

Az alkalmazott filozófia esélyei

Szerkesztette
KARIKÓ SÁNDOR

ÁRON KIADÓ • BUDAPEST, 2002

Ez a könyv a Fornetti Kft. (Kecskemét)
támogatásával jelenik meg.

Lektor:

Balogh István

Idegen nyelvi lektor:

Jalecz Mária

Borítóterv:

Avramov András

László Cecília rajzának felhasználásával

ISBN 963 9210 23 4

© *Karikó Sándor, 2002*

Tartalom

Bevezető. A filozófia formamegújulása?

Mi végre az alkalmazott filozófia?

Király V. István: *Az alkalmazás és a tematizálás filozófiai esély-lehetőségei*

Pavel Fobel: *Alkalmazott filozófia és etika*

Losonczi Alpár: *Megjegyzések az „alkalmazott” filozófiához*

Veress Károly: *Az alkalmazás értelme*

Szécsi Gábor: *A filozófiai nyelv alkalmazhatósága*

Szabó Tibor: *A bölcsesség mint alkalmazott filozófiai probléma*

Karikó Sándor: *Mi az alkalmazott filozófia?*

Garaczi Imre: *A filozófiától az alkalmazásig*

Tóth I. János: *Az alkalmazott filozófia státuszáról*

Témakörök az alkalmazott filozófiából

Földesi Tamás: *Az alkalmazott filozófia néhány erkölcsi és jogi problémája*

Lendvai L. Ferenc: *Alkalmazott politikai filozófia a globalizáció korában*

Boros János: *A filozófusok felelőssége*

Kiss Endre: *Mindennapi felelősség és univerzalizmus*

Hell Judit: *Biopolitika és a „gender studies”*

Mészáros András: *A szerelem mint filozófiai téma*

Krajnik József: *A gyermekfilozófia mint alkalmazott filozófia*

Boldizsár Klára: *Az információs társadalom ismeretfilozófiája*

Hegedűs Gábor: *A pragmatizmus és a tudományok gyakorlati alkalmazása*

Jan Dríza: *A filozófia oktatók és az új követelmények*

Abstracts

Bevezető. A filozófia formamegújulása?

Vitatkozhatunk arról, hogy amikor a filozófia veszít korábbi fényéből és jelentőségéből, mi szükség van alkalmazott filozófiára, vagy amikor nem egyöntetű álláspont uralja az alkalmazott filozófia fogalmát, sajátos jegyeit, miért születik könyv e témában. Azt gondolom, újfajta kihívás előtt áll a filozófia, miként maga a társadalom is. A filozófia ma nincs abban a helyzetben, hogy tétlen maradjon belső kísérleteivel szemben. Igaz, le kell mondania az átfogó, univerzalisztikus, mindent megragadni képes tudás és végső igazság birtoklásának szerepéről. Nem vitás, a régtől fogva beívódott, magas (mi több, legmagasabb) rendűnek tételezett világa, belső építménye manapság recseg-ropog. Mert válságba került a fogalmi kultúra. Legalábbis a klasszikus, tradicionális filozófia szemlátomást veszít jelentőségéből, hatásából. Mégis hiszek abban, miként e kötet valamennyi szerzője, hogy ez az értékvesztés, meggyengült jelenlét nem a filozófia általános megszűnéséhez vezet. Olyan vajúdról van inkább szó, amely valóságosan megújulást és formagazdagságot eredményez. Ezt az esélyt adjuk meg (kell, hogy megadjuk) az alkalmazott filozófiának is. Napjaink társadalma jelentős változásokon megy át, amelyekből itt csupán arra utalok, hogy az ökológia, a géntechnika és –technológia, az üzleti világ, a globalizáció, a kisebbségi jogok stb. alakulása mind több új (vagy régi) filozófiai és etikai dilemmát vet fel, melyekre a szakemberek sora és a közvélekedés egyaránt izgatottan várja a válaszokat. Legalább is általánosabb megfontolásokat, mélyebb szintű, főként etikai természetű összefüggéseket remél a filozófiától. Vagyis a „régí ívású” filozófiák térvesztésével egyidejűleg új társadalmi igény és szükséglet is támad a filozófia határozott megújítására.

Beláthatjuk, a hazai alkalmazott filozófiai kutatás s oktatás lemaradásban van. Biztató ugyan, hogy Magyarországon is megtette már első lépéseit ez a filozófiai művelés (létrejött az akadémiai szintű társasága, szerveződött nemzetközi találkozó stb.), viszont egy kiforrott, a szakma és a szélesebb szellemi közvélemény által is meg- és elismert fejlődési foktól még távol vagyunk. Jelenleg nem kellően markáns az alkalmazott filozófiát művelők jelenléte, maga a diszciplína pedig az identitáskeresés és az öndefiníálás kevésbé látványos, ám annál kinkeservebb útját járja. Jellemző tünet például, hogy a kutatók nem egységesen használják az alapfogalmat. Nem világos és egyértelmű az elkülönülés a „praktische philosophie”, a „practical philosophy”, valamint az alkalmazott filozófia között. Nem megoldott a gyakorlati és az alkalmazott filozófia jelentése közötti különbözőség. Nem vagyunk még túl az első komolyabb szakmai vitákon. A kutatók élénk diszkussziókat folytatnak, s a különféle ellentétek – kimondva, kimondatlanul – ott feszülnek e könyv szerzőinek álláspontjai között is. Hadd utaljak két példára. Nagy, s mindmáig eldöntetlen kérdés, hogy vajon maga a filozófia tudomány-e, vagy csupán sajátos szellemi élenkség, s ezzel összefüggésben, az alkalmazott filozófia új diszciplináris paradigma, avagy minden filozófia-építkezés szerves részről van-e szó. Továbbá: az alkalmazott filozófia bölcsesség, vagy (a való világ s élet amire reagál az alkalmazott filozófia) éppen a bölcsességet homályosítja el.

A kötet szerzői sok kérdésben egyet is értenek. Például abban az állításban, hogy alkalmazott filozófiára szükség van, kialakulása pedig szükségszerű. Részben saját immanens mozgása, fejlődése, részben az újfajta társadalmi igények miatt. Konszenzus jött létre abban is, hogy az alkalmazott filozófia nem a filozófia pusztá alkalmazását jelenti, hanem annál lényegesen több és mélyebb tartalmat. Igaz, megoszlanak a vélemények arról, hogy mi ez a „plusz” jelentés, de a további kutatások, azt hiszem, kiforriják az egységes(ebb) álláspontot. Hadd ajánljak itt egy

megfontolást, minden különösebb elemzés és bizonyítás nélkül: az alkalmazott filozófiát talán a nagyfokú erkölcsi irányultsága és a felelősség sajátos ethosza különbözteti meg leginkább minden más filozófiától.

Végezetül technikai jellegű problémát említek. A kötet két fő fejezetének tanulmányait olykor nehéz volt tematikailag besorolni. A szerkesztői döntést végül is az határozta meg, hogy az adott írásokban mire esik a fő hangsúly. És remélem, a tisztelt Olvasót nem zavarja meg, a könyv mondanivalójának egészét pedig nem töri meg a szerzők eltérő irodalmazása, illetőleg hivatkozása.

Manapság sokan gondolják úgy, a filozófia szép lassan „elfogy”, elhal, s átadja helyét a társadalomelméletnek, a politológiának, a szociológiának vagy a művészetnek (a sor folytatható). Sok más gondolkodóval együtt én abban bízom, hogy nem erről van szó, hanem új utak, formák kereséséről. Majd az Idő eldönti, kiforrja-e magát az alkalmazott filozófia.

Karikó Sándor

Mi végre az alkalmazott filozófia?

Király V. István

Az alkalmazás és a tematizálás filozófiai esély-lehetőségei

Azzal szeretném kezdeni, hogy nyíltan kijelentem: jómagam egyike vagyok azon a mifelénk talán nem is olyan sokaknak, akik magukat nyíltan az „alkalmazott filozófiai” vizsgálódások hívének és szerény művelőjének tekintik és vallják. Ennek ellenére ez a kijelentés számomra nem jelent semmiféle diszciplináris-tematikai, irányzatbeli-doktrinális vagy akár ideológiai-világnézeti elköteleződést. Ellenkezőleg: pontosan *azért* szimpatikus énnékem az „alkalmazott filozófia” gondolata, mert úgy látom, hogy az az ilyesmit eleve nem is követeli meg, ill. az efféléket tudatosan és kritikailag meg is haladja... Más szavakkal: az alkalmazott filozófia számomra éppenséggel a filozófiai *szabadság* területe, azaz, valami olyasminek a pályája, amelyből maga a filozófia is ered és táplálkozik és amelyet maga a filozófia is állandóan problematizál és artikulál.

Ezekből természetesen az is következik, hogy számomra az alkalmazott filozófia ügye a saját magam ügye is! Abban pedig, hogy most az alkalmazott filozófia ügyéről én valóban a magam saját ügyeként beszélhessek, sokat segít az, hogy én erre a konferenciára a kolozsvári egyetemről érkeztem. Ezen az egyetemen ugyanis – főként az utolsó nyolc-kilenc esztendőben – az oktatók legjava jórészt olyan természetű kutatásokat végzett ill. publikált, amelyeket szélesebb értelemben minden további nélkül alkalmazott filozófiaiknak mondhatunk. Ennek pedig csak természetes következménye, hogy pár hónappal ezelőtt Kolozsváron a Filozófia Egyetem magyar vonalán az első Tanévnyitó Konferenciát éppen „Alkalmazott filozófia – a filozófia alkalmazása” címen rendeztük meg...

Nos, én mindennek előtt erről, a Kolozsváron 2001 novemberében megrendezett konferenciáról, annak néhány tanulságáról és talán eredményéről szeretnék pár szót elmondani. Úgy gondolom, hogy az ott elhangzott és rövidesen közlésre kerülő előadások színvonala és tematikai „aktualitása” is felbátoríthat arra, hogy megállapítsuk: az alkalmazott filozófia gondolatával kapcsolatos szokványos gyanakváshoz, bizalmatlansághoz, sőt a meglevő ellenérzésekhez és értetlenségekhez mérten is, jelentős lépést történt itt az alkalmazott filozófia kérdésköreinek a meghatározására, lehetséges tagolódásának az eredendőbb, kitekintőbb, dialogálisabb és problematizálóbb elgondolására, de a konkrétabb eredmények tényleges felmutatásában is. Ennek szerintem a fő oka az, hogy a *sui generis* indíttatású, egyaránt egzisztenciális és/de ugyanakkor tematikai motivációkat, sikerült ez alkalommal kimondottan és közvetlenül a hagyományosabbnak számító fenomenológiai, hermeneutikai valamint gyakorlati filozófiai dimenziókhoz is kötni. Így az „alkalmazott filozófia” gondolata már eleve nem valamiféle talajtalan „újítás”, tiszavirág életű filozófiai kísérletezés és „divat” vagy pedig egyfajta egzotikus teoretikus kuriózum gyanánt jelentkezett, hanem a mindenkori szerves filozofálás *manapság* külön hangsúllyal körvonalazódó és nyomatékosított *hüposztázisaként*.

Ennek ellenére – de bizonyos értelemben mégis természetes módon – itt is megfogalmazódott számos kérdőjel, bizonytalanság és fenntartás is. Bár ezek egy része már-már „hagyományosnak” – ha nem éppen szokványosnak – mondható, fontos mégis megjegyezni, hogy ez alkalommal azok minden agresszivitást nélkülöztek. A kérdőjelek és a fenntartások nagyvonalakban két csoportra oszthatók. Az első terminológiai jellegű és arra vonatkozik, hogy vajon valóban „jó-e?” az „alkalmazott filozófia” elnevezés, ill. hogy az igazán „kifejezi-e azt, amit mi vele mondani akarunk?” A fenntartások itt felmerült típusa episztemológiai természetű és azt kérdezi, hogy „egyáltalán lehet-e »alkalmazni« a filozófiát?”, valamint, hogy „van-e az alkalmazott filozófiának egy meghatározása?”

Függetlenül attól, hogy milyen mélyek ezek a fenntartások és kérdőjelek, látszólag azok mégis a legitimáció kihívásának a kesztyűjét dobják az alkalmazott filozófia erőfeszítései elé... Csakhogy, ha azt kérdezzük, hogy „jó-e az alkalmazott filozófia elnevezés?”, akkor elsősorban nyilván magának ennek a kérdésnek az igazán filozófiai természetét kell bebiztosítanunk. Csak így válhat az – nemde? – alkotó kérdéssé.

Persze, az átlagosság által meghatározott helyzet valóban az, hogy nemigen jön minden további nélkül egymás mellé az „alkalmazás” valamint a „filozófia” szavak jelentése... Ebben pedig az alkalmazás köznapi értelmei, éppen úgy, mint magának a filozófiának – az ugyancsak talán átlagosnak mondható – felfogásai is egyaránt vétkesek.

De én pontosan ebben látom az „alkalmazott filozófia” kifejezés pozitív erejét! Vagyis abban, hogy az – eleve és a legelejétől – arra készít bennünket, hogy a mindennapi átlagossághoz, mint magához a filozófiához is, valóban égető kérdésekkel forduljunk! Azaz, hogy megkérdezzük: vajon érti-e magát a köznapi, de akár a tudományos és a technikai átlagosság „alkalmazás” „fogalma” – vagy szava – akkor, amikor abban legfőképpen valamiféle eszköziesítést, ill. hasznosítást gondol? És, hogy vajon valóban érti-e magát az a filozófia, amelyet – Fehér M. István robusztus kifejezésével élve – eleve az élet számára való irrelevanciában és mintegy légies-könnyed „időtöltés” gyanánt művelnek?¹

Úgyhogy, szerintem, az alkalmazott filozófia ügyét is ehhez a kérdés-eredőhöz kellene voltaképpen kötni. Azaz: annak a „lehetőség” problematikának az a priori felmerítésével együtt – vagy akár helyett – inkább az „alkalmazás” lényegén kellene elgondolkodni. Ugyanis, bizonyára az „alkalmazott filozófia” kifejezés jó vagy rossz, megfelelő vagy nem, megfelelő mivoltáról sem dönthetünk a priori módon, de anélkül sem, hogy abba valóban belegondoltunk volna...

Valóban, naponta használunk olyan kifejezéseket, mint a köznapi „alkalmazás”, de „alkalmazott matematikáról”, „alkalmazott kutatásokról”, sőt, „alkalmazott művészetekről” is gyakran beszélünk... Mindezek során természetesen az „alkalmazás” kifejezés értelme több irányba is tagolódik. Az alkalmazásnak itt először egy *metaforikusnak* nevezhető értelme van. Ez nem „átvitt” értelmet, hanem magát az értelem-átvitelt jelenti, amelyet a leggyakrabban nyilván lehetséges analógiák ill. tartalmi összefüggések alapoznak meg. Ebben a jelentésben beszélünk voltaképpen pl. a „gazdaságban alkalmazott matematikáról” is. Csakhogy világos – és erre külön is felhívnám a figyelmet –, hogy ezáltal lassan maga a gazdaságban matematizálódott, márpedig a matematizált gazdaságban nem is az „alkalmazott matematikának”, hanem már *magának* a közgazdaságtannak egy – éppen a *mai* – „állapota” lett... Olyan, amelynek azután ismét újabb erőfeszítésekre van szüksége ahhoz, hogy majd újból alkalmazhasson valami ugyancsak újabb „matematikait”... Sőt, az „interdiszciplináris” kutatások is tulajdonképpen az alkalmazásnak ebben az irányában születnek meg, ill. jelentenek „alkalmazást”. Ebben a vonatkozásban tehát az is meglehet, hogy az „alkalmazásban” mi az interdiszciplinarizálódás, valamint a diszciplinarizálódás lényegére is rátapinthattunk. Ahol ugyanis interdiszciplináris kutatások sarjadnak, ott már bizonyára további és egyre speciálisabb diszciplinák is szunnyadnak. (Ez a helyzet a szociolingvisztikával, a társadalomlélektannal, de bizonyára az olyan diszciplinákkal is, mint pl. a molekuláris biokémia...)

Az „alkalmazásnak” van azután egy, az *utólagosság* szerint vett *érvényesítési* értelme is. Ilyenkor azt jelenti, amikor egy un. puszta „teoretikus” – mondjuk tiszta, de mindig is meghatározott és már megfelelően körvonalazódott elméleti fizikai – belátás, később majd valamilyen technikai érvényesítésre, alkalmazásra kerül, vagy ahogyan Platón is megvalósíttatni-érvényesíttetni igyekezett a maga ideális államelképzeléseit stb.

¹ Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Budapest. 1998. 33–34 o.

De ezzel függ össze, harmadszor, az alkalmazásnak a *hasznosításként* vett értelme is. Ebben a vonatkozásban beszélünk pl. „alkalmazott művészetekről” is, amelyek tehát olyan műtárgyakat készítenek, amelyek egyszerre teljesítenek, töltenek be, esztétikai valamint gyakorlati funkciókat is.²

Mindezek mellett és közepette természetesen ott vannak az „alkalmazás” és az „alkalmaz” kifejezések legköznapiabb értelmei is, és amelyeknek megfelelően az valaminek az eszközként való felhasználását; azután valakinek munkára való felfogadását; valaminek a kitoldását, kiegészítését; és valaminek a valamihez való igazítását, átdolgozását (pl. egy regénynek a színpadra való alkalmazását) vagy valaminek a valamire való vonatkoztatását (a törvénycikk vagy paragrafus alkalmazását) stb. jelenti.³

Az alkalmazott filozófia számára a kérdés mármost szerintem az, hogy vajon nincsen-e az „alkalmazás” különböző jelentéseiben egy olyan, azok *legmélyén meghúzódó*, de talán elgondolatlan, azonban mégiscsak alapvető-elsődleges értelem, amely voltaképpen mindegyiküket megalapozza és át is szövi? És amelyhez képest a többi jelentés, ill. értelem voltaképpen *származékosnak* tekinthető?

Nos, bizonyára az „alkalmazás” kifejezésnek minden egyes jelentésében ott munkál az az alapvető értelem, hogy az alkalmazás mindig is *aktualizálás*. Az aktualizálás azonban nem mást jelent, mint kimondott, körvonalazott, tartalmas és tagolt *itt-levőiséget*, egyszóval: *aktusra-hozást*... Mindaz ami alkalmazva van vagy alkalmazódik, eközben egyrészt aktusban – *actio*-ban – tartatik, másrészt pedig, ezáltal, az abba a lehetőség – ill. kihívás – horizontba is beleáll vagy belevonatik, amely maga is *aktuálisként* mindig is kimondotta(bba)n körvonalazódik ill. körvonalazható.

Az aktualizálás alapvető jelentésében vett „alkalmazás” tehát nem pusztán lehetőségeket „hoz” ténylegességre, hanem a ténylegesség lehetőségeit is – lehetségesként, azaz a maguk sokrétű értelmeinek az irányában – megnyitja, továbbá prezentálja. Lényegét tekintve az „alkalmazás” tehát, semmiképpen sem egyfajta pusztá „gyakorlat” vagy techné tehát, amely valamiféle pusztá „elmélettel” állna, vagy állhatna szemben..., és az távolról sem pusztán elvont értelemben teremt aktuális kapcsolatot a fentebb felvázolt módon megragadott, egyre speciálisabb vagy specializálódott lehetőséggel, ill. lehetőséggel és kihívóval, hanem éppenhogy a kimondott és a tagolt *alkalmasság* módusában. Hiszen, az alkalmazás során derül voltaképpen fény valaminek az eredeti-eredendő – és nem csupán valamiképpen „utólagosságszerű” – alkalmasságára is. Arra tehát, hogy az megfelel-e – *megfelelő-e* – az alkalmazás mindig is tagoltan együttidőiesítő kihívásainak, elvárásainak és súlyának?

Mindezekből mármost elsősorban az következik, hogy határozottan különbséget kell tennünk a filozófia, mondjuk így, valamiféle utólagosságszerűen lehetséges „alkalmazása”, valamint az „alkalmazott filozófia” között. Sok más lehetőség között természetesen a filozófia is az emberi „műveltség része”, ill. kimondottan az emberi létmódok egyike. Ilyenképpen a filozófia kapcsolattal és hatással, befolyással lehet – sőt, van is! – a műveltség és a tevékenységek többi módozataira is. Több költőt és író megihletett pl. Nietzsche vagy Kierkegaard munkássága, több politikust Herder, Fichte vagy Marx gondolkodása stb. csakhogy az így megszületett költemények vagy politikai tervezetek stb. ettől még távolról sem lettek „filozófiák”...

Az alkalmazott filozófia azonban – hogy úgy mondjam – „meg kell maradjon filozófiának”, és mindennek előtt ily módon kell megjelenítenie és interiorizálnia is az alkalmazás voltaképpeni lényegét, azaz az *aktusra-hozás értelmében vett aktualizálást ill. a velük kapcsolatos aktualitásra való tagolt, körvonalazott és kiépített nyitottságot* is.

² Lásd: *Akadémiai Kislexikon*. Budapest. 1989

³ Lásd: *A magyar nyelv értelmező szótára*. Budapest. 1959

Ennek a további megvilágításához – úgy gondolom – egy másik, az alkalmazott filozófiával kapcsolatos és ugyancsak sajátos tényezőre is fel kell hívni a figyelmet. Hiszen természetesen nem mindenféle „filozófiai” tekint(het)ő vizsgálódás számít eleve „alkalmazott filozófiai” is. Például, az egyre felbuzdulóbb filozófiai termelésben nap mint nap számos olyan produktum születik, amelyet egyfajta hallgatólagos szakmai közvélemény „filozófiai természetűnek” könyvel ugyan el, azok mégsem tekinthetők azonban úgymond „alkalmazott filozófiai” kutatásoknak. Erre talán elegendő a meglehetősen nagyszámú és a legszokványosabb „exegetikai” írások tömkelegét megemlíteni, amelyek valóban semmiképpen nem mennek általában túl egy-egy gondolkodó vagy gondolat kultúrtörténeti elemként való újratemetésén ill. felelőletésén.

Nos, ezzel szemben a voltaképpeni alkalmazott filozófiai kutatások mindig és kimondottan *tematikusak*. Mindig és mindenütt ahol a filozófiai vizsgálódásokban az alkalmazás *sui generis* tényezője felmerül, ott „a dologról magáról szóló” ill. az azt *aktuálisan* megszólaltató, kikérdező és felszólító kutatásokkal találkozunk.

Persze, az alkalmazott filozófiai tematizálás is – mégpedig tematizálásként – sajátos. Itt azonban egyáltalán nem a tematikák egy előre meghatározott körére, hanem sokkal inkább az *eredetükre* ill. azok filozófiai felvállalásának a természetére gondolhatunk. Ennek a szemléltetésére elsősorban azt kell elmondanom, hogy mindenesetre, a különböző *tematizálásokban*, legalábbis engemet, sokat segített az „alkalmazott filozófiának” az a megközelítésmódja, amelyet eddigi kutatásaimban már felvázoltam, és amelyről most csak azt szeretném megismételni, hogy az szerintem sem egy – akár új, vagy újabb – filozófiai „diszciplína”, vagy „divat”, hanem, ellenkezőleg, a filozófiának egy – lényegében talán csak újabban újravett – *állapota* vagy *hüposztázisa*. Éspedig olyan állapota, amelyben a filozófia egyrészt megnyílik az olyan kérdések felvállalására is, amelyekkel a történelmi emberiség a maga *meghatározott*, akár „*regionális*”, de/és mindenképpen *aktuális* sorsában (is) – éspedig: *kihívásként* – szembesül, és amely, ugyanakkor és ezzel együtt, másrészt, magának a tematizálásnak is egy olyasfajta elméleti-egzisztenciális „élességet”, körvonalazottságot illetve rázásátságot kölcsönöz, amely e témák vagy tematikák voltaképpeni és nyitott „követését” és becserkészését garantálhatja.

Ezért az alkalmazott filozófiai kutatások tulajdonképpen ismételten – és tematikailag is – *próbálkozások*, csak hogy nem a szellemi „kísérletek” vagy a „kalandok”, hanem egy-egy egzisztenciális *megpróbáltatásnak* való *meg-felelés* – azaz: a *próbatétel* – törekvése értelmében vett próbálkozások.⁴ Mindazonáltal, én magam sohasem tudtam eléggé *nem* meglepődni azon, hogy ezeknek a végül is igencsak – és szándékosan – „meghatározott”, „lehatárolt”, illetve „körvonalazott”, „konkrét” és „időszerű” tematikáknak az alapos nyomkövetése, minden egyes esetben – és mindig a lehető *legtermészetesebb módon* – állandóan vissza- illetve újra elvezetett akár a legalapvetőbbnek számítható filozófiai illetve „filozófiatörténeti” „kérdéseknek” a nemcsak újbóli,

⁴ Nem hiszem, egyébként, hogy különösebb csodálkoznivaló lenne az „alkalmazott filozófia” terminus igencsak hányatott és ellentmondásos sorsa felett. Ha sokáig – mifelénk is – pusztán kétkedéssel fogadták, manapság egyre több jel utal arra is, hogy már-már arra használják, hogy ezzel mintegy a filozófia „közhasznosságát” bizonygassák... hiszen, ugye, itt azt – úgymond – „alkalmazták” is. Ettől a veszélytől azonban éppolyan nehéz megóvni az „alkalmazott filozófia” gondolatát, mint amilyen nehéz manapság egyáltalán a filozófiát is megőrizni... Sőt!!! Látni kell(ene), hogy itt az „óvás” meg az „örzés” mégiscsak szorosan egymáshoz tartoznak..., hiszen csak nem kellene mindenféle tematikának a filozófia terminológiai könyvelésében fellelhető eszközökkel való bármilyen taglalását, eleve „alkalmazott”-nak is nevezgetni anélkül, hogy eközben mindez ne lenne valóban „filozófia” is... Mint ahogyan erre az itt felidézendő könyveimben már utaltam: „alkalmazott filozófiai” tematikának, illetve kutatásnak voltaképpen csakis az számíthat, amelyik a maga „időszerűségével”, „aktualitásával” egyetemben visszavezet, illetve visszahajlik, magának „a filozófiának” valamelyik lényegi és központi problematikájához vagy momentumához, mégpedig oly módon, hogy annak a megvilágításához – ráadásul – még új, vagy artikuláltabb támpontokat is ad, csak hogy a filozofálás „élő” történelmi jelenében, illetve ezt felvállalva...

hanem egyenesen az artikuláltabb meg- vagy átfogalmazásához is. És éppen ebben áll szerintem az alkalmazott filozófia filozófiai esélye is!

Ami tehát számomra az „alkalmazott filozófiát” elsősorban és mindenek előtt jellemzi, ill. képezi, nos az éppenséggel a filozófia belső – és/vagy pusztán diszciplináris és procedurális „szakmai” – automatizmusain *kívüli, de/és persze az aktualitást cseppet sem nélkülöző* kérdések – egyaránt reflexív és önkonstruktív – tematizálása lenne.

Az igazán aktuális problémák azonban mindig is azok, amelyek aktualitásukat éppenséggel az újszerűségükből nyerik. A „régí problémák” sem az állandóságukkal, hanem voltaképpen az új „mostaniságukkal” aktuálisak... Úgyhogy az alkalmazott filozófiának, vagy a filozófia alkalmazásának az alapproblémája nem is – már csak a természete szerint sem – lehet az, hogy vajon hogyan is lehetne valami már „létező” ill. „kész” filozófiát, filozófiai „nyelvezetet” vagy „diszciplínát”, olyasvalaminek a megértésére bevetni, ami pontosan a maga új-mivoltával tűntet?! Hanem, az alkalmazott filozófia szempontjából a sajátlagos filozófiai (ön)reflexió számára a legfontosabb kérdés az, hogy miképpen lehet egyáltalán magát a filozófiát *alkalmassá tenni* arra, hogy az valami egyaránt nyomasztó és kihívó újnak a filozófiai tulajdonképpen releváns és aktuális *újszerűségével* is szembenézzen! És, hogy ezáltal éppenséggel az újabb egzisztenciális lehetőségek ablakait nyitogassa!

Hiszen az alkalmazott filozófia témái – de a megpróbáltatásai, a próbálkozásai és a tétjei is – nem elsősorban a könyvekben, a tanulmányokban és a „tudomány” belső, persze állandóan problematikus állapotaiban „vannak”, hanem azok mindig is az aktuális – azaz: aktusban levő – egzisztenciális-történelmi kihívásoknak való aktuális, kimondott és tagolt-artikulált, gondolkodói-reflexív aktusrahozásában állanak vagy léteznek.

Mindenesetre: cseppet sem véletlen, hogy az alkalmazott filozófiai vizsgálódások valóban éppenséggel a „kiélezett normatív és kognitív bizonytalanságok” tematikai csomópontjain horgonyoznak le, ott tehát, ahol az egzisztenciális érintettségek filozófiai is alig elkerülhető kihívásokká sűrűsödnek.⁵ Az alkalmazott filozófia voltaképpeni „intenciója” pedig végeredményben nem is más szerintem, mint hogy ezekkel kapcsolatosan rá-szánja a filozófiát arra, hogy önmagát valóban aktuálisként gondolja el és érvényesítse, éspedig nem pusztán a kérdés- és a válasz „problematológiái” logikája függvényében, hanem kimondottan az egy-egy egzisztenciálisan meg-próbáló kihívásnak való tulajdonképpeni – azaz: filozófiai – *megfelelés* próbálkozásának az értelmében. Hiszen pusztán csak azáltal, hogy mi „időszerűeknek” kikiáltott témákat elemzünk, filozófiai még egyáltalán nem váltunk automatikusan aktuálisakká is, mert esetleg éppen a filozófia nem hozódik eközben aktusra, bár szorgalmasan „használjuk és műveljük” is azt...

Nos, ilyen témának bizonyult számomra pl. a *titok*⁶ kérdése is, amely a maga kitüntettségével pontosan a mi régióink közelmúltjában-jelenében „tündökölt” és amelynek a tárgyalásához ezért nem is lehetett valami már eleve kész filozófiai elméletet, nyelvezetet, de szintaxist vagy metódust sem elvárni, hanem egyszerűen azt kellett meg- és lehetőleg végigkérdezni, hogy hogyan is lehetséges, hogy egy effajta – mindaddig valóban marginális – „kategória” egyszer csak egy egész társadalmi globalitás állandó, központi és szervező erejű egzisztenciális tényezőjévé váljék?... De, ez volt a helyzet a „*Múlt*” és a „*Voltság*”⁷ tematikájával kapcsolatban is, amely számomra bizonyos – és cseppet sem lényegtelen – értelemben közvetlenül a Kolozsvár Főterén naponta megejtett *sétákból* „ered”, és amelyet – talán tudvalevőleg – nemrég kimondottan azért ásattak fel, hogy az

⁵ Lásd: Losoncz Alpár: *Megjegyzések az „alkalmazott” filozófiához* c. dolgozatát a kolozsvári Konferencia anyagait tartalmazó kötetben. (megjelenés alatt)

⁶ Ezzel kapcsolatosan lásd a *Határ – Hallgatás – Titok* c. (Kolozsvár. Komp-Press. Korunk Baráti Társaság. 1996) kötetem tanulmányait

⁷ Lásd a *Filozófia és Itt-Lét* c. (Kolozsvár, Erdélyi Híradó, 1999) kötet írásait.

élő és lüktető *mai* mindennapok vállára és kárára, egyszercsak kétezer évesnél is régibb „régészeti” *romokat* hozzanak a felszínre. Azt kellett ezért megvizsgálni, hogy miképpen lehetséges, hogy egy kétségkívül nem „folytatódó”, de azért Volt „múlt”, egyszercsak ismét erőszakosan elárassza és uralja a „jelen”?

Azután, megintcsak hasonló értelemben ill. nyomatékka került vizsgálatra egy olyan ezúttal ősréginek számító filozófiai problematika is, mint a *halál*. Itt is az derült ki ugyanis, hogy a halál problémájának a mai jelenléte is voltaképpen értelmezhetetlen a filozófiai „halál-koncepciók” segítségével, meg persze az is, hogy ezek az elméletek talán szinte évezredekig a halállal mintegy a „meghalás nélkül” foglalkoztak ill. foglalkoznak ma is, és, hogy pontosan az alkalmazott filozófiai kimondottságra, körvonalazottságra, nyitottságra és/de rászántságára van az ilyesmihez szükség.⁸

A „tény” azonban az, hogy mi valóban nem – és sohasem – rendelkezhetünk egy „már kész” filozófiával amellyel kapcsolatosan azután, esetleg, annak az úgymond utólagos „alkalmazásának” az ötlete is valahogyan/valahonnan megszületik, természetesen egyáltalán nem jelenti egyúttal azt is, hogy nem rendelkezünk ill. ne állhatna a „rendelkezésünkre” a bennünket megszólító és/vagy az általunk megszólított filozófiai hagyomány, amellyel kapcsolatosan vagy amelynek a segítségével azután a tényleges-aktuális tematikus kutatás is bonyolódik. Hiszen, pontosan az alkalmazásban tárul fel és derül ki, hogy valami mennyit ér és mire jó, de az is, hogy mondjuk egy már létező, lerögzült vagy elfogadott „fogalomba” vagy értelemben, már *nem* fér bele annak a gazdagsága és tagoltsága, amit éppen tematizálni *kényszerülünk* és hogy azt ekképpen át kell értelmeznünk, másképpen kell elgondolnunk vagy éppenséggel újra meg kell neveznünk.

⁸ Lásd: *A halál. Metafizikai és alkalmazott filozófiai kitekintés.* (megjelenés alatt)

Pavel Fobel

Alkalmazott filozófia és etika

„Az alkalmazott filozófia, ellentétben az elméleti filozófiával nem a megismerést és a létet vizsgálja, hanem az emberi gyakorlatot. Nemcsak az etika tartozik belé, hanem a gazdasági etika és a politika (szociális, jogi ill. állami politika) is. Szélesebb viszonylatokban az antropológiát, a vallásfilozófiát illetve a kultúra és a művészet filozófiáját is magában foglalja.” (Höffe et al., 1992, 216.o.)

Már Arisztotelész a tudomány mint racionális forma és az életben felhasználható gyakorlatiasság nyomatékosításának kapcsán figyelmeztet az etikai-elméleti és a gyakorlati cselekvés összefüggéseire: „...az ember azzal válik igazságossá, hogy igazságosan cselekszik, józanná azzal, hogy józanul cselekszik; csak hogy ilyen tevékenység nélkül senki sem hiheti azt, hogy egyszer (erkölcsileg) jó lesz. És mégis az emberek többsége nem cselekszik így, hanem az elmélet felé fut abban a hitben, hogy filozofálással erényessé válik. Olyan betegekként viselkednek, akik figyelmesen hallgatják az orvost, de abból, amit előírt nekik, semmit sem tartanak be. Tehát ha ezek testileg nem lesznek jól, és ha így fogják kezeltetni magukat, akkor azok sem lesznek jól lelkileg, ha így fognak filozofálni.” (Arisztotelész, 1975, 48.o.)

Az etikához hasonlóan az alkalmazott és az elméleti filozófia tematikus behatárolása magában foglalja az alkalmazott filozófia elsődleges lényegét (ide tartozik a gyakorlati intenció). Ez érvényes Arisztotelész esetében is, illetve a hozzá kapcsolódó Chr. Wolf-nál is (műve a „*Philosophia practica universalis*” 1738).

Az alkalmazott filozófia – ugyanúgy, mint az etika – a gyakorlat erkölcsi tökéletesedésére szolgál. Ezért nem csak a metaetikára és a legmagasabb jóról illetve az erkölcsi elvekről szóló párbeszédre korlátozódik. Az etika – szoros összefüggésben az élettel – reagálni próbál az élet és ennek területei (munka, emberi jogok, orvostudomány, sport...) legkülönbözőbb aspektusaira. Az erkölcsiesség vizsgálatánál a teoretikus etika olyan kihívásai érvényesülnek, mint a determinizmus, nihilizmus, relativizmus, stb. Az etika az alkalmazott filozófia feladatait főképp oly módon teljesíti, hogy a gyakorlati „élő” problémákra és a mindennapi élet eseményeire orientálódik (tehát nem deduktív orientáltságú, mint más tudományok).

Az alkalmazott filozófia nem szakíthatja ki az erkölcsiességet, nem interpretálhatja külön, hanem a már létező egyéni és politikai (szociális) erkölcsöt derítheti fel, reflexíven javíthatja. Kant, és főleg Fichte felismerték a gyakorlati filozófia előnyeit, hiszen nem csak az erkölcsös cselekedet a fontos, hanem az önmegvalósítás általi megismerés is (szabadság).

Nem létezik két ugyanolyan ember, aki egyforma álmot álmodik, illetve ugyanolyan boldogságérzetük lenne. A Deep Thought nevű szuperszámítógépnek feltették a kérdést az élet értelméről. Évek múltán megadta a választ – „42”. Ezt senki sem értette. A számítógép egy ajánlást adott, miszerint gondolkodjanak el a kérdés értelméről. Pont a bonyolult társadalmi változások és az individualizált fejlett társadalmak idejében merül fel az élet értelméről és értékekről szóló kérdések hulláma. Másfajta kétségek is felmerülhetnek ezek egyszerűségének és általánosságának kérdéseiről, melyekre a válasz nagyon nehéz sőt lehetetlen. Ez nem inkább gyerekes kérdés, amire mi nem tudjuk a választ?

A filozófia a kétségbeesés szakadékaival szemtől szembe fejlődik. Meg kéne talán újból tanulnunk kérdezni – mondja Gadamer. Nem az elejétől mindent világosnak, rendezettnek vagy ismertnek vélni. Az ideáloknak sincs világos és előre meghatározott kifejezése. Az etika és a filozófia – az ideálok lelki anyja – újból az örömhöz és az élet gondjaihoz való visszatérést hangoztatja (ha

visszaemlékezünk az antik gondolkodásra és főleg Arisztotelészre („praxis”-ra, tehát az erkölcsös cselekedetre, ellentétben a „theoria”-val, amelyet metafizikaként jellemeztek).

A gyakorlati felfogásunk és megítélésünk meggyengült. Az alkalmazott filozófia és az etika ennek az új szükségletnek a közvetlen reflexiója. Nem reked meg a metafizikai párbeszédeknel, hanem nyit az új problémák és a való világ felé, mely segítségével elmélyíti, és terjeszti saját maga tudományos hatáskörét. Ezen trend képviselőinek nem könnyű a feladatuk. Fel kell tudni dolgozniuk az új interdiszciplináris hozzáállás, ill. az egyes hagyományos tudományok hatáskörei adta problémákat, mivel ezek a tudományok a problémák eredeti interpretációját helyezik előnybe. Bátran kell tudni vállalni és megbirkózni az új interpretáció adta megoldásokkal. Az alkalmazott tudományok területére való belépéssel a hagyományos filozófia és etika „újraéledésére” nyílik lehetőség, úgy hogy ezek az élet részei legyenek. Manapság nagyon sokan félnek a filozófiától. Talán azért, mert gyakran a tudományelmélettel, az analitikus filozófiával, az élet titkainak túlzottan fárasztó feltárásaival, a kész megismerésekkel és az akadémiai teoretizálás tömkelegével hozzák összefüggésbe.

Szükségünk van egy a gyakorlatban elfogadható, szociálisan és etikailag elfogadható jövőkép intenzív fejlesztésére, illetve a mai világ humanista-realista szemszögből való működésének korrigálására. Az étellel és a témák reflexiójával nyitott párbeszéd folytán alakulhat ki egy kritikus és általánosan elismert hozzáállás. Ezt az élet és a modern felismerések aktualizálhatják. Ez a hozzáállás különös bátorságot igényel a problémák megoldásánál, főleg ha célként a korrekciók véghezvitelét és a szükségessé vált váltást tűzzük ki.

Nagyon sok értelmiségit, de gyakorlatias embert is a hagyományos filozófia és a múlt filozófálásai szólítják meg abban a reményben, hogy újból felfedezhetik a múlt uralkodó értékeit, melyek közérthetőséget, világosságot és biztonságot jelentettek. Nagyon gyakran ez a mai élet összetettsége elleni tiltakozás (főleg politikai és gazdasági), tiltakozás egy új axiológiai horizont, egy új etika ellen, amely a mai kor visszatükröződése. Nem azt akarom mondani, hogy a széles társadalmi kontinuitás nem képvisel egy bizonyos érték-regressziót, cinikus individualizmust, morális depressziót és dekadens visszaesést – erőszak, bűnözés, szegénység, korrupció, kábítószeresek stb. Pont azért, mert ez a tendencia létezik, hogy az ideálok elvesztették misztifizált értékeit, előtérbe kell hozni az etikát és az erkölcsi rekonstrukció témáit, az erkölcsi rend kutatását, a megújulás kultuszát és a mindennapokban fellelhető etikai problémák adta kérdések megválaszolását. Nem is annyira etikai buzgalomra, inkább filozófiai megfontoltságra és az erkölcsi törekvések érthető kifejezésére van szükség. Szkeptikus hozzáállást és erkölcsi tanácstalanságot a történelmi események, a társadalmi élet erkölcsi dilemmáinak megoldásai, a fontos etikai irányelvek – amelyeket a történelem univerzális, humánus megoldásokként említett – működésképtelenségének felismerése is ébreszt bennünk. „Korszakunk nem eleveníti fel a jó öreg erkölcs hatalmát, hanem eltávolodik tőle. Ennek tudatában nem várhatunk semmiféle törvénybeli változást és új erkölcsi értékek megjelenését. Ezek lényegileg évszázadok, sőt évezredek óta változatlanok. Ennek a hosszú folyamatnak viszont nem kéne eltörölni az értékekhez fűződő új kapcsolatot, az erkölcs társadalmi szabályozásának új módszereit, hiszen ezek még annyira ismeretlenek számunkra, hogy egy teljesen új korszakot jelentenek a modern etika történetében. Közelebbi betekintésnél az újjáéledés jelensége dominál, távolabbról viszont egy nagy kulturális megrázkódtatásnak vagyunk tanúi, amely az ősi emberi értékek visszafogadására kifejtett igyekezetével egy ún. „harmadik típusú etikát” hoz létre, mivel nem tudják felhasználni alapul sem a hagyományos, sem a modern vallási erkölcs modelljeit, laikus és szigorú szabályaival együtt.” (Lipovetsky, 1999, 12.-13. o.)

A tudomány, a filozófia és az etika gyakorlati irányulása összhangban van ezzel az új kihívással és paradigmával. Ez összefüggésben van azzal a szükségszerűséggel, hogy a bölcselkedés során ne feledkezzünk meg az életről. A logikát és a tudományos gondolkodást nem lehet maradéktalanul átvinni az emberi élete (H.-G. Gadamer). A nem hagyományos filozófia és bölcselkedés sikerei

eléggé nyugtalanítják a hagyománytisztelő akademikusokat. A kérdéseket a gyakorlat váltja fel, hiszen a filozófia és az etika bebocsátást nyert az ökológiába, technikába, a gazdasági életbe, a politikába és a menedzsmentbe, és elnyomta a hagyományos témákat és problémákat. Sokak számára a filozófia ezzel elvesztette varázslatosságát és méltóságát, és szintén sokak számára elidegenedett a maga eredeti irányultságában és metodológiai törekvéseiben. A világon viszont egyre inkább terjednek az alkalmazott filozófia intézményei. Indokolják az alkalmazott tudományok konstruktív karakterét, a gyakorlati vélekedést és cselekvést és a mindennapok értékvilágát. „Az alkalmazott tudományok használatát a cselekvések általi többarcú emberi szükségletek kielégítése motiválja”. (Cerník et al., 2000, 157.o.) A tudományok gyakorlatias irányultsága felé mutató trenddel, a megismerés interdiszciplináris jellegével kapcsolatban biztató, hogy a praxeológiai értékek keretén belül súlyt fektetnek az etikai értékekre is. A mai kor is az etika eredeti ígéretében bíz, miszerint képes megoldani gyakorlati kérdéseket, ügyelni ezen megoldások humanizációjára, és figyelmeztetni az ember korlátozott dimenzióira ebben a veszélyeztetett világban. Az etika a tudományok területén kialakult új trendekre azzal válaszol, hogy hagyományos pozícióját egy más (alacsonyabb) síkba tolja el a tudományos megismerés, az emberi cselekedet és a szociális felelősség igényével. Az adott háttérben konceptualizálja ezen etikai témák és problémák elméleti keretét, főleg az emberekre leselkedő veszélyek tekintetében.

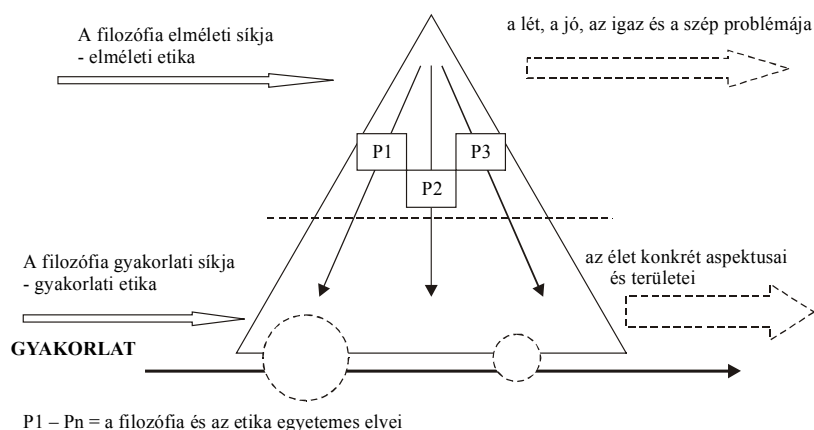
A társadalmi változás – mely társadalmunkat érinti manapság – és az ezredfordulón születő komoly problémák több kérdést is provokálnak: mely kérdések sürgősek, melyeket azonnal meg kell oldani? Beléphet-e a klasszikus tudományok valamely témájába egy új, többé-kevésbé ismeretlen tudomány? Hogyan hozhatjuk összhangba az élet pragmatikusságát az elméleti tudományágakkal? Hozhat-e ez az új együttműködés valami újat? Milyen hatáskörük van a gyakorlati kérdésekre orientált alkalmazott tudományoknak, hol a helyük a tudományok rendszerében, és mennyire hasznosak az emberek számára? Olyan kérdésekről van szó, amelyek egyre nagyobb figyelmet vívnak ki a mai kor filozófusainak párbeszédeiben és a szélesebb tudományos életben is. A híres filozófiai szótárakba és enciklopédiákba olyan, az alkalmazott filozófiával és etikával kapcsolatos terminológiai jelölések és tárgymutatók kerültek be, amelyek egyúttal a új formájú bölcselkedés és etikai gondolkodás területének szélesedését is jelzi. Sok megnevezés állandósult a tudományos párbeszédekben is, amely ezek metodológiai és tudományos elfogadását illetve új filozófiai és etikai diskurzusok szükségességét jelzi.

Gadamer hermeneutikájának „szeizmikus jelei”, melyeket alkalmazott filozófiaként értelmeznek, és melyeknek reneszánszára igény van manapság, megbélyegezték Rorty bölcselkedéseit és gondolatait a jövő filozófiájának helyzetéről. Rorty a következő szavakkal jellemzi elképzeléseit a filozófia új szerepéről: „Azon feladatok helyett, melyek a filozófusokat a papokkal és bölcselőkkel kötik össze, inkább szociális feladatokra kell összpontosítani, amely mérnökökkel és jogászokkal köti össze a bölcselkedőket. Míg a papok és bölcselők saját maguk határozhatják meg programukat, a mai filozófusoknak – ugyanúgy, mint a mérnököknek és jogászoknak – kliensei igényeit, követelményeit kell követni. ... Hasonlóan a mérnökhöz és jogászhoz, a filozófus haszna abban áll, hogy olyan sajátlagos gyakorlati problémákat old meg, amikor a múlt nyelve ellentétben áll a jövő igényeivel.” (Rorty, 1997, 229.o.)

Az alkalmazott filozófia és etika ezen új igényeknek a visszatükröződése, annak ellenére, hogy előnyeit már Arisztotelész, Ch. Wolff, de Kant és Fichte is felismerte. Manapság, az etikában megjelenő új kihívás az alkalmazott filozófusok teljesen új generációját mozgatja meg, az elmélet és az alkalmazott etika területéről egyaránt. – H. Jonas, O. Höffe, P. Singer, J. Habermas, G. Lipovetsky, F. Ricken, R. Spaemann, A. Honneth, A. Etzioni stb. Az etika módszereinek elfogadásával együtt az alkalmazott filozófia és az etika az erkölcs tökéletesedését szeretné szolgálni a gyakorlatban. Nem csak a metaetika, a legmagasabb jóról szóló párbeszédre és az erkölcsi elvekre korlátozódik. Az etika – és főképpen az alkalmazott etika – az élő, gyakorlati problémákra és a mindennapi életben adódó helyzetekre összpontosít. Területe az „erkölcsi jelenségek – mint az

erkölcsi általánosság alacsonyabb és magasabb szintű megnyilvánulásainak vizsgálata”. (Kánský, 2000, 14.o.)

Az elméleti (általános) és az alkalmazott filozófia, ill. az etika kapcsolatát a következőképpen lehet jellemezni egyszerűen:



A fenti modell nem fejezi ki a szintek közötti kötések teljes összetettségét, áthatolásait és interdiszciplináris összefüggéseit.

Mindennapi tapasztalataink is bizonyítják, hogy a felgyülemlett erkölcsi problémákhoz általában szkeptikusan állunk hozzá vagy egyáltalán nem találunk megoldást annak ellenére, hogy tudjuk őket identifikálni és elméletben beszélni róluk. Az etika elvesztheti presztízsét, ha eltávolodik a gyakorlat közvetlen problémáitól, és ha ezeket felváltja a „tisztá” akadémiai ill. pseudomorális elmélkedés. „A filozófiai-etikai rendszernek nem volna értelme gyakorlati beteljesedés nélkül. Egy lélektelen moralizálás lenne...”. (Fobelová, 2000, 17.o.) Az etika elveszti szabályozó szerepét, ha a bölcselkedés során megfedkezünk az életről. Az emberek viszont helyesen akarnak élni, választ szeretnének kapni az élet közvetlen kérdéseire, a gyakorlatra és az egyéni létre. Nem kevésbé veszélyes a sekélyes pragmatizmus is, amelyre az elméleti beállítottságú filozófusok gyakran figyelmeztetnek. Az elméleti egyszerűsítések, az elégtelen etikai-elméleti felkészültség gyakran leértékelheti az etika konstruktív alkalmasságát és alkalmazott-gyakorlati jelentőségét. Ezen felül egyoldalú, az erkölcsi problémák dogmatikus kifejtését okozhatja. Tudjuk, hogy sokaknak – etikai „írástudatlanságuk” ellenére – veszik a bátorságot a gyakorlati erkölcsi dilemmák megoldására, elméletük kidolgozásakor az etikai fogalmakat divatos kiegészítőként használják. A modern etika az interdiszciplináris kommunikációra is képes dinamikus tudomány, melyet az etikai pluralizmus és az – elméleti-metodológiai és alkalmazott aspektusban – összetett belső diverzifikációk jellemzik. Mint visszatükröző elméleti koncepció, gyakorlati elgondolást és filozófiai kereteket igényel. Az etikai műveltség, a kultúra, etikusok és különböző területek specialistáinak elméleti párbeszéde előfeltételei kell, hogy legyenek különböző alkalmazásoknak és a sekélyes gyakorlatiasság kiküszöbölésének. Ez egyben garanciája az erkölcsi problémákhoz való szakképzett és érzékeny hozzáállásának, az aktualitás, fontosság és a társadalmi összefüggések szemszögében. Az elméleti etika az etikai problémák új tematizálásával tölti ki új, modern küldetését, ezen problémák analitikus, történelmi és szocio-kulturális összefüggésben való elemzésével. A legkomolyabbnak a gyakorlatban kialakult etikai dilemmák megoldási technológiájának megismerését tarthatjuk, mely gyakorlat specifikus adottságai között egyaránt képviseltetve lenne az etikai-elméleti kultúra, a variabilitás elfogadása és az alkalmazások területén rejlő specifikumok.

Megbirkózni ezen hozzáállás módszertanával egy specifikus programmal lehet, amelyet az etika – és annak tudományos és szakértői hatáskörének – fontos oktatói céljaként tekintünk. A jövővízió

egyre inkább összefüggésbe kerül a mindennapok gyakorlati kérdéseivel, a közvetlen lét és túlélés égető problémáinak megoldásaival, az élet humánus és kulturális dimenzióinak megerősítésével. Talán ezért is az alkalmazott filozófia egy sajátos szolgáltatást nyújt a nyilvánosságnak, és egyre több szimpatizánst talál magának.

Az akadémiai filozófia és etika iránti érdeklődés megtartására tett igyekezetről elmondhatjuk, hogy az alkalmazott tudományok elterjedésével egy nagyon erős eltolódás megy végbe az alkalmazott filozófia és etika irányában. Manapság nem is az a fő kérdés, hogy ez maguknak a konkrét tudományoknak, a gyakorlat igényeinek, a kor összetettségének, a racionalitás krízisének vagy a filozófia és az etika saját immanenciájának a műve. Fontosabb az a tény, hogy növekszik a tudomány és az oktatás érdeklődése a probléma iránt, amely a gyakorlati-etikai megoldások területébe esik bele. Ezt nem csak a tudományban és a gyakorlatban használt etikának szánt tudományos rendezvények sokasodása bizonyítja, hanem a témák sokrétűsége és az etika felhasználására és intézményesítésére tett közvetlen igyekezetek (etikai kódexek, etikai infrastruktúra megalkotása, professzionalizáció) is.

A korábbiakhoz képest sokkal gyakrabban esett szó az alkalmazott filozófiáról és etikáról a legutolsó filozófiai világkongresszuson is. A több, mint 2000 regisztrált hozzászólás 1/8-a etikai témáról szólt, és ennek a fele az alkalmazott etika problémáiról. A fő témák a bioetika, az egészségügyi etika, a környezetvédelmi és vállalkezési etika voltak. Az elméleti etika mellett előtérbe kerültek a filozófia, a sportetika, a technikai és a jogetika problémakörei is ugyanúgy, mint a különböző etikai-axiológiai elméletek is. A XX. filozófiai világkongresszus rámutatott az alkalmazott etika trendjeire. Az alkalmazott etika problémáinak aktualizációjával és a problémák tematizálásával megmutatta ezek irányultságát. Célunk, hogy mi is reagáljunk ezekre a gyakorlati, didaktikai és elméleti igényekre.

Az ezredvég küszöbén a filozófia és az etika változtatja arcát, és többen reménykednek abban, hogy felélénkítik az ember iránti érdeklődést, emberközi kapcsolatokat, de a demokráciát is, amellyel visszakapják létüknek alapértelmét. Feltételezhető, hogy a filozófia és az etika megerősíti profilaktikus hatását és gyakorlati lényegét. „A 21. század vagy erkölcsös lesz, vagy nem” – jelzik előre a filozófusok és a kritikusok, az értelmiségiek. Az etika nem csak a hatásosság szemszögéből befolyásolja életünket, hanem a hatások különböző formáinak köszönhetően is. Betölti a médiát, a politikai párbeszédet és szakmai döntéseket, belépett a mindennapok problémáinak megoldásába, új témákat nyit, amelyek a társadalmat ért modernizáció, technológizáció, informatizáció és demokratizáció hatására jöttek létre. Párhuzamosan egy figyelmeztető társadalmi diskurzus is kialakult, amely az értékek megszűnésére, az erkölcsösség végére, cinikus individualizmusra és az élet értékei felé mutatott figyelmetlenségre mutat rá. Az etikai párbeszédet új rétegekbe kerülnek át – bioetika, gazdasági szereplők humánus viselkedése, környezetvédelem, a közélet moralizációja, a modern demokrácia etikája, információs társadalom, sport és a művelődés, oktatás. Az etika „életképessége” – és veszélyforrásai – az új problémákra való reflektálással fejeződik ki, egyben eltávolodva a „rég jó erkölcs”-től.

Irodalom

- ¹ Aristoteles: *Etika Nikomachova* (Nikomakhoszi Etika), Bratislava, Pravda, 1979
- ² Bayertz, K.: *Praktische Philosophie als angewandte Ethik*. In: Bayertz, K.: *Praktische Philosophie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1991
- ³ Černík, V., Viveník, J., Višňovský, E.: *Praktické usudzovanie, konanie a humanitná interpretácia* (Gyakorlati megítélés, cselekedet és humánus interpretálás), Bratislava: IRIS, 2000
- ⁴ Filozofie, Věda, Vzdělání, *Zborník z konferencie, Fakulta humanitních studií* (Filozófia, tudomány, műveltség, konferencia összefoglaló, Bölcsészettudományi Tanszék), Plzeň, 1999
- ⁵ Fobelová, Daniela, Fobel, Pavel: *Poslanie a výzvy filozofie k výchove na prahu tretieho milénia* (Reminiscencie na XX, svetový filozofický kongres v Bostone) (A filozófia küldetése és kihívásai az oktatásban a harmadik évezred küszöbén – reflexiók a XX. filozófiai világtalálkozásra Bostonban), In: *Organon F*, filozófiai lap, VI. évf., 1999, 1. szám, 102-108 old.
- ⁶ Fobelová, D.: *Úvod do etiky* (Bevezetés az etikába), In: *Aplikované etiky I. (Alkalmazott etikák I.)*, Banská Bystrica, FHV UMB, 2000
- ⁷ Höffe, O., Forschner, M., Schöpf, A., Vossenkhul, W.: *Lexikon der Ethik*, München, Beck, 1992
- ⁸ Kánský, J.: *Špecifickosť užitej etiky* (Az alkalmazott etika sajátosságai), In: *Užitá etika a její uplatnění v lékařství, ekologii, národním hospodářství a provozu masmédií* (Az alkalmazott etika és annak megalapozottsága az orvostudományban, ökológiában, nemzetgazdaságban és a médiában), Olomouc, UP, 2000
- ⁹ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti* (A feladatok alkonya), Praha, Prostor, 1999
- ¹⁰ Puková, A., Frišová, M.: *Filozofia je o tom, ako pri filozofovaní o živote nezabudnúť na život* (A filozófia arról szól, hogy az életről való bölcsekedés során ne feledkezzenek meg az életről), In: *Magazín SME*, 2000.03.04.
- ¹¹ Rorty, R.: *Filozofia a budúcnosť* (Filozófia és a jövő), In: *Aspekt*, 1997, 2. szám
- ¹² Waldschutz, E.: *Etika ako filozofia praxe?* (Čo môže a chce filozofia dnes) (Az etika, mint a gyakorlat filozófiája? – Mit tehet és akarhat a filozófia ma), In: *Filozofia*, 51. évf., 1996, 8. szám, 514–520 old.

