaires* (2005); *Etica în afaceri și politică* (2006/2012); *Morala elementară. Stări, praguri, virtuți* (2011)
2013–2021	Érett szintézis: antirelativista pluralizmus, az élet egysége, erőszak, történelem és narratíva	"Morala elementară" (2015); "Etica și literatura" (2017); írások az erőszakról és az élet "etikai súlyáról"
2021–2026	Etikai súly, hitelesség, átláthatóság, példamutatás, erkölcsi kogníció és gyakorlati bölcsesség	2021-es interjú a "Az etikai gravitáció érzése" címmel; *Gravitatea etică a vieții* (2026)

1. A kiindulópont: Morar már 1989 előtt is normativitáselméleti volt

Fontos, hogy ne értelmezzük Morar 1989 utáni gondolkodását úgy, mintha hirtelen felfedezte volna a normatív etikát a politikai szabadság körülményeiben. 1989 előtti bibliográfiája már magában foglalja az etika tárgyának és módszerének, az erkölcsi szabályozásnak, a norma és az érték közötti ellentmondásos kapcsolatnak, az erkölcsi szabadságnak, az etikai értékek szerkezetének és az "élet erkölcsi minőségének" vizsgálatát. 1983-as doktori fokozatát kifejezetten a normativságnak szentelte.

Ez a korai háttér magyarázza a későbbi Morar egyik jellegzetes vonását: soha nem válik alapos relativista, historicista vagy erkölcsszociológus. A társadalmi körülmények kétségtelenül számítanak, és 1989 után intenzíven érdekli a román társadalom átalakulása. Az etika **feladata azonban nem csupán az, hogy megmagyarázza, miért tartanak az emberek bizonyos normákat**. Az etikának meg kell őriznie egy igazolási dimenziót: fel kell tennie a kérdést, hogy a hozzáállások, szabályok és intézmények érdemelnek-e erkölcsi elismerést.

1990-es cikkének *, a Viața morală între explicare și legitimare* — "Erkölcsi élet magyarázat és legitimáció között" címe ebben a tekintetben szinte programi. Rámutat a különbségre az erkölcs ok-oksági vagy történelmileg történő magyarázása és normatív igazolása között.

Ez a megkülönböztetés a következő harmincöt évben is érvényes.

2. 1990–1999: a posztkommunista erkölcsi elmélet bővítése

Az első feltűnő változás 1989 után azokra a **célokra vonatkozik, amelyekre Morar alkalmazza az erkölcsi filozófiát**.

A forradalom után közvetlenül megjelent publikációi közé tartozik *a Frumusețea și tragismul revoluțiilor* ("Forradalmak szépsége és tragédiája", 1990), *a Viața morală între explicare și legitimare* (1990) és *a Mit și utopie sau cum a fost posibil* ("Mítosz és utópia, vagy hogyan volt lehetséges?", 1990). 1991-ben a George Washington Egyetemen Fulbright-ösztöndíjasként dolgozott **a "Demokrácia erkölcsi értékei" témáján.** Ezután következik *az Etosul spiritului întreprinzător* ("Az vállalkozói szellem szellemisége", 1993), amely az igazságosságról és igazolásról, az erkölcsi és vallási értékről való elmélkedésekről, valamint 1996-ban *a Repere filosofice pentru o etică managerială* ("Filozófiai mérföldkői a menedzseri etika számára").

Ez a sorozat egy valódi 1989 utáni átalakulást tár fel.

Az új politikai rend alatt az alapvető kérdés az, hogy **milyen erkölcsi kultúrára van szükség, ha a demokrácia és a piacgazdaság többé akar válni formális intézményeknél?**

Ez több új irányt eredményez.

Először is, a demokráciát **erkölcsi magként** kezelik, nem csupán alkotmányos vagy eljárási formát. A szabadság, egyenlőség, tolerancia, őszinteség, jóhiszemű és felelősség a demokratikus élet feltételei. Részvétele a 1995-ös polgári kulturális tankönyvben, amely demokráciával, emberi jogokkal és toleranciával foglalkozik, ugyanahhoz az intellektuális fejlődéshez tartozik.

Másodszor, Morar újragondolja a **kapitalizmus és az erkölcs** kapcsolatát. A vállalkozót már nem a szocialista politikai gazdaságtan ideológiai kategóriái kezeli. Ő a felelősség, kezdeményezés, megbízhatóság és bizalom lehetséges hordozója lesz. 2000-re Morar már egy cikket publikált, amelynek címe *kifejezetten Kapitalizmus és moralitáté* volt.

Harmadszor, a vallási dimenzió sokkal egyértelműbbé válik. 1992-es esszéje az **esztétikának, az etikai és szentségnek testvériségéről**, a vallási és erkölcsi értékekről folytatott viták, valamint végül a zsidóságról, kereszténységről, Bergsonról és Popperről szóló munkái azt mutatják, hogy az 1989 utáni pluralizáció nem vezetett őt a szekuláris redukcionizmushoz.

Az Etica *és* Etica – Filosofia Binelui și Știința moralei *című könyvek*

A bibliográfiában kisebb időrendi eltérések találhatók. Morar hivatalos listája *az Etica-t* a Universitatea Dimitrie Cantemir 1993-ban, az *Etica – Filosofia Binelui și Știința moralei* című művét a Metropol-ban 1996-ban, míg egyetemi profilja egy alapkurzusra is utal az utóbbi címmel 1994-ben. Ezek inkább egymást követő kurzus/könyvformák, nem pedig alapvetően eltérő filozófiai projektek.

A "Jó filozófiája és az erkölcstudomány" **kifejezés** jelentős. Egyszerre őrzi meg két dimenziót.

Az etika filozófia, mert a Jóról, az igazolásról, az értékről és arról kérdez, hogyan kellene az embernek élnie. Ugyanakkor rendszerszintű elmélkedés a ténylegesen létező erkölcsökről: normákról, erkölcsi tudatosságról, társadalmi gyakorlatokról és ítéletekről.

Így Morar soha nem mozdul el teljesen sem a tiszta kanti formalizmus felé, sem az empirikus erkölcsi szociológia felé. Az **érték, norma, személyiség és társadalmi helyzet** kölcsönhatása továbbra is jellemző.

3. 2000 körül: a rendszerszintű etikáról az erények és konkrét erkölcsi helyzetek felé fordulás

Egy második fontos változás az egyéni erényekre és erkölcsi attitűdökre koncentrálódó figyelemre méltó figyelemre figyelhető írásokban. 2000–2003-ban Morar a polemikus, hűség, fair play, hősiesség, őszinteség, irigység, gyűlölet, szolidaritás, lopás, érdem és hasonló jelenségek etikáról ír.

Ez nem csupán újságírói diverzifikáció. Ez egy módszertani elmozdulást jelez, amely kizárólag a következőket kérdezi:

"Mi a legfőbb erkölcsi elv?"

A kérdés felé:

"Pontosan mikor válik egy átlagos emberi helyzet erkölcsileg jelentőségteljessé?"

Ez a kérdés végül Morar munkásságának elméleti középpontjává válik.

4. *Moralități elementare* (2001; átdolgozott 2004): a döntő áttörés

A Moralități elementare a döntő 1989 utáni mű. Megkapta a román Akadémia "Mircea Florian" díját, és egy kortárs kritika azt a szintézis jellemezte, amely egyesíti a vallási etikát, a kanti kötelességetikát és az üzleti etikát, miközben az erkölcsi reflexiót különösen a román helyzetekre alkalmazza 1989 után. A kötet az alapvető erkölcs, az alapvető hozzáállások és értékek megnyilvánulásai, valamint az "etikai elemességtől a erkölcsi példamutatóig" való fejlődés köré szerveződött.

A szókincs feltáró. Morar egyre inkább nemcsak a szabályok, hanem az **erkölcsi küszöbök is érdeklődik**.

Egy emberi cselekedet lehet politikailag előnyös, gazdaságilag hatékony, jogilag megengedett vagy pszichológiailag érthető, mégis megbukhat egy alapvetőbb etikai teszten.

Így a központi kérdés a következik:

Mennyi erkölcs van ebben a cselekedetben, döntésben, intézményben vagy életben?

Ez a kifejezés — "mennyi erkölcs?" — később Morar érett megközelítésének egyik legjellegzetesebb jellemzőjévé válik.

Az "elemi" nem azt jelenti, hogy erkölcsileg gyenge

A döntő pont az, hogy **az alapvető erkölcs nem egyenlő a minimális erkölcsgel**.

Ezt könnyű félreérteni. Az "elemi" csak a legalacsonyabb közös nevezőt sugallhatja: ne ölj, ne lopj vagy ne csapj meg nyíltan. Morar végül egyértelműen kijelenti, hogy szinte az ellenkezőjét érti.

Egy elemi feltétel **alapvető és nélkülözhetetlen**. Ha egy elemet eltávolítunk, az cselekedet megszűnik az etikai szférához való helyesülést.

2015-ös esszéje talán a legvilágosabb visszatekintő megfogalmazást adja meg. Morar analógiát javasol Mendelejev táblázatában szereplő kémiai elemekkel. Az erkölcsi cselekvésben legalább olyan komponenseket kell felismerni, mint:

más személyek létezését és relevanciáját; jó szándékot; empátiai képességet; a maximumot univerzalizáló hajlamot; és figyelmet a cselekedet eredményére vagy következményére.

Ez filozófiai szempontból jelentős, mert a lista már feltárja, hogy Morar **nem lehet tisztán egy kanonikus etikai iskola képviselőjeként sorolható**.

A jó szándék és az univerzális elv felismerhetően kantiai.

A következményekkel való aggódás egy következményes elemet hoz hozzá.

Az empátia a gondoskodási etika és az erkölcsi érzelgősség felé mutat.

A másik felismerése relációs, sőt a Levinasian-kompatibilis dimenzióval is rendelkezik, bár Morar nem egyszerűen veszi át Levinas-t.

Jellem, hűség, bátorság, igazságosság és bölcsesség részletes kezelése az erényeetika része.

Ezért Morar egy **integrált vagy pluralista normatív modellt fejleszt**.

5. Egy fontos feltétel az eredetiségre: Niculae Bellu

Itt szükség van megkülönböztetésre, ha Morar elméleti eredetiségét pontosan akarjuk értékelni.

Morar maga ismételten elismeri, hogy **az "alapvető erkölcsi helyzet"** kifejezését és alapfogalmát tanára és doktori témavezetője, Niculae Bellu vezette be a román etikai irodalomba. 2015-ös rekonstrukciójában Morar Bellu megfogalmazását 1971-re datálja, és érdekes módon Rawls eredeti álláspontjának ugyanabban az évben alkotott megfogalmazásával mellé helyezi. Paideia Morar bemutatása is egyértelműen kimondja, hogy Bellu vezette be a fogalmat, és Morar később fejlesztette ki.

Ennek megfelelően pontatlan lenne azt állítani, hogy Morar *ex nihilo* találta fel az alapvető erkölcs fogalmát.

Eredeti hozzájárulása más, és véleményem szerint jelentősebb, mint amit puszta terminológiai prioritás sugallna.

Bellu **kezdeti kategóriáját egy sokkal szélesebb erkölcselméleti kutatási programmá alakítja,** kiterjesztve azt a következőkre kiterjesztve:

egyéni erények; posztkommunista közerkölcs; kapitalizmus; üzlet; politikai intézmények; racionális együttműködés; társadalmi felelősség; holokauszt és erőszak; kulturális emlékezet; szellemi magatartás; irodalmi narratíva; az emberi élet egysége; és végül az etikai súly, hitelesség és gyakorlati bölcsesség.

Az alapvető erkölcs érett "Morar változata" tehát jelentősen nagyobb, mint az eredeti fogalmi mag, amelyet Bellu-tól örököltek.

6. Egy jellegzetes szintézis: Kant kizárólagos kantianizmus nélkül

Kant valószínűleg Morar etikájának legerősebb klasszikus gravitációs központja.

Kant folyamatos jelentősége megjelenik a méltóság, jóakarat, univerzalizálhatóság, kötelesség, autonómia és az emberek eszközre való leegyszerűsíthetetlenségének hangsúlyozásában. 2015-ös esszéje kifejezetten Bellu projektjét úgy írja le, mint a kanti nézőpontot előnyben részesíti, és az alapvető erkölcsöt összekapcsolja azzal az elképzeléssel, hogy az ember páratlan erkölcsi értékkel rendelkezik.

De Morar fokozatosan eltávolodik attól az értelmezéstől, amely szerint **a formális kötelesség önmagában** meríti az erkölcsi életet.

Ez egyre nyilvánvalóbbá válik négy kiegészítéssel.

Erényeket **ad hozzá**: bátorság, hűség, igazságosság, egyszerűség, megfontolás, nagylelkűség.

Érzelmeket és kapcsolatokat **is hozzáad**: empátiát, együttérzést, hálát, gondoskodást és megbocsátást.

Hozzáadja **a következményeket**: a cselekvés tényleges eredménye nem zárható ki az erkölcsi értékelésből.

Emellett hozzáadja **a társadalmi interakciót**: kölcsönösséget, bizalmat, együttműködést és intézményi felelősséget.

Ezért a későbbi Morart inkább **kanti-központú normatív pluralistának** nevezhetnénk, nem pedig szigorú kanti-központúnak.

7. 2005–2012: Az üzleti etika megváltoztatja az elmélet szerkezetét

A következő fejlemény szokatlanul fontos, mert az alkalmazott etika valójában módosítja Morar általános erkölcsi elméletét, nem pedig pusztán következtetéseket vonna belőle.

2005-ben megjelentette *az Éthiques des affaires: rationalité, réciprocité, responsabilité* című művét, valamint az Etica *afacerilor între virtute şi alegere raţională* ("Üzleti etika az erény és racionális választás között") című nagy tanulmányát. Ugyanebben az időszakban született az Etica *afacerilor és* saját *Etica şi afacerile című művét. Moralitate elementară şi responsabilitate socială* 2006-ban, később *Etica în afaceri şi politică néven elérhető. Morală elementară şi responsabilitate socială* a 2012-es Bukarest-i Egyetemi kiadásban.

A könyv tartalma bemutatja a fejlődés terjedelmét. A Morar foglalkozik erkölcsi értékekkel és normákkal, a demokrácia erkölcsi magjával, a kapitalizmussal és erkölcsösséggel, a vállalkozói ethosz-szal, erkölcsi tudatossággal, erényelmélettel, együttműködéssel és konfliktussal, racionális választással, a fogoly-dilemma helyzetekkel, kölcsönösséggel, társadalmi szerződéssel, felelősséggel, bizalmal, profittal, érintettségi elmélettel, vállalati felelősséggel, etikai kódokkal és politikai etikával.

Ez jelentős elméleti kiterjesztést jelent.

Az erényes egyéntől az együttműködés struktúráiig

Korábban Morar elsősorban azt kérdezi, hogy az illető etikailag védhető jellemmel és orientációval rendelkezik-e.

Az üzleti etikai időszak arra kényszeríti, hogy egy második kérdést tegyen fel:

Milyen intézményi és stratégiai körülmények között élhet meg az erkölcsi magatartás az egymástól függő szereplők között?

A fogoly dilemmája itt fontos. Az erkölcs problémája már nem csupán az, hogy A őszinte-e. Az lesz, hogy A és B képesek stabil kölcsönösségi, bizalom és együttműködési kapcsolatokat kialakítani, annak ellenére, hogy a dezertúra ösztönzik őket.

Morar így kiegészíti a hagyományos erkölcsi filozófiát **racionális választási szókincsgel**.

Mégsem redukálja az erkölcsöt racionális választásra. Az *erény és a racionális választás közötti elnevezése* különösen feltáró. A megfontolt együttműködés megmagyarázhatja, miért lehet az etikus magatartás stabil vagy előnyös, de nem meríti ki, miért erkölcsileg helyes a magatartás.

A felelősség intézményessé válik

Ugyanez a fejlődés történik a felelősségvállalással is.

Az egyéni elszámoltathatóság kiterjed a vállalatok és szervezetek felelősségére is. Az érintettek, a bizalom, hatalom, a legitimitás és az etikai kodifikáció megvitatása azt jelenti, hogy az erkölcs már nem korlátozódik az egyén lelkiismeretére.

Ezért az érett elmélet legalább három szinten működik:

Személy → interakció → intézmény.

Ez valódi fejlemény Morar korábbi normatív és axiológiai etikájához képest.

8. Az Etica în afaceri și politică *mögött álló erkölcsi elmélet*

A Bukaresti Egyetem könyvleírása szokatlanul tömör módon fogalmaz meg Morar álláspontjáról: minden valóban emberi tevékenység, beleértve az üzleti és közéletet is, erkölcsi elemet igényel. Az alapvető elemek közé tartozik mások elismerése, jó szándék, empátia, univerzalizáció és következmények. Alapvető erkölcs nélkül a demokratikus intézmények oligarchikus vagy pusztán utánzó demokrácia formáivá eshetnek össze.

Ennek fontos következménye van.

Morar számára a **demokratikus jogszerűség szükséges, de nem elegendő**.

Valami kielégítheti a törvényt, mégis erkölcsileg hiányos marad. A törvény nem tilthatja meg minden önzőséget, gyávaságot, közönyűséget, rosszindulatot vagy erkölcsi opportunizmust.

Ennek következtében Morar politikai etikája eltér a tisztán eljárási liberalizmustól. Egy legitim demokratikus rendhez nemcsak intézményekre és jogokra van szükség, hanem egy **erkölcsi felelősségi kultúrára is**.

Ugyanakkor ez nem érv egy átfogó erkölcsi rendszer állami kényszerítésével való erőltetése mellett. Az erkölcsi és politikai hagyományok heterogenitásának és a demokrácia hangsúlyozása az ellenkező irányba mutat. Amit keres, az **egy elég vékony közös etikai alap a pluralizmus megengedéséhez, de elég erős alapot ahhoz, hogy megakadályozza a pluralizmus erkölcsi nihilizmussá való elromlását**.

Ez a feszültség az egyik legérdekesebb aspektusa az elméletének.

9. *Morala elementară. Stări, praguri, virtuți* (2011): erkölcsek gyűjteményéből egy elméletig

A 2011-es kötet véleményem szerint Morar legfontosabb elméleti munkája az új, 2026-os könyv előtt.

Még a címváltás is sugalló:

Moralități elementare — **elemi erkölcsök**, többes szám, 2001-ben;

Morala elementară — **elemi erkölcs**, egyes számban, 2011-ben.

Nem szabad túlzottan csak a nyelvtanra építeni, de intellektuálisan a változás elég jól megfelel a fejlődésnek: a konkrét erkölcsi helyzetek korábbi feltárása egyre explicit **általános keretté válik**.

Az alcím — *Stări, praguri, virtuți* ("Államok, küszöbök, erények") — három szintet ragad meg ennek a keretrendszernek.

Az "államok" az élő erkölcsi feltételeket érintik.

A "küszöbök" arra a határra vonatkoznak, amelyen túl egy hozzáállás vagy cselekedet már nem számít erkölcsileg elfogadhatónak.

Az "erények" a személyiség stabil tulajdonságairól szólnak, amelyek lehetővé teszik, hogy az emberek erkölcsileg védhető oldalon maradjanak ezen a küszöbön.

A Nemzeti Könyvtár 2011-ben rögzítette a könyvet ISBN 978-973-596-664-5 címmel.

10. Az intelligenciáról az "aktív bölcsességre" való átmenet

Különösen érdekes fejlemény ebben a könyvben Morar megkülönböztetése az **intelligencia és a bölcsesség** között.

Az intelligenciát elemzően erősnek, de erkölcsileg meghatározatlannak tartja. Az intelligencia jó vagy rossz célokat szolgálhat. Ezzel szemben a bölcsességnek integrálnia kell a kogníciót a nagylelkűséggel, a toleranciával, együttérzéssel, megbocsátással, hálával és gondoskodással. Ezért önmagában az intellektuális kiválóság nem garantálja az erkölcsi kiválóságot.

Ez fontos eltérés az erkölcsi elméletektől, amelyek a racionális konzisztenciát elegendőnek teszik az erkölcshöz.

Morar nem utasítja el az észet. Ehelyett egy gazdagabb gyakorlati értelem felé halad , amelyben a kognitív ítélkezés és az erkölcsileg művelt hatás együttműködik.

Itt Arisztotelész egyre inkább kiegészíti Kantot.

Kant az univerzális és kötelességet biztosítja.

Arisztotelész gyakorlati bölcsességet és jellemet kínál.

A gondoskodásra orientált megközelítések empátiát és reagálóképességet biztosítanak.

Ez még hangsúlyosabbá válik a 2026-os könyvben.

11. "Elementári" kontra "minimal": Morar explicit antirelativizmusa

A 2015-ös *Morala elementară* című esszé kulcsfontosságú, mert Morar ott visszatekintően elmagyarázza, mit gondol a fogalmának.

Egy későmodern dilemmából indul: etikai elméletekből nincs hiány, mégis az emberek erkölcshiányt tapasztalnak. Ráadásul a társadalmak heterogén etikai hagyományokat tartalmaznak, és az emberek ugyanazt az erkölcsi szókincset használhatják, miközben más értékeket társítanak hozzá.

Megoldása nem az, hogy egyetlen teljes etikai tanítást keressen, amely képes minden alternatívát kizárni.

Ehelyett azt kérdezi, vajon a különböző hagyományok bizonyos **alapvető erkölcsi követelményeket** feltételeznek-e, amelyek nélkül az ember már nem él igazán az etikai szférában.

Ezért ellentétben áll az "elemi" és a "minimal" között.

A "minimális erkölcs" folyamatosan csökkenhet. A konformizmus, külső udvariasság vagy a szankcióktól való félelem valódi erkölcsi elkötelezettség nélkül kielégítheti az alacsony minimumot.

Az alapvető erkölcs más. Azonosítja a **konstitutív feltételeket**.

Például, ha teljesen kizárom a másik ember létezését a figyelemből, vagy egyáltalán nem mutatok empátiát az igazságtalan szenvedéssel szemben, akkor valami radikálisabb történt, mint pusztán az erkölcsi tökéletesség elmulasztása: átléptem egy küszöböt, amely kilépett az etikailag védhető területen.

Ezért olyan hasznos kategória a "küszöb" Morarban.

12. Az elmélet mint öt összetevőből álló erkölcsi teszt

Érett beszámolója rekonstruálható egy ötdimenziós tesztként.

Egy cselekedetet a Másik szemszögéből kell vizsgálni: felismerem-e, hogy más személyeknek is vannak jogai, amelyek független az én érdekeimtől?

Szándékkal kell vizsgálni: van-e jóhiszemű vagy szándékos manipuláció?

Empatikus próbán **kellene esnie**: képes-e érzékelni a másik sebezhetőségét vagy szenvedését?

Univerzalizációs próbán **kellene esnie** rajta: vajon az irányító mondás következetesen kiterjeszthető-e a saját kiváltságos eszememen túl?

És **következmények próbán kell** átesnie: mit eredményezett valójában az akció?

Ezek a dimenziók nagyjából öt fő etikai hagyománynak felelnek meg: relációs etika, szándék etika, gondoskodási etika, deontológia és következetesség. Morar újítása abban rejlik, hogy megtagadja, hogy bármelyikük automatikusan monopolizálja az erkölcsi ítéletet.

Ezért írnám le az alapvető erkölcsöt a **normatív multidimenzionalizmus egyik** formájaként.

Nem csak azt mondja, hogy sok riválisetikai elmélet létezik. Azt mondja, hogy maguk a konkrét erkölcsi helyzetek több dimenziót tartalmaznak, amelyeket meg kell vizsgálni.

13. Ennek a pluralizmusnak a lehetséges elméleti nehézségei

Ez az erő filozófiai problémát is eredményez.

Tegyük fel, hogy a szándék jó, de a következmények katasztrofálisak.

Tegyük fel, hogy az empátia az előttem azonosítható személyt részesíti előnyben, de az egyetemes igazságosság egy személytelen szabályt támogat.

Tegyük fel, hogy a hűséget, amelyet Morar értékel, ellentétes az őszinteséggel vagy a pártatlansággal.

Egy monista elmélet, mint a klasszikus utilitarizmus, legalább elvben rendelkezik egy végső rangszabálysal: maximalizáljuk a haszont. Egy szigorú kanti-elmélet a kötelességet előnyben részesíti. Morar elemi erkölcsi rendszere szándékosan több leredukálhatatlan dimenziót is megőriz.

Az ára az, hogy könnyebben biztosít **egy erkölcsi diagnosztikai keretrendszert, mint egy algoritmus az értékek közötti ütközések** megoldására.

Ezt nem feltétlenül szabad hibának tekinteni. Morar álláspontja közel áll ahhoz a gondolathoz, hogy a valódi gyakorlati ítélőképességet nem pótolhatja egyetlen mechanikus kalkulus. Egyre nagyobb hangsúlya a *phronesisre*, bölcsességre és ítélőképességre teszi lehetővé számára, hogy megválaszolja ezt a problémát.

De filozófiailag ez azt jelenti, hogy elmélete a **legerősebb erkölcsi küszöbök és erkölcsileg releváns dimenziók** elmélete, nem pedig teljesen axiomatizált döntési eljárásként.

14. Az "erkölcsi élet egysége"

A 2011-es mű további fejleménye az egyéni cselekedetektől az egész élet felé való elmozdulása.

Andrei Marga a könyv jelentős értelmezésében hangsúlyozza Morar háromoldalú emberi létezésének felfogását: önmagához való viszonyt, másokhoz vagy társadalmhoz való viszonyt, valamint történelemhez való viszonyt. Marga azt is hangsúlyozza, hogy az alapvető erkölcs nem redukálható gazdaságtudományi, jogi-politikai, művészeti vagy vallási rendszerekre, és hogy Morar nem hajlandó az alapvető követelményeit relativizálni.

A központi kérdés tehát nem csupán:

"Jól csináltam ezt a mozdulatot?"

De:

"Van erkölcsi koherencia az életemben?"

Ez magyarázza Morar erős érdeklődését a példamutatóság, hűség és jellem iránt.

Egy értelmiségi, aki a bátorságot hirdeti, de opportunista módon viselkedik, amikor a bátorság költségessé válik, mélyebb próbát buk el, mint puszta logikai következetlenség.

Egy politikus, aki nyilvánosan dicséri az egyenlőséget, miközben privilégiumi rendszereket épít magánúton, nem felel meg az alapvető konkongruencia követelményének.

Egy üzletember, aki a vállalati társadalmi felelősségvállalást retorikaként népszerűsíti, de tudatosan kihasználja a sebezhető partnereket, nem teljesíti a jóhiszeműség próbáját.

Az "élet egysége" tehát azt jelenti, hogy az **elvek ésszerű összhangban vannak az elvek, ítéletek, szokások és cselekedetek**.

15. Nem a tökéletesség hősi értelemben

Első rálátásra ez nagyon megterhelő erkölcsi perfekcionizmusnak tűnhet.

De Morar megkülönbözteti az **elemi és hősiességet**.

Az alapvető állapot olyan feltételeket érint, amelyeket az egyszerű emberek a hétköznapi helyzetekben felismerhetnek. A példamutatóság még tovább halad ugyanezen a kontinuumon: a rendkívüli erkölcsi életek különösen átlátható formában mutatják meg, amit az elemi erkölcs már megkövetel.

Így elmélete nem a szentekkel vagy hősökkel kezdődik, és nem követeli meg, hogy mindenki utánozza őket.

Fordítva halad:

a hétköznapi erkölcsi elismerés → erkölcsileg védhető cselekedet → stabil erény → példamutató élet.

Ez a "etikai elemességtől az erkölcsi példakép felé" mozdulás már látható volt a *Moralități elementare-ban*.

16. Demokrácia és antirelativizmus: szokatlan kombináció

Morar egyik érdekesebb 1989 utáni álláspontja egyidejűleg elkötelezett a **politikai pluralizmus és az erkölcsi nemrelativizmus** iránt.

Világosan elfogadja a hagyományok pluralitását és a modern demokratikus sokszínűséget. Munkái a keresztény, zsidó, kanti, arisztotelészi, utilitarista, kontraktorista és kortárs megközelítéseket tárgyalják, üzleti etikai munkája pedig kifejezetten összehasonlítja az erényeetikákat, a deontológiát, a hasznosság több formáját és a gondozási etikát.

De a sokszínűség nem jelenti azt, hogy minden erkölcsi álláspont egyenlően védhető.

A kínzás, a rendszerszintű megaláztatás, a szándékos kegyetlenség, az árulás, az ideológiai gyűlölet és a szenvedés iránti teljes közönyűség nem válik elfogadhatóvá pusztán azért, mert egy történelmi közösség normalizálja azokat.

Az alapvető erkölcs tehát **normatív alapként működik anélkül, hogy átfogó ideológiai plafonná válik**.

Ez lehet a legjobb módja Morar érett egyensúlyának kifejezésére az univerzalizmus és a pluralizmus között.

17. Az erőszak és a holokauszt etikája: alapvető erkölcs szembenézve a radikális gonoszsággal

Egy párhuzamos irány egyre fontosabbá válik az 1990-es évek végétől kezdve. Morar egyetemi profilja az **erőszak etikájának és antropológiájának oktatását és** kutatását jegyzi fel, beleértve az 1998-as mesterképzési munkákat és a holokaussztal kapcsolatos doktori előadásokat 2001-től.

2013-as nyilvános előadása *, az Un veac de brutalitate* ("Egy évszázad brutalitás") a huszadik századot egyszerre tekintette a hatalmas tudományos eredmények és a gyűlölet, bűnöző ideológiák, indokolatlan erőszak, megbélyegzés és kizárás koraként. Morar a tiszta erőszak eredetéről, a gyűlöletről, a szavak erőszak előidézésének képességéről és a demokrácia sorsáról kérdezett egy poszttraumás világban.

Ez az irányzat elméletileg jelentős, mert a holokauszt és az erőszak kutatásai extrém nyomás alá helyezik az "alapvető erkölcs" fogalmát.

A központi probléma már nem csupán az erkölcsi nézeteltérés. Az a helyzet, amely alatt másokat személyként ismernek el.

Morar szemszögéből a radikális gonoszság tehát rekonstruálható az alapvető komponensek fokozatos megszüntetéseként:

a másik felismerése eltűnik;

az empátia elnyomódik;

az univerzális normákat csoportkiváltság váltja fel;

a jóhiszemű helyét ideológiai megtévesztés veszi át;

és a következmények már nem számítanak, amikor az áldozatokat először kizárták az illetékes erkölcsi közösségből.

Ez lehetővé teszi, hogy az alapvető erkölcs nem csupán a hétköznapi tisztesség elmélete, hanem **az emberi elutasítás megakadályozó előfeltételek is az embertelenség**.

18. 2015: Morar kifejezetten szembeszáll az etikai pluralizmussal

A 2015-ös esszék különösen értékesek, mert Morar tudatosan kezdi elhelyezni elméletét a kortárs metaetikai kérdések közepette.

A Morala elementară-ban azt kérdezi, hogyan tudunk heterogén erkölcsi hagyományok között tájékozódni. Egy másik, 2015-ös esszéjében, *a De ce ar trebui să fim morali?* ("Miért kellene erkölcsöknek lennünk?") foglalkozik a motiváció tartós problémájával és az erkölcsi jóság és az intelligencia közötti kapcsolattal.

A fontos fejlemény, hogy az erkölcsöt egyre inkább nem pusztán külső szabályoknak való engedelmességként, hanem a **világ megélésének módjaként** mutatják be.

Az ember lehet rendkívül racionális anélkül, hogy erkölcsileg jó.

Lehet jogszerű anélkül, hogy jóhiszeműen rendelkezne.

Társadalmilag elfogadható viselkedést lehet pusztán stratégiai okokból is bemutatni.

Morar elmélete ezért megpróbálja megkülönböztetni **az erkölcsi megjelenést az erkölcsi anyagtól**.

Ez az aggodalom közvetlenül a később, az átláthatóság, hitelesség és példamutató kategóriákhoz vezet.

19. 2017: Az üzleti etika kifejezetten multielméletté válik

A 2017-es *Etica în afaceri. Concepte, teorii, situații* morale, amelyet Morar Dan Crăciunnal és Vasile Macoviciuccal koordinált, nem egyszerzős Morar monográfia, és nem szabad így ábrázolni. Ennek ellenére fontos az ő szellemi fejlődése szempontjából.

A kiadók úgy jellemzik a projektet, hogy azt vizsgálja, hogyan értékeli az erényeetika, a deontológia, a különböző utilitarizmus és gondozási etika az üzleti gyakorlatokat, miközben egyszerre felmerül, hogy hány valóban erkölcsi elem figyelhető ki a tényleges kereskedelmi viselkedésben.

Ez megerősít valamit, ami korábban csak implicit volt: Morar érett módszertana **tudatosan összehasonlító és szintetikus**.

Már nem tűnik úgy, hogy egy iskola minden erkölcsileg releváns információt megadjon.

Ez nem relativizmus, mert a különböző nézőpontokat nem önkényes preferenciáknak tekintik. Inkább mindegyik erkölcsileg valós valami érzékel.

A deontológia az univerzalitást és a kötelességet érzékeli.

A következetesség a hatásokat érzékeli.

Az erénetika felismeri a jellemet.

A gondozási etika felismeri a kapcsolatot és a sebezhetőséget.

A racionális választáselmélet ösztönzőket, kölcsönösséget és együttműködési lehetőségeket azonosít.

Az alapvető erkölcs az a keret, amelyben ezek a részleges felismerések együtt létezhetnek.

20. Etika és irodalom: a narratíva fordulata

Egy másik 2017-es könyv, *az Etica şi literatura. Valorile morale şi unitatea unei vieţi* ("Etika és irodalom: erkölcsi értékek és az élet egysége") egy másik fontos bővítést tár fel.

Morar azt állítja, hogy az etikai tanok és irodalom osztozik az ősi kérdésben, hogy **hogyan kellene élni**. Az etika azonosítja az egységes élet szükséges koordinátáit, míg az irodalom konkrét, dinamikus narratívákat kínál, amelyekben az életek valójában kibontakoznak.

Ez több, mint esztétikai mellékérdek.

A korábbi etikai elmélet a cselekedetekre, elvekre és erényekre koncentrált.

Az irodalmi nézőpont erkölcsileg relevánssá teszi az **életrajzot és a narratív folyamatosságot**.

Az emberi élet nem elszigetelt döntésekből áll. A jelenlegi döntések újraértelmezik a múltbeli elkötelezettségeket; a cselekedetek felfedik vagy lerombolják a jellemet; a hűség idővel értelmet nyer; az árulás csak egy korábbi kapcsolat ellen érthető.

Az "élet egysége" ezért időbeli dimenziót igényel.

Ebben a tekintetben a későbbi Morar Arisztotelész, MacIntyre és a narratív etika által ismert kérdéseket közelíti meg, bár ezeket saját román filozófiai genealógiáján keresztül fejleszti.

21. Az átmenet az "etikai gravitáció" felé

2018–2021-re egy további fogalmi változás válik láthatóvá.

Egy előszóban, amelyet a kudarc témája és az "időszak etikája" köré írtak, Morar **az átláthatóságot, hitelességet és példamutatást** írja le az alapvető erkölcs elsődleges mutatóiként. Bátorsággal, őszinteséggel, türelemmel és egyszerűséggel köti össze őket, és kontrasztba állítja őket a tranzakciós opportunizmussal, gyávasággal és színházi őszinteséggel.

2021-ben egy interjú kifejezetten *Morala elementară şi sentimentul gravităţii etice a vieţii* — "Elemi erkölcs és az élet etikai súlyának érzése" címmel készült.

Ez a terminológia készíti elő a 2026-os könyvet.

A fogalmi fejlődés meglehetősen pontosan fogalmazható meg:

2001: Milyen alapvető erkölcsöket azonosíthatunk a konkrét életben?

2011: Milyen állapotok, küszöbértékek és erények alkotják az alapvető erkölcsöt?

2015: Milyen leegyszerűsíthetetlen erkölcsi elemek vannak jelen egy aktusban?

2017–2021: Mi ad egy egész életnek erkölcsi egységet, hitelességet és komolyságot?

2026: Mi az élet etikai súlyának megtapasztalásának alapja?

Ez valódi elméleti előrelépés.

22. A 2026-os szintézis: *Gravitatea etică a vieții*

A legújabb könyv különösen fontos, mert nem hagyja el az alapvető erkölcsöt; megpróbálja **mélyíteni antropológiai és kognitív** alapjait.

Paideia itt három központi kategórián írja le az "alapvető erkölcsi helyzetet":

átláthatóság, példamutatóság és hitelesség.

A könyv ezután drámai és tragikus eseményekkel, kiszámíthatatlan balszerencsékkel, erkölcsi hősiességgel, egyéni élettörténetekkel és egész erkölcsi közösségek reakciójával összefüggésbe helyezi.

Még érdekesebb a ma hivatkozott gondolkodók konstellációja: **Jonathan Haidt**, az adaptív erkölcsi intuícióra; **Radu J. Bogdan**, a pragmatikus intelligenciára és hipotetikus képzeletre; valamint **Arisztotelész és** Kant, a gyakorlati bölcsességre és a kategórikus normativásra.

Ez jelentős késői fejleményt jelez.

Korábbi Morar elsősorban normatív etikai elméleteket ötvözött.

A legújabb Morar egyre inkább azokról a **mentális képességekről kérdez, amelyek lehetővé teszik az erkölcsi válaszokat**.

A szerkezet nagyjából a következő:

erkölcsi intuíció → képzeletbeli megértés → reflexív intelligencia → gyakorlati bölcsesség → normatív ítélet → hiteles/példamutató viselkedés.

Ez az elme filozófiáját és az erkölcsi pszichológiát egy olyan elméletbe hozza, amely eredetileg sokkal axiológiaibb és normatívabb volt.

23. A "jóindulattól" az erkölcsi képzeletig

Különösen érdekes híd a 2011-es és 2026-os Morar között a képzelet szerepe.

Radu J. Bogdan elméletét az intelligencia motorjaként komolyan veszik. De Morar nem áll meg a kognitív intelligenciánál. Összekapcsolja a képzeletet a kanti erkölcsi ítélőképességgel és a gyakorlati bölcsességgel.

Ez arra utal, hogy maga az univerzalizáció erkölcsi képzeletet igényel.

Azt kérdezni, hogy a mondásom egyetemes lehet-e, azt jelenti, hogy képzeletesen elhagyjuk a tisztán első személyű nézőpontot.

Ahhoz, hogy empatizáljak mással, azt kell elképzelni egy olyan helyzetet, amiben jelenleg nem élek.

A következmények előrejelzéséhez kontrafaktális képzelet igényel.

A tragédiából tanulni olyan lehetőségek narratív rekonstrukcióját igényel, amelyek eltérnek a valójában történtektől.

Így a legújabb elmélet potenciálisan kognitív kapcsolatot teremt a korábban egyszerű elemekként tűnő elemek között: empátia, univerzalizáció és következmények.

Ez szerintem Morar egyik legérdekesebb késői elméleti előrelépése.

24. Az "etikai súly" nem pusztán komolyság vagy ünnepélyesség

A *gravitáció* szót nem szabad pusztán pszichológiailag értelmezni, hanem inkább ünnepélyesnek, mint vidámnak.

Filozófiai jelentése közelebb áll ahhoz, **hogy felismerjük, hogy valami erkölcsileg fontos dolog forog kockán, és jogosan nem tekinthető jelentéktelennek**.

Vannak olyan események, amikor az emberi méltóság, szenvedés, felelősség vagy árulás olyan súlyt kap, hogy az ironikus távolságtartás, cinikus számítás vagy közöny nem semlegességet, hanem erkölcsi kudarcot jelent.

Így a fogalom választ ad egy olyan problémára, amely Morar korábbi "posztmoralista" kultúráról szóló kritikájában rejtőzik.

A modern társadalmak számos etikai diskurzussal, szabályozással és kódexmel rendelkeznek, miközben az egyének egyszerre tanulnak mindent tárgyalhatónak tekinteni.