(Fordította: Horváth Ádám)

Losoncz Alpár

Megjegyzések az „alkalmazott” filozófiához*

Az alkalmazott filozófia mibenlétéről szóló beszédben megkerülhetetlennek bizonyul a filozófia és a tudományok relációjára vonatkozó kérdéskör. A filozófia és a tudományok integrációja az európai kultúra ősi eszménye. Minden egyéb különbség ellenére a filozófia, Platón óta legalábbis, általános metatudományként tételezte önmagát. Következésképpen, olyan diszciplínaként lépett fel, amely általános jellegű fogalmakkal, princípiumokkal és feltevésekkel felvértezve dolgozta ki kiindulópontjait. Egyúttal, a filozófia a kiérlelt fogalmi szférákat az egyes tudományokra vonatkoztatta és kívánalmakat támasztott azok tapasztalati munkájával, igazságkonstellációjukkal kapcsolatban. Ez azt jelentette: az önértelmezés szerves részének bizonyult, hogy olyan normatív igényeket tematizált, amelyek kizárólag a filozófia illetékességi körében nyerhettek értelmezést. Mindez nem feltételezi azt az állítást, hogy a filozófia és a partikuláris tudományok között mély sáncok húzódnak vagy, hogy a tapasztalati tudományok csak negatíve határozhatják meg önmagukat a filozófiával szemben. Az egyes tudományok számára ugyanis nyitva áll az ajtó a filozófiai elkötelezettség és normativitás gyakorlására, amennyiben a filozófia által megerősített elveket tartják szem előtt. Aki, példának okáért, elolvassa Kant ismert okfejtéseit a fakultások vitájáról, és különös figyelmet fordít a filozófiai és az orvostani fakultás közötti disputára, azt látja, hogy a textus szerzője nemcsak arról elmélkedik, hogy mit jelent az egészség, hanem arról is, hogy mikor válik az orvos tan filozofikussá. Merthogy Kant széleskörű filozófiai reflexió tárgyává teszi az egészség fogalmát, valamint így vélekedik: „Az orvoslás akkor válik filozofikussá, amikor az emberben lévő ész tiszta hatalma, nevezetesen, hogy az önmagának adományozott elv alapján uralja érzéseit, meghatározza az élet módját”. Másképpen szólva: a *filozofikus* beállítottság megmutathatja, hogy az egészség mibenlétébe való bepillantás az ész részéről konstitutív jellegű az egészség praxisának szempontjából. Ebben a beállítottságban viszontláthatjuk Aquinói Tamás régi gondolatát is, aki Arisztotelész *De caelo et mundo* című művét kommentálva (a hagiográfia és az auctoritas által meghatározott korban, ne felejtjük) programatikusan kijelentette: „a filozófia tanulmányozása nem azt jelenti, hogy tudjuk mit gondolt az ember, hanem annak tudását jelenti, hogy miben rejlik a dolgok igazsága”. *A dolog maga*, mint a filozófiai által *vezérelt* beállítottság igazságvonatkozása, úgy gondolom, hogy ez a régi, maxima ott fénylik a filozófia tradíciójának legbensőbb szerkezeteiben, de ott csillog a filozófia és a tudományok integrációjának eszményében is. Ez lelkesítette még Husserlt is, aki meg volt győződve arról, hogy a „filozófia az univerzális igazság példája” és azt erősítette meg, hogy a „legigazibb és legmélyebb az a történelem, amely a külső motivációk összefüggéseit az eszmék történelmének prizmáján keresztül mutatja meg és amelyet a filozófiában kell először világossá tenni”.¹

Ugyanakkor az európai földön a partikuláris tudományok belső dinamikája és differenciálódási folyamatai olyan változásokat eredményeztek, amelyek nem hagyták érintetlenül sem a filozófia és a tudomány egységének ó-európai elvét, sem a filozófia önreflexivitását. Igaz, amennyiben kellőképpen hátra tekintünk, úgy azt vehetjük szemügyre, hogy a „természettudományokra és a szellemtudományokra” való felosztás messzire nyúlik. Hiszen a *quadriviumra* és a *triviumra* való tagolódás már magában foglalta a *studium humanitatis* és a *studium naturae* különbségét. Mégis a differenciáció folyamatait akkor vehetjük szemügyre, ha párhuzamosan szemléljük ezeket a modernitás funkcionális széttagolódásával. Amennyiben a filozófiai térre szegedünk tekintetünket, úgy azt látjuk, hogy Hegel ontologikus monizmussal átszőtt filozófiájában, a logikai eszme, természet és szellem triadikus szerkezetében, még azt pillanthatjuk meg, hogy a

* A tanulmány a 2001. november 3-án Kolozsváron tartott konferencia előadásának kibővített változata.

¹ E. Husserl: *Ergänzungsband zur Krisis*, Husserliana XXIX, Dordrecht 1993, 418.

tudományok dinamikája bezárul a filozófiaiilag artikulált igazság diskurzusába. Nos, a poszt-hegeli szituáció szembesít bennünket az ismert ténnyel, hogy a filozófia valamikori feladatait átvállalják az ún. szellemtudományok (igaz, a szellemtudományokat különböző nevekkkel illetik az idők folyamán²), a természettudományok dinamikája pedig olyan sajátosságokat hoz létre, amelyek erőteljesen megkérdőjelezi a filozófia és a tudományok vérszövetségének akár lehetőségét is. A filozófia, amely valamikor az episztemológiát hívta segítségül, hogy választ adjon a tudományok változásaiból fakadt kérdésekre, immáron nem elégedhetett meg a hagyományos beállítottság elveinek pusztá ismételtetésével.

Mindenesetre aligha meglepő, hogy az elmúlt században megannyi változatban kerültek napvilágra a filozófia végéről írott gyászjelentések. Nemegyszer temették a filozófiának nevezett tevékenységet, utalva illetékességének radikális zsugorodására, az életvezérlésben amúgy is kifakult szerepére avagy rámutatva a filozófia nyomorára és fölöslegességére a diadalmas technika által átszabott világban. Egyáltalán: minek létezik még a filozófia – kérdezte Adorno a hatvanas évek elején (*kinek*, toldhatnánk meg a kérdést)³ Ugyanezt a kérdést ismételte meg mintegy évtizeddel később renegát tanítványa, a kommunikatív racionalitás eszményén munkálkodó Habermas is, de immáron nem a rezignáció, hanem a leíró szempont diagnoszticizáló-orvosi hangvételével.⁴ A filozófia illetékessége sok helyütt arra korlátozódik, hogy a hozzá képest előzetes tudományos értelmezési készlet hangjait hallgatva, afféle hatalmassá duzzadt befogadóvá alakul át. Ami a filozófia előjogainak, idioszinkratikus szabadságolásainak végérvényes alkonyát jelentené. Lehet persze mindezt más nézőpontból is szemlélni, miszerint e tendenciák csupán a filozófiának a túlfeszítettségtől való tehermentesítését jelentik, amelyet nem veszteségként, hanem a megkönnyebbülések sorjázásaként, a túlhajszoltságtól való megszabadulásként kell értelmezni.⁵ E szerint, marad számunkra a filozófia még létező kompetenciáiról való, inkább kínos, beszéd, az abszolút kompetencia sallangjaitól való lecsupaszítottság állapotának kifejezése, egyúttal a túlfeszített illetékességtől való megszabadulás élvezete.

Természetesen ezt a rozsdamarta történetet, amely a filozófia háttérbe szorulásáról és varázstalanításáról, valamint önhiúságának megrendüléséről szól, tovább is lehetne folytatni, még hozzá megannyi formában és megannyi citátummal. Például, sorolhatnánk ezerféle változatban, hogy mi hivatott arra, hogy előjogot élvezzen a filozófiával szemben. Mondjuk, érvelhetnénk Rorty módján, hogy amennyiben hierarchiákat kell létrehoznunk, úgy bizonyos, hogy a demokrácia elsőbbséget élvez a filozófiával szemben. A történetet, amelybe magam is belebonyolódtam, azonban korántsem látom ilyen kereknek. Mert mielőtt befognék annak a kérdésnek a taglalásába, hogy az alkalmazott filozófia kiutat képvisel-e az illetéktelenség és a kompetencia közötti hánykolódásba belevetett filozófia számára, szeretnék csupán emlékeztetni néhány mozzanatra.

Minden bizonnyal, a filozófia illetékességéről szóló bármilyen beszédet ma már csak *more sceptico* lehet gyakorolni. Ez különösképpen érvényes a filozófia metatudomány-perspektívájára vonatkozó beszédre. Mert aligha lehet megkérdőjelezni, hogy a filozófia eljárása nem merülhet ki abban, hogy normatív igényeket támaszt az egyes tudományokkal szemben, hogy a normativitás szféráját taglalja, még hozzá a partikuláris diszciplínáktól függetlenül. A filozófia immáron nem hivatkozhat azzal, hogy előírhatja a tudomány státusát, hogy annak igazságigényeit mérícskélheti kritikai gyanakvással. Feladata, legalábbis e vonatkozásban, abban rajzolódik ki, hogy belátásokat nyerjen e

² O. Marquard, például narratív tudományoknak nevezi a szellemtudományokat: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, 1986, passim, 4. Természetesen, a szellemtudományok faggatása hosszú történetet igényel, amelynek íve Diltheytől a Joachim Ritter-féle iskolán, Gadameren keresztül, a Gadamer-tanítvány M. Riedelig és a kortárs német gondolkodás egyéb képviselőiig feszülne. V.ö. B. Williams: *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Philosophy, 2000/75.

³ W. Adorno: *Wozu noch Philosophie*, in: *Eingriffe (Neun kritische Modelle)*, Frankfurt/M., 1963.

⁴ J. Habermas: *Wozu noch Philosophie*, in: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M., 1971.

⁵ O. Marquard: *Az elhivatottság-elhárítás mint hivatás*, in: *Az egyetemes történelem és más mesék*, Budapest, 2001, 40.

partikuláris tudományok belső, sajátos logikájába. Márpedig, az említett bepillantás csak akkor valósulhat meg, amennyiben a filozófia, elkötelezettségének gyakorlásában, párban jár a partikuláris tudományok *saját* dinamikájával.⁶

Nos, ez a perspektívamódosulás, amely a filozófia hermeneutikai-receptív és együttműködési képességeit domborítja ki, tisztos hagyományra tekinthet vissza. Mert, példának okáért, a múlt század harmincas éveiben szárbá szökkent filozófiai antropológián ott látjuk e receptivitásnak a bélyegét. Hiszen, a filozófiai antropológia útkeresései aligha bontakozhattak volna ki a tudományokra való szisztematikus odahallgatás nélkül: olvassunk bele a plessneri, gehleni, vagy scheleri textusokba, hogy csupán néhány nevet említsek. Amennyiben tovamozgunk, és történetesen megállunk Merleau-Ponty filozófiájánál, majd hosszabb ideig figyelembe vesszük az *Az észlelés fenomenológiájának* lapjait, úgy azt tapasztaljuk: aligha mélyedhetünk el az eleven test (chair) „misztériumának” elemzésébe, ha nem tanuljuk meg a Gestalt-pszichológia bizonyos útmutatásait. Ott látjuk tehát az újfajta ösvényeket taposó pszichológia és a filozófia közötti átjárásokat, melyek nem afféle járulékos elemek gyanánt léteznek, hanem az adott gondolkodás legbensőbb lényegét fejezik ki. Nem arról van szó, hogy a filozófia itt átmeneti jelenségként intézi el a tudomány által kimerített teljesítményeket. Ezek kurtára szabott megjegyzések, de remélhetőleg alapul szolgálhatnak a további elemzés számára. In summa: a filozófia, amely önmagába merülve, azt feltételezve, hogy elérte célját, elvágja a partikuláris diszciplínák önálló mozgásrendjéhez vezető utakat, és nem nyit ajtót az eleven tapasztalatok áramlása előtt, nem képes felmagasodni a kor igényeihez.

Hogy az imént a fenomenológiára találtunk rá, nem tekinthető véletlennek ebben a szellemkörnyezetben. Érdekes, tehát, még néhány mondat erejéig itt időznünk. Mert a fenomenológiától⁷, többek között, azt lehet megtanulni, hogy a tudományok praxisa visszavonhatatlanul beleágyazódik az észleleti élet szerkezeti tagoltságába, amely közös síkként jelenik meg mind a filozófia mind a tudomány számára. Azt a felismerést kell elsajátítanunk, hogy a filozófia az álláspontjait nem a tudományokon túl vagy innen dolgozza ki, hiszen mozgásterületük ugyanaz, noha dinamikájukat önálló, sajátos instrumentáriummal valósítják meg. Amikor Husserl azt mondja, hogy a híres eidetikus elemzés nem a fenomenológia leleménye, hanem már Galileonál is napvilágra került, akkor egyértelműen a filozófia és a tudományok közös tartományaira utal. Interdependencia ez, amit az a gondolat támaszt alá, hogy a gondolkodás formái között mély összefüggések rejlenek, melyek az eleven tapasztalat lüktetéséből fakadnak. Ebből az is kiderül, hogy a filozófia, amely nem az önelégült kívülség szempontjából közelít a tudományok teljesítményeihez, mintegy „munka közben” (Husserl) éri tetten a tudományokat. Végül is nem meglepő, hogy az a filozófia, amely a racionalitást nem a faktikushoz képest fölérendelt pozícióból vezeti le, hanem a faktikusból származtatja, a tudományokkal kapcsolatban is újfajta magatartást kell, hogy kidolgozzon.

Hogy létezne olyan átfogó, mindent megragadó szempont, avagy beszédmód, amelynek végső alapjait a filozófia rakná le – ezt az állítást már régen megsemmisítő kritika alá vonták. Ma ezt a régi belátást pusztán afféle minimumként kell szem előtt tartanunk, amikor a filozófiának a variábilis tapasztalatok, kontextuális differenciálódások előtti nyitottság mikéntjeiről elmélkedünk. A filozófiából egyszerűen nem vezet közvetlen sugárút az univerzális igazságok felé, a szituatív-interszjektív összefüggésekbe való beágyazódása arra inti a filozófiát, hogy a kontingens feltételeket és a történelmi kontextusokat ne átmeneti jelenségként intézze el. Ami a filozófia és a különálló tudományok közötti metszetek sorjázását feltételezi. Hadd tegyük hozzá, a filozófia szituatív tudása elengedhetetlen a filozófia alkalmazási praxisának átgondolásához.

⁶ Erről ír megszívlelendő mondatokat, V. Hössle: *Praktische Philosophie in der Modernen Welt*, 1992, 9. Ugyancsak fontos jelzéseket találhatunk egy régebbi könyvben, C. Castoriadis: *Moderne Wissenschaften und philosophische Fragestellungen*, in: *Durchs Labyrinth, Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M, 1983, 127.

⁷ Nyilvánvaló, hogy itt nem csak Husserlre gondolok, hanem mindazokra, akik a fenomenológiára hivatkoznak.

Ugyanakkor azt a tény sem kell felednünk, hogy nem elegendő pusztán azt állítanunk, hogy a filozófia és a tudományok között interdependens viszonylatok sarjadnak. A tudományokat is folytonosan emlékeztetni kell a differenciálódó tudásformák forrására. Ehelyütt még egy vonatkozás érdemel említést, melynek szintűgy köze van a fenomenológiához. Pontosabban, olyan mozzanatot tesztek szóvá, amely ma közös területté vált a fenomenológia és egyes tudományok érvkészletében egyaránt. Ugyanis a mindennapok fenomenológiájának taglalása szerepet nyer mind a filozófiai érdeklődésben, mind a kortárs tudományban, különösképpen a fizikában és a pszichológiában. Míg az újkori tudományoszmény (és filozófia) felfogásában ott rejlett az előfeltevés, hogy a mindennapi tudáskészletünk teljes egészében téves ösvényeken formálódik, ennél fogva totális korrekcióra szorul⁸, addig az újabb Gestalt-pszichológia (P. Bozzi, G. Kanizsa), ökológiai pszichológia (J. J. Gibson, R. Barker) vagy a szemiofizika (R. Thom, J. Petitot), az ún. naiv fizika (P. Hayes) képviselői erőteljesen bizonyítják, hogy a tévedés mindig csak lokális jellegű, azaz a mindennapi életfolyamatokat nem lehet totális kritika alá vonni. Példának okáért, a Gestalt-pszichológia keretein belül alkalmazott kísérletek ékesen ecsetelik a mindennapi észlelésvilág *sui generis* jellegét, a szituatív tudás sajátos mivoltát,⁹ amely lehetetlenné teszi, hogy valamilyen „totális világlátás perspektívájából” kiindulva rendeljük alá a mindennapi tudás és észleletvilág szerkezeteit a kritikai gyanakvás szisztematikus gyakorlásának.

Miközben a filozófia és az egyes tudományok azon fáradoznak, hogy megmutassák: a mindennapi élet sugarait nem lehet elfojtani, valójában *közösen* rengetik meg az újkori beállítottság korábban megkérdőjelezhetetlennek vélt pilléreit. A *világformáknak* a mindennapi életben való meggyökerezésének multidimenzionális megvilágítása ezúttal nem több egy példánál. Ám tanúságot tesz a tendenciákról. Hiszen, ma azt tapasztaljuk, hogy a filozófia és az egyes tudományok közötti mellérendelések folyamatai játszódnak le előttünk, amelyek értelmetlenné teszik, hogy a filozófiai vagy a tudományos impulzusoknak tulajdonítsunk elsőbbséget. Így természetlenné bizonyulna ha azon töprengenénk, hogy Polányi Mihálynak a személyes és az implicit tudásról formált rendkívül fontos koncepciójában, a gondolatok forrásvidéke hol lokalizálható. Inkább az impulzusok cirkulációjáról beszélnék, amelyek be- és átjárják mind a filozófia mind az adott tudományok területeit. Hovatovább az implicit tudás gondolata szerteágazó következményeket eredményez a filozófiai reflexivitás, mint a technikai és tudományos kompetenciák alkalmazásának területein. Merthogy megtanuljuk, hogy fennállnak a tudománykészletünk olyan dimenziói, amelyek formalizálhatatlanok, nem textus- hanem személyfüggők, ugyanakkor nélkülözhetetlenek a gyakorlati és cselekvési illetékességek gyakorlásában. Azaz, fény vetődik azokra a megismerési formákra és kognitív teljesítményekre, amelyek nem a tudományos elemzésen alapulnak. Vagy amikor Varelának az időtapasztalat fenomenológiájáról vagy a beágyazott, testi tudással bíró alanyiséggel foglalkozó írásait olvassuk,¹⁰ akkor hasonló hermeneutikai tapasztalatokról számolhatunk be. Mert egyfelől világos, hogy olyan biológusról van szó akinek kutatásai hatványozott fontossággal bírnak a tudattal kapcsolatos tudományos vizsgálódások, a neurofenomenológia számára, másrészt arra is fény derül, hogy Varela ezernyi szállal kapcsolódik a fenomenológiai hagyományhoz, hogy Merleau-Ponty okfejtései a világban való beágyazottság kapcsán Varela számára többszörösen mértékadóak.

⁸ Erről: B. Smith: *The Structures of the Common-Sense World*, Acta Philosophica Fennica, 1995, 290-317.

⁹ P. Bozzi, például meggyőzően bizonyította, hogy a felnőtt ember „naiv” beállítottsága ellentétben áll a newtoni fizika több állításával, P. Bozzi: *Fenomenologica del movimento e dinamica pregalileiana*, Aut aut, 1961, 64, 1-24. V. ö még az arisztotelészi fizikának mindennapi fizikaként való jellemzését, W. Wieland: *Die aristotelische Physik als Alltagsphysik*, Göttingen, 1962.

¹⁰ F. Varela: *The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness*, in: *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* Edited by J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud and J.M.Roy, Stanford, 266-329.

Mindazonáltal, ismételten az impulzusok körforgását érzékeljük, amely visszatérít bennünket az összefüggő gondolkodási formák, az említett cirkuláris dinamika tényéhez.

Tapasztalatunk tartozéka, hogy a korábban érvényben lévő, párosan ellentétes, kategóriák közötti demarkációs vonalak eltolódnak és bizonytalanná válnak.¹¹ Példázza ezt a tudás és a nem-tudás közötti határvonalak módosulása, amely, paradox módon, a nem-tudás tematizálásának feladatát rajzolta ki a kortárs gondolkodás számára. A komplexitás növekedik, tágulnak a pluralizálódott racionalitás terei. Ezek a tendenciák azonban átfogó *kognitív és normatív bizonytalansághoz valamint egzisztenciális feszültséghez* vezetnek az emberi életvezetés megannyi területén. Egyfelől a tudomány kiterjedt és immanens dinamikájából a tudásformák gyarapodása következik, másfelől az életfolyamatokba való tudományos beavatkozásokat (a humángenetikában, mondjuk) a növekvő „nem-tudás” és a normatív döntéseket övező bizonytalanság kíséri. A cselekvéseink teljesítményei kapcsán megjelenő melléktermékekkel kapcsolatos dilemmák, példának okáért, megjelenítik a tudás és a nem-tudás viszonylatának transzformációját. A melléktermékekkel kapcsán jelenlevő témakonstrukciók megrendítik a racionalitás modern koncepcióját, az előrelátás kidolgozott alakzatait és a hagyományos vezérlési technikákat, sőt mi több, az időfázisok észlelésének újfajta módozatát igénylik. Az „ökológiai válság” fogalmába bennefoglalt messzemenő utalások ugyancsak kérdőre vonják a hagyományos instrumentárium számtalan vonatkozását.¹² Végül is ennek a szerteágazó problematikumnak része a tudományok között meghúzott klasszifikációs vonalak elhalványodása, a diszciplínák közötti átjárások gyakorlata is. Aligha lehet megkérdőjelezni azt az igényt, amely az önállósult tudományok kooperációjára hív fel és olyan kérdésköröket nevez meg, amelyek hermeneutikai megközelítéséhez elengedhetetlen ez az együttműködés.¹³

Mindenesetre az a filozófia, amely virraszt a jelen felett, nem kerülheti meg a feljebb említett kérdésköröket, azaz a filozófia önreflexív praxisának e megváltozott körülmények közepette kell újragondolnia az „alkalmazás” problematikumát. Hiszen az „applikáció” fogalmába beletartozik, hogy az alkalmazás gyakorlata kontextusfüggő. Nem nehéz észrevenni, hogy az ún. alkalmazott filozófia témakörei, lett légyenek azok a bioetikai, kisebbségi, azaz differenciális, kulturális tapasztalatokkal kapcsolatosak, éppen a kiélezett kognitív és a normatív bizonytalanság körül csoportosulnak. Azt kell most átgondolnunk, hogy az „alkalmazás” iránt felszínre került erőteljes igények mennyire módosítják a filozófia észjárását és milyen változásokat idéznek elő a filozófiai reflexivitás terejében. Hadd éljek a következő példákkal, amelyek a bioetika és az ökológia területéről származnak!

Amikor P. Singer az élet fenntartásának általános princípiumát taglalja mikro- és makroszinten,¹⁴ akkor megkülönbözteti a filozófiai etikát a gyakorlati etikától, és ezen utóbbival párosítja az „alkalmazás” lehetőségét. Azt állítja, hogy az egyes esetek megkérdőjelezhetik mind az általános elveket, mind az általános elvekből származtatott elveket. Az egyes létező java elsőbbséget élvezhet az általános princípiumokkal szemben, ami végérvényes korlátot szab a dedukció gyakorlatának. Érdeemes itt rögzíteni, hogy Singer a filozófiai etika számára elvitatja a lehetőséget, hogy

¹¹ B. Latour ennek a felismerésnek az alapján beszél „hibriditásról”, *Das Parlament der Dinge: Naturpolitik*, Frankfurt/M, 2001. Itt szó esik a halál és az élet, a fikció és a realitás és más kategóriapárok jelentőségéről a modernitásban. V. ö. U. Beck/St. May: *Gewusstes Nicht-Wissen und seine rechtlichen und politischen Folgen: Das Beispiel der Humangenetik*, in: *Die Modernisierung der Moderne* (Hrsg. U. Beck und W. Bonß), Frankfurt/M, 2001.

¹² R Spaemann: *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, in: D. Birnbacher: *Ökologie und Ethik*, Stuttgart, 1991, 180.

¹³ Ezt teszi Hösle akkor, amikor a filozófiának az ún. harmadik világgal kapcsolatos illetékességét fontolgatja, ibidem. Ugyanezt állíthatjuk, mondjuk, a globalizáció kapcsán is.

¹⁴ P. Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart, 1994, 15.

hozzáférközzön a „kisebbségi kérdésekhez, majd az eutanázia... kérdésköreihez”, számára az „alkalmazott etika” kiegyenlítődik a *gyakorlati* (nem-filozófiai) etikával.

Továbbá, Hans Jonas filozófiájánál kötünk ki, aki a „félelem heurisztikájára” hivatkozva és a természet teleológiáját kidomborítva, érleli ki a „felelősség elvét”. Miközben Jonas újfajta etikai érzékenységet sürget a természet vonatkozásában, új, „*alkalmazott*” etikáról beszél, amely korlátozná az „szimbiotikus egyensúly ember általi szétzúzását”.¹⁵ Ez a felhívása mindenestre párhuzamos azokkal a gondolataival, amelyek a „filozófiai igazságot” a hagyományos elmélet „apodiktikus állításaival” valamint az „imaginárius kazuisztikával” azonosítja, miszerint a „filozófiai igazság legvégső ellenőrzése az ész önevidenciájában, a hit apriorijában vagy a metafizikai akaratban található”.¹⁶ Jonas, ellentétben Singerrel, a felelősség elvének szellemkörnyezetében homloktérbe állítja az élet fenntartásának *általános* elvét, melyet a legmélyebb összefüggésben lát a természeti létezőkhöz kapcsolódó célirányossággal. A „felelősség elvének” filozófusa nem fordít hátat a tradíciónak, hovatovább erőteljesen támaszkodik rá (lásd a platóni *erosz* és az ágostoni *appetitus* szerepét), ugyanakkor az újfajta etikai imperatívusz kidolgozásának intenciójában egyértelmű az „*alkalmazott* etikára” való hivatkozás, amely túl van az „imaginárius kazuisztikán”.

V. Hösle, akit már szóba hoztam korábban is, Jonas nyomdokain bontja ki az „ökológiai válság filozófiáját”.¹⁷ Filozófiai erőfeszítéseinek, amelyek az apriori természetfilozófia kialakítását tűzik ki célul, egyik kitüntetett sajátossága, hogy a hagyományos reflexivitást hívja segítségül. Szó sincs esetében naivitásról, nem a valamikori gondolatok pusztá ismételtetését célozza. Mégis, körütekintő érvelésében arról győz meg bennünket, hogy a tradicionális gyakorlati filozófia módosításával kidolgozható olyan filozófiai beszédmód, amely képes artikulálni akár az „alkalmazott filozófia” témakonstrukcióit is. Hösle nemcsak a kanti gyakorlati filozófiát toldja meg az „implikatív imperatívuszok” gondolatával, de, *horribile dictu*, a hegeli filozófiát és az objektív idealizmust kiaknázva, azt merészen továbbgondolva, a „természet és a szellem egységesítésének elvét” emeli ki. Vagyis úgy módosítja a triadikus hegeli képletet, hogy a természet radikálisan újfajta fogalma jelenik meg az objektív idealizmus égboltján. Bármennyire is vitatható Hösle objektívidealizmusa néhány ponton, aligha kerülhető meg a tény, hogy olyan komplex filozófiai értelmezést formált meg, amely a *gyakorlati* filozófia mentén alkotja meg a korral kritikai párbeszédet folytató gondolkodást.

Hogy világunk kognitív és normatív vonatkozásainak módosulása nem hagyják érintetlenül a filozófiát, ehhez nem férhet kétség. Ugyanakkor látnunk kell, hogy a filozófia számára az „alkalmazás” nem kívülről érkező mozzanat, hanem a bensejéből fakad. Csakugyan, a gyakorlati filozófia egész hagyománya tanúskodik erről. A hermeneutika, amely különben is összefonódott a gyakorlati filozófia észjárásával, az alkalmazást kíváltképpen filozófiai kérdéssé avatta. Azt állította, hogy a megértés voltaképpen a tudás és a képességek sikeres alkalmazásának bizonyul. Valóban: a filozófia csak úgy emelkedik ki a gyakorlatból, hogy közben állandóan vonatkozik a gyakorlat dinamikájára. Nincs filozófia az „alkalmazás” gyakorlata nélkül, a filozófia, amennyiben mégis akadnak művelői, úgy *eo ipso* alkalmazott filozófia is.

¹⁵ Erről: H. Jonas: *Technik, Medizin und Ethik. Zur praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt/M, 1985.

¹⁶ Uo. *Das Prinzip Verantwortung*, 1979, 67.

¹⁷ *Philosophie der Ökologischen Krise*: Moskauer Vorträge, München, 1991.

Veress Károly

Az alkalmazás értelme

Az „alkalmazott filozófia” kifejezést manapság sokan és sokféle értelemben használják. Ha tüzetesebben megvizsgáljuk ezt a jelzős szerkezetet, kiderül, hogy a látszólagos közérthetősége mögött sűrű homály húzódik meg.

Első megközelítésben úgy tűnik, hogy az „alkalmazott filozófia” kifejezéssel napjaink filozófiájának olyan diszciplinárizálódott és professzionalizálódott létmódját (létmódjait) nevezik meg, amelyben az alkalmazás és a filozófia kölcsönösen behatárolják egymást. Összefüggésük egy klasszifikáló szempontot is magában rejt: éppen az alkalmazottság, az alkalmazott mivolt szempontját. Amennyiben van *alkalmazott* filozófia, annyiban lennie kell *nem alkalmazott* filozófiának is. Most viszont nem az az elsőrendű kérdés, hogy miben áll a nem alkalmazott filozófia lényege? Hanem az, hogy hogyan viszonyul az alkalmazottság a filozófiához? Külsődlegesen, járulékosan, vagy pedig szervesen, lényegileg tartozik hozzá a filozófiához az alkalmazás? Olyan jellemzőként, amely az egyik esetben van, a másikban nincs, vagy pedig bármely alapvető filozófiai megnyilvánulás valamiképpen természeténél fogva alkalmazottként valósul meg? Ha olyan viszonyról van szó, amelyben egy már kimunkált filozófia meghatározott kontextusban ölti magára az alkalmazott jelleget, valóban célszerűnek tűnik kétféle filozófiáról – alkalmazott és nem alkalmazott filozófiáról – beszélni. Amennyiben viszont az alkalmazottság a filozófiát nem külsődlegesen, hanem belsőleg, lényegileg érintő kérdésnek tekinthető, annyiban filozófiai kérdés, magának a filozófiának a kérdése. Ez esetben az alkalmazás és a filozófia viszonyát a filozófia lényegi természetéből kell kibontani és megérteni.

Úgy tűnik, hogy ez utóbbi összefüggés feltárásának szívében ellenáll egy olyan megközelítési mód is, amely az alkalmazás és a filozófia viszonyában a hangsúlyt a „filozófia”-ra helyezi. Ebben a perspektívában az alkalmazott *filozófia* más szellemi területekkel állítódik viszonyba. Ilyenek a különböző alkalmazott *tudományok* (alkalmazott matematika, alkalmazott pszichológia, alkalmazott nyelvészet, stb.). Hogyan viszonyul ezekhez az alkalmazott filozófia? Ez a megközelítés szintén az „alkalmazás” egy meghatározott értelmével függ össze. Itt az alkalmazásnak a filozófia lényegétől függetlenített, távol eső, technicizált értelméről van szó, amely egyaránt vonatkoztatható bizonyos esetekben a filozófiára és az egyes tudományterületekre. Mintha a filozófia e tekintetben rokonítható lenne bizonyos tudományokkal. Ebben a kontextusban az „alkalmazott” kifejezéssel kapcsolatban az értelmező szótárak nagyjából megegyeznek abban, hogy valamely tudományos területnek, ismeretnek, elméleti kutatásnak vagy elméleti szinten felismert törvényszerűségnek gyakorlati célokra, gyakorlati problémák megoldására való felhasználásáról van szó. Ezek a meghatározások továbbá arra is kitérnek, hogy valamely szakterület alkalmazott ismerettartalmi valamilyen külső cél szempontjának rendelődnek alá, az alkalmazásuk tehát az illető szakterület autonóm szféráján kívüli területen való felhasználásukat jelenti.¹

Ez a megközelítési mód egyrészt a létrehozás és az alkalmazás különállóságát, és egymásutánosságát előfeltételezi, azt, hogy az alkalmazás egy előzetesen kimunkált és készen álló tudásnak a megalkotását követő felhasználása; másrészt ezt az oppozíciót az elmélet és a gyakorlat

¹ Azt, hogy az alkalmazás egy adott szellemi terület öntörvényű világából való kilépést és egy másik szféra normarendszeréhez való igazodást jelent, jól illusztrálja az alkalmazott művészet fogalmának a Világirodalmi lexikonban olvasható meghatározása is, miszerint a művészetnek ebben a szférájában az egyes művek esztétikai törvényszerűségei alárendelődnek valamilyen nem művészi cél szempontjainak, s ezáltal lényegesen különböznek a külső tényezőktől nem függő, tehát autonóm művészi alkotásoktól.

hagyományos szembeállítottságára vetíti rá, egy előzetesen kimunkált elmélet utólagos gyakorlati felhasználásaként. Ezek a meghatározások az elméletek belső autonómiájával szemben a gyakorlati felhasználás kontextusfüggőségét explicitálják: az elméleti a maga *öncélúságából* kilépve egy rajta kívüli célban (egy más közegben vagy más régióban érvényes célban) kerül felhasználásra. Bár ebben közvetlenül nincs kimondva, de implicite mégis benne foglaltatik az alkalmazás egy mélyebb értelme is: az alkalmassá válás, az *alkalmasság* az elméleten kívüli cél megvalósítására. Az, ami kívülhelyezkedést jelent az elmélet öncélúságán, voltaképpen – a gyakorlat nézőpontjából – a gyakorlat öntörvényűségébe való bekerülést jelent. Az elmélet és gyakorlat oppozíciójában tehát egy olyan igazság is meghúzódik, amely közvetve az alkalmazás valós természetére irányítja rá a figyelmet: az alkalmazásra kerülő tudás a gyakorlatnak az elmélettől elkülönülő, sajátos, öntörvényű közegében kerül felhasználásra. Ez arra utal, hogy az alkalmazás nem pusztán a tudás mechanikus átvitelét jelenti egyik szférából a másikba, hanem sokkal inkább a gyakorlat közegében való *újraalkotását*, azaz *gyakorlati tudásként* való megalkotását, a gyakorlati célra irányuló *alkalmasságának* érvényesítését jelenti. Az alkalmazás tehát nem egyszerűen átvitel útján történő felhasználás, hanem egy másik közegben, egy másik világban történő létesülésre/létesítésre való alkalmassá válás és alkalmasság is egyben. Pontosabban: nem a tudás megalkotását követő felhasználás, mint második lépcsőfok, hanem egy bizonyos értelemben magának a tudásnak a megalkotása. Az alkalmazott matematika például lényege szerint nem egyszerűen a már készen álló matematikai tételek rávetítése egy konkrét, megoldandó problémára, hanem az illető probléma sajátos, belső matematikai összefüggéseinek feltárása, vagyis az előbbihez képest egy más módon létesülő matematika, a matematikának egy másik létmódja. Ebben a megközelítésben az is inkább beláthatóvá válik, hogy az ilyen és hasonló esetekben nem feltétlenül szerencsés az „alkalmazott” és a „gyakorlati” egymásra csúsztatása. A fő oppozíció nem az elméleti és a gyakorlati között húzódik meg. Az alkalmazott matematika nem lesz kevésbé elméleti teljesítmény, mint a nem alkalmazott matematika. Az alkalmazott és a nem alkalmazott különbözősége inkább egy bizonyos tudás létesülési folyamatában mutatkozik meg, abban, hogy magának a problémának belső világából bontakoztatódik-e ki, vagy a maga saját világába próbálja bevonni a problémát. Ebben a különbözőségben inkább bármely tudás gyökerében való alkalmazottsága tárul fel. Még ha egyes tudományok esetében olykor indokoltnak is mutatkozik a nem alkalmazott–alkalmazott különbségének az elméleti–gyakorlati viszonyában való megvilágítása, a filozófia esetében ez már azért sem lehetséges, mert az elméleti és a gyakorlati filozófia különbözősége nem a nem alkalmazottság és alkalmazottság különbözőségében keresendő. Ha valamiféle egybeesés mutatkozna az alkalmazott filozófia és a gyakorlati filozófia között, akkor mi értelme lenne például alkalmazott etikáról beszélni.

Hogyan, miként lehetséges tehát az alkalmazott filozófia mint *filozófia*? E kérdés megválaszolása az alkalmazás és filozófia viszonyának mélyebb és körültekintőbb vizsgálatát igényli. Az alkalmazás többértelműsége összefüggésben áll mind a kulturális kontextussal mind pedig azzal a filozófiai diskurzussal, amelyben az alkalmazott filozófia problémája felmerül. E tekintetben fontos különbségeket mutatnak a filozófia önszemléletével illetve kulturális szemléletével kapcsolatos modern és posztmodern diskurzusok.

A modernitás a filozófia lényegét episztemológiai perspektívában határozza meg. A filozófia elsődlegesen megismerés, amelyhez egy meghatározott problematika, a problematizálásnak egy adott módozata, többé-kevésbé jól körülhatárolható tárgy (terület), világosan definiált módszer és argumentációs eljárások tartoznak hozzá. Mindezek a filozófia legitimációs bázisául szolgálnak, nemcsak önmaga számára, hanem a kultúra egészében is. A filozófia folytonosságát, fennmaradását ezen a legitimációs alapon leginkább az a sajátságos biztositotta, hogy bármely filozófiai problémának mint problémának a kétségbevonása is mindig – mindenütt filozófiai problémaként tematizálódott. Így például a modernitáson végighúzó metafizikakritika, amely számos esetben a filozófia létjogosultságát próbálta megkérdőjelezni, éppenhogy a filozófia tartós éltetőerejének

bizonyult. A kultúra episztemológiai filozófiaszemléletének és az így felfogott filozófia kulturális önszemléletének megfelelően a filozófia önmagáról egy olyan episztemológiai diszkurzust alakított ki, amely számos közös elemet tartalmazott a tudományról kialakított filozófiai diszkurzussal: tárgy, módszerek, törvényszerűségek, bizonyítási eljárások artikulálása és lehetőleg pontos behatárolása. Ennek a diszkurzusnak a közegében jól megfér az elméleti és gyakorlati különválasztása, valamint az elméleti elsődlegességének és magasabbrendűségének tételezése a gyakorlatival szemben. Úgyszintén összefért ezzel a diszkurzussal a domináns filozófiai paradigma gondolata (a kor uralkodó filozófiájának a tételezése), amelyet az időbeli egymásutániség, a történeti diszkurzivitás rendjében válthat fel egy újabb, dominánssá váló filozófiai szemléletmód. Ennek a diszkurzusnak a kontextusában valószerű elgondolásként fogalmazódhatott meg az előzetesen kész elméleti filozófiai konstrukciók alkalmazhatóságának gondolata a gyakorlati problémákra. Mindezt csak erősítette az átfogó, domináns és totális filozófiai elmélet megalkothatóságának víziója, amelynek perspektívájában a gyakorlati filozófiai vizsgálódások elméleti megalapozottságot és módszertani betájolást nyerhetnek, a konkrét léhelyzetekben felmerülő egzisztenciális problémák pedig megoldást remélhetnek. Ebben az episztemológiai kontextusban tehát beszélni lehetett (lehet) az alkalmazott filozófiáról, mint egy előzetesen megalkotott és általános érvényűnek tekintett elméleti és módszertani koncepció felhasználásáról a konkrét gyakorlati problémák vizsgálatában és megoldásában. Ezzel kapcsolatban azonban nem kerülhetők meg az arra irányuló metafizikai kérdések, hogy az ilyenszerű vizsgálódások mennyiben tekinthetők ténylegesen filozófiai jellegűeknek és értelműeknek (annál is inkább, mivel a filozófiáság kritériumai elsősorban az elméleti filozófiában tisztázódnak és fektetődnek le), illetve hogy ténylegesen az alkalmazott filozófia körébe illeszkednek-e. E kérdéshorizontban az alkalmazott filozófia vagy kívül helyeződik az öntörvényű, autentikus filozófia körén, vagy egy sajátos filozófiai területként vonódik be abba.²

A posztmodern kontextusában nemcsak a filozofálás módja változik meg, hanem a filozófia önszemléletét és önértelmezését hordozó diszkurzus is. Az új diszkurzus szintjén a filozófia episztemológiai paradigmájának a filozófia önfelszámolódásaként, szétfoslásaként, önelvesztéseként fogalmazódik meg. Lyotard és Rorty egybehangzó véleménye szerint a beszélgetés közegében szerveződő kultúra (*culture conversationnelle*) *poszt-filozófiai* kultúra.³ Ebben a kulturális

² A filozófia episztemológiai önszemléletének a legfontosabb problémája abban mutatkozott meg, hogy a filozófiát hosszú ideig elsődlegesen megismerésnek tekintették, s megkísérelték bevonni a rendszerezett és módszeres megismerés körébe. A kérdés úgy tevődött fel, hogy a filozófia milyen formában elégítheti ki a tudományos megismerés kritériumait, és hogyan lehet besorolni diszciplinárisan a tudományok rendszerébe. E tekintetben sokatmondó az *Encyclopédie Philosophique Universelle* hetvenes években keletkezett szócikke az ún. genitívus filozófiákról. A szócikk abból az elgondolásból indul ki, hogy ma már a nagy, átfogó metafizikai rendszerek formájában jelentkező filozófia nem elégíti ki a módszeres kogníció követelményeit, és nem illeszthető be egy jól körülhatárolható szakterületként a megismerési diszciplinákba. Globális konszenzus van arra nézve, hogy ma már a filozófia nem rendelkezik az önálló diszciplinaritás jellemzőivel. A filozófiának nincs saját tárgya, úgy, ahogy más kognitív területeknek van, a Létnek nincs egy olyan körülhatárolható régiója, amelynek racionális vizsgálatát kimondottan a filozófia vállalhatná fel. E szemléletmód problémája abban áll, hogy hogyan lehet mégis továbbra is a filozófiát a kogníció körében megtartani, illetve ebből a perspektívából definiálni. Az említett szócikk a megoldást abban látja, hogy a filozófia megoszthatja a maga területét más szakterületekkel, a különböző tudományágakkal. A határterületeken létrejövő genitívus filozófiák megjelenése magára a filozófiai munkálkodásra is kihatással van, mivel az ilyen filozófiai vizsgálódás tartalma egy konkrét kutatási területhez, ennek beható ismeretéhez kapcsolódik, s ugyanakkor vele kapcsolatban érvényesítheti azt a filozófiai specifikumot, sajátos filozófiai fogalomrendszert és látásmódot, amely a szaktudományokra is termékenyítőleg hathat. Eszerint tehát a globális filozófiai diszkurzust a különböző tudományágakhoz rendelődő genitívus filozófiák váltják fel, amelyek lényege a filozófiai szemléletmód alkalmazása az egyes konkrét szakterületeken. Nyitott kérdés marad, hogy a filozófiai szemléletmód további kimunkálása és fenntartása milyen formában valósulhat meg.

³ Vö. Manuel Maria Carrilho: *Rhétorique de la modernité*. Presses Universitaires de France, Paris, 1992. 20.

kontextusban már nincsenek kimondottan filozófiai problémák, a filozófiának nincs egy olyan saját területe, amelyet csak ő birtokolna, s a filozófus nem támaszkodhat egy olyan átfogó módszerre, amely legitimációs alapot biztosítana a vizsgálódásainak.⁴

A filozófia végét meghirdető vészjósló kép az episztemológiai filozófiaszemlélettel való részleges szakításból következik. A tudományosság formai kritériumainak alávetett filozófia manapság valóban egy olyan filozófia „utáni” korszakba került, amelyben szükségessé válik az episztemológiailag támasztott igények kritikai felülvizsgálása, s meghaladásuk szükségességének a belátása. De ebben az esetben is érvényesül az előbb említett paradoxon: a tudományként (tudomány módjára) művelt filozófia szétfoszlásának problémája olyan filozófiai problémaként jelentkezik, amelynek felmerülése éppenséggel hogy tovább élteti a filozófiát.

A metamorfózisnak ebben a folyamatában nemhogy szertefoszlanának, hanem újból szembetűnnek a filozófia tényleges jellemzői. A filozófia elfordulása a modernitás hagyományától egyúttal odafordulást is jelent a saját eredendő lényegéhez, ahhoz a valós természetéhez és intellektuális értelméhez, amely a filozófiát mint szellemi hagyományt az európai kultúrában jellemzi. Ebben a fordulatban az alkalmazás filozófiai problémája és az alkalmazott filozófia kérdésköre is más megvilágításba kerül, ahhoz képest, ahogyan az a modernitásra jellemző episztemológiai paradigmában megszokottá vált. Manapság már senki sem vállalkozik egy minden problémát átfogó domináns filozófiai elmélet megalkotására, amely egyetemes világmagyarázatot és létértelmezést nyújthatna, vagy módszertani premisszákat kínálhatna fel hozzá. Ehelyett különböző filozófiai beállítódások, orientációk, paradigmák lehetségesek, élhetnek együtt egymással és egymás mellett. Ezekben a filozófia alkalmazása eltérő értelmet nyerhet, s az alkalmazott filozófia mibenlétére vonatkozólag is eltérő elgondolások születhetnek. A közöttük való választás viszont nem esetlegességen alapul, s nem is ideológiai opció kérdése, hanem sokkal inkább egzisztenciális motiváltságú. Mára az is bebizonyosodott, hogy az európai kultúrában filozófiának nevezett szellemi teljesítmények egy meghatározott kultúrára jellemző léttörténés szerves összetevőit alkotják, annak mindenkori alakítóiként és önértelmezéseiként. Ily módon a filozófia a léttörténések mozzanataihoz, eseményeihez való résztvevő odafordulásban nyerheti el a mindenkori valós értelmét. Azt, hogy a filozófiai elgondolás/belegondolás melyik filozófiai beállítódásban található magára az emberi léttörténésekben a legtermészetesebb módon, maguk az egzisztenciális történések sajátos jellegűi, konkrét megnyilatkozásai hordozzák.

A kultúra mai poszt-filozófiai állapotának egyik fontos ismérve abban mutatkozik meg, hogy – Márkus György kifejezésével – a filozófia a „rendszer” utáni korszakba lépett.⁵ Nemcsak az átfogó, globális filozófiai rendszerek tűnnek el ebben az időszakban, hanem a filozófia művelésének azok a jegyei is megváltoznak, amelyek a rendszerszerűséget hordozzák. Ennek előjelei már Dilthey-nek abban a kijelentésében felsejlenek, hogy „Filozófiák vannak, de filozófia – az nincs”.⁶ Manapság

⁴ Rorty a második világháború utáni kort a professzionalizálódás koraként jellemzi a jelenkori filozófia történetében. Ebben az időszakban a filozófia – úgy tűnik – lemondott a világnézeti tájékozódás és az erkölcsi iránymutatás szerepköréről, s a technikai problémákkal való foglalatosságot részesítette előnyben. A filozófusok „az érvelési technikájuk kimunkálását tekintették legmaradandóbb teljesítményüknek”. A professzionalizálódás kora azonban a filozófia vonatkozásában korántsem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. A professzionalizálódás kezdetén – írja Rorty – „a filozófusok erőltet kísérleteket tettek, hogy tevékenységük arculatát a matematika és a természettudományok mintájára alakítsák ki. Ezt az időszakot azonban igazából a tudomány egyéb területeitől és a kultúrától való elzárkózás, a filozófia autonómiájához való ragaszkodás jellemezte.” Ez a korszak a filozófia önszemlélete és a kultúra filozófiaszemlélete tekintetében mégis hasznosnak bizonyult, mivel felismerhetővé vált, hogy „a filozófiának épp annyira nincsen lényege, mint az irodalomnak vagy a politikának. Mindegyik az, amivé ragyogó eszű emberek éppen formálják őket.” – Richard Rorty: Professzionális filozófia, transzcendentalista kultúra. In: *A filozófia az amerikai életben*. Tanulmány Kiadó – Pompeji, 1995. 188., 189.

⁵ Vö. Márkus György: *A „rendszer” után: A filozófia a tudományok korában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994. 16.

⁶ Idézi Márkus György: Uo. 12.

úgy tűnik, hogy a filozófia az átfogó kultúraszervezői, -konstruktóri szerepköréből visszavonulva egyre erőteljesebben a *hagyomány* kulturális jegyeit és funkcióit ölti magára. A filozófia már nem a kész értelemnek mindenféle léttörténéssel és tapasztalattal szembeni előzetes és univerzalizált öntételezésekként jelenik meg a kultúrában, hanem sokkal inkább egy életszerű értelmező viszonyulásként, beállítódásként, magatartásként. Ebben a perspektívában a filozófia tényleges művelése nem is lehet más, mint *alkalmazás*, s a filozófia lényege szerint nem is lehet másmilyen, mint *alkalmazott*.

A filozófiai hagyománynak az alkalmazásban megmutatkozó létmódját a kortárs filozófiai irányzatok közül leginkább a *filozófiai hermeneutika* tárja fel. A hermeneutikának mint alkalmazott filozófiának a kérdéskörével, illetve a filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusaival más alkalmakkor, önálló tanulmányokban foglalkoztam.⁷ Ezért most nem kívánok külön kitérni az értelmezésnek és az alkalmazásnak a hermeneutikai nézőpontból megvilágítható szerves összetartozására, amely mindkét említett kérdéskör vonatkozásában szükségképpen felmerül. Itt inkább azt a belső, szerves összefüggést szeretném hermeneutikai perspektívában megvilágítani, amely a filozófia spekulatív természete és az alkalmazásban/alkalmazásként feltáruló egzisztenciális kötődése között áll fenn. Gadamer ezzel kapcsolatban rámutat arra, hogy a *spekulatív* jelleg a tükrözés viszonyát jelenti. „A tükörkép – írja Gadamer – a szemléelő mint médium révén lényegileg kapcsolódik össze magával a látvánnyal. Nincs magáért való léte, olyan, mint valami jelenés, amely nem maga a látvány, s amely mégis magát a látványt jeleníti meg tükörképszerűen. Olyan, mint valami megkettőződés, amely mégiscsak valami egynek a létezése.”⁸ A filozófia spekulatív mivolta a reflexióban mutatkozik meg, abban, hogy a filozófiai gondolat ténylegesen a tükörképszerű (látványszerű) megfoghatatlanságában, a tiszta megjelenítés és visszaadás lebegésében él igazán filozófiailag. A filozófiai elgondolás/belegondolás soha nem bízva rá magát a gondolatok „rögzített meghatározottságára”, hanem reflektál, azaz önnön mozgásában együttmozog a gondolattal, mint azzal szervesen összetartozó, egyazon értelem-történetiség összetevőiként kölcsönösen formálva egymást. Gadamer Hegelre hivatkozva kifejti, hogy a gondolat akkor spekulatív, ha a benne kimondott viszony nem gondolható el egy határozománynak egy szubjektumhoz, egy tulajdonságnak egy adott dologhoz való egyértelmű hozzárendeléseként, hanem olyan tükörviszonyként fogható fel, amelyben a tükröző a tükrözött tiszta megjelenése, úgy, hogy az egyik a másikhoz tartozó egyik, s a másik az egyikhez tartozó másik.⁹ A filozófiai tételek mozgásában a meghatározás ide-oda fut a szubjektumon, s ily módon annak a lényege értelem-történetiségként tárul fel benne; éppen az válik (be)láthatóvá ebben a mozgásban, mutatkozik meg rajta, bomlik ki belőle az elgondolás/belegondolás révén, ami a benne rejlő lényege, amiként és amiben a leginkább ő maga az, a maga egzisztenciális, tehát történő mivoltában. Amikor a spekulatív tétel kimond valamit valamiről – írja Gadamer, ugyancsak Hegelre utalva – a fogalom egységét mutatja meg. A fogalomnak ebben az egységében a dolog és a gondolat együtt van, mint szétválaszthatatlanul összetartozó, mint tükröző és tükrözött egysége. Amikor valaki a gondolkodás erejére támaszkodva fogalmilag ragadja meg a dolgot, voltaképpen maga a dolog juttatja érvényre saját magát, nem engedve eluralkodni azt, ami a szemlélet vagy a vélekedés számára már meghatározott vagy magától értetődő.¹⁰

A dolognak és a fogalomnak ez a spekulatív egysége kettős vonatkozásban áll a filozófia és alkalmazás összefüggésével. Egyrészt Gadamer rámutat, hogy a dolognak és a fogalomnak ebben a

⁷ Vö. Veress Károly: A hermeneutika mint alkalmazott filozófia. In: „*Párbeszédben a világ sorsával*”. Filozófia a globalizálódó világban. EKF Líceum Kiadó, Eger, 2001., valamint Veress Károly: *A filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusai*. A BBTE-en 2001. őszén A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia témájú tanévnyitó konferencián elhangzott, megjelenés előtt álló tanulmány.

⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984. 323.

⁹ Vö. uo.

¹⁰ Vö. uo.

spekulatív egységében a tétel formája önmagát rombolja le, hisz ebben az egységben nem érvényesül az, hogy a tétel az állítmány formájában mondja ki a szubjektum igazságát. Itt a hozzárendelési viszonyban az a kettőssége szűnik meg, amelyen az „elméleti” filozófia „gyakorlati” alkalmazásának a lehetősége alapul. Másrészt a dolognak és a fogalomnak ebben a spekulatív egységében a léttörténésnek mint egzisztenciális folyamatnak a spekulatív struktúrája tárul fel, az a mód, ahogyan a léttörténés és az értelem-történés, az egzisztenciális eseménysorozat és az arra reflektáló elgondolás/belegondolás együtt járnak és egymást kölcsönösen alakítják egyazon történés összetartozó oldalaiként.¹¹ Ily módon a filozófia maga is egzisztenciális közegnek bizonyul, az emberi létezés spekulatív oldalának, amelyben tematizálódnak és fogalmilag megragadhatókká, elgondolhatókká válnak a létproblémák. A filozófia nem valamiféle eszköze a problémák megoldásának, s még csak nem is valami különleges, egzotikus alkalom vagy lehetőség a problémák felvetésére. A filozófia (a mai filozófia kiváltképpen) inkább *tükröt tart* a létesemények elé – tükröt, amely maga is szervesen hozzátartozik a tükrözöthöz –, amelyben megmutatkoznak, beláthatókká és elgondolhatókká válnak a problémák. A mai kultúrában és életformában az egzisztenciális problémák tematizálásához vezető dialogikus viszonyban válhat élővé a filozófiai hagyomány. Amikor alkalmazzuk, nemcsak minket alakít, hanem ő maga is folyton alakul az iránta való alkalmasságunk felderítése és kiképzése révén. E hagyomány közegében, egyszerre részeseként és „alkalmazójaként”, nemcsak úgy élhetünk a mai világban, mint az események külső szemlélői és elszenvedői, hanem úgy is, mint az értelem-történések tevékeny résztvevői.

Ebben érhető tetten leginkább az alkalmazás értelme.

¹¹ Az, hogy a filozófiai fogalomalkotás és az egzisztenciális történések mennyire szervesen összefüggnek, a problémakörnek egy más irányú megközelítésében is nyilvánvalóvá válik. G. Deleuze és F. Guattari is a filozófia igazi feladatát a fogalomalkotásban, az új fogalmak megalkotásában látják. A filozófiai fogalomalkotás szerintük is olyan egzisztenciális történés, amely ténylegesen belejátszik a dolgok és az események elkülönülésébe, a fogalmi entitások kiképződésébe. – Vö. Gilles Deleuze–Felix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit, Paris, 1991. 10., 36.

Szécsi Gábor

A filozófiai nyelv alkalmazhatósága

A filozófia nyelve és vele együtt a tudás Platón óta kikristályosodott metaforikája átalakulóban van. Ez a XX. század végétől felerősödő folyamat az írásbeliség dominanciájára épülő kultúra és noétikai világ végét s egyúttal egy új kommunikációs technológia uralkodóvá válását is jelenti. Az elektronikus médiumok közegében így módon kifejlődött sajátos élnyelviség egyaránt változásokat gerjeszt nyelvünkben és gondolkodásunkban. Átalakulnak észlelési sémáink, megváltozik gondolkodásunk szerkezete és tartalma. A gondolati működés, a megismerési folyamat immár aligha jellemezhető a kanti ismeretelméletben és terminológiai készletben gyökerező episztemológiai modellekkel.

Anélkül, hogy e fordulatnak a részletes ismertetésébe fognánk, csupán egyetlen következményére, a filozófiai nyelvek sokféleségére, sajátos pluralitására kell ez esetben felhívunk a figyelmet. A filozófia nyelvét Platón, de talán még inkább Arisztotelész óta sajátos terminológiai apparátus és érvelési szabályrendszer jellemezte. Ez a metafizika, vagy ha úgy tetszik, dialektika nyelveként számon tartott szókészlet és grammatika viszonylag egységes módon határozta meg a filozófiai diskurzusok során alkalmazott érvek, következtetések felépítését. S éppen ez a semmi másra nem hasonlítható nyelvezet tette a filozófiai (ön)reflexiót autentikus, önálló műfajjá az irodalmi, illetve tudományos trendek áramában.

Mára az egységes filozófiai nyelv illúziója szertefoszlott. A XX. század elejétől megjelenő filozófiai iskolák ugyanis a hagyományos metafizikai terminológiát vagy a dialektika tradicionális grammatikai szabályait, esetleg mindkettőt száműzték az általuk megújított nyelvből. A filozófia tradicionális nyelvének elvesztésével megszűnt önálló műfajként létezni. Feloldódott a szépirodalmi és tudományos kísérletek folyamában. Mára bárki, aki művészeti vagy kutatói előképzettséggel filozófiaként prezentálja tevékenységi körét, filozófiát művel. Vagyis némi túlzással a filozófia pusztán saját prezentációjával legitimálja önmagát.

E fordulat jegyében született meg oly sok életképes vagy elvetélt próbálkozással egyetemben az ún. alkalmazott filozófia is. Egy sajátos diszciplína, amelyet voltaképpen a megváltozott filozófiai nyelv gyakorlati problémákra való alkalmazhatóságába vetett hit táplál. Abban a törekvésben ugyanis önmagában egyáltalán semmi új keletű sincs, hogy a filozófusok gondolataikat, főként az etikaiakat megpróbálják közvetlen és közvetett társadalmi, természeti környezetükre alkalmazni. Platóntól a skolasztikusokon és az angol empiristákon át egészen Schopenhauerig bőven találunk példát az efféle bölcselői attitűdökre a filozófia történetében. Ahhoz azonban, hogy eme törekvések sikeresek legyenek, elengedhetetlennek bizonyult a metafizikai nyelv változása, terminológiai és grammatikai rendszerének átalakulása, ami révén az alapvetően metodikai kérdéseket taglaló filozófiai diskurzus nyelve közelíthetővé vált a különböző alkalmazott kutatási eredményeket elemző tudományos munkák nyelvezetéhez.

Ez a nyelvi konvergencia a 60-as évektől főként angol nyelvterületen vált érzékelhetővé, mégpedig eleinte etikai, később különböző alkalmazott kutatási tematikák kapcsán. Elsősorban aktuális, az elektronikus médiumok által „divatossa” tett, de egyúttal komoly történelmi gyökerekből táplálkozó általános problémák tartják életben, miközben heroikus kísérletek folynak az időközben kibontakozott filozófiai diszciplína legitimálására is társaságok, folyóiratok, tanulmánykötetek, stb. formájában.