Az "etikai gravitáció" visszaállítja azt az elképzelést, hogy bizonyos helyzetek olyan elvárások alá sodornak minket, amelyeket nem csak akaratunk szerint találunk ki.

25. Átláthatóság, hitelesség és példamutató: a legújabb triád

A késői triád a következőképpen rekonstruálható.

Az autentikus az adott értékek és az őszinte motivációk közötti kapcsolatról szól. A képmutató engedelmesség itt kudarcot vall.

Az átláthatóság azt a lehetőséget érinti, hogy az erkölcsileg elfogadható cselekvés nem igényel valódi szerkezetének elrejtését. Egy korrupt alkupozíció általában az átláthatatlanságtól függ.

A példamutatás interszubjektív univerzalizációt vezet be: vajon ez a viselkedés nyilvánosan is védhető cselekvési módként állhat-e?

Így a három fogalom egy másik szókincsben reprodukálja azokat a témákat, amelyek Morar korábbi elméletében már jelen voltak:

a jó szándék szorosan összefügg az autentikussággal;

mások felismerése és a közvélemény igazolása összekapcsolódik az átláthatósággal;

A kanti univerzalizáció összefonódik a példamutatóval.

A 2026-os átfogalmazás tehát **átszervezés útján történő fejlődést** jelenti, nem pedig doktrínai visszafordítást.

26. Mi *nem* változott meg 1989 után?

Számos állandó tényező húzódik Morar korábbi munkáitól a legújabb írásaiig.

Az első a **normativás leredukálhatatlansága**. Az etika nem bontható szociológiába, pszichológiába, közgazdaságtanba vagy jogba.

A második az **érték központi szerepe**. Az erkölcsi ítélet a tulajdonságokra és értékekre vonatkozik, nem csupán a viselkedési engedelmességre.

A harmadik az **emberi méltóság**. A másik személy nem redukálható teljesen egy eszközzővé.

A negyedik a **jellem és az erény** fontossága.

Az ötödik az az elképzelés, hogy az erkölcs végső soron egy **egész emberi élet minőségével és formájával** foglalkozik, nem csupán elszigetelt szabálykövetéssel.

A hatodik az érdeklődése az **etikai, esztétikai és spirituális értékek közötti** összefüggések iránt.

Ebben az értelemben 1989 sokkal inkább megváltoztatta Morar problémás irányzatát, mint legmélyebb filozófiai irányultságát.

27. Mi változott?

A változások ennek ellenére jelentősek.

Az axiológiai elmélettől a posztkommunista közetikáig

1989 előtt fő szókincse a normák, értékek, erkölcsi szabályozás és értékmutatások volt. Közvetlenül ezután a demokrácia, forradalom, kapitalizmus, vállalkozói szellemiség, polgári kultúra és politikai felelősség került előtérbe.

Általános normáktól az alapvető helyzetekig

Ahelyett, hogy kizárólag az elvont erkölcsi joggal kezdene, Morar egyre inkább konkrét helyzetekből indul, és azt kérdezi, hol húzódik az etikai küszöb.

Elsősorban a kanti normativitástól a normatív pluralizmusig

Kant továbbra is központi szerepet kap, de a következmények, az erény, empátia, gondoskodás, kölcsönösség és a gyakorlati bölcsesség is jelen van.

Az egyéni lelkiismerettől az interakcióig és az intézményekig

Az üzleti etika bevezeti a bizalmat, stratégiai együttműködést, az érintettekkel való kapcsolatokat, a vállalati felelősségvállalást és az etikai kódolást.

Az elszigetelt cselekedetektől az élet egységéig

Az utóbbi elmélet egyre inkább próbára teszi az elvek, jellem, életrajz és magatartás koherenciáját.

A szabályoktól és erényektől az erkölcsi kognícióig

A legújabb munka intuíciót, képzeletet, erkölcsi pszichológiát és az elme filozófiáját hozza magában.

Az "elemi állapotból" a "gravitációig"

Az alapvető erkölcs azonosítja azokat a feltételeket, amelyek valóban erkölcsössé teszik a cselekvést. Az etikai gravitáció azonosítja, miért néznek ki bizonyos helyzetek ezekkel a feltételekkel különösen elkerülhetetlen formában.

28. Morar kapcsolata a kortárs erkölcsi elmélet főbb családjaival

A Morar nem lehet kielégítően egyetlen hagyományos kategóriába sorolni.

Részben deontológiai, mert a jószándék, a kötelesség és az univerzalizáció számít.

Részben erény-etikus, mert a jellem, bátorság, hűség, megfontolás és bölcsesség egyre fontosabbá válik.

Részben következményes is, mert a következmények egyértelmű ítélkezési elemet alkotnak.

Valami hasonlót épít bele a **gondoskodási etikához**, mert az empátiát, együttérzést, sebezhetőséget és másokra való reagálást nem lehet kihagyni.

Szerződéses **és racionális választási elemzést** alkalmaz, különösen a kölcsönösség, az együttműködés és az üzleti kérdések során.

Fontos **közösségi és narratív dimenziója** van, mert az élet, a történelmi emlék és az élt erkölcsi kultúra egysége számít.

Mégis ellenáll a közösségi relativizmusnak, mert az alapvető erkölcsi normák egyetemes erőt őriznek.

Ezért az eredményt leginkább egy **lényegi, többdimenziós, antirelativista etikai pluralizmusként lehet leírni, amely alapvető erkölcsi helyzetek köré** szerveződött.

29. Mennyire eredeti Morar erkölcsi elmélete?

Differenciált ítélet szükséges.

Túlzás lenne Morart Kant, Rawls vagy Habermas mellé helyezni, mint egy teljesen új architektoriai rendszer feltalálóját, amely az első elvekből épült. Nem ő alkotta meg a "elemi erkölcsi helyzet" kifejezést sem; elismeri Niculae Bellu prioritását.

Eredetisége inkább a **szisztematikus szintézisben és kiterjesztésben** rejlik.

A legerősebb eredeti hozzájárulás a *morala elementară* általános diagnosztikai keretté alakítása annak meghatározására**, hogy "mennyi erkölcs" létezik a cselekvésekben és** intézményekben.

A második hozzájárulás az **elemi és a minimális erkölcs** közötti különbség. Az elemi nem egy gyengült etikai mérce, hanem az alkotó feltételek halmaza, amelyek alatt maga az erkölcs eltűnik.

A harmadik pedig az **antirelativizmus és az elméleti pluralizmus** kombinációja.

A negyedik a keretrendszer alkalmazása a személyes magatartásra, a demokratikus életre, a kapitalizmusra, a vállalatokra, a politikára, az erőszakra és a történelmi memóriára.

Az ötödik az **élet erkölcsi egységének fokozatos** megfogalmazása, mint az egyéni cselekedeteken túlmutató kritérium.

És a legújabb, potenciálisan legeredetibb kiterjesztés az a kísérlet, hogy az alapvető erkölcsöt összekapcsolják az **etikai gravitációval, erkölcsi intuícióval, hipotetikus képzelettel, gyakorlati intelligenciával és bölcsességgel**.

30. Néhány elméleti probléma, amelyek megmaradnak

Ugyanakkor vannak olyan kérdések, amelyeket Morar kritikus értékelésének fel kell vetnie.

Az első a **prioritási probléma az erkölcsi elemek** között. Ha az empátia, az univerzalizáció és a következmények eltérő válaszokat mutatnak, mi határozza meg, melyik győzelmes?

A második a metaetikai alap. Morar határozottan érvel, hogy az elemi feltételeket nem szabad relativizálni, de egy filozófiai kritikus mégis felteheti a kérdést, **hogy miért bírnak univerzális érvényességgel, és nem mások.**

A harmadik a Mendelejev-analógiával kapcsolatos. Világító metaforaként: az erkölcsi helyzeteknek elemzhető elemeik vannak. De a kémiai elemek meghatározott ontológiai státuszsal és periodikus szerkezettel rendelkeznek. Az erkölcsi komponensek nyilvánvalóan nem rendelkeznek hasonló tudományos teljességgel. A metafora segít gondolkodni; maga nem képes kimeríteni.

A negyedik a kollektív szereplőkkel foglalkozik. Az egyéni jóhiszeműségtől a vállalatok és államok erkölcsi felelősségére való átlépés kollektív ügynökség elszámolását igényli. Morar alkalmazott etikája erősen ebbe az irányba halad, de a fogalmi híd kevésbé rendszerszinte, mint a személyes erkölcs elemzése.

Az ötödik az élet egységével foglalkozik. Az erkölcsi koherencia vonzó ideál, de az emberek szembesülhetnek valóban tragikus konfliktusokkal, amelyekben nem lehetséges teljesen harmonikus élet. Ezért az elméletnek meg kell különböztetnie az opportunista inkonzisztenciát a legitim értékkonfliktustól.

Az etikai súly és a gyakorlati bölcsesség legújabb hangsúlya valójában Morar módja lehet éppen ennek az utolsó nehézségnek megoldásának: egyes helyzeteket nem lehet megoldani mechanikus szabálysal, hanem ehelyett etikailag képzett ítélőképesség szükséges.

31. Fejlődésének általános értékelése 1989 után

Egészében tekintve Morar fejlődése egy sorban jelenik meg:

normativus → demokratikus erkölcsi kultúra → alapvető erkölcsi helyzetek→ erényeket és küszöbértékeket, → racionális együttműködést és intézmény→i felelősséget, az erkölcsi élet egységét, → hitelességet, példát/átláthatóságot → etikai súlyt és gyakorlati bölcsességet.

Ezért félrevezető lenne több, egymástól független "Morar-elméletekről" beszélni.

Van egy rendkívül kitartó mag: az a meggyőződés, hogy **az emberi élet visszafordíthatatlan etikai dimenzióval rendelkezik, amelyet nem helyettesíthet jogszerűség, hasznosság, politikai siker, pszichológiai magyarázat vagy társadalmi konvenció**.

Ami megváltozik, az az, hogy megérti, hogyan kell azonosítani ezt a dimenziót.

A korai Morar a **norma és az érték közötti kapcsolatban keresi** ezt.

Az 1990-es évek Morarja a **demokratikus és posztkommunista újjáépítés erkölcsi alapjaiban helyezi el**.

A 2001–2011-es Morar alapvető **helyzetekben, küszöbértékekben és erényekben** helyezi el.

Az üzleti etikai Morar kiterjeszti az **együttműködésre, kölcsönösségre, bizalmra és intézményi felelősségre** is.

A 2010-es évek későbbi Morarja az **emberi élet egységén és narratív koherenciáján keresztül értelmezi** ezt.

A 2026-os Morar pedig azt kérdezi, hogyan tapasztalják meg az emberek **az etikailag döntő helyzetek súlyát**, ötvözve a kanti univerzalizációt és az arisztotelészi gyakorlati bölcsességet a kortárs intuíció, képzelet és kogníció kutatásával.

Így a román 1989 utáni erkölcsi filozófusok között Morar különösen érdekes, nem azért, mert egy másik tiszta deontológia, utilitarizmus vagy erényeetika változatát kínálja, hanem mert rétegzett **erkölcsi elméletet épít fel, amelyben a szándék, a másikkal kapcsolatos elismerés, empátia, univerzitás, következmények, jellem, kölcsönösség és gyakorlati bölcsesség az etikai élet különböző, de leegyszerűsíthetetlen** dimenziói.

Legjellegzetesebb tézisét a következőképpen lehetne megfogalmazni:

A sokszínű társadalmaknak nem kell egyetlen teljes erkölcsi doktrína, amelyet mindenki oszt meg, de alapvető erkölcsi feltételeket igényelnek, amelyek nélkül maga a pluralizmus manipulációvá, kiváltságokká, cinizmussá vagy erőszakká esik át.

A 2026-os *Gravitatea etică a vieții* nem dönti meg ezt a tézist. Úgy tűnik, ez a legújabb mélyítése: az elemi erkölcselmélet egyre inkább azt vizsgálja, **hogy miért állítanak bizonyos helyzetek feltétel nélküli igényt ránk, hogyan ismerjük fel ezt az állítást, és milyen intellektuális, affektív és gyakorlati képességek szükségesek a válaszhoz.**

****

Cristian Iftode morálelmélete

Kérjük, írja le és elemezze részletesen Cristian Iftode 1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait és könyveit, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Cristian Iftode különösen érdekes példa az 1989 utáni román erkölcsi filozófiában, mert munkája **nem** fejlődik ki hagyományos zárt normatív rendszerként, amely összehasonlítható például a kantianizmus, utilitarizmus vagy arisztotelészi természetjogi etika új változatával. Ehelyett körülbelül húsz év alatt fokozatosan felépítette azt, amit én **pluralista önformáló etikának** neveznék: egy kísérlet, hogy a normatív erkölcsi filozófiát újra összekapcsolja az erényekkel, jellemmel, hitelességgel, az én gyakorlataival, narratív identitással, másokkal való kapcsolatokkal és az élet konkrét formájával.

Iftode 1979-es születése óta a gyakorlatban a "1989 utáni" minősítés teljes érett filozófiai alkotását lefedi. Első publikációi a 2000-es évek elejéről származnak; később professzora és a Bukaresti Egyetem Gyakorlati Filozófia és Filozófia Története Tanszékének igazgatója lett, ahol etikát, filozófiai terápiát és erkölcsi tanácsadást tanít. Hivatalos publikációs listája maga is bemutatja, hogyan vált az erkölcsi filozófia korai munkáiban az egyik terület közül a kutatásának központi tengelyévé.

Az összmenet a következőképpen összefoglalható:

Időszak	Fő művek/témák	Domináns elméleti mozgalom
2003–2009	holokauszt és posztmodern etika; minimális etika; feminizmus és erényeetika	A szabályközpontú modern erkölcs kritikája; a partikulizmus, az erény és a gondoskodás felfedezése
2010–2014	*Filosofia ca mod de viață*; hitelesség; Sartre; parrhesia	Az etika az önmagunk átalakulásá és gyakorlásává válik
2015–2018	Foucault, létezés esztétikája, többszörös én, biopolitika, keresztény askēsis	Antinormalizáció és a foucauldi-etikák közösségi korrekciója
2019–2024	Társadalmi, kísérleti és kapcsolati hitelesség; fejlesztés és neuroetika	Az egyéni önteremtéstől a relatív és narratív önkonstrukcióig
2021–2026	*Viața bună*; átdolgozott *Filosofia ca mod de viață*; *Mintea de pe urmă*; *Foucault și practica adevărului*	Érett pluralista szintézis: erény + autonómia + relációalitás + gyakorlati fegyelem + közerkölcs

A fázisok átfednek, de valódi intellektuális fejlődést mutatnak.

1. Az első szakasz: a modern erkölcs válságától az erényig és a partikulyarizmusig, kb. 2003–2009

Iftode korai erkölcsi-filozófiai írásai már több motívumot is tartalmaznak, amelyek később alapvető motívummá váltak. *Etica după Auschwitz* ("Etika Auschwitz után", 2006), *Proiectul unei etici minimale. A Dificultăți și ambiguități* ("A minimális etika projektje: nehézségek és kétértelműségek", 2006/2008), valamint *a Confluențe și disensiuni între abordările feministe și teoriile contemporane ale virtuții* ("A feminista megközelítések és kortárs erényelméletek közötti konvergenciák és nézeteltérések", 2007/2009) azt mutatja, hogy ő az univerzalista modern erkölcsi elmélet válságán dolgozik át, ahelyett, hogy azonnal alternatív rendszert próbált volna felépíteni.

Különösen feltáró a feminista/erényeetika tanulmány. Iftode abból a tézisből indul, hogy egyes feminista megközelítések az erkölcsöt **arisztotelészi, kontextuális és különösebb** módon értelmezik. Megvitatja Anscombe és MacIntyre modern erkölcsi filozófia kritikáit, rekonstruálja az arisztotelészi erényeetikákat, MacIntyre erény-értelmezéséhez folyamodik, végül ezt a hagyományt a feminista etikával, különösen a gondozás etikájával hasonlítja össze. Nem egyszerűen asszimilálja a gondoskodási etikát az arisztotelizmussal; kifejezetten hangsúlyozza azok különbségeit.

Ez fontos ahhoz, hogy megértsük mindazt, ami ezután következik. Már itt is megkérdőjelezi Iftode azt a fogalmat, amely szerint az erkölcs elsősorban a helyes egyetemes szabály felfedezéséből és annak alkalmazásából áll az egyes esetekre. Az alternatíva elkezdi magában foglalni **a jellemet, ítéletet, kontextust, kapcsolatokat és gyakorlati bölcsességet**.

A "minimális etika" és a posztmodern etika iránti elkötelezettsége egy kapcsolódó irányba mutat. A probléma az, hogy radikális morális pluralizmus körülményeiben korlátozhatjuk-e a közerkölcsöt a káros vagy beavatkozás minimális tilalmajára, miközben az egyéni jóképeket teljesen titokban hagyjuk. *Etica după Auschwitz* kifejezetten összekapcsolja a problémát a szolgálat utáni erkölcsökkel és azzal a veszélylel, hogy a tolerancia puszta közönyné válhat.

Ennek megfelelően nem írnám le ezt az első Iftode-ot egyenes etikai relativistának. Vonzódik a posztmodern kritikák iránt, amelyek a totalizáló erkölcsi rendszereket illeti, de már eleve elégedetlen azzal az elképzeléssel, hogy az etikai pluralizmus egyszerűen megoldható azzal, hogy az erkölcsöt egy kis tiltásrendszerre redukáljuk.

Ez az első jelentős feszültség, amely későbbi munkáit formálja:

Hogyan utasíthatnánk el egy univerzális erkölcsi tervrajzot anélkül, hogy az etikát vagy szubjektív preferenciákra, vagy rendkívül vékony közerkölcsre redukálnánk?

Végső válasza az lesz: az etikai helyreállás, mint **olyan alanyok kialakulása, akik képesek jól élni**, miközben megtartja a pluralista közerkölcsi keretrendszert.

---

2. A döntő fordulat: *Filosofia ca mod de viață. Sursele autenticității* (2010)

Az első valóban programozott könyv a *Filosofia ca mod de viață: Sursele autenticității* ("Filozófia mint az életmód: az autentiitás forrásai"), amely először 2010-ben jelent meg,

majd 2022-ben átdolgozott és kibővített második kiadásban jelent meg. Az első kiadás 272 oldalas volt; a második több mint 400 oldalra nőtt. Iftode maga is utólag úgy írta le a művet, hogy filozófiai "megnyilvánulás" jellegzetes jellemű legyen, és ez egy fordulópontot jelent szellemi fejlődésében.

Alapító kérdése metafilozófia, de mély erkölcsi következményekkel jár: **elveszített-e valami lényeges a filozófia azzal, hogy elsősorban akadémiai elméleti tudományágmá vált?**

A könyv visszatér a felfogáshoz, amely különösen Pierre Hadot ókori filozófia értelmezéséhez kapcsolódik, miszerint a görög és római filozófia nem csupán állítások előállítása volt. Ez egy *életrajz* volt, egy létezési mód, amely magában foglalta a gyakorlatokat, fegyelmet, önvizsgálatot, vágyak átalakulását és a mindennapi viselkedésre való odafigyelést. A kiadó eredeti kiadás leírása kifejezetten megfogalmazza a problémát, hogy vajon a modern filozófia elveszítette-e képességét a tanítás "életgyakorlatává" alakítására.

Ez vezeti be azt, ami talán Iftode erkölcsi filozófiájának legmélyebb kontinuitását eredményezi:

Az etika végső feladata nem csupán az, hogy megmondja, **mi a** helyes, hanem hogy megvizsgálja**, hogyan képes egy ember valóban átalakítani magát olyan emberré, aki képes jól élni**.

Ez lényegében különbözik a mainstream analitikus erkölcsi elmélettől. Figyelmet terelnek az elszigetelt ítéletek igazolásáról **az erkölcsi aljak alkotmányára**.

Az autentikus gyakorlat, nem felfedezés

A "Sursele autenticității*"* *alcím* kulcsfontosságú. Iftode belép a nagy, modern hitelességi hagyományba – Rousseau, Nietzsche, egzisztencializmus, Heidegger, Sartre és később Foucault –, de elutasítja azt a durva romantikus értelmezést, amely szerint az autentikus egy makulátlan "valódi én" felfedezését jelenti, amely társadalmi konvenciók alatt rejtőzik.

Egyre jellemzőbb álláspontja, hogy az autentikus dolog, **amit végrehajtanak, tesztelnek és felépítettek**.

Az énnek tehát nem kell mechanikusan engedelmeskednie a társadalomnak, sem egyszerűen "belsegésnek" felfedeznie egy már elkészült lényeget. Az autentikus létezés aktív kapcsolatot foglal magában önmagával – reflexiót, tesztelést, átalakulást, ellenállást, fegyelmet, és saját lehetőségeinek feltételezését.

Ezért lehet az ősi filozófiai gyakorlatok témája összekapcsolódni egzisztencializmussal. Arisztotelész és a sztoikusok a jellemformálás gyakorlatait szolgáltatják; az egzisztencializmus szabadságot és vetítést biztosít; Foucault az "önmagunk technológiái" fogalmát adja.

A Hadot–Foucault-tengely

Itt kezdődik Iftode gondolkodásának egy másik állandó jellemzője: pozíciója **Pierre Hadot és Michel Foucault között** helyezkedik el.

Hadot a filozófiát a bölcsességre és átalakulásra irányuló spirituális gyakorlatként hangsúlyozza. Foucault szekularizálja és radikalizálja az eszmát az önkonstrukció gyakorlataivá és a "létezés esztétikájára" alakítja.

Az Iftode egyre inkább mindkettőt kisajátítja, miközben két végletet elutasít:

- Az ősi etika nem válhat nosztalgikus helyreállítássá az emberi természet rögzített klasszikus felfogásának;
- A foucault-i önalkotásnak nem szabad önkényes egyéni esztétikává válnia.

A pólusok közötti egyensúly a következő tizenöt évben fogja lefoglalni munkáját.

Erről a pontról volt egy leleplező román vita. Valentin Mureșan bírálta azt a tézist, hogy a filozófiát alapvetően spirituális gyakorlatként vagy pszichoterápiáként kell értelmezni, helyette a filozófiát racionális elméleti vizsgálatként védte. Iftode később visszatért a vitához a bővített 2022-es kiadásban. A vita egy alapvető filozófiai különbséget tár fel: Iftode számára a filozófiai érvelés és a filozófiai élet végső soron nem választható el egymástól.

---

3. A szabadság központi szerepet kap: Sartre, Foucault és az önalkotmány etikája, 2012–2015

A következő fázis egyértelműbbé teszi a **szabadság** fogalmát. Releváns írásai közé tartozik *a Philosophy, Terror, and Biopolitics* (2012), *a Parrhêsia şi funcţia socială a teatrului* (2013), *a Sartre şi problema libertăţii* (2014), valamint különösen a 2015-ös két jelentős angol nyelvű cikk: *The Ethical Meaning of Foucault Aesthetics* of Existence and *Postmodern Ethics, Multiple én, and the Future of Democracy*.

A 2015-ös Foucault-cikk különösen fontos, mert Iftode kifejezetten elutasítja azt a szokásos ellenvetést, hogy Foucault későbbi "létezés esztétikája" nárcisztikus individualizmust sugall. Ehelyett úgy értelmezi, mint **kommunárius dimenziót**, amely a szokratikus és sztoikus önmagról való gondoskodás hagyományában gyökerezik. Ugyanakkor elfogadja, hogy Foucault fontos értelemben antinormativista, és hogy a késői Foucault-nál a szabadság, nem pedig az átfogó erkölcsi kódexnek való engedelmesség, központi eleme.

Így kezd kialakulni egy különálló Iftode-képlet:

Szabadság + öngyakorlás + esztétikai önformálás + kapcsolatok másokkal.

Ez azonban még nem érett elmélet, mert az egyéni szabadság és az interszubjektív normativság pontos kapcsolata továbbra sem eléggé meghatározott.

---

4. A feltűnő 2015-ös tézis: a "többszörös én"

A Postmodern Ethics, Multiple én, and the Future of Democracy Iftode egyik legmerészebb elméleti megfogalmazása.

Azt javasolja, hogy egy valóban pluralista demokratikus társadalom megkövetelheti a szubjektivitás pluralizált fogalmát. Ahelyett, hogy az embert egy teljesen egységes identitással képzelné el, inkább **a "többszörös ént"** javasolja: egy ént, amely lecsökkenthetetlen többségű hangokból, álláspontokból, szókincsből, hajlamokból és karakterekből áll. Ez a belső pluralitás a demokratikus pluralizmus szubjektív megfelelőjeként és ellenszerként szolgálhat a fundamentalizmus ellenszereként.

Ez elméletileg jelentős, mert az Iftode a pluralizmust a társadalom szintjéről a szubjektivitás belső építészetébe helyezi át:

Többes társadalom → plural erkölcsi világ → plural én.

Az a személy, aki hozzászokott ahhoz, hogy elismerje a versengő nézőpontokat magában belül, ezért kevésbé hajlamos abszolút egy társadalmi, vallási vagy ideológiai identitást.

Az elmélet egy foucault-i felfogással is végződik a **biopolitikai normalizációval szembeni** ellenállásra. Az erkölcsi egyéniség nem szabad egyszerűen fegyelmi normák szerint előállítani.

De ez a fogalom nyilvánvaló problémát teremt. Ha az én leegyszerűsíthetetlenül többszörös, mi akadályozza meg abban, hogy széteséssé bomljon? Milyen alapon ítélhet meg egy személy a versengő belső hangok között?

Úgy gondolom, hogy az Iftode 2015 utáni fejlődésének nagy része implicit válaszként értelmezhető erre a nehézségre. Később **nem** hagyja fel a pluralitást. Ehelyett kiegészíti azt a következőkkel:

narratív koherenciá, relációszerűség, társszerzőség, stabilitás, gyakorlati ítélőképesség és szabad fegyelem.

Ez az egyik legvilágosabb fejlemény erkölcsi elméletében.

---

5. Foucault-hoz való közösségi korrekció

A fejlődés már látható *Foucault létezés esztétikájának etikai jelentése című művében*. Míg egy erős nietzschei Foucault-értelmezés elképzelheti, hogy az egyéni alkotás művészetként teremti meg önmagát, Iftode azt állítja, hogy az én gyakorlatai már az elejétől fogva összefonódnak másokkal.

2017-es *Foucault's interpretation of Christian Self and askêsis: A Critical Assessment* című műve szintén jelentős. Maga a cím is indiktív: már nem csupán Foucault-t alkalmazza, hanem kritikusan vizsgálja Foucault keresztény szubjektivitás genealógiáját.

Ezért tévedés lenne egyszerűen román foucault-ként sorolni Iftode-t.

Foucault nélkülözhetetlen fogalmi szókincset ad neki – szubjektiváció, az én technológiái, fegyelem, biohatalom, parrhesia, az énről való gondoskodás –, de Iftode fokozatosan három irányba módosítja Foucault-t:

az erény, az interszubjektivitás és az autonómia pozitívabb felfogása felé.

Ez a korrekció 2019 után sokkal egyértelműbbé válik, és 2026-ban csúcsosod.

---

6. Az autentikus fogalom jelentős átalakulása, 2019–2024

A legvilágosabb bizonyíték arra, hogy Iftode erkölcsi filozófiája valóban fejlődik, nem pedig csupán ismétli meg a 2010-es álláspontot, az autentiitásról készült legutóbbi munkájából származik.

Assessing Enhancement Technologies: Authenticity as a Social Virtue and Experiment (2019) című művében kifejezetten kijelenti, hogy **az autentiitás átdolgozott fogalmára** van szükség.

Ennek a módosított koncepciónak két oldala van.

Az autentikus erényé válik

Először is, az autentikusságot már nem szabad tisztán öncélú erényként értelmezni. Ez egy **társadalmi erény**.

Az autentiitás időn át bizonyos fokú stabilitást vagy következetességet igényel. De a következetesség nem természetesen adható. Magát a gyakorlatok, elkötelezettségek és kapcsolatok révén kell előállítani és fenntartani.

Ez a korai önteremtési modell fontos módosítása.

A korai hangsúly így lehetett megjeleníteni:

Szabadság → önteremtés → hitelesség.

A későbbi szerkezet a következőképpen alakul ki:

Szabadság → kísérletezés → elkötelezettség → relációs tesztelés → narratív kontinuitás → hitelesség.

Az autentikum kísérleti jellegűvé is válik

A második dimenzió a "kísérleti hitelesség". Iftode átveszi a milliánus "életkísérletek" fogalmát. A nyílt társadalmaknak nyilvánosan meg kell engedniük, hogy az emberek különböző életmódokat fejlesszenek, mert az ilyen kísérletezés kibővíti az emberi lehetőségek repertoárját.

Ez elegáns belső feszültséget eredményez.

Az autentiitás **stabilitást** igényel, de **egyben nyitottságot is a** kísérletezésre.

A túl sok kiegyensúlyozás konformizmussá vagy merevséggé válik. A túl sok kísérletezés tönkreteszi a folytonosságot.

Az érett hitelességnek mindkettőt egyensúlyba kell hoznia.

Ez véleményem szerint Iftode egyik érdekesebb eredeti hozzájárulása: elutasítja mind az autentikus konzervatív értelmezést, mint a már kialakult identitáshoz való hűséget, mind pedig azt a radikális konstruktivista értelmezést, amely szerint az ember végtelenül újraalkothatja magát anélkül, hogy törődne a kontinuitással.

---

7. Az önteremtéstől a "társszerző énig"

A fejlemény még egyértelműbbé válik a 2021–2024-es tanulmányokban, amelyeket a Bukarest Alkalmazott Etika Kutatóközpontjának munkatársaival együtt írtak.

A Relational Authenticity Serious Take: Neurotechnologies, Narrative Identity, and Co-Authorship of the Self (2021) már a kulcsfontosságú fogalmi lépést mutatja.

A tartalmasabb *Experimental and Relational Authenticity: How Neurotechnologies Impact Narrative Identities*, amely 2022-ben jelent meg online és 2024-ben folyóiratszámában, négy dimenziót fejleszt ki:

önfelfedezés, önteremtés, kísérletezés és kapcsolati összefüggés.

A legfontosabb az az állítás, hogy az én alkotmánya soha nem kizárólag magányos vállalkozás. A jelentős mások nem csupán nézők, akik később jóváhagyják vagy elutasítják a döntéseinket; részt vesznek a jelentésteremtésben, és így valódi **"társszerzőkké" válnak az** énnek.

Ez jelentősen megváltoztatja a Filosofia ca mod de viață *filozófiai antropológiáját*.

A alanyt már nem leginkább autonóm egyénként ábrázolják, aki először önmagát alkotja, majd később kapcsolatokba lép. Maga az önmagunk relációs módon jelenik meg.

Mégis, Iftode és társszerzői gondosan kerülik az ellenkező veszélyt. Ha az identitás teljesen társadalmilag születne, az autentikus összeomlana a konformitásba. Ennek következtében:

- a **relációs oldal** felelőtlen vagy érthetetlen önfeltalálást korlátoz;
- a **kísérleti oldal** megvédi az egyéneket az elnyomó társadalmi elvárásoktól.

A két dimenzió korrektálja egymást.

Ez jóval kifinomultabb álláspont, mint egy egyszerű hitelesség etikája.

---

8. Az autentiitás részben függetlenné válik az autonómiától

A *'A Life of Our Own': Why Authenticity is More Than a Condition for Autonomy*, amelyet először 2023-ban jelent meg online, majd a *The Journal of Value Inquiry kiadásában* is beosztották, tovább viszi ezt a megkülönböztetést.

A kortárs analitikus erkölcsi filozófiában az autentikusságot eszközként kezelik: az autentikus dolog azért számít, mert segít autonómnak lenni.

Iftode és társszerzői vitatják ezt a redukciót. Az alapvető felvetés az, hogy egy olyan élet, amelyet a sajátunknak ismerhetünk **fel,** olyan értéket bír, amelyet nem merít ki racionális önkormányzat.

Ez azért fontos, mert megakadályozza, hogy Iftode későbbi autonómia irányába elmozduljon abban, hogy elméletét egyszerűen összeomlja a hagyományos liberális autonómia elméletbe.

Érett nézete közelebb áll hozzá:

$$\text{good agency} \neq \text{autonomy alone}$$

Mert az önléthez megtestesült, affektív, narratív történelem, kapcsolatok, kísérletezés és önfelismerés is magában foglal.

---

9. *Viața bună. O introducere în etică* (2021): a központi szisztematikus szintézis

A legfontosabb könyv, amely Iftode **erkölcselméleti kérdésére válaszol,** kétségtelenül az 544 oldalas *Viața bună: O introducere în etică* ("A jó élet: Bevezetés az etikába") című mű, amely 2021-ben jelent meg.

Bár bevezetőként mutatják be, jóval több, mint egy tankönyv. Itt kerül össze az előző tizenöt év eltérő elemei viszonylag rendszeres elrendezésbe.

Tartalomjegyzéke feltáró. Először az etika és erkölcs megkülönböztetésével kezdődik, az ősi és modern etika kapcsolatát vizsgálja, felteszi Szókratész kérdését arról, hogyan kellene élni, tárgyalja a főbb erkölcsi elméleteket és erkölcsi intuíciókat, rekonstruálja az etikai alany genealógiáját, visszatér Kantot és a modern erkölcsi filozófiához, fejleszti a kortárs erényetikát és az ősi én-technológiákat, majd a posztmodern etikával és a létezés esztétikájával zárul.

A bevezető nyíltan bejelenti az "etikai pluralizmus iránti kérést", és összekapcsolja a jó életet az epizodikus és narratív létezési felfogások kontrasztjával.

Ez a könyv így lehetővé teszi, hogy azonosítsuk Iftode érett metaetikus architektúráját.

10. Etikai pluralizmus az etikai monizmus helyett

Iftode elutasítja azt az elvárást, hogy egyetlen nagy normatív elméletnek kell minden erkölcsi problémához a fő algoritmust biztosítania.

Ez nem csupán relativizmus. Ehelyett a különböző erkölcsi szókincsek különböző erkölcsi releváns dimenziókat tárnak fel:

- A deontológia a kötelességet, a tiszteletet és az univerzalizációt hangsúlyozza;
- a következményes gondolkodás figyelmeztet minket az eredményekre;
- Az erényetika azt kérdezi, milyen emberré válunk;
- a gondozási megközelítések megvilágítják a függőséget és a kapcsolatokat;
- Az önetika hangsúlyozza az átalakulást és a gyakorlati cselekvőképességet.

Ezért közel kerül a **módszertani morális pluralizmushoz**.

A megkülönböztető az, hogy a pluralizmus nemcsak vízszintesen működik versengő elvek között, hanem függőlegesen is különböző etikai szinteken.

Van egy közerkölcsös szint: tiltások, kötelezettségek, jogok, igazságosság.

De van egy mélyebb szintű is aggodalom:

Kivé válok? Milyen szokásokat szerezek meg? Milyen kapcsolatokat tartok fenn? Milyen életet alakít ki ez a cselekedet?

Iftode esetében a második szint nem redukálható az elsőre.

---

11. Az erényeetika rehabilitációja nem egyszerű visszatérés Arisztotelészhez

Viața bună kiváltságos helyet ad az erényetikának, de Iftode nem ortodox neoarisztotelészi.

Arisztotelésztől veszi át az *eudaimonia*, *phronēsis*, a megszokás és a jellem központi szerepét. A boldogság nem kellemes élmények összegzése; az egész élet sikeres összeállításáról szól. A gyakorlati bölcsesség a vágyak racionális modulációját és a hajlamok idővel történő ápolását foglalja magában.

Ez magyarázza, miért beszél Iftode többször az erényes ügynökről szinte úgy, mint **saját életének mestereként**.

Mégis, a klasszikus erényeetika posztnietzsche-i, egzisztencialista és foucault-i korrekciónak van kitéve. Nem feltételezhető, hogy az emberi természet egy tökéletesen határozott, időtlen erénykatalógusot biztosít.

Ezért Iftode álláspontját **inkább posztesszicianista erényetikának** nevezném, mint egyenes arisztotelisztika.

Megtartja:

jellem, gyakorlás, megszokás, ítélőképesség, telosz és virágzás,

miközben gyengítik:

rögzített emberi lényeg, merev társadalmi szerepek és egyetlen tekintélykép a virágzó életről.

---

12. Meglepő kibékülés Kanttal

Különösen jelentős fejlemény a *Viața bună-ban* , hogy Iftode nem csupán szembeállítja az ősi erényetikát a modern erkölcsi filozófiával.

Miután megvizsgálta a modern erkölcs kritikáit, komolyan foglalkozik annak védelmével és Kant újraolvasásával kapcsolatban.

Ez fontos érettséget jelent.

A fiatal Iftode néha úgy tűnhetett, hogy a kontrasztot úgy alakítja fel:

Az élet és az erény ősi etikája kontra a modern egyetemes szabályok erkölcsének.

Az érett Iftode elismeri, hogy a modern erkölcs nélkülözhetetlen eredményeket fejez ki: autonómiát, univerzális elismerést, személyek tiszteletét és az önkényes különlegesség korlátozásait.

Ezért érett szintézise nem "Arisztotelész Kant helyett".

Ez közelebb áll a következőkhöz:

Kant az alapvető erkölcsi tisztelet állításai miatt + Arisztotelész a jellem és gyakorlati ítélőképesség érdekében + Foucault/Hadot az önátalakításért + az egzisztencializmus a szabadságért + a kortárs relációs elmélet a társadalmilag megalkotott identitásért.

Ezért lenne félrevezető pusztán erényeetikusként leírni.

---

13. "Filozófia mint életmód" kontra a hagyományos alkalmazott etika

Egy másik fontos különbség a *Viața bună* és kapcsolódó írások között a **gyakorlati filozófia** és a pusztán "alkalmazás" közötti erkölcselmélet.

A standard modellben:

general theory → principles → application to case

Az Iftode számára valami alapvető dolog elveszett ebben a képben.

A gyakorlati filozófia magában foglalja az észlelés, ítélőképesség, szokások, vágyak és figyelem módjai képzését. Megváltoztatja azt az embert, aki megfontolja.

Ezért az etikai gyakorlat nem csupán a meglévő állítások alkalmazása; magában foglalja **az önképzést úgy, hogy az ember másképp lássa, érezze és ítélkezzen** meg.

Ez a tézis összekapcsolja az ősi spirituális gyakorlatokat a modern filozófiai tanácsadással és a kortárs etikával.

Ez azt is megmagyarázza, miért foglalja az Iftode egyetemi oktatása egyre inkább "filozófiai terápiákat", "erkölcsi tanácsadást és a jó életet", valamint a hagyományos bevezető etikát.

---

14. A bioetika találkozása megváltoztatja elméletét

2018 és 2019 körül Iftode erkölcsi filozófiája jelentősen jobban foglalkozik a kortárs alkalmazott etikával, különösen az emberi fejlesztéssel és a neurotechnológiákkal. Részt vett egy bukaresti kutatási projektben is, amely kifejezetten a fejlesztési **technológiák pluralisztikus keretrendszerének kidolgozására irányult**.

Ez elméletileg fontos, mert a neurotechnológia arra kényszeríti az önformálás filozófiáját, hogy megválaszoljon egy nehéz kérdést:

Ha filozófiai gyakorlatokon keresztül önváltoztatás csodálatra méltó, akkor miért lenne automatikusan elítélni az önváltoztatást idegtechnológiával hiteltelennek?

Az Iftode egyre inkább elutasítja a leegyszerűsített természetes/természetellenes megkülönböztetést.

2024-es *Motivációs fejlesztés: What Ancient Technologies of the Self and Recent Biotechnologies Have in Common* című tanulmánya azt állítja, hogy mind a hagyományos gyakorlatok, mind a technológiai beavatkozások csökkenthetik az erőfeszítés tapasztalt költségét. Ezért az etikai értékelés nem függhet pusztán attól, mennyire "természetesek" az eszközök. A célok, az elkötelezettség és a megkülönböztetés is számítanak.

Ez a klasszikus erénynyelv jelentős módosítása.

Az erőfeszítés erkölcsi értéke **nem abszolút**.