A mára általánosan elfogadott meghatározás szerint alkalmazott filozófia alatt olyan filozófiai vizsgálódásokat értünk, amelyek kritikai és analitikus módszer alkalmazásával közvetlenül az

emberi gyakorlat valamely elemére irányulnak. Így terjedhetnek ki az alkalmazott filozófiai kutatások a környezeti és orvosi etika kérdéseire, a tudományos és technológiai változások társadalmi következményeire, az oktatás, jog és gazdaság filozófiai és etikai vonatkozásaira. Az alkalmazott filozófia művelője tehát a fenti kutatási területeken körvonalazódó általános problémák jegyében hívja segítségül a metafizikai nyelv maradványain kifejlődött terminológiai és grammatikai rendszerek valamelyikét kérdései és válaszai megfogalmazásakor. A megfelelően kiválasztott filozófiai nyelv jelenti a feltételét annak, hogy a problémák iránti nyitottság valóban filozófiai látásmódot tükröző magyarázatokba torkolljon.

Ez az a többlet, amelyet egy gyakorlati probléma interdiszciplináris megközelítések az önmagát ily módon legitimáló filozófia nyújthat más tudományokhoz képest. E sajátos kategóriarendszer és érvelési technika tehet érdekessé például egy, a gésebészet bioetikai aspektusait érintő filozófia eszmefuttatást vagy valamely az új kommunikációs technológiák nyelvre és gondolkodásra gyakorolt hatását elemző, komoly pedagógiai vetületekkel bíró ismeretelméleti fejtegetést.

Az alkalmazott kutatások és a filozófia által használt nyelv konvergenciája azonban nem csupán a filozófia irányából képzelhető el. Természtudósok sora tesz napjainkban kísérletet arra, hogy a megújult filozófiai nyelv segítségével fogalmazzon meg kutatómunkája során általános kérdéseket. Elég, ha csupán az agy-tudat, test-tudat, test-lélek típusú fogalmi dichotómiákra gondolunk, amelyek mind gyakrabban kerülnek neurobiológusok, agykutatók, pszichológusok nyelvelsajátítással, megismeréssel, gondolkodással kapcsolatos magyarázatainak gyűjtőpontjába.

Az alkalmazott filozófia tehát a XX. századi kommunikációs forradalom gyümölcse. Egy réges-régi törekvés, amelynek megvalósításához szükség volt egy, a kifejeződéséhez megfelelő közeget kínáló nyelvre. Egy nyelvre, amely egyúttal közege gondolkodásunk szerkezeti és tartalmi változásainak s új lehetőségeket tárt fel a filozófia önreflexiója előtt is. Egy nyelvre, amelyet immár joggal tekinthetünk a XXI. századi filozófia nyelvének.

Szabó Tibor

A bölcsesség mint alkalmazott filozófiai probléma

„...kicsoda tenne arra képessé és tudóssá, hogy fölismerjük, melyik a jó élet, melyik a rossz, és a lehetséges életek közül mindenütt és mindenkor a jobbat válasszuk...”

Platón

1. A filozófia mai státuszáról

Mi manapság a filozófia státusza? Ez a kérdés nem is azt a problémát érinti, hogy az hol helyezhető el a tudományok rendszerében, hanem inkább azt: van-e ma a világban olyan társadalom-ontológiai problematika, amely újfajta reflexiót igényelne a filozófia fogalmáról és lényegéről.

A filozófia jelenlegi státuszát illetően a legkülönbébb irányzatokhoz (a fenomenológiához, az egzisztencializmushoz, a hermeneutikához vagy éppen a legújabb kontraktualista tendenciákhoz) tartozó XX. század végi és az új évezred eleji gondolkodók fejtik ki álláspontjukat. Nemcsak az a kérdés foglalkoztatja őket, hogy mi a filozófia, (mint az elmúlt században legismertebb filozófussá vált Martin Heidegger és a Deleuze-Guattari szerzőpárost), vagy hogy vége van-e a filozófiának, mint annyi másnak (például az ideológiának, a marxizmusnak, stb.), és milyen valóságos vagy vélt transzformációkon megy keresztül, (mint arról Karl Otto Apel ír) hanem az is, *mi a jövője* a filozófiának (mint Hans Jonas kérdezi). Az ezredvég idején nemcsak diagnózist, hanem egyúttal prognózist is kívánnak adni a filozófia „maître penseurs”-jei.

Mindezekben az elemzésekben a különböző nézőpontokból származó természetesen meglévő eltéréseken túl, közös az a gondolat a legtöbb filozófusnál, hogy „a filozófiai gondolkodásnak az önreflexivitás, az állandó önértelmezés az egyik jellemzője”.¹ Az örökös, állandó és folyamatos önreflexió, ma sokak számára úgy tűnik, hogy a platóni indíttatású, főként az ideális és transzcendens értékeket előtérbe állító filozófia természetéhez szorosan hozzátartozik. Szerintük a filozófia lényege a saját magán, saját problémáin való gondolkodás, azaz egyfajta *metafilozófia*...

Ezzel a szemléletmóddal egyet is érthetünk annyiban, hogy – mivel a filozófiának nem adatott meg az „önmaga létére vonatkozó bizonyosság” –, mint más tudományoknak, ezért „az önmagára reflektáló gondolkodás velejárója a filozófiai indíttatású elmélkedéseknek”.² Ez tökéletesen igaz is, hiszen *a filozófiát ezért is tarthatjuk tudománynak*, mint olyan diszciplínát, amelynek komoly elméleti és módszertani múltja, története van, és hát éppen ez az alapja annak a filozófiai tradíciónak, amelyet állandóan tanulmányozni kell, ha egy társadalmi kérdésre keresünk választ, vagy valamilyen elméleti problémát kívánunk megvilágítani.

2. Tiszta teória vagy életstratégiák?

A fenti gondolatmenetből azonban kimarad egy nagyon fontos elem, amit mi, mint az alkalmazott filozófia elkötelezett hívei, elengedhetetlennek tartunk, ha a filozófia igazi státuszát kívánjuk megadni. Nevezetesen az a való világra, annak legújabb, aktuálisan felvetődő kérdéseire és összefüggéseire történő reflektálás, amely a filozófia létrejötté óta legalább annyira fontos eleme a filozofálásnak, mint a saját magára való reflexió. A való világra történő reflektálás pedig annyit jelent, hogy a tradíción kívül a filozófia saját táplálékát (az „örök” problémákon, mint a test és a lélek, az én vagy a világ mibenléte, a fogalmak vagy a világ elsőbbsége, a racionalitás és irracionalitás, stb. kérdésein túl) mindig csak a való világ problémáinak megismeréséből, az emberi realitás, a *condition humaine* átgondolásából merítheti. Ez persze csak lehetőség, potencialitás és

nem szükségszerűség, még kevésbé aktualitás (hogy Arisztotelész fogalmait használjam). Mégis, a nagy metafizikai kérdések megválaszolása mellett a filozófiai reflexiónak az emberi élet legújabb (vagy akár régi, de minden korban más és más módon megválaszolható és megválaszolendő) kérdéseire kell összpontosulnia, ha nem akar elavult, régies vagy éppen fellegekben járó lenni. A filozófia önreflexiója nem jelentheti azt, hogy élet idegennek kell lennie, ahogyan néhány, az elmélet elefántcsonttornyába visszahúzó elméletalkotó gondolja.

Sőt, nézetünk szerint feladata – a „bölcsesség szeretete” kezdeti hitvallásának megfelelően – éppen a bölcsesség keresése és alkalmazása, hiszen az ember mindenkori *életstratégiáinak* a kialakítása tekintetében a filozófia, helyesebben szólva: az alkalmazott filozófia jelentősége egyenesen primordiális.

Nagyon figyelemre méltónak ítéljük meg ezzel kapcsolatban például Jacques Derrida elképzelését a filozófia mibenlétéről és értelméről. Egyik újabb könyve exordiumában Derrida az élet élésének tudományát és művészetét a filozófia egyik középponti feladatának értelmezi. „Valaki, Önök vagy én, előlép, és így szól: szeretnék végre megtanulni élni.” Ez az élet-imperatívusz akkor merülhet föl, ha valaki „nem tud élni”, avagy nem tud úgy élni, ahogy szeretne, vagy elgondolta. A franciáknak például az élni-tudásra külön szavuk van: *le savoir-vivre*. De kitől, vagy esetleg mitől lehet megtanulni élni annak, aki „nem tud élni”? – kérdezi tovább Derrida. Válasza egy kérdés: „megtanulni élni, nemde a tapasztalat maga?”. Az élni-tudás pedig az élet tényei és eseményei *tapasztalatából* leszűrt bölcsesség maga. Derrida szerint „sem mire sincs nagyobb szükségünk, mint erre a bölcsességre”.³

Derridának ezek a gondolatai több szempontból is tanulságosak. Nemcsak azért, mert a francia filozófus felveti a való világra való orientálódás és reflexió fontosságát, hanem azért is, mert az élni-tudás kapcsán tér vissza a filozófiai tradíció elemeihez, amelyből további gondolatokat merít filozófiájához. Hogy közben pedig mindig a *savoir-vivre* kérdésén, vagy – ahogyan előadásaiban az École des Hautes Études en Sciences Sociales-on 1996-ban tette – a „hospitalitáson”, a vendéglátás filozófiáján medítál, azt jelzi, hogy számára mint filozófusnak és mint embernek szüksége van az élni-tudás tapasztalatára, bölcsességére. A Kantnál és Heideggernél is felmerülő probléma, a vendéglátás tisztán elméleti kérdésnek látszik. Valójában azonban a nyugati társadalmakban, de hamarosan nálunk is kialakuló multi-etnikus társadalom befogadó-képessége éppen az egyik fontos, alkalmazott filozófiai kérdése korunknak. Ki számít idegennek, ki számít hazainak és kilehet-e zárni valakit a befogadásból? A látszólag pusztán elméleti kérdések mögött tehát olyan racionális életelveket lehet felfedezni, amelyek minden korban, de különösen ma, egyre fontosabbakká válnak vagy válhatnak.

S valóban, a bölcelet két évezrednyi gazdag történelme alatt annyi filozófiai elemet halmozott fel, hogy ez alkalmassá teszi arra, hogy belőle *életelveket* vezessünk le. A filozófia véleményünk szerint, csak akkor tud eredeti, már az ókori Görögországban megfogalmazott rendeltetésének és szellemiségének megfelelni, ha átjárást biztosít az életből a filozófiai gondolkodásra és onnan az élet felé. Ha megtorpan, s csak a filozófiai magas régiókban marad, önreflexióra továbbra is képes lesz, de a Derrida által tematizált célt nem tudja elérni. A mai korban, amikor az önreflexivitás igénye a filozófiában amúgy is elég magas, (gondolunk itt néhány Heidegger követőre) arra kell törekedni, hogy adjunk teret az alkalmazott filozófiának is, mint bölcsességnek, azaz *vezessük vissza a filozófiát az élethez*. Itt „életen” mi nem valami absztrakt entitást értünk, mint a XX. század elején néhány jeles gondolkodó, mint például Lukács György, hanem a való világot, a mindennapi konkrét életet. A filozófia ebben az esetben képes jelentősen telítődni *etikával*, hiszen az élet élésének fő kérdései elsősorban erkölcsi problémákkal függnek össze. A mai élet új témáinak (2001. szeptember 11-e után például a terror, vagy más vonatkozásban egyre fokozottabban a klónozás, az euthanázia stb.) filozófiai megértését, értelmezését és mindennek beépítését az emberi bölcsességbe az alkalmazott filozófia mint új filozófiai diszciplína végezheti el. Ezt az angolszász

hagyományokból származó tudományágát a filozófiának, amit „alkalmazott etikának” is neveznek, egyre fokozottabb mértékben lenne szükséges Magyarországon is meggyökereztetni.⁴

3. Az alkalmazott filozófia mint szükséglet

Mi az a filozófiai és/vagy társadalmi probléma, amely *mint általános* kérdés feltétlenül előtérbe állítja a morális kérdéseket és azok megoldásának szükségességét? Összefügg-e ez az alkalmazott filozófia szükségszerű létrejöttével?

Az első kérdésre (és közvetve a másodikra is) a válaszunk: a XX. századi totalitárius szisztémák embert végtelenségig durván manipuláló, elnyomó, sőt megsemmisítő társadalmi-politikai gyakorlata, ellenreakcióként kiváltotta a szubjektum fontosságának felvetődését, a személyiség méltóságának a felértékelődését a teóriában. Nem véletlen, hogy a XX. századi gondolkodók nagy része, Sartre-tól Lukácsig, etikát akart írni. Az sem véletlen, hogy csak a vallásos indíttatásúaknak (Maritain, Lévinas stb.) sikerült ez a tervük. A XX. század gondolkodását egészében véve mégis (vagy éppen ezért) jellemez egyfajta morális bizonytalanság, elbizonytalanodás. Többek között ez vezetett az értékek relativizmusát olyan nagy előszeretettel hangsúlyozó posztmodern filozófia kialakulásához. Emellett, olykor éppen ezzel szemben léteznek bölcséleti tendenciák, irányzatok, mint például az egzisztencializmus, a perszonalizmus, a legkülönbébb antropológiai irányzatok (például Gehlen, Plessner stb.), vagy a neomarxizmus (Gramsci), amelyek számára az egyén, a szubjektum, az „emberi tényező” döntő jelentőségű, központi kérdés volt. Gondolataik középpontjában a lényeges eltérések ellenére az ember mibenlétének problémája állt és áll mind a mai napig. Meg akarták érteni, a filozófia eszközeivel és módszereivel azt a helyzetet, amely az ember morális attitűdjét mozgatta a XX. században. Az úgynevezett „szubjektív tényező” (Lukács) kezdeti leértékelődése, majd későbbi elméleti teoretizálása szorosan összefügg annak az igénynek a kialakulásával, amely az alkalmazott filozófia kialakulásához vezetett a posztmodern korban.

5. Életbölcsességek mint a filozófia speciális problémái

Hogyan lehet felhasználni és alkalmazni azokat az elveket, gondolatokat az élet élésének elméleti bázisaként, amelyeket a filozófiai gondolkodás eddigi története során felhalmozott? A továbbiakban erre keressük a választ. Egyáltalán: mi a felhasználás célja? Ez utóbbira egyszerűbb a válasz: az életbölcsesség, a Derrida által is említett és elemzett élni-tudás „művészete” maga.

Az előbbi kérdésre a válasz jóval összetettebb. Az élet élésének alapvető elveit mindazok a bölcséleti gondolatok hordozzák, amelyeket egyrészt az élet legkülönbébb területein az emberiség felhalmozott, másrészt pedig, amelyeket az emberek tudományos és filozófiai gondolataikban megfogalmaztak. Mindkettő, a társadalom- és kultúrtörténet valamint a gondolkodástörténet tanulmányozása alapvető, ha belőlük konkrét életelveket kívánunk elvonni, absztrahálni.

A társadalom- és kultúrtörténet – amellyel itt most csak korlátozott terjedelemben kívánunk foglalkozni – az emberiség objektiválódott anyagi és szellemi eredményeit és értékeit foglalja magában. Bizonyos társadalmi, politikai, jogi, erkölcsi és kulturális problémák ontológiai tartalma, megoldási technikáik olyan tanulságokat hordoznak, amelyek tanulmányozása alapvető a mai ember élni-tudása szempontjából. Ez pedig sok esetben kiszámíthatóvá, átláthatóvá teszi az eseményeket és hozzájárulhat az élet élésének bölcsességéhez. A társadalom és kultúrtörténet, a való világ eseményeinek vizsgálata tehát átjárhatást biztosít az élet élésének filozófiai problémája felé. Ezek az általánosítható elvek, amit a világból vonunk el, tovább is alkalmazhatóak, mégpedig saját mindennapi cselekvésünkre.

A bölcsesség azonban kiváltképp a filozófia sajátossága. Olyan absztrakt elvek találhatók benne, amelyeket a filozófus egyrészt maga is a környezete ismeretéből vont el. Elegendő csak Hegelnek

arra a jénai feljegyzésére utalnunk, hogy Napóleon alakjában magát a világszellemet látta ellovagolni maga előtt. Másrészt pedig a filozófus saját élettapasztalatának a legáltalánosabb formát adja. A filozófiának mint tudománynak ezek az absztrakt elvek, tételek, tézisek alkotják a lényegét. Ne feledjük, hogy ezeket maguk a filozófusok is vagy az életből, saját és koruk életéből, vagy esetleg más gondolkodók, tudósok, művészek (esetleg egyszerű emberek) konkrét élettapasztalata alapján dolgozták ki. Ezekből az általános tételekből azután vissza lehet jutni, alkalmazásuk révén, a mindennapi élethez, az élet élésének most már konkrét elveihez, azaz visszacsatolhatóak saját életünkhöz. A legáltalánosabb filozófiai tétel tehát tartogat számunkra bölcséleti elemet életünk éléséhez.

Lássunk erre néhány példát.⁵ Schopenhauer Wille-fogalma például elgondolkodtat bennünket arról, mit is jelent az akarat érvényesítése, az akaratról való lemondás, a másoknak való kiszolgáltatottság, az akarattalan élet, vagy egyszerűen csak akaratunk felfüggesztése (amely kiszolgáltatottá is tehet bennünket). Arról, hogy kell-e *akarnunk* hinni, ahogyan Szent Ágoston sugallja, vagy sem: könnyen meglehetünk anélkül is. Vagy: milyen ellentétes magatartási formák az engedelmesség, a kitartás, az akaratosság és a mások feletti uralom: a *Wille zur Macht*. Vagy Hegelnél az Abszolút Ész egy metafizikai jellegű gondolat-e, vagy valami más? Az utóbbi esetben fel kell tennünk a kérdést: van-e *közös logikai alapja* cselekedeteinknek. Vannak-e az életben sztereotip helyzetek, amelyek hasonló logikai megoldásokat sugallnak az embernek? Azoknak a szerepeknek, melyekről Nietzsche beszél a *Vándor és árnyéka* 58. aforizmájában, vajon van-e közös logikai alapjuk? Azaz: valóban meg van írva az emberi élet élés-lehetőségeinek minden szerepe, s rajtunk csak a szerepjátszás minősége múlik, vagy sem? Nem ugyanarról van-e ez esetben szó, mint Hegelnél? Mi hajlunk annak a gondolatnak az elfogadására, hogy az emberi élet szerepei valóban megvannak írva és csak a „komédiás”, a szerepet játszó ember (a gyermek, a serdülő, a felnőtt, az idős ember szerepe) más és más. Vagy egy nagyon régi görög metafizikai tétel, a Hérakleitosz-féle tűz-arché metaforája („volt, van és lesz örökkön égő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre”) értelmezhető-e az emberi életre: miközben lobban, közben hamvad is és annál jobban hamvad, minél jobban lobban? A szenvedélyes ember gyorsabban „él” (azaz hal) mint az apatikus? Vajon lehet-e a Machiavelli-féle erőszak-elméletet a személyes kapcsolatokra alkalmazni? Valóban úgy áll a helyzet, hogy van „jól” és „rosszul” alkalmazott erőszak nemcsak a politikai életben, hanem a hétköznapi életben, az interperszonális kapcsolatokban is? El kell-e követni az „összes sértéseket” egyszerre a párkapcsolat elején vagy csak a kedvezéseket kell adagolni?

6. Életstratégiák választása

Amint látjuk, nemcsak a filozófiai tételek maguk, hanem a tételek megfogalmazását megalapozó filozófusi életek is tartalmaznak számunkra hasznosítható, alkalmazható életelveket. Már a Platón államában leírt „Er mítosza” elmondja, hogy az ember megválaszthatja, képes megválasztani saját „lelkét”, sorsát. „Ím halljátok, ...egynapeltű lelkek! Nem a daimón osztja ki sorsotokat, hanem ti választjátok ki a daimónt...E szóval középük szórta a sorscserepeket...” Odüsszeusz, „előbbi vergődéseire emlékezve, tudni sem akart dicsőségvágyról, sokáig csak kóválygott, mivel egy közügyektől tartózkodó magánember életét kereste. Nagy ügyel-bajjal meg is találta: ott hevert másoktól megvetetten...” Legtöbben az életben azonban megszokásból választanak maguknak sorsot. „Siralmas látvány volt, egyben mulatságos is, hogy a legtöbb, pusztá megszokásból, az előbbi életét választotta.” A megszokás olyan etikai fogalom, amely mindennapi életünk szerves részét képezi. A platóni gondolatot pedig az élet és sors megválasztásáról szívesen használta fel később az egzisztencializmus.

Aztán idézzük fel a *hellenizmus* bölcséletének néhány tanulságát. Modell-értékű az, ahogyan leírták az aszketikus és a hedonista élet élésének lehetőségeit. A szenvedélytelen állapotot hangsúlyozó

sztóikus Epiktétosz szerint: „Egyes dolgok hatalmunkban vannak, mások nincsenek” és igazán csak véleményünk, de nem hírnevünk, gazdagságunk és testünk felett rendelkezhetünk. Az epikureisták az élet szeretetét, az (idős Matisse által oly gyönyörűen megfestett) élet örömet mindennél fontosabbnak tartották. De a XX. századi olasz filozófus, Nicola Abbagnano szerint az élet élésének lényege a derű: a másik ember barátsága, szeretete, a műalkotások élvezete, a kellemes együttlét. Melyik „sorscserepet” válasszuk?

Igaz-e az, amit Arisztotelész vallott, hogy az ember *zoón politikon*? Valóban társadalmi lény az ember? Mennyire legyünk egyéniségek? Belefér-e ebbe a különködés, a visszahúzóds, a tartózkodás, a titkolódzás? Vagy éppen ellenkezőleg, az az életmodell érvényes, amelyet Ovidius tartott sajátjának: *bene qui latuit, bene vixit*. Kell-e az életben rejtőzködni?

Ezeket a példákat szeretnénk volna illusztrálni, hogy a filozófia története, a benne rejlő absztrakt fogalmak vagy példabeszédek (például a „hit lovagjáról” Kierkegaard műveinek esetében) alkalmasak arra, hogy belőlük visszakövetkeztessünk a gyakorlati életre, s olyan elveket vonjunk el belőlük, amelyek orientálják mindennapi erkölcsi magatartásunkat. Ez egyrészt a filozófiai tradíció továbbélését, másrészt annak új tartalommal való megtöltését, újragondolását eredményezi. Ez a módszer pedig nem hagyja megmerevedni, dogmává degradálódni az egyszer már eredetinek minősült elképzeléseket.

7. A „józan ész” a legjobban van elosztva az emberek között

Bölcsességeket természetesen nemcsak a filozófiában találhatunk. Nagyon sok bölceleti elem van például az irodalomban. Sok esetben igen nehéz eldönteni, vajon az író vagy a költő (Diderot, Heine, Goethe, József Attila vagy Camus) filozófus-e vagy irodalmár? A képzőművészetben, a zeneművészetben, a társadalomtudományokban is találhatunk figyelemre méltó bölceleti elemeket. A gyakorlati élethez közelebb álló népművészetben, vagy egyenesen az úgynevezett „népi bölcsességben” szintén nagy tárházat találhatjuk a bölceletnek. A mindennapi cselekvés és gondolkodás már sok elemet vett át az előző nemzedékek ontológiai, tudományos, művészeti és kulturális tapasztalatából. Vannak azonban olyan elvek, mint például „kéz kezet mos”, vagy „tévedni emberi dolog”, vagy „egységben az erő”, amelyek bár általános összefüggéseket mondanak ki, de sokszor megrekednek a banalitás szintjén (igaz: vannak „igaz banalitások” is). Azért is, mert nem alkalmazzák, nem magyarázzák őket. Ezek így gyakran fél-igazságok, ál-bölcsességek maradnak. Az igazi bölcsesség abban áll, hogy egyrészt nem korlátozódik egy szentencia kimondására, másrészt pedig gondolatsort mutat be, amely feltételezi annak átgondolását, a gondolat egy meghatározott útját a befogadó részéről.

8. Az új problémákkal szembenézni

Kiindulópontunkhoz visszatérve azt az elvet szeretnénk aláhúzni, hogy a filozófiának nem szabad lemondani arról, hogy „az abszolút tudás alakjában magává a bölcsességgé váljék” (Heidegger). Főleg és elsősorban azért nem, mert az erkölcs nem lehet meg abszolút érvényű, természetesen más és másképpen megvalósuló elvek, normák, ideálok nélkül. Az eszmék és értékek teljes relativizálása, amelynek gyakran vagyunk ma is tanúi, nélkülözi az emberi társadalom és kultúra által felhalmozott bölcsesség-halmazt. Ezzel veszélyeztetik nemcsak a kultúra, de a filozófia folytonosságát, magát az emberi tradíciót is.

S végül, azonos-e az alkalmazott filozófia a filozófia alkalmazásával? Az alkalmazott filozófia egyrészt kétség kívül a mai élet által felvetett kérdésekre adott filozófiai igényű reflexiók együttese. Úgy gondoljuk, hogy elsősorban a filozófia története során felhalmozott ismeretek, bölceleti ele-

mek egy olyan *új típusú szemléletmód* kialakítását teszik lehetővé és követelik meg, amellyel a ma felvetődő új problémákat azzal az évezredes bölcsességgel vagyunk képesek vizsgálni, amely már rendelkezésünkre áll. Tehát az alkalmazott filozófia másrészt nem áll szemben a filozófiai tradícióval, hanem felhasználja mindazt, amit az évezredek során a bölcsesség-tudomány felhalmozott.

A helyes élet megválasztása mindenkinek a konkrét feltételek által megszabott saját ügye. A bölcs gondolatokkal pedig mindenkinek saját igénye és felelőssége szerint kell és lehet élnie. Kérdés: vajon mindig tudjuk-e, mi lenne a bölcs válasz egy adott helyzetben? Ennek átgondolását is segíti az alkalmazott filozófia.

Jegyzetek

¹ Losoncz Alpár – Laczkó Sándor: *E-mail interjú a filozófia természetéről, státuszáról és jelenéről*, Jelenkor, 1998. 11. sz. 1210. old.

² Uo.

³ Jacques Derrida: *Marx kísértetei*, Pécs, 1993. Jelenkor kiadó

⁴ Az alkalmazott filozófia lényegéről lásd: *Applied Philosophy. Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*, (szerk.: Brenda Almond és Donald Hill), London, 1991. Routledge, Paul Singer: *Applied Ethics*, Oxford, 1986. Oxford University Press,

⁵ A példákat azokon a filozófiatörténeti előadásainkon dolgoztuk ki, amelyeket a Szegedi Egyetem Filozófia tanszékén tartottunk az 1990-es években. Az életstratégiákról szól *Naiv ország* című könyvünk egy jelentős terjedelmű fejezete. Lásd: Szabó Tibor: *Naiv ország, (Politikai és filozófiai írások)*, Szeged, 1999. Gradus ad Parnassum kiadó.

Karikó Sándor

Mi az alkalmazott filozófia?

Elvi szempont és konkrét példa tükrében

Első pillanatra úgy tűnik, hogy Magyarországon még nincs – legalábbis kifejtett értelmében – alkalmazott filozófia. Létezik ugyan Alkalmazott Filozófiai Társaság, született már néhány ilyen jellegű publikáció. Ám mindmáig nincs tanszéke, önálló kutatóbázisa, folyóirata, könyvkiadása, akadémiai tudomány-besorolása, rendszeres konferencia-programja. Maga a filozófiai szakma is többnyire értetlenül áll a hazai alkalmazott filozófia eddigi szerény szárnybontogatása előtt. Jó esetben megtűri azt, mint egyfajta kísérletezést, rosszabb fogadtatás szerint fanyalogva, komolytalanul, netán teljesen idegenként reagál rá. Nem egy szakmabéli tudatában „már a kifejezés maga is gyanus”¹, mondván, a magasröptű s magasrendű filozófiát indokolatlan és képtelenség lenne „aprópénzre váltani”, gyakorlati alkalmazással, technikai eljárásmóddá silányítani, a műves szakmai foglalatosságot köznapí színvonalú diskurzussá alacsonyítani.

Ám akárhogyan áll és alakul is az alkalmazott filozófia magyarországi helyzetének és elismertségének kérdése, hatásának s terjedésének mai mutatóját egyáltalán nem fogadhatjuk el. Ugyanis legalább az esélyét meg kell adnunk arra, hogy „kifussa magát”, továbbá hogy szakmai vitákban dőljen el, életképes s meggyőző kísérletről van-e szó. A mai állapotokból viszont mindenképpen indokolt s ajánlatos konzekvenciákat levonnunk.

Először is: a szűken vett szakmának (tehát magának a filozófiának), az oktatás- és tudománypolitikának s általában az egész szellemi közéletnek előbb-utóbb szembesülnie kell azzal a ténnyel, hogy az angolszász kultúrában komoly és hatásos alkalmazott filozófiai művelés folyik, amely egyaránt érinti a kutatás és az oktatás területét. Tehát ideig-óráig igen, ám sokáig már nem tehetünk úgy, mintha a nemzetközi szintű alkalmazott filozófia nem létezne. Kishitűség, felelőtlenség, téves, netán előítéletes megítélés az a feltételezés, miszerint az lenne az üdvözítő, ha a hazai filozófiai és tudományos közélet, valamint oktatáspolitikai eleve elzárkózna az alkalmazott filozófia műhelyeinek, intézményeinek kiépítésétől. Az idegenkedő és arisztokratikus nézőpontot, amely ma még nagymértékben tapasztalható, egyébként is föl kell adnunk, tudniillik, a filozófia mai – válságra emlékeztető – helyzetében nem tehet mást, mint fogadni minden új kísérletet, luxus tehát az eleve elzárkózó taktika. Nem vitás, tetszik, nem-tetszik, hogy a hagyományos, a klasszikus, az úgynevezett akadémiai filozófia veszít korábbi fényéből, erejéből s hatásából. Ahogyan Landesman írja: „nincs bizonyíték arra, hogy a filozófiai elméleteknek nagy hatása lenne jelenlegi gyakorlatunkra.”² A filozófia – sajnos – úgy „viselkedik”, mintha érzéketlen maradna a mindennapi élet közvetlen problémáira, miközben óriási igény születik a gyakorlat által kiváltott dilemmák értelmezésére s megítélésére. Sok jel mutat arra, hogy a hagyományos filozófiában s filozofálásban „gyakorlati felfogásunk s megítélésünk meggyengült. Az alkalmazott filozófia és etika ennek az új szükségletnek a közvetlen reflexiója. Nem reked meg a metafizikai párbeszédeknel, hanem új problémák, a való világ felé nyit.”³ Valóban, a filozófiának magának is kell keresnie az új utakat, formákat s módozatokat, ha ismét elevenné, kultúraformálónak kíván válni. Kétségtelen, „Sokak számára a filozófia elvesztette varázslatosságát és méltóságát, (...) elidegenedett a maga eredeti irányultságában és metodológiai törekvéseiben. A világon viszont egyre inkább terjednek az alkalmazott filozófia intézményei.”⁴ Ha az alkalmazott filozófiát nem tarthatjuk is a filozófiai megújulás kizárólagos és egyetlen gyümölcsöző formájának, abban bizonyosak lehetünk, hogy a filozófiából kiszorulnak a régi, hagyományosnak mondható témák és problémák. S fordítva: egész sor új kérdés, főképpen a gyakorlat, a mindennapi élet által kiváltott dilemma nyomul előtérbe,

amely megalapozza, legalábbis serkenti az alkalmazott filozófia mind markánsabb kifejlődését. Mintha új paradigma, jelesül az alkalmazott filozófia szempontrendszerének, minta- és értékadó szerepének kidolgozására érne meg a mai bölcséleti gondolkodás.

Másodszor: azok a hazai szakemberek (kutatók, oktatók), akik az alkalmazott filozófia művelését próbálják folytatni vagy indítani, ma még föltöbb távol állnak attól a fejlettségi szinttől, hogy markáns, jól elkülönülő szakmai erővé, csoporttá váljanak, hogy valóban meggyőző új eredményekkel álljanak elő s nagy hatással bírijanak a filozófiai közéletben. Ha azt akarjuk, hogy Magyarországon önálló s erős szakmai pozíciója s tekintélye legyen az alkalmazott filozófiának, hogy érzékelhető módon létezzen az a kutatásban, az oktatásban, a kulturális közéletünkben, akkor az alkalmazott filozófusoknak az eddigieknél lényegesen nagyobb szerepet, meggyőzőbb szellemi teljesítményt és érzékelhetőbb felelősséget kell felmutatniuk. A mai magyar helyzetre inkább az jellemző, hogy néhány „megszállott” szakember ötletszerűen, ösztönösen műveli az alkalmazott filozófiát. Ám az ilyen jellegű munkálatok nincsenek összehangolva, tervezve, rendszerezve sem kutatástani, sem oktatástani szempontból. Amit a hazai szakemberek eddig ez ügyben elértek, az bizony roppant kevés. A feladatok egész tömkelege vár megvalósításra, amely feltehetőleg hosszabb időszakot vesz igénybe (kutatási fejlődési szakaszokat átugrani, mint tudjuk, aligha lehetséges!) és nagyfokú erőfeszítést követel. Ám minden nehézség ellenére is bizonyos vagyok abban, hogy a hazai alkalmazott filozófia előbb-utóbb önmagára talál, s mind nagyobb szerepet fog vállalni, illetőleg betölteni a filozófia – egyik lehetséges és kívánatos – megújulásában.

Számomra nyilvánvaló, hogy mindenekelőtt az öndefiníció s –értelmezés kín-keserves munkálatait szükséges elvégeznünk. Vagyis először arra az alapvető kérdésre indokolt választ adnunk – kialakítván mihamarább egy közös álláspontot – hogy valójában mi az alkalmazott filozófia. Az alábbiakban éppen e kérdés tisztázásához kívánok – elvi szemponttal és konkrét példával – hozzájárulni.

*

Induljunk ki abból a mind több kutató által fel- és elismert összefüggésből, hogy az alkalmazott filozófia egyáltalán nem a filozófia alkalmazását, mintegy az elméletnek a gyakorlatra való lefordítását jelenti. Ha ez így – és ilyen egyszerű – lenne, akkor joggal hihetnénk, hogy az alkalmazott filozófia valami olyasmi, ami már nem elmélet. Mintha arról lenne szó, hogy létezik a „nagy elmélet” és az azt művelő, magas szellemi tevékenységet folytató bölcs mester, valamint a gyakorlati alkalmazás, a konkretizálás és az alacsonyabb szintű s értékű „iparos”, az alkalmazott filozófus. Azonban egész másképp áll a dolog. Az alkalmazott filozófia nem úgy viszonyul a filozófiához, mint mondjuk, az alkalmazott nyelvészet a nyelvtudományhoz, vagy az alkalmazott pszichológia a pszichológiához. E szaktudományok esetében az elmélet közvetlenül hasznosul, az elméleti eredmények „lefordítódnak” a gyakorlati életre, s az alkalmazás folyamata mindvégig egyértelműen nyomon követhető, tervezhető, ellenőrizhető s bizonyítható. Ám *az alkalmazott filozófia semmiképpen nem ragadható meg pusztá alkalmazásként*, a filozófiai gondolatok, „tételek”, elvi szempontok gyakorlati átültetéseként. Az alkalmazott filozófia nem az absztrakt filozófiának a „leszállítása”, kiegészítése, mechanikus igazolása, hasznossági alapú s értékű megfeleltetése. *Nem egyfajta technika s eljárás mód, nem módszertani gyűjtemény.* Miközben igaz az a megkülönböztetés, hogy az „alkalmazott filozófia, szemben az elméleti filozófiával, nem a megismerést és a létet, hanem az emberi gyakorlatot vizsgálja”⁵, a gyakorlatorientáció csöppet sem elméletellenes vagy elméleten kívüli foglalatosság. Úgy vélem, az alkalmazott filozófia eredendő filozófiai lényege, belső természete megmarad: vagyis a Lét és a Nem-Lét dilemmáiról való gondolkodás s bölcselkedés. Változatlanul a fogalmi kultúra része, a szakdiszciplínákon túlmutató sajátos szellemi képződmény. De mi a sajátosság tartalma, amely végső soron relatíve mégis

megkülönbözteti a filozófiától? Vagyis mit jelent a sajátosság, amellyel maga a filozófia alkalmazott filozófiává válik? Azt gondolom, mai vitáinknak s eszmecseréinknek elsősorban erről kell szólnia. Jó lenne, ha közös gondolkodásban, szakszerű vitában kikristályosodna az alkalmazott filozófia mibenlétének tartalmi összetevője. Magam az alkalmazott filozófia lényegül három feltételt ragadnék ki és ajánlanék továbbgondolásra: a *gyakorlat-központúság*, az *etikai irányultság* és a *nyitottság* szempontját. Érdemes lesz – ha csak vázlatos rövidséggel is – megvizsgálnunk mindhárom mozzanatot. Kiderül majd, mindhárom feltétellel kapcsolatban különféle tévhitek vagy lapos magyarázatok születtek, melyektől ideje lenne megszabadulnunk.

1. A gyakorlat-központúságot úgyszólván valamennyi alkalmazott filozófiát művelő kutató hangsúlyozza. Már Brenda Almond és Donald Hill, az alkalmazott filozófia jeles angol képviselői, közös könyvük bevezetőjében leszögezik, hogy „a gyakorlati élet számos tényének filozófiai alkalmazásáról van szó”⁶. Hasonló szellemben fogalmaz Közép-Európa két, az alkalmazott filozófia iránt talán leginkább elkötelezett kutatója, Király V. István és Pavel Fobel. Király felveti, hogy az alkalmazott filozófiában „megnyílik azoknak a problémáknak a felvállalása, amelyekkel a jelenvaló-lét, a történelmi emberiség a maga során szembesül.”⁷ Fobel szerint a gyakorlati irányultság mindenekelőtt azt jelenti, hogy ez a bölcselkedés „a praktikus ’élő’ problémákra és a mindennapi élet eseményeire orientálódik (tehát nem deduktív megközelítésű, mint más tudományok), hogy nem feledkezik meg az életről.”⁸ Vagyis az elvont és sokszor öncélú filozofálgatás helyett a mindennapi élet adott problémáira szükséges koncentrálnunk. Nyilvánvaló, mindez – a klasszikus bölcsélet témaköreihez, vizsgálati szintjéhez s módszeréhez képest – új kiindulópontot, megközelítést s elemzőmunkát igényel. Ami viszont vitatott vagy félreértett kérdés, az éppen az, hogy a gyakorlat-orientáltság mitől válik filozófiaivá, egyáltalában hogyan kerülhető el egy lapos, sekélyes pragmatizmus veszélye? Király gondolatébresztő megoldást javasol: „az alkalmazás mindig aktualizálás(...) Az aktualizálás mindig tematikus, (...) vagyis meghatározott területekre, témákra és kérdésekre összpontosít, az alkalmazott filozófia úgy és azért filozófia, mert *tematikus* kutatásai során, vagy azok eredményeképpen, az aktualizálás módján visszacsatolja a gondolkodást a Lét és a Nem-lét, a Lét és a Semmi problematikájához, és ezt ráadásul úgy teszi, hogy azt valamiképpen újólag artikulálja, alakítja vagy árnyalja.”⁹ Alapvetően elfogadva és némileg kiegészítve Király gondolatát, úgy vélem, fontos hangsúlyoznunk, hogy az alkalmazott filozófia tárgya nem minden gyakorlati tény, nem valamennyi közvetlen életjelenség, hanem csupán az, amelyik az adott időszakban aktuálissá, lényegivé, Király szóhasználatával élve, tematizálttá válik. És hadd hívjam fel a figyelmet a következő megszorításra: a mindennapi élet, a konkrét gyakorlat olyan fejleményéről van szó, amelyik az adott időszakban társadalmi súlyú és jelentőségű problémaként merül fel. Olyan kérdések, témák válnak tehát az alkalmazott filozófia tárgykörébe, amelyek a társadalom érdeklődésének homlokterébe kerülnek, az emberek szélesebb tömegeit foglalkoztatják, s hatásaik messzebbre s mélyebbre nyúlnak, mintsem azt az első pillanatban gondolnánk. Vitathatatlan például, hogy a környezetszennyeződés és –védelem vagy az eutanázia kérdései manapság megkülönböztetett társadalmi figyelmet váltanak ki. Ami annyit tesz: nemcsak a politika és a szóba jöhető szaktudományok, hanem már a mindennapokban élő emberek sem tehetnek úgy, mintha nem léteznének a fenti problémák: így vagy úgy kihatnak azok életünkre, közömbösek nem maradhatunk. Mármint az alkalmazott filozófia érvényessége ott s abban az értelemben merül fel, hogy kiindul a gyakorlat aktuálissá váló problémáiból (mondjuk a környezetszennyeződés vagy az eutanázia által keltett dilemmákból), majd vizsgálódása eredményeképp elérkezik (vagy visszajut) az örök és általános filozófiai kérdésekhez, mint például a természet és az ember viszonyának vagy az emberi létezés és a halál rejtélyének taglalásához. Ez a művelet – talán nem szükséges külön bizonygatnom – komoly filozófiai érzékenységet s felkészültséget igényel, s ha ez a feltétel adott, akkor s azáltal válik filozófiaivá az alkalmazott filozófia. Az alkalmazott filozófiának tehát az az értelmezése, mely szerint a közvetlen gyakorlat aktuális problémára reagálva, eljutunk a nagy, klasszikus filozófiai kérdésekhez, már felfogható a filozófia új s viszonylag önálló vonulatának, diszciplináris részének, a legutóbbi években létrejövő,

sajátos arculattal bíró alakváltozásának. S e téren már más az álláspontom, mint Király V. Istvánnak, aki azt vallja, az alkalmazott filozófia nem más, mint a filozófia szükségképpen s állandóan megnyilvánuló orientált állapota. Számomra nyilvánvaló, nem minden egyes filozófiai vizsgálódás válhat alkalmazott filozófiává, másképpen fogalmazva, az alkalmazott filozófia nem egy állandóan jelenlévő „orientált állapot”, hanem a filozófia – ne féljünk a minősítéstől – új paradigmája. Legalábbis új – újnak tűnő – lehetősége, értelmezése. Az alkalmazott filozófiának bizonyos jelei megmutatkoznak ugyan olykor-olykor a bölcelettörténetben, ám korántsem tarthatjuk véletlen fejleménynek, hogy az alkalmazott filozófia mint elnevezés, felfogás és intézmény csak az utóbbi egy-két évtizedben vált ismertté, illetőleg valósággá.

2. Az erkölcsi mozzanat, az etikai megközelítés elfogadása ugyancsak egységes álláspontnak tűnik a szakirodalomban. Olyan nézet is kialakult, amelyik nem tesz különbséget alkalmazott filozófia és alkalmazott etika között, de az azonossá tétel kérdésével itt nem kívánok foglalkozni. Az mindenestre egyértelműnek s egyöntetűnek látszik, hogy az alkalmazott filozófia a mindennapi élet aktuálissá váló jelenségeinek olyan „filozófiai alkalmazása – ismét Almondhoz és Hillhez fordulva –, amely erkölcsi szemponttól függ, s képes a mélyebb fogalmi értelem megragadására, (...) az érvek kritikai elemzésére. A politikai és társadalmi élet problémáit vizsgálja nyitott (outward-facing) filozófiaként, (...) a nyilvánosság szféráját befolyásoló erőként, (...) a filozófia legelső felfogásához való visszatérést reprezentálja, (...) megvalósítva a természetes minőségeket: az őszinteséget, a bátorságot, a készséget arra, hogy meghalljuk, amit mások mondanak.”¹⁰ Ezt a gondolatot alapvető fontosságúnak, az alkalmazott filozófia klasszikus érvényű megállapításának tartom. Lényegében mindhárom feltétel kiolvasható belőle. Itt csupán a második, tehát az erkölcsi irányultság szempontjára kívánok reagálni. Filozófiai közhely, hogy az adott dolgot (kérdést) több vonatkozásban vizsgálhatjuk: mint például lételméleti, ismeretelméleti, illetőleg az erkölcsi érzékünk s megítélésünk szempontjából. Az alkalmazott filozófia mindig a gyakorlati erkölcs kérdését tartja szem előtt, s ilyen alapon von be új témákat a filozófiai vizsgálódások körébe. Az etikai megközelítésű s megalapozású filozófiai gondolkozásmód „bebocsátást nyer az ökológiába, a technikába, a gazdasági életbe, a politikába és a menedzsmentbe. (...) Az etikai párbeszéd új területekbe hatol be, mint például a bioetika, a gazdasági élet szereplőinek humánus viselkedése, a környezetvédelem, a közélet morálitása, a modern demokrácia erkölce, az információs társadalom, a sport és a művelődés, az oktatás.”¹¹ Az etikai irányultság több vonatkozásban jelenik meg. Bármilyen témáról legyen is szó, az adott kérdés vizsgálata mindig az emberi méltóság és felelősség mint erkölcsi érték s erény tükrében merül fel. S nem hagyhatjuk figyelmen kívül magát a célkitűzés tényét sem. Fobel joggal hangsúlyozza: „Az alkalmazott filozófia, miként az alkalmazott etika is, a gyakorlat erkölcsi tökéletesítésére szolgál.”¹² Nem véletlen s nem meglepő fogalmazásról van szó, az erkölcsi szempont bevonását s fölértékelését mások is szorgalmazzák. Downing és Warren például azt vetik fel, hogy magát a filozófiai diskurzust vissza kell vezetni az alapokhoz: jelesül a szókratészi hagyományhoz, melyben az életbölcseesség nem a való élettől távolít el, hanem az emberi élet helyzeteihez s dimenzióihoz igazodik, a filozófust pedig a tiszta beszéd, a világos és egyértelmű érvelés, a korrekt vita, és az élet s a vitapartner morális átalakításának belső szándéka vezeti.”¹³ Nemes gondolat mindez, különösen akkor, ha az úgynevezett akadémiai filozófia és a metaetikai eszmefuttatások mindinkább csökkenő hatásának, elvont és száraz jellegének kérdését tekintjük. Nem állíthatjuk, hogy csupán ez a gyakorlati etikai orientáció képes ismét élővé és hatásossá tenni a filozófiai foglalatosságot, ám azt joggal feltételezhetjük, hogy az utóbbi évtized(ek) markáns megújulási kísérlete az alkalmazott filozófia jelenléte, illetőleg fokozatos térnyerése. S bár e fejleményt többféleképp fogadhatjuk és értékelhetjük, de nem tudomásul venni a filozófia mai állapotában, csak szerencsétlen eljárás lenne, amely arisztokratikus magatartásról, netán előítéletes gondolkodásról árulkodna.

3. A nyitottság követelményét is többen érintették, ám pontos jelentésének tisztázása még nem megoldott. Az angolszász kutatás az *outward-facing* kifejezést használja, amely szóösszetételt

kifelé tekintésként, a külvilág felé való nyitottságként fordíthatnánk le. Az alkalmazott filozófiával kapcsolatban ez – nézetem szerint – annyit tesz, hogy érzékenynek lenni a külvilág bármilyen jelensége iránt, ha az – figyelembe véve a másik két feltételt – a társadalmi érdeklődés középpontjába kerül, továbbá, ha megnyilvánul benne az erkölcsi tartalom s következmény. Nincs tehát eleve megszabva-kijelölve a lehetséges témakörök száma s területe. De ha a fenti két szempont adva van, akkor az alkalmazott filozófia szólhat, már hallhatja szavát, függetlenül a konkrét témától. Létezik azonban az outward-facing fogalomnak egy további, az előzőnél talán még fontosabb jelentése. Tudniillik a másik személy (ez éppúgy lehet kortárs filozófus-kollega, mint nem szakmabeli, laikus hozzászóló személy, netán a személytelen „nép hangja”) iránti nagyfokú fogékonyság. Az a készség s képesség, hogy meghalljuk azt, amit a másik mond, hogy toleráljuk a mienktől eltérő véleményyt. Vállaljuk a nyílt vitát, melyben nem a személyek és az indulatok, hanem a szakmai érvek csapnak össze. A mások gondolataira való odafigyelés, a mienktől eltérő nézetek, megközelítések s mondanivalók akceptálása, minden bizonnyal szellemi-erkölcsi bátorságot, magasrendű erényt követel, amelynek megfelelni roppant nehéz. Ugyanis az egész eddigi bölcsellettörténet (tehát nem az alkalmazott filozófia) menete arról árulkodik, hogy az ilyen hajlandóság s képesség csak ritka pillanatokban nyilvánult meg. Sajnálatos, de a filozófiában eddig az ellenkező előjelű tendencia érvényesült. A probléma ott kezdődik, hogy milyen emberek maguk a filozófusok? Már Schopenhauer arra hívja fel figyelmünket, hogy a filozófusok nem közösségi természetűek, hanem magányosak, maguknak valók. Azután érdemes Robert Musil hasonlatára gondolkodni. Szerinte Isten óvatosan cselekedett, amikor elrendelte, hogy macskából megint macska, elefántból újból elefánt lesz. A filozófus azonban fura termet. A filozófusból nem egy új, másik filozófus bújik ki, hanem az elődjének vagy tanimádója vagy ellenfilozófusa. Az előbbi típus lesz az elődöt kritikátlanul, minden eredeti s új gondolat nélkül dicsőítő „másolati példány”, az utóbbi a könyörtelen ellenlábás, aki mindenáron a másinak a szellemi agyoncsapására, földbe döngölésére törekszik. Az egyik lemond önállóságáról, gondolati autonómiájáról, a másik kétségbe vonja az előd életművének teljes vagy részleges igazságtartamát. Az egyik – mint látjuk – túl-, a másik alulértékel. Számomra nyilvánvaló, Musil egyaránt végletes, pejoratív alapállásokat fricskáz, amelyektől jó lenne már végleg megszabadulnunk. Pillanatnyilag a második típusú magatartást látom nagyobb veszélyforrásnak. Napjainkban jól érzékelhető a filozófusok megosztottsága, az elkülönülési szándék és magatartás, a mások munkásságának lebecsülése, igaztalan s méltánytalan fogadtatása, néha még a másik személyének a lenézése, semmibe vevése is tapasztalható. Mégis nagyon szeretnék hinni abban, hogy a kedvezőtlen folyamatok ellenére növekedik majd a belső igény, a közös hang, az egymás megbecsülése s kölcsönös elismerése, a korrekt együttműködés kiküzdésére. Az alkalmazott filozófia különösen alkalmasnak mutatkozik a Musil által megfogalmazott végletek meghaladására, amennyiben – mint láttuk – létehez tartozik a szókratészi hagyomány újraélesztése: a mások meghallgatása, az érvek megbecsülése, a nyílt és tisztázó viták szorgalmazása. Azt gondolom s feltételezem, hogy az alkalmazott filozófia végül is gazdag lehetőséget kínál fel a filozófusok egymásközi és a filozófusok és a nem-filozófusok közötti eleven párbeszéd kialakulására, a mindennapi élet közérdekű és erkölcsi relevanciákat kiváltó dilemmáiról szóló diskurzusra.

Az alkalmazott filozófia és az ifjúság-probléma

A továbbiakban hadd próbáljam meg érzékeltetni a fenti, elvi jellegű szempont lényegét konkrét példán. Az úgynevezett ifjúság-problémát választottam, nem mintha egyéb témakör ne mutatkozna alkalmasnak. A kiválasztás szempontja érthető és személyes: e témával rég óta foglalkozom behatóbban. Mindamellet itt nem kívánok hosszás és bonyolult fejtegetésbe bocsátkozni az ifjúságról. Csupán egyetlen kérdésre koncentrálok: az ifjúság mint téma mennyiben s milyen értelemben kutatható alkalmazott filozófiai szemszögből?

Ha az alkalmazott filozófia három – fentebb általam kiemelt – sajátosságát, tehát az aktualizáció, az erkölcsi irányultság és a nyitottság követelményrendszerét tekintjük, könnyen beláthatjuk, az ifjúság-probléma kapcsán valamennyi kritérium megjelenik, és jól vizsgálható. Hadd haladjak ezúttal fordított sorrendben!

a.) Témánk szempontjából a nyitottság azt jelenti, hogy az ifjúság kérdéseivel való foglalatosság általános társadalmi kíváncsisággá vált. Az ifjúság sajátosságairól, törekvéseiről, problémáiról valóságos társadalmi eszmecsere s vita bontakozott ki. Mindenki hallatja szavát: politikus, tudós, művész, nevelési szakember, munkahelyi vezető, szülő, orvos, sportvezető, médiaszakértő stb. Az ifjúság mint téma, a közbeszéd tárgyává lett. Mindenkinek van véleménye a fiatalokról, mindenki mindenkinél jobban tud beszélni róluk, akár csak a futballról. Az ifjúsággal hivatásszerűen foglalkozók is általában nyitottak: munkájuk során sokféle szempontot akarnak s tudnak figyelembe venni és jó néhány ember (közte: fiatal) véleményét s tanácsát hallgatják meg. Öröndetes tény, hogy az ifjúság-témával foglalkozó tudományok (például ifjúságszociológia, szexualitás-ethika, szabadidő-kutatás, pedagógia, munkajog stb.) hajlandóságot mutatnak a komplex megközelítésre, a kölcsönös kitekintésre. Sajnálatos, más a helyzet a filozófiával, illetőleg az alkalmazott filozófiával. Az ifjúságkutatók figyelmét ma még elkerüli az a tény, hogy néhány klasszikus filozófus módfelett éles és izgalmas meglátásra jutott az ifjúság sajátosságairól. S fordítva: az sem jellemző, hogy a filozófusi életművek szakfeldolgozói kitérjenek annak a kérdésnek a taglalására, hogy a szóban forgó bölcselőnek van-e ifjúsággal kapcsolatos gondolata, netán valamilyen koncepciója. Az alkalmazott filozófia pedig most vívja azt a nemes harcát, hogy maga a nevelés témaköre váljon az alkalmazott filozófia szerves részévé (s ha a nevelésről van szó, már ott is vagyunk az ifjúság-téma illetékességénél!). Szeretnék hinni John Haldane-nek, aki szerint éppen „a nevelésfilozófia az alkalmazott filozófia (...) szempontjából fejlődik.”¹⁴ Azt mindenesetre joggal várhatjuk s tételezzük, hogy az alkalmazott filozófiát művelők a közeljövőben erőteljesebben s hatásosabban fogják hallatni szavukat az ifjúság-témában. S reménykedjünk abban, hogy a nem-filozófus szakértők is felismerik s akceptálják munkájuk során az alkalmazott filozófia, ifjúságra vonatkozó kutatási eredményeit. A kölcsönös nyitottság csak gazdagíthatja mindkét „fél” világát s munkáját.

b.) Az erkölcsi vonatkozás (megközelítés, érték) elvitathatatlan, amikor az ifjúság kérdéseivel – akár elméletileg, akár gyakorlatilag – foglalkozunk. Ha másért nem, a jövő iránti felelősség miatt. De nézzünk néhány filozófusi meglátást. Már Arisztotelész úgy vélte, az ifjúság még zöld a filozófiára, azaz éretlen magára az életre. S valóban, az ifjú ember innen van az érett férfikortól, mondhatnánk, a gyermeklét és a felnőttiség között él: már nem gyermek és még nem felnőtt. Triviális megállapítás, de próbáljunk mélyebbre hatolni. Ez a köztes-lét, hegeli fogalmazással élve, fájdalmas átmenet, szükségképpen nemzedéki konfliktusok, erkölcsi természetű problémák végtelen sorával terhelt. A fiatal és a felnőtt-idős ember közti, erkölcsi és más alapú ellentétek végigkísérik a mindenkori új nemzedék harcát: azaz a társadalomba való beilleszkedését vagy nem-beilleszkedését. Miután ez a küzdelem, a maga erkölcsi problémáival, minden új nemzedék belépésével megismétlődik, kiegészíthetjük Arisztotelész mondását: igen, az ifjúság még zöld a filozófiára, de mint nemzedéki lét, örökzöld téma. Az erkölcsi alapú konfliktusok legmélyebb okát – ismereteim szerint – Hegel ragadta meg. Összehasonlította a gyermeki, az ifjú és a felnőtt lét lényegét. A gyermek még békében él a világgal, bensőséges kapcsolatot létesít gondozóival-nevelőivel (szüleivel, tanítóival), mindennapjaiban pedig még a játék (játékosság) dominál. Ellenben az ifjú – s ezúttal érdemes némiképp részletesebben idézni a szöveget – „a szubsztanciális általános felé fordul. Eszménye már nem, mint a fiúnak, egy férfi személyében jelenik meg, hanem ő azt ilyen egyediségtől független általánosnak fogja fel. Az ilyen eszmény szubsztanciális tartalmának szubjektivitásában nemcsak annak ellentéte rejlik a létező világgal, hanem az ösztönzés is, hogy az eszmény megvalósítása által megszüntesse ezt az ellentétet. A eszmény tartalma a tetterő érzését kelti az ifjúban: ezért ez hivatottnak és képesnek érzi magát a világ átalakítására, vagy legalábbis arra, hogy a neki kizökkentnek látszó világot újra helyrehozza. (...) Így szegi meg

az ifjú a békét. (...) E miatt az eszményre való törekvése miatt az ifjúság a nemesebb érzület és a nagyobb önzetlenség látszatát kelti, mint amilyen a (...) férfiúban mutatkozik. (...) Az ifjú, aki eddig csak általános tárgyakkal foglalkozik és csak önmagának dolgozik, ha férfiúvá válik és a gyakorlati életbe lép, kénytelen másokért tevékenykedni és a részletekkel foglalkozni, (...) az embernek az, hogy részletekkel kezd foglalkozni, mégis nagyon kínos lehet, (...) a férfiú elveti a világ teljes átalakításának tervét, s személyes céljait, szenvedélyeit és érdekeit csak a világhoz való csatlakozásban igyekszik megvalósítani.”¹⁵ A némileg hosszabb szövegrész általános nemzedéki jellemzést ad, s egyértelműen kiderül, hogy az erkölcsi szempont s megítélés mindig felmerül, függetlenül a konkrét társadalmi tértől s időtől. Az ifjúság mindig mást és máshogyan akar s tud megvalósítani, mint a felnőtt. A hegei gondolatot hadd egészítsem ki egy újabb általános tanulssal: a két generáció közti különbségeket és az azokból fakadó erkölcsi problémákat nyilvánvalóan nem lehet nem létezőkké nyilvánítani, viszont dramatizálni sem indokolt azokat. Az ifjúságot nem marasztalhatjuk el a konfliktusok miatt, ugyanakkor joggal várhatjuk el, hogy minél érettebbé válik a fiatalember, annál inkább megoldódnak a korábbi problémák.

c.) Az aktualizálás és a társadalmi előtérbe kerülés új szempontként merül fel az ifjúság kapcsán. A kérdés, amelyet megvizsgálunk, a következő: miért foglalkozunk ma többet a fiatalok problémájával, mint eddig bármikor? A válasz megtalálása érdekében ismét filozófushoz fordulunk. Első pillanatra talán meglepő, Lukács György Ontológiájában olvashatunk olyan gondolatot, amely hasznosíthatunk. Lukács az öregség megváltozott társadalmi helyzetéről elmélkedik, éles meglátása azonban egyaránt elkerülte eddig a filozófusok és az ifjúságkutatók figyelmét: „az öregség egy hosszú élet felhalmozott tapasztalatainak köszönheti tekintélyét, és mivel ezek a társadalmi életben, főként a legtágabb értelemben vett munkán alapulnak, és mivel a természet itt csupán tereppel szolgál a munka számára (erdő a vadászat számára), a hosszú élet nem több, mint a társadalmilag fontos élettapasztalatok felhalmozódásának biológiai alapja. (Az öregségnek ez a monopolhelyezete olyan mértékben megy mindinkább veszendőbe, ahogy a társadalmilag döntő tapasztalatok többé már nem pusztán empirikusan gyűlnek össze és maradnak meg az emlékezetben, hanem általánosításokból levezetés útján jönnek létre.)”¹⁶ Vagyis az ifjúság térnyerésének s jelentőségének növekedését lényegében a mai tudományos és technikai fejlődés váltja ki. Olyan történelmi átrendeződés következik be a gazdaság és a tudomány (s oktatás) viszonyában, amely már messzemenően kihat a társadalom strukturális egységeire, s azon túlmenően az egész életmód alakulására. S mintha csak folytatódna Lukács gondolatmenete a jövőkutató megállapításában: „Ami a ma fiatalságát (...) megkülönbözteti a múlt századok, de még a közelmúlt ifjúságától is, az az, hogy technikailag és társadalmilag felgyorsult világunkban hamarabb és több területen van lehetőségük beleszólni társadalmuk alakulásába.”¹⁷ Ily módon s ennek következtében nagyságrenddel megnövekedik az ifjúság saját felelőssége a külvilág és önnön arculatának formálására. Ma például nem elég azt mondani a nevelésfilozófiának (amely, mint láttuk, az alkalmazott filozófia része is lehet), hogy a „nevelés (és az oktatás – K. S.) nem a társadalmi klónozás folyamata”¹⁸, hanem rá kell döbbsíteni a társadalmat (benne az ifjúságot) erre az új fejleményre s kihívásra: Arra tudniillik, hogy „az ifjú embereknek saját magukat is kell felkészíteniük a felnőtt életre. Ez az ifjúság feladata, s ez lenne az 'ifjúság' meghatározásának alapja, nem pedig az emberi élet sajátos történelmi szakasza.”¹⁹

Azt hiszem, a nemzedéki konfliktusok s erkölcsi problémák vizsgálata szükséges, ám nem elégséges. Új módon kíváncsi az ifjúság kérdésével foglalkoznunk s újra kell gondolnunk egy sor kérdést, olyanokat is, amelyekről azt hisszük, már megoldottuk. Napjainkban az ifjúság-téma társadalmi üggyé válik, s e mögött az a fejlemény rejlik, hogy látványosan megnövekedik az ifjúság társadalomban betöltött szerepe, értéke s felelőssége. Nem nehéz megkockáztatnunk, minél korszerűbb, modernebb egy társadalom s gazdaság, annál markánsabbá, önállóbbá válik ifjúsága. Legfőképpen ez a folyamat képezi az aktualitást, mint azt az új tényezőt, amire – nyilvánvalóan –

az alkalmazott filozófiának is reagálnia kell, egyaránt gazdagítva a társadalom önismeretét és önnön belső világát.