Valaki nem válik erkölcsileg dicséretessé pusztán azért, mert valami nehéz volt. Meg kell kérdeznünk:

Mit követtek, miért, milyen ítélettel, és milyen személy vagy élet született?

Ez eltaszítja Iftode-ot a hősies önlegyőzés romantikus fogalmaitól, és egy megkülönböztetettebb alkalmazott etika felé taszítja.

---

15. *Mintea de pe urmă* (2025): filozófia az élet során

Mintea de pe urmă: Breviar de filosofie practtică ("Utógondolat/bölcsesség a visszatekintésben: A gyakorlati filozófia rövidítése"), amely 2025-ben jelent meg, szerkezetileg eltér a *Viața bună-tól*. Esszéket gyűjt és átrendez a szakaszokról és egzisztenciális helyzetekről: születés, gyermekkor, lázadás, szerelem, barátság, gyűlölet, szépség, identitás, boldogság, érettség, élet értelme és öregkor.

Ezért nem szabad **egy újabb rendszerszintű erkölcsi elméletként kezelni.**

Ennek ellenére filozófiailag feltáró. Iftode szándékosan helyezi el saját szellemi életének különböző szakaszaiban írt szövegeket egymás mellé, hogy az olvasó lássa, mi élt át, és mi "dekantálódott" vagy hátramaradt.

Ez új dimenziót ad filozófiai felfogásának.

A filozófiai meggyőződés próbája már nem csupán logikai következetesség. Egy erkölcsi szemléletnek túlélnie kell – vagy javítania kell – **az időbeli** tapasztalattal.

Az érettség tehát episztemikusan jelentőssé válik.

Az ember másként találkozik az autentikussággal fiatal és későbbi életében; ugyanez igaz az ambícióra, bátorságra, szeretetre, barátságra és halandóságra is.

A könyv ennek megfelelően távolabb viszi Iftode-ot az időtlen etikaelmélet eszmétől, és egy olyan etika felé, amelyben **maga az életrajz filozófiai megerősítés helyszínévé válik**.

Érdemes hozzátenni, hogy *a Mintea de pe urmă* nem a tervezett "jó élet trilógiája" harmadik kötete. Iftode a *Filosofia ca mod de viață-t* és *a Viața bună-t* a projekt első két részének nevezte, míg a harmadik különálló mű maradt, amely folyamatban van.

---

16. *Foucault și practica adevărului* (2026): a legújabb és filozófiailag döntő megfogalmazás

Iftode legújabb nagy kötete, *a Foucault și practica adevărului* ("Foucault és az igazság gyakorlata"), 2026-ban jelent meg. Több mint egy évtized alatt összegyűjtött és átdolgozza a tanulmányokat, és az igazságot, az önmagunk gyakorlatait, bioetikát, biopolitikát, erkölcsi szabályokat, kereszténységet, Facebookot, cinizmust és Foucault létezés esztétikáját tárgyalja.

Az előszó különösen fontos, mert Iftode visszamenőleg három olyan tézist azonosít, amelyeket ma központi tézisnek tart.

Első: pluralizmus relativizmus nélkül

Azt állítja, hogy a hiedelmek, nézőpontok és orientáló igazságok leegyszerűsíthetetlen többségének elfogadása nem feltétlenül kétségbeesést vagy relativizmust jelent. Az etikai és értékpluralizmus a liberális demokratikus együttélés feltételeként jelenik meg, míg az igazságoknak a gyakorlatban bizonyítaniuk kell magukat; különösen az egzisztenciális igazságokat az életünk példájával kell igazolni.

Ez az érett megoldás egy olyan problémára, amely már *húsz évvel korábban látható volt az* Etica după Auschwitzban.

Az út az volt:

A posztmodern kritika → pluralizmus → gyakorlati tesztelés, nem relativizmus.

Másodszor: a szabadság önfegyelmet igényel

Ez lehet az Iftode teljes fejlesztésének legnyilvánvalóbb elméleti elmozdulása.

A késői Foucault-jának rekonstruált műve neopragmatista és egzisztenciális filozófiai felfogást közelít meg. Az etika a "szabadság visszatükrözött gyakorlata", de a szabadság nem maradhat pusztán elutasításnak, ellenállásnak vagy menekülésnek az erőltetett identitások alól.

A negatív szabadságnak pozitív autonómiává kell válnia.

Iftode azt írja, hogy a modern tudománytechnológia életképes ellenszere az **önfegyelem**: az élet fegyelme szabad felvállalása. Kifejezetten szimpatizál azzal az állítással, hogy fegyelem nélkül nincs szabadság.

Hasonlítsuk össze ezt a korábbi biopolitikai normalizációval szembeni ellenállás hangsúlyozásával.

Az érett Iftode nem hagyta fel az ellenállást; inkább hozzátette:

$$\text{resistance} + \text{self-discipline} = \text{autonomous self-formation}$$

Ez egy jelentős koncepcionális fejlemény.

Harmadszor: a létezés esztétikája nem helyettesíti a közerkölcsöt

A 2026-os kötet határozottan elutasítja azt az értelmezést, hogy Foucault létezés esztétikájának helyettesítenie kellene a közerkölcset, vagy Nietzschei erkölcstelenséghez kellene vezetnie.

Iftode azt állítja, hogy a későbbi Foucault eltávolodik a hiperindividualizmustól, és visszanyeri a szókratikus-sztoikus önmagunk közösségi dimenzióját. Állandó párbeszédben és együttműködésben alakítjuk ki magunkat másokkal.

Így az ellenállás

Önérdek kontra önzőrizés

túl primitív.

Az önmagam iránti gondoskodásom már most is társadalmilag mediált volt, mert az önmagam, akit gondoztak, maga is a kapcsolatok formálódtak.

Ez lényegében Foucault-i megfelelője az "önmagunk társszerzőségének" tézisének, amelyet Iftode legutóbbi hitelességi kutatásában dolgozott ki.

17. Iftode erkölcsi elméletének fejlődése hét fő fogalmi változásban

A longitudinális fejlődés most már pontosabban is megfogalmazható.

1. A szabályközpontú erkölcstől a szubjektív etikához

A legkorábbi munka az egyetemes szabályokat, a minimális erkölcsöt és a modern erkölcsi elméletet problematizálja.

A későbbi munka azt vizsgálja, hogyan formálódnak az emberek **erkölcsi alanyokká**.

Ez marad az egész filozófiájának alapvető fordulata.

2. Az erényetikától a gyakorlatok etikáig

Az erény először Arisztotelészen, Anscombe-on, MacIntyre-on és a feminista etikánál jelenik meg.

De Iftode fokozatosan kiterjeszti az erényt az önformáló gyakorlatokba: gyakorlatokba, szokásokra, reflexióra, parrhesia, filozófiai terápiára és az önmagunk technológiáira.

Így a jellemet dinamikusan értelmezik, nem pedig lényegesen.

3. Az autentiitástól az önteremtéshez való hitelességig, mint relációs önkonstrukcióig

A 2010-es szakasz erősen hangsúlyozza az egzisztenciális szabadságot és az önalkotást.

2019–2024-re az autentiás négy elemet szerzett:

Felfedezés + Teremtés + Kísérlet + Kapcsolat.

Ez talán a legvilágosabb koncepcionális fejleménye.

4. A "többszörös éntől" a "társszerző énig"

A 2015-ös elmélet a sokszaságot hangsúlyozza, mint ellenszert a fundamentalizmus ellenszereként.

Az utóbbi elmélet a narratív identitást és a partnerekkel való kapcsolatokat hangsúlyozza.

A sokszínűség megmaradt, de ma már a folytonosság és az interszubjektív jelentés értelmezésében található.

5. Foucault-i ellenállástól a fegyelmezett autonómia felé

Korai Foucault-kor ellenállást biztosít a normalizációval szemben.

A 2026-os Iftode azt az állítást is hozzáteszi, hogy a valódi szabadság önként vállalt fegyelmet követel.

Ez váratlanul közelebb hozza Foucault-t Arisztotelészhez, a sztoicizmushoz és még a kanti-autonómiához is.

6. Az ókori és modern ellenzéktől az integráció felé

A korai gyakorlati filozófia erősen antimodernnek tűnhet.

Viața bună sokkal kiegyensúlyozottabbá válik: Kant és a modern erkölcsi filozófia nem dobódnak el; eredményeiket az erénetikával és az önetikaval integrálják.

7. Az absztrakt filozófiai antropológiától a technológiailag alkalmazott etikáig

A neurotechnológiák, az emberi fejlesztés és a biomedikai beavatkozások váltak elméletének tesztterekévé.

Ez arra kényszeríti, hogy olyan jelszavakat, mint a "természetes én", "erőfeszítés" vagy "valódi identitás" pontosabb narratív koherenciá, visszafordíthatóság, relációszerűség, kísérletezés, elkötelezettség és megkülönböztetés fogalmaival helyettesítse.

18. Mi tehát Iftode saját erkölcsi elmélete?

Ha a szétszórt állításokat rendszerszintű modellbe alakítjuk, Iftode érett álláspontja a jó **élet és önformálás pluralista, relációs és pragmatikus etikájaként írható** le.

Legmélyebb állításai nagyjából ezek.

Az erkölcs nem redukálható az egyetemes szabályok betartására. A szabályok nélkülözhetetlenek a közerkölcshöz, de nem mondják meg, hogyan teremtsünk jó életet.

Az elsődleges etikai kérdés továbbra is szókratikus: hogyan kellene élni?

Egy jó élet diakronikus. Értékét nem lehet pusztán a pillanatnyi elégedettségek összegzésével kiszámítani; ez narratív és gyakorlati integrációt jelent az idő során.

Az erény inkább kiképzésre van szükség, nem csupán megszállva. Az etikai cselekvés szokásokat, gyakorlatokat, megkülönböztetést és önfegyelmet igényel.

Az ént sem nem fedezik fel, sem találják fel semmiből. Egyszerre öröklik, elmesélik, kísérletezik, átalakulnak és társszerzőként is írják.

Az autentitusság nem a belső lényeghez való konformitás. Ez gyakorlatilag fenntartott módja annak, hogy az ember életét sajátná tegye anélkül, hogy tagadja annak kapcsolati alapját is.

A szabadság többet jelent, mint a beavatkozás nem. Az érett szabadság önkormányzatot és önként vállalt fegyelmet foglal magában.

A pluralizmus nem jár relativizmussal. Lehet, hogy több legitim elképzelés létezik a jó életről, miközben a kritika, a közerkölcs és a gyakorlati tesztelés továbbra is lehetséges.

Az etika leegyszerűsíthetetlenül első személyes, de soha nem csupán magánjellegű. Az öngondoskodás elválaszthatatlan a másokkal való kapcsolattól.

Ez a rekonstruktív rendszer koherensebb későbbi munkáiban, mint a korai írásokban.

19. Mi az, ami igazán megkülönböztető az Iftode-ban?

A legtöbb egyéni komponensnek nyilvánvaló elődei vannak: Arisztotelész és MacIntyre az erényért; Hadot a filozófia életmódjaként; Foucault az én technológiáiért; Sartre az egzisztenciális szabadságért; Mill az élet kísérleteiért; kortárs narratív elméleti alkotók a narratív identitásért.

Így eredetiségét nem szabad túlozni, mintha minden összetevőt ő talált volna ki.

Jellegzetesebb hozzájárulása abban rejlik, **hogyan kombinálják és egymás után korrekálják az összetevőket**.

Különösen figyelemre méltók három tézis.

Először is, a 2019-es hitelesség **egyidejű társadalmi erényként és kísérletként** termékeny ellentétet teremt az egyensúly és a nyitottság között.

Másodszor, a későbbi beszámoló, a jelentős mások mint **az én társszerzői**, valamint a kísérleti és relációs hitelesség kölcsönös korrekciója, erős fogalmi szerkezetet ad ahhoz, ami egyébként homályos lehetne a társadalmilag megalkotott identitásról.

Harmadszor, 2026-os rekonstrukciója, amely a szabadságot **önfegyelmet igényli, nem pedig pusztán fegyelmellenállást** igényel, érdekes belső korrekciót kínál a foucault-i etikáról.

Ezek erősebb jelöltek Iftode saját elméleti hozzájárulására, mint az általános felvetés, miszerint a filozófiának életmódnak kellene lennie, amely főként az ősi hagyományból és Hadotból ered.

20. A fennmaradt elméleti feszültségek

Iftode szintézise is tartalmaz megoldatlan kérdéseket.

Az első az **etikai pluralizmusról és a kritikus normákról** szól. Ha több jó fogalma is legitim, meddig mehetne a kísérletezés, mielőtt a közerkölcs jogosan korlátozza azt? A "hasznos társadalmi hatások" és a gyakorlati tesztek segítenek, de önmagukban nem alkotnak teljes igazságossági kritériumot.

A második a **hitelességgel és az autonómiával** kapcsolatos. Az Iftode helyesen választja el őket, de az pontos súlyt kellene kapnia az autentikusságnak, amikor egy autentikus vágy ellentétes a reflektív autonómiával, továbbra is nehéz.

A harmadik a **reláció és a konformitás** kérdése. Ha jelentős mások az identitásom társszerzői, szükség van egy elméletre, amely megkülönbözteti a lehetővé tételi kapcsolatokat az elnyomó társadalmi normalizációtól. Iftode kísérleti és relációs hitelességének párosítása pontosan erre a problémára szolgál, de nem szünteti meg azt.

A negyedik az **önfegyelmet és a fegyelmi hatalmat** érinti. A 2026-os megkülönböztetés zseniális: a külső fegyelem normalizálja, míg a szabadon kitulajdonított fegyelem autonómiát tesz lehetővé. Mégis, maga a foucault-i elemzés felveti azt a kérdést, honnan tudjuk, hogy az állítólag önkéntes önfegyelem formái még nem voltak társadalmilag megalkotva.

Az ötödik a **jó élet és az igazságosság** kapcsolata. Iftode különösen gazdag beszámolót ad az első személyű etikai formációról. Viszonylag kevesebb mit mond az elosztó igazságosságról, intézményi struktúrákról és átfogó politikai erkölcsről. Elmélete ezért a szubjektiváció és a gyakorlati élet etikai etikaként erősebb, nem pedig teljes társadalmi igazságosság elmélete.

Általános értékelés

Cristian Iftode fejlődése tehát **nem egy hirtelen átalakulások sorozata**. Jobban érthető bővülés és belső korrekció folyamataként.

A nagyjából 2006–2010 közötti Iftode a modern szabályalapú erkölcs, a szolgálat utáni etika és a túlzottan akadémikus filozófia iránti elégedetlenségből indul. Felfedezi Arisztotelészt, az erényt, a partikulalizmust, valamint a filozófia mint transzformatív gyakorlat eképét.

A 2010–2015-ös Iftode az **autentikusságot, a szabadságot és az önteremtést** helyezi a középpontba, és egyre inkább értelmezi ezeket Hadot, Sartre és Foucault révén.

A 2015–2019-es Iftode a pluralizmust a **többszörös én**, a normalizáció elleni ellenállás és a létezés esztétikája révén radikalizálja, miközben már most is megpróbálja megakadályozni, hogy a foucault-i etika nárcisztikus individualizmussá fajuljon.

A 2019–2024-es Iftode lényegében rekonstruálja az autentikusságot társadalmi**, kísérleti, relációs és narratív** módon, csúcspontja a különösen fontos **"társszerző én"** fogalmában, amely a keretrendszert neurotechnológiákra és fejlesztésre alkalmazza.

Végül a Viața bună*,* Mintea de pe urmă *és különösen* Foucault și practica adevărului Iftode-ja egyre inkább összeegyezteti azt, ami eredetileg ellenségesnek tűnt: **erény és autonómia, pluralitás és folytonosság, ellenállás és fegyelem, önteremtés és kapcsolatfüggőség, magánetika és közerkölcs**.

Ezért nem helyezném ki az érett Iftode-ot nem csupán a neoarisztotelész erényeetikusok közé, sem a posztmodern/foucault-i etikusok közé. Legpontosabb besorolása a **pluralista gyakorlati etika és a relációs önformáció** elméleti alkotójaként jelenik meg, amely a kontinentális filozófia, az erénetika és a kortárs alkalmazott etika metszéspontjában helyezkedik el. Fejlődésének iránya a **viszonylag posztmodern és ellenállásorientált autentikus etikától** egy lényegesen **konstruktívabb, relációsabb, fegyelmezett és normatívabb jó élet felfogása** felé irányult.

****

Daniel Nica morálelmélete

Kérjük, írja le és elemezze részletesen Daniel Nica 1989 után megjelent erkölcsi elméleti tanulmányait, valamint lehetséges fejleményeit és elméleti változásait ezen a területen.

Daniel Nica valamivel más esetet mutat be, mint az idősebb román erkölcsi filozófusok, akiknek pályafutása 1989-re húzódik: teljes filozófiai formálása és publikációja a posztkommunista korszakhoz tartozik. Főbb könyvei: *Etică fără principii? Generalism şi particularism în filosofia morală* (2013), *Pastila roşie. Eseu despre moralitate şi fericire* (2015), *Cine sunt eu? Autenticitatea şi limitele sale morale* (2022) és *Elemente de etică* (2025). Jelenlegi Bukaresti Egyetemi profilja az etikát és metaetikát sorolja fő kutatási területei között.

Különösen hasznos fejlődésének rekonstrukciójához Nica 2025-ös habilitációs tézise, a The *Modern Self and Its Moral Challenges: Rule-Following, the Search for Happiness, and the Need of Authenticity*. Itt visszatekintve három tartós problémát azonosít munkásságában—**erkölcsi szabályokat, önmegvalósítást és hitelességet**—és mindhármat egy nagyobb kérdés aspektusaiként látja: hogyan alakul fel a modern erkölcsi szubjekció az egyéni belső élet és a társadalmilag megalapozott normatív struktúrák közötti feszültség közepette.

Az én értelmezésem szerint **Nica erkölcsi gondolkodásának** öt viszonylag eltérő szakasza van:

Időszak	Domináns probléma	Jellegzetes helyzet
2008–2013	Irányítható-e az erkölcs egyetemes elvei?	Egyre inkább kontextualista és partikuláris
2013–2015	Hogyan lehet racionálisan igazolható a kontextuális erkölcsi ítélet?	"Helyes" vagy narratív racionalitás
2015–2017	Miért lenne erkölcs, és milyen emberré kellene válni?	A szabadság, a tudatosság és az önteremtés etikája
2018–2022	Mit jelent hitelesnek lenni?	Pluralista, antiesszencialista hitelességelmélet
2023–2026	Hogyan működik az autentitus társadalmilag és intézményileg?	Az autentiitás alkalmazott elmélete, amelyet egyre inkább korlátoznak az egyenlőség, az elismerés és a felelősség

A fontos pont, hogy ez **nem csupán az univerzalizmusból a relativizmus felé való mozgás**. Jobban érthető az erkölcsi filozófia központjának fokozatos áthelyezéseként: a cselekedeteket szabályozó szabályoktól a kontextuális erkölcsi ítéleten keresztül a morális ügynök kialakulása és átalakulása felé.

A formáló időszak: Kant, keresztény etika és az erkölcsi döntés problémája

Nica legkorábbi tudományos pályája filozófiailag feltáró. Filozófiai BA szakdolgozatának *címe: Necesitatea unei etici pure în filosofia lui Immanuel Kant* ("A tiszta etika szükségessége Immanuel Kant filozófiájában", 2008). Mesterszak disszertációja *a Metode de decizie etică în morala creştină* ("Etikai döntés módszerei a keresztény erkölcsben", 2009) volt. Doktori fokozatát 2013-ban fejezte be, miután 2009–2012-ben doktori kutatást végezt, és kifejezetten az *O perspectivă critică asupra disputei dintre specificism şi generalism în filosofia morală contemporană* témának szentelte.

Ez a sorozat jelentős. Nica azzal kezdi, hogy talán a modern egyetemes erkölcsi törvényelméletet, a kanti etikát tanulmányozza, majd áttér arra a kérdésre, hogy valóban átültethető-e egy vallási erkölcs konkrét esetek eldöntésére szolgáló eljárásokká. Egy korai keresztény erkölcsös tanulmányában kifejezetten megkérdőjelezi a kereszténység széles körben elterjedt képét, mintha a Tízparancsolatos, Boldogság vagy egyházi normák algoritmikus etikai döntési eljárást alkotnának.

Nem szabad pusztán a BA címéből arra következtetni, hogy a fiatal Nica elkötelezett kanti-generalista volt. Ennek ellenére a fejlemény feltűnő: **a probléma, amely végül központi szerepet kap, pontosan az, hogy az etikai élet előre kodifikálható-e**.

Ez lesz az első jelentős elméleti tengelye:

Kanti tisztaság/univerzitás → erkölcsi döntési eljárások → a kétely az eljárási erkölcs→ az általánosság és a partikulalizmus közötti kérdések tekintetében.

Így a későbbi partikulialista érdeklődés nem csupán Jonathan Dancy-től származik. Ez egy általánosabb érdeklődésből fakadt, hogy miként viszonyul egy absztrakt normatív rend a konkrét erkölcsi tapasztalathoz.

Etică fără principii? (2013): az általánosság–partikulalizmus problémája

Nica első jelentős könyve, *az Etică fără principii? Generalism şi specialism în filosofia morală*, a legegyenesebb **metaetikus** műve.

Az általános vélemény, a releváns értelemben, azt állítja, hogy a jó erkölcsi ítélet végső soron az általános elvektől függ. Az olyan tulajdonság, mint a hazugság, az ígéretszegés, a kegyetlenség vagy a részlegesség, erkölcsi jelentőséggel bír, mert általánosítható elvek alá tartozik. Ezért az erkölcsi érvelés valami szabályvezérelt struktúrához hasonlít.

A partikulizmus, különösen Jonathan Dancy változatában, tagadja, hogy az erkölcsi okok invariáns értékűek lennének. Egy tulajdonság, amely egy adott helyzetben indokként számít egy cselekvés ellen, másképp számíthat – vagy egyáltalán nem számíthat – egy másikban. Az erkölcsi okok tehát **holisztikusak**: jelentőségük a kontextussal változik.

Nica 2013-as kutatása ezt a nézeteltérést nemcsak egy elszigetelt kortárs vitának, hanem egy sokkal régebbi kontratívnak állítja fel Platón és Arisztotelész között. Platón értelmezhető úgy, hogy az etikai kogníciót az abszolút Jó felé irányítja, míg az arisztotelészi *fronézis* az egyéni körülmények sajátos konfigurációjára érzékeny ítélőképességet sugallja. Fontos, hogy Nica figyelmeztet, hogy ne nevezzük egyszerűen Platónt modern "generalistának", Arisztotelészt pedig modern "partikulistának": az ókori etika sokkal erősebben foglalkozott a jellemmel és az életmódokkal, mint a modern cselekvésközpontú etikai elméletek.

Az Etică fără principii? *című műben lévő kérdőjel* számít. Félrevezető lenne a könyvet egyszerű manifesztóként olvasni, amely azt mondja: "az erkölcsnek nincsenek elvei." Nica egyértelműen szimpatizált az erkölcsi algoritmusok partikulista kritikájával, de mélyebb problémája az volt:

Ha az elvek nem adnak erkölcsi igazolást, akkor mi az?

Ez a kérdés talán korai korszakának technikailag legérdekesebb hozzájárulását hozta létre.

"Narratíva és igazolás a morális partikulalizmusban" (2013): helyezett racionalitás

A "Narratíva és igazolás az erkölcsi partikulalizmusban" című művében Nica közvetlenül Dancy gondolatával foglalkozik, miszerint egy ítélet igazolása nem feltétlenül jelenti azt, hogy az esetet egy univerzális elv alá kell vetni. Ehelyett a helyzet erkölcsileg jelentős "alakja" feltárható azáltal, hogy megfelelő magyarázatot ad a körülményekről.

Nica felismeri a nyilvánvaló veszélyt. Ha az igazolás "meggyőző történetmeséléssé" válik, miért van ez racionális érv, nem retorika? Tanulmánya ezért megpróbálja a partikuláris igazolás rekonstrukcióját, amely válaszolhat az irracionalizmus vádjára.

A megkülönböztető eszme úgy jellemezhető, mint **helyes racionalitás**. A racionalitás nem mindig feltétlenül a deduktív formát ölti:

az eset → erkölcsi következtetés → osztályozásának elve.

Ehelyett a racionalitás abban rejlődhet, hogy helyesen felismerjük, hogyan illeszkednek egy konkrét helyzet erkölcsileg releváns jellemzői.

Ez fontos hozzájárulás volt, de Nica később meglátta annak korlátait. Későbbi visszatekintő beszámolójában elismeri, hogy az igazolással és az erkölcsi előrelépés lehetőségével kapcsolatos kifogások meggyőzték arról, hogy sem a tiszta generalizmus, sem a tiszta partikulizmus nem kínál végső megoldást. A fontos elméleti lépés tehát az volt, **hogy az egyik oldalt válasszuk az általánosság/partikulalizmus vitában**.

Ez a visszahúzódás az erős partikulalizmustól az első jelentős változás erkölcsi elméletében.

A mélyebb változás: a "Mit tegyek?" kérdéstől "Kivé váljak?" kérdésétől a "Kivé váljak?"

Szerintem ez a döntő átmenet Nica szellemi fejlődésében.

A korai Nica így kérdezi:

Hogyan döntheti el helyesen egy ügynök?

A későbbi Nica egyre inkább felteszi a kérdést:

Milyen típusú emberré kell válnia az ügynöknek ahhoz, hogy jól éljen és megfelelően reagáljon az erkölcsi helyzetekre?

2025-ös retrospektív megfogalmazása különösen egyértelmű: az erkölcsi élet nem redukálható sem mechanikus szabálykövetésre, sem kontextuális intuíciókra; egységét az ügynök folyamatos önformáló folyamata biztosítja.

Ez egy fontos elméleti transzformáció, mert az erkölcsi analízis egysége változik:

Cselekedj → ítélkezés → jellem/élet → önmagunk.

Ez közelebb viszi Nicát az ősi etikához, az egzisztencializmushoz, Nietzschéhez, Foucault-hoz és a kortárs jó életelméletekhez, mint ahhoz az elemző metaetikahoz, amellyel elkezdte.

Pastila roşie (2015): erkölcs mint szabadság és boldogság mint tisztaság

Pastila roşie. Az eseu despre moralitate şi fericire nyilvánosan és stílusban jelzi ezt a változást.

Kiindulópontja két elterjedt feltételezés elleni támadás: először is, hogy az erkölcs szükségszerűen a szabadság és az önmegvalósítás feláldozását követeli; másodszor, hogy a boldogságot a tudatlanság segíti. Nica megfordítja ezeket: az erkölcs szabadságon keresztül érthető, az igazi boldogság pedig a tisztaságon keresztül. A kiadó előadása – és Julian Savulescu előszavának ajánlása – hangsúlyozta az analitikus filozófia és a kontinentális-egzisztenciális témák, mint a jelentés, hivatás, kudarc, önfelfedezés és önteremtés szokatlan keverékét is. Ezért a könyv jelentős erkölcsi filozófia szélesedését képviseli. Ahelyett, hogy elsősorban azt kérdezné, hogyan igazolják a normákat, olyan kérdéseket tesz fel, mint például:

Miért kellene egyáltalán erkölcsnek lenni? Miért törődne másokkal? Miért törődne magaddal? Mi számít beteljesülésnek? Lehet-e egyszerre szabad, erkölcsös és tiszta élet?

Nica két kiegészítő választ dolgoz ki az erkölcsi motivációra. Egy **egzisztenciális** válasz hangsúlyozza, hogy szabad erkölcs választása egy olyan világban, ahol nincsenek metafizikai garanciák, Sartre és Camus a háttérben. Egy **racionalistább** válasz a koherenciára és a nehézségre hivatkozik, hogy valaki folyamatosan mentesítse magát az erkölcsi megfontolásoktól. De még fontosabb az önmagával és másokkal való bánásmódja. Elutasítja mind a pszichológiai, mind a normatív egoizmust. A másik ember szenvedése és reményei erkölcsileg valósak, függetlenül attól, hogy nekem hasznosak, és másokat erkölcsileg hanyagnak tekintenek, az alapvető egyenlőségük ellentmondása. Ennek megfelelően az

önmagunk iránti törődés nem pusztán örömmaximalizálás. A beteljesülés magában foglalja önmagával való megbékélést, személyes projektet és öntranszcenciát.

Az önmegvalósítástól az önteremtésig

Itt egy különösen fontos tézis merül fel. A hagyományos beszéd az "önmegvalósításról" feltételezi, hogy már létezik egy valódi én, amely vár a megvalósításra. De ha nincs rögzített egyénnek lényege, a beteljesülés nem jelentheti pusztán egy előre adott természet megvalósítását.

Nica egyre inkább az **önteremtést** helyettesíti:

Az én olyasmi, amit az egyén részben választások, értelmezések és elkötelezettségek révén épít fel.

Ez a lépés teremti a következő évtizedének központi problémáját. Ha én inkább magamat teremtek meg, ahelyett, hogy felfedeznék egy már kialakult lényeget, **mi különbözteti meg a jó önalkotást az önkényes önfeltalálástól?**

Ez a híd a *Pastila roşie* és a későbbi hitelességelmélet között.

A módszertani önkorrekció a *Pastila roşie után*

Valentin Mureșan üdvözölte a könyvet, de hangsúlyozta annak esszéisztikus, egzisztenciális és terápiás irányultságát is, ahelyett, hogy hagyományos szisztematikus értekezésként kezelné.

Ez a kritika jelentős volt. Nica maga később azt írta, hogy a *Pastila roşie* reakciói, különösen Mureșané, arra ösztönözték, hogy csökkentse az esszéisztikus elemet és megerősítse a koncepcionális pontosságot abban a projektben, amely végül *a Cine sunt eu? lett.*

Így van egy **módszertani fejlődés** is:

Az analitikus metaetika → filozófiai esszéizmus és egzisztenciális szintézis → visszatér a szisztematikus fogalízishez.

Ezért a 2022-es könyvet nem szabad pusztán a *Pastila roşie folytatásaként* tekinteni. Emellett megpróbál szigorúbb fogalmi formát adni az ott felvetett kérdéseknek.

Nietzsche és Foucault: az önteremtés válik központi problémává, 2015–2017

Az első és harmadik könyv közötti tanulmányok sorozata adja az elméleti hidat.

A "A létezés és a politika a késő Foucault-ban" (2015) című művében Nica Foucault látszólagos etikai fordulatával foglalkozik az "önmag gondozása", a létezés esztétikája és az új szubjektivitási módok kialakulása felé. Ellenáll annak a nézetnek, hogy ez a késői Foucault egyszerűen elhagyta a politikát az egyéni esztétikai önformálás érdekében; az én alkotmánya továbbra is összefonódik a hatalmi viszonyokkal.

Hasonlóképpen, a "Nietzsche és Foucault az önteremtésről: két különálló projekt" azért fontos, mert Nica nem egyszerűen egyesíti a két gondolkodót egy általános esztétikai individualizmus doktrínájába. Önformáló projektjeik különböző etikai és politikai környezetekből származnak. Ez egyre relevánsabbá válik, mert Nica felismer egy alapvető nehézséget: az **önteremtés értékelő kritérium nélkül normatívan meghatározhatatlanná** válhat.

Ez az egyik rejtett folytonosság munkásságában. A korai kérdés a következő volt:

Ha nem irányítja az ügyet egyetemes szabály, akkor mi teszi indokolttá az ítéletet?

Az új kérdés így lesz:

Ha nem irányítja az önteremtést előre meghatározott emberi lényeg, akkor mi tesz egy önteremtés formáját jobbá a másiknál?

A szerkezeti probléma meglepően hasonló.

2017-es tanulmánya Ábrahámról Kant és Kierkegaardban szintén egy másik szinten újra felveszi az univerzális és szingularitás közötti tartós feszültséget. Kant a vallási igényeket az egyetemesen közvetíthető gyakorlati észnek sorolja; Kierkegaard lehetővé teszi, hogy az egyed egy olyan abszolúttal való kapcsolatban álljon, amelyet nyilvánosan nem lehet univerzális etikai igazolássá fordítani. Így a vallásról, Nietzschéről és Foucault-ról szóló munkája nem tér el az erkölcsi elmélettől. Fokozatosan áthelyezi az általánosság/partikulalizmus problémáját **a cselekvéselméletről a személyek elméletére**.

Az autentitás projekt, 2018–2022

Körülbelül 2018-tól kezdve a "hitelesség" válik Nica erkölcsi filozófiájának szervező fogalmá.

Hitelesség kontra őszinteség

A "Autenticitate, sinceritate, modernitate" (2018) című művében Nica azt állítja, hogy két olyan ideál, amelyet gyakran "önmagunkhoz hűség" fejez ki, nagyon eltérő szerkezetűek.

Az őszinteség alapvetően **társadalmilag** orientált: arról szól, hogy őszintén mutassa be magát mások előtt, és támogatja a meglévő erkölcsi rendet, amely bizalmon és megbízható társadalmi kapcsolatokon alapul.

Az autentiitás inkább **egyénileg központú, és potenciálisan ellenzéki** jellegű: megkövetelheti, hogy ellenálljunk a meglévő konvencióknak, hogy hű maradjunk saját létezési módjához.

Ez a különbségtétel rendkívül fontos későbbi elmélete szempontjából. Az autentitusság már nem egyenértékű sem az őszinteséggel, sem a szabálykonformitással. Egy teljesen őszinte ember azonban egész életét társadalmilag előírt elvárások köré szervezheti, és így megbukhat az autentitusi teszten.

A 2019-es háromszoros elmélet

"Authenticity and Enhancement: Going Beyond the Self-Creation/Self-Discovery Dichotomy" (2019) Nica egyik legvilágosabb eredeti koncepcióját tartalmazza.

Sok irodalom két modellt alkalmaz:

önfelfedezés — van egy hiteles belső én, amit ki kell fejezni;

Önteremtés — nincs előre meghatározott én, így az autentikus identitás szabadon keletkezik.

Nica azt állítja, hogy a második kategória két fontos, különböző álláspontot kever össze. Ezért **három modellt** javasol:

Modell	Filozófiai prototípus	Az autentiitás jelentése
Expresszivista	Rousseau/Romantika	Fedezd fel és fejezd ki valódi természetedet
Döntéspárti	Kierkegaard/egzisztencializmus	Alapvető elkötelezettségen keresztül váljunk önmagaddá
Kísérleti szakember	Nietzsche	Folyamatosan újjáépítse újra magát kísérletezéssel

Ez a háromrészű megkülönböztetés érett munkásságának valódi hozzájárulása. Kezdetben a fejlesztési technológiákhoz kapcsolódva fejlesztették ki, de később a 2022-es könyv koncepcionális architektúrájává vált.

Ez a különbség azért számít, mert az egzisztenciális elkötelezettség és a nietzschei újraértelmezés szinte ellentétes egy szempontból. Az autentikus döntéspárti hitelességet azzal mutatja, **hogy elkötelezett marad**; a kísérletező pedig azzal mutatja, hogy **képes maradni az átalakulásra**.

Ezért a Nica mély kétértelműséget azonosított a modern hitelességben:

Az autentikus lehet hűséget – vagy változást.

Ez a probléma végül központi szerepet tölt be a jövőbeli tervezett munkáiban.

Cine sunt eu? Autenticitatea și limitele sale morale (2022)

Ez Nica eddigi legérettebb rendszerszintű erkölcsi-filozófiai könyve. Emellett megkapta a Román Akadémia Constantin Rădulescu-Motru-díját, valamint a Leibniz Társaság filozófiai díját.

A könyv három átfogó fogalmi műveleten halad át.

Az autentiitás sem autonómia, sem őszinteség nem

Nica megkülönbözteti az autentikát a kanti autonómiától. Mindkettő elutasítja a puszta passzív konformitást, de az autonómia alapvetően racionális önkormányzást idéz, míg az autentitus az identitáshoz való hűséget jelenti, amely magában foglalja az affektívséget, személyes kötődéseket és az önmagunk megtapasztalását.

Ugyanígy megkülönbözteti az autentikusságot az őszinteségtől: az őszinteség az őszinte kapcsolatokat jelenti másokkal; az autentikus személy saját identitásához való viszonyát. A kortárs kritikusok helyesen azonosították ezeket a különbségeket a könyv alapjaiként.

Ez jelentős eltérést jelent a korai kanti kerettől. Az erkölcsi cselekvőképesség már nem írható le megfelelően pusztán racionális autonómiával.

De ez nem az autonómia elhagyása sem. Az érett Nica egyre inkább igyekszik megőrizni a reflexivitást és a kritikus értékelést az autentitusban.

A három modell általános hitelességelméletté válik

A könyv rendszerszinten dolgozza ki a 2019-ben már azonosított három lehetőséget:

Rousseau-i hitelesség: van valami eredeti vagy természetes az énünkben, amelyhez a társadalmi korrupció hűtlenné tesz minket.

Kierkegaardian/egzisztenciális hitelesség: az identitás egy határozott elkötelezettségen keresztül válik hitelessé, amelyért semmilyen külső rendszer nem vállalhat felelősséget.

Nietzschei hitelesség: nem kell rögzített esszenciát visszanyerni; az én többes, dinamikus és képes újraértelmezésre és újraértelmezésre.

2022-es Nietzsche-tanulmánya megerősíti ezt az utolsó modellt azzal, hogy a Nietzsche-i alanyt sokszorságként mutatja be, nem egyetlen stabil anyagként.

Nica nem csak az egyiket választja ki a három közül. Érett álláspontja kifejezetten **pluralista és anti-esszenciaista**: az autentitusságot inkább egy kapcsolódó gyakorlatok családjaként kezelik, mint egy metafizikailag rögzített lényegként.

Ez fontos módosítása a 2015-ös önteremtés nyelvezetének. A "teremtés" már nem elegendő, mert néhány tökéletesen koherens hitelességforma felfedezést vagy elkötelezettséget igényel, nem pedig az örök újragondolást.

A leíró pluralitástól a normatív hitelességi fogalomig

Ez talán a legfontosabb lépés a könyvben.

Ha az autentikus csak azt jelentené, hogy "azt csinálom, amit a leginkább nekem érzem", az elmélet könnyen összeomlana nárciszizmusba vagy relativizmusba. Ezért Nica megpróbálja kivonni a normatív elemeket a három hagyományból.

Egy részletes kortárs áttekintés rekonstruálja a szintézist, mint az **önmaga összetartozását**, **példamutatóságot** és **reflexivitást**: valaminek valóban a sajátjának kell lennie; az autentikus életet nem lehet erkölcsileg pusztán magánszeszélyből értékelni; és az önkapcsolatnak tükrözőnek és másokkal való kapcsolatra kell reagálónak maradnia.

Ennek következtében Nica érett hitelessége nagyon eltér a népszerű "légy önmagad" retorikától.

Ez közelebb áll a következőkhöz:

Válj olyan én, akit reflexszerűen kisajátíthatsz, miközben képes vagy másoknak is válaszolni.

Ezért filozófiailag *lényeges a Felirat* és az Its Moral Limits című könyv.

Az elmélet kritikái

A könyv 2023-as szimpóziuma több megoldatlan kérdést azonosított, amelyek fontosak Nica későbbi irányának értékeléséhez.

Egy kritikus megkérdőjelezi, hogy valóban az autentitus alapvető, elsőrendű személyi tulajdonság-e, nem pedig egy adott identitás vagy szerep másodrendű értékelése. Alapvetőbb módon a kritikus azt állítja, hogy a Nica magát az **individualizmust normatív értéknek** feltételezheti: miért kell egy személynek erkölcsi követelménynek tekinteni egy egyedi egyéni identitás fenntartását? Ugyanez a vélemény azt is felteszi, hogy az affektivás hangsúlyozása a racionális autonómiával szemben kockázatot jelent-e egyfajta pszichológiaságnak.

Egy másik kritika hangsúlyozza, hogy a könyv legtermékenyebb problémája éppen az önmagunk és mások közötti kapcsolat lehet, és úgy értelmezi, hogy a Nica inkább az autentusiságot etikailag használható eszközként kezeli, mintsem feltétel nélküli legfőbb célként.