Jegyzetek

- ¹ Király V. István : *Filozófia és Itt-Lét*. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999. 10.o.
- ² Charles Landesman : *Can Moral Philosophy Teach Us Anything?* Academic Questions, Winter 2000/2001. Vol.14. No1. 54.o.
- ³ Pavel Fobel : *Praktická filozofia a etika – podstata a význam v súčasnosti*. In: Praxis – Poiesis – Techné. Univerzita Mateja Bela Fakulta humanitných vied. Banská Bystrica, 2001. 14.o.
- ⁴ Ua. 15.o.
- ⁵ O. Höffe – M. Förschner – A. Schöpf – W. Vossenkuhl : *Lexikon der Ethik*. München, Beck, 1992. 216.o.
- ⁶ *Applied Philosophy. Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*. Edited by Brenda Almond and Donald Hill. Routledge London – New York, 1991. Introduction. 1.o.
- ⁷ Király V. István : i.m. 29.o.
- ⁸ Pavel Fobel : i.t. 13. és a 15.o.
- ⁹ Király V. István : i.m. 12–13.o.
- ¹⁰ *Applied Philosophy* : i.m. az 1., az 5. és a 6.o.
- ¹¹ Pavel Fobel : i.t. 15. és a 19.o.
- ¹² Pavel Fobel : i.t. 13.o.
- ¹³ F. Gerald Downing : *Apply to Applied Philosophy*. Journal of Applied Philosophy. Vol. 13. No. 2. 1996. 210.o.
Továbbá: Bill Warren: *Back to Basics: Problems and Prospects for Applied Philosophy*. Journal of Applied Philosophy, Vol. 9. No 1. 1992. 13. és a 15.o.
- ¹⁴ John Haldane : *Education: Conserving Tradition*. In: *Introducing Applied Ethics*. Edited by Brenda Almond. Blackwell Publishers Oxford, 1995. 77.o.
- ¹⁵ Hegel : *A szellem filozófiája. Enciklopédia*. III. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968. 84-86. o
- ¹⁶ Lukács György : *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. K. Magvető Kiadó, Budapest, 1976. 141.o.
- ¹⁷ Maria Kalas Kőszegi : *The Youth and their Responsibilities for Future*. In: *The Youth for a Less Selfish Future*. Budapest University of Economic Sciences and Public Administration, 2000. 208.o.
- ¹⁸ John Haldane : i.t. 74.o.
- ¹⁹ Mats Lieber : *Public space, lifestyles and collective identity*. Young. Nordic Journal of Youth Research. Vol. 3. Number 1 February 1995. 20.o.

Garaczi Imre

A filozófiától az alkalmazásig

A bölcsesség szeretetében ölt testet az egész világra, mint a lét teljességére irányuló egzisztenciális reflektálódás. A mindenkori filozofálás autoritását a függelem nélküli szubjektum gáttalan kérdésfeltevései biztosítják. Az e kérdésekre fakadó válaszreminiszcenciák feltépik a szellemi-lelki ősforrásokhoz vezető ösvényeket, amelyekben belső önmagunkhoz gondoljuk hozzá az aktuális világegészeket.

A mindennapi életünket körülölelik a napi-gyakorlati feladatok megoldásai, a partikularitásokba burkolt élet-világ tennivalói. Vajon a filozofikus élet egyeztethető-e a töredezett napi élet gyakorlati problémáival? A célok által meghatározott – tehát már függelemmel teli – tevékenységek végzése közben vajon nem távolodunk-e el önmagunktól? Nem feledkezünk-e meg önmagunk valódi jelentéséről.

Karl Jaspers szerint „*a filozofikus életnek két útja van: az egyik a magányos elmélkedés útja, annak minden módozatával; a másik a kommunikáció útja, egymás kölcsönös megértése a cselekvésben, a szóban és a csend közös meghallásában.*”¹

Az elmélkedéstől a kommunikációig egy három fokozatú út vezet. A kiindulópont mindenféleképpen csak az *önvizsgálat* lehet, amely logikai fázisokon keresztül átvezet egy *transzcendens* állapotba, ahol kapcsolatot kell keresnem a lét szimbólumainak felfejtésére, valamint szabadságom forrásával. Eme két fázis megmérettetése az elmélkedéséből fakadó tennivalóim megfogalmazásával történik, s ez vezet át a *kommunikációs szakaszba*, amikor a kiérlelt elméletem a gyakorlat eseménysoraihoz fűződik. Ha nem kommunikálunk, akkor elméletünk bármennyire is releváns, nem képes érvényt szerezni, alaptalan marad. E folyamat alapján belátható, hogy a bölcsélet, mint lét- és ismeretelméleti önszembesítési attitűdök sorozata, a pusztá köldök-nézéstől az alkalmazásig, a közlésre való törekvés folytonos kételkedésekkel átítatott kommunikációján keresztül valósul meg. Mindehhez szükséges, hogy elhivatottsággal rendelkezsem, a döntés és felelősség párhuzam birtoklója legyek, a sorsomat szabadságommal együtt legyek képes gondolni, mert a szabadság, mint lehetőség ekkor részesedhet sorsom alakításában. Ez is csak akkor jut érvényre, ha képes vagyok saját sorsszerkezetemet megértve a szabadság-egész aktuálisan érvényes szeletét felismerni. A sorsszerkezet és szabadság összefüggése három fázisban ragadható meg.

- a.) Az abszolút szabadság, azaz maga Isten léte.
- b.) A szabadsággal nem rendelkező dolgok, tárgyak léte.
- c.) Saját sorsom – szabadságom realitása.

Isten mint abszolút szabadság az egzisztencia tevőleges hatókörén kívül áll, azonos az abszolút sorssal. A tárgyi dolgoknak nincs sorsuk, ha mégis állítjuk, hogy van, az csak az emberi egzisztencia szempontjából tételezhető, mint egyfajta járulék. Saját sorsom egésze nem nyilvánítható egészen külső tényezők megjelenésének. A félreértés abból fakad, hogy a rendszeresen, akár egy egész életpályán keresztül negatív sorskimenetelű emberek úgy vélik, hogy sorsukat pusztán külső tényezők alakítják, tehát nincs közük aktuális létezésük formálásához.

A következmény gyakorta a reménytelenség és a kilátástalanság, valamint a belenyugvás érzete. S mindehhez hozzáteszik: az isteni gondviselés akarta így. Pedig valójában nem játszódik le más, mint az, hogy az adott éntudat nem értője és elemzője saját sorsszerkezetének, nem ismerője azon tényeknek és metodikáknak, hogy az adott sorsbeteljesülés az aktuális világból miért éppen a megvalósult kimenetel szerint részesedik. Főleg a visszafordíthatatlan sorseseemények bekövetkezte

keltheti ezt az érzést. Valójában a *bizonyosság* és *esetlegesség* egyensúlyának individuális szinten történő érzelmi eltolódásáról van szó. A legtöbb kultúrában a bizonyosságérzet a végtelenbe vetett hitérzettel párosul. Az éntudat számára az *elvárási horizont* szerint beteljesült események, jelenségek a végtelen fennmaradás bizonyosságérzetét vetítik elénk, ami természetes, hiszen a közösség, a társadalom, a világegész működéséhez a bizonyosságalapú folyamatosság szükséges. Ezt a bizonyosságot a kereszténység a kinyilatkoztatás és az evangéliumok narratív hitelméleteire alapozta, a modern gondolkodás pedig a descartesi cogito kiterjesztésére. A hitelményben és az észközpontúságban az a közös, hogy vagy kizárják, vagy pedig a minimumra csökkentik az esetlegesség ontológiai realitását. Nem véletlen tehát, hogy a 19. század közepétől, főleg a hegeli filozófia felbomlásával párhuzamosan a konstitutív ész prioritását egyre többen kétségbe vonják.

A 19. századdal bezárólag a bölcsélet jellegét a zömmel centrális szerkezetben megformált eszmerendszerek felépítése jellemezte. Általában egy monisztikusan megfogalmazható szervezőelv állt a középpontban. Ezek közös jellemzője, hogy szinte egy bővített mondattal megjeleníthető genezisük lényege.

Például a német idealizmusban „a valóság az ész produktuma”; vagy Marxnál a „dialektikus materializmus”; vagy Nietzsche-nél: „Isten halott”.

Eme vezéreszméket a létvilág egészére próbálták a filozófusok kiterjeszteni, anélkül azonban, hogy szorosabb kapcsolatot keressenek a mindennapi élet működésére való alkalmazáshoz. Talán az I. világháború okozta azt az apokaliptikus sokk-hatást, ami elindította az euroatlanti gondolkodást a nagy rendszerek ellen. Európában és Amerikában olyan kulturális beállítódás vált jellemzővé, amely szkeptikus és tagadó hangulatban vett végleg búcsút a már amúgy is széttöredezett metafizikától. A múltról és a hagyományról már semmi érdemlegeset nem lehet mondani. Wittgenstein mondata határkövévé vált: „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”.

A hagyományos jellegű rendszerezés helyett újfajta gondolati kereteket kell létrehozni.

A két és félezer éves spekulatív filozófia – középpontjában a metafizikával – szinte a gúny céltáblájává vált. A Bécsi Kör logikai pozitivizmusa a mindenható tudományt állította a középpontba. A nyelv és logika kontextusain túlmutató kérdéseket – szerintük – képes megoldani a természettudomány. A kultúra relativizmusát favorizáló irányzat hívei a természettudományok helyett a társadalomtudományok döntő szerepvállalását hirdették úgy, hogy a bölcsélet pusztán a vélekedések kinyilvánítása. Az analitikus irányzat követői felvetették a hagyományos filozofálás elvetése mellett a nyelvhasználat exegézisét.

Szerintük nem azt kell értelmeznünk, hogy mi az igazság, a szépség, a boldogság, hanem azt, hogy az adott nyelvekben hogyan használják eme fogalmakat. Ez a törekvés hasonló Heidegger „Gelassenheit-ráhagyatkozás” kifejezésének értelmével.

A második világháború után ismét teret nyertek, sőt reneszánszukat élték a régi, nagy rendszerek, s ezzel párhuzamosan visszaszorultak a Bécsi Kör főbb elméletei. Talán a háború értelmetlen véráldozatai, a szélsőséges rendszerek barbár brutalitása döbbsentette rá a gondolkodókat, hogy ismét próbáljanak különbséget tenni jó és rossz, helyes és helytelen között. Nem az volt már a fontos, hogy a nyelvi kontextusokban hogyan használják például az igazság kifejezést, hanem ismét az, hogy mi az igazság. A régi, hagyományos rendszereket azonban nem lehetett újraéleszteni. A különféle tudáshorizontok óriási robbanása, a rendszerelméletek elterjedése, az universumról alkotott korábbi tudások átalakulása, a kvantumelméletek materializálódása, a fiziológiai pszichológia megjelenése és a mesterséges intelligencia térhódítása a kognitív végesség felismerését kényszerítette rá a paradigmatis tudáselméletekre.

Ez a folyamat kikényszerítette az általános partikuláris térhódítását. Még Heidegger tett egy tiszteletreméltó és utolsó kísérletet a metafizika újraírására, de a hatvanas években már kijelenti: „hagyjuk magára a metafizikát!”

A nagy egész egységlogikája helyett az egyediség, a sebesség és az idő kapcsolatrendszerei kerültek az értelmezési horizontok homlokterébe. Baudrillard, Virilio, Foucault, majd az elhíresült posztmodern kísérletei már nem a diskurzus tárgyára vonatkoznak, hanem a természetére és viselkedésére.

Minél jobban behatolunk jelenünkbe, annál távolabb kerülünk tőle. Ez nem érzéki csalódás, nem az oksági törvények vulgáris tagadása, hanem szükségszerű modellje a felbomlóban lévő posztmodern korunknak. A későújkor az utóbbi évtizedben döbbsen rá a *modernizmus-haladás-ipari állam-humánökológia* paradigma kilátástalan helyzetére. Már régen nem az oksági törvények megtestesülésére figyel az emberiség, hanem a jelenségértelmezések emocionális tartalmára. A posztmodern *vonaglását a romantizmushoz való közeledés ismert receptje ellenpontozza*. Nem is lehetséges más értékhez menekülni, hiszen a jóléti válság, amely átfogóan jellemzi az utóbbi évtizedet, egyre biztosabban halad a „történelem vége” felé. Akár a kauzális, akár a nem kauzális gondolati eszköztár ezt bizonyítja. Az oksági logika elérendő célja a *jóléti állam*. A világ fejletlenebb régióinak célkeresztjében az az euro-amerikai ipari demokrácia áll, amelyik naponta tesz eleget a belépszichologizált orwelli jóslatnak. Megrendült a társadalmi-politikai konszenzus, a jóléti állam problémamegoldó képessége került veszélybe. Mindezt erősíti a társadalom széles köreiben tapasztalható bizalomvesztés. Ez a pszichikai tényező elég erősen hozzájárul ahhoz, hogy az ökonómia világa nem képes a recessziót ismét átfogó, hosszú távú növekedésre váltani. Nem a gazdasági törvények, illetve a gazdasági élet primer szereplői okozzák a válságot, hanem az állam elosztó szerepe, ami eddig szinte „ideológiai” alapon fokozta, hirdette az irracionális fogyasztást Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban. Az ipari államot fenntartó növekedés ellenőrzését szülte, és a fogyasztók csalódottan fordulnak el a *New Age* szürke színességétől. Ezért keresik a romantikát, olvassák a történelmet, kutatják az „örök emberit”. Ösztönös értékkeresés ez, ami nem illik bele az ipari állam stratégiájába. A korábban engedelmes fogyasztó engedetlenné válik, és kiszámíthatatlan individuális magatartásával veszélyezteti a növekedést. A nyolcvanas évektől számtalan válaszkísérlet született a jóléti állam problematikájának alternatívájaként.²

Felerősödnek az életvilágot újrafogalmazni megkísérlő világképek, melyekben igényként jelenik meg a távolodás a „high tech”-től, a robottechnikától és a kibernetikától. Keressük az emberi természetet, vizsgáljuk a pusztán belső racionalitást, az emberi érzékenységet-szellemiséget. Menekülés a spirituális mozgalmakhoz, a jóga-hoz, a Krisnához, sőt a babonákhoz. Ismét átélünk egy szellemi hiányérzetet! Mindez feloldja és újszerűvé teszi a „második modern” elméletét, ami valójában semmi más, mint a 17. század óta tartó felvilágosodás-koncepciók újrafogalmazása a posztmodern nyelvezetén.

Az ember szembe kerül a társadalmi akarattal, és a majd fél évezredes munkafogalom átalakul. Az ezredfordulóra már kisebb jelentőségű lesz a munka világának kulturális vetületrendszere. A New Age szószólói már hirdetik a kiutat: *emberarcú informatikai világ építése a cél, ahol új- és új „társadalmi szerződéseket” kell kötni a kultúrának a Tudomány-Technika-Ipar-Üzlet paradigmával. Ez látszik reális kiútnak: a kulturális értékek meghatározó szerepet fognak betölteni az üzlet és a gazdaság világában. Az emberi „mértéknek” vissza kell kapnia jogait. Csak így lehetséges olyan kulturális újjászületés, amely az „eldiszkósodott”, új és hamis hősoszokkal benépesített fogyasztói társadalmat megmentheti a „történelem végétől”.*

Az ezredforduló új világfájdalmat szült. A modernség és modernizáció programja nem teljesít etikai impulzusokat, a demokrácia és az ipar hatalma nem képes olyan erkölcsöt állítani, amely értékmegetartó szerepet közvetíthetne. A régi korok memorizált értékei eklektizálódnak a modern környezetben. Talán nem is a demokrácia és az ipar felelős mindezt. Ha áttekintjük az ezredvég globális kérdéseit világszerte – ökológiai válság, kisebbségi kérdés, gazdasági válság, fajgyűlölet stb. –, sajnálatos módon nem találkozunk a problémák megoldásakor etikai imperatívuszt is figyelembe vevő, karizmatikus alkatú menedzserekkel, politikusokkal, szakemberekkel. Persze naivnak tűnhet ez a követelmény egy embertelen világban, de akárhonnán nézzük, *nincs más kiút*,

csak az etika? Jürgen Habermas egy rövid írásában³ felvázolja a modern kor befejezetlenségét. Rámutat a modernitást létrehozó impulzusok megbénulására, kimerülésére. Kiemeli paradoxonként a még mindig terjeszkedő avantgarde hatást, amely azonban már nem kreatív. Említi a neokonzervatív értékvilág lehetőségeit, sőt a vallási megújulás lehetőségeit is fontolóra veszi, de ezeket nem tartja megoldásnak a jelzett problémára, hanem mindössze identitáskeresésnek vagy az egzisztenciális biztonság megőrzésére tett kísérletnek véli. A kulturális modernséggel szembe kell szállni, hiszen ez nem más, mint egy intellektuális színjáték, amelyben összekapcsolódik a modernség a nihilizmussal, az állami beavatkozás a totalitarizmussal és a jóléti program a fosztogatással. Persze mindez a neokonzervativizmus szemszögéből, amely a tőkés modernizáció terheit ráteszi a kulturális modernitásra. „Léven hogy a társadalmi modernizáció üdvözült folyamatai, másfelől a catói módon felpanaszolt motivációs válság között fennálló összefüggéseket elhomályosítja; léven hogy nem fedezi föl a munkához való viszony megváltozásának, a fogyasztási szokásoknak, az igények színvonalának és a szabadidőre való orientáltságnak a társadalomszerkezeti okait, így mindazt, ami hedonizmusként, az identifikációs és engedelmisségi készség hiányosságaként, narcizmusként jelenik meg, közvetlenül annak a kultúrának rója föl, amely ezekben a folyamatokban mégiscsak fölöttébb közvetített módon van jelen.”⁴

Ez a folyamat legkeményebben a történetileg kialakult életformák kereteinek totális szétrombolására törekszik. A történelmi életvilágok, a hagyományos – mindig fennálló – kommunikatív struktúrák töredeznak, mállanak szét. *Súlyos következmény, hogy a nevelés a 20. században volt a leghatástalanabb.* Nem képes már betölteni a hagyományok szerinti milieu-építés követelményét. A karteziánus paradigma éppen a polgári demokráciában durvul erőltetett kommunikatív racionalitássá. Ennek hordozói diabolikus hangulatot teremtenek. „Kétségtelen, hogy a kulturális modernség is létrehozza önmagából *a saját apóriáit*. Ezekre hivatkoznak azok az intellektuális álláspontok, melyek vagy a modern utáni kort hirdetik, vagy a modern előtti korhoz való visszatérést javasolják, vagy éppen teljesen elvetik a modernséget. *A társadalmi modernizációból következő problémáktól függetlenül is, a kulturális fejlődés belső szemléletéből is* keletkeznek a modern kor projektumával kapcsolatos kétely és kétségbeesés motívumai.”⁵

Habermas gondolata egy végső-világképfelbomlást sugall; olyat, amelyik minden ízében recseg-ropog. Kevés stabil elem marad, amire esetlegesen alapozni lehetne. *Vajon a világkép-bomlást új világkép alakulása, szerveződése mentheti-e?* Lesz-e még alkalmas befogadó, aki megfelelően adekvát világgéppel működni tud az egyre jobban elértéktelenedő életvilágban? Lehet-e működni egy elhagyott tradícióvilág nélkül? Hogyan érthetjük meg az életvilág jelenségeit a kulturális hagyományok nélkül? A kultúra rossz megszüntetéséről van-e szó? Habermas válasz-kísérlete: „A rossz megszüntetés programjának és félresikerülő gyakorlatának vannak párhuzamai az elméleti megismerés és az erkölcs világában is. Ezek persze nem annyira világosan körvonalazottak. A tudomány, valamint a morál- és jogelmélet hasonló módon vált ugyan autonómmá, mint a művészet. Azonban mindkét szféra kapcsolatban marad a gyakorlat specializált formáival, az egyik a tudományossá vált technikával, a másik pedig a jogszerűen szervezett, alapjaiban erkölcsi igazolásra szoruló igazgatási gyakorlattal. S az intézményesült tudomány és a jogrendszeren belül leválasztott erkölcsi-gyakorlati fejtegetés mégis oly mértékben eltávolodott az élet gyakorlatától, hogy a *felvilágosodás* programja itt is átcsapatott a *megszüntetés* programjába.”⁶ Jövőképünk megelőlegezett, előrehozott, előre megélt. Az emberi mértéket már régen meghaladta a kényszer; a növekedés, a bizonyítás, a fogyasztás kényszere. *Ezért nincs jövőképünk, vagy ha van is, homályos, mert az ezredforduló homeosztázisa, az „egyensúly tipológiája” a klasszikus kiegyenlítődés tér-idő zavarát idézte elő.* Fájdalmas megélni ezt az új világfájdalmat, ami divatszerűen a „századfordulókhoz” kötődik.

A fragmentált részletkérdések szörszálhasogató vizsgálata, illetve a technikai szempontok túlsúlya szinte már lehetetlenné teszi a hagyományos bölcséleti kérdések megfogalmazását. Természetesen nem a hagyományos metafizika visszasírásáért ejtek könnyeket, hanem azért, hogy korunkban, az

összezsugorodott bolygónk világában a bölcsélet történetének konstitutív és koherens talapzatai már egyre kevésbé érdemelnek említést. Az alkalmazott filozófia elcsomagolta az évezredek kategóriákat, mint Hrisztó performansza a Rheistagot, s ezzel megnyitotta a partikularitások orgiáját. A bölcsélet eleganciája elmosódott, de van egy jó hírünk is: győzött az élet. Megpróbálunk ebben a világban továbbra is úton lenni.

Jegyzetek

¹ Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*. Európa, Budapest, 1987. 141. o.

² Például Karl-Werner Brand, Detlef Büsler és Dieter Rucht: *Aufbruch in eine andere Gesellschaft* című könyvükben újfajta szociális alapkérdést fogalmaznak meg: Milyen módszerekkel leszünk képesek uralkodni a tudomány és technika világán? Mindehhez hogyan viszonyul az új szociális etika? Milyen lesz a második modern és a humánökológia kapcsolata?

³ J. Habermas: *Egy befejezetlen projektum – a modern kor*. In: *A posztmodern állapot*. Századvég, Budapest, 1993.

⁴ Habermas: i.m. 160. o.

⁵ Habermas: i.m. 162. o.

⁶ Habermas: i.m. 170. o.

Tóth I. János

Az alkalmazott filozófia státuszáról

Dolgozatom első részében az alkalmazott filozófia és etika helyzete szempontjából fontos elméleti kérdésekkel foglalkozom, majd az alkalmazott filozófia kialakulása szempontjából néhány jelentősebb korszakkal és tendenciával.

I. Az alkalmazott filozófia elméleti kérdései

(1. *Elmélet és gyakorlat.*) Általában az elméleti tudományok a megismerés, a logikai konzisztencia és a bizonyíthatóság kérdéseit helyezik előtérbe, míg az *alkalmazott tudományok* elsősorban a gyakorlat igényei szerint rendezik el ismereteiket. Néha felteszik a kérdést: melyik a fontosabb az elméleti vagy a gyakorlati ismeret? A teória szempontjából természetesen az elméleti ismeretek az elsődlegesek, hiszen minden alkalmazás előfeltételezi az általános ismeretet. A praxis számára viszont a teória lehetséges alkalmazásai a fontosak és a teória pusztán a lehetséges alkalmazások szükséges segédeszköze. Tekintve, hogy a társadalom a lehetséges alkalmazások függvényében értékeli még a teoretikus kutatásokat is, ezért ha azok nem tudják igazolni gyakorlati jelentőségüket, akkor szükségképpen marginalizálódnak. Ezért mindazok, akik azt állítják, hogy egy elméleti ismeretrendszernek (pl. a filozófiának) per definitionem nincs és nem is lehet gyakorlati jelentősége hozzájárulnak a kérdéses elméleti tudás társadalmi leértékelődéséhez. Tehát értelmetlen dolog egymással szembeállítani a teoretikus és az alkalmazott tudományokat: mindkét megközelítés egyaránt fontos bár különböző, funkcióval rendelkezik a tudomány illetve a társadalom számára.

Az alkalmazás problémája a filozófia esetében speciális problémákat is felvett. Sokan a filozófia esetében mint az egyik leginkább teoretikus gondolatrendszer esetében kétségbe vonják az alkalmazás lehetőségét. Miközben nyilvánvaló, hogy a különböző korok eszméi és ideológiái a kereszténységtől a marxizmusig, a felvilágosodástól a globalizmusig jelentős hatást gyakorolt a társadalomra. Véleményem szerint tehát nem az kérdés, hogy szükséges-e illetve lehetséges-e alkalmazásról beszélni a filozófia esetében, hanem elsősorban az a kérdés, hogy ez hogyan valósítható meg a legelőnyösebb formában.

(2. *Dedukció és/vagy indukcio*) Az alkalmazás esetében módszertanilag két út merül fel: a deduktív és az induktív megközelítés. Az első esetben egy jól megalapozott elméleti rendszer általános elveit alkalmazzuk a konkrét esetekre. Ekkor az alkalmazása alatt az elvont tételeknek az egyes esetre történő lefordítását, aktualizálását értjük. A második esetben viszont egy-egy konkrét eset megoldásait próbáljuk kiterjeszteni más konkrét esetekre. Ekkor az egyedi eset a precedens kap meghatározó szerepet.

A deduktív jellegű alkalmazás során a gondolatok egyirányúan és lineárisan haladnak az általánostól az egyes, a teóriától a gyakorlat felé. Kétségtelen, hogy a deduktív módszer jól alkalmazható a természettudományokban, ahol régóta megkülönböztetik az elméleti és az alkalmazott tudományokat. Ennek tipikus példája a fizika, ahol éles különbség van az elméleti fizika illetve a mérnöki tudományok, mint alkalmazott fizika között. Ennek feltehetően az az oka, hogy a diszciplínákra tagolódó természettudományok paradigmátikusán fejlődnek, ahogy ezt Kuhn leírta.¹ A természettudományok normális állapotában egy adott kérdésről csak egyetlen álláspont lehet érvényben. Egy szakmai kérdéssel kapcsolatban többféle álláspont egyidejű létezése a természettudományokban elfogadhatatlan és az adott terület válságának a jele. Ebben a helyzetben

¹ Kuhn, T: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Gondolat. Budapest 1984.

intenzív kutatások kezdődnek a véleménykülönbség megszüntetése érdekében. Tehát a természettudományokban a normális állapot a nézetek egysége, míg a nézetek pluralizmusa a válság biztos jele.

A társadalomtudományokban viszont a normális állapot a nézetek pluralizmusa és folyamatos vitája. A társadalomtudományokban a válság biztos jele, ha egy-egy nézet kizárólagossá válik, hiszen ezt az állapotot csak a gondolat- és szólásszabadság elnyomása révén lehet fenntartani. A társadalmi gyakorlatra szintén a különböző álláspontok, pártok, részérdekek pluralitása és vitája a jellemző. A fentiek ellenére az alkalmazásnak a deduktív formája nemcsak a természettudományokat jellemzi, hanem a különböző vallásokat, ideológiákat vagy társadalomtudományokat is. Említhetjük a kereszténységet, de a két másik nagy monoteista vallást is, amely egy meghatározott gondolatrendszert akart és esetenként akar ma is doktriner módon érvényesíteni a mindennapi életben. A 19–20 században nagy befolyást kaptak a különböző nem vallásos alapon álló ideológiák. Elsősorban a marxizmus és a fajelmélet esetében kellett megtapasztalnunk, hogy a társadalomban egyetlen „izmus” kizárólagos hirdetése és fundamentalista alkalmazása milyen tragédiákhoz vezet. Napjainkban a modernitás eszmerendszerén belül megfogalmazott neoklasszikus közgazdaságtan próbál a társadalmi kérdésekben kizárólagos és meghatározó álláspontot érvényesíteni. Gondoljunk csak a környezetszennyezéssel, szegénységgel, globalizmussal, a nemzetközi tőke szabad mozgásával kapcsolatos kérdésekre. Tehát kezdetben a vallások, később az ideológiák, napjainkban bizonyos tudományok próbálják magukat egyetlen világmagyarázatként megfogalmazni és a társadalmi életet doktriner módon meghatározni. További sajátossága ennek a helyzetnek, hogy a különböző „világmagyarázó elméletek” – még napjainkban is – intoleráns módon ütköznek egymással.

A humánszférára az jellemző, hogy a valóság nem ragadható meg egyetlen koherens és konzisztens teóriában, hanem különböző nézőpontok lehetségesek és az igazság gyakran a különböző elméletek közötti kiegyensúlyozott vitában jelenik meg. Ezért nem beszélhetünk általában a filozófia alkalmazásáról, hanem legfeljebb egy-egy filozófiai eszmerendszer vagy ideológia (pl. utilitarizmus, marxizmus, nacionalizmus, liberalizmus, ökológizmus stb.) alkalmazásáról. A társadalomtudományokban és a humán tudományokban a különböző izmusok kizárólagos alkalmazásának a modellje bár gyakran előfordul, de mindig tragédiákhoz vezet. A problémák ekkor általában az elméleti ortodoxiában, a gyakorlati iránti érzéketlenségben, más nézetekkel szembeni intoleranciában és kizárólagosságában jelentkeznek.

Jellemző például, hogy a géntechnika szakmai kérdéseiről folytatott vita a természettudományok paradigmája szerint, míg a géntechnika társadalmi következményeiről folytatott vita a társadalomtudományok, illetve a társadalmi gyakorlat paradigmája szerint fejlődik. A génmanipuláció társadalmi hatásával kapcsolatban jelentős véleménykülönbség van. Az egyik oldalon a genetikusok és a biotechnológiában üzletet látó nagy cégek, és fizetőképes fogyasztók, míg a másik oldalon ökológusok, a lehetséges következmények miatt aggódó értelmiségiek, a különböző környezetvédő és vallásos csoportok találhatók. Ebben a helyzetben elkerülhetetlen a társadalmi vita. Ha lehetséges egyáltalán a géntechnika várható környezeti, társadalmi következményeit pontosan prognosztizálni illetve kontrolálni, akkor az csak egy folyamatos társadalmi vita keretei között képzelhető el. A különböző nézeteket vallók, de egyforma lehetőségekkel és erővel rendelkező felek társadalmi vitája ideális esetben lehetőséget ad a probléma kezelésére az etikai, jogi és piaci szempontok megfelelő kombinációjára.²

(3. *Specializálódás*) A mindennapi élet problémái összetett egészek, miközben a tudományos élet diszciplínákra tagolódik. Ezért a gyakorlat által felvetett problémák elméleti elemzése és feldolgozása súlyos nehézséggel néz szembe. Hogyan lehet a multidiszciplináris problémákat a diszciplínákra tagoló tudományok segítségével leírni? A probléma legegyszerűbb megoldása a

² Tóth I. J.: *Gene Manipulation: market and expert failures*. Global Bioethics Vol.13, pp. 79-86, 2000.

mechanikus megoldás. Eszerint minden diszciplína a saját nézőpontja alapján értelmezi a problémát, majd megfogalmazza az ajánlásait. A különböző diszciplínák leírásainak és javaslatainak mechanikus összesítése, úgymond biztosíthatja a multidiszciplináris nézőpontot. Ez a felfogás hallgatólagosan feltételezi, hogy a világ – összhangban a diszciplínákkal – egymástól elkülönült rekeszekből áll, amelyek nem hatnak egymásra.

A világ azonban nem izolált rekeszekből áll, következésképpen a különböző diszciplínák valóság értelmezései és ajánlásai hatnak egymásra, ütköznek egymással, esetenként logikailag kizárják egymást. Ezért a társadalomnak (illetve vezetőiknek) választani kell, hogy melyik diszciplína véleményét veszi figyelembe és melyikét nem, vagyis a diszciplínák között valamilyen fontossági sorrendet kell megállapítani. A diszciplínák között az önkényes preferencia sorrend felállítására a társadalom azért van rákényszerítve, mert a világ, és a világban felmerülő problémák szerves egységet képeznek. Csak a tudomány tagolja a világot különböző diszciplínákra. Ráadásul a diszciplínákra szétszabdalt tudományos világ ebben a döntésben semmilyen segítséget sem tud adni a társadalomnak, tekintve, hogy minden tudomány csak a saját szempontjait hangsúlyozza.

Manapság már szinte közhelyszerűen emlegetik a túlzott mértékű szakosodás veszélyeit, az „egészre” érzékeny tudósok rendszeresen felhívják a figyelmet a szintetizáló jellegű művek készítésének a fontosságára, ennek ellenére a specializálódásból fakadó problémák megoldatlanok. Nyilvánvaló, hogy a problémák holisztikus megközelítése nem lehet olyan részletező, mint egy diszciplináris elemzés, másrészt viszont a filozófiai megközelítés azáltal, hogy az egészre koncentrál, a dolog olyan sajátosságait is észlelheti, amely a diszciplináris kereteken belül érzékelhetetlen.

II. Alkalmazott etikai kérdések

Az alkalmazott filozófia meghatározó része az alkalmazott etika. Az alkalmazott etika mibenlétének megértését elősegíti, ha felidézzük az erkölcs és az etika társadalmi jelentőségét és szerepét. Először is különbséget kell tennünk az erkölcs, mint a társadalom egyik alapvető integrációs formája és az etika, mint e tényező elméleti reflexiója között, s így különbséget kell tennünk az erkölcsiség (morality), az erkölcselmélet (moral theory) vagy az etika továbbá a meta-etika és a metafizika között.³

(4. *Erkölcsiség*) Az erkölcsiség vagy moralitás az emberek véleményét mutatja olyan értékekkel kapcsolatban, mint például becsületesség, hűség, továbbá megmutatja, hogy adott helyzetben milyen viselkedést tart valaki jónak, helyesnek. Persze egy ember rendelkezhet meghatározott erkölcsi nézetekkel és erkölcsiséggel anélkül, hogy rendelkezne a saját erkölcsiségére vonatkozó tudatos reflexió képességével; továbbá ugyanaz az erkölcsiség különböző erkölcsi elméletekkel lehet kompatibilis. Így a hazugságot tekintheti valaki rossznak anélkül, hogy szisztematikus etikai rendszerrel rendelkezne arra nézve, hogy a hazugság miért rossz.

Ha az erkölcsi vélemények koherens szemléletmódhoz vezetnek, akkor lehetségessé válik az, hogy bizonyos típusú erkölcsösségről beszéljünk – például keresztény, szocialista vagy újabban ökológiai erkölcsösségről. Az erkölcsösség ebben az értelemben az erkölcsi meggyőződések rendszere, ami általában kifejez egy szemléletmódot, értékrendet és elkötelezettséget és megmutatja, hogy egy adott helyzetben hogyan kell viselkedni, hogy milyen értékeket kell preferálni, illetve az erkölcsi dilemmákban az ellentétes szempontokat hogyan lehet összeegyeztetni.⁴

³ John Haldane: *Applied Ethics* p. 722 in *The Blackwell Companion to Philosophy* (ed) Nicholas Bunnim and E.P. Toni James. Blackwell Publishers Ltd 1996 Oxford.

⁴ Hársing László: *Bevezetés az etikába*. Bíbor Kiadó. Miskolc, 1999. 16.o.

(5. *Etika*) Minden erkölcsiséget megalapozhat egy vagy több princípium, ami igazolja a szemlélet sajátosságait. Ez vezet bennünket a második szinthez, amely kifejti azt a szisztematikus struktúrát, amely az erkölcs-elméletet vagy etikát alkotja. Joggal szoktak különbséget tenni az erkölcs mint a társadalom egyik alapvető koordinációs formája és az etika, mint e tényező elméleti reflexiója között. Az etika tárgya az erkölcs, ahogy a természettudománynak a természet. Másrésről azonban az erkölcs olyan speciális objektumnak tekinthető, amely csak az emberi tevékenység és erőfeszítés által létezik, amelyek gyakran valamilyen vallásos vagy evilági etika keretében összegződnek. Tehát az erkölcs és az etika között korántsem lehet olyan éles határt húzni, mint például az élet és a biológia tudománya között. A tudatosság egy minimális szintje fölött az erkölcsiség csak az etika művelése és folyamatos alkalmazása által tartható fenn.

Az alkalmazott etikák elsősorban ehhez az absztrakciós szinthez kapcsolódnak, tehát az erkölcsiség illetve az erkölcsi elmélet lehetséges alkalmazását vizsgálják. Az alkalmazott etikák normatív diszciplínák, hiszen elsősorban arra a kérdésre keresik a választ, hogy egy adott helyzetben hogyan kell viselkedni, hogy milyen értékeket kell preferálni illetve az erkölcsi dilemmákban a gyakran ellentétes szempontokat hogyan lehet összeegyeztetni.

(6. *Formális és tartalmi meta-etika*) A következő absztrakciós szint a meta-etika, amelyet nemcsak formális, hanem tartalmi (materiális) módon is értelmezem. A meta-etika alatt általában azt a diszciplínát értik, amely az etikai fogalmakat pusztán formális és logikai szempontból tárgyalja. Véleményem szerint azonban mégis lehet beszélni tartalmi meta-etikáról is, hiszen az etikát gyakran csupán csak egy meghatározott filozófia vagy értékrend alkalmazásának tekinthetjük. Például a keresztény etika a keresztény teológia tételeiből és szellemiségéből „következik”. Hasonlóképpen mondhatjuk, hogy a világi etikák szoros összefüggésben állnak a felvilágosodás filozófiájával, a kommunista erkölcsőség a marxizmussal, a környezeti ethosz az ököfilozófiával stb. Tehát gyakran a különböző értékrendszerekre épülő ideológiai-filozófiai rendszerekhez különböző etikai rendszerek tartoznak. Az egy másik kérdés, hogy éles különbség van valamely dogmatikusan kötelező izmus rendszerére és a különböző filozófiai nézetek pluralitására épülő társadalmi gyakorlat között.

Az alkalmazás szempontjából az az ideális, ha az erkölcsiséggel, etikával és filozófiával foglalkozók aránya egy piramishoz hasonló, amennyiben a meghatározó többség a mindennapi élethez kapcsolódó morális kérdésekkel foglalkozik. Ez a helyzet jellemezte például a középkori keresztény Európát, ahol minden közösséghez tartozott egy lekipásztor. A kommunista állam szintén hangsúlyt fektetett arra, hogy intézményesített formában közvetítse az általános elveit a mindennapi élet számára. Gondoljunk csak a munkahelyi és területi pártbizottságokra, amelyek nagy erőket mozgósítottak, hogy az emberek élete összhangban álljon a (kommunista) ideológiával. A modern polgári társadalomban azonban hiányzik az az intézményrendszer, amely az általános filozófiai és etikai nézeteket lefordítaná és közvetítené a mindennapi élet számára. Függetlenül az általános elvek tartalmától a megfelelő intézményesített közvetítés hiányában csak egy alacsonyabb erkölcsiség alakulhat ki a társadalomban. Az alkalmazott filozófia és etika éppen a polgári társadalomnak ezt a hiátust szüntethetné meg.

(7. *Dogmatizmus versus relativizmus.*) Az etika alkalmazásával kapcsolatban gyakran két hibás szélsőséges helyzet alakul ki. Egyfelől létrejöhet egy dogmatikusan kötelező filozófia és ebből következően egy pontosan előírt etika, valamint erkölcsiség. Ebben az esetben viszonylag egyszerűen alkalmazható a filozófia a mindennapi kérdésekre. Ugyanis a legáltalánosabb kérdések kötelező jellege miatt az érdeklődés eleve a konkrét kérdésekre irányul. Összességében azonban a dogmatikusan kötelező filozófia, etika és erkölcsiség összeegyeztethetetlen a demokratikus társadalom felfogásával, és ami még nagyobb baj, hogy gyakran katasztrófába viszi a társadalmat.

A másik szélsőséges helyzet az etika terén a teljes relativizmus és szubjektívizmus. E felfogás nemcsak a dogmatikus nézeteket kérdőjelezi meg, hanem elutasít minden pozitív elvet és szabályt.

Lehet, hogy kezdetben csak az etikusok hirdetik a szkepszist és a relativizmust, később azonban ez a vélemény az emberek mindennapi tevékenységében is megjelenik, és az erkölcsi koordináció, az erkölcsiség a társadalomban a minimális mértékűvé válik. Így ebben a helyzetben azonban nemcsak az etika, hanem magának az erkölcsnek a létjogosultsága is megkérdőjeleződik. Ez az állapot gyakran igényt teremt egy új dogmatikus (legyen az vallásos vagy evilági) filozófia és erkölcsiség iránt.

E két hibás szélsőséges álláspont között azonban létezhet olyan köztes egyensúlyi helyzet is, amely egyesíti magában mindkét helyzet előnyeit, miközben elkerüli annak tipikus hibáit. Egy, a nem dogmatikus filozófia és etika nyilvánvalóan csak vitákban létezhet és fejlődhet. E vitában természetesen a legkülönbözőbb elméletek és nézetek vehetnek részt. Így az alkalmazott filozófia művelése során kialakítható, fenntartható, sőt intézményesíthető egy nem dogmatikus erkölcsiség is. Fontos, hogy az alkalmazott etikusok vállalják, hogy a különböző konkrét erkölcsi kérdésekben — legjobb tudásuk és lelkiismeretük szerint — állást foglalnak.

III. Történeti áttekintés

(8. *Görög filozófia*) Az ókori görög kultúrában a filozófia mint *par excellence* elmélet reagált és reflektált a gyakorlat által felvetett kérdésekre. A filozófiai gondolkodás nyitottságát, probléma érzékenységét nem korlátozta sem a vallás, sem az ideológia, sem a különböző tudományok doktrínárisága. A filozófia közvetlen viszonyban állt a valósággal és így a teória és a praxis között kialakult egy termékeny és élő körfolyamat. Ily módon a görög filozófiát egyaránt jellemezte a gyakorlati kérdésekre reflektáló, a bölcsességet és az elméleti tudást egységbe foglaló szintézis megalkotásának a képessége. A szofisták a demokratizálódó, a vallási dogmatizmust elutasító poliszokban keresték a helyes viselkedés normáit és értékeit. Tevékenységük hozzájárult a tekintélyelvű gondolkodás megkérdőjelezéséhez, a ráció és az individuum szerepének a megerősödéséhez. Szókratész kritikája szerint viszont a gondolkodásmódjukat szélsőséges relativizmus, szubjektívizmus, esetenként túlzott individualizmus jellemezte.

A szofizmust követő görög filozófia elsőként került szembe azzal a napjainkra is jellemző problémával, hogy hogyan lehetséges a dogmatizmus, illetve relativizmus hamis alternatíváját elkerülni, vagyis hogyan lehetséges egy nem dogmatikus alapokon álló, de mégis széles körben elfogadott filozófiát és etikát megfogalmazni. Platón, Arisztotelész filozófiája, majd az epikureizmus, sztoicizmus a gyakorlatban is megmutatták, hogy alkothatók nem-dogmatikus alapokon álló, mégis nagy hatást gyakoroló filozófiai és etikai nézetek.

(9. *Kereszténység*) A középkori Európában a keresztény gondolkodás és világkép határozta meg a társadalmiságot. A kereszténység intézményes formában próbálta közvetíteni és alkalmazni a társadalomban az ideológiáját. Ebben a folyamatban fontos feladata volt a dogmatikusan kötelező keresztény *teológiának*, ennek alkalmazására törekvő *kazuisztikának*, a minden egyes közösségre kiterjedő *lelkipásztori* tevékenységnek. Mindezt egyetlen keretbe fogta az állammal szorosan összefonódó egyház közvetlen és közvetett evilági hatalma, amely a kíváncsok morál és viselkedés érdekében kényszerítő intézkedéseket is alkalmazhatott. A kazuisztika az emberi tevékenység olyan különböző területeit érintette mint például az igazságos háború, erőszak-mentes ellenállás, uzsorakamat, házastársi hűség, szüzesség stb. A kazuisztika így az elméletet vagyis a keresztény teológiát alkalmazta a gyakorlat elsősorban a plébánosok és a hívők számára. A kazuisztika módszertani szempontból a precedensek fontosságára hiva fel a figyelmet, így keresett egyensúlyt a deduktív és az induktív megközelítés között. A kereszténység mindig felvállalta azt a szerepet, hogy konkrét erkölcsi kérdésekben állást foglaljon, s így a gyakorlatot a saját hitrendszere szempontjából a kíváncsoknak vélt irányban befolyásolja. Az egyház miközben fenntartotta az erkölcsiségét, és ezáltal fontos társadalmi funkciót töltött be, ugyanakkor, mint dogmatikus

intézmény sok szempontból indokolatlanul gátolta a közösségek és az egyének mozgásterét és fejlődését.

(10. *A keresztény erkölcsiség gyengülése.*) A XIV századtól kezdődött meg a keresztény világkép lassú eróziója. Egyrészt a reformáció megosztotta a korábban egységes keresztény gondolkodást, másrészt a reneszánsz, a mechanikus világkép, és a felvilágosodás általában csökkentette a vallás szerepét a társadalomban. Ezzel párhuzamosan a kazuisztika létjogosultsága is megkérdőjeleződött.⁵ Európában a keresztény erkölcsiség visszaszorulása egyúttal általában az erkölcsiség gyengülését is jelentette, hiszen ez idő alatt egyetlen egy hasonlóan jelentős társadalmi befolyással rendelkező erkölcsi rendszer sem alakult ki. Természetesen elméleti szempontból számos jelentős etika született (pl. Kant, Bentham stb.), ebben a korszakban, de ezek gyakorlati hatása nem tudta ellensúlyozni a kereszténység csökkenő befolyását. A kapitalizálódó Európában korszerűtlenné váló vallásos dogmatizmus befolyásának a csökkenése a társadalomban új mozgásokat és fejlődési pályákat nyitott meg, miközben az erkölcsiség eróziójából fakadó negatív hatások csak később realizálódnak.

(11. *A piac és a bürokrácia túlértékelése.*) A polgárosodás elején úgy tűnt, hogy a modern társadalom megfelelő módon működtethető a piac és a bürokrácia adta szabályok segítségével és ezen túl, illetve ezen belül nincs szükség semmilyen erkölcsi megfontolásra. Az erkölcsi koordináció helyébe – sokan úgy vélték egyszer és mindenkorra – a piac, illetve a bürokratikus szabályozás lépett. Jól jellemzi ezt a mentalitást a *‘mindent szabad, amit nem tilt a törvény’* szlogen is.

Természetesen a piaci verseny és a bürokratikus szabályozás elengedhetetlenül szükséges, viszont ma már egyre nyilvánvalóbb, hogy sem a piac sem a hatalom nem elégséges a társadalom hatékony működéséhez. Különböző piaci és állami kudarcok léteznek, amelyek nemcsak a mindennapi életben tapasztalhatók, hanem elméletileg is jól jellemezhetők.⁶ Ezeknek a kudarcoknak a tudatosodása jelentős szerepet játszott abban, hogy a XX. század végére megkérdőjeleződött a piaci és a bürokratikus szabályozás mindenhatóságába vetett hit és a közvélemény figyelme újból az erkölcs koordináció felé fordult.

(12. *Metaetika.*) A 20. század elején különösen az angolszász nyelvterületen az etikusok figyelmét elsődlegesen a (formális) meta-etikai kérdések kötötték le. A metaetika az etikai nézetek logikai státuszával foglalkozik és olyan általános kérdésekre vonatkozik mint pl. az értékek objektivitása, jelentése, egymáshoz való logikai viszonya. Ezeknek a problémáknak a megvitatása során a lehető legtávolabb kerültünk a konkrét erkölcsi problémáktól. A meta-etikai szemlélet és megközelítés legitimálta az etikusoknak azt a törekvését, hogy elforduljanak az erkölcs gyakorlati problémáitól. A világi etikusokkal szemben a keresztény etikusok számára mindig fontos volt, hogy a különböző konkrét kérdésekben is véleményt alkossanak. Mind a mai napig jellemző, hogy ha felmerül valamilyen etikai vagy filozófiai tartalommal rendelkező kérdés, akkor a társadalmi vita általában a szakértő (orvost, közgazdász, mérnök stb.) és egy erkölcs-teológus között zajlik. Noha nyilvánvaló, hogy a teológus csak egy meghatározott erkölcsi és nem általában az erkölcsi álláspontot képviselheti. A mindennapi élet által felvetett kérdésekkel való foglalkozást üres moralizálásnak tekintették, amit e szerzők nemcsak, hogy nem tartottak feladatuknak, hanem az etikához méltatlan esetenként káros tevékenységnek minősítették. A mindennapi élet erkölcsi problémáinak a háttérbe kerülése, mai szemmel azért is nagyon furcsa, mert ugyanezen időszak alatt volt két világháború, kialakultak a különböző totalitárius ideológiák, általánossá váltak a népirtások, a tömegpusztító fegyverek kifejlesztése és használata.

⁵ Pascal, Blaise: *Les Lettres Provinciales*.

⁶ Kornai J. *Régi és új ellentmondások és dilemmák*. Magvető Könyvkiadó. A legfontosabb piaci kudarcok: a természet kizsákmányolása, a közjavak elpusztítása, a negatív externáliák, a jövő leértékelése, illetve a tökéletlen verseny, míg a legfontosabb állami kudarcok: a demokratikus döntéshozatal korlátai, a rövidtávú érdekek előtérbe kerülése, a jóhiszemű, de mégis hibás politikai döntések, a hatalommal való szándékos visszaélés stb.

(13. *Az alkalmazott filozófia kialakulása.*) A fenti tényezők tehát az erkölcsiség gyengülése, a különböző ideológiák doktriner képviselése, a piaci és állami kudarcok felismerése, a metaetikai megközelítés formalizmusa, a specializálódásból fakadó kudarcok az értelmiség egyre szélesebb rétegeiben vált nyilvánvalóvá. Az 1960-as évek közepétől kezdve változás történt az attitűdben és a filozófia gyakorlati vonatkozásai előtérbe kerültek. Mindenekelőtt az Egyesült Államokban, de másutt, például Nyugat-Európában is számos olyan társadalmi jelenség alakult ki, amely közvetve vagy közvetlenül hozzájárult az alkalmazott filozófia kialakulásához. Gondolok itt elsősorban: a fegyverkezési versenyre, az atomkatasztrófa veszélyére, a vietnámi s más háborúkra, a növekvő környezetszennyezésre, a kisebbségi kérdésekre, az abortuszra, eutanáziára, a hippie és az ellenkultúra mozgalomra. A fenti kérdések vitatémákká váltak, és megosztották a közvéleményt. Ugyanakkor egyre nyilvánvalóbbá és egyúttal mind botrányosabbá is vált, hogy a filozófusoknak semmi mondanivalója sincs ezekről a kérdésekről. A korszak befolyásos irányzatainak válasza az volt, hogy a filozófusnak nem az a feladata, hogy ezekre a konkrét kérdésekre válaszoljon; a filozófiának nem az a dolga, hogy befolyásolja és megváltoztassa a világot, hanem hogy megértse és leírja a valóságot. A filozófusok egy része azonban ezt a megközelítést nem fogadta el és vállalta a modern világ által felvetett erkölcsi kérdésekben való állásfoglalás felelősségét.

Az alkalmazott filozófia tehát elsősorban olyan filozófiai relevanciával is rendelkező kérdésekre kereste választ, amelyek a mindennapi élet szempontjából jelentősek. Az alkalmazott filozófia nem homogén irányzat, mivel számos különböző területet érint. A legfontosabb részdiszciplínái: a *környezetfilozófia, feminizmus, politikai filozófia, konfliktuskutatás, személyes kapcsolatok illetve a különböző szaktetikák, mint például orvosi, üzleti, média és kutatás etika. stb.* E terület heterogén jellege nagymértékben megnehezíti az alkalmazott filozófia és etika egységes tárgyalását.

(14.) *Alkalmazott filozófiai problémák osztályozása*) A gyakorlathoz való közvetlen viszonyunk a különböző tudományok és ideológiák következtében meggyengült. Elvesztettünk a dolgokhoz való közvetlen viszonyulás lehetőségét. Az alkalmazott filozófia erre a problémára próbál választ adni. Az alkalmazott filozófia, szemben a különböző izmusok doktriner alkalmazásával mindig a konkrét problémából indul ki, s így teret ad az induktív megközelítésnek is. Persze a hangsúly nem az induktív módszer és a precedensek logikájának kizárólagos alkalmazásán van, hanem a különböző nézőpontok, izmusok és módszerek egyidejű használatának a bölcsességén.

Az alkalmazott filozófia szempontjából a mindennapi élet problémái három csoportba sorolhatók: (i) Egy probléma lehet teljesen új (pl. új információs eszközök kialakulása, génsebészet, klónozás, AIDS), amelyre a dolog természetéből adódóan nincsenek hagyományos válaszok. Ugyanakkor feltételezhető, hogy ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban megfogalmazható valamilyen egyértelmű szabályrendszer. Ebben a folyamatban az alkalmazott filozófia feladata a probléma észlelése és a szabály megfogalmazása, ami esetenként lehetővé teszi a jogi szabályozást is. (ii) Lehetséges, hogy egy problémának új aspektusai merülnek fel (pl. tömegpusztító fegyverek, környezetszennyezés, születésszabályozás,) ezért a régi szabályokat újakkal kell helyettesíteni. (iii) Végül a probléma lehet olyan természetű (pl. abortusz vagy eutanázia esetében), hogy nem illeszthető bele valamilyen egyértelmű szabályrendszerbe, hanem állandóan mérlegelni kell a különböző erkölcsi elvek és értékek között.

A különböző hivatások gyakorlása közben szintén gyakran merülnek fel filozófiai, etikai relevanciával is bíró kérdések. E problémák szakmai arányától függően vagy a szakembereknek kell filozófusokhoz fordulni, vagy fordítva a filozófusok vonják be a szakembereket a vitába és így keresnek egy racionálisan elfogadható megoldást a problémákra. Mindenesetre az alkalmazott filozófia esetében különösen fontos, hogy a filozófus ismerje a kérdéses területnek, szakmának vagy hivatásnak a terminológiáját, alapvető összefüggéseit, paradigmáját. Csak ebben az esetben van reális lehetőség arra, hogy az alkalmazott filozófia a felmerülő szak-etikai kérdésekben állást tudjon foglalni.

Témakörök az alkalmazott filozófiából

Földesi Tamás

Az alkalmazott filozófia néhány erkölcsi és jogi problémája

Mielőtt rátérnék választott témám, az alkalmazott filozófia erkölcsi és jogi vonatkozásaira, szeretném röviden tisztázni álláspontomat az alkalmazott filozófia néhány alapkérdését illetően. Az alkalmazott filozófia iránt az utóbbi évtizedekben élénkült meg az érdeklődés, de az alkalmazott filozófia továbbra is egy ritkán alkalmazott terminus, amellyel keveset foglalkoznak. Ennek következtében nem véletlen, hogy az alkalmazott filozófia szükségessége is a vitatott kérdések közé tartozik. Jómagam azt az álláspontot vallom, hogy egy ilyen széleskörű diszciplínára feltétlenül szükség van, s ezt lényegében két érvel tudnám alátámasztani. Az egyik az, hogy az „alkalmazott filozófia” nem filozófiai találmány, mert a tudományok differenciálódása során joggal merült fel az az igény, hogy különbséget kell tenni alapkutatások és alkalmazott tudományok között, s ez a különbségtétel pl. a matematikában, de más tudományokban is már régóta meghonosodott. Ennek a különbségtételnek elvi alapja az, hogy egyaránt szükség van olyan alapkutatásokra, amelyeknek középpontjában nem a kutatások gyakorlati felhasználása áll, hanem új tények feltárása és hipotézisek megalkotása, függetlenül azok gyakorlati felhasználásától. Éppen úgy megindokolható, hogy ezeknek az eredményeknek a gyakorlati alkalmazása is alapvető társadalmi szükséglet. Ez egyébként időben eléggé szétválhat egymástól, így pl. évtizedekig tartott, míg a matematikai logika XIX. század végi megalapozása a számítógép világában gyakorlati alkalmazásra került.

Másrészről érvelhetünk az alkalmazott filozófia szükségessége mellett azzal is, hogy az az igen sokrétű társadalmi igény, amely a filozófiát koronként létrehozta, nem korlátozódik azokra az alapvető filozófiai korproblémákra, amelyek a filozófia hipotéziseiben, tételeiben öltenek testet, hanem a dolgok logikája következtében kiterjed arra is, hogy hogyan alkalmazható a filozófia a politikában, a jogban, a gazdaságban, a művészetekben, stb., ezért a filozófia nem lehet önmagába forduló, steril diszciplína, ahogy azt 1968-ban Márkus György a dialektikus materializmussal kapcsolatban megfogalmazta. Másképpen megfogalmazva a filozófiának tudatosan el kell vállalnia az alkalmazás funkcióját, amely igen sokrétű, sokoldalú és problémákkal gazdag tevékenység, amint azt a következőkben az alkalmazott filozófia erkölcsi és jogi megjelenése kapcsán megpróbálom bemutatni.

Gondolatok az alkalmazott filozófia, az etika és a jogtudományok kapcsolatáról

Bevezető gondolatunk után térjünk rá az alkalmazott filozófia, az etika és a jogtudományok kapcsolatának vizsgálatára. Azt hiszem, hogy ez a problematika vagy kérdéskör elsődlegesen az erkölcs és a jog *legitimációjának* szükségességével függ össze. A legitimáció az erkölccsel és joggal foglalkozó diszciplínák, vagy ha úgy tetszik: tudományok egyik legfontosabb megkerülhetetlen kérdése. Ennek magyarázata elsődlegesen abban rejlik, hogy mind az erkölcs, mind a jog normatív jellegű, számtalan szabályt tartalmaz, és elvárja az emberektől, hogy ezeket a normákat a jelenben és a jövőben betartsák. Itt azonban rögtön jelentkezik egy alapvető ellentmondás. Sem az erkölcsi szabályokat, sem a jogszabályokat nem az egyes egyének hozzák tetszésük, ízlésük vagy érdekeik alapján, azok tehát külső társadalmi vagy állami követelményként jelennek meg. Az egyén azonban nem utasíthatja el az erkölcsi vagy jogi normákat azon az alapon, hogy azok idegenek a számára, mert a normaszegést mind az erkölcs, mind a jog szankcionálja, az esetek zömében bünné nyilvánítja, s így az egyén, ha tetszik, ha nem, kénytelen bizonyos fokig

alkalmazkodni a fennálló erkölcsi és jogi normákhoz. (Igaz, itt van egy bizonyos, nem is lényegtelen különbség erkölcs és jog között, amennyiben jogot az ember nem választ, de kénytelen az állam érvényben és hatályban lévő jogát „elfogadni”, míg az erkölcsnél van bizonyos választási lehetősége, amennyien több erkölcsi koncepció között az egyén választhat, de nyilvánvaló, hogy ez is korlátozott, nem teheti meg, hogy egyetlen erkölcsöt sem fogad el.)

Mindez szükségszerűen vezet el az erkölcs és jog legitimációjának problémájához, a különböző társadalmakban élő emberek joggal vethetik fel azt a kérdést, hogy miért írja elő ez vagy az az erkölcs éppen az adott normákat, és miért fűz azok megszegéséhez ilyen vagy olyan büntetéseket, és hasonlóképpen – sőt talán még élesebben – tehetők fel kérdések a jog legitimálásával kapcsolatban, élesebben azért, mert itt még az erkölcsök közötti választás lehetősége sem merül föl. Itt tehát az a probléma jelentkezik, hogy mi hatalmazza föl az adott jogalkotót arra, hogy emberek számára olyan jogszabályokat hozzon létre, amelyek közül néhánynak a megsértése a társadalmak zömében egyenesen halálbüntetést vonhat maga után. (Más kérdés, hogy noha az erkölcs és jog legitimációjának problémája elvileg minden társadalomban felmerülhet, konkrétan nagyon is eltérő formában jelentkezik pl. az ókorban az újkorhoz, vagy a legújabb korhoz képest.

Ami mármost a legitimáció konkrét formáit illeti, a politológia, amelyik tárgykörénél fogva kötelességének érzi, hogy a legitimáció kérdéseivel részletesen foglalkozzék, számos legitimációs formát sorol föl. Számunkra ebből az az érdekes, hogy a legitimációs formák között szerepel az is, hogyha egy társadalmi alrendszer, intézménycsoport szabályköteg megalapozására úgy történik kísérlet, hogy valamelyik diszciplína alapeszméi segítségével kísérlik meg a legitimációt. Mivel engem arra kértek fel a konferencia szervezői, hogy az erkölcs és jog vonatkozásában próbáljam megvizsgálni az alkalmazott filozófia jelenlétét, a továbbiakban azt próbálom elemezni, hogy jelentkezik-e és milyen formában az alkalmazott filozófia az erkölcs és a jog legitimálásánál.

Rögtön a bevezetőben szeretném kiemelni, hogy ez a problémakör mind az etika, mind a jogtudományok vonatkozásában a vitatott kérdések közé tartozik. A vita elsősorban – korántsem kizárólag – a körül folyik, hogy lehetséges és szükséges-e az erkölcs, illetve a jog „kívülről történő” megalapozása. Erre a kérdésre egyaránt születtek igenlő és tagadó válaszok. A dolog logikájánál fogva csak igenlő felelet esetén jön szóba az alkalmazott filozófia problematikája, mivel elutasítás esetén más diszciplína szerepéről sem lehet szó a legitimációs folyamatban.

Előljáróban szeretnék arra is rámutatni, hogy az alkalmazott filozófia problematikája nem egyformán ugyanabban a relációban jelentkezik az erkölcsnél és a jognál.

Ez legalább két dologgal függ össze. Az egyik az, amit egy másik összefüggésben már említettem, hogy az erkölcs – bizonyos fokig – választható, a jog viszont nem. Ennek következtében különösen a szekuláris etika újkori és legújabb kori előretörésével kapcsolatban joggal vetődik fel az a kérdés, hogy melyik az „igazi”, a hiteles erkölcs, amely követésre méltó és amellyel kisebb-nagyobb mértékben azonosulni lehet. Itt említem meg, hogy az egész legitimációs problémának egyik alapvető társadalmi konzekvenciája, hogy a sikeres legitimáció elősegíti az erkölccsel és a joggal való belső azonosulást, s így az erkölcs és jog idegenszerűsége nagymértékben csökken, aminek jelentős hatása van arra, hogy milyen mértékig erkölcsösek illetve jogkövetőek az emberek. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a jog esetében a hitelesség problémája, lévén csak egy állami jog van, nyilvánvalóan nem merül fel, pontosabban egy sajátos összefüggésben mégis jelentkezhet a kérdés, amikor maga a politikai rendszer illegitim és totalitárius forma szélsőséges megjelenése, ebben az esetben az a kérdés, hogy a jog egyáltalán jog-e, felmerülhet, mint ahogy azt a nürnbergi per 1946-ban a nációkkal kapcsolatban fel is vetette, s ugyanez a kérdés jelentkezett később az NDK jogával összefüggésben is.

A második különbség ott jelenik meg, hogy noha a jog és erkölcs között egy igen bonyolult kölcsönhatásos összefüggés áll fenn, mégis egy vonatkozásban van egy lényeges különbség: nevezetesen az, hogy míg a jognál alapkérdésként merül fel a jog etikai megalapozása (gondoljunk

a később tárgyalandó Dworkin-Hart vitára), addig az erkölcs esetében a jogi megalapozás nem vetődik fel problémaként (nyilvánvaló ugyanis, hogy egy erkölcsi norma nem lesz attól hitelesebb vagy értékesebb, hogy jogszabályként is rögzítik).

Az erkölcs legitimitásának néhány problémája

Vizsgáljuk meg ezután röviden, hogy milyen állásfoglalások születtek az etika történetében az erkölcs legitimitását illetően. Általában megállapítható, hogy a különböző irányzatok abból indultak ki, hogy az erkölcs legitimitása lényegében nem önmagából ered, hanem szélesebb filozófiai alapokból, nevezetesen egy olyan, a társadalom és emberképet is magában foglaló világból, amelyből megközelíthetően levezethető az erkölcs bináris kódja: a Jó és Rossz, az erre alapuló értékek és az ebből fakadó normák.

Ennek során a ókori görög filozófiában történnek kísérletek arra, hogy magából a természetből és a természet törvényeiből vezessenek le egy etikát. Ilyen gondolatokat találhatunk Hérakleitosznál, de különösen Démokritosznál, illetve Epikurosznál. Ezzel szemben Platónnál az etika evidensen az idea-elméletre épül. Jó az ideák egyik prototípusa, ugyanakkor a platoni etikai elképzelésekre nagy befolyást gyakorol Platón társadalom- és állam-elképzelése. Hasonlóképpen befolyásolja Arisztotelész három etikai művét társadalom-, állam- és politika-felfogása, beleértve a közösségcentrikus gondolatot. Érdeemes megemlíteni, hogy egy bizonyos vonatkozásban a görög etika – beleértve az igen összetett sztoikus etikát is – abban a vonatkozásban szekuláris, hogy az erkölcsi értékek és normák alapjául nem a görög olimposzi istenek erkölce szolgál, már csak azért sem, mert az olimposzi istenek élete aligha szolgál például az erkölcsi normák teljesítésére.

Az etika további történetére jelentős mértékben a középkori és később megújuló keresztény erkölcs nyomta rá a bélyegét, már csak azért is, mert az erkölcs további történetében a fő vonulat a vallás-erkölcs volt. A XX. századig bezáróan élt a felfogás, hogy a szekuláris erkölcsnek külön igazolásra van szükség, hogy amúgy kétséges létjogosultságát megalapozza (a kétségek azzal függtek össze, hogy lehet-e egy erkölcs hiteles, amely nem isteni, hanem emberi alapokon nyugszik).

A keresztény etika fordulatot jelent az erkölcs legitimitása szempontjából, amennyiben egyértelműen rávilágít arra, hogy az etika alkalmazott filozófia, amelynek modellje a tökéletes és végtelenül jó Isten, amiből szükségszerűen következik, hogy általa megállapított értékek és normák is hitelesen jók. N. Honecker szerint Gott (Isten) = Summum Bonum.¹ A kereszténység azonban a Szentháromság elvére épül, és Isten erkölcsi elképzeléseit Jézus Krisztus közvetíti az emberek számára. Boda László megállapítása szerint: „A keresztény erkölcsológia az a tudomány, amely Krisztushoz, mint központi normához viszonyítva a kinyilatkozás fényében vizsgálja az üdvösségre meghívott és az egyház közösségében élő embert.”² Ebből azonban világosan kiderül, hogy a keresztény etika transzcendens alapokra épül, amely engedelmisséget igényel a normák vonatkozásában. A keresztény erkölcsi tanítások transzcendens volta nemcsak hitelüket biztosítja, hanem elvi alapot teremt arra, hogy kötelezőnek teremtsük őket, ezért erősen hangsúlyozzák, hogy a normák nem alternatív jellegűek, amelyeknél a keresztény embernek választása van, hogy egyeseket követ, másokat pedig nem. Ezen az alapon állapítja meg Török István protestáns teológus: „Az a jó cselekedet keresztény felfogás szerint, amely mindenféle emberi önkény kizárásával feltétlen engedelmisségben történik. Nincs más Jó ugyanis, mint az engedelmes akarat, mégpedig az az akarat, amely időről-időre azt teszi, amit a szuverén Isten akar.”³

Mindebből az is következik, hogy a keresztény etika egyértelmű választ ad arra, hogy miért kell az erkölcsök közül a keresztény erkölcsöt választani, nevezetesen azért, mert az összes lehetséges erkölcsök közül ennek van egyedül, méghozzá a legmagasabb hitele, hiszen Isten tulajdonságaira és változatlan akaratára épül. (Más kérdés, hogy ez a hitelesség annyiban relatív, hogy feltételezi az

elfogadó Isten hitét.) Végül érdemes utalni arra, hogy a keresztény etika egy bizonyos fokig természetjogi koncepciónak is tekinthető (amely a közfelfogással szemben nemcsak a jog megalapozásának egyik lehetősége, hanem az erkölcsé is). A keresztény etika ugyanis a teremtetten emberre építi normáit, arra, hogy minden ember lélekkel és velük született eszmékkel jön a világra, természetét is Isten alkotta, és ennek kell visszatükröződnie az erkölcsi normákban.

A szekuláris etikában a legitimáció – bizonyos fokig – kisebb súllyal merül fel, ennek elsősorban az a magyarázata, hogy a szekuláris etikák zöme megkérdőjelezi az etika univerzalitását térben és időben, erősen hangsúlyozza, hogy az erkölcs történelmileg változó szükségleteket fejez ki, és ezért jelentős arányban maga is átalakul az idők során.

A szekuláris etika egyik fő vonulata maga is természetjogi, mégis azzal az igen lényeges különbséggel, hogy nem a teremtetten ember természetéből indul ki, hanem az ember empirikusan megfigyelhető, viszonylag állandó sajátságaiból. A természetjogi megalapozás logikáját J. C. Smith a következőképpen írja le: „A kiindulópont, hogy a világon minden jelenségnek van egy természetes szerkezete, ezt fel kell tárni, ennek alapján az emberek esetében is meg kell állapítani, hogy melyek azok a cselekedetek, amelyek nem inkonzisztensek az ember természetével, mégpedig egyetemes természetével. Végül ennek alapján kell megállapítani azokat a kötelezettségeket, erkölcsi, illetve jogi normákat, amelyek összhangban állnak az előző folyamattal.”⁴ A jogpozitivisták és a természetjogászok vitájában azonban kiderült, hogy maga a természet és az emberi természet is egy igen sok jelentésű terminus, beleértve mindkettő sokszínűségét és változását, s ez komoly nehézséget támaszt a természetjogi felfogás számára. Ugyanakkor ez a koncepció, különösen a felvilágosodás idején jelentős szerepet játszott a feudális erkölcs ellen folytatott harcban. Sajátos leágazása ennek a vitának az, hogyha az emberi természet Sein-jét, meglévő sajátosságait egy Sollen-nel helyettesítjük, az emberjogi koncepciók nem kis része erre épül. Ez azt jelenti, hogy a középpontban nem az van, hogy egyenlő és szabad-e az ember, hanem hogy egyenlővé és szabaddá kell tenni.

Más kérdés, hogy Hume óta ismerjük azt a problémát, hogy a Sein-ből nem vezethető le a Sollen, ezért már Kantnál is alapvető kérdés a Sein és Sollen viszonya. Ami most már Kantot illeti, filozófiája mintaképe annak, hogy az etika legitimációjához szükségeszerű a filozófiai megalapozás. Mint ismeretes, Kant nem három, egymástól elkülönült kritikát írt, hanem kitérve azok viszonyára megállapítja, hogy fő célja a gyakorlati ész kritikájának filozófiai megalapozása, amivel nemcsak az etika jelentőségét emeli ki, hanem azt is, hogy a megalapozó fő elv az autonóm ember szabadsága és felelőssége tetteiért, amelyek modell értékűek. Művéből egyben kiderül az is, hogy etikája egy olyan társadalom-koncepcióra épül, amely lényegében humanisztikus, hiszen fő elve az, hogy az ember sohasem legyen eszköz, hanem mindig cél.

Ugyancsak társadalomfilozófiai elvekből vezetődik le az utilitarizmus etikája, amely Benthamtól egészen a jelenlegi amerikai jogfilozófiáig jelentős szerepet játszik az etika történetében. Az utilitarizmus etikája arra a közhelyszerű – ám mégis számos ponton megkérdőjelezhető – társadalomfilozófiai alapelvre épül, hogy embereket döntően érdekeik vezérlik, ennek jegyében azt részesítik előnyben, ami hasznos, azt követik, ami örömet okoz, s azt próbálják elkerülni, ami bajt és fájdalmat. Ennek jegyében az utilitarizmus átértékeli a hagyományos etika alapkategóriáit, így például az igazságosságot a hasznosság mögé helyezi (ez ellen tiltakozik Rawls a „Theory of justice” c. művében, amikor arról ír, hogy semmiféle haszon sem igazolhat igazságtalanságot). Az utilitarizmus körül zajló viták egyébként arról tanúskodnak, hogyha egy etika alapján levezetett, akkor annak megítélése jelentős mértékben függ annak a filozófiának az értékelésétől, amelyből redukálják, ami természetesen nem zárja ki a levezetett etikai elvek „önmagában való” bírálatát.

Sajátosan alakul az etika levezettségének problémája az egzisztencializmusnál. A sajátosság elsősorban abban nyilvánul meg, hogy egy bizonyos értelemben az egzisztencializmusnak nincs etikája és ez a hiány szükségeszerű következménye az egzisztencializmus filozófiai alapkoncepciójá-

nak. A Sartre-féle egzisztencializmus filozófiájának egyik alaptétele, hogy a világba „belevetett” ember abszolút individualitása következtében szükségszerűen magára marad (ez szorongásának állandó és ismétlődő egyik fő forrása). Az állandóan döntéskényszer előtt álló ember számára az erkölcsi elvek és normák (miképp más ember sem) nem nyújtanak igazi segítséget, mert a normák szükségszerűen általánosan vannak megfogalmazva, ezért alkalmatlanok az egyéni szituáció problémáinak megoldására. Ez a koncepció azt eredményezi, hogy az egzisztencializmusnak nincs kidolgozott etikai normarendszere, ám mégis helytelen lenne feltételezni, hogy ez a etika teljes elvetését eredményezi. Az egzisztencializmus lényegében humanista filozófia és ennek következtében – noha azt elvileg megkérdőjelezi – mégis ad tanácsot az általában válságos szituációban dönteni kényszerült embernek. Ennek egyik megnyilvánulása, hogy Sartre drámáiban a (pozitív) hősök a tragikus konfliktusokban a „kisebbik rossz” elvét alkalmazzák, ez azonban óhatatlanul feltételezi, hogy legyen bizonyos elképzelésünk arról, hogy mi a jó és mi a rossz, másrészt Sartre-nál egy felfokozott – Kantéhoz hasonló – felelősség-elmélettel találkozunk. Az emberi cselekedet modellként szolgálhat mások számára, és ez felfokozott felelősséget jelent.

Míg az egzisztencializmusban a konkrét etika hiánya vezethető le az általános filozófiai alapelvekből, addig a XX. században születik egy olyan irányzat is, amely magát a levezethetőséget teszi kérdésessé. Ennek az irányzatnak az alapgondolata, hogy az etikát nem kell metafizikai alapokra felépíteni. Ennek a koncepciónak fő képviselője Moore, aki a XX. század elején írt művében azt az alapgondolatot fejt ki, hogy az etika legfőbb kategóriája, a „Jó” nem vezethető le semmiféle metafizikai alapról. Moore szerint a Jó definiálhatatlan, nyilvánvaló ugyanis, hogy a jót természeti alapon nem lehet megmagyarázni, mert az erkölcsi jó minőségileg különbözik a természeti jelenségektől, másrészt a jó analizálhatatlan, nem bontható részekre, ezért semmiféle filozófiából nem lehet a jó fogalmát levezetni.⁵ Ennek következtében a Jó egy végső terminus, de Moore ehhez hozzáfűzi, hogy a Jó ebből a szempontból nem abszolút kivételes jelenség, hanem más területen is vannak ilyen analizálhatatlan fogalmak. Ilyen például a „sárga”⁶. Természetesen felvetődik a kérdés, hogy egy ilyen negatív álláspont nem lehetetleníti-e el az etikát, Moore erre nemmel válaszol, mivel úgy véli, hogy a Jó azért következményeiben tetten érhető, és emellett ha a Jó definiálhatatlan is, de bizonyos fokig intuitíve megragadható, noha Moore nem ért egyet az ún. intuicionista etikai irányzattal. Moore elképzelései évtizedekre nyúló vitát idéztek elő, amelyben számos kritikai megjegyzés hangzott el, ezek közül csak egyet említenék. Ha Moore elismeri, hogy a következmények alapján lehetségesek erkölcsi értékítéletek, akkor ez óhatatlanul azt is jelenti, hogy azok megítélésénél a Jó valamilyen fogalmát alkalmazza.

Míg Moore kétségbe vonja és elveti az etika metafizikai megalapozottságát, addig az ugyancsak metafizika-ellenes neopozitivizmus filozófiai alapon kérdőjelezi meg az etika tudományos létjogosultságát. E tekintetben irányadó volt Ayer „Language, truth and logic” c. műve, amelynek egyik kiindulópontja, hogy értelme csak kétféle kijelentésnek lehet (meaning). Egyfelől az analitikus kijelentéseknek, amelyek szükségszerűen igazak, másfelől az empirikus, vagy empirikusra átalakítható kijelentéseknek, amelyek másfajta módon verifikálhatók. Ayer szerint sem az erkölcsi normák, sem az erkölcsi ítéletek nem bírnak értelemmel, mivel nem alakíthatók át bizonyítható empirikus kijelentésekké. Ezért például a „lopni rossz” kijelentés nem igaz, vagy hamis. Az etika által preferált értékek csak ún. „pseudo-fogalmak”, ha tudniillik valamiről azt mondjuk, hogy rossz, semmit sem állítottunk a dolog lényegét tekintve. Ross szerint Ayer diszkreditálja az etikát. A valóságban ez túl szigorú ítélet, mert Ayer nem kérdőjelezi meg az erkölcsi ítéletek létjogosultságát, legfeljebb azt tartja problematikusnak, hogy igazolhatók-e ezek, de ettől még a gyakorlati életben, konvencionális alapon használhatók.

A jog etikai és önlegitimációja

Térjünk rá ezután a második fő kérdésünkre, a jog legitimációjára. Már a bevezetőben említettük, hogy az erkölcs és a jog legitimációja között van egy lényeges különbség, nevezetesen az, hogy az

erkölcs legitimációja nem szokott a jogra épülni, ezzel szemben fordítva: a jog legitimációja egyik – ha nem is kizárólagos – forrása az etikai legitimáció. Van azonban – legalább – még egy lényeges különbség a két szféra legitimációja között, s ez a következő: míg az erkölcs önigazolása csak egy igen szűk szférában történhet meg, addig a jognál, különösen a modern időkben igen erőteljes az az irányzat, amely tagadja a jog bármilyen külső legitimációját s mivel a legitimációs igény ettől még fennáll, a megalapozást elsősorban önmagára építi. Ilyen értelemben beszélhetünk, mint hipotézisről a jog önlegitimációjáról.

Az a gondolat, hogy az erkölcs igen alkalmas szféra a jog legitimációjára, már az ókorban is felmerült. Ennek a logikája röviden a következő. Ha a jog nem egyszer igen súlyos következményekkel járó szankciókat alkalmaz, akkor ennek legkézenfekvőbb megalapozása az, hogy ez a szankcionálás az emberek érdekében, a közösség érdekében történik, ezért az ógörög felfogásban erkölcsös is, s ennek leggyakoribb formája az, hogy a jog igazságos. Ugyanakkor már Arisztotelész rájött arra, hogy a jog nem automatikusan, szükségszerűen igazságos, ezért vezette be a méltányosság fogalmát, amely azt a célt szolgálta, hogy az igazságtalan jogot kevésbé igazságatlanná tegye.

Az ókori természetjogi felfogást helyezi új alapra a kereszténység, amelynek alapvető koncepciója, hogy a földi államnak és jognak meg kell felelnie az Isten által elfogadott államról és jogról szóló elképzeléseknek, amelyeknek összhangban kell állniuk az emberi természettel. Ezért írja Szent Ágoston, hogyha az állam (és vezetői) nem igazságosak, akkor az csak egy rablóbanda. Fontos kiemelni, hogy a középkorban a jog erkölcsi igazságossági tartalma nem egy volt a kritériumok közül, hanem döntő elemként szerepelt. Ezen az alapon állította Aquinói Szent Tamás, hogy a *lex injusta non est lex* (vagyis, hogy az igazságtalan törvény nem is törvény).

A jog (és az állam) természetjogi legitimációjának egy sajátos formáját képezik a XVII. századtól létrejövő szerződés-elméletek. Ezek azért tekinthetők a jog „kívülről jövő” legitimációjának, mert végső alakjuk az emberi természetre épül. Igaz, van különbség abban, hogy John Locke az embert alapjában jónak tartja, míg Thomas Hobbes rossznak, ám mindketten ennek alapján tartják szükségesnek a társadalmi szerződést.

A jog természetjogi alapú, lényegében erkölcsi legitimációja azonban nem az egyetlen lehetséges válasz, amelyet a jogfilozófia története felmutatott. A XIX., de különösen a XX. században megjelenik a *jogpozitivist* irányzat, amely különböző elvi alapokon, de lényegében megkérdőjelezi, hogy szükséges van-e a jognak jogon kívüli legitimációra. Ennek az irányzatnak egyik fő alakja Hans Kelsen, aki a „*Reine Rechtslehre*” című művében számos érvet hoz fel arra, hogy miért kell a jog természetjogi legitimációját egy másfajta, lényegében „önmagát igazoló” koncepcióval felváltani. Kelsen egyik érve arra épül, hogy az erkölcs és a jog lényegileg különböznek egymástól, eltérésük elsősorban abban áll, hogy míg az erkölcs elvont és tulajdonképpen minden időkre alkalmazható elveket vall, addig a jog ezzel ellentétesen korszakonként és országonként változó. Ennek következtében, ha csak ez az egy különbség állna fenn, már akkor kiderülne, hogy az erkölcs alkalmatlan a jog mérésére, mert egy lényegében örök tényezővel nem lehet a változót mérni. Kelsen azonban további érveket is felhoz. Ezek közül az egyik legfontosabb az, hogy az erkölcs érvényessége (hitele, legitimitása) elsősorban és döntően tartalmától függ, míg a jogot formája teszi érvényessé. Ez azt jelenti, hogy az erkölcsöt az emberek aszerint követik, hogy normáival egyetértenek-e. Ezzel szemben a jogi norma érvényessége formájától, azaz attól függ, hogy törvényes keretek között hozták-e meg, vagy sem. Ennek következtében a jogi normát nem lehet azon az alapon megkérdőjelezni, hogy nem felel meg bármilyen erkölcsi szabálynak, feltéve, hogy meghozatala eleget tesz az említett kritériumnak.⁷

Van azonban Kelsennek egy harmadik érve is, s ez az, hogy a jog legitimációját nem szabad függővé tenni bármely ideológiai tartalomtól (ez azt is jelenti, hogy az erkölcsben is ideológiák öltenek testet). S valóban, a természetjog története arról tanúskodik, hogy az ember természetére

való hivatkozás időnként a legkonzervatívabb politikai irányzatoknak is helyt adhat. Ebben az összefüggésben hivatkozik A. Ross arra, hogy „a természetjog akár egy utcalány, mindenki rendelkezésére áll”.⁸ (S valóban, az antifasiszta Kelsen egyik alapvető indítéka a jogpozitivista álláspont mellett az volt, hogy megóvja a jogot egy totalitáriánista legitimációtól.)

Kelsentől eltérő alapokon jut jogpozitivista következtetésekhez a kiemelkedő amerikai jogfilozófus, H. L. A. Hart a „The Concept of Law” című művében. Hart abból indul ki, hogy a jog történeti fejlődése arról tanúskodik, hogy abban mindig is jelentős szerepet játszott az erkölcs, illetve a moralitás, ezért számos szembeötlő hasonlóság figyelhető meg jog és erkölcs között. Sőt, nem egyszer közös szótárt is használnak. Ennek ellenére Hart ahhoz a végkövetkeztetéshez jut, hogy a jog legitimációja különféle érvek alapján nem épülhet az erkölcsre, másként kifejezve a jog és erkölcs közötti kapcsolat esetleges és nem szükségszerű. Hart Kelsennel szemben azzal érvel, hogy az erkölcs egyáltalán nem örök és változatlan, hanem túlságosan bizonytalan és cseppfolyós. Normáinak jelentős része változó, ezért nehéz, vagy lehetetlen megállapítani, hogy melyek a helyes, és melyek a helytelen normák. Ezzel függ össze az is, hogy számos morális kérdésben ellentétesek a vélemények, például a szexuális erkölcs területén. Mindezek alapján nem véletlen, hogy számos olyan jogi kötelezettség és jogosultság van, amelynek nincs morális igazolásuk. Mindebből azt a következtetést vonja le, hogy a jognak nem kell eleget tennie bizonyos morális követelményeknek, a jogot jogszerű létrehozása teszi joggá. Emellett azonban Hart nem tagadja, hogy a jogot bizonyos fokig és bizonyos részeiben az erkölcs is alátámaszthatja, így pl. az Egyesült Államok alkotmányáról azt írja, hogy ott a jogi érvényesség végső kritériuma az igazságosság.⁹

A jogpozitivizmus német válfajának kiemelkedő képviselője Luhmann. Luhmann szerint is alkalmatlan az erkölcs arra, hogy a jog legitimációját erre építsük. Az erkölcs jogi legitimációjára való alkalmatlansága elsősorban onnan ered, hogy az erkölcs bináris kódja alapján eltér a jortól. Ez a bináris kód az erkölcsben a jó-rossz, márpedig egy jogszabály érvényessége nem függhet attól, hogy az adott jogszabály tartalmilag, erkölcsileg jó-e vagy rossz. Luhmann másik érve arra épül, hogy a jog eredményes működésének alapfeltétele a jog belső összhangja ellenmondás-mentessége. Ezzel szemben a morális értékelés igen gyakran pluralisztikus, nem alapul egyértelmű konszenzuson, ezért a jog mit sem tud kezdeni azzal, hogy amit az egyik morális kritika kifogásol, egy másik ugyanakkor helyesnek tartja ugyanazt. Mindezek alapján azonban ahhoz a következtetéshez jut, hogy a jogot az autopoiézis jellemzi, ami más kifejezéssel azt jelenti, hogy önmagát alkotja meg. A jog legitimitását Luhmann szerint az adja meg, hogy a jog keletkezése olyan eljárások során születik, mint pl. a jogszerűen megválasztott szervek parlamenti vitáiban s egyéb hivatali eljárásokban, amelyek önmagukban legitimek. „Mivel az eljárásokban nemcsak döntések, hanem tiltakozások is megfogalmazódhatnak, a lehetséges tartalmakat illetően az eljárás csaknem neutrális, s ezért az így létrejött szabályokat széles körben elfogadják. Ennek a legitimitásnak az az előnye, hogy függetlenek a társadalomban a mindenkori választást követő értékelképzelések intézményesítésétől.”¹⁰

Ezen az alapon Luhmann (akárcsak Hart) nem tagadja, hogy a jog tartalmazhat erkölcsi vagy más normatívákat, de ahhoz, hogy ezek joggá váljanak, explicit transzformációra van szükség, arra, hogy jogszerűen jogszabállyá nyilvánítsák őket.

A Kelsen-Hart-Luhmann-féle jogpozitivista alapvetéssel számosan vitatkoztak. Ezek közül az egyik legjelentősebb az amerikai Dworkin, aki híres művében, „A Taking Rights Seriously”-ben számos érvet hoz fel a mellett, hogy miért elengedhetetlen a jog legitimitásához az erkölcs figyelembevétele. Az egyik fő érve az (Hart-tal szemben), hogy az erkölcs nem véletlenszerű, eseti – tulajdonképpen eliminálható – elem a jogban, hanem ellenkezőleg: szükségszerű. Ezt azzal támasztja alá, hogy a jogszabályokkal szemben támasztott követelmények jelentős része morális tartalmú (ez egyébként leginkább a büntetőjogban mutatkozik meg, a büntetőjogi értékek messze túlnyomó többsége erkölcsi természetű). Ezért állapítja meg Dworkin, hogy a jogot „az

igazságosság és fairség elveinek koherens hálózata tartja össze”, mivel ezeket kell a bírónak alkalmaznia. Ezért Dworkin úgy véli, hogy a jog túlnyomó többsége nem lehet erkölcsileg semleges.¹¹

Dworkin másik jelentős érve a jogpozitivizmus ellen arra épül, hogy a jog a jogpozitivisták elképzelésétől eltérően nemcsak jogszabályokból áll, hanem igen fontos szerepet játszanak a jogi alapelvek is, amelyek azonban természetüknél fogva metajurisztikus generálklauzulák, vagyis zömmel ismét erkölcsi tartalmúak. Igaz, a jogszabályok és a jogelvek között van egy olyan különbség, hogy a bírói ítéleteknek mindig jogszabályokra kell épülnie, közvetlenül jogelvekből nem születhet jogi ítélet. Ez azonban nem változtat azon, hogy a jogelvek szinte mindenütt jelen vannak a háttérben, szerepük tehát elválaszthatatlan a jog működésétől.

Dworkin harmadik érve a jogpozitivizmus ellen az, hogy a jog történetében egyre nagyobb szerepet játszanak az ún. erkölcsi jogok, ilyenek pl. az emberi jogok is, amelyek alanyi jogosultságot biztosítanak az embereknek, s utal arra is, hogy minél demokratikusabb egy társadalom, annál nagyobb szerepet játszanak a jogosultságok a jogrendszerben. Ezért Dworkin szerint a demokratikus alkotmányos rendszerekben elvként ismerik el, hogy az embereknek morális jogaik vannak az állammal szemben.¹²

Amíg Dworkin a jog lényegi legitimitását az erkölcsi alapokból vezeti le, addig Habermas nem tagadva a jog erkölcsi megalapozásának szükségességét, tovább lép, amennyiben a jog legitimitását egy másik külső tényezőtől is levezeti, sőt elsődlegesen ebből vezeti le, ez pedig a politika. Ezért a jog igazi legitimitásának politikai alapokon kell nyugodniuk. Míg Luhmann-nál a jogszerűen létrehozott jog akkor is legitim, ha azt egy totalitárius rendszer hozza létre, Habermas ellenkezőleg azt vallja, hogy a modern társadalomban csak a jogállamot illeti meg a legitimitás, Habermas szerint a népszuverenitás az átfogó individuális jogvédelem és a független bíróság elve, a közigazgatás törvényességének, illetve a bíróság és parlamenti kontrolljának elve, és végül az állam és társadalom szétválasztásának elve az, ami nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az állam és jog legitim legyen. A most felsorolt jellegzetességek teszik lehetővé, hogy az állampolgár a jog kényszerítő erejét azért fogadja el, mert az nemcsak kívülről és felülről jött idegen akarat, hanem egyben a sajátja is. „A szakrális (vallásos vagy metafizikai világképszerű) alapját vesztett modern kényszerítő jog csak akkor fejt ki szociálintegratív hatását, ha a törvények és a jogi normák címzettjei ugyanazon normák *szerveinek* érezhetik magukat.”¹³ Ahhoz azonban, hogy az emberek a jog címzettjei egyben szervekké is váljanak, egy ún. deliberatív tanácskozó politikára és jogra van szükség. A deliberativitás egyrészt azt jelenti, hogy az ésszerű döntéseket megelőzően magas színvonalú informális vitákra van szükség a társadalom nyilvánossága előtt, s az alkotmányos akaratképzésnek erre kell épülnie. Másrészt a deliberativitás azt is jelenti, hogy két dolgot kell a törvényhozásnak egyszerre biztosítania: tekintetbe kell vennie a stratégiai részérdekeket, ugyanakkor univerzális igazságossági alapelveket is érvényesíteni kell. Habermasnak az a gondolata, hogy a jog legitimitásánál az erkölcsön kívül a politikai tényezőnek is alapvető szerepe van, összecseng Bihari Mihálynak azzal a gondolatával, hogy ha egybevetjük az erkölcsi, jogi és politikai normákat, akkor tagadhatatlanul a politikai normáknak van prioritásuk. Ez a primátus elsősorban annak a következménye, hogy a jog létrejötté szükségszerűen tükrözi a politikai hatalmi viszonyokat, kezdve attól, hogy a király, a monarcha vagy a zsarnok köre alkotja a törvényeket, egészen odáig, hogy a demokráciákban a választásokon győztes párt, illetve pártok koalíciójának döntő befolyása van arra, milyen törvények és jogszabályok jönnek létre, és ezen keresztül közvetve milyen jogi normák is érvényesüljenek. Sőt Bihari Mihály odáig megy, hogy megállapítja: az uralkodó politikai normarendszer mindig két lábon áll: kiterveli az uralkodó erkölcsi és jogi normarendet.

Ami a jog erkölcsi megalapozottságát illeti, Habermas kiemeli, hogy a jognál alkalmazott technikáknak alapvetően erkölcsi tartalma van, s ezért „a törvényhozás az igazságszolgáltatás

számára intézményesített eljárások garantálják a pártatlan vélemény- és akarat-kialakítást, és így áramoltatják be a morális eljárási racionalitást a jogba és a politikába”. Habermas szerint ugyanis az erkölcs és a jog szoros összefüggése mellett figyelembe kell venni a lényeges különbségeket is. Ezek között említi, hogy az erkölcs túl általános, a jognak ennél konkrétabb megoldásokra volna szüksége; hogy a morál az igazságosságra összpontosít, a jogban viszont szükségszerűen érvényesülnek teleologikus elemek is; és amellet a jog tükrözi az egyes társadalmi csoportok vagy osztályok partikuláris akaratát is.

Az általunk vizsgált alkalmazott filozófia problematikája számára a most elemzett kérdéskör egy új relációt vet fel, nevezetesen azt, hogy ha a jogot nemcsak az erkölcs elveiből, hanem a politikai normákból is megpróbáljuk levezetni, akkor itt kiderül, hogy a filozófián kívül más tényezőnek is szerepe lehet a jog legitimitása szempontjából. Ám ez igazi problémát csak akkor jelentene, ha leszűkítetten egy olyan tételt állítanánk fel, amely szerint ahol a filozófia alkalmazott filozófiaként jelenik meg, ott kizárólagos tényező. Ilyet azonban az alkalmazott filozófia hívei sohasem állítottak, következésképpen el kell fogadnunk azt a feltevést is, hogy ahol a filozófia alkalmazott formában jelentkezik, ott egyáltalán nincs kizárva, hogy a filozófián kívül más társadalmi jelenségcsoport is lényeges befolyást gyakorolhat, esetünkben a politika. (Egyébként aligha vonható kétségbe, hogy ha nem is legitimációs funkcióval, de pl. a gazdaság is igen lényeges hatást gyakorol a jog fejlődésére).

Az antijogpozitivisták érveléséből egyébként az is kiderül, hogy a jog legitimitása szempontjából az erkölcs a jog nem minden részénél játszik egyforma szerepet. Itt elsősorban arra gondolok, hogy különösen a jogosultságok, s ezen belül az emberi jogok azok, ahol az erkölcsnek az átlagosnál nagyobb jelentősége van. Ebből a szempontból érdemes három par excellence fontos erkölcsi elvet kiemelni, amelyek tulajdonképpen az emberi jogok egészét áthatják, mintegy filozófiai alapját alkotva azoknak. Ilyen szerepet játszik az egyenlőség elve, beleértve a diszkrimináció tilalmát, a szabadság, mivel az emberi jogok mint szabadságok, továbbá az emberi méltóság, amely ugyan explicit formában nem szerepel egyetlen emberi jognál sem, de a háttérben mindenütt jelen van. De eliminálatlan eleme az emberi jogoknak az igazságosság is. Ha megvizsgáljuk egyenként az emberi jogokat, akkor valamennyinél találunk egy igen erős igazságossági elemet. A negatív diszkrimináció éppúgy igazságtalan, mint a politikai jogokat korlátozó emberi jog ellenes tevékenység.

Ugyanakkor érdemes utalni arra, hogy amennyire fontos az erkölcs jelenléte a jogban, különösen a humanista erkölcsé, legyen az vallási vagy szekuláris, annyira problematikus lenne az a követelmény, hogy mindaz, ami erkölcsi norma, egyben joggá is váljon. Ezt a követelményt legalább két okból lehet megkérdőjelezni: az egyik az, hogy számos erkölcsi kérdésben a társadalom nem egységes, és akkor joggal vetődik fel a kérdés, hogy melyik erkölcs kerüljön a jogba, ami igen sok problémát és zavart okozna. Másrészt van az emberi életnek egy igen széles szférája, amely elvileg jogilag szabályozhatatlan, ide tartozik a magánélet számos ága, ahol a jog csak a végső kereteket határozhatja meg, de nem avatkozhat bele az erkölcs finom szövetébe. Ez azonban csak azt jelenti, hogy az alkalmazott etika esetében figyelemmel kell lenni a lehetőségek korlátaira is.

Összefoglalva megállapítható, hogy az etika esetében, annak alkalmazott filozófiaként való megjelenése a jog világában igen jelentős és egyben termékeny és gyümölcsöző, azonban tekintettel kell lennünk az alkalmazás lehetőségének korlátozására is.

Irodalomjegyzék

- ¹ N. Honecker: *Einführung in die Theologische Ethik*. de Gruyter 1990. 21–22. o.
- ² Boda I.: *A keresztény nagykorúság erkölcsi teológiája*. Ecclesia, Bp. 1986. 77. o.
- ³ Török I.: *Etika*. Free University Press. Amsterdam, 1988. 41. o.
- ⁴ J. C. Smith: *Legal obligation*. University of London. 1985. 5. o.
- ⁵ M. Warnock: *Ethics since 1900*. Oxford University Press, 1978. 10. o.
- ⁶ M. Warnock: *Ethics since 1900*. Oxford University Press, 11. o.
- ⁷ Földesi Tamás: *Valamit valamiért*. Korona, 1987. 80.o.
- ⁸ Földesi Tamás: i.m. 79. o.
- ⁹ H.L.A. Hart: *The Concept of Law*. Clarendon. 1994. 204.o.
- ¹⁰ Balogh I. – Karácsony A.: *Társadalomelmélet és jog*. Világosság. 1995/7. 17. o.
- ¹¹ R. Dworkin: *Taking rights seriously*. Harward, 1967. 205.o.
- ¹² R. Dworkin i.m. 147.o.
- ¹³ Felkai G.: *Jürgen Habermas*. Áron Kiadó, 1993. 255.o.

Lendvai L. Ferenc

Alkalmazott politikai filozófia a globalizáció korában

Anélkül, hogy itt messze vezető elméleti fejtegetésekbe kívánnék bocsátkozni egy az alábbiakban következő – a politikai filozófiának egy speciális témára történő alkalmazásaként értelmezhető – esettanulmány bevezetéseként, röviden mégis jelezni kívánom néhány módszertani előföltevésemet.

(1) Habár a filozófiát eddig még senkinek sem sikerült a szó szoros értelmében vett tudománnyá tennie – s mivel e célt több évszázad során kísérelte megvalósítani jó néhány zseni, alkalmasint véglegesnek minősíthetjük a törekvés illúzió-voltát -, mégis, időnként párhuzamot szoktunk vonni a filozófia és a „többi” tudományok között. Így például eléggé magától adódik itt egy olyan párhuzam, amely rámutat, hogy a tudományokban is van „elméleti” és „alkalmazott” szintje az adott diszciplína művelésének, s hogy a két szint között mindig vannak kapcsolódások és átmenetek. Egyfelől a tudomány gyakorlati problémái természetszerűleg kiindulópontul szolgálhatnak az elméleti kutatás számára, másfelől az elméleti kutató szeme előtt mindig ott lebeg a perspektíva, hogy – még ha nem is valamely közvetlen gyakorlati hasznosításra törekszik – elméleti eredményei egyszer valamilyen formában bizonyosan hasznára lesznek majd az emberiségnek. Niels Bohr nyilván nem a gyakorlati hasznosítás – mondjuk a dán atombomba – előkészítéseként dolgozta ki atommodelljét, ám biztos állíthatjuk, hogy meg volt róla győződve: amit csinál, az végső soron az emberiség javát szolgálja. Ha tehát ezek szerint mondjuk a fizika esetében nem értelmetlen *elméleti* és *alkalmazott* szintről beszélni (és természetesen ez a helyzet a többi tudományok esetében is), akkor ezt alkalmasint a filozófiában is lehetségesnek kell tartanunk.

A filozófia esetében azonban rögtön fölvetődik egy terminológiai probléma is: az ugyanis, hogy szoktunk beszélni *elméleti* és *gyakorlati* filozófiáról – ez utóbbi azonban nem azonos az *alkalmazott* filozófiával. Az elméleti filozófia körébe azokat a filozófiai diszciplínákat soroljuk, melyek – mint például a metafizika vagy az ismeretfilozófia – a szubjektumnak az objektumhoz való tisztán elméleti viszonyulásával foglalkoznak (innen a kanti mű címe: „*A tiszta* [= elméleti] ész kritikája”), a gyakorlati filozófia körébe azokat – mint például az etika vagy a politikai filozófia -, melyek ugyanezen viszony gyakorlati vonatkozásaival (innen: „*A gyakorlati* ész kritikája”). Azonban a gyakorlati filozófia is általános elvi szinten tárgyalja a problémáit, s ebben az értelemben maga is elméleti, nem pedig alkalmazott jellegű.

Továbbá szoktunk beszélni arról, hogy valamely, ebben a tágabb értelemben elméleti jellegű filozófiai diszciplínának lehetnek úgymond *alkalmazásai* más filozófiai – vagy filozófiának is minősíthető – diszciplínákban, amilyenek például az etika esetében a politikai filozófia vagy a pedagógia, melyek ezen vélemény szerint voltaképpen alkalmazott etikának is nevezhetők. Mármost akár igaz ez a vélemény, akár nem, elvileg a jelzett tudományokban is elméleti szinten foglalkoznak a problémákkal, ebben az értelemben tehát ők is elméleti jellegűek. A tulajdonképpeni értelemben vett *alkalmazott filozófiáról* tehát csak akkor beszélhetünk, ha a problémák tárgyalása maga is a közvetlen gyakorlathoz kapcsolódik, s konkrét problémákat és problémaköröket érint, az összes említett *teoretikus* („elméleti”, „gyakorlati” és „alkalmazott”) filozófiai diszciplína elveinek alapján, illetve figyelembevételével.

(2) Napjainkban széles körben elterjedt vélemény továbbá, mely főleg az analitikus és a hermeneutikai iskolákban fogalmazódik meg, hogy a filozófiának nem szabad nemhogy gyakorlati, de mégcsak tudományos problémákkal sem foglalkoznia, mert akkor elveszíti filozófia-jellegét. Így például Arthur C. Danto azt fejti ki az analitikus történelemfilozófiáról szóló művében (hogy saját szakterületemről hozzak példát), hogy ez egészen bizonyosan tudományos jellegű, ám az ún.

„szubsztantív” történelemfilozófia esetében az a helyzet, hogy tételei vagy tudományosak, de akkor a történettudomány körébe tartoznak, vagy filozófiaiak (metafizikaiak), ám ebben az esetben nem lehet őket tudományosnak tekinteni.

Nos, a valóságban az a helyzet – eltekintve most attól, hogy az ún. analitikus „történelemfilozófia” valójában az *ismeretfilozófia* problematikájának alkalmazása a történelmi megismerés problémakörére –, hogy a filozófia, fejlődésének minden szakaszában, összeköttetésben volt valamilyen tudománnyal, mely alapvetően befolyásolta. A XVII. században a filozófia a matematikára és a geometriára épített (lásd: „ethica more geometrico demonstrata”). A XVIII. században a mechanikára és a kémiára (Newton mint filozófus, mechanikus materializmus). A XIX. század első felében a földrajzra és a történelemre: Herder és Kant, sőt Hegel is e tudományok megalapítói közé számítanak. A XIX. század második felében a biológiára: lásd szociáldarwinizmus és életfilozófia, Nietzsche-től Bergsonig. A XX. század első felében a pszichológiára: freudizmus és távolabbi hatásai Jaspersig és Heideggerig. Az ezután beálló ún. „nyelvi fordulat” nyomán a nyelvtudomány és a filológia különböző ágai kapnak szerepet az analitikus és a hermeneutikai irányzatokban: és ha a szubsztantív történelemfilozófiában úgymond nem lehet a filozófiát elválasztani a történettudománytól, akkor ezekben az irányzatokban meg a nyelvtudománytól és a filológiától.

Fölösleges lenne tehát visszariadnunk a filozófia *alkalmazásától*, vagyis az *alkalmazott* filozófiától – annál is inkább, mivel korszakunkban erre határozott igény mutatkozik. Ennek az igénynek a jelentkezése pedig alighanem sajátos összefüggésben áll azzal, hogy korunk *nem* a filozófia (nagy) korszaka. A filozófia: kultúrjelenség, éppúgy, mint a vallás vagy a művészet, nincs tehát – kumulatív – fejlődése. (Ilyesmi ugyanis csak a civilizációs jelenségeknél: tudomány és technika stb. lehetséges.) Vannak nagy korszakai, és vannak hullámvölgyei, ahogyan megvannak a nagy korszakai mondjuk az eposznak vagy a mozaikművészetnek is. Ma is lehet ugyan elvileg eposzt írni, csak nem fogjuk utolérni Homéroszt, ma is lehet mozaikokat készíteni, csak nem fogjuk utolérni Ravennát. A Hegel utáni korszak éppúgy nem reprezentatív korszaka a filozófiának, mint nem volt az az Aristoteles utáni sem. Persze mindkét korszakban voltak zseniális alkotók, érdekes irányzatok, jelentős életművek – csak éppen amit a filozófia elsősorban jelent (hogy ti. lehető tudományos megalapozottsággal orientálja az embert életproblémáinak megoldásában), annak a reprezentánsait nem e korszakokban kell keresni. Mivel tehát e periódusokban a filozófia nem igyekszik, mint korábban tette, ellátni alapvető társadalmi hivatását, hanem inkább csak szűk szakmai körök ügyévé lesz, érthető, ha a (steril) elméleti teljesítmények mellett igény merül föl – a nagyközönség és a szakma részéről egyaránt – az elméleti problémák összekötésére a tudomány és a gyakorlat kérdéseivel.

*

A politikai filozófia már tényleges – újkori – megalakulása: Machiavelli és Bodin óta szoros kapcsolatban állt a politika „új tudományával”. Napjainkban is számos konkrét politikai kérdés vívja ki a politikai filozófiával foglalkozók érdeklődését, de talán egy sem vált ki oly széleskörű érdeklődést és vitát – a nagyközönség körében is –, mint az ún. *globalizáció* kérdése. A folyamatnak, melynek során a világ különböző régiói, területei és országai szorosabb és tényleges kapcsolatba kerülnek egymással, s nagyjából egységes – de legalábbis egybefüggő – trendek mennek bennük végbe, régi gyökerei vannak. A kritika, mely szerint annakidején a gyarmatosítás már a globalizáció erőszakos (korai) formája volt, ma pedig a globalizáció csak a gyarmatosítás békés (kiteljesedett) formája, nem teljesen jogtalan. A világ országai, területei és régiói között kétségtelenül – amint erre még vissza fogunk térni – fejlettségi különbségek vannak (pontosabban: itt most föltételezzük, hogy a nyilvánvaló különbségek: *fejlettségi* különbségek), s az egységesülési

folyamat során természetesen a fejlettebb régiók, területek és országok vannak előnyösebb helyzetben. Nem kell föltétlenül visszaélniük ennek az előnyös helyzetnek a kihasználásával, elegendő, ha csak minden gátlás nélkül élnek vele: s máris előáll ama súlyos világprobléma, melyet Samuel P. Huntington „a civilizációk összecsapása” névvel illetett.

A világ gazdagabb és szegényebb országainak viszonya párhuzamba állítható azzal a viszonnyal, amely a társadalom gazdagabb és szegényebb polgárai között áll fenn. Ez utóbbi kérdés megoldásáról régóta nevezetes viták folynak a politikai filozófiában, s napjainkban is egy ilyen éles elméjű vitának vagyunk tanúi a John Rawls és Robert Nozick között a javak társadalmi újraelosztásának igazságos vagy nem-igazságos voltáról folytatott diszkusszióban. Ehhez itt csak annyit kívánok hozzáfűzni, hogy Nozicknak ugyan elvileg és elméletileg igaza lehet a kötelező újraelosztás jogosságának bírálatában, ám konkrétan és gyakorlatilag Rawls álláspontja visz közelebb a vita mögött rejtőző társadalmi konfliktus megoldásához. Meglehet, a kötelező újraelosztásban tényleg igazságtalanul veszik el a gazdagoktól tulajdonuk egy részét a szegényebbek javára, ám hogy ebbe a gazdagoknak – nagyobb társadalmi konfliktusok elkerülése céljából – célszerű belemenniük, s hogy továbbá ha elvileg alávetik magukat a közösség akaratának, akkor gyakorlatilag nemigen vitathatják a közösségi döntések jogosságát, az eléggé vitán fölül állhat. Elvileg persze nem kötelesek magukat alávetni: éppenséggel ki is vándorolhatnak, amint Locke tanácsolta ezt még annakidején, habár ő inkább a szegényeknek és elnyomottaknak. Javaslatuk akkor nem volt egészen elvont és életidegen, hiszen legalábbis Angliából (de más nyugat-európai országokból is) tömeges volt akkoriban a kivándorlás az Újvilágba.

Az egyes országok e vonatkozásban mindig is jobb helyzetben voltak, s ma is abban vannak, mint az egyes emberek: hiszen az egyes ember cselekvési lehetőségei természetesen sokkal korlátozottabbak, mint egy nagyobb közösségé. Manapság a British Telecom vagy a General Motors egy-egy alkalmazottja még elszánhatná ugyan magát, hogy fölvonuljon a Skót Felföld vagy a Nagy Medence pusztaságába önálló és magányos földművelőnek vagy vadásznak, ám tömegesen egy ilyen kivándorlás aligha lenne lehetséges. A globalizációba belépő – s köztük kétségkívül: a gyarmatosítás révén egykor belekényszerített – országok azonban szabadabban választhatnak. Egyáltalában nem lehetetlen, hogy elzárkózzanak a globalizáció folyamatai elől, vagy akár a gyarmatosítás előtti állapotaikhoz térjenek vissza – csak éppen meg kell fizetniük akkor e lépésük árát. Ugyanis nem lehet úgy élvezni a globalizáció előnyeit, hogy azokkal ne járjanak együtt annak tényleges vagy vélt hátrányai – és megfordítva, nem lehet úgy elzárkózni a folyamatok hátrányai elől, hogy ezzel ne zárják ki egyszersmind az előnyöket is.

És vajon a gyarmatosításnak sokszor véres és erőszakos, még többször aljas és galád folyamatai csak csupa rosszat hoztak a gyarmatosított országok számára? Hadd hívjak e vonatkozásban tanúságtételre egy közismerten kapitalizmusellenes, baloldali szerzőt, nevezetesen Karl Marxot. Az indiai brit gyarmatosításról írt cikkeiben Marx, miközben számos vonatkozásban elítélte a brit gyarmatosítás módszereit (de hát megtette ezt már annakidején Edmund Burke is!), határozottan ama véleményének adott hangot, hogy a gyarmatosítás a legalapvetőbb vonatkozásokban igenis jót tett az indiai társadalom fejlődésének. Fölbomlasztotta ugyanis a primitív és archaikus vonásokat konzerváló – Hegelnél „keletinek”, Marxnál „ázsiaiak” nevezett – patriarchális társadalom megmerevedett bázisát: a közösségi földtulajdont. Marx szerint az indiai társadalom egyenesen sóvárgott a földmagántulajdonra. És ugyan kinek jutott volna eszébe a gyarmati uralom alól fölszabadult Indiában, hogy visszatérjenek a gyarmatosítás előtti állapotokhoz?! És kinek jutna most az eszébe, hogy hirtelenjében elzárkózzanak a globalizáció elől, s ne engedjék az indiai társadalom fejlődésében érvényesülni annak hatásait?! Vajon manapság az indiai társadalom legégetőbb problémái valóban a nyugati tőke behatolásából és a nyugati életformák térhódításából származnak, nem pedig, ellenkezőleg, abból, hogy nem jött be elég tőke az országba, s hogy még ma is élnek a kasztrendszer és a vallási fanatizmus maradványai?! Persze: a nyugati országok gazdagságának és a keleti országok szegénységének ellentéte nyilván érthető okokból produkálja a

ressentiment érzését a szegény és elmaradott, nem-euramerikai országokban. De az az erőszakos harc, amelyet ennek nevében a globalizáció harcos ellenfelei folytatnak (itt és a továbbiakban csakis a globalizáció elvi ellenfeleiről beszélek, nem pedig az ökológiai pusztítás vagy általában a kapitalista civilizáció bírálóiról), típusában nem különbözik a gazdagság és a gazdagok elleni anarchista háborútól a fejlett kapitalista országokban. Ha én hajléktalan vagyok és éhezem, miközben a szomszédom villában lakik és dúskál a javakban, ez érthetővé teheti ugyan a vele szembeni ellenszenvemet, de nem jogosít föl arra, hogy rágyújtsam a házát. Éppígy, ha Afroázsiaiban nyomorognak az emberek, miközben a Nyugat pazarlóan él, ez érthetővé teheti az ellenséges indulatokat, de nem jogosít föl a World Trade Center fölrobbantására.

Érdemes ezzel kapcsolatban fölfigyelnünk arra a különbségre, mely a távol-keleti és a közel-keleti kultúrkör országai között e vonatkozásban fönnáll. Bár a távol-keleti régióból a múltban Japán, a jövőben esetleg Kína veszélyes lehetett vagy lehet a nyugati civilizációra, általában mégis az a helyzet, hogy ezek az országok inkább szorgos munkával elsajátítani igyekeznek a Nyugat eredményeit, s a globalizációs folyamatokba is inkább belépni igyekeznek, mint elzárkózni előlük. Ezzel szemben a közel-keleti országok legtöbbje vad ellenségességet táplál Európa és Amerika iránt, úgymond a részükről elszenvedett borzalmas igazságtalanságok miatt. Ez utóbbiakat, illetve valóban elviselhetetlen szörnyűségüket azonban valószínűleg igen nehéz lenne bizonyítani, jóllehet nem vonom kétségbe az iszlám vagy az arab világ némely valóságos sérelmét. Hogy itt csak kettőre utaljak: Kasmir és Palesztina valóban jogosan fájó problémát jelenthetnek. Kasmirt, ezt a muzulmán országot, annakidején bár formális jogossággal, ténylegesen azonban az önrendelkezési jog megcsúfolásával csatolták Indiához. Az autonóm, sőt szuverén arab Palesztina létjogosultságát pedig a magam részéről soha nem vontam kétségbe, s így azt is jogosnak tartom, ha Izraeltől a megszállás befejezését követelik, és harcolnak is ellene. Ám a fegyvertelen és ártatlan civil lakosság ellen végrehajtott terrorakciók egyik esetben sem tekinthetők sem jogosnak, sem célravezetőnek, hanem pusztán csak az elvakult gyűlölet és a vallási fanatizmus megnyilvánulásainak.

Első pillantásra valóban a *vallási* szempont az, ami itt a szemünkbe ötlük. A távol-keleti civilizáció és kultúrkör vallása a buddhizmus és a benne inkorporált népvallások, a közel-keleti civilizáció és kultúrkör vallása az iszlám. És úgy tűnhet föl akkor, hogy a békés buddhizmus és a harcos iszlám ellentéte okozza a problémát illetőleg a különbözőséget. A dolog azonban nem ilyen egyszerű. Láttunk már éppen elég fanatikust a buddhizmus országaiban is föllépni (elég ezzel kapcsolatban talán a japáni hódítókra és szoldateszkára utalnunk), és ugyanígy a hinduizmus világában is. Úgyszintén a kereszténység, mely ma oly ártatlanul hirdetheti magát a szeretet vallásának, régebben meglehetősen sok fanatikust volt képes produkálni. A kereszténység esetében valójában a reformáció, a tolerancia és a fölvilágosodás volt az, mely a fanatizmust kiküszöbölte, s a távol-keleti és a közel-keleti magatartásmódok esetében – e régiók természetesen még *innen* vannak reformáción, tolerancián és fölvilágosodáson – sem önmagában a vallásról van szó, hanem sokkal inkább más jellegű tradíciók érvényesüléséről.