Ezek a kritikák a következő fázisra mutatnak: a Nica egyre inkább azt vizsgálja, **hogy milyen társadalmi, politikai és intézményi feltételek támaszthatják jogosan vagy torzíthatják az autentiitást**.

A jelentkezett fordulat 2022 után

A Cine sunt eu? *utáni munka* nem hagyja el az elméletet. Nehéz kortárs körülmények között teszteli az elméletet.

Fejlesztés és pszichofarmakológia

A 2019-es elemzést később a fejlesztéssel és önteremtéssel kapcsolatos munkában is újra áttekintették. Nica háromoldalú sémájának elméleti előnye itt világossá válik. Egy biológiai vagy pszichofarmakológiai beavatkozás nem lehet egyszerűen "hitelesnek" vagy "hiteltelennek" minősíthető.

Egy expresszivistá számára a fejlesztés veszélyeztetheti az autentiséget, ha elidegenít minket az eredeti énünktől. Egy döntéshív számára összeegyeztethető lehet az autentikussággal, ha alapvető elkötelezettséget szolgál. Egy kísérletező számára az önmódosítás maga is autentikus kísérletezés formájává válhat.

A fogalmi eredmény tehát nem egy lényegi parancs, hogy "javíts" vagy "ne javítsd", hanem egy figyelmeztetés, hogy **az autentiitásra hivatkozó bioetikai érvek gyakran hallgatólagosan feltételezik az önmagról alkotott összeegyeztethetetlen** elméleteket.

Populizmus: az autentiitás sötét oldala

"A populista retorika hitelességének sokarcúsága" (Ana-Maria Hojbotă és Cristina Maria Bostan-Tofan közösen, 2023) szintén jelentős fejleményt jelent.

Itt az autentitusság már nem elsősorban egy rehabilitálandó erkölcsi ideál. Olyan dologgá válik, amit a politikai szereplők **végrehajthatnak, fegyverként használhatnak és ideológiailag manipulálhatnak**. A populista retorika az "hitelességet" a hétköznapisággal, spontaneitással, a politikai korrektséggel szembeni ellenséggel, szűretlen érzelmi kifejezéssel vagy állítólag közvetlen kapcsolattal a "néppel" azonosíthatja. Ilyen előadások használhatók arra, hogy normalizálják a szélsőséges álláspontokat és kizárják az ellenfeleket.

Ez a tanulmány finoman módosítja a 2022-es projekt hangvételét. Nica egyre inkább figyelmes nemcsak az autentikus egyének erkölcsi korlátaira, hanem az **állítólag hiteles identitások társadalmi termelésére** is.

Ez kevésbé teszi az érett elméletét individualistavá, mint amilyennek elsőre tűnik.

Egy lehetséges "hitelességhez való jog"

Az Educating for Authenticity? *című művében* (Hojbotă, 2024) a fogalom még messzebb lép a magánetikától az intézményi normativság felé. A szerzők azt kérdezik, hogy az oktatási intézményeknek meg kellene-e védeni azoknak az egyéneknek az autentitását, akik erős nyomás alatt állnak a konformálásra, beleértve azokat is, akik neurotípus vagy kultúrák közötti különbségek között navigálnak. Kifejezetten vizsgálják az autentikusságot, mint potenciális **jogot, nem kiváltságot**, miközben elismerik a közös normákkal, az intézményi megvalósíthatósággal és a meglévő társadalmi környezetre való felkészüléssel való ellentéteket.

Ez elméletileg fontos. Az autentiitás etikája, amely a személyes létbe való problémaként indult, olyan kérdéseket közelít meg, amelyek általában a következőkhöz kapcsolódnak:

elismerés, egyenlő bánásmód, intézményi igazságosság, kisebbségi elhelyezés és jogok.

Más szóval, Nica erkölcsi filozófiája **az első személyű etikáról a társadalmi etika felé mozdul**.

Elemente de etică (2025)

Nica negyedik könyve, *az Elemente de etică. Note de curs* 2025-ben jelent meg az Eikon kiadásában, és a Bukarest-i Egyetem könyvei között szerepel.

Ez elsősorban pedagógiai szintézisnek tűnik, nem pedig egy újabb monográfiának, amely egy teljesen új erkölcsi elméletet hirdet. Nica célja az, hogy komoly kritikus figyelmet ápoljon az erkölcsi eszmékre anélkül, hogy cinikus elutasításba vagy önelégült moralizmusba esne.

Ezért vonakodnék új elméleti szakaszt kikövetkeztetni ebből a kötetből, amíg nem áll rendelkezésre megbízható, teljes szöveg vagy részletes tudományos vita. Jelentősége inkább az, hogy bizonyos **mértékű mérsékelést mutat a korábbi polemikus "etikai elvek nélküli" formulához.** 2025-re Nica már nem elsősorban elvek elleni harcot vív; célja, hogy reflektív erkölcsi ítélkezést ápoljon versengő etikai nézőpontok között.

Mik tehát a fő elméleti változások?

Az összfejlődés most már meglehetősen pontosan megfogalmazható.

A partikulalizmustól egy olyan pozícióig, amely túlmutat az általánosság–partikulyarizmus binárisán

A 2013-as Nica erősen vonzott a kontextualizmushoz és az okok holizmusához. Az érett Nica **nem tért vissza a szigorú általánossághoz**, de már nem tekinti a particularizmust elegendőnek.

A szabályok túl merevek, ha mechanikusan kezelik; az intuíció normatív struktúra nélkül túl instabil.

Megoldása egyre inkább a **reflektáltan formált erkölcsi szubjekt** szintjén helyezkedik el.

A morális ismermeztelenségtől az erkölcsi antropológiáig

Korai kérdés:

Hogyan tudhatom és igazolhatnám, mi a helyes ebben a helyzetben?

Későbbi kérdés:

Hogyan kell formálnom magam, hogy jól élhessek és ítélkezhessek?

Ez a legnagyobb átalakulás gondolatában. Az ítélet, elv és értelem kategóriáit fokozatosan kiegészítik az identitás, a bővülés, az elkötelezettség, a törődés, az önáthaladás és az autencient.

Az önmegvalósítástól az önteremtésig – és aztán az egyszerű önteremtésen túl

A 2015-ös Nica kritizálja egy előre adott esszenciáról szóló gondolatot, amely megvalósulásra vár, és az önteremtés felé halad.

A 2019–2022-es Nica ezután bonyolítja magát az önteremtést. Az önlétnek legalább három kapcsolata van: felfedezés, elköteleződés és újraalkotás.

Így következik:

A rögzített én → konstruált én, → legális önkapcsolati módok többsége.

Ez egy jelentős elméleti finomítás.

Az autentikusságtól a felszabadítástól az autentikusságig, mint ambivalens erkölcsi forrásig

Az autentikus korai vonzerő a külső konformitástól való szabadsággal függ.

A későbbi Nica felismeri, hogy maga az autentius árusítható, ideológiailag mozgósítható és intézményileg torzítható. A populizmus kutatása különösen jelentős itt van.

Az autentiitás tehát már nem automatikusan felszabadító.

Erkölcsi korlátokat követel.

Az egyéni hitelességtől az elismerésig és az egyenlőségig

Ez a fejlemény végül a legjelentősebbnek bizonyulhat. Már a *Pastila roşie-ban* Nica ragaszkodott mások alapvető erkölcsi egyenlőségéhez. Későbbi munkái az autentikusság jogáról kérdeznek. És a méltóságról szóló tervezett munkája kifejezetten visszatér az egyenlőséghez és az elismeréshez.

Ez arra utal, hogy két olyan dolgot kombinálnak, amelyeket legkorábbi művei tartottak feszültségben:

Tisztelet a radikális sajátosság + mindenkire érvényes normák.

A közelgő méltóságprojekt: lehetséges részleges visszatérés az univerzalizmushoz

Nica 2025-ös habilitációja bejelenti a méltóságról szóló tervezett könyvet. Két történelmileg erős modellt kíván szembeállítani: a teljesítményen, kiválóságon és érdemeken alapuló méltóságot, amely görög/arisztotelészi hagyományokhoz kötődik; és az alapvető egyenlő méltóságot, amely különösen a zsidó-keresztény és kanti hagyományokhoz kapcsolódik. Azt javasolja, hogy vizsgálja a méltóság kapcsolatát az autonómiával, a sokszínűség elismerésével és annak lehetséges ideológiai visszaélésével.

Ez fontos elméleti változást hozhat.

Az én értelmezésem – amely még nem egy olyan doktrína, amelyet maga Nica publikált kész elméletként – az, hogy a méltóság megadhatja azt az **egyetemes normatív** alapot, amely korábbi partikulizmusa hiányzott.

Egy ilyen modell nagyjából a következő formában lehet:

Minden ember egyenlő alapvető méltósággal bír, de ezen az egyetemes határon belül az egyének jogosan nagyon különböző, hiteles életet alakítanak ki.

Ez nem a klasszikus szabály-generalizmushoz való visszatérés lenne. Ez inkább a **vékony univerzalizmushoz hasonlítana vastag kontextuális pluralizmussal**.

Ha ez a fejlemény megtörténik, az két nagyon különböző szálat is összeegyeztetné Nica szellemi öröklődésében:

Kanti egyenlő tisztelet az egyik oldalon,

A másik oldalon a nietzschei önformáció, a kiválóság és a kiválóság.

Ez a szintézis jóval rendszerszintezettebbé válhat, mint korábbi munkái.

A tervezett könyv a "gondolkodás megváltoztatásáról": a hűség/újratalálás paradoxon megoldása

A habilitációban bejelentett második projekt filozófiailag ugyanolyan feltáró. Nica egy olyan elméletet javasol, amely erényként **értelmezi a gondolkodást**, nem pedig a felülvizsgálatot pusztán gyengeségként vagy következetlenségként kezelné.

A meggyőződés változásait az erkölcsi érettséggel, a kritikus autonómiával, a megtéréssel, a művészi önalkotással, az episztemikus őszinteséggel és a demokratikus állampolgársággal köti össze. A legfontosabb, hogy az autentikus koherenciának ne merevséget jelentsen, hanem **egy fajta rugalmas** hűség az önmagához.

Ez a projekt megoldhatja az egész hitelességelméletén átfutó feszültséget.

Rousseau és Kierkegaard hűséget sugallnak.

Nietzsche átalakulást javasol.

A hétköznapi hitelesség-elképzelések gyakran azt mondják, hogy maradjunk "ugyanaz a személy", míg az intellektuális és erkölcsi érettség megkövetelheti tőlünk, hogy feladjuk azokat a kötelezettségeket, amelyek egykor meghatároztak minket.

A kialakuló válasz úgy tűnik:

az autentikus nem igényel állandó azonosságot vagy korlátlan újragondolást; reflexszerűen érthető változást igényel.

Ez potenciálisan kifinomultabb személyes identitáselmélet, mint akár a tiszta önfelfedezés, akár a tiszta önfeltalálás.

Mennyire eredeti Daniel Nica hozzájárulása a kortárs erkölcsi elmélethez?

Véleményem szerint Nicát nem szabad egy teljesen új, átfogó erkölcsi rendszer alapítójaként bemutatni, amely összehasonlítható a kantianizmussal, utilitarizmussal vagy Dancy partikulalizmusával. Munkáját inkább úgy értik, mint egyre koherensebb **kutatási programot a modern erkölcsi** énről.

Ebben a programban azonban több hozzájárulás valóban jellegzetes.

Korai narratív igazolás rekonstrukciója, mint a kontextusérzékeny racionalitás **egy** formája, érdekes kísérlet arra, hogy megmentse a partikulialistát attól a vádtól, hogy az elvek elhagyása az ész elhagyását jelenti.

Az **autentiitás háromszoros taxonómiája – expresszivista önfelfedezés, döntésalapú elkötelezettség és kísérleti önreflexió – valószínűleg a legvilágosabb önálló fogalmi hozzájárulása**. Javítja a közös bináris különbséget az én felfedezése és létrehozása között, és átültethető bioetika, politikai filozófia és oktatási etikába.

Egy másik jelentős eredmény, hogy ezt a taxonómiát összekapcsolja a **társadalmi normák és az egyéni önalkotmány régóta fennálló** ellentétével. Így a Nica analitikus különbségeket hoz a párbeszédbe Rousseau-val, Kierkegaard-val, Nietzsche-vel és Foucault-val, ahelyett, hogy kizárólag az analitikus vagy kontinentális hagyományban maradna.

A harmadik felmerülő hozzájárulás az az elképzelés, hogy az autentikusságot sem szabad tisztelni, sem elutasítani. **Normatívan kell korlátozni a másokkal való kapcsolatok, egyenlőség, elismerés és potenciálisan méltóság** által.

Általános értékelés

Daniel Nica erkölcsi filozófiájának fejlődése tehát egy hosszú tételbe sűríthető:

Kanti és eljárási erkölcsi problémák → a morális generalizmus → kontextuális partikulalizmus kritikája → narratív erkölcsi racionalitás → a partikulizmus határainak felismerése, → erkölcsesség határainak felismerése, mint az élet → önteremtés projektje, → a többes, hitelesség → erkölcsileg korlátozott hitelesség, társadalmi és intézményi hitelesség → méltóság, elismerés és átalakítható identitás → elmélete.

A legmélyebb folytonosság az **univerzális és a szingularitás** közötti feszültség. 2013-ban univerzális elvek és konkrét helyzetek között jelenik meg. 2017-ben Kant egyetemes erkölcsi törvénye kontra Kierkegaard egyedi vallási egyénisége. 2022-ben társadalmi normativás és autentikus egyéniség lesz. A közelgő méltóságprojektben újra megjelenhet egyenlő méltóságként a kiválóság és megkülönböztetés ellen.

Ezért Nica látszólagos változásai nem inkább ugyanazon **elméleti probléma progresszív kiterjesztései, mint elutasítások** sorozata. Ami metaetikai kérdésként indult arról, hogyan menekülhet ki egy adott erkölcsi ítélet az absztrakt szabályok zsarnoksága alól, szélesebb

erkölcsi filozófiává vált arról, hogyan válhat egy adott ember valóban egyénivé **anélkül, hogy elkerülné mások és az egyetemes erkölcsi egyenlőség** igényeit.

Ha a kijelentett méltóság és a "meggondolkodás megváltoztatása" projektjei a jelzettek szerint fejlődnek, elméletének legvalószínűbb jövőbeli formája nem a radikális partikulalizmus, hanem az, amit ideiglenesen **kontextusérzékeny etikaként neveznék a személyes lélegzet univerzális méltóság- és elismeréskorlátai** között. Ez a címke az én rekonstrukcióm, nem pedig Nica saját terminológiája, de megragadja azt az irányt, ahogy a munkája egymás utáni szakaszai jelenleg összefutnak.

****

IX. Kelet-európai morálelméleti alkotók originális tézisei és állításai

Kérjük, emelje ki a csatolt kötetből azokat az erkölcsi elméleti téziseit és állításokat, amelyeket eredeti újdonságoknak lehet nevezni a szerző modern erkölcsi elméleti ismeretei alapján, amelyek a világ minden táján kifejeződnek.

A csatolt kötet meglepően sok erkölcsi-elméleti konstrukciót tartalmaz, amelyek hihetően eredeti **hozzájárulásoknak tekinthetők a modern erkölcsi filozófia nemzetközi fejlődéséhez** kapcsolódva, nem csupán kelet-közép-európai kantianizmus, utilitarizmus, personalizmus, erényetika, fenomenológia vagy erkölcsi partikuláris rekonstrukció értelmezéseként. A kötet maga egy megfelelően szigorú kritériumot használ: megkülönbözteti az **önálló rendszerépítést** a filozófiailag fontos, de származtatott **szisztematikus rekonstrukciótól**, és összehasonlító befejezésében viszonylag kis csoportot jelöl ki valóban szerző-specifikus konstrukciókból.

Ugyanakkor óvatosan fogalmaznám meg a "világ eredetiség" állítását. Ebből a kötetből megállapítható, hogy egy konstrukció **felismerhetően szerző-specifikus, és nem redukálható egyszerűen egy szabványos, létező iskolára**. Ez gyengébb – és akadémiailag biztonságosabb –, mint azt állítani, hogy soha nem jelent meg semmilyen hasonló állítás a világfilozófiában.

I. Az igazi elméleti újdonság legerősebb példái

1. Vasil Gluchman — A társadalmi következmények etikája

Ez valószínűleg a legvilágosabb eset az új**, nevezett normatív rendszer** teljes kötetében 1989 után. Gluchman álláspontját *kielégítő, nemutilitarista következményességnek* nevezi. Megőrzi a következmények döntő fontosságát, de elutasítja mind a hasznos monizmust, mind a maximalizáló következmények minimalizálását. Az emberiség, az emberi méltóság és az erkölcsi jogok alkotják az elsődleges értékszintet; az igazságosság, a felelősség, a kötelesség és a tolerancia másodlagos szintet alkotnak. A jogok erősen védettek, de nem kivételtelenek: katasztrofális helyzetek megváltoztathatják a hierarchiát.

A valóban innovatív tézis tehát az:

A következményesség nem feltétlenül jelenti a maximalizálást, a hasznosságmonizmust, a teljes pártatlanságot vagy a méltóság és a jogok külső alárendelését az aggregált jólléthez; a méltóság és jogok maguk is lehetnek konstitutív értékek a konsekvencialista architektúra belső elemeiben.

Ez közvetlen elméleti versenybe helyezi Gluchmant nemcsak az utilitarizmussal, hanem a küszöbdeontológiával és a jogkorlátozott következményekkel is. Az érett struktúra – elsődleges értékek, másodlagos értékek, pozitív társadalmi következmények és kivételes átrendeződés – egészen specifikusan gluxmania.

Értékelés: nagyon erős állítás a világszintű eredetiségre. A kötet összes szerzője közül Gluchman áll a legközelebb ahhoz, hogy önálló, 1989 utáni normatív iskola alapítsa.

---

2. Tadeusz Styczeń — veritatív etika: az öninformációtól az önkötelezőig

Styczeń legeredetibb lépése rendkívül tömör. Az etika kiindulópontja nem a haszon, a vágy, a társadalmi szerződés, az isteni parancs vagy akár közvetlenül az ember méltósága. Ez az alany, aki felismeri az igazságot.

Ha valamit igaznak ismerek, rájövök, hogy nem szabad tagadnom azt az igazságot, amit magam ismerek. Így:

Az önismeret →önkötelező → igazsághoz való hűség → önmagáért való felelősség → személyes méltóság → minden más ember méltóságának elismerése.

Az erkölcsi "kellene" tehát az *igazság ismeretének aktusában fedezik fel*.

Ez jelentősen eltér Kanttól. Kant a gyakorlati észlelemből és autonómiából vezeti a kötelezettséget; Styczeń megpróbálja feltárni a normativitást az alany hétköznapi kognitív kapcsolatában az igazsággal. Ez megkülönbözteti őt Wojtyłától is: az etika egyfajta **normatív antropológia** lesz, mert személynek lenni már azt jelenti, hogy képes vagy az igazságra, önkötelező és felelősségre.

Értékelés: a normativitás egyik legeredetibb alapja a kötetben.

---

3. Józef Tischner — az agatológiai horizont és az erkölcs mint dráma

Tischner kulcsfontosságú újítása nem csupán egy újabb levinasiai találkozási etika. Az emberi létünk maga "drámai": az emberek egy **agatológiai horizonton belül találkoznak**, egy olyan mezőn, amelyet már jó és rossz, remény és kétségbeesés, hűség és árulás, üdvösség és pusztítás strukturál.

A jó és a rossz tehát nem csupán elszigetelt cselekedetekhez kötött tulajdonságok. Kapcsolati viszonyban jelennek meg az interperszonális drámában. A másik arca megváltoztatja a lehetőségek mezőjét, amely az alany számára elérhető.

Különösen eredeti az a tézis, hogy **a gonosz elemezhető úgy, mint a dráma résztvevői között zajlik,** nem pedig elsősorban metafizikai anyagként, hibás hasznosságként, szabályszegésként vagy gonosz jellemként. A tragédia akkor következik be, amikor a gonosz magát a jót arra ösztönzi, hogy részt vegyen a pusztulásában.