A patriarchális civilizációk világában alapvetően kétféle életmódú etnikumok éltek, egymással folyamatos ellentétben és egyúttal szimbiózisban: földművelők és nomádok. Ezen civilizációk történelmének jó része éppenséggel a földművelők és nomádok folyamatos harcának története. A távol-keleti civilizációk világában mármost a földművelők bizonyultak erősebbnek: még ha meg is hódították őket nomád népek, mint a mongolok vagy a mandzsuk Kínát, előbb-utóbb beleolvadtak a földművelők civilizációjába. Így az uralkodó tradíció a Távol-Keleten: Kínában, Japánban stb. a szorgalmas földműves és hozzá kapcsolódóan kézműves munka tradíciója lett. (Közismert, hogy a kínai, japáni stb. bevándorlók a fejlett nyugati országokban is a legszorgalmasabb munkásokként jelentek meg.) Ezzel szemben a közel-keleti civilizációk esetében sorozatosan a nomád hódítók bizonyultak erősebbnek: az Iránból és Arábiából újra és újra kizúduló nomád törzsek folyamatosan uralmuk alatt tartották a mezopotámiai és egyiptomi földműves-civilizációkat. Így itt az uralkodó

tradíció nem a szorgalmas munka, hanem a katonai erények és vele a harc és a háború, a hódítás és a rablás tradíciója lett. (A patriarchális viszonyok között ugyanis ezek nemigen választhatók el egymástól.) Ha a távol-keleti civilizáció jelképe a földjét gondosan öntöző kínai paraszt, úgy a közel-keletié a pusztában szabadon kóborló, harcos és harcias beduin. A régiók vallásaiban: a távol-keleti buddhizmusban és a közel-keleti iszlámban e hagyományok vannak jelen közvetve, s a globalizáció folyamataira adott eltérő válaszokat e közvetett módon – ám mindenképpen – befolyásolják.

E tradicionális társadalmak belső változásait, így fejlődésüket a polgári társadalom felé erőszakosan sürgetni persze aligha lenne érdemes vagy megengedhető. Mivel – mint említettem – nem választják az izoláció politikáját, a változások, ha lassan is, előbb-utóbb nyilván be fognak következni. Annak, hogy e társadalmak, minden tradicionalizmusuk vagy éppen Nyugat-ellenességük mellett is, elismerik a nyugati társadalmak értékeinek magasabbrendűségét, van egy különös, hatásaiban egyébként meglehetősen sok problémát fölvető jele is. Ez pedig a folyamatos és megállíthatatlannak tűnő migráció a fejletlen országokból a fejlett országok felé. Ha a nyugati országok élete valóban oly szörnyen elidegenedett lenne, a fejletlen országoké meg oly sok emberi értékkel bírna, mint néha állítják, ennek a folyamatnak fordítva – vagy fordítva is – kellene lejátszódnia. Érdekes módon azonban nem akarnak hatalmas tömegek Németországból Törökországba, Franciaországból Algériába, Nagy-Britanniából Pakisztánba, vagy az Egyesült Államokból Dél-Amerikába vándorolni. A folyamat mindenütt csak egyirányú. És ennek oka *nem* pusztán az életszínvonal, hanem az is, hogy minden szempontból a fejlett országokban lehet csak civilizált, *azaz* valóban emberi életet élni.

Ezért – anélkül, hogy idealizálni vagy minden kritika alól már eleve fölmenteni kívánnám a Nyugat társadalmait – le kell szögezmem: aki ma a Nyugat és ezen belül Amerika ellensége, az egyben általánosságban a civilizáció ellensége is. Ebben a vonatkozásban ma újra aktuálisak – ha úgy tetszik, visszájára fordulva – Dosztojevszkij szavai, amikor ugyanis Csernüsevszkij ama kijelentésére, hogy az orosz „nyugatosok” nem *ezt* a nyugati civilizációt akarják átvenni, azt válaszolta: de igen, mert másik nincs. Voltaképpen ebből a paradoxióból született az orosz forradalomnak eredetileg bár véres, de heroikus kísérlete: úgy átvenni a nyugati civilizáció eredményeit, hogy ugyanakkor nem *magát* a nyugati civilizációt vesszük át. Amíg e kísérlet nem végződött katasztrofális kudarccal, sok mindent föl lehetett hozni – bár egyre fokozódó rabulisztikával – a védelmére vagy inkább a mentegetésére, azóta azonban az ilyesmi tökéletesen értelmetlenné vált. Aki ma Kelet-Európában – akár Spengler, akár Lukács nyomdokait követve – a Nyugat újabb „alkonyáról” vagy hanyatlásáról beszél, s azt hiszi, hogy Keleten valamiféle új kezdet vagy „modell” kialakítása lehetséges, annak elment az esze.

Ismétlem: nem kívánom idealizálni vagy minden kritika alól eleve fölmenteni a Nyugatot és Amerikát. De a kelet-európai félperiféria országainak nincs más útja, mint a csatlakozás a Nyugathoz – és pedig a mai Nyugathoz, mert nem lehet a dolgot azzal elintézni (ami egyébként is csak felületes első látásra igaz), hogy hiszen mi már ezer éve a Nyugathoz tartozunk. Nem válogathatunk a nyugati civilizáció sajátosságai között, mondván, hogy ez tetszik, tehát átvesszük, az meg nem, tehát nem vesszük át. Ha ugyanis a dolgok összefüggenek – márpedig rendszerint összefüggenek – akkor együttesen kell elfogadni vagy elutasítani őket. Éppily értelmetlenség annak hangoztatása, hogy kemény alkuban fogjuk lealkudni az árat, melyet az európai integrációért fizetnünk kell. Az alkupozíciókat tekintve ugyanis ennek eredménye alighanem csak az lehet, mint amikor a szerencsétlen Tarquinius Superbus király bocsátkozott úgymond kemény alkuba a Cumaei Sybillával.

A globalizáció – valóban – ellentmondásos folyamat. Lehet védekezni a nem kívánt hatásai ellen, de csak megfelelő módon. Aki nem akar ózonlyukat, ne használjon freongázos palackot: ha senki nem veszi meg, a nagy monopóliumok föl fognak hagyni a gyártásával. Aki utálja a McDonald's

üzleteit, ne menjen oda étkezni: ha senki nem látogatja őket, ezek az üzletek be fognak zárni. Aki nem akarja, hogy a földet külföldiek vegyék meg, ne adja el: enélkül ugyanis a külföldiek aligha fogják tudni megvenni. S ha mindenkit meg tud győzni e magatartásmódok helyességéről, akkor az ilyen ember elérheti a célját. De ahhoz, hogy erőszakot alkalmazzon a többséggel szemben, s ennek során szétdúljon békés városokat, fölgyújtson és szétverjen üzleteket, vagy kieroszakolt jogi eszközökkel akadályozzon egy másik embert a normális üzletmenetében, senkinek sincs joga.

Boros János

A filozófusok felelőssége

A filozófia alkalmazhatóságának kérdései

A filozófiát története során nemcsak a „mi a filozófia?” kérdése kísérte végig, hanem az a kérdés is, hogy „mire jó a filozófia?” Már a preszokratikus filozófusokról fennmaradtak történetek arról, hogy igazolniuk kellett magukat esetenként éppen polgártársaik gúnyolódása miatt. Miközben mindkét kérdés továbbra is nyitott, elgondolkodtató, hogy az utóbbi háromezer évben mindig akadtak olyan az átlagnál kifejezetten jobb képességekkel megáldott emberek, akik a filozófiával való foglalatosságra adták fejüket. Ez legalább is arra utal, hogy nekik valamire jó volt a filozófia. Ha ugyanis nem lett volna így, akkor nyilván mással foglalkoztak volna. Ennek és a konferencia témájának megfelelően nem annyira az első, mint inkább a második kérdéssel kívánok foglalkozni, nevezetesen, hogy milyen értelemben lehet jó vagy inkább hasznos a filozófia – a filozófián kívülinek tartott területeken. Az előadás első felében e kérdéshez kívánok szempontokat nyújtani, miközben különbséget teszek egy filozófia „gyakorlati” és „alkalmazott” volta közt.

Az előadás második részében a mai filozófusok előtt álló lehetséges kihívásokat említem, azokat, amelyekkel a filozófiának a következő néhány évtizedben elkerülhetetlenül foglalkoznia kell. Ezek a kihívások a demokrácia minőségivé tételének kérdése, a biológiai és géntechnikai forradalom, az információs forradalom. Mindezek után említést teszek a filozófia lehetséges társadalmi szerepéről.

Gyakorlati és alkalmazott filozófia

Kant óta gyakorlati filozófián általában etikát értettek, hiszen a königsbergi filozófus az elméleti filozófiával szemben gyakorlatiként határozta meg az etikát. Rendszerében a két filozófia egymás redukálhatatlan komplementereként jelenik meg. Peirce éppen ezt figyelembe véve választotta filozófiájára a pragmatikus jelzőt, szemben a praktikussal.¹ Túl nagy hatással volt Kant a filozófiai nyelvhasználatra ahhoz, hogy egyszerűen praktikus filozófiának nevezze irányzatát, amely a gondolatok igazsága és a cselekedetek igazságossága vonatkozásában éppen a következményeket tartotta perdöntőnek. Kant számára viszont a következmények az etika, tehát a praktikus filozófia szempontjából csak másodlagosak. A gyakorlati, praktikus filozófiával szemben a pragmatizmus a következmények filozófiája, amely csak akkor tartotta a fogalmakat, kijelentéseket vagy elméleteket egyáltalán figyelemre méltónak, ha azoknak konkrét gyakorlati következményeik voltak vagy lehettek. A pragmatikus filozófia eredetileg igazságelmélet, és csak később válik a jobb társadalom kialakítására való törekvés, az amerikai alkotmány interpretációs és megvalósító

¹ V.ö. Peirce, „Mi valójában a pragmatizmus?”, Szabó András György (szerk.), *Pragmatizmus*, Budapest, Gondolat, 1981, 65. „... ha valaki egy fogalom állításából vagy tagadásából következő összes feltételezhető kísérleti jelenségeket pontosan meg tudja határozni, akkor a fogalom teljes meghatározásához jut; a meghatározás ezen kívül semmi mást nem tartalmaz. A szerző e tannak a *pragmatizmus* nevet adta. Barátai ugyan azt tanácsolták, hogy inkább *practicizmusnak* vagy *praktikalizmusnak* nevezze (talán azon az alapon, hogy $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\iota\omicron\varsigma$ görögül jobb, mint a $\pi\rho\acute{\alpha}\alpha\iota\omicron\delta\epsilon\acute{\iota}\mu\omicron\varsigma$) azonban az, aki – mint a szerző – Kanttól tanult filozófiát... továbbá, aki még ma is leginkább kanti terminusokban gondolkodik, az a *praktisch*-t és a *pragmatisch*-t polárisan különbözőnek tekinti, minthogy az előbbi olyan gondolati szférába tartozik, ahol a kísérletező típusú elme nem érezhet szilárd talajt a lába alatt; az utóbbi viszont bizonyos emberi szándékokhoz való viszonyt fejez ki.”

filozófiájának. Rorty idejére pedig a pragmatizmus már nem elsősorban igazságelmélet, hanem általános, filozófiailag művelt beleszólás a világ dolgaiba, melyről már minden további nélkül mondhatnánk újra, nem kanti értelemben, hogy gyakorlati filozófia. Rorty vagy Habermas műveit értelmezhetnénk úgy is, mint tanulmányok a filozófia alkalmazásáról.

A filozófia alkalmazásának követelménye

Habermas fölhívja a figyelmet, hogy ha a filozófia kizárólag egyetemi tudományként értelmezi magát és a nyilvánosságtól elzárkózik, akkor az az érzésünk támadhat, hogy valami egészen az önmegsemmisítésig hiányzik a filozófiából: „nehezen nyomhatjuk el érzésünket, hogy egy pusztán egyetemi szakként fölfogott filozófia többé nem filozófia”.² Egy kizárólagosan egyetemi diszciplínaként megjelenő filozófiából hiányzik a világban való tájékozódás perspektívája, ami pedig a filozófia lételeme kell, hogy legyen. A filozófia feladta ugyan egyetemes értelmezésigényét, de megőrizte azt a képességét, hogy a tudás, az etika és az esztétika tartományai közt vándoroljon, és a társadalmi életben és a tudományban a különféle gyakorlatok egymáshoz való viszonyát analizálja, avagy éppen egy diszciplína által csak nehezen megragadható határkérdéseket tematizálja. Habermas Rortyhoz hasonlóan kiemeli a filozófia közvetítő szerepét: „Azáltal, hogy a filozófia az igazságosság és az ízlés logikájával foglalkozik, azáltal, hogy elfogadja a morális érzések és esztétikai tapasztalat sajátos jellegét, megőrzi azt a csak rá jellemző képességet, hogy a beszédmodok közt vándoroljon és egyik szaknyelvet a másikra fordítsa.”³ Éppen ez a képessége őrzi meg attól, hogy szaktudósként ne lásson ki laboratóriumából és a tudományok, a társadalmi igények, a politika és a művészetek, a kultúra között közvetítsen. A filozófia soha nem válhat szaktudássá, nem professzionalizálódhat, amennyiben ez szigorú, könyörtelen módszerességet, egyetlen módszer elfogadását jelentené. „A filozófus csak akkor nem tagadja meg magát a szakember szerepében, ha tudása eszközösítésével szemben szaktudása határait mindig tudatosítja.”⁴ A határ tudatosítása jelenti a filozófia mint tudomány és nemtudomány viszonyának tematizálását, a filozófia mint elmélet és gyakorlat felfogását, történetként és kortárs tevékenységként való elgondolását.

Hasonló okokból szólít föl Rorty, hogy a filozófusok végre leszállva katedrájukról foglalkozzanak a tényleges világ tényleges dolgaival is. *A filozófia és a jövő* írásában⁵ hangsúlyozza, a „filozófusok csak akkor kezdtek a jövő kérdésével foglalkozni, miután föladták az örökkévaló megismerésének reményét”. A jövő kérdése természetesen a jobb jövő kérdése volt és az, hogy mit tehetnének ezért a gondolkodó emberek, tehát a filozófusok. „Hegel és Darwin együttes hatására a filozófia egyre ritkábban kérdezte, hogy 'Mik vagyunk?' és egyre többet, hogy 'Mivé válhatunk?'. Ennek megfelelően „Szerepünknek többé nem a papokéhoz és a bölcsekéhez kell hasonlítania, hanem el kell vállalnunk azt a társadalmi szerepet, amely inkább a mérnökhöz és az ügyvédhez hasonlít. Míg a papok és a bölcsek maguk határozzák meg terveiket, addig a kortárs filozófusok a mérnökökhöz és az ügyvédekhez hasonlóan igyekeznek kitalálni, hogy mire van szükségük ügyfeleiknek”, majd később megerősíti, a „mérnökhöz és az ügyvédhez hasonlóan, a filozófus

² J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, 324. „Schwer abzuweisen ist das Empfinden, dass die zum akademischen Fach zurückgebildete Philosophie gar keine mehr ist.”

³ J. Habermas, id. mu, 328. „Indem sie sich auf die Logik von Gerechtigkeits- und Geschmacksfragen, auf den Eigensinn moralischer Gefühle und ästhetischer Erfahrungen einlässt, bewahrt sie sich die einzigartige Fähigkeit, vom einen zum anderen Diskurs überzugehen und aus einer Spezialsprache in die andere zu übersetzen.”

⁴ J. Habermas, id. mu, 329. „Der Philosoph wird sich in der Rolle des Experten nur dann nicht verleugnen müssen, wenn er im Gegenzug zur Instrumentalisierung seines Wissens das Bewusstsein für die Grenzen der Expertise wachhält.”

⁵ R. Rorty, *„A filozófia és a jövő”*, *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998, 5. fejezet.

haszna abban áll, hogy olyan sajátságos helyzetekben felmerülő sajátságos problémákat old meg, amelyekben a múlt nyelve konfliktusban van a jövő szükségleteivel”. A jövő szükséglete a tudományok és a demokrácia támogatása, és ezért „el kell vetnünk minden olyan kísérletet, amely a filozófiát olyan autonóm tevékenységgé kívánja tenni, amilyennek még azelőtt gondolták, mielőtt a filozófusok komolyan vették volna az időt”. A tudomány és a demokrácia ugyanis az idő szülöttei, egy olyan társadaloméi, amely időt fordít arra, hogy környezetét, világát, társadalmát lakhatóbbá tegye. Azt hiszem, egyetérthetünk Rorty felszólításával, hogy ha „abbahagyjuk az aggodást a filozófia autonómiájával kapcsolatban, ez többek közt annyit jelent, hogy többé nem akarunk szép világos vonalakat húzni a filozófiai és a politikai, vallási, esztétikai és gazdasági kérdések közé. Ha a filozófusok nem lesznek hajlandók elfogadni egy bizonyos deprofesszionalizációt, és nem jutnak el egy bizonyos gondtalanságra azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy mikor művelünk filozófiát és mikor nem, akkor a filozófia nem fogja azt a szerény, de fontos szerepet játszani, amelyet Dewey szánt neki, és így nem fogja az időt komolyan venni. Fel kell hagynunk a diszciplinánk tisztasága fölötti aggodással és helyzetünk dramatizálásával, nem csak azon a grandiózus módon, ahogy Hegel és Marx dramatizálták a maguk helyzetét, de még abban a kevésbé látványos értelemben is, ahogy azt Russell és Husserl tették.”

Rorty három feladatot lát a filozófusok előtt, és reméli, hogy, mint mondja, „mi, filozófia-professzorok meg tudjuk találni a módját, hogy elkerüljük mind a három kísértést: a forradalmi ösztönzést, hogy a filozófiát a változás és ne a kibékülés eszközlőjének tartsuk, a skolasztikus sürgetést, hogy a filozófia vonuljon vissza a diszciplináris határok közé és a sovinizmus szorgalmazását. Szerintem akkor tehetünk így, ha alkalmazzuk Dewey felfogását, aki szerint a filozófus feladata a réginek az újjal való kibékítése, a generációk közti közvetítés vállalása, a kulturális aktivitás területei és a tradíciók közti közvetítés.” Ezeknek a szavaknak Magyarországon 2002-ben különös aktualitásuk van. A filozófusoknak ma nem a jelenleg nem létező forradalmi ösztönzéstől kell tartózkodniuk, hanem a korábbi forradalmak által itthagyt romok eltakarításában kellene élen járniuk. A világot a marxista filozófia teleásta lövészárkokkal, a társadalmat jókra és rosszakra osztotta, és bár a jó-rossz dichotómia aktuális címkéje jó néhányszor változott, a magyar társadalom mind a mai napig lövészárkok által megosztott. A filozófiának a közvetítés, a kibékítés módozatait kellene keresnie, hiszen egyedül ő rendelkezik egy olyan magas szintű transznacionális fogalmi készlettel, amely képessé teszi a magunk által ásott gödrök különböző oldalain állók közti közvetítésre. Több pragmatikus könyvet kellene olvasniuk a filozófusoknak, és kevesebbet azokból, amelyek még a régi ellentétpárok, lövészárkok-vonalak mentén épülnek föl. Ezzel megfelelően küzdhetnének a sovinizmus ellen is, amely valójában az ellentétekre alapozott gondolkodás és attitűd másik terméke. Habermas helyesen jegyzi meg, hogy a filozófia, tehát a transznacionális vagy posztznacionalista kultúra és a demokrácia egymás kölcsönös feltételei: „A filozófia és a demokrácia nem csak történetileg erednek ugyanabból az összefüggésből, strukturálisan is egymásra vannak utalva.”⁶ A filozófusoknak ennél fogva kiemelt, mert filozófusi mivoltukból fakadó feladata a demokrácia védelme. Mint Dewey kimutatta, a filozófia valódi közege a demokrácia, és a demokrácia a legjobb filozófia, az ideák megvalósulására – itt a földön.

Ha mai konkrét politikára fordítanám az iméntieket, akkor azt mondanám, hogy a filozófusoknak és az értelmiségieknek újra bele kellene szólniuk a politikába. Magyarországon a rendszerváltás még nem zajlott le, az értelmiség túl korán visszavonult elefántcsont-tornyaiba, morális és közéleti káoszt hagyva maga mögött. A közvetítő, hídépítő értelmiségnek azon kellene fáradoznia, hogy egy politikailag tisztességes mérsékelt jobboldali és a baloldal helyén egy mérsékelt liberális pártot építsen föl, és minden egyéb szélsőséget egyszerűen a felejtés békés enyészetének kellene átadni. Ez természetesen újabb hatalmas erőfeszítéseket követelne a gondolkodni- és írnudóktól, de Magyarország és Közép-Európa jövője fontosabb szempont kell, hogy legyen, mint az egyre terjedő

⁶ J. Habermas, id. mű, 331. „Philosophie und Demokratie verdanken sich nicht nur historisch demselben Entstehungszusammenhang, auch strukturell sind sie aufeinander angewiesen.”

politikaundor. Akkor is, ha a filozófusnak egyáltalán nem könnyű kitalálni, miként is történhet mindez, miként is léphetnek úgymond működésbe az eszméi, hiszen, hogy Habermas szavait idézzük, „az a normatív elmélet, amely megalapozta, hogy minek kell lennie, semmit nem mond arról, hogy miként lehet ezt a Kellőt megvalósítani.”⁷

Rorty a politikában egy további szempontot hangsúlyoz, a szegények és a gazdagok közti különbségek tematizálását: „A politikában csak egyetlen tradíció lesz: a folytonos éberség a gazdagok és erők megjósolható kísérleteivel kapcsolatban, hogy kihasználják a szegényeket és a gyengéket. A demokrácia megvédése és megszilárdítása az értelmiség alapvető feladata.” A filozófusoknak mint egyetemi tanároknak és mint újságíróknak mint politikai tanácsadóknak és könyvíróknak részt kell venniük a demokratikus intézmények kialakításában, jobb és demokratikus intézmények kidolgozásában és a rosszul működő intézmények kritikájában. A kilencvenes években ugyanis világszerte tanúi lehettünk a nyugati típusú demokrácia térnyerésének, miközben sokhelyütt a politikai élet és nyelvezet eldurvulását tapasztalhattuk. Ehhez járul a nyugati demokráciát ért külső támadás az új évezred első évében. A demokrácia megszilárdítása az európai kontinensen alapvetően rászorul a filozófusok elemző és fogalmi támogatására, ezen belül különösen is a nemzetközi jog új fogalmainak, az európai-, majd a világállampolgárság működő fogalmának kidolgozására.

A filozófusok előtti további kihívás a géntechnikai forradalom, melynek következményeit még nem látjuk, de lehetséges, hogy nemcsak az emberi történelem, (mely a biológiai evolúció idejéhez képest elenyészően kis időt vett igénybe), de az egész evolúció új korszakát jelenti. Ez azt is jelenti, hogy lehetséges, hogy az emberi történelem, az emberi mivolt, az emberi faj olyan biológiai-evolúciós változások, vagy drámaiban kifejezve megrázkódtatások előtt áll, vagy olyan föl nem ismert, de talán föl nem ismerhető fenyegetéseknek van kitéve, melyek az egész emberi fajt transzformálhatják (mint egykor, más katasztrófák, a földet egykor benépesítő dinoszauruszokat), vagy akár más, genetikai manipulációval előállított fajok által helyettesíthetik. A filozófiának, a filozófiai antropológiának és az etikának komolyan e kérdések felé kell fordulnia, mielőtt nem lesz késő. A filozófusoknak, miközben nagyon is jól ismerik a fogalmak sajátos történetiségét és időbeliségét, mégis olyan kérdéseket kell majd újra feltenniük, hogy „mi az ember”, vagy akár, „mi az ember lényege”. Bár a kérdés absztrakt, nem szabad a hagyományos időtlen absztrakt kategóriákban gondolkodnunk, hanem azokra az értékekre kell figyelmünket fordítanunk, amelyek a mai modern demokrácia emberképének alapját jelentik, elsősorban a közös jogokra és a közösen elismert attribútumokra, mint pl. a kölcsönös megértés, figyelés képessége, a másoknak önmagammal egyenlőként való elismerése mind jogi, mint etikai szempontból. A géntechnológia által pedig új élőlényeket hozhatunk létre, melyek tőlünk merőben elütőkként, akár intelligensebbekként és erősebbekként az emberi faj pusztaságát is fenyegethetik. Hogy mit akarunk, azelőtt kell nagy vonalakban meghatározni, mielőtt cselekedtünk. E megfontolásoknál azt is figyelembe kell vennünk, hogy bizonyos fogalmak vagy kategóriák éppen cselekvésünk nem várt következményei lehetnek, melyekkel adott esetben nemcsak együtt kell élnünk, hanem amelyek nem ritkán életünket, az emberi faj létét fenyegethetik.

Talán kevésbé megrázó módon, de mégis egy újfajta világ megjelenését jelentheti a jelenlegi információs forradalom, az internet és a mozgékony kommunikáció. E kommunikáció kulturális és társadalmi következményeit, a lehetséges fejlődési irányokat filozófusoknak is vizsgálniuk kell és hozzá kell szólniuk a változásokhoz, elsősorban a törvényhozás számára megfogalmazott elemzésekkel. Ezekre a vizsgálatokra nemzetközi vonatkozásban is kiemelkedő példa a Nyíri Kristóf által a Magyar Tudományos Akadémián vezetett kutatás az információs társadalomról. A kutatásokból már most látszik, hogy információs és ebből következően kulturális szempontból egy

⁷ J. Habermas, id. mu, 322. „die normative Theorie, die begründet, was sein soll, sagte nichts darüber, wie das Gesollte praktisch herbeigeführt werden kann.”

be- és átláthatatlan, a legmegrázóbb revolúciók hatásainál is nagyobb hatást produkáló evolúció kellős közepén vagyunk, melynek hatásait csak nagyon vázlatosan tudjuk egyenlőre megragadni.

Amikor az információs evolúció jövőt formáló potenciálján gondolkodunk, eszünkbe juthatnak Rorty szavai, aki azt mondja, „Egykoron, amikor többet gondolkoztunk az örökkévalóságon és kevesebbet a jövőn, mint ahogy ma tesszük, mi, filozófusok az igazság szolgálóiként határoztuk meg magunkat. De az utóbbi időben kevesebbet beszélünk az igazságról és többet az igazmondásról, kevesebbet arról, hogy az igazságot hatalomra kellene segíteni, és többet arról, hogy a hatalmat becsületesnek kellene megtartani. Az igazság örök és tartós, de nehéz megbizonyosodnunk, hogy mikor birtokoljuk. Az igazmondás, mint a szabadság, időbeli, esetleges és törekeny. De föl tudjuk ismerni, amikor birtokoljuk. Valójában azt a szabadságot értékeljük a leginkább, ha becsületesek lehetünk egymással anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk. Egy teljesen temporalizált intellektuális világban, egy olyanban, amelyben a biztosság és változatlanosság iránti remény eltűntek, mi filozófusok úgy fogjuk magunkat meghatározni, mint ezenfajta szabadság szolgálóit, mint a demokrácia szolgálóit.”

A filozófia egy további alkalmazása a gyakorlati filozófia sajátos elterjedt változata a filozófiai praxisok megjelenése például Németországban. E „rendelők” egyrészt válságos élethelyzetekben vagy élet- és sorsértelmezési kérdésekben kívánnak támogatást nyújtani. Másrészt menedzsereknek, politikusoknak kívánnak tanácsot adni. Elemzendő kérdés, hogy milyen tanácsot képes a filozófus adni akár az élet kérdéseiben, akár a vállalatvezető problémáihoz. Hogy valóban szükség van-e ilyen praxisokra, azt a nyugaton működő egyetlen „mindenható” erő, a piac fogja eldönteni. Habermas mindenesetre kételkedik a filozófia szerepében mint életvezető és tanácsadó. Ezt szerinte meg kell hagyni a teológiának és az egyháznak, vagy a klinikai pszichológusoknak. A filozófusoknak nagyon visszafogottan és óvatosan kell nyilatkozniuk olyan vallási vagy életértelmezési kérdésekben, amelyek kívül esnek újkori kompetenciáin. Mindez azonban nem zárja ki, hogy a filozófiából tanulható gondolkodásmódok ne lennének oktathatók vállalati vezetők számára. Ahol több gondolkodás, pontosabb fogalmazás, fogalmak tisztázása folyik, ott a fejlődés a jobb és demokratikus világ, a jogok jobb érvényesülése felé és nem a zsarnokság felé mutat.

Remélem, sikerült érzékeltetnem, hogy a filozófusoknak véleményem szerint nem kevesebb, hanem sokkal több dolguk van, mint a filozófia története során bármikor. E dolgaik során az erős gondolkodást mindig össze kell kötniük a gyenge státusigényekkel, de mindig jelen kell lenniük, az erőssel szemben a gyenge oldalán, az előreláthatóval szemben az előreláthatatlan oldalán, az emberiséggel szemben az emberiség oldalán, ha úgy hozza a sors.

Kiss Endre

Mindennapi felelősség és univerzalizmus

Az alkalmazott filozófia motívumairól és kiindulópontjairól

Az *alkalmazott filozófia* aktuális, jelenbe ágyazott fogalmának kialakításakor az egyik legfontosabb nehézséget az alkotja, hogy szinte elengedhetetlennek tűnik a filozófiáról általában folytatott fundamentális viták meghatározó erejű beáramlása az alkalmazott filozófia fogalmának diszkussziójába. E dolgozat szerzője ebből a szempontból nincs különösebben nehéz helyzetben. Számos eltérő véleményt ismer el a jelen lehetséges filozofálásának irányáról, miközben a maga részéről megvan a véleménye a jelenben folytatható *helyes* filozófiák módozatairól. Sokan nem így vannak ezzel, vagy teljesen önkényesnek a filozofálás lehetséges módozatait, vagy lényegileg folytathatlannak tekintik a filozófia legtöbb nagy hagyományát. Nos, ezek azok a vélekedések, amelyek legtöbbször a legszorosabb kapcsolatba hozzák egymással a filozófia valamely konkrét módon meghangszerelt „válság”-át és az alkalmazott filozófiát, ez utóbbit mintegy a nagy filozófia kríziséből való egyik vagy legfontosabb kiutat mutatván be. Miközben ezek következtében úgy gondoljuk, hogy mindenki lehetőleg csak a *saját nevében* nyilatkozzon a filozófia válságáról, úgy is gondoljuk, hogy a „nagy filozófiá”-ról kialakított vélekedés egy más okból sem vezethető át könnyű szerrel az alkalmazott filozófia megalapozásának gondolkörébe. Az alkalmazott filozófia mai, kivételes helyzetéből következik ugyanis, hogy a róla alkotott elvileg is lehetségesen akár sokszorosán is különböző állásfoglalások a szó szoros értelmében meglehetősen függetlenek a filozófia egészének mai válságos vagy válságoktól nem szabdalt valóságához. Más szóval kimondható (és talán a részletes viszonylatok kifejtését el is hagyhatjuk), hogy a filozófia helyzetéről alkotott *összes* lehetséges vélemény összeférhet az alkalmazott filozófia alapmeghatározásairól alkotott ugyancsak *összes* lehetséges véleménnyel. Konkrétabban nézve egyformán híve lehet az alkalmazott filozófia új korszakának az, aki szerint „vége” van már a filozófiának és az is, aki szerint értelmetlen egy ilyen felvetés.

Aki tehát temetni akarja a filozófiát, tegye ezt nyugodtan, de lehetőleg csak a saját nevében. Ezzel megtakaríthatja mások demoralizálását, de még fontosabb talán, hogy el is kerülheti annak nyilvánvalóvá válását, miszerint nem érzékeli: a filozófia olyan alapkérdésekkel való szisztematikus és diszkurzív foglalkozással egyenlő, amelyeket soha, de napjainkra még bizonyosan nem tekinthetünk megoldottnak.

Mindezekből következik, hogy nemcsak szakmai, de erkölcsi, sőt, általánosan pragmatikai hibának, de azon kívül még feleslegesnek is tekintenénk, ha az alkalmazott filozófia jól értelmezhető felvirágzását legitimációs vagy szellemi marketing-okokból a hagyományos szerepkörű filozófiák végével vagy válságával kapcsolnánk össze, amire annál is nagyobb lehetőség nyílik, mert a válság-retorika vagy a teljes újrakezdés maszkja olyan pótlólagos átmeneti érdeklődést, a társadalmi fontosság olyan látszatát tudja egy újrakezdésnek kölcsönözni, amelyekre egy valóságos újrakezdésre egyáltalán *nem is lenne szüksége*.

Ugyanezt más oldalról világíthatja meg, hogy az alkalmazott filozófia *legitimációjának* a filozófia egészének legitimációjával való össze nem keverése szuggesztíven idézi fel a filozófia gyakran mélyen és mélyre elfojtott *szüntelen legitimációs problémáit*, ha éppen nem legitimációs kényszereit. Az alkalmazott filozófia legitimációjának a „nagy” filozófia válságával való pótlólagos megnövelése ebből a szempontból klasszikusan tipikusnak mondható, ez a legitimáció-növelés

ugyanis voltaképpen tárgyilag egészen más alapokra támaszkodik, mint az alkalmazott filozófia teljesen nyilvánvaló és semmiféle pótlólagos legitimációra nem szoruló létjogosultsága. Az alkalmazott filozófia valódi legitimációját ugyanis már neve, fogalma, valamint alapmeghatározása tartalmazza, ehhez képest a „nagy” filozófia válsága vagy problémátlan létezése alig változtat valamit a dolog lényegén.

Az alkalmazott filozófia általános megalapozásánál könnyen keletkezhet az a látszat is, hogy ez a filozófia azért alkalmazott, mert valamelyik értelemben másodlagos, netán egyenesen „deduktív” vagy más logikai formában levezetett gondolkodásmód lenne. Nos, ezt a látszatot már gondolatmenetünk kiindulópontján széjjel kell foszlatnunk. Ebben az értelemben az alkalmazott filozófia semmiben nem emlékeztet a hagyományos filozófiai diszciplínák „elméleti–gyakorlati” filozófiákra való felosztására. Ezek esetében a „gyakorlati” filozófiákként értelmezett diszciplínák valóban sajátlagos értelemben „levezetettek”, „másodlagosak” voltak az őket megalapozó „teoretikus”, ebben az értelemben vett „első” filozófiákhoz képest. Mint láttuk és mint még utalni fogunk rá, a szóban forgó alkalmazott filozófiák egészen máshonnan veszik eredetüket. Ehhez az összevetéshez viszonyítva tehát *az alkalmazott filozófia sem nem deduktív, sem nem induktív, az alkalmazott filozófia mindenekelőtt projektív.*

Az alkalmazott filozófia tehát elsősorban és mindenekelőtt projektív, hiszen maga keresi ki aktuálisan vezető problémáját, maga nevezi és formálja meg azt, maga kategorizálja, és állítja be a filozófiai hagyomány egészébe vagy annak előre megválasztott részébe. Mindezeket az elemeket egyesítve e tevékenység *összkaraktere* csak sajátos heurisztikus projekció, projektív heurisztika lehet. Az már természetesen más kérdés, hogy az alapvető heurisztikus projekció végrehajtása után e nyilvánvalóan érzékelhető projektív karakter megváltozhat, sőt, abban az ütemben, ahogy az alkalmazott filozófia mint filozófiai diskurzus és mint társadalmi gyakorlat gyökeret ver, *el is kell tűnnie az érzékelésből.*

Az alkalmazott filozófia számos korai formáción ment át, mai formájában és definíciójában is már több évtizede megjelent a szellemi élet színpadán. A kilencvenes évekre vetett egyszerű pillantás azonban felment minden elemzőt az újabb felértékelődés részletes magyarázatának feladata alól. Az evidencia további részletezésre nem szoruló egyértelműségének gesztusával mutathatunk rá a kilencvenes évek nagy korfordulójára, a létező szocializmus önfelszámolására, a Francis Fukuyama értelmében vett „történelem vége” – gondolatra, majd arra a folyamatra, ami, jóllehet igazi lendületre már 1989-cel kapott, igazában csak a kilencvenes évek közepétől nyerte el végső helyét és fontosságát, gyakorlatilag még a nevét is. Ez a folyamat és jelenség maga a *globalizáció*.

Minden jelentős, nagy fordulat feldolgozása többretegű folyamat. A mindennapi tudatban, de sajnálatos módon még a filozófiában is elsősorban az a beidegződés uralkodik, hogy magát a fordulatot kell megérteni, meg kell – az adott körülmények és feltételek közepette és tekintetbevételével – mutatni, miben különbözik a nagy fordulat *utáni* helyzet a fordulat *előtti* helyzettől és természetesen külön is ki kell térni ezen értelmezési folyamat során a nagy fordulat minden bizonnyal kivételesen fontos és jelentős okaira. Nos, ez a törekvés semmiképpen sem szorul mentegetésre, egyetlen problémája az a hallgatólagosan benne foglalt meggyőződés, hogy ezzel a nagy fordulat megértésének diskurzív folyamata nyilván már be is fejeződött.

Egy hatalmas fordulat és az abból kiinduló átértelmezés (mint esetünkben az 1989-cel kezdetét vevő új globalizáció) azonban korántsem csak azt a feladatot rója az elemzésre, hogy azt önmagában a fentiek jegyében értelmezze. Egy ilyen hatalmas fordulat ugyanis valójában ezer és ezer átértelmezést kell(ene) hogy útba indítson. Ez a nagy történelmi-társadalmi változások ontológiájának egy alapvető vonása. Nem csak vagy nem igazán az ugyanis a nehéz dolog: megértsük, hogy globalizáció létezik és mi a globalizáció, bár ezt sem értik még sokan és ennek a megértési folyamatnak is megvan a maga története. Az igazi feladat és ebből következően az igazi probléma, hogy a globalizáció a társadalmi élet összes mozzanatát átértékeli, ennek megfelelően *be*

kell hogy indítsa az ezer és ezer átértékelés teljes folyamatát. A számos nélkülözhetetlen átértékelésnek természetesen nem minden egyes részterülete és részproblémája lesz egy későbbi alkalmazott filozófia kérdése, az azonban biztosra vehető, hogy az átértékelés-sorozat nagyon sok konkrét új problémája elsősorban vagy kizárólagosan egy új, most alakuló alkalmazott filozófia szerves része lesz.

Az alkalmazott filozófia jelenlegi felívelésében egymásra talál két eltérő beállítódás is. Egyrészt a nagy átértékelés végeláthatatlan sorát jeleníti meg az új problémáknak, amelyek egy jelentős része mintegy automatikusan az alkalmazott filozófia egyes kiindulópontjaiba megy át. Ez a reagáló-reaktív beállítódás, ami érdemileg az alkalmazott filozófia korábbi előzményeinek és eddigi nagy korszakainak folytatásaként is felfogható, azonban nem maradt meg egyedüli attitűdnek, e folyamatban a reaktív attitűd mellé egyenrangúként felzárkózott egy nyomozó, megelőző, a nietzsche-i terminológiát igénybe véve, „profilaktikus” magatartás is.

Ez az attitűd lényegében nem áll meg a kijegecesedő kérdésekre adandó válaszok jelzésével, de az egyes problémakomplexumokon belül maga is sajátos kutató, felderítő tevékenységbe kezd, amelynek segítségével *meg lehet előzni az új problémákban rejlő veszélyek és konfliktusok kritikus nagyságrendjének kialakulását.*

Természetesen az eredeti nietzsche-i definíció profilaxisa nem feltétlenül csak az alkalmazott filozófiára vonatkozik (a nem-alkalmazott filozófia is betölthet profilaktikus funkciókat), mégis igaz az, hogy *az alkalmazott filozófia új fogalmába a profilaxis a kezdetektől fogva sajátos egyértelműséggel van belefoglalva.*

Az alkalmazott filozófia további definíciós problémája, amely különös élességgel vetődik fel gondolatmenetünk e helyén, hogy az alkalmazott filozófia e formája minden konkrét praxisorientációja mellett sem meríti ki a filozófiai praxis vagy éppen a praxis-filozófiák összes lehetséges meghatározását.

Az alkalmazott filozófiák kilencvenes években felívelő formája azonban a praxis-filozófiákkal való összes átfedés ellenére is *részlegesen önálló terület.*

Az alkalmazott filozófia különleges módon van összeszövődve a felelősség egész kérdéskörével, filozófiai karakterét elsődlegesen éppen ez a kapcsolat adja. A felelősség voltaképpen az alkalmazott filozófia *sine qua non*-ja, annak kiindulópontja mind elvi, mind pedig gyakorlati értelemben. Az elvi értelem egyben etikát és etoszt is jelent: a felelősség e mozzanata nélkül meg sem indulhatna az alkalmazott filozófia sajátos tárgykereső mozgása, profilaxisról, a megelőző funkció ilyen meghatározó súlyáról pedig szó sem eshetett volna. A gyakorlati értelem ugyancsak kézenfekvő, ez nemcsak az alkalmazott filozófia feltalált tárgyának „gyakorlati” fontosságában, de az alkalmazott filozófiának abban a vonásában is kimutatható, hogy az alkalmazott filozófia sok esetben társadalmi gyakorlattá, egyenesen mozgalmá, mindenképpen azonban valamiféle filozófiai értelemben is releváns praxissá válik.

A felelősség mozzanata azonban kritérium abban az értelemben is, hogy az alkalmazott filozófia ne süllyedjen el teljesen abba az instrumentális szférába és funkcióba, amelybe a maga társadalmi léte és funkciói miatt részben beletartozik. A felelősség mozzanata biztosítja az alkalmazott filozófia *emancipatív* karakterét és – ami politikai szempontból ebben az esetben ugyanazt jelenti – a maga *demokratikus* jellegét.

Természetesen el lehet képzelni akár egy magasan fejlett és differenciált alkalmazott filozófiát is, amelyik elszakadt már a felelősség mozzanatától, instrumentalizálódva, perfektilissé téve, ha tetszik, elidegenedve attól. Egy ilyen elidegenedett állapot önmagában nem feltétlenül kivételes anómia, ennek az állapotnak az igazi arculatát azonban úgy rekonstruálhatjuk a legadekvátában, ha ugyanannak az alkalmazott filozófiai lépésnek az emancipált és már emancipáció utáni változatait hasonlítjuk össze. Ilyen példa szemünkben az emberi és nem-emberi élet iránti felelősség

mozzanatától közvetlenül vezetett, majd az önálló politikai erőként, a politikai szféra tagjaként a felelősség önálló mozzanatától elszakadt zöld-mozgalom két változatának egymással való szembeállítás, ez utóbbi csoportok esetében mintegy máig él sajátos elidegenedő érzésünk, amikor mondjuk a zöld mozgalom egyik egykori vezetője elszakad az őt legitimáló felelősség-háttértől és olyan világpolitikai döntések artikulálásában vesz részt, amelyekben *már alig fedezhetők fel zöld, vagy akár nem-zöld felelősségi mozzanatok*.

Az alkalmazott filozófia átrendeződést jelent a filozófia egészében is. *Hegel Minerva baglyáról beszélt, Nietzsche a filozófiai profilaxis meghatározó és átütő szükségszerűségéről*. A filozófiai profilaxis eddig nem bizonyult túlzottan eredményesnek. Ha arra gondolunk, hogy Aldous Huxley már a harmincas évek elején megfogalmazta a klónozás és a drog negatív utópiáját és arra, milyen felkészületlen ma is a társadalom az ilyen utópiák feldolgozására, nem lehetünk túlzottan optimisták. De az nem zárható ki, hogy az alkalmazott filozófia új válfajai változtatnak ezen a helyzeten.

Hell Judit

Biopolitika és a „gender studies”

Dolgozatomban Heller Ágnes és Fehér Ferenc álláspontját együttesen fogom elemezni az előadásom címében megjelölt problémakör vonatkozásában. A szerzők következő tanulmányaira fogok támaszkodni (zárójelben a tanulmányok címeinek a saját szövegemben alkalmazott rövidítései):

- Heller–Fehér: „*Biopolitika*”, in ugyanők: *A modernitás ingája*, T-Twins, Budapest 1993, 205–275. o. (= B)
- Heller: „*Megváltoztatta-e a biopolitika a politika fogalmát?*”, *Világosság* XXXV. (1994) évf., 11. sz., 5–15. o. (= P)
- Fehér: „*A modern és a posztmodern politikai állapot. Összehasonlítás és szembeállítás*”, in Heller–Fehér: *A modernitás ingája*, T-Twins, Budapest 1993, 51–68. o. (= M)
- Fehér: „*Biopolitika a kommunizmus romjain*”, *Társadalmi Szemle* XLIX. (1994) évf., 10. sz., 3–11. o. (= K)

*

Mint ismeretes, Heller Ágnes több ízben is eléggé elitelően nyilatkozott az úgynevezett „gender studies” akadémikus státusáról és műveléséről. Egyik – a kérdésben összefoglalónak is tekinthető – tanulmányában ezt írja: „A 'nemtanulmányok' egyetemi tanszékén betöltött pozíció például a 'nemtanulmányok' tudományosságát legitimálja, és – megfordítva – a tudomány legitimálja az állást; a munka legitimálja a tudományt, mindkettő együttesen legitimálja a nem- vagy fajazonosság iránti elkötelezettséget és annak ideológiáját.” (P: 10) Amit tehát az egyetemeken – vagy legalábbis a legtöbb egyetemen és legalábbis Amerikában – „gender studies” név alatt művelnek, voltaképpen áltudomány. A következőkben azt kívánom megmutatni, hogy Heller álláspontja valójában nem ellenséges az úgynevezett „gender studies” keretében tárgyalt, és azoktól függetlenül is tudományosan diszkutálható problémákkal szemben, hanem csupán e problémák kezelésének egy sajátos fajtájával szemben az, amelyet ő és Fehér Ferenc a „biopolitics” terminusával jelölt, s amelyet a „gender studies” mint külön e célra létrehozott áltudomány véleménye szerint megjelenít.

1. Modern és posztmodern politikai állapot

A modernitás és a posztmodernitás közötti alapvető különbség lényegét Heller és Fehér nem abban látják, hogy a posztmodernitás valamiféle, a modernitásra következő önálló történelmi időszak vagy korszak lenne, s ilyenként a modernitás utóda vagy negációja, hanem abban, hogy a posztmodernitás az immár éretté vált (és ilyen értelemben késői) modernitáson belül a leltárkészítés és a kritikai értékelés idejét jelenti. Ennek a posztmodern leltárkészítésnek és kritikai értékelésnek pedig az első – és talán legfontosabb – eredménye, hogy a modernitás úgynevezett „nagy elbeszélései” teljesen eltűntek a politikából, pontosabban a politikából is. A modernitás univerzalizmusa több szempontból is hamis univerzalizmusként lepleződött le, s ezek egyike az a felismerés volt, hogy „az univerzalizmus a különbségek eltüntetésének árán fejlődött” (M: 62). E hamis univerzalizussal szembeni fellépés egyik fontos jele a „multikulturalizmus” térhódítása volt, s az „önsokszorozó különbözőségek” a posztmodern politikai állapotban sajátos „minidiskurzusokat” teremtettek. Ezek léte azután sajátos paradoxiahoz vezetett: miközben a különbözőségek a törvényesen megállapított jogok útján akarták elismertetni magukat (noha „a

jogok nyelve” univerzális médium), tagadták azt, hogy minidiskurzusaik lefordíthatók lennének bármely univerzális nyelvre. „Ez a megoldatlan, és talán megoldhatatlan dilemma vezet el bennünket a posztmodern politikai állapot politikai napirendjének legsúlyosabb problémájához: a *biopolitikához*.” (M: 64) Mi is a biopolitika?

2. Biopolitika

A biopolitikáról írott nagy tanulmányában Heller és Fehér lényegében – bár inkább még körülírásokban – úgy határozza meg a politika és a biopolitika közötti alapkülönbséget, hogy az előbbi a szabadságot, az utóbbi pedig az életet (a biologikumot) tartja a legfontosabb értéknek. A részletes kifejtés során a biopolitikának az élet különböző területein való különféle megjelenésmódjaira mutatnak rá, mint amilyenek az ökológia, az egészségpolitika, a szexualpolitika, a fajpolitika. Már e felsorolásból is nyilvánvaló, hogy a különböző területeken nagyon is különböző lesz a biologikum előtérbe helyezésének értéke – mondjuk, ha összevetjük az ökológiát a fajpolitikával. Továbbá magán a biopolitikai problematikán belül is különbségek adódhatnak aszerint, hogy a két érték (a szabadság és a testiség) konfliktusában mit támogatnak: „a szabadságot (értve ezen a test autonómiáját), az életet (a test életben maradását mint 'életet', vagy a test 'jó életét', ami bizonyos konnotációkban közelítheti egymáshoz a két értéket), vagy e kettő harmóniáját” (B: 215). Bizonyos biopolitikai mozgalmak határozottan Janus-arcot mutatnak: ilyen például a feminizmus, amelyre a továbbiakban kissé részletesebben kitérünk.

A modernitás egyik beváltatlan ígérete maradt általánosságban a test felszabadításának programja, mivel végül is a testiségnek a racionalitás általi megfegyelmezéséhez vezetett (amint azt Elias és Foucault leírták), s ezen belül a nők és a női test felszabadításának programja. Ez utóbbi projekt végül paradox eredményt hozott: „A hatvanas évek szexuális forradalma kudarcot vallott. A nemek közötti kapcsolatok ismét tekintélyelvi jelleget öltöttek, s folytatódott a nők hátrányos megkülönböztetése, hiszen a szexuális szabadság terjedése nem jelentette egyúttal munkahelyi és karrierlehetőségeik (sem pedig otthoni körülményeik) automatikus javulását. A társadalom nagy része 'illegalitásba vonult', ez azonban semmit sem változtatott meg a nők genetikai alsóbbrendűségére vonatkozó hallgatolagos többségi véleményen.” (B: 258) Amikor a feminizmus fellépett ez ellen a szituáció ellen, az azt mutatta, hogy ebben az időszakban – a nyolcvanas években – „talán a feministák értették meg először, mekkora jelentősége van az emberi jogoknak a politikában” (B: 257).

A biopolitika problematikájának vannak vagy lehetnek liberális és radikális alternatívái, mely utóbbiak nyitottak a totalitárius csábítások felé. Amikor a feminizmus fellépett a nők hátrányos megkülönböztetése ellen az élet legkülönbözőbb területein, fellépett a nők választási autonómiája mellett az abortusz-vitában, fellépett a nők bántalmazása és megerőszakolása ellen általában és a családon illetve házasságon belül is, fellépett a nők zaklatása ellen a munkahelyeken, sőt még akkor is, amikor fellépett a nemi szerepek szabad alakítása mellett a szexuális kapcsolatokban: a liberális alternatívát képviselte. Létezik azonban a feminizmus radikális változata is, melyben az „élharcos amazonok” olyan, kifejezetten férfi-ellenes magatartásformákat és gesztusokat alakítanak ki elméletileg és tanúsítanak a gyakorlatban, amelyek rendszere a mindennapi életben totalitárius módon – hiszen egész magatartásuk amúgy is a kommunista „élcsapatokra” emlékeztet – „kaszárnyává változtathatja a körülötte lévő világot” (B: 228). Elméleti szinten a totalitárius hajlam úgy jelenik meg, hogy – a posztmodernitás anti-univerzalista beállítottsága ellenére – „a Nő a történelemben” históriáját írják az egyetem feminista berkeiben, [miközben] a szándékolt *petit récit* szinte észrevétlenül változik át egy átfogó történeti mondakörre” (B: 231). August Bebel híres könyve, *A nő és a szocializmus* annakidején – a liberális feminizmushoz hasonlóan – már egyenlő társadalmi és politikai jogokat követelt a nők számára: ezzel a klasszikus politikai gondolatrend-

szerrel azonban a biopolitika és a testiség abszolutizálásának radikális-feminista élharcosai ma egyszerűen nem tudnának mit kezdeni.

3. *Biopolitika a kommunizmus romjain*

Hellernek és Fehérnek a biopolitikáról szóló nagy tanulmánya, melynek néhány, témánk szempontjából releváns vonatkozását az imént elemeztük, nyilvánvalóan a nyugati, mindenekelőtt amerikai tapasztalatok tudományos bázisán íródott. Ezzel szemben Fehér Ferencnek a *Társadalmi Szemle* 1994. évfolyamában megjelent dolgozata (mely egyben, tragikus módon, a szerzőnek posztumusz megjelent utolsó írása volt) azzal a szituációval néz szembe, amely a kelet-európai országokban alakult ki a kommunista rendszer bukása után. Fehér, aki cikke elején leszögezi, hogy Heller Ágnessal közös álláspontot képvisel – utalva Heller ama kéziratosa cikkére, mely egy hónap múlva jelent meg a *Világosságban*, s melynek tárgyalására a következőkben fogunk rátérni –, a következőt kérdezi: feltéve, bár meg nem engedve, hogy netán igaz lenne egyes amerikai elemzők azon állítása, miszerint a biopolitika, mint „a politika nagy és régi világába lépő újonc” nem érdemel különösebb figyelmet, mert „sznob és mesterkél”, akkor mégis „milyen szerepet és funkciót tulajdoníthatunk a biopolitikának egy olyan régióban, ahol a zsarnokság [...] összeomlása után rendkívül prózai, földhözragadt gondok, nemegyszer a túlélés, a polgárháború problémái uralják a terepet”? (K: 3)

Nos, ezekben az országokban a hevesen felszínre törő új konzervativizmus egy „veszélyes típusú biopolitika számára kövezi az utat”, amely elsősorban „a kultúra és a politikai attitűdök 'mélyrehatóbb', állítólagos genetikai gyökereit kívánja föllelni” (K: 4). Ezzel összefüggésben azonban sor kerül egyfajta demográfiai biopolitika megfogalmazására és – nyílt vagy burkolt – meghirdetésére is, „társítva a nők szabadságával szembeni leplezetlen ellenségeséggel” (K: 7), amely „a nőket megfosztaná elemi szabadságuktól, és szaporító gépekké változtatná őket” (K: 8). Tekintve, hogy a kommunista rendszer képmutatással teli világával szemben korábban egyszer már győzött a nők (és a férfiak) szexuális felszabadításáért vívott „gerillaháború”, biztosra vehetjük – írja Fehér –, hogy „a nők – a társadalomban mind jogilag, mind kulturálisan autonóm és elismert személyek – jogait, legitim szerepüket Kelet-Európában a nyilvános napirendre fogják tűzni” (K: 11). Ha mármost e nyilvánvalóan nagyonis megalapozott „jóslat” mind a mai napig nem látszott igazán beteljesedni, annak ugyancsak nyilvánvalóan mélyebben fekvő okai kell, hogy legyenek.

4. *Biopolitika és politika*

Fehér Ferenc által hivatkozott, 1994-es írásának címében Heller Ágnes felveti a kérdést: „megváltoztatta-e a biopolitika a politika fogalmát?” Vagy másképpen: politika-e a szó klasszikus értelmében a biopolitika? Bocsássuk előre Heller válaszát: „a biopolitika nem a szó szoros értelmében vett politika Arendt mércéje szerint, de a szó szoros értelmében vett politika Carl Schmitt mércéje szerint” (P: 15). Mit jelent ez?

Hannah Arendt szerint – aki ugyanis itt Hegel klasszikus hagyományát követi – a politika lényegében „olyan tevékenység, mely a 'közös ügyet’ érinti” (P: 6), s ezért szerinte egy olyan kifejezés, mint a „biopolitika”, nyilvánvalóan önellentmondásos lett volna: „Vagy 'bio', vagy politika – mindkettő nem lehet.” (P: 8) Carl Schmitt esetében azonban más a helyzet. Amikor Schmitt a politika világát meghatározó kategóriapárrá teszi a „barát/ellenség” kategóriapárt, voltaképpen egy a biopolitika világszemléletének megfelelő szemléletet visz be a politika világába. Hiszen: „Sehol sem olyan hangsúlyos a barát/ellenség dichotómia, mint a biopolitikában. [...] A biopolitika megfelel Carl Schmitt politikáról alkotott fogalmának: a 'mi' és 'ők' konfrontációjának.” (P: 12) Schmitt logikája szerint egy csoport voltaképpen az ellentéte – sőt valójában az

ellenségképe – által definiálja saját identitását (lásd fehérek és feketék, a nők és férfiak, stb. viszonylatában).

Így lehetetlenné válik a nyilvános diskurzus arendti (és habermasi) modellje, hiszen például az afroamerikai nők biopolitikailag meghatározott csoportja szerint az, amit egy fehér férfi mond, eleve csak hamis lehet, s érdemben nem is kell foglalkozni vele. Persze az afroamerikai nők valóságos csoportja nyilvánvalóan nem így gondolkodik, így gondolkodnak azonban azok az afroamerikai feminista teoretikusok, akik a nevükben beszélnek. „Azok, akik a 'nők' nevében beszélnek, önmagukkal helyettesítik az összes nőt, az emberi faj felét, míg azoknak a nőknek esetleg – s valóban gyakran – másfajta törekvéseik vannak, önmagukról alkotott képük eltérő, s talán kapásból elutasítják azt az imagót, melyet a radikális feministák nekik tulajdonítanak. A hozzárendelt osztálytudat helyett itt a hozzárendelt faj- és nemtudattal találkozunk, de a tény őszinte, lukácsi elfogadása nélkül.” (P: 6) Itt válik újra nyilvánvalóvá és egyben konkretizálódik is a biopolitikáról szóló nagy tanulmány két alapgondolata: hogy ugyanis minden problémakör diszkutálható, s hogy a diskurzus módját viszont az határozza meg, mit tekintenek alapértéknek: a biológikumot vagy a szabadságot. „A biopolitika nem igényli a szabadság gyakorlását. [...] Így a szabadság nem cél, hanem eszköz, mely célt szolgál: valamely biológiailag konstituált csoport vagy mozgalom nagyobb hatalmát a hozzá képest másokkal: az ellenségével szemben.” (P: 12)

A problémák helyes tárgyalásának módja az, ha ezeket egy szabad és nyilvános diskurzus – és nem a minidiskurzusok – keretében tárgyaljuk meg. Akkor azonban ez a tárgyalásmód nem lehet a barát/ellenség dichotómia, és különösképpen nem a biológiailag determinált mi/ők dichotómia fogalmi keretei által meghatározott. Ellenkezőleg: akkor a politika klasszikus – hegeli és arendti – fogalma által megszabott keretek között tárgyalandók és tárgyalhatók. „A biopolitika majdnem minden fontos kérdéskörét, mint például a nők, a kisebbségek vagy a bevándorlók helyzetét vagy a környezetvédelmet mint 'szociális kérdéseket' tárgyalhatjuk meg. Ezeket a kérdéseket tulajdonképpen fel is kell vetni.” (P: 14) Nincs tehát szó róla – és előadásomban éppen ezt kívántam megmutatni –, hogy Heller az ellensége volna ama kérdések tudományos tárgyalásának, melyeket a „gender studies” keretében felvetnek. Csak arról van szó, hogy szerinte e kérdéseket nem mint a biopolitikailag felfogott „gender studies” sajátosan biopolitikai kérdéseiként, hanem mint a szabad és nyilvános diskurzus szociális kérdéseiként kell megtárgyalni.

Kelet-Európában ennek persze nagy akadályai vannak. Amíg nem szabadulunk ki a biopolitikai minidiskurzusok fogságából, amíg politikai életünkre rányomja bélyegét a barát/ellenség ellentétpár és a „vagy mi, vagy ők” hatalmi logikája, addig a szabad és nyilvános diskurzus folyamatosan akadályokba fog ütközni. Amint Heller írja: „Nem szükséges mondanom: a szociális kérdés politizálása egyedül nem menthet meg egy országot a biopolitika uralmától. Más alapvető tényezők, mint a történelem ápolása, a minőség, a magaskultúra, az egyéni gondolkodás, a distinkció is a megmenekülés feltételéhez tartoznak.” (P: 13)

Mészáros András

A szerelem mint filozófiai téma

Dolgozatomban az alkalmazott filozófia státuszával részletesen nem foglalkozom. Csupán bemutatok egy lehetőséget, hogyan „használható” a filozófia a szépirodalom egy alaptémájának elemzésekor. Mindjárt itt az elején kell ugyanis elmondanom, hogy egyetemi munkámban a filozófia az irodalomtörténet belső és szerves összetevőjeként jelenítődik meg.

Akkor azonban, amikor a szerelmet filozófiai témaként határozom meg, tisztáznom kell azokat az előfeltevéseket, amelyekből kiindulok. Ezek a következők:

- A filozófia immanens problémái mellett mindig léteznek olyan kérdések, amelyeket a filozófusok nem kerülhetnek meg. Ezek általában a filozófián kívüli, de a filozófiai kérdésfeltevéseket meghatározó területekről kerülnek elő, és a leggyakrabban eschatológiai jellegűek. A remény – kapcsolódjon bár az ún. végső dolgokhoz, vagy akár csak profán vágyakhoz – megalapozza a filozófiai kérdésfeltevést, mert mindig a *kezd*et és a *vég* problémáit érinti. Azaz a létezés összekapcsolja a morál feltételeivel.
- Az alapvető antropológiai kérdés – mi az ember? – oda utal bennünket, hogy elemezzük az emberi *egzisztenciálék* (a szerelem, a halál, a játék, a hatalom, a munka, a közösség stb.) jellemzőit. Feltételezem, hogy az egzisztenciálékban rejlő paradoxonok magának az emberi létezésnek a paradoxonait tárják fel, és ismeretük révén közelebb kerülhetünk az alapkérdés megválaszolásához: hogyan rendeződik el az életünk? A munka és a hatalom szövi meg azt a hálót (mind egyéni, mind társadalmi szinten), amely fenntartja a társadalmi viszonyokat, de ugyanakkor el is zárja előlünk mindazt, ami őket meghaladja. A munka és a hatalom időrendet ad. A játék lehetőség arra, hogy ebből a szorításból kiszabadulhassunk és alkothassunk. Nincs teremtés, mert nincs időfeladás játék(osság) nélkül. A halál szembesít bennünket a létezésünket keretező ismeretlennel, az ismert időrenden túli káosszal. Ha jobban szemügyre vesszük a világ-irodalom történetét, rádöbbenünk, hogy az szinte kivétel nélkül ezeknek az egzisztenciáléknak a története. Filozófia és irodalom érintkezési pontjain is mindig ezek az egzisztenciálék derengenek fel, vagyis a filozófia „alkalmazása” az irodalomban is ez által adott.
- Az egzisztenciálék időformájának a feltárása ugyanakkor feltételezi egy adott *metafizika* meglétét. A tudás határainak a kijelölése ugyanis szintén filozófiát megelőző tett. Csak az utólagos racionalizáció nyújt neki filozófiai jelleget.
- Előfeltevéseimet lezárva: az alkalmazott filozófia ebben a felfogásban szinte teljes mértékben azonos a Kant által meghatározott „in sensu cosmopolitico filozófia” fogalmával. Hiszen választ próbál adni a „mit lehet tudnom?”, a „mit szabad remélnem?” és a „mi az ember?” kérdéseire. A Kant-féle „gyakorlati filozófus”, aki nála a voltaképpeni filozófus, végeredményben ún. alkalmazott filozófiát művel.

Ennyit bevezetésképpen az alább következőkhöz. No és még azt, hogy a szerelem tematizálását megelőző problémafelvetésem más volt. A szociális idő státuszát, funkcióit és megjelenési formáit kutatva kidolgoztam magamnak egy hipotézist a szociális idő hármas rétegezetségéről, és eközben ütköztem bele az egzisztenciálék időiségének paradoxális voltába. Hogy ezeket a paradoxonokat jobban megvilágíthassam, hipotézisemet megpróbáltam az egyik egzisztenciáléra, a szerelemre alkalmazni. Vagyis ez volt az „alkalmazás” első módoszata, amelynek eredményét „A transzcendencia lehelete” (Kalligram, 2001) című könyvem tartalmazza. A filozófia alkalmazott volta itt abban

nyilvánult meg, hogy a „mit lehet tudni” bizonyos elemeit a „mi az ember” kérdésének szerkezetében helyeztem el. Nem tervezett eredményként aztán „mit kell tennem” típusú válaszlehetőségek is adódtak, mert az hamar kiderül, hogy az egzisztenciál-ontológiai értelmezés etikai kérdésekbe torkollik. Ennek aztán volt egy további gyakorlati hozadéka is. A világirodalom történetét nem a művek időbeli egymásra következésének, hanem inkább egymás „nemzésének” (Leibniz) és az alaptémák ciklikus megjelenésének tekintve, a szerelem toposzait egy belsőleg megadott összefüggérendszerbe helyezhettem.

A szerelem pillanata

Ha a szerelem tematizálásának kiindulópontja a szerelem sajátos időstruktúrája, akkor a szerelem paradox volta is időformát ölt magára. A *pillanatról* van szó. Előadásom erre a sajátos pillanatra összpontosít, amelynek mindenkor *csapdajellege* van.

Szent Ágoston írja az időről szóló elmélkedésében, hogy – mivel Isten alkotta az időt – értelmetlen a kérdés, mit csinált a Mindenható a teremtés előtt. Ugyanis nem létezett az akkor sem. A pillanat a megformált lét előtt azonos az örökkévalósággal, mert nem a reális történések és cselekvések burka, hanem a történetlen, mozdulatlan, tett nélküli lét. Az időt a teremtett világ állandó mozgása, változása és – főként – az emberi tettek strukturálják. Az időbe behatol a cselekvések logikája és rajtahagyja kézjegyét. Sőt, amikor a megszokott cselekvés leáll és kivonul az időből, maga az idő is kizökken kerékvágásából. A tétlenségre kárhoztatott emberek unalma nem más, mint a kiürült, változatlanul vonuló idővel szembeni tanácstalanság és tehetetlenség. Ebben az időben ugyanis nincs mi alapján elválasztanunk egymástól a múltat és a jövőt, hanem minden egy szürkén hömpölygő állandóságban egybefolyik. Persze, a szerelem esetében nem az unalom az, ami így egyneműsít (az unalmat inkább csak ellentétes példaként hoztuk fel), hanem az, ami két ember kapcsolatát szinte a teremtés misztériumával azonosítja. Ez úgy történik meg, hogy az Én-Te kapcsolatban felfüggesztjük mindennapi létünk megszokásait, és főként kilépünk abból az időstruktúrából, amely köznapjainkat jellemzi. Edmund Husserl ezt a kilépést „a természetes beállítottság totális megváltoztatása révén” képzelte el, egy olyan változás eredményeként, amikor többé nem a természetes létezés embereiként élünk az eleve már adott világ állandó „érvényesség-végrehajtásában”, hanem ezt az érvényességet folyamatosan felfüggesztjük.

Ha ugyanis a szerelmet összehasonlítjuk más emberi tevékenységekkel, akkor azt tapasztaljuk, hogy míg a specializált, szakmailag üzőtt tevékenységeknek megvan a saját behatárolt területük, ahol előfordulnak, és amelyeket ők maguk is meghatároznak, addig a szerelem *akárhol* előfordulhat, meglephet bennünket. Ez az akárhol (vagy a mindenhol) az a térhálózat, amely egybefogja mindannyiunk életét, mert nincsenek kitüntetett pontjai. Ez az akárhol a mindennapi életünk tere is. A szerelem ugyanakkor – bizonyos devianciáktól eltekintve – mindannyiunk, vagyis *akárki* tapasztalata lehet, akárki megélheti. Nincsenek eleve kiválasztottak és elhivatottak. Ez az akárki az ő semleges létében és aktuálisan alakuló diszpozícióival ugyanakkor nem más, mint a mindennapok szubjektuma. Ontológiai és fenomenológiai elemzések pedig azt mutatják, hogy a mindennapok szubjektumait összefogó idődimenzió *a jelen*.

A szerelem megjelenése után azonban mindez megváltozik. A vele kapcsolatos térbeli pontok nagyon is kitüntetett szerepet kapnak: szakralizálódnak. Ez a tér már nem az akárhol semlegességére épül, hanem értékhozóként az egyéni élettörténetet lokalizálja-azonosítja. A szerelem által kiválasztunk *valakit*, aki saját személyiségével, nem pedig semleges egyediségével vesz részt a kapcsolatban, és aki elveszíti névtelenségét. Az akárkiből ÉN és TE válik. A szerelem szubjektuma a valaki, aki talán éppen a szerelem által ébred saját individualitására és a másik létre. Ami pedig a szerelem idejét illeti, arról valóban elmondható, hogy a jelen által meghatározott, de ez

a jelen már nem a mindennapok folyamatos történéseinek „éppen most”-ja, amely a következő pillanatban átmegy egy másik éppen mostba, hanem az általános emberi tapasztalat iránt megnyílt, és annak viszonylagos időfelettségét magába záró *határtalan most*. Ez a szerelem időcsapdája, amelyről szó lesz. Vagyis míg a mindennapok jelene egybefogja az egyedet, addig a szerelem ideje kirekeszti a részt-nem-vevőket a történelemből, és a szeretőket az időtlen most örökkévalóságába zárja. Innét származik a szerelem legnagyobb illúziója (amely minden új szerelemmel megújul), hogy ő az egyetlen és legyőzhetetlen. Az illúzió tartóssága és ereje éppen a szerelem idejéből fakad, hiszen legyőzhetőség csak ott van, ahol a végeesség állandó fenyegetettségként meredezik előttünk. Az időcsapda a végeességet zárja el előlünk.

A szerelem – eredetét és beágyazottságát tekintve – a mindennapok része, de lényegét véve a mindennapok abszolút ellentéte. A szerelem egyedüli alanya az egyén, de a szerelem állandóan a transzszubjektivitással és a transzcendenciával szembesít bennünket. A szerelemben úgy ébredünk saját legemberibb létünkre, hogy közben elveszítjük saját magunkat, és a másikkal azonosulunk.

Ha most visszatérünk az ágostoni gondolathoz és a fenomenológiai „zárójelbe helyezéshez”, akkor a szerelemnek azt a képességét kell kiemelnünk, hogy az együttlét horizontján kívülre szorítja a megszokásokat, de főként az időnek azt a ritmusát, amely kényszerűen hozza be életünkbe a jelen – múlt – jövő szerinti elrendezést. Különböző cselekvésmódjaink időstruktúrái a szerelemben nem játszanak szerepet. Ebben az értelemben a szerelem tartama az ágostoni cselekvésnélküliség ideje: a mindenható lét egy olyan pillanata, amely az időleges cselekvések szemszögéből szinte időtlen, örök. A mindennapiság felfüggesztésének szempontjából pedig a folyamatosság megállítása, a beállt szünet, amely a szukcesszivitás abszolút ellentéte.

A mindennapok időiségének a hatalma felettünk azzal korlátozódik, hogy ezt már megtanultuk kezelni, ha másként nem, akkor legalább úgy, hogy társadalmilag formalizált cselekvéseink kézen fogva vezetnek bennünket. Ennek az életformának a felfüggesztése a szerelemben az, ami váratlanul ér bennünket. Formálisan ebben rejlik csapdajellege. Egyrészt nehezen találjuk a belőle kivezető utat – mert nem engedelmeskedik a bevált módszereknek – másrészt ez egy „kíváncsós kén” (A Rózsa regénye). Ha a mindennapok idejét hálóként képzeljük el, akkor a szerelem ideje az a szakadás, amely az idődimenziókat – mint csomókat – megoldja, és amelyen keresztül kizuhanunk az ismeretlenbe. Mivel pedig az idődimenziók elváltak egymástól, a pillanat az egyedüli időforma, amely e zuhanást magába fogadja.

Van persze a szerelem időcsapdájának egy kevésbé spekulatív feltétele is. A pillanatok illuzórikus jellege a mindennapokban azáltal is meg van erősítve, hogy a végtelen számú individuális jelenségek saját törvényszerűségeiket követve egymás mellett haladnak el. A jelen nem más, mint e folyamatok halmaza. Az intimitásban azonban a „hirtelen” (Platón) eredményeként kialakul egy olyan egyidejűség, ami létszerűen más, mint az egymással szemben semleges történések egymásmellettsége. A bensőségesség abban a metszéspontban helyezkedik el, amelyikben két életidő keresztezi egymást és a találkozás pillanatára feladja önállóságát. Mindkét résztvevő egyén eddigi folyamatos ideje mintegy felreped, és magába fogadja őket *egyidejűségük* pillanata. Mivelhogy azonban ez a pillanat nem az addigi életvitel szerves része, hanem csak külsőleg határolódik be általa, végpontjait csak az együttlét intenzitása határozza meg. A pillanat így önmagába zárul és intenzív végtelenként tételeződik. Ez is valami olyasmi, ami mindennapjainkból teljesen hiányzik, tehát az élmény exkluzív jellege hatalmas csáberővel bír. A csapda abban rejlik, hogy a bensőségesség csúcán maga az idő függesztődik fel, és mi a határtalan, örök és szabad lét részeként érezzük magunkat.

Természetesen fogékonnyá is kell válnunk létünk eme mélyebb, egzisztenciális rezdülései iránt. Amíg a mindennapok rendjének rabjai vagyunk, tehát amíg a valószínűségek és a lehetőségek a folyamatos jelen horizontján jelennek meg, addig felismerni nem tudjuk, beismerni szégyelljük, átérezni pedig nem is akarjuk az itt jelzett időnkívüliséget. A természet azonban volt annyira

előrelátó, hogy józanságunknak gátat szabjon, és belénk tápláljon olyan adottságokat is, amelyek a szükségszerűséggel és a logikával dacolnak. Időérzékelésünk és az általunk kiépített világ összefüggései egyaránt azt evokálják, hogy a múlt – jelen – jövő egymásba való folyamatos (ciklikus vagy lineáris) áttünése létünk elkerülhetetlen feltétele. Mindezek ellenére előáll az a helyzet, amikor a tekintet „megtörik”, amikor az „ezüstpillantás” (Baader) nem a szokásos elrendezettségben, hanem egyszerre és együtt látja és láttatja a világ dolgait, amikor lappangó tulajdonságok létté „kristályosodnak” (Stendhal), amikor „valószínűség-érzékünk” (Weininger) felmondja a szolgálatot – egyszerűen: amikor „lehetővé válik a lehetetlen” (Hrabal). Ilyenkor csap meg bennünket a más szele, és ilyenkor kerül kézzelfogható közelségbe a más formája is, a pillanat.

Mindezekből nyilvánvaló, hogy a szerelem pillanatának határtalansága nem a szubsztancia időtlensége, hanem az a szimultaneitás, amely kizárja a folyamatosságot. Az a „valóságtávolítás” (Weininger), amelyik itt működik, adományozza neki az örökkévalóság látszatát. Ebbe a csapdába esünk bele, ennek a látszatnak a rabjaivá válunk akkor, amikor szerelmesek vagyunk – akár idealizáljuk kapcsolatunkat, akár csak a gyönyört hajszoljuk. Ami arra utal, hogy az időcsapda a szerelem minden formájánál jelen van. Hogy ezt az állítást bizonyítottnak tekinthessük, tartalmilag is szemügyre kell vennünk a szerelem pillanatát a testiség és a transzcendáltság pólusain, valamint e két végpont között is.

Ami a testiségre, szexualitásra leszűkített szerelmet illeti, nem szükséges a hosszas magyarázat. Elég fellapozni Sade márki írásait azokban a vonatkozásaiban, ahol a szerelem a nemi vággyal azonosul és feleslegessé teszi a Másikkal való azonosulás adta tartósságot. A vágy beteljesülése, a gyönyör pillanata az, amiről Sade beszél. A gyönyör azonban másokkal megoszthatatlan érzés, kitüntetett jelleget tehát abból nyer, hogy a mindennapok kivételes élménye, olyannyira, hogy azt is mondhatnánk: a mindennapok elsősorban nem a gyönyörre épülnek. A gyönyör azon túl érzéseink dolga, és mint ilyen, bezár minket individualitásunk világába. A gyönyör pillanata ezért az önzés kiteljesedése. Más oldalról a gyönyör nagyon is időleges érzés; vele kapcsolatban nem is beszélhetünk tartamról, csak pontszerűségről – időfogalommal élve: a mostról. A mostnak pedig megvan az az ontikus tulajdonsága, hogy nem kapcsolódik más mostokhoz, mert hiányzik belőle a transzcendálás potenciája. A gyönyör mostja tehát nemcsak a villanásszerű pillanat, hanem a megismételhetetlen, folytatás nélküli időatom is. Nincsen kiterjedése, hanem minden időbeliséget önmagába ránt. A szolipszista pillanat az az idő, amelyből kipreparáltuk és eltávolítottuk az ismétlődést, a folytonosságot és folyamatosságot, valamint a transzcendenciát.

Vele szemben, az elszellemiesített szerelem pólusán áll az az igyekezet, amely a vágy és a sóvárgás, valamint ezek tárgyának egyidejűségét kívánja állandósítani. Sade előtt ilyen cél nem állt, hiszen a vágy tárgya az ő számára a semmivel azonosult, ezért a szimultaneitás szóba sem jöhetett. Kierkegaard azonban éppen ezt az egyidejűséget tematizálta a sóvárgás fogalmán keresztül. A sóvárgás, Kierkegaard szerint „csak a tárggyal együtt létezik, a tárgy csak a sóvárgással együtt; a sóvárgás és tárgy ikerpár, egyik sem jött a másiknál egyetlen másodperc töredékével sem előbb a világra. De eltekintve attól, hogy ily módon teljesen egyszerre jönnek a világra (...) ennek a létrejövetelnek nem az az értelme, hogy egyesülnek, hanem éppen ellenkezőleg, hogy különválnak”. A szerelem megjelenése és lefolyása ugyanis olyan, hogy előbb van a tárgy nélküli álmodozás, amikor még csak az alaktalan vágy él bennünk a Másik képe nélkül; utána jön a keresés fázisa, amikor formát fedezünk fel a vágyhoz; ezt követi a sóvárgás és tárgy egyidejű léte, az a szűzies pillanat, amikor az együttlét még nem jelent egyesülést. Kierkegaard szerint ugyanis, paradox módon, éppen az egyesülés jelenti az elválást, mert a sóvárgás mint alapvetően lelki megalapozottságú tény egy konkrét, testtel rendelkező tárggyal vegyül el. Ezzel pedig elveszti sajátos függetlenségét és állandóságát, azt a „lebegtetett” létezést, amely eszmeiségre jellemző. A tárggyal való egyesülésével a sóvárgás elveszik az élet útvesztőjében, és csapongóvá válik. Ezt a csapongást elkerülendő keresi Kierkegaard a sóvárgás és tárgy egyidejűsége megtartásának a lehetőségét. Ezt úgy vélte megvalósíthatónak, hogy a szerelem útján megállást parancsol, és azt a

pillanatot, amikor még a kívánt egység fennáll, megörökíti. „A lelki szerelem megáll az időben” – írja. A kimerevített pillanat lezárja saját múltját, a jövőt meg eleve magába fogadja. Nem is tartozik az időbe, hanem az örökkévalóság atomjává válik, mert megállításakor olyannyira kitágult, hogy az egész időt magába foglalhatta. Az egyidejűség így az örök jelen, ami egyben annyi is, mint a jelenlévő örökkévalóság. A lelki szerelem lemond a gyönyörről – legalábbis ami annak testi módozatait illeti – de ezt a veszteséget a megtartott egyidejűséggel kárpótolja, amelyet senki és semmi nem ragadhat el tőle. „Az érzéki eltűnik az időben” – írja Kierkegaard, a lelki szerelem viszont a végtelenné tágított pillanaton keresztül uralkodik felette.

A szolipszista pillanat érzelmekbeli velejárója a szilaj optimizmus, életvitelbeli vonzata pedig a kalandorság; az örök pillanaté a lemondás és a visszavonultság; a most bemutatandó harmadik időformáé pedig a dacos pesszimizmus. Ennek elméletbeli képviselője Schopenhauer, irodalmi megjelenítője pedig Don Juan (főként ahogyan G. B. Shawt követően megjelenik a világirodalomban). Schopenhauer szerint az egyén az élethez való akarat szemszögéből csak eszköz ahhoz, hogy az emberiség mint faj fennmaradjon. A különbség Sade és közte abban van, hogy míg Sade márki számára a pillanat önmagában vett érték, Schopenhauer azt állítja, hogy az egoizmus és a jelenre irányuló cselekvés az a misztifikáció, amely elviselhetővé teszi létünket a világban. Vagyis az a pillanat, amely „egyedül létezik és rendíthetetlenül tart”, az akarat létformája, és az egyénnek ehhez semmi köze. A faj fenntartása érdekében kifejtett minden igyekezete – amelynek velejárója a sade-i gyönyörérzet – az emberiség folyamatos időiségét termeli újra, míg az ő pillanata „a holt múltba való állandó hanyatlás és haldoklás”.

Eltekintve most attól, hogy az itt bemutatott három pillanatmódozat az elmélet által tematizált három időforma, elmondhatjuk, hogy mögöttük mindenütt feltalálható a szerelemátélés valósága. Sőt, az egyedi szerelmek sokszínűsége is többségében e három időcsapda valamelyikéből, vagy ezek ötvözetéből áll össze. Ha valaki el is kerüli valamelyiket, a következő biztosan foglyul ejti. Mindhárom ugyanis azzal kecssegetti az egyént, sőt, ezt a magasabbrendű illúziót meg is adja neki, hogy a kitüntetett pillanaton keresztül feltárja számára a Másikat, de önmagával is szembesíti őt. A csapdák ezért testre szabottak. Még azt a kijelentést is megkockáztathatnánk, hogy a csapdák utánamennek áldozataiknak. Az érzéki típus aligha fogja a lelki szerelem örök pillanatába vetíteni kapcsolatait, míg „a végtelen rezignáció lovagja” alacsonyabb rendűnek tartja a szolipszista magatartást, és ezért azt az utat elkerüli; a szerelmi viszonyát is reflektáló egyén pedig mindkét végletet fenntartással fogja kezelni, de nem tudja kikerülni a kettőt egymásba vetítő kísérletezés csábítását. Ezért az ő magatartása és sorsa közelít valamelyest a tragikushoz: a dacos kihívások előbb vagy utóbb összeütközésbe kerülnek a kötött formákat kedvelő társadalom elvárásaival és szankcióival. A szexualitás bajnokát a hivatalos rosszállás mellett az egyének titkos és cinkos jóváhagyása és bámulata kíséri; a lelki szerelmét kultiváló álmodozót a felfoghatatlannak kijáró csodálat övezi, de példáját azért a többség nem követi; a szerelmi lázadót azonban sem a nyilvánosság, sem az egyén nem kedveli.

Hol van itt a kapcsolódás az irodalomhoz? A világirodalom nagy szerelmi toposzain, alakjain és szimbólumain keresztül. Az irodalmi művekben ugyanis végbemegy az egyedi események transzcendációja. Az individuális történés a konvencionális jegyek által kifejezhető allegóriává alakul át. Az eredeti esemény ugyan nincs benne az allegóriában, de általa elgondolható. Az irodalomban megjelenített szerelem szimbolikus alakjainak és allegorikus történeteinek az értelmezését megkönnyíti, hogy mind a szerelem időcsapdája és az intimitás döntő egzisztenciális kerete, mind pedig a szimbólum ideje a pillanat. Feltevésünk tehát az, hogy a szerelem három határértékű pillanata – a szolipszista, az örök és a hanyatló pillanat – kifejeződik a szimbolikus alakok hordozta sorsokban. Vagy más szóval: ez a három pillanatmódus transzcendálódik a szimbolikus archetipusokban.

Ha azonban a szerelem szimbolikus alakjait és allegorikus történeteit számba vesszük, csakhamar egy útvesztő közepén találjuk magunkat. A legendák, mondák, népmesei figurák, irodalmi feldolgozások stb. végtelen sorából ugyan kiemelkednek a szerelem emberfeletti erejét jelképező párok (Trisztán és Izolda, Rómeó és Júlia, Ámor és Psyché, Abélard és Héloise stb.), valamint néhány magányos kalandor (Casanova, Cyrano, Don Juan), de ezek értelmezése homlokegyenest különbözik egymástól az egyes szerzőknél. Ezért adódik kézenfekvő megoldásként a szerelem időcsapdája és a szimbólum ideje, a pillanat összevonása. Ha ugyanis igaz, hogy a szerelem pillanata mindannyiunkat megejt, és hogy ennek a pillanatnak vannak értelmezhető típusai, akkor megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy a szimbolikus archetípusok mint a konkrét szerelmi történetek transzcendens megfelelői is e típusok mentén helyezkednek el. Az allegorikus történetek és a szimbolikus alakok tehát e három pillanatforma mintájára újraértelmezhetők és csoportosíthatók.

Krajnik József

A gyermekfilozófia mint alkalmazott filozófia

Bevezetés

Az alkalmazott filozófia státuszáról és perspektíváiról folytatott viták két fő témakörben folynak:

- mi a különbség az alkalmazott filozófia és a filozófia alkalmazása közt, illetve
- mit tekintünk az alkalmazott filozófia lényegének.

A két téma nem független egymástól és különféle álláspontok figyelhetők meg.

A magam részéről ebben a dolgozatban nem kívánok spekulációkba bocsájtkozni. Úgy gondolom, hogy képet kapunk az alkalmazott filozófiáról, ha áttekintjük a nemzetközi filozófiai élet ilyen jellegűnek nyilvánított megnyilatkozásait. Ebből arról tájékozódhatunk, hogy jelenleg mi is az alkalmazott filozófia, ahogyan ténylegesen funkcionál.

Ily módon a definíciós problémákat megoldhatjuk, ha arra az álláspontra helyezkedünk alkalmazott filozófia az, amit az önmagukat ilyennek nevező filozófiai társaságok és folyóiratok annak tartanak.

Az angolszász nyelvterületen két terminus használata figyelhető meg:

- applied philosophy illetve
- practical philosophy.

Áttekintve a kapcsolódó filozófiai társaságok, intézmények, egyetemek tevékenységének tartalmát azt tapasztaljuk, hogy sok közös található az alapok, a célok és a vizsgált témák tekintetében. Konkrét információkat kapunk a kapcsolódó filozófiai folyóiratok tematikája áttekintésével.

Az „International Journal of Applied Philosophy” szerkesztősége az élet gyakorlata által felvetett filozófiai témákban vár tanulmányokat: a nevelés – oktatás, az üzleti élet, a kormányzás, a törvénykezés, egészségügy, a pszichológia, a tudomány és a környezet problémáit említi.

A „The Society for Philosophy in Practice” a szokrateszi és platoni hagyományra utalva fő jellegzetességnek tekinti a gyakorlativá tett filozófiát, mint az élet módját, mint azt a módot, melyet mindenki megvalósíthat filozófiai reflexióként a saját mindennapi életében.

Ennek alapján vonatkoztatja a „gyakorlati filozófus” (practical philosopher) megnevezést azokra a gondolkodókra, akik olyan problémákkal foglalkoznak, melyek a mindennapi gondolkodásban és kommunikációban jelennek meg és a tevékenység alapját képezik.

A kapcsolódó folyóiratok jelenleg kurrens témái : az alkalmazott etika és esztétika, a mesterséges és földönkívüli intelligencia, a tudomány alkalmazásának problémái /pl. klónozás/, a politikai tevékenység kérdései /pl. demokrácia, feminizmus/, jogfilozófia /emberi jogok/ stb.

Az általunk vizsgált téma szempontjából lényeges, hogy közvetlenül vagy közvetve – a nevelésfilozófián belül – a *gyermekfilozófia lényeges szerepet* játszik mindkét megközelítésben.

A gyermekfilozófia a nemzetközi filozófiai életben.

A gyermekfilozófia – akár az alkalmazott, akár a gyakorlati filozófiai tematikát tekintjük – a vizsgálódások viszonylag önálló területeként jelenik meg.

A használt terminológiát figyelve olyan különbségek találhatók, melyek tartalmi, megközelítésbeli eltérésekre utalnak. Az angol nyelvű irodalomban használatosak

- philosophy for children
- philosophy of children
- philosophy with children
- philosophy of childhood

kifejezések.

A tartalmi elemzés alapján kideríthető különbségek arra utalnak, hogy szükséges elválasztanunk egymástól a *gyermek és filozófia* reláció különböző aspektusait.

1. A gyermekkor sajátosságainak, jellemzőinek filozófiai vizsgálata – mint a filozófiai antropológia része – indokoltnak tekinthető. A szokásosan elismert – fejlődépszichológián belül értelmezett „gyermekpszichológia” mellett értelmesen bevezethető filozófiai vizsgálódási szempont.

Gareth Matthews felhívja a figyelmet arra a sajnálatos tényre, hogy hiányzik a filozófiai irodalomban annak elismerése, hogy szükséges kialakítani, létrehozni a filozófia egy speciális területét a gyermekkor filozófiáját (philosophy of childhood).

Tim Sprod annak a véleményének ad hangot, hogy „jobb filozófiát” kapunk, ha bevonjuk a vizsgálódásokba a gyerekeket, a gyermekkort.

Az ajánlott témák :

- a gyermekkor és a racionalitás, a ratio-emóció problémája
- a gyermekkor és az autonómia (hogyan válik a gyermek morálisan autonóm felnőtté)
- gyermek és kommunikáció
- a gyermek és az erkölcs

A szerző szerint „a filozófia elszegényedett azáltal, hogy nem fordított kellő figyelmet a gyermekkorra.” (Tim Sprod 7. old.)

Arra a konklúzióra juthatunk, hogy kettős nyereség származik abból, ha a fentieket a filozófia vizsgálja:

- a filozófia gazdagodása (az alkalmazott filozófia fontos területével)
- a gyermek filozófiához való viszonyának pozitív alakulása

2. *A fentiek figyelembevételére további implikációkat jelent.*

Szükséges figyelembe venni a filozófia egyik értelmezését, mely Karl Jaspers nyomán a filozófia lényegét nem a tudományos ismeretekre alapozott – talán akadémikusnak nevezhető – elméletekben, hanem *a filozofálásban, mint tudomány nélküli igazságkereső, létmegértő szellemi tevékenységben látja*.

Közismert, hogy Jaspers a gyermekeket ilyen filozofálásra képeseknek tartja, sőt a gyermekek azok, akikben eredetileg meg van a filozofálás képessége, s éppen az a baj, hogy felnőttkorra ezek esetleg elcsökevényesednek.

A vizsgált téma ezen aspektusát a német Kinderphilosophie ill. a fenti angol kifejezések közül a philosophy of children jelzi.

Ez a kiindulási alap teremti meg az alkalmazott filozófia újabb aspektusának értelmezési lehetőségét.

3. A gyermekek filozofálási képességeinek „működtetése” olyan speciális megközelítést igényel, melyben a filozófiai problémák életkori sajátosságoknak megfelelő módon jelennek meg.

Ilyenek a gyermekirodalom ismert klasszikusai a „Kis herceg”, a „Micimackó”, az „Aliz Csodaországban” ill. „Aliz Tükörországban”, a tinédzser korosztálynak „Sophie világa” stb.

Úgy látom, hogy ezt az aspektust érdemes külön kiemelni, s talán a ’ philosophy for children’ terminussal jelölni.

4. Az angol szóhasználatban megjelent Matthew Lipman úttörőnek tekinthető tevékenysége alapján a ’philosophy with children’ kifejezés. A német nyelvben értelemszerűen utalva a tevékenység jellegre a ’philosophieren mit Kinder’ kifejezést használják, melyet találóbbrak érzek. Pontosabban fejezi ki a lényegét. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük az angol szóhasználatot. Kérdés lehet, hogy a szintén megtalálható ’philosophy for/with children’ írásmód mire utal. Ha arra, hogy a két prepozíció egyenrangú, akkor a német kifejezés pontosabbnak tekinthető.

Ez az aspektus kívánja kifejezni, hogy a gyermekfilozófia mint filozofáló tevékenység, ne legyen spontán.

A fentiek alapján úgy látom tehát, hogy a nemzetközi filozófiai tevékenység jelenlegi „gyakorlata” kellően bizonyítja a fenti értelmezésekben vett gyermekfilozófia mint alkalmazott, gyakorlati filozófia létezését és szükségességét.

A gyermekfilozófia mint tudatosan tervezett tevékenység.

A gyermekfilozófia program első tudatos kidolgozása Matthew Lipman nevéhez fűződik. Lipman a Columbia University (New York) filozófia és logika professzora az 1968-as diáklázadások hatására úgy látta, hogy az iskolai képzési struktúrában alapvető változásra van szükség. Az alapvető problémát abban látta, hogy a gyermekeknek olyan sajátos elképzelései, kérdései vannak, melyek filozófiai dimenzióval bírnak, s melyeket a felnőttek és az iskola nem vesz figyelembe. *A szokásos oktatásban a gyermekeknek kérdésekre válaszolni kell és nem kérdéseket megfogalmazni, kérdésekre rájönni.*

Lipman 1974-ben a Montclair State University (New Jersey) professzoraként munkatársaival létrehozta a „Gyermekfilozófia fejlesztéséért” Intézetet /IAPC/ és kidolgoztak egy átfogó programot, melynek fő eleme olyan gyermekekről szóló történeteket tartalmazó könyvek megírása, melyek a gyermekek mindennapi életszituációiról és problémáiról szólnak. Minden egyes ilyen könyvhöz a felhasználást segítő kézikönyvet írtak.

A program világszerte elterjedt. Több, mint 30 országban jött létre gyermekfilozófiai intézet illetve centrum. Jelenleg úgy tűnik – az interneten hozzáférhető információk alapján -, hogy a legaktívabb szervezetek Amerikán kívül Ausztráliában Dél-Amerikában, Spanyolországban, Dél-Afrikában és Ausztriában működnek.

Kijelenthető, hogy jelenleg a gyermekfilozófia az iskolai filozófiaoktatás kiemelkedő területe. Gyermekfilozófiával foglalkozó folyóiratok léteznek, konferenciák szerveződnek a témában.

A gyermekfilozófia program lényege.

A Lipman által kidolgozott program továbbfejlesztése a 90-es években nagy lendületet vett.

A 20. Filozófiai Világkongresszus (Boston, 1998.) külön szekcióban foglalkozott a gyermekfilozófiával. Tizenegy előadás hangzott el, melyek a gyermekfilozófia metafizikai alapjaitól a speciális gyakorlati programokig széles skálán dolgozták fel a témát.

A gyermekfilozófia program (P4C) központi eleme a csoportban történő filozofálás a gyermekekkel. Alapja az érdeklődő, kérdezősködő csoport fogalma (community of inquiry).

A csoport tevékenységének jellemzői a kritikai-kreatív gondolkodás illetve önkéntes készség a tévedések korrigálására (fallibilism).

A csoportok tevékenységének vizsgálata – a kontrollcsoportokkal való összehasonlítás alapján – meggyőző eredményekről ad bizonyosságot. Jól kimutatható különbségek jöttek létre a gondolkodás hagyományos iskolai területein – tantárgyak anyagának elsajátításában –, hanem a magatartásban toleránsabbnak és nyitottabbnak bizonyultak a gyerekek, mint a kontrollcsoportban.

A program fő célkitűzései:

- a nyelvi és gondolkodási képesség javítása
- a kreativitás fejlesztése
- a személyes és szociális fejlődés illetve
- a tolerancia

A gyermekekkel való filozofálás nem tényadatok reprodukálása, hanem aktivitás. Lényeges az érvelési képesség fejlesztése. Ez azonban nem a fogalmi – klasszifikáló – argumentatív gondolkodásra való redukció. Nem bizonyos szabályok és fogalomtartalmak átvétele a gyermekek részéről, hanem egy reflektáló jellegű tudatos saját nyelvhasználat. A legfontosabb feladat nem csak a nem-verbális kommunikációs normák tudatossá tétele, hanem a legkorábban, legfiatalabb kortól kezdve saját fogalmak, saját gondolkodásmódok, képességek kifejlesztése, a legkülönbélebb szituációkban biztos ítélőképesség kialakítása. A kritikai gondolkodás megkönnyíti a döntésképeséget különböző perspektívák és alternatívák között. Képesség egy bonyolult világban felvetődő összetett kérdések megválaszolására.

A tradicionális értékek újragondolása és esetleg részleges felfüggesztése és ezáltal fogékonyság kialakulása az új eszmék és megoldási módok iránt anélkül, hogy teljes elbizonytalanodáshoz vezetne.

Lényeges követelmény, hogy a különböző elképzelések, koncepciók, életformák ellentétei ne agresszióra vezessenek, hanem konfliktusmegoldást segítő stratégiák alakuljanak ki.

A fentiek megvalósítása az alábbi pozitív eredményeket adja:

- a gyerekek képesek lesznek önállóan foglalkozni az emberi lét alapproblémáival, az ember-természet-technika, az egyén és társadalom kérdéseivel
- kialakul a világos gondolkodás, a vita és érvelési képesség / világos kifejezésmód, egyértelmű fogalmazás, logikus-következtető gondolkodás, dialógusképesség, vélemény- és tapasztalatcsere
- saját kritikai gondolkodás
- a csoporttevékenységben történő felfedezés öröme kialakítja a kutató közösséget – Forschungsgemeinschaft, community of inquiry
- a sajátmaga értékességének tudatosulása, a gyermek tudatára jut saját gondolatainak értékes voltára. Különös jelentősége van ennek az úgynevezett „rossz tanulók” esetében.
- a filozofálás képessé teszi a gyereket a részösszefüggéseken túlmenő látásmódra
- a gyakorlás során kialakul egy demokraciáfelfogás, az emberi jogok megélése, a tolerancia és szolidaritás

- az etikai kérdésekkel való foglalkozás orientál és ezáltal jelentősen hozzájárul morálpedagógiai célok eléréséhez
- ellene hat a dogmatikus gondolkodásnak és az ideológiafüggő manipuláció lehetőségének
- kialakul érdeklődés és kedv a filozofálásra

A felsorolt lehetőségek, képességek kialakulásának nem csak az egyén, a személyiség számára van jelentősége, hanem a társadalom számára is relevanciával bír a gyermekfilozófia. Olyan személyiségek alakulnak ki, akik a kölcsönös függőségek világában rendelkeznek a nemzetközi és interkulturális kapcsolatok fontosságának fel- és elismerési képességével, nyitottsággal a más módszerek, eszmék iránt. Az interszubjektív tapasztalatok lehetővé teszik a kulturális pluralitás elfogadását, az ellentétek közötti konszenzuskészség kialakítását.

Saját tapasztalataim

A nemzetközi tapasztalatok alapján arra a következtetésre jutottam, hogy a gyermekfilozófiának különös jelentősége van a pedagógusképzésben. Az óvodás korosztálytól kezdve a gyermekfilozófia folyamatos jelenlétére van szükség. Ez szükségessé teszi erre felkészült pedagógusok képzését óvodapedagógustól a középiskolai tanárig.

Kísérletképpen kurzusokat hirdettem meg a tárgyban óvodapedagógus és tanító szakos hallgatók számára. Mivel a kurzus választható volt a hallgatói részvétel és érdeklődés egyértelműen bizonyították a gondolat létjogosultságát.

Jelenleg tervezem a különböző tanár szakosok számára való meghirdetést – alkalmazkodva a szak jellegéhez. Különösen fontosnak tartom a filozófiatanárok képzésébe való bevezetését.

Irodalom

Az alábbi felsorolás nem törekszik teljességre, inkább reprezentatív válogatás.

- ¹ Abbott, Colleen & Wilks, Susan. *Thinking and talking through literature*. Hawker Brownlow Education, 1993.
- ² Cam, Philip. *Thinking stories 1, 2 and 3: philosophical inquiry for children*. Sydney: Hale & remonger 1993, 1994, 1997.
- ³ De Haan, Chris, MacColl, San. *Philosophy with kids, Books 1 to 4*. Melbourne:Longman, 1995.
- ⁴ Dillon, J.T. *Using discussion in classrooms*. Buckingham Open Univ.Press 1994.
- ⁵ Kennedy, David. *Notes on the philosophy of childhood and the politics of subjectivity*.
- ⁶ www.bu.edu/wcp/papers
- ⁷ Lipman, Matthew. *Elfie*. Upper Montclair. 1988.
- ⁸ Lipman, Matthew. *Pixie*. Univ.Press of America.1984.
- ⁹ Lipman, Matthew. *Harry Stottlemeier's discovery*. Univ. Press of America 1984.
- ¹⁰ Maruyama, Yasushi. *Wittgenstein's children. Some implications for teaching and otherness*.
- ¹¹ www.bu.edu/wcp/papers
- ¹² Navarro, Ana Maria Vicuna. *Ethical education through philosophical discussion*.
- ¹³ www.bu.edu/wcp/papers
- ¹⁴ Sprod, Tim. *Philosophy and childhood*.
- ¹⁵ www.bu.edu/wcp/papers
- ¹⁶ Sprod, Tim. *Philosophy for children*. U.o.
- ¹⁷ Turgeon, Wendy C. *Metaphysical horizons of philosophy for children*. U.o.
- ¹⁸ *Was ist philosophieren mit Kinder?*
- ¹⁹ www-gewi.kfunigraz.ac.at/acpc/deutsch/wasist.html
- ²⁰ *What is philosophy for children and why do it?*
- ²¹ <http://members.aol.com/timlebon/philchild.htm>

Boldizsár Klára

Az információs társadalom ismeretfilozófiája

Előadásomban azt szeretném megvizsgálni, hogy az Internet használata a pedagógiai praxisban milyen pozitív és negatív következményekkel jár(hat).

A tradicionális oktató munka mellett már régóta keresnek alternatív pedagógiai módszereket és eszközöket. Gondolok itt elsősorban az ősi levelező oktatásra, melynek gyökerei egészen szent Pálig nyomon követhetők, illetőleg a nyolcvanas években reneszánszát élő oktató- és iskolatv-re. Ezek a kísérletek különböző okok miatt nem váltották be teljes mértékben a hozzájuk fűzött reményeket.

A számítástechnika fejlődése újabb lehetőséget adott az intézményes oktatás modernizációjára. 1969-ben volt az első kísérlet egyfajta információs hálózat kiépítésére (ARPANet), amikor megpróbálták négy nagy amerikai egyetemet összekapcsolni. A számítástechnika fejlődése 1996 körül érte el azt a szintet, amelyben az oktatási folyamat igen sok kommunikációs és interaktív mozzanatát meg lehet valósítani számítógépek segítségével. Az oktatómunka folyamatos modernizációjára azért is szükség van, mert az emberiség összes tudása a felmérések szerint évente megduplázódik, és a potenciális tanulók száma évente 2,2%-kal nő. Ugyanakkor az ilyen jellegű fejlesztéseket komolyan korlátozza az a tény, hogy napjainkban a Föld népességének alig 2 %-a van bekapcsolódva a hálózatba.¹

Az Internet általános hozzáférhetősége óriási távlatokat nyitott meg az oktató munka és ezen keresztül a pedagógia számára is. Egyre több oktató, hallgató és iskolás korú gyermek számára válik, vagy inkább vált természetessé és mindennapjai részévé a számítógép aktív használata az Interneten való „szörfözés”. Az euro-amerikai társadalom oktatásának minden szintjén jelen van a számítógép és az általa biztosított lehetőségekkel élnek is óvodától egészen az egyetemekig.

Az ipari társadalmak tradicionális oktatási gyakorlatát elsősorban az jellemzi, hogy a tanulótól tények, szabályok és kész megoldások elsajátítását várják el. Az osztálykeretben, a tanári instrukció dominanciájával történő oktatás legfőbb célja zárt tudásanyag átadása. A projektpedagógia oktatási gyakorlatát ezzel szemben az jellemzi, hogy nem egy már előre meglévő tudás közvetítésére törekszik, hanem sokkal inkább az egész életen át történő tanulásra (lifelong learning) építve készségek és jártasságok kialakítására. Az ilyen típusú oktatás legfőbb célkitűzése, hogy a tanuló a különböző forrásokból és perspektívából szerzett tudáselemek önálló integrációjára is képessé váljon. Az Internet bekapcsolása a pedagógiai praxisba lehetőséget biztosít arra, hogy az oktatás ne csak a konkrét probléma feltárása vagy egy feladat megoldása legyen, hanem a tág értelemben vett összefüggések feltárására és a probléma organikus kezelésére is lehetőséget biztosít.² A hagyományos osztályok helyett kisebb, gyakran heterogén csoportokban történő tanulás, illetőleg az önfejlesztés válik és/vagy válhat általánossá.³

Fontos probléma, hogy a tanulók ismerjék a fontos webhelyeket, ismerjék a keresőprogramokat, s legyenek azzal is tisztában, hogy egy adott probléma megoldásához milyen adatbázison kell információkat, ismereteket keresni. A vizsgálatok azt mutatják, hogy az általános-, de nemegyszer még a középiskolás korosztály tagjai közül is nem egy csak véletlenszerűen „klikkelget” és nem

¹ UNA Internet Surveys, Vol. 3. No. 10. 1998. April 6.

² Hortobágyi Katalin: *Projekt kézikönyv*. Iskolafejlesztési Alapítvány, 1991, 5.o.

³ Mandl H. – Gruber H. – Renkl A.: *Auf dem Weg ins Informationszeitalter? Was wirtschaft, Politik und Öffentlichkeit bewegt, was auf die Gesellschaft und auf die Bildung Zukommt* (Research report No. 54. München, 1995.)

tudatosan keres. A véletlenszerű és kontrollálatlan mozgás veszélyeket rejt magában, például nem kívánatos site-okra találhatnak.⁴ (pl. A szex szó 13 millió honlapon szerepel, míg a Kreml 3431 helyen.) A gyerekek által második leggyakrabban használt szolgáltatás a chat-elés. A konkrét problémák megvitatására született szolgáltatás gyakran bárgyú és obszcén primitív fecsegéssé válik. Sorrendben a harmadik leggyakrabban igénybe vett szolgáltatás a szórakoztató programok (pl. zenehallgatás) használata és csak negyedik az e-mail használata.

Az Internet segítségével lehetővé vált a térben nagy távolságra lévő oktató és tanuló hatékony szinkron vagy aszinkron kommunikációja, de a virtuális tanulócsoport közösségi jellegének a fenntartása nem egyszer nagy nehézségekbe ütközik (pl. a videokonferenciák nem pótolhatják a személyes kontaktust).⁵ A pedagógusi munka egyértelműen nem redukálható le csupán az oktató munkára, hisz legalább ilyen erősen jelen kell benne lennie a nevelői tevékenységnek, a tág értelemben vett „emberformálásnak” is. A pedagógus nem csak tényeket, adatokat és információkat ad át a tanulónak, hanem emberi értékeket is. A nevelés elidegeníthetetlen része a nevelő személyisége, amely révén lehetőség van normák, értékek közvetítésére és a személyes példaadásra. A számítógépek révén kommunikáló oktató-tanuló viszonyból hiányzik még a személyesség és a hitelesség szubjektív tényezője is.⁶ (Véleményem szerint éppen ezért nem képzelhető el egy működőképes és valóban hatékony hittan vagy etika oktatás a tanár személyiségének és a közösségiségnek a kizárásával.)

A hagyományos oktatás csoport-kerete erős személyiségformáló tényező, mely a számítógépeken keresztül érintkező virtuális tanulócsoport esetében nem tudja kifejteni pozitív építő hatását (igaz a negatívát sem). A kortárs csoport hiánya a személy izolálódásához és szélsőséges esetben a személyiség deformálódásához is vezethet. Nyilvánvaló hogy egyetlen virtuális közösség sem rendelkezik a reális közösség kohéziós erejével, hisz a szimbolikus interaktivitás és a valóságos közösségi interakció között szakadék tátong. Ugyanakkor a hálózat használata egyfajta új közösségiséget is létrehozott, hisz lehetőséget biztosít olyan közösségek szerveződésére, amelyek egyébként nem vagy csak rossz hatásokkal jönnének létre — vallási vagy világi csoportok, szubkultúrák, tudományos társulások, etnikai csoportok stb. Ezeket az új kötelékeket nem szabad a hagyományos, zárt társadalmakban fennálló kötelékekkel összetéveszteni. Ezek a kötelékek szabad és tudatos választáson alapulnak, sok esetben hatékonyak és működőképesek.⁷

A hálózat használata, illetőleg a vélemények és nézetek sokfélesége és könnyű hozzáférhetősége magában hordozza az egyén(ek) manipulálásának és manipulálhatóságának problémáját. A hálózat lehet az a globális közvetítő rendszer, amely emberek nagy tömegének viszonylag könnyen hozzáférhetővé teszi a manipulált vagy a tömegkultúra „termékeit”. A manipuláció nemcsak politikai szférában, hanem az élet minden területén érezteti hatását — a táplálkozástól egészen a kultúráig. Az egyén — megfelelő segítség hiányában — könnyen elveszíti szellemi önállóságát és manipulált tömegkultúra passzív befogadjává és fogyasztójává lesz.

A hálózat használata felveti a lokalitás – globalitás első megközelítésre feloldhatatlannak látszó problémáját. A hálózat használata egyrészt a globális falu polgárává teszi az egyént, másrészt pedig lokális élethelyének lakója is egyben. Egyes vélemények szerint a kifelé hálózottság képes egy közösség belső kohézióját is erősíteni. A helyi képzési- és munkafeltételek javulásával a csökkennek a lokális közösséget belülről feszítő erők, javul a hálózat használójának munkaerő-piaci pozíciója, a globális média térhódításával közvetlen kapcsolatot lehet teremteni a világ eseményeivel (nemzetállami érdek és manipuláció nem iktatódik be).

⁴ Borbola I.: *Átok vagy áldás?* UPSZ, 2000. No. 3. 38-44.o.

⁵ Wilson J.: *Distance Learning for Continuous Education*, Educom Review, Vol. 32, no. 10.

⁶ Kaplan H.: *Interactive Multimedia and the World Wide Web: A New Paradigm for University Teaching and Learning*, Educom Review, Vol. 32, No. 1

⁷ Nyíri K.: *Globális társadalom és lokális kultúra a hálózottság korában*. <http://www.uniworld.hu/nyiri/tutzhn.htm>

A hálózat globális kultúrája és a nemzeti hagyomány és nyelv megőrzésének a problémája is rendkívül összetett. A hálózat használója számára egyrészt adott a lehetőség hogy saját érdeklődésének, kultúrájának hagyományainak megfelelő partnerre leljen, és virtuális kapcsolatot alakítson ki. A hálózat lehetőséget ad a hátrányos helyzetű kultúrák és kis nyelvek megőrzésére és védelmére is. Ugyanakkor a világháló polgáraként az egyén némileg kiszakad a helyi kultúrából, mert a hálózat multikultúrája vitathatatlanul hatással van a használójára. Egyes szerzők kifejezetten a nemzetállam, a helyi állam (local state) jelentőségének a csökkenéséről és egy hálózat-állam kiépüléséről beszélnek.

A hálózat használata – a kellőképpen átgondolt és koncepciózus – pedagógiai praxisnak szerves és konstruktív része lehet. Mint segítő, az oktatás hatékonyságát növelő technológia beépíthető az oktatás minden szintjén, de csak akkor ha a pedagógus képes felismerni az Internet alkalmazásának esetleges negatív és pozitív következményeit.

A hálózaton át nyert tudás sajátos és merőben új típusú. Az Internet alkalmazása az oktatásban lehetőséget biztosít a nem hagyományos tantárgyi keretek közötti oktatásra, a tanulás mint tevékenység megszerettetésére.⁸ A megismerés fő forrása a gyermek tapasztalata, tevékenysége lesz. A tradicionális, tananyag-orientált tanítási stratégiával szemben lehetővé válik, hogy a tanuló – a képességei, lehetőségei, habitusa és érdeklődése figyelembe vételével – maga alakítsa tanulási folyamatát. A hálózat oktatásba való bekapcsolásával minden tanulónak módja lesz aktívan bekapcsolódni az ismeret- és tapasztalatszerzés folyamatába. Háttérbe szorul a „jó tanulók” által felállított mérce szerepe⁹, s előtérbe kerül a gyermekben kialakuló tapasztalatot értelmező megismerő rendszer. Az információk elektronikus keresési folyamatok útján jönnek létre. Mindenre van válasz, olykor több és egymást kizáró. Megszűnt az egységes világkép és világlátás lehetősége. Az információlavina okozta bizonytalanságot tudatos pedagógusi tevékenységgel lehet csak kompenzálni – a computer-műveltséget klasszikus műveltséggel kell ötvözní. A színes, mozgó hipermédiás megjelenítés gyakran gátolja a komoly szellemi elmélyülést és a tanulást. A poszt-tipográfia technológiáját ki kell egészíteni a könyv európai kultúrájával.¹⁰ Vitathatatlan hogy a számítógépek (és az Internet) részévé váltak a hétköznapi pedagógiai praxisnak és nincs semmi jele, hogy csak múlt divatról lenne szó. Ma már nem lehet figyelmen kívül hagyni hatásukat és erejüket. A pedagógusnak egyetlen célja lehet csupán: az oktatás és nevelés szempontjából pozitív hatásokat fel kell erősíteni, a személyiségromboló és manipulatív hatásokat minimálisra kell csökkenteni.

⁸ Báthory Zoltán: *Tanulók, iskolák, különbségek*. TK, Budapest, 1992. 57.o.

⁹ Nahalka István: *A konstruktív pedagógia és a tanítás módszerei*. In: *Projekt módszer I.* (szerk.: Hegedűs Gábor), Kecskemét, 1998. 28-29.o. és Szabó László Tamás: *A „rejtett tanterv”*. Magvető Kiadó, Budapest, 1988, 40.

¹⁰ Nyíri K.: *Hagyomány és társadalmi kommunikáció*. http://www.uniworld.hu/Kurzusok/oktatas/page_1HTML/Nyiri.htm

Hegedűs Gábor

A pragmatizmus és a tudományok gyakorlati alkalmazása

Nehéz megfogalmazni, hogy a pragmatizmus az alkalmazás következménye-e, vagy pedig az alkalmazott filozófia egyik legpregnansabb megnyilvánulási formája. Véleményünk szerint a tudományok alkalmazásának a terméke. E kijelentésünket próbáljuk a különböző tudományok, elsősorban a neveléstudomány és a nevelépszichológia területéről, példákkal igazolni. Ernst Mach szemléletét követjük, aki a tudományok keletkezését a gyakorlati élet szükségleteiből vezeti le, és a tudományt olyan eszközként tekinti, amely az emberi energia megtakarítására szolgál.

Elméleti bevezetés

Mi valójában a pragmatizmus? W. James szerint az empirizmus radikális ága, amely nem tart igényt különleges eredményekre. *Módszer csupán*. Elfordul a verbális megoldásoktól, a rossz priori érvektől, a merev, rögzített alapelvektől, a zárt rendszerektől, valamint az állítólagos abszolútumoktól és öszekezetektől. A tények és a cselekvés felé fordul. A cselekvés ténye hordozza magában a pragmatizmus társadalmi hatású eszmeiségét, miszerint az ember cselekvő és válaszító lény (self-made-man).

A megismerés középpontjába kiinduló pontként és célként egyaránt a tapasztalat kerül. A fizikus W. S. Franklin kijelentése, bár nem vallotta magát pragmatistának, megmagyarázza a pragmatista ismeretelmélet lényegét: „Azt hiszem, nincs annál egészségtelenebb felfogása a fizikának – még ha a tudós megérti is –, mint az, hogy a fizika ’a tömegek, a molekulák és az éter tudománya’. És azt hiszem nincs annál egészségesebb felfogás – még ha a tudós nem érti is meg teljesen – mint az, hogy a fizika azoknak az eszközöknek a tudománya, amelyek révén hatalmunkba keríthetjük és tetszés szerint irányíthatjuk a testeket.”

A XIX. sz. végén, a XX. sz. elején a természettudományos kutatás és képzés kiterjesztésével, tömegessé válásával mind a kutatásban, mind az oktatásban új módszerek, új stratégiák alkalmazása vált szükségessé, amelyek hamarosan meghatározóvá váltak a bölcsészet- és társadalomtudományokban is. A hatékonyságot, az eredményességet egyetlen mércével mérték, az alkalmazhatósággal. Nem elég az ismereteket memorizálni, metafizikai bölcselkedésekkel érvelni. Fel kell hívni a figyelmet az ismeretek közti összefüggésekre, meg kell azokat érteni (a verbalizmus háttérbe szorul), hogy új kapcsolatokat, alkalmazásokat kreatív módon lehessen beépíteni az emberi gyakorlatba.

A pragmatizmus több mint módszer. Egyszerre filozófiai irányzat, életforma, kutatási és oktatási eljárás, egy olyan elmélet, amelynek igazsága gyakorlati hasznából adódik, a megismerés szubjektív igazságainak összessége.

Nehéz megfogalmazni, hogy a pragmatizmus az alkalmazás következménye, vagy pedig az alkalmazott filozófia egyik legpregnansabb megnyilvánulási formája. Véleményünk szerint a tudományok alkalmazásának a terméke. E kijelentésünket próbáljuk a különböző tudományok, elsősorban a neveléstudomány és a nevelépszichológia területéről, példákkal igazolni. Ernst Mach szemléletét követjük, aki a tudományok keletkezését a gyakorlati élet szükségleteiből vezeti le, és a tudományt olyan eszközként tekinti, amely az emberi energia megtakarítására szolgál.

A pragmatizmus az elméleti alapokat, és a nevét is Kantnak köszönheti. Erről Dewey és Peirce a következő módon számol be. „A 'pragmatikus' terminust, szemben azoknak a véleményével, akik a pragmatizmust kizárólagosan amerikai koncepciónak tekintik, Kant tanulmányozása sugallta neki. (mármint Peirce-nek) Kant Az erkölcsök metafizikájában megkülönbözteti egymástól a pragmatikust és a gyakorlatit. Az utóbbi terminust az erkölcsi törvényekre alkalmazza, melyeket a priori-aknak tekint, míg az előbbi a művészet és a technika szabályaira, melyek a tapasztalaton alapulnak és alkalmazhatók a tapasztalatra. Peirce, aki mint mondotta, laboratóriumi szemléletű empirista volt, következetesen elutasította néhány barátjának azt a javaslatát, hogy rendszerét „praktikalizmusnak” nevezze. Mint logikust a valóságos gondolkodás művészete és technikája érdekelte, ami pedig a pragmatikus módszert illeti, különösképpen az, hogy miként lehet a tudományos módszer szellemében a fogalmakat világossá tenni, vagy adekvát és hatékony meghatározásokat létrehozni.