Levinashoz képest Tischner jóval gazdagabb találkozási architektúrát épít fel, amely jót, rosszot, reményt, árulást, szabadságot és megbékélést foglal magában.

Értékelés: egy valódi, eredeti erkölcsi fenomenológia forma.

---

4. Mihaela Miroiu — konvenzibilitáció / összejövetelhetőség

Miroiu kifejezetten megpróbált bevezetni egy új erkölcsi kritériumot: *a konvenabilitációt* – nagyjából "összejövetíthetőséget", összeillesztő vagy etikusan megfelelő együttélést.

Jelentősége pontosan abban rejlik, hogy milyen határokat lép át:

ész + empátia;
elv + következmények;
jogok + gondoskodás;
autonómia + kölcsönös függőség; emberek + biotikus közösség.

A megbeszélhetőség nem hobbes-i kényelem vagy kölcsönös előny. Az erkölcsileg megfelelő kapcsolat magában foglalja a racionális értékelést és az empatikus reagálást a konkrét kapcsolatokra.

A részletes fejezet megerősíti az eredetiség állítását. Miroiu későbbi elmélkedései filozófiailag központi szerepet játszanak a **születési** területen: az erkölcsi elmélet általában az autonóm felnőtttel vagy a halandósággal kezdődik, míg minden ember először radikális, megtestesült függőségből létezik egy mástól. Ezért a "minden halandó meghal" kiegészíteni kell azt az egyformán univerzális állítással, miszerint **minden halandó megszületik**.

A gondozási etika, a kapcsolati autonómia és az ökofeminizmus nyilvánvalóan megelőzte Miroiut. Ami szerző-specifikus, az a szerveződésük a *konvenbilitáció* és egyre inkább a natalitás körül.

Értékelés: nagyon erős konceptuális eredetiség, bár az elmélet inkább architektuális, mint algoritmikus marad.

---

5. Ágnes Heller — a személyiség etikája

Heller kulcsfontosságú posztmetafizikai problémája az: ha a modernitás már nem tud egy kötelező jó életet Istenből, természetből, történelemből vagy metafizikai hierarchiából kiváltani, hogyan kerülheti el a morál a relativizmust?

Válasza a személyiség etikája:

az udvariasság univerzális követelményei + egzisztenciális önválasztás + jogos jó életek többsége.

Az illető nem egyszerűen választ konkrét cselekedeteket. A Kierkegaard-i értelemben "önmagát választja": erkölcsi orientációt ad a véletlen életének, és univerzális erkölcsi korlátok alatt alakít ki személyiséget.

Későbbi megkülönböztetése ezt két szintes építészetté mélyíti:

- **maximális személyes etika** — kivé válok?; több jogos válasz is lehetséges;
- **A minimális közetika** — igazságosság, szabadság, egyenlőség és tisztelet mindenképpen mindenkit köt össze.

Így Heller elkerüli mind az átfogó erkölcsi kódexet, mind a relativizmust.

Egyetlen komponens sem példátlan – Kant, Arisztotelész, Kierkegaard és a liberális pluralizmus mind nyilvánvaló források. Az újdonság abban rejlik, amelyik összeköti őket.

Értékelés: magas szintű eredetiség, mint szintézis, amely valóban jellegzetes posztmetafizikai modellt hoz létre.

---

6. Béla Pokol — a közerkölcs elméleti eltűnése

Pokol konstrukciója eredeti, más értelemben, mert elsősorban **szociológiai/metaetikus**, nem pedig egy újabb elsőrendű normatív etika.

Központi tézis, hogy a fontos modern erkölcsi elméletek fokozatosan felváltották azt a jelenséget, amelyet magyarázni akartak. Valójában a létező erkölcs kezdetben társadalmilag reprodukált normákból, értékelésekből, elvárásokból és tabukból áll, amelyeket a szocializáció belsővé tesz. A filozófiai "kritikus erkölcs" kritizálhatja és megváltoztathatja ezt a nyilvános erkölcsöt, de nem szabad azonosítani az erkölcs *magával*.

Így a legerősebb tézis megfogalmazható:

Az erkölcsi filozófia elméletileg eltörölheti saját tárgyát, ha kizárólag a filozófusok által racionálisan rekonstruált erkölcsökkel azonosítja az erkölcsöt.

Egy másik megkülönböztető elképzelés az **erkölcs pozitivizálása**: a modern erkölcsi normák egyre inkább nem csupán örökölhetők, hanem szándékosan formálódnak, intézményesülnek és módosítanak, részben analóg módon a pozitív joghoz. Az utóbbi elmélet tehát megkülönbözteti a társadalmilag létező közmorált, a kritikus erkölcsöt és a transznacionális/világszintű erkölcsöt, és felteszi a kérdést, ki rendelkezik az intézményi hatalommal ahhoz, hogy egyetlen erkölcsi értelmezést kötelező joggá alakítson.

Ez eltér a kommutaritarizmustól, mert kevésbé a lényegi közösségi értékek védelme, inkább a **versengő erkölcsi szintek társadalmi termelésének, újjáépítésének és intézményi felhatalmazásának** elmélete.

Értékelés: erős eredetiség mint szociológia/metaetikai erkölcs, nem pedig új normatív szabályként.

7. Tine Hribar — a szentség tragikus etikája

Hribar nem az autonómiával, hasznossággal, természeti joggal vagy isteni parancstal kezdődik, hanem a halandósággal:

az élet jó; a halál rossz; a halandóság feltárja az emberi létezés szentségét és sebezhetőségét.

Ez különösen a halottak sérthetetlenségét eredményezi: a politikai hatalom nem foszthatja meg az embereket a temetéstől, az emléktől vagy méltóságtól. Általánosságban az emberi bánásmódra vonatkozó bizonyos korlátozások **elő-politikai** irányúak, amelyeket sem állam, sem ideológia nem szüntethet meg.

Az érett elmélet még szokatlanabb: egy **immanens szentségetika metafizikai szentség** nélkül, univerzális erkölcsi korlátok egyetlen Legfelsőbb Jó nélkül, és lelkiismeret szubjektivista önkényesség nélkül.

Értékelés: valóban egyedi elméleti építészet. Gyengesége az ontológiai szentségből a meghatározott normatív prioritások felé vezető megoldatlan átmenet, de ez nem csökkenti eredetiségét.

---

8. Valentin Mureșan — pluralista erkölcsi döntéshozatali eljárás és az erkölcsi környezet

Mureșan nem talált ki másik, lényegi legmagasabb erkölcsi elvet. Az ő újdonsága egy szinttel magasabb.

Utilitarizmus, kanti, arisztotelészi, principlista, kazuisztikus és egyéb tesztek együtt működhetnek. Következtetéseik egy megfontolt **etikai delphi-eljárásba** vezetnek, amely egy elméletből mechanikai következtetés helyett megfontolt konvergenciát keres.

Érett elmélete ezután a döntéshozatali eljárástól magára a szervezetre terjed. Különösen megkülönböztető fogalmak a következők:

- egy **szervezet erkölcsi topográfiája**;
- **az etikai programok** erkölcsi hatékonysága;
- etikai infrastruktúrát;
- az átmenet az erkölcsi uralomból az **erkölcsi környezetbe**.

Az erkölcs így részben a szervezett társadalmi környezet tulajdonságává válik, ahol döntések születnek, nem csupán az egyén lelkiismeretének tulajdonává.

Értékelés: erős módszertani és intézményi eredetiség, nem pedig egy új, elsőrendű normatív család.

II. A meglévő nemzetközi hagyományok rendkívül eredeti átalakulásai

9. Zygmunt Bauman — adiaphorizáció és Levinas szociologizálása

Bauman alapvető azimmetrikus felelősségi elképzelése mélyen levinázius, így helytelen lenne ezt az alapot példátlannak nevezni. Eredetisége akkor jelenik meg, amikor az elméletet szociológiává alakítják.

A döntő fogalom az **adiaphorizáció**: a társadalmi megállapodások eltávolíthatják a cselekvéseket és azok következményeit abból a szférából, amelyben a résztvevők erkölcsileg relevánsnak tapasztalják őket. A bürokrácia, távolság, munkamegosztás, piacok és technológia ezért erkölcsileg katasztrofális kimeneteleket eredményezhetnek anélkül, hogy tudatosan gonosz ügynökök tömegére lenne szükség.

Az ebből származó inverzió feltűnő:

A hagyományos szociológia azt kérdezi, hogyan hoz létre a társadalom erkölcsöt; Bauman azt kérdezi, hogyan tudja a társadalom elnyomni azt az erkölcsi felelősséget, amely megelőzi a kodifikált szabályait.

A kötet az adiaforizációt talán leghordozhatóbb erkölcsi-elméleti újításként azonosítja.

Értékelés: nagyon magas eredetiség, de főként szociológiai átalakulásban, nem pedig alapvető etikában.

---

10. Jacek Filek — felelősség a szabadság előtt

A hagyományos modell a következő:

a szabad cselekedet → felelős következmény → felelősség.

Filek megfordítja a helyzetet:

felelősség → etikai helyzet → szabadság gyakorlása.

Az ember már elbírálási viszonyokban helyezkedik el, mielőtt konkrét cselekedeteket választana. A felelősség tehát ontológiai lesz, nem pusztán visszatekintéssé. Az etikai első szó metaforikusan "Te" lesz, nem pedig "én".

Levinas és a dialogikus filozófia nyilvánvaló elődök, így ez nem teljesen példátlan felfedezés. Filek újdonsága abban rejlik, hogy az etikát szisztematikusan átszervezi a **felelősség ontologizálása** köré.

Értékelés: erős eredeti rekonstrukció.

---

11. Jan Sokol — az örökös etikája

Sokol egyedi összetevőinek sok előzménye van – Arisztotelész, Jonas, Buber, Levinas, Bergson, Teilhard, az ajándékelmélet és az intézményi etika. De a kötet egy jellegzetes láncot azonosít:

Élet ajándéka → hála, → adósság, → örökség → gondviselés.

Az öröklődés ezután túlmutat a biológiai életen a nyelvre, kultúrára, jogra, tudásra, természetre és intézményekre. Az erkölcsi ügynök tehát nem csupán egy választó, aki szembesül egy üres világgal, hanem egy **örökös, aki felelős az örökölt világok örököseinek átadásáért**.

Az intézményi felelősség hozzáadása különösen jelentőssé teszi ezt: az etika magyarázatot kell mutatnia a vállalatok, bürokráciák, egyetemek és kormányok cselekvését, ahol a felelősség a szerepkör között oszlik meg.

Értékelés: rendkívül eredeti szintézis felismerhető fogalmi identitással – az "örökös etika".

---

12. Matjaž Potrč és Vojko Strahovnik — kontextuális normativitás

Maga az erkölcsi különkiadás már nemzetközileg is megalapozott volt, elsősorban Jonathan Dancy révén. Ross-i elsőlegességi feladatok szintén jóval megelőzték Strahovnikot.

Az újdonság tehát nem az, hogy "az elveknek vannak kivételei". Potrč és Strahovnik egy szélesebb architektúrát dolgoznak ki, amelyben egy megfontolás normatív ereje vagy akár értéke a kontextustól függően változik. Potrč különösen ambiciózus lépése, hogy a kontextuális függőséget az erkölcsön túlra kiterjesztse az **episztemológiára, szemantikára és ontológiára**.

Strahovnik egy mérsékeltebb alternatívát dolgoz ki: az elvek **megfékezhető erkölcsi erőkként vagy tendenciákként maradnak** fenn, amelyek relatív súlyát kontextuálisan kell megítélni. Későbbi "erkölcsi kompetencia" fogalma lehetővé teszi az erkölcsöt arra, hogy önállóan érzékeljen és reagáljon egy sokelemű okmezőre, ahelyett, hogy algoritmust hajtson végre.

Értékelés: jelentős eredeti fejlődés a világszintű partikulizmus/intuitionista vitában belül, nem magának a partikulyarizmusnak a létrejöttében.

III. További tézisek a részletes fejezetekben, amelyeket érdemes kiemelni

A kötet nyitó szintézise valójában valamivel konzervatívabb, mint néhány későbbi egyéni tanulmánya. Több további hozzájárulás is kifejezetten megemlítést érdemel.

Ante Čović kifejleszti a *pluriperspektivizmust* és a "orientációs tudást", de legérdekesebb lényegi újítása valószínűleg az **ontikus és filonikus felelősség** megkülönböztetése egy aszimmetrikus biotikus közösségben. Az emberi és nem emberi életnek azonban nem feltétlenül kell azonos erkölcsi státusza az emberi lények számára, hogy differenciált kötelezettségekkel rendelkezzenek az egyes szervezetekkel, különösen a fajokkal szemben. Az eredmény sem singeri egyenlítés, sem hagyományos antropocentrizmus.

Daniel Nica két különösen érdekes hozzájárulást kínál: **a narratív erkölcsi igazolást** , mint a helyzeti racionalitás egy formáját, amely kompatibilis a partikulalizmussal, valamint egy háromszoros hitelesség taxonómiát – önfelfedezést, egzisztenciális elkötelezettséget és kísérleti önfelújítást –, amelyet később méltóság és mások iránti felelősség korlátoz. Ez eredeti kutatási architektúra, bár még nem egy új erkölcsi rendszer, amely összehasonlítható Gluchmanével.

Vasile Morar az "elemi erkölcsöt" diagnosztikaelméletté alakítja arról, mennyi valódi erkölcsöt tartalmaz egy cselekedet vagy intézmény. Különösen hasznos az ő megkülönböztetése az **elemi erkölcs és a minimális erkölcs** között: az alapvető feltételek nem csupán alacsony etikai mércék; ezek alkotó feltételek, amelyek alatt egy cselekedet nem rendelkezik megfelelően erkölcsi minőséggel.

Tadeusz Ślipko, bár alapvetően neo-tomista rendszerépítő, egy szűkebb újítást fejleszt ki, amely figyelmet érdemel: az **abszolút erkölcsi értékek axiológiai kereteinek koordinálását és korlátozását**. Ez célja, hogy megmagyarázza az abszolút értékek közötti látszólagos konfliktusokat anélkül, hogy egyszerűen visszatérne a következmények szerinti egyensúlyozáshoz vagy a kettős hatású érveléshez. A kötet maga helyesen figyelmeztet arra, hogy külön globális prioritási tanulmányra lenne szükség, mielőtt ezt példátlannak neveznénk a világfilozófiában.

Milenko A. Perović elsősorban egy jelentős hegeli rekonstrukció, nem pedig egy új iskola alapítója, de a *Vorsatz/Absicht* megkülönböztetés alkalmazása, amellyel **a szándékot és következményt egy cselekedet kölcsönösen alkotó pillanataiként** értelmezi, érdekes alternatívát kínál a deontológia és a következetesség közötti választás helyett. További tézise, miszerint az erkölcs csak a tisztán szubjektív lelkiismereten átlépve válik létre objektív etikai életbe, filozófiailag erőteljes, de egyértelműen hegeli származású.

IV. Olyan szerzők, akiknek műve jelentős, de eredetisége főként szintetikus

Nem **sorolnám be a következőket alapvetően új, világszintű erkölcsi-elméleti architektúrák alapítóinak, bár mindegyik értékes, rendszerszintű hozzájárulást nyújt.**

Andrzej Szostek rendszerszinten integrálja a természetet, az észt, a szabadságot, a méltóságot, a lelkiismeretet és a szeretetet, de maga a kötet inkább a lublini personalizmus kifinomult rendszerezőjeként jellemezi, mintsem egy új alap feltalálójaként.

Erazim Kohák szintetizálja a fenomenológiát, a demokratikus szabadságot, a lelkiismeretet, az erkölcsi realizmust és az ökológiai felelősséget. A szintézis jellegzetes, de nem teljesen új formális struktúra.

Ján Letz egy kiterjedt tapasztalati-evolúciós és transzcendentális axiológiát hoz létre, amelyben az értékek objektívek, de nem tárgyszerűek, és az axiológiai tapasztalatban nyilvánulnak meg. Ez egy jellegzetes metafizikai szintézis, de a kötet eredetiségét Gluchmané alatt helyezi el.

Jovan Babić fontos kanti tisztázást tesz: az univerzalizáció **kritérium**, nem algoritmus, és az erkölcsileg engedélyezett cselekvés szférája nagyobb, mint a kötelező cselekvés szférája. De az egész rendszer továbbra is kifinomult kanti-rekonstrukció.

Bojan Žalec "erényes partikulizmusa" vonzó középpont – a partikulizmus relativizmus nélkül, erényeetika merev kodifikáció nélkül –, de összetevői már jelen vannak a nemzetközi erénetikában és a partikulizmusban.

Janez Juhant kidolgozza a dialogikus személyiségből dialogikus társadalomba való átmenetet. A kötet ezt kifejezetten mérsékelt, nem radikális elméleti újdonságként értékeli.

Cristian Iftode önformáló etikája és filozófiája mint életmód rendszeres és filozófiailag fontos, de szándékosan újraéleszti és ötvözi az ősi erényetikát, *a phronesist*, a Hadot/Foucault-stílusú éngyakorlatokat és a kortárs pluralizmust, ahelyett, hogy alapvetően újszerű normatív kritériumot kínálna.

Végül **Milan Kangrga** egy különleges eset. Az ő tézise, miszerint az erkölcs egyszerre nélkülözhetetlen és elégtelen, és hogy a *Sein* és *Sollen* közötti szakadék végső soron transzformatív praxista igényel, rendkívül jellegzetes. De a kötet helyesen hangsúlyozza, hogy ez az eredeti Kant–Hegel–Marx konstrukció lényegében **1989 előtt alakult** ki. 1989 utáni munkája újrafogalmazza és alkalmazza azt, ahelyett, hogy elindítaná.

V. A kötet egészének legfontosabb eredménye

Ha a küszöb nagyon magasra van állítva, **nyolc különösen erős, szerző-specifikus innovációt** azonosítanék:

1. **Gluchman** — kielégítő, méltóság- és jogérzékeny *Társadalmi következmények* etikája.
2. **Styczeń** — az igazság, mint az *öninformációtól* az önfenntartó és személyes méltóság felé vezető út.
3. **Tischner** — a *jó és rossz agatológiai* horizontja és személyes drámája.
4. **Miroiu** — *összejövetelhetőség*, a racionalitás, empátia, a kapcsolatosság és a biotikus közösség integrálása.
5. **Heller** — személyiség etikája: univerzális tisztesség többes egzisztenciális önkonstrukcióval kombinálva.
6. **Pokol** — társadalmilag létező közerkölcs a filozófusok által felépített kritikus erkölcs ellen, plusz az erkölcs pozitivizálása.
7. **Hribar** — a szentség tragikus etikája, amely a halandóságon, sebezhetőségen és az emberi bánásmód politikai előtti korlátain alapul.

8. **Mureșan** — pluralista, többelméletű erkölcsi mérlegelés és az átmenet az erkölcsi szabályokról intézményesen szervezett erkölcsi környezetbe.

Közvetlenül mögöttük **Bauman, Filek, Sokol, Potrč–Strahovnik, Čović és Nica** szerzők közé tartoznék, akik hozzájárulásaik rendkívül eredetiek, de egyértelműen fejlesztik vagy újraegyesítik a már meglévő nemzetközi hagyományokat.

Ez nagyrészt megerősíti a kötet végső összehasonlító ítéletét: a legerősebb kelet-közép-európai eredetiség 1989 **után nem** abban rejlik, hogy egy újabb tiszta utilitarizmus, kantianizmus vagy kontraktualizmus születik. Ehelyett a **szabályok előtti felelősségben, kontextuális normativságban, társadalmilag beágyazott erkölcsben, posztmetafizikai személyiségetikában, pluralista eljárásokban, erkölcsi öröklésben, relációkészségben, valamint az egyetemes norma és a konkrét erkölcsi élet közötti ellentétek leküzdésére irányuló kísérletekben** rejlik.

Ez az én értékelésem szerint a legelméletileg legfontosabb megállapítás, amelyet hangsúlyozni kell a **kötet eredeti erkölcsi-elméleti téziseiről szóló záró** fejezetben.