Saját szavai szerint, olyan valakinek a számára, 'aki még mindig a legszívesebben kantiánus terminusokban gondolkodik, »praktisch« és »pragmatisch« oly távol van egymástól, mint földünk két pólusa; az előbbi a gondolkodásnak olyan területére tartozik, ahol semmiféle experimentális típusú ész nem érezhet szilárd talajt a lába alatt, az utóbbi viszont bizonyos meghatározott emberi célokkal való kapcsolatot fejez ki. Mármint az új elmélet legszembevetőbb vonása az volt, hogy elszakíthatatlan kapcsolatot ismert fel a racionális megismerés és a racionális cél között.’” (Dewey, 1981, 461–462.)

Az idézet több dologra irányítja rá a figyelmet. Az első, hogy a „közhiedelemmel” ellentétben a pragmatizmus, az elmélet kidolgozói szándéka szerint nem egy, minden más filozófiai irányzattól független elmélet, hanem az empirizmus egy sajátos ága. A másik, hogy a pragmatista nem elégszik meg a racionális megismerés folyamatának tanulmányozásával. Előtérbe helyezi az emberi megismerés céljának előzetes, tudatos megfogalmazását. Kizárja a véletlenszerűséget mind a megismerés folyamatából, mind az alkalmazásból. A harmadik, hogy a megismerés pragmatista értelmezésével sokkal többen kerülünk kapcsolatba, mint ahogyan azt ideológiai szándékaink szerint el-, illetve felismernénk. Ez utóbbira William James is ráirányítja a figyelmet. „Ahhoz, hogy az ember felfogja Peirce elvének jelentőségét, meg kell szoknia konkrét esetre való alkalmazását. Néhány évvel ezelőtt figyeltem fel arra, hogy Oswald a neves lipcsei kémikus, tudományfilozófiai előadásában egyértelműen a pragmatizmus alapelvét alkalmazza, még ha nem jelöli is ezzel a terminussal.” (James, 1981, 148.)

Még Oswaldnál is radikálisabb pragmatizmust szemléltet W. S. Franklin a „Science” 1903. január 2-i számában megjelent beszéde egy részletének bemutatásával: „Azt hiszem nincs annál egészségtelenebb felfogása a fizikának – még ha a tudós megérti is –, mint az, hogy a fizika 'a tömegek, a molekulák és az éter tudománya'. És azt hiszem nincs annál egészségesebb felfogás – még ha a tudós nem érti is meg teljesen – mint az, hogy a fizika azoknak az eszközöknek a tudománya, amelyek révén hatalmunkba keríthetjük és tetszés szerint irányíthatjuk a testeket.” (Uo.150.)

Claparede szintén arra mutat rá, hogy a pragmatista gondolatoknak Németországban is megvoltak a maga gyökerei „Azok az ismeretelmélettel foglalkozó tudósok voltak ők, akik olyan elméleteket dolgoztak ki, amelyek igencsak emlékeztettek az amerikai pragmatizmusra, bár attól teljesen függetlenül jöttek létre. A fizikus Ernst Mach, *Az érzetek elemzése* és a *Megismerés és tévedés* című művek szerzője a tudományok keletkezését a gyakorlati élet szükségleteiből vezeti le, és a tudományt olyan eszközként tekinti, amely az emberi energia megtakarítására szolgál.” (Claparede, 1974, 29-30.)

A Claparede által német pragmatistának nevezett Hans Vaihinger a 'Mintha filozófiája' (Philosophie des Als Ob) szerzője 1876-ban, 24 évesen írt művében a logikát a biológiára redukálja. „Tudományos, vagy egyéb konvencióink nem mások, mint logikai ellentmondásokkal terhelt

fikciók, de bizonyos mértékben mégis jók, mert lehetővé teszik, hogy gyakorlatilag hassunk a világra.” (Claparede, 1974, 31.) A következő gondolatsort akár a Vaihingerrel egyidőben alkotó James is írhatta volna: „Nem sokat számít, hogy a dolgok léteznek-e a valóságban, hiszen a 'dolog' fogalma szintén fikció – elég, ha mi úgy viselkedünk, mintha léteznének, hiszen ez a viselkedésmód gyakorlatilag előnyös.” (Uo. 31.)

A megismerés középpontjába kiinduló pontként és célként egyaránt a tapasztalat kerül. A pragmatizmus az eredményességet tekinti egy elmélet vagy fogalom elsődleges próbájaként. Peirce radikálisan utasít el mindent, amely igazolhatóan nem hozható kapcsolatba a gyakorlattal: „... a lételméleti metafizika majdnem minden kijelentése vagy értelmetlen fecsegés (...), vagy pedig egyenesen abszurd.” (Peirce, 1981, 56.)

Talán Peirce fent idézett kijelentése is hozzájárult, hogy a pragmatista gondolkodás-felfogást más filozófiai irányzatok képviselői nem megfelelően interpretálják: „(gör. pragma = cselekvés, gyakorlat): minden olyan filozófiai és életszemlélet, amelyben a cselekvés a gondolkodás fölé helyeződik. Ezek szerint egy elmélet 'igazsága' gyakorlati hasznából adódik.” (Filozófiai kislexikon, 1980, 228.)

Ha a meghatározást, a matematikából ismert, halmazelméletben alkalmazott osztályozási relációnak megfelelően, pusztán a nemfogalom és fajfogalom viszonylatára vonatkoztatjuk, akkor logikai értelemben a meghatározás igaz. Ha tartalmi elemzést végzünk, követve Peirce okfejtését, „hogymilyen – feltehetően gyakorlati következményekkel járó hatásai lehetnek fogalmunk tárgyának”, akkor a gondolkodást a cselekvés legmagasabb szintű megnyilvánulásának, az emberi tapasztalatszerzés eszközének és céljának tekintjük. „A fentiekben azt állítottam, hogy a gondolkodás tevékenység, és hogy lényege egy reláció: a gondolkodó személyiség valójában tevékenységet produkál, nem pedig relációt, amely csak valamely tevékenység eredménye lehet, állításom mégsem önellentmondó, csak nyelvtanilag homályos.” (Peirce, 1981, 44.)

Dewey szerint a gondolkodás: a válasz a kétségesre, mint olyanra. Ahol a fizikai értelemben vett cselekvés korlátokba ütközik, ott a gondolkodás kínálja a megoldást. Az ember legalapvetőbb jellemzője, hogy valamilyen mentális módon mindig reagál, a reakciót kísérő cselekvésben mindig ott van a kockázat, a bizonytalannak, a kiszámíthatatlannak az eleme. Az új probléma. „Akit nem érdekelnek a problémák, mint olyanok, az nem szeret gondolkodni, és senki nem jut intellektuálisan messzire, aki nem szeret gondolkodni.” (Tagai, 1982, 40.) Dewey párhuzamot von a tudományos és a mindennapi élet gondolkodása között nevelésfilozófiai jelleget adva fejtegetéseinek. A mindennapi élet problémamegoldó gondolkodása és a tudományé között csak fokozati különbség van. Konkrétabban ezt úgy értelmezhetjük, hogy amíg a mindennapi élet tevékenysége elsősorban individuális, felbonthatatlan minőségeik szerint vonatkoztatja a dolgokat egymáshoz a gyakorlat, a bizonyos sztereotip intenciók következményeinek megfelelően, addig a tudomány felbontja, analizálja a dolgokat, s a közöttük lévő viszonyokra, relációkra koncentrál.

A „Tapasztalat és oktatás” (Experience and Education) című művében fejti ki részletesen, hogy a gondolkodás alapján véve (mentális) tapasztalás. A tapasztalás a cselekvések következtében kialakuló reakciók feldolgozásának aktív folyamatát jelenti. Ha a tapasztalás aktív folyamat, akkor a gondolkodás sem lehet több fizikai értelemben vett cselekvésnél, amelynek teljesítményét az agynak az egyénekre meghatározott sajátosságai befolyásolják.

Hogymennyire nem rendelik alá a gondolkodást a cselekvésnek, azt Peirce szavai fejezik ki: „... ha a pragmatizmus a Tettet tenné meg az élet Kezdetének és Végének, akkor az a halálát jelentené. Mert, ha azt mondanánk, hogy a pusztá tevékenységért, mint tevékenységért élünk, tekintet nélkül arra az elgondolásra, amely a tevékenység révén valósul meg, akkor ez annak elismerését jelentené, hogy olyasmí, mint a racionális tartalom nem létezik.” (Uo. 41.) Dewey alábbi kijelentése minden kétséget ki kell, hogy zárjon, miszerint a gondolkodást a cselekvésnek alárendelné: „Az instrumentalizmus az amerikai környezet számos ellentétes tendenciájával szemben azt állítja, hogy

a cselekvésnek értelmesnek és reflektívnek kell lennie, és hogy a gondolkodásnak középponti szerepet kell elfoglalnia az életben.” (Dewey, 1981, 482.)

Annak, hogy a pragmatizmus Amerikában alakult ki, nemcsak filozófia-történeti, de sokkal inkább társadalmi, politikai, gazdasági és természettudományos okai vannak.

A Dewey által demokratikusnak nevezett filozófiai irányzat és életmód kialakulásának Amerikában voltak meg a törvényileg szabályozott politikai feltételei.

Észak-Amerika az a hely, ahová nem sikerült exportálni az európai félféudális és féudális társadalmi viszonyokat (lásd: Dél-Amerika legkeresztényibb, a legféudálisabb spanyol fennhatóságát). Amerikába az angol feltörekvő polgárság alsó rétege és saját sorsukon változtatni akaró szegények kerültek. Nem véletlen, hogy az 1775–83-as amerikai függetlenségi háború után az 1787-ben elfogadott alkotmány minden féudális, nemesi kompromisszumtól mentes. Soha radikálisabban nem törekedett addig alkotmány arra (1794 előtt vagyunk még!), hogy állampolgárainak egyenlőséget, az élethez, a szabadsághoz és a boldoguláshoz való egyenlő jogát a legmesszebbmenőkig elismerje és biztosítsa, mint az amerikai. Ennek az alkotmánynak az volt a célja, hogy minden érdeket minden szinten, az individuumtól kezdve az egyes államokon át egészen a központi kormányzat törvényhozói, végrehajtói és bírói hatalmának triumvirátusáig kiegyensúlyozzon, mintegy a newtoni mechanika értelmében. Minden cinikus felhang nélkül jelenthetjük ki, az amerikai alkotmány pragmatista alkotmány.

A vállalkozó kedv mesterséges stimulálásával és a fogyasztás manipulált fokozásával számtalan legendává növekedett életút igazolta, hogy Amerikában saját sorsáért az egyén a felelős, saját boldogulásáért az egyén tehet a legtöbbet. Az egyénnek kell megkeresni a lehetőséget, megtalálni a kitörési pontokat „self made man”. Az egyik ilyen lehetőség az egyén számára a felemelkedésre az elsajátított pragmatikus ismeretek pragmatikus alkalmazása. Ebben a társadalmi mozgásban a tudománynak, a tudományos fejlődésnek, a gyakorlatorientált tudásnak fontos szerepet szántak.

A II. ipari forradalom utáni fejlődés Amerikában szédítő méreteket ölt. Nem célunk bemutatni a fejlődés menetét, de a fejlődést indukáló három eseményt az összefüggések tisztázása miatt feltétlen ki kell emelni. A kelet–nyugati és észak–déli vasútvonalak építése. Az Edison nevével fémjelzett villamos hálózatok fejlesztése. A gép- és gépkocsigyártás fellendülése. Mindez maga után vonja a bányászat, a kohászat, az erőmű, az út- és hídépítés fejlődését, a farmergazdaságok gépesítését, a nagyvárosok kialakulását, a hatalmas építkezéseket. Ez a fejlődés csak magasan kvalifikált természettudományos műveltséggel rendelkező szakemberek tíz- és százezreivel volt megvalósítható. Egyrészt a szürkeállomány importjával, másrészt az utánpótlás nevelésével, oktatásával. A tudomány termelőerővé, az oktatás – elsősorban a természettudományos képzés – stratégiai ágazattá vált.

A természettudományos kutatás és képzés kiterjesztésével, tömegessé válásával mind a kutatásban, mind az oktatásban új módszerek, új stratégiák alkalmazása vált szükségessé. A hatékonyságot, az eredményességet egyetlen mércével mérték, az alkalmazhatósággal. Nem elég az ismereteket memorizálni, metafizikai bölcselkedésekkel érvelni. Fel kell hívni a figyelmet az ismeretek közti összefüggésekre, meg kell azokat érteni (a verbalizmus háttérbe szorul), hogy új kapcsolatokat, alkalmazásokat kreatív módon lehessen beépíteni az emberi gyakorlatba.

A pragmatizmus középpontjában a szubjektívizálás, a humanizálás áll. Az ember nélkül nincs alanya az igazságnak és a hamisságnak. Pl.: a csillagok maguk diktálják az eredményt, miután az ember a kérdést már feltette. A csillag ugyan objektíve létezik, de létezéséről úgy veszünk tudomást, *ahogy az bennünk* visszatükröződik. Ebben a vonatkozásban a gondolkodás a cselekvés integráns része. Később látni fogjuk, hogy Dewey a tükrözési elméletbe belevitte a társadalmi szűrő hatást is. A tükrözési elmélet az alapja a ma egyre terjedő didaktikai megismerésnek, a konstruktivizmusnak.

Dewey nevelésfilozófiája

Dewey nevelésfilozófiája azonos nevelés- és oktatásméleti felfogásával. Tudományos pályájának kezdetén a nevelésmélet nem, vagy alig határolódott el a filozófiától. (Vág, 1976, 160.) A nevelési célok megfogalmazását a nevelési folyamat részének tekinti, a nevelésfilozófiája szervesen beépül szisztematikus általános pedagógiájába.

Dewey pedagógiai koncepciójának középpontjában a nevelés társadalmi és pszichológiai meghatározottságának együttes értelmezése áll. Kezdetől fogva elutasította a nevelés egyoldalú, pusztán pszichológiai, vagy pusztán társadalmi meghatározottságát. Véleménye szerint, ha a nevelő programja kialakításakor elsődlegesen a társadalmi tényezőkre koncentrál, akkor tanulóit csak a szokások mechanikus követésére tudja felkészíteni. A pszichológiai tényezők túlhangsúlyozása, a nevelés társadalmi szempontjának figyelembe vétele nélkül viszont képtelenség felismerni az egyén értékét és jelentőségét. A társadalmi vonatkozások kínálnak „szabványt” az egyénnek, a közösséggel kapcsolatos tényezők, jelenségek értelmezéséhez. A pedagógus a „szabványok” által adhat játéklehetőséget az individuum szellemi erőinek, ezáltal biztosítja a tanuló társadalmi beilleszkedését. (Dewey, 1976, 65.)

Magának a pedagógiának a tudományát Herbart is a pszichológiára és a filozófiára alapozta, de jórészt az utóbbiból építette fel nevelési rendszerét. Dewey viszont a fejlődéslélektanra is hagyatkozik, és egyik fő képviselője lesz a gyermektanulmányi mozgalomnak. (Child Study Movement) (Kárpáti, 1997, 93.) Kilpatrick Dewey-t méltató tanulmányában a következőkben foglalja össze az elméletileg megalapozott programot: „(...) a tananyag tudatosan foglalkozzon a bonyolult emberi értékekkel, a személyiséggel, a morális minőséggel és a felelősséggel!” (Kilpatrick, 1951, 473.)

„Minden egyes iskolánk egy kicsi kis társadalmi közösséggé válik az alkotó munka típusaival, amely a nagyobb társadalom tükré.” (Dewey, 1912, 31.) A nevelés e társadalmi meghatározottsága az individuum társadalmisága által meghatározott. A gyermeket meghatározó társadalmi háttér ismeretében kell megszervezni azokat a nevelési projekteket, amelyek nem elnyomni akarják a gyermek érdeklődését, cselekvési hajlamát, az otthoni környezetben uralkodó – magával hozott – motívumait, hanem ezek pozitív vonásainak megőrzésével próbálják meg személyiségét fejleszteni. Ez adja a pszichológiai meghatározottságot, amely a tanulót önálló gondolkodásra, a problémák felismerésében és megoldásában kezdeményezésre, társadalmi (közösségi) együttműködésre ösztönzi. (Dewey, 1931)

Hogyan és hol kapcsolódik be a társadalmi–pszichológiai meghatározottságba a biologizmus? Semmi esetre sem a klasszikus értelemben vett organikus felfogásban, amely az ember vele született és öröklött lehetőségeinek és korlátainak szempontjából vizsgálja a nevelést. Sokkal inkább egy szociobiológiai megközelítésről van szó. Dewey biologizmusa a *folytonosság* és *kölcsönhatás* elvére épül. A folytonosság a gyermek múlt- és jelenbeli tapasztalatainak összekapcsolása. Ha ebben a folyamatban szakadás következik be, akkor a gyermek gondolkodása szétszórtnak válik, belső szükségleteiből fakadó motivációi, erőfeszítései csökkennek, vagy teljesen megszűnnek. Érdektelenné válik az ismeretszerzésben, a tanulásban.

A kölcsönhatás kettős: gyermek és nevelője, gyermek és környezete kölcsönhatása. A gyermek múlt- és jelenbeli tapasztalatainak összekapcsolását úgy kell megvalósítani, hogy az a tanulás konkrét szituációjától elvonatkoztatott és a gyermek individuumától idegen célokat ne állítson mércéül! A gyermek és nevelője a nevelés és oktatás tudatos és spontán folyamatában minden esetben egy konkrét szituációban kerülnek egymással tevékeny kölcsönhatásba, és miközben a gyermek célkitűzései, problémafelvetései, problémamegoldásai mind tudatosabbá válnak, a gyermekkel szerzett konkrét tapasztalatai révén maga a nevelő is fejlődik, módosítja saját

célkitűzéseit, cselekvési stratégiáit és egy-egy megoldandó problémával kapcsolatos ismereteit. Pedagógiai–módszertani gazdagsága nő, megismeri tanítványai érdeklődését, egyéniségükből fakadó motivációit. Ezeket a tapasztalatokat, ismereteket mind a hagyományos oktatásban, mind újabb projektek szervezésében kamatoztatni tudja.

Dewey gondolatmenete többet fejez ki a cselekvő és cselekvés tárgyának kölcsönhatásánál. Nem önmagában a cselekvés szubjektuma és objektuma kerül egymást módosító kapcsolatba, hanem voltaképpen két hatás áll egymással szemben: az egyén tudatos hatása az objektum objektív hatásával. W. James humanizálási elmélete érvényesül itt: az objektív világ működésének törvényei az ember által fogalmazódnak meg. A cselekvés szubjektív és objektív oldalának egyesítése minden korábbinál kedvezőbb lehetőséget biztosít a társadalmi és pszichológiai szempontú pedagógia rendszerének felépítéséhez.

A nevelés csak akkor lehet hatékony, ha a tanuló nem passzív, szemlélődő alanya az oktatásnak, hanem egy jól szervezett közösség aktív tagjaként, korábbi tapasztalatait felhasználva szerez újabb tapasztalatokat, ismereteket saját cselekvéseinek folyamatáról és tárgyáról, azok társadalmiasult hatásáról, és a következményekről, az adott közösségben betöltött szerepéről. Ez pedig nem más, mint a szocializáció az oktatásban, amely hozzájárul a szociabilitás, a tolerancia, az esztétikai ízlés, valamint a mások iránti tisztelet vagy éppen a lelkiismeretesség kialakulásához. (Dewey, 1963, 42.) A nevelés célja: „Képessé tenni az egyéneket a saját nevelésük folytatására.” (Dewey, 1912, 54.) Ezzel a mondattal válik értelmezhetővé, a: „Nem a nevelésnek van célja. Maga a nevelés a cél” kijelentés. (Uo. 61.)

Újra eljutottunk a nevelés társadalmi meghatározottságához, de nem a kívülről, a felülnézetből célokat megfogalmazó társadalmi befolyáshoz, hanem a gyakorlati tevékenység és munkavégzés során nyert kölcsönhatásokhoz, tapasztalatokhoz. Az intellektuális világ és gyakorlat szervesen kapcsolódnak össze. A gyakorlat kiindulás alapismereteikhez, és a gyakorlat a színtere ismereteik alkalmazásának és megmértetésének. A pragmatista felfogás csak az alkalmazható ismereteket tartja helyes ismeretnek. (Peirce, 1981)

A pszichológiai meghatározottságban Dewey kiemelt szerepet szán a motivációnak. A gyermekben úgy tudjuk tudatosítani társadalmi voltát, hogy maga akarjon részt venni az ismeret-elsajátításban, mivel ezek kapcsolódnak korábbi tapasztalataihoz. Ha a pedagógus képes ezeket az igényeket felkelteni, akkor elősegíti a gyermek saját érdeklődésének legteljesebb kibontakozását. (Dewey, 1912, 1976.)

A játékról és munkáról kialakított elmélete szintén a pszichológiai és társadalmi aspektus kettősségén alapul. Bírálja azokat, akik a játékban csak a játékos tevékenységet, a munkában a tevékenység eredményét látják. Az eredmény és folyamat nem szétválasztható. Az igazi különbség nem abban van, hogy a játéknál a tevékenység iránt, a munkánál pedig annak külső eredménye iránt érdeklődünk, hanem hogy az érdeklődés az első esetben a tevékenységre irányul, ahogyan az éppen végbemegy, a másodikban pedig arra a tevékenységre, mely az eredményre törekszik, s ennek következtében különböző szakaszai elválaszthatatlan kapcsolatban vannak egymással. Tehát mindkét esetben a tevékenység iránt érdeklődünk. Számára ezért is érthetetlen, hogy az óvodai játék és az iskolai tevékenység között szakadéknyi a különbség. „(...) munka címén az elemi iskolában egy csomó, kívülről rájuk kényszerített feladatot végeztetnek a gyermekekkel, (...) a célja oly távoli, hogy csak a nevelő tudja felfogni, de a gyermek nem.” (Dewey, 1931, 15.) Engedni kell a gyermeknek, hogy elmossa az edényeket, terítsen, főzzön, babaruhát varrjon és szegjen, dobozokat készítsen valóságos tárgyak elhelyezésére, játékszereket csináljon kalapács és szeg felhasználásával, mert mindezek a képzeletet és a gondolkodást fejlesztik. „A gyermekeknek a körülötte folyó házi foglalkozások nem utilitarisztikus dolgok (utilitarian devices), melyek fizikai célok megvalósítására szolgálnak, hanem egy csodálatos világot ábrázolnak, melynek mélységeit a gyermek még nem mérte meg, egy rejtelmekkel és ígéretekkel teli világot, mely körülveszi a

csodálatának tárgyát alkotó nagyok minden cselekedetét. Bármennyire is prózai is e világ a felnőtteknek, akik mindennapi megszokott dolgaikat látják benne, a gyermek számára szociális jelentése van. Ha részt vesz benne: működtetik képzeletét és olyan tapasztalatokat sajátít el, amelyeknek nagyobb értékük van, mint azoknak, amiket eddig szerzett.” (Uo. 15.)

Dewey következtetése: a gyermek egyaránt szívesen és örömmel játszik és végez olyan tevékenységet, amelyet a felnőttek csak hasznosságuk miatt csinálnak. A legtöbb gyermeknek feltűnő hajlandósága van a tevékenységre. Az iskolának nem hasznossági, hanem nevelési célok miatt kell a gyermek spontán aktivitására támaszkodni. „De föl lehet használni ezeket a tevékenységeket olyan tipikus problémák bemutatására is, amelyeket személyes gondolkozással és kísérletezéssel, továbbá később speciálisabb tudományos ismeretekre vezető, határozott mennyiségű ismeretanyag szerzésével kell megoldani (...), amellyel a tanulók nemcsak egy csomó fontos gyakorlati és tudományos ismeretre tesznek szert a növénytanban, állattanban, kémiában, fizikában és más tudományokban, hanem még (ami nevezetesebb) ügyesebbé válnak a kísérleti kutató és bizonyító módszerekben is.” (Uo. 48–49.)

Tévedés azt hinni, hogy Dewey kizárólag a tárgyakkal való manipulációval, állandó tapasztalatszerzéssel, tevékenységgel képzelet el megvalósítani az oktatás folyamatát. Pedagógiájának középpontjában a minden tanulóra kiterjedő aktivitás áll, beleértve a mentális aktivitást is. „Az a tétel, hogy ’dolgozat és ne szavakat tanítsunk’, vagy hogy ’előbb vegyük a dolgokat, s csak azután a szavakat’ szó szerint véve a nevelés tagadása volna, a szellemi életet pusztán fizikai és érzéki alkalmazkodásra alacsonyítaná. A tanulás tulajdonképpen nem a dolgok, hanem azok jelentésének tanulása.” (Uo. 75.) Törekszik arra, hogy a dolgok és a jelentésüket hordozó szavak a jelentések megértéséig elválaszthatatlanok legyenek a képzésben. Amint a fogalom tartalmával tisztában van a tanuló, a fogalommal történő (gondolati) tevékenység lép a dolgokkal végzett tevékenység helyébe, amely a mentális tapasztalatszerzéssel azonos. „Vallom, hogy a gondolatok (intellektuális és racionális folyamatok) is a cselekvés termékei, és a cselekvés határozottabb irányítására vannak hivatva. Amit mi értelemnek nevezünk, az elsősorban a rendszeres és hatékony cselekvés törvényszerűsége.” (Dewey 1976, 106.)

A csak szavak által történő tanulást mások gondolatainak saját gondolkodásunk helyébe állításának nevezi. A mástól származó anyagnak fontosnak kell lennie valamely, a tanuló tapasztalásában fölmerült „életbevágó” kérdés szempontjából, hogy kapcsolatba léphessen a tanuló tapasztalásának valamely meglévő rendszerével vagy szervezetével. „Két ember azért tud egymással értelmesen társalogni, mert közös tapasztalatuk van.” (Uo. 222.)

Kirekeszteni a tanításból és tanulásból a robot jelleget. Ez pszichológiai meghatározottságának egyik irányvonala, roboton értve az olyan tevékenységet, amelyben az eredményre irányuló cél nem irányítja az érdeklődést az eredményt létrehozó eszközökre és tevékenységekre. Az érdeklődés nem önmagáért van. „Az érdeklődés ugyanis szoros összefüggésben van az érzelmi élettel, de az értelmi élettel is, mert kapcsolatos a figyelemmel, ha ugyan nem azonos vele. Az érdeklődésnek találó magyarázata szükségessé teszi az érzet és a megismerés lélektanának, az érzet és ismeret kölcsönös viszonyának, a kettőnek az akarattal való függésének – vagy függetlenségének – teljes kifejtését” (Dewey, 1927, 2.)

Összefoglalva: Dewey a gyermeket a társadalmi viszonyok részeként akarja felkészíteni a jövő társadalmára, az életre, méghozzá az élet által. Az iskola legyen a valóság hordozója. Az oktatás azokból a tapasztalatokból táplálkozzék, amelyekkel a gyermek a környezetében, a játszótéren, otthon találkozik. Számítani kell a Herbart-féle könyviskolát, mivel az korlátozza a gyermek ösztönös aktivitását, és nem ad elég teret a cselekvő ember kibontakoztatásához, önmegvalósításához.

Irodalom

- ¹ Claparede, E.: *A funkcionális nevelés*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1974.
- ² Dewey, J.: *Az iskola és a társadalom*. Lampel R., Budapest, (fordította: Dr. Ozorai Frigyes) 1912.
- ³ Dewey, J.: *Az érdeklődés és az erőfeszítés az akaratnevelésben*. A „Kisdednevelés” kiadása, Budapest, (fordította: Kenyeres Elemér) 1927.
- ⁴ Dewey, J.: *How we think*. New York, 1909; magyarul: *Hogyan gondolkodunk*, Kisdednevelés, 1931.
- ⁵ Dewey, J.: *Experience and Education*. New York, 1938. Auch deutsch In: Dewey, J.– Handlin, O.– Corell, W.: *Reform des Erziehungsdenkens*. Weinheim, Beltz, 1963, 27–99.
- ⁶ Dewey, J.: *A nevelés jellege és folyamata*. (ford.: Molnár Magda) Tankönyvkiadó, Budapest, 1976.
- ⁷ Dewey, J.: *Az amerikai pragmatizmus fejlődése*. In: *Pragmatizmus* (vál.: Szabó András György), 1981, 461–530.
- ⁸ *Filozófiai kislexikon*. (szerk.: Szigeti Györgyné, Volczer Árpád) Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1980.
- ⁹ James, W.: *Pragmatizmus*. In: *Pragmatizmus*. (vál.: Szabó András György), Gondolat Kiadó, Budapest, 1981. 119–300.
- ¹⁰ Kárpáti A.: *Az esztétikai tevékenység kitüntetett szerepe a reformpedagógiában*. In: Bábosik István (szerk.): *A modern nevelés elmélete*. Telosz Kiadó, 1997, 164–183.
- ¹¹ Kilpatrick, W. H.: *Dewey's Influence on Education*. In: P. A. Schlipp: *The Philosophy of John Dewey*. Tudor Publishing Company, 1951. 462–483.
- ¹² Peirce, C. S.: *Hogyan tegyünk világossá gondolatainkat?* In: Szabó András György (szerk.) *Pragmatizmus*, 1981, 33–62.
- ¹³ Tagai I.: *John Dewey*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1982.
- ¹⁴ Vág O.: *Utószó*. In: John Dewey: *A nevelés jellege és folyamata*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1976. 158–165.

Jan Dríza

A filozófia oktatók és az új követelmények

A hallgató pozitív személyiség kialakításának kiindulópontja maguknak a tanároknak a szakmai és didaktikai szintjének növelése kell, hogy legyen. Ezért mind a szaktantárgyak, mind az alkalmazott filozófia tanárainak tudásszintjüket rendszeresen és tervszerűen kellene növelniük. E téren a siker egyik feltétele a tanár analitikus – szintetikus, integráló, alkotó gondolkodásának fejlesztése, kitaposott ösvényekről való letérése, vagyis bátor, alkotó és alkalmazott gondolkodás megformálása. A tanár nemcsak az ismeretek átalakításának a szubjektuma, de az új értelmezésnek az alkotója is, amelyek a tudományos szaktárgyak dinamikájának és a filozófia dinamikus fejlődéséből adódnak. A tudományos igazságnak a gyakorlat által való igazolása lenne a kívánatos. Az igazságot nem elég mint a társadalmi helyzetből adódó tény megállapítani, amelyhez a tanár eljutott, de figyelembe venni azokat az eredményeket, amelyek a tudományos kutatásokból erednek, amelyek a tanárnak a valósághoz fűződő saját alkotó és kritikus hozzáállását tükrözik.

A katedrán is a diákokkal való kapcsolatában naponta igyekeznie kell a tudományos igazságok és az egyes filozófiai rendszerek igazságát hirdetni abban az esetben is, ha netán közvetlenül nem értenék meg. Az igazságnak a diákok tudatába való beidegződésénél azt kell szem előtt tartani, hogy az igazság keresőjének elsődleges kötelessége az igazságot kideríteni és nem nézni a „mellékes” determinánsokat. A tanárok az igazságért vívott harcában a hallgató, a család és a társadalmi környezet bonyolult interakciójának erős elemét kell alkotnia.

Az összetett és ellentétes társadalmi valóságban minden egyénre különböző determinánsok hatnak. Ezek specifikus módon konkrét helyzetben és fejlődési szakaszokban hatnak. Azt a kijelentést, hogy „az emberi lényeg nem az egyes individuum absztraktuma, de a társadalmi viszonyok összessége”, nem lehet úgy értelmezni, hogy az imagináris társadalmi kölcsönös viszonyok automatikusan formálják az egyéneket a fejlődés adott szakaszában sok közös és ugyanakkor sok különböző attribútummal, tehát, hogy a társadalmi viszonyok az egyén és a személyiség alkotójának a szerepét töltik be, minden személyiség az objektív helyzet által konstituált és modifikált, a sok szubjektív tényező döntő jelenléte nélkül. Az egyoldalú és így nem teljes értelmezését a kifejtett gondolatnak ki kell bővíteni olyan értelemben, hogy az emberek a körülmények és a nevelés termékei (produktumai), de ugyanakkor ők maguk is alkotói azoknak a körülményeknek, tehát a megváltozott nevelés produktumai. Az emberek éppen a körülményeket változtatják meg. Kiindulva abból a valóságból, hogy az emberek megformálásában a társadalmi kölcsönös viszonyok összessége van jelen, az ember megváltoztatja a társadalmi viszonyokat, körülményeket, és így létrehozza az önmegváltoztatás feltételeit a saját alkotó – evolúciós dimenzióinak és lényegének a kiteljesedéseit.

Ebből egyértelműen kitűnik, hogy a személyiség fogalom meghatározásának az egyik lényeges jele az egyén saját aktivitása, amely elsősorban a fennálló társadalmi viszonyok megértésén és mélységén alapszik, valamint az akaraton, megváltoztatni ezeket a társadalmi adottságokat a saját, a kor által feltételezett megértés és elképzelések alapján, amely a kor megismerésével feltételezett. Az egyén annál inkább személyiség, minél mélyebben megérti saját erkölcsi rendeltetését és a társadalmi fejlődés törvényeit és minél nagyobb igyekezetet fejt ki a saját elképzelései alapján történő, az adott társadalom megváltoztatására, amelyet a relatív igaz megismerés és annak a hitnek az alapján alkotott, hogy megvalósítsa a transzcendens eszméket és az önmagában vetett hitet.

A személyiség fontos meghatározó jele lesz nemcsak az adottság megértése, de az adottságoktól való elhatárolódás is, valamint az adott valóság elképzelése szerinti megalkotása. Az önállóság, kritikusság és a gondolkodás alkotó jellege tehát a személyiség jellegzetes jelei. Ezek nélkül alig beszélhetnénk a személyiségről. Az alkotó gondolkodással és cselekedettel az ember új ismeretekhez jut el, egyre jobban személyiséggé válik. Azok az ismeretek amelyekhez eljut, kiindulópontot jelentenek gondolkodásának továbbfejlődésében és a relatívan ismert további problematizálásában. Minden alkotóan gondolkodó ember konfliktusba kerül önmagával és a társadalmi valósággal. Ez a konfliktus nem akadályozhatja meg további elmélkedésében, gyakorlati tevékenységében és további önigazolásában. Minél többet alkotóan cselekszünk és gondolkodunk, annál szabadabbak, önállóbbak és megelégedettek vagyunk. Az ember által megelégedettség egyben tartalmazza az elégedetlenséget is, elégedetlenséget azzal, hogy nem ismert meg többet és nem tett eleget.

Ebben az elégedetlenségben és megelégedettségben a további megismeréssel és az alkotó tevékenységgel az ember új dimenziói jönnek létre – a gondolkodó eszmék és az igazságosan elrendezett társadalom.

Gondolkodni annyit jelent, mint igyekezni, gyakran kellemetlenségeket szerezni önmagunknak, mivel nem minden alaposan átgondolt, helyes és igaz tételt lehet az adott korban megvalósítani. Az ok az emberek, akiket kevésbé érdekelnek az emberiség létkérdései nem kerülnek senkivel és semmivel ellentétbe. Semmi nem érinti őket, semmiért nem harcolnak, nincs önálló álláspontjuk, semmilyen látószögéből nem veszik észre a problémákat. Vannak olyanok is, akik tudnak gondolkodni, de mesterségesen fékezik gondolataik szárnyalását vagy nem akarják kifejezni bíráló gondolataikat, attól félve, hogy ez a gyakorlati polgári életükben kellemetlen következményekkel járhat. Az ok a személyiségek, akik abból az elvből indulnak ki, hogy az igazság engem tulajdonát, de nem én őt képesek azokat is, támogatni, akik következetesen, személyiségüknek teljes mélységével, kompromisszum-mentesen harcolnak a társadalmi érdekekért és nem mentesítik magukat a konfliktusoktól sem. Az ilyen embernek mindig teljes támogatottságra van szüksége. Szeretni az igazságot, átültetni azt a társadalmi interakcióba, és „védeni mindhalálíg”, erre csak azok a személyiségek képesek, akik felfogták és megértették mi az életük értelme, vagyis mint az igaz elvek hirdetését és a gyakorlatbani igazságért való harcot értelmezik. Megérteni és megvalósítani a mindennapi gyakorlatban nem jelenti ezek idézését, ismételtetését a „szavak özönét” (flatus vocis), de a személyiség konkrét feltételeiben-cselekvésében való alkotó átültetését.

Ezért az egyetemeknek alkotó, önállóan és kritikailag gondolkodó személyiségeket kell megformálniuk. A filozófia, de főleg a társadalomfilozófia, mint az emberek kölcsönös viszonyának a lelke, a személyiség nevelésében pótolhatatlan helyet tölt be.

Minden embernek a filozófiához vezető útja a saját alapvető életérdekein keresztül vezet. Így egy individualizált világnézeté válik. A hallgató a filozófiát saját érdekeinek prizmáján, szakosításán, a tanult szakpárosításokon, valamint az elsajátított életstíluson keresztül érzékeli. Csak ilyen besorolás módján válhat a hallgató személyiségének és fejlődésének a szükségszerű részévé. Ha a filozófiát csak passzívan érzékeli, mint valamilyen erőszakosan rákényszerített filozófiai rendszert, mint szükségszerűséget, vagy felesleges túlterhelést tanulmányainál, ha ennek a tanulmánynak a hallgató számára csupán papíros-certifikát jellege van, akkor az előadás, szeminárium és a vizsgák elvesztik immanens értéküket a hallgatói személyiség jeleinek a megalkotásánál. A filozófia szempontjából az alkalmazott tudomány szak szintjén meghatározhatjuk a hallgató személyiségének a fogalmát úgy, mint önállóan a haladóan gondolkodó és cselekvő emberét, aki saját gondolkodását továbbfejleszti, és így új minőséget hoz létre a saját személyiségének fejlesztésében. Csak keretszerűen állapíthatjuk meg, milyen értelmi, erkölcsi, esztétikai, érzelmi minőségek vesznek részt a hallgató személyiségének a megformálásában. Nem lehet azonban mennyiségileg meghatározni a felsorolt minőségeket és azok fontos arányait, mert ez a személyiség uniform

jellegű megértéséhez, a személyiségek azonosításához vezetne. Mint minden személyiségnek, így a hallgató személyiségének is az autenticitással, eredeti pozitív vonásokkal kell rendelkeznie. Hallgatóink személyiségét nem formálhatjuk meg úgy, hogy erőszakosan behelyezzük az előre meggyártott formába, amely sok tiltásból, parancsolatból áll, amelyekhez egyszerűen alkalmazkodhatnak, megtagadhatják autenticitásukat, de mindenekelőtt úgy, hogy lehetőséget adjunk nekik az alkotó gondolkodás szárnyalására, a szakszerű filozófiai gondolkodási vezetésre – irányításra.

A hallgató személyiségének megalkotása – megformálása aztán az eredeti jegyeinek egységes fejlődésében fog megnyilvánulni és a filozófiai gondolkodás általános elvében, amelyek lehetővé teszik kifejleszteni minden újat és eredetit a legoptimálisabb formájában (alakjában).

A valódi személyiség kinevelésének igyekezeténél nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a dolgok és viszonyok leegyszerűsítésével korlátozott személyiségek nevelődnek ki, akik nem képesek megismerni és megoldani a bonyolult élethelyzeteket. Nem minden helyzetben lehetséges beérni az egyszerű elvek, világos és érthető igazságok betartásával, azokkal az igazságokkal, amelyek felesleges kanyaroktól mentesítettek. Az egyszerű, világos igazságok megkönnyítik az ember tevékenységét. A személyiség azonban nemcsak az egyszerű helyzetekben cselekszik, és főleg nem a főiskolás mint személyiség. Ha felelősségteljesen kell cselekednie, a cselekedete az emberek, dolgok, helyzetek és viszonyok sokoldalú megismerésén alapul. Az igaz megismerés gyakran mint egyszerű igazság határozható meg. A hozzá vezető út nem egyszerű, összetett megismerésen keresztül történik. Ha nem akarjuk, hogy féligazsággá váljék, a megfogalmazásban benne kell rejlenie az összetett megismerés eredményének is. Mert így az igazság töredékessé, üres szóvá válik.

A filozófia oktatása az alkalmazott szaktárgy szintjein nagy mértékben hozzájárul a főiskolai hallgatók személyiségének a kialakításához, főleg azzal, hogy az élet sokoldalú, mély és ugyanakkor valós nézetéhez, az élet reális szemléletéhez vezeti őket. A számos filozófiai nézet, amelyekkel a hallgatók megismerkednek, megakadályozzák azt, hogy világnézetükbe és politikai gondolkodásukba felszínes és sekély megállapítások jussanak be, eltávolítsa a korlátozottságot a gondolkodásukból és így fokozatosan létrehozza a mentális és akciós minőségek összességét, amellyel a mai társadalom személyiségének rendelkeznie kell. A filozófia lehetővé teszi önállóan behatolni a lét, a megismerés legbonyolultabb problémáiba, és az életről alkotott tudományosan megindokolt nézeteket hoz létre, feltételeket teremt az epigon, haszonleső, de félős és csúszós gondolkodásmód kiiktatásához, hozzájárul az idősebb és a középgeneráció tudatába begyökeresedett, s úgy a múltban mint napjainkban is a társadalmi-politikai problémák mérlegelési módjának kiküszöböléséhez. Az így értelmezett filozófia vezeti el a hallgatókat az alapvető gondolatok, a bátor tudósok tanainak a megértéséhez, hogy az egyedüli tekintély, akit el kell ismerni, aki szerint meg lehet változtatni a saját gondolkozását is, anélkül, hogy az emberek köpönyegforgatókká válnának, ez a tudomány tekintélye. Ezért a legtöbbször képes önállóan, helyesen és következetesen analizálni a társadalmi-politikai problémákat, alkotóan elsajátítani azt a módszert, amelyekkel azokat megoldották az olyan típusú személyiségek, mint Szókratész, Aquinoi T., R. Bacon, Descartes, Kant és a többiek. Azt mondhatjuk, hogy az ő nézeteik megfelelnek a mai, az ellentétes valóságról szóló nézeteknek. Több aspektus szempontjából mélyebbek, sokoldalúbbak és ezért igazabbak és reálisabbak, mint azon „személyiségek” nézetei, amelyek saját tekintélyüket a divatos elvekre építik és azt elvont módon proklamált emberi jogokhoz és az absztrakt szabadsághoz vonatkoztatják. Éppen a fiatal értelmiségiek tudatába való behatolása a tudományosan megalapozott filozófiának, mint nyitott, dinamikus és alkalmazott filozófiai rendszernek a bizonyítéka annak, hogy napjainkban formálódnak és a jövőben is kialakulhatnak személyiségek, a szó szoros értelmébe vett személyiségek, szabad és alkotó személyiségek.

A személyiségek fejlődésében alakulnak a régi és az új koncepciók is, mivel bírálódnak, értékelődnek. A viták az ellentétes pozíciókból és kiindulópontokból jönnek létre, amelyek nézeteltérésekhez vezetnek, de gyakran a túlfűtöttségből és meggondolatlanságból is eredhet, amelyek optimálisan nem célravezetők, de olyan pozitívumok, melyek megedzik az önállóan gondolkodókat.

A hallgatók életútjának célja az alkotó és eredeti filozófia – az alkalmazott filozófiához való út. Ennek értelme az önálló gondolkodásban, öntudatos és fegyelmezett személyiség megformálásában mutatkozik meg, amely szervesen belekapcsolódik a működő társadalom keretébe.

A megjelölt út új feladatokat tár a pedagógusok elé, a siker egyik feltétele a pedagógus analitikus-szintetikus, integráló lényeges gondolkodása, amely mentesített a kitaposott ösvényektől, bátor és alkotó. A pedagógus nemcsak az ismeretek transzformációjának szubjektuma, de az új értelmezések alkotója, amelyek a tudományok fejlődéséből adódnak, valamint a filozófia dinamikus fejlődéséből. A gyakorlat által igazolt igazság útján kell járnia. Az igazságot nem állapíthatja meg mint tényt, de olyannak kell bemutatnia, ahogy ezt saját tudományos kutatásából leszűrte.

A katedrán is a diákokkal való kapcsolatában naponta igyekeznie kell a tudományos igazságok és az egyes filozófiai rendszerek igazságát hirdetni abban az esetben is, ha netán közvetlenül nem értenék meg. A tanárnak az igazságért vívott harcában a hallgató, a család és a társadalmi környezet bonyolult interakciójának erős elemét kell alkotnia. Egyértelműen szükséges szembeszegülni azokkal a hatásokkal, amelyek dezintegrálják a diákok gondolkodását és cselekedeteit.

(Fordította: Horváth Ádám)

Abstracts

István V. KIRÁLY

The Philosophical Possibilities of Application and Thematising

This lecture connects the issue of applied philosophy to certain questions raised at a conference recently held in Cluj dealing with applied philosophy. It became clear that the meeting of applied philosophical pursuits and hermeneutic as well as phenomenological pursuits proved to be productive. In this way the concept of applied philosophy gets rid of its definition as a mainly Anglo-Saxon trend and a practical philosophical discipline. Of course, we cannot speak about or decide the justifiability and nature of applied philosophy in a priori terms or in terms of common prejudices. On the contrary, the real philosophical task in connection with the possibility of combining „application” with „philosophy” is to consider what every application, mostly unthinkingly, means or represents. Application basically consists of actualising, that is, bringing something to the explicit actio and actus. In other words, applied philosophical research does not mean the application of an already existing philosophy or method to concrete cases. Rather, it is an attempt to meet the demands of the existential weight of thematic challenges that we face during our actual-historical fate, in a philosophical way, an explicit and articulated way. Obviously, we do not rely on an already existing philosophy but – and indeed – on the tradition, which is at our disposal. Naturally, we rely on it in a constructive manner.

Pavel FOBEL

Applied Philosophy and Applied Ethics

Applied philosophy, unlike theoretical philosophy, is orientated in prior to human praxis. Its resurrection is connected with the fact that man is slackened in his perceiving and making judgements. Applied philosophy, like ethics, is the immediate reflection of a new need. It is not reserved for metaphysical discussion but it is open to new problems and reality. On this basis it deepens and cultivates its own scientific competence. We need to pursue an applicable, feasible, respectable social and ethical vision about future. The applied orientation of science, philosophy, ethics is in line with a new defiance as well as its paradigm. Philosophy and ethics have got courageously into touch with the spheres of ecology, techniques, biology, economic living, policy and management. They repress traditional topics and problems, which became depreciated in many cases. Institutions of applied philosophy and ethics are enforced in accordance with an increasing number of scientific performances related to outstanding representatives of applied philosophy. More than ever before themes of applied philosophy and ethics were heard at the 20th Congress of Philosophy, too.

Alpár LOSONCZ

Some Remarks on Applied Philosophy

Turning to the discourse of applied philosophy is connected with the transformation of the cognitive and normative aspects of our world. There is an experience that dual relationships such as between

knowledge and non-knowledge are exposed to deep changes. We are witnessing the increasing of the complexity and the deepening of the space of plural rationalities. These tendencies lead to cognitive and normative uncertainty and to existential tensions. On the one hand, scientific interventions endorse the growing of the forms of knowledge, on the other hand, this scientific practice is followed by non-knowledge and normative uncertainty concerning decisions. It is to be mentioned that the problems of applied philosophy are concentrated on normative uncertainties. Along this line is to be explained the meaning of the application in philosophy which is internal in the practice of the philosophy.

Károly VERESS

The Meaning of Application

I have been studying the relationship of philosophy and its application up to now. From this point of view among the current philosophical trends philosophical hermeneutics proved to be fruitful, because it restores the original and basic existential-philosophical meaning of application.

Consequently, my lecture tries to cast a light on the inherence that lies between human existence and the study of philosophy. This is accomplished by explaining the inner meaning that becomes clearer through the study of philosophy as a means of application in opposition to the idea of application from a modern epistemological and instrumental point of view. I make use of the opportunities that the hermeneutic attitude provides me. Summing up the above mentioned problem we may ask: how can we rethink the problem of the application of philosophical hermeneutics as philosophy itself and its self-reflexive perspective is concerned – this being the true way of philosophy in culture.

Gábor SZÉCSI

The Applicability of the Language of Philosophy

The language of philosophy and the philosophical metaphor of knowledge have been changed radically by the revolution of communication in the 20th century. The aim of my essay is to show that the investigation of the so-called applied philosophy is rooted in this historical change. I regard, therefore, this discipline as a manifesto of the belief in the applicability of the changed language of philosophy in areas of practical concern.

As general definition suggests, applied philosophy can be regarded as a philosophical research with a direct bearing on areas of practical concern which are capable of being illuminated by the critical and analytical approach characteristic of philosophy. Areas of concern include environmental and medical ethics, the social implications of scientific and the technological change, philosophical and ethical issues in education, law and economics.

So considering the main problems of these areas applied philosophy uses the changed terminology and grammar of traditional and metaphysical language of philosophy. This is the addition that philosophy can provide in the interdisciplinary approach of a practical problem.

Tibor SZABÓ

Wisdom as an Applied Philosophical Problem

In this essay the author considers the prospects of applied philosophy in two aspects: on the one hand reconsidering the traditional philosophical thoughts, which is the source of wisdom, on the other hand, analysing the recent social, political, health and environmental problems. Today philosophy can only fulfil its original goals if it descends from the alienated heights of metaphysics but both in theory and practice returns to reality. With this methodological principle we make use of philosophical problems and approach contemporary issues, and thus can establish concrete existential guidelines. Applied philosophy helps us give the right answer to Plato's question: "What is the best way to live?"

Sándor KARIKÓ

What is Applied Philosophy?

Applied philosophy cannot be interpreted as a mere application, as the practical implementation of „highbrow” philosophical „tenets”. It is not about simplifying, complementing abstract philosophy or creating equivalence based on the merit of usefulness. It is not some sort of a technique, procedure or collection of methodologies. I believe, applied philosophy is still philosophy in so much as it contemplates the genuine dilemma of philosophy, that is the question of Existence and Non-existence. At the same time, what makes it special is that it has its focus on three approaches (criteria) touched upon by traditional philosophy only secondarily, partially and occasionally. These are pragmatism, ethical orientation and openness. This study points out the contradictory situation of applied philosophy in Hungary. Nevertheless, it stands up for the necessity of domestic research in applied philosophy. The possibility and the chance of applied philosophy is demonstrated through a specific example, that of the subject of youth.

Imre GARACZI

From Philosophy to its Application

If I have a calling, if I own the parallel decision-responsibility, if I consider my fate along with my freedom, then freedom as a possibility will play its part in forming my fate. But this is only true, if, conceiving the structure of my fate, I am able to recognise the actual relevance of my freedom as a whole. The structure of fate and freedom can be conceived in three points:

1. Absolute freedom, i.e. the existence of God himself. 2. Things, objects lacking freedom. 3. The relationship between my own fate and freedom.

God himself as absolute freedom stands outside existence as activity, since God is the absolute fate. Objects have no fate; stating the opposite is possible only from the standpoint of human existence, but even this statement has an additional character. My fate as a whole cannot be regarded as an appearance of external factors. The misunderstanding derives from people having throughout their life a fate with a negative outcome, who thus consider fate as being ruled by outer factors that have

nothing to do with fate. The consequence is the feeling of hopelessness, also resignation. This is the fate-like (*fatum*) destiny, they say, adding that God wanted it to be so. The reason for this situation is that self-consciousness or the individual is not the conscious interpreter of his own structure of fate, he is not aware of the different factors and methods that play a role in shaping it, and does not know why fate has the outcome that it has either. It is especially the irreversible, „fatal” events that raise the feeling of a fate determined by God. In reality it is the balance between certainty and possibility that is emotionally disturbed. In most cultures the feeling of certainty is accompanied by the belief in the infinite. From the standpoint of the individual the events accomplished according to his expectations strengthen the feeling of certainty regarding infinite survival. This is quite natural, since the existence of community and society, of the world as a whole needs continuity based on certainty. This certainty was founded by Christianity in the theory of faith, whereas in the modern age in Descartes' *cogito*. Common in the experience of faith and the philosophy of reason is that they exclude or reduce to the minimum the ontological reality of possibility. No wonder that in the 19th century, along with the break-up of Hegel's philosophy, the priority of the constitutive reason becomes more and more questionable.

János I. TÓTH

About the Status of Applied Philosophy

On the one hand, I would like to call your attention to the theoretical questions of applied philosophy, and on the other hand, to its most considerable period and tendencies. Applied philosophy is not a homogeneous science because it touches several different territories. The most important subdivisions are environmental philosophy, feminism, political philosophy, personal relationships and professional ethics: medical, business, media, research, etc. The heterogeneity of applied philosophy proves that applied philosophy concentrates on particular cases keeping the general philosophical point of view. The task of applied philosophy is to re-evaluate the moral questions of everyday life evading religious and dogmatic metaphysics. It tries to interpret the problems of everyday life on a secular and plural basis. Applied ethics (medical, business, media) is on a lower theoretical level than ethics in general and focuses the attention on particular moral questions. However, it may happen, that certain applied philosophical branches – lacking a proper interpretative basis – provoke the elaboration of the missing ethical and metaphysical paradigms.

In my opinion, the reduction of the influence of Christian morality is parallel to the reduction of morality in general. In a modern democratic society the system of institutions which would translate and transmit the approaches of general philosophy and ethics to everyday life is absent. Applied philosophy and ethics could substitute for this absence in modern society.

Tamás FÖLDESI

Some Moral and Legal Problems of Applied Philosophy

The author emphasises in the beginning: morals and law needs legitimisation, because both prescribe rules for the citizens without their consent. One form but not the only form of legitimisation can be applied philosophy.

In the first part of the paper the author examines the different forms of the legitimisation of morals in the history of ethics. E.g. Christian morals are deduced from the teaching of God of Christianity. In contrast, Moore denies the deductibility of Good.

In the second part, the author deals with the legal positivist views of Kelsen, Hart and Luhmann, including the answers of Dworkin and Habermass, who supposes that law should be or is partly deduced from morals.

Ferenc L. LENDVAI

Applied Political Philosophy in the Age of Globalisation

From the beginnings, political philosophy has had a close relationship with the „new science of politics”. Nowadays, there are several current political questions that proved to be interesting to those interested in political philosophy, but perhaps none of them is as interesting as the question of globalisation. Countries entering the process of globalisation have a choice. It is not impossible to separate themselves from the effects of globalisation, but there is a price to be paid for this. It is impossible to enjoy the benefits of globalisation without having its shortcomings – and vice versa.

János BOROS

The Responsibility of Philosophers

In the history of philosophy the question „philosophy – for what” was as important as the question, „what is philosophy”. The topic of this lecture is how philosophy can be useful in our time. For what should we learn, practice and teach philosophy. In the first half of the lecture I try to give some aspects for answering this question, whereas I differentiate between practical and applied philosophy. In the second part of the lecture I analyse the possible tasks before philosophy. These are questions of making better democracies, the biological and genetic revolution, the computerised society, and the social role of philosophy. My conclusion is that today we need more philosophy than ever before in history.

Endre KISS

Common Responsibility and Universalism

The huge group of applied philosophies is not really a new form in the history of the philosophy. Applied philosophies continue the endless varieties of the practical philosophies in the tradition. Nevertheless, this study makes a clear distinction between applied and practical philosophies.

Applied philosophies in the new sense of this distinction emerge from the break-through of globalisation and lead to the thousand and one re-evaluations of current problems and challenges. The leading philosophical motivation of the new type applied philosophy is responsibility. Living responsibility makes applied philosophies to be parts of emancipatory efforts. Without philosophically open articulated responsibility applied philosophies are in danger of becoming purely instrumental and pragmatic issues.

Judit HELL

Biopolitics and "Gender Studies"

My paper analyses Agnes Heller's and Ferenc Feher's position concerning gender studies. Heller expressed repeatedly her negative opinion about the academic status and practice of gender studies. My paper intends to show that Heller's position concerning gender studies is not hostile towards the problems discussed in this context, but she opposes a particular kind of treatment of the problems that she and Ferenc Feher labels as "biopolitics", and that is represented by a pseudo-science called "gender studies" created specifically for this purpose.

András MÉSZÁROS

Love as a Topic of Philosophy

The lecture is built upon two presumptions: 1. We talk about applied philosophy only when it is not bound by strict disciplinary presumptions; 2. Results of its analysis usually influence ethic and moral thoughts. These presumptions lead to some multidisciplinary and to the boundary among different scientific disciplines on the one hand, and to the process of making human existence (love, death, power, work, game etc.) be a topic on the other.

The lecture represents such a process. Love is the object, the process is provided by the history of philosophy, sociology and literary science. Theoretical background is given by a category of social philosophy: temporality. Temporality of love, particularly. The problem is that the basic paradox of love temporality – time trap – creates an impression of intemporality. And this relative intemporality appears in all forms of love, if it comes to poor sexuality, or to a relation full of spirit. The ways of interpretation of this time trap then determine moral thoughts about personal identity, about belief and infidelity, about the relation Me and You in the frame of existing social detentions.

József KRAJNIK

The Philosophy for Children as Applied Philosophy

The philosophy for children is a genuine applied philosophy. Evidence from more than 40 countries shows that philosophy for children helps develop thinking skills and citizenship.

Philosophy for children as a successful method of teaching is called „community of enquiry”.

The whole process of a community of enquiry is run on democratic lines, thereby making each child's contributions to the discussion of equal value. A community of enquiry is not a „putting in” of information, a means to an end, but a method of developing children's all round abilities by exchanging and cultivating their questioning, reasoning, communication, power of imagination and creativity, moral and social welfare.

Klára BOLDIZSÁR

The Epistemology of Information Society

In my presentation I would like to observe the possible positive and negative consequences of the usage of the Internet in the practice of teaching. The doubtfulness caused by the information-avalanche can be only compensated by conscious pedagogical activity, computer culture must be mixed with classical culture. The colourful, emotional hypermedia effects displayed often block serious mental immersion and learning. The technology of post-typography has to be completed with the book's culture. It is unquestionable that computers and the net became a part of everyday pedagogical practice. The teacher can only have one aim: to make the positive effects of teaching

and education stronger, the personality-destructive and manipulative effects have to be reduced to the minimum.

Gábor HEGEDŰS

Pragmatism and the Practical Application of Science

It is difficult to decide whether pragmatism is a consequence of application or it is one of the most significant manifestations of applied philosophy. We think it is a product of applying sciences. We try to prove this hypothesis by giving examples from several areas, mainly pedagogy and pedagogical psychology. We follow the views of Ernst Mach. He stated that the origin of sciences is a need of everyday life and it is a means to save human energy.

Jan DRIZA

Teaching Philosophy and the New Requirements

The starting point in the upbringing of the university student's positive personality features and the improvement of quality in personality-teaching is the upgrading the professional and didactic level of lectures themselves. The teachers of professional subjects as well as teachers of integrating philosophy have to improve their level of competence systematically and in a planned way. One of this sector's requirements for success is the formation of the lectures with analytic and synthetic, integrating and quintessential thinking, which is courageous and creative, dispensed with deep ruts. Not only should the tutors be the subjects of transforming the knowledge they have comprehended but they should also be the scientific disciplines development and from the dynamics of quintessential philosophy. They have to side with the scientific truth verified by practice. Truth cannot be only observed as fact beside the life of society, but as the fact resulting from their scientific research, from their own creative and critical approach to reality.

Felelős kiadó:
Az Áron Kiadó vezetője

Nyomdai előkészítés:
DESIGNER STÚDIÓ – Avramov András
www.designer.hu

Készült:
Szegedi Pediátria Bt.
Szeged, Sárkány u. 11/a

Nyomda:
Engi Nyomda
Szeged