



Kereszténység – technika – modern ember

MIC VOGMUC?

LÉTFILOZÓFIÁK ÉS MESTERSÉGES INTELLIGENCIA

1.

Sorozatszerkesztő

Kiss Károly és Major Gyöngyi

UTÓDAINK JÖVŐJE

 **femme
harmonie**

Impresszum

Kereszténység – technika – modern ember

ISBN 978-615-6808-02-8

Mic vogmuc?

Létfilozófiák és mesterséges intelligencia

1.

ISSN 3057-9309

Címlapkép

Somogyi Péter (szarvas) / Index

Sorozatszerkesztő

Kiss Károly és Major Gyöngyi

Szerkesztő

Kiss Károly

Felelős szerkesztő és felelős kiadó

Kiss Károly

Kiadó

Kortárs Női Reflexiók Fóruma

1138 Budapest, Váci út 165/56.

Kereszténység – technika – modern ember

MIC VOGMUC?

LÉTFILOZÓFIÁK ÉS MESTERSÉGES INTELLIGENCIA

1.

Kard Aladár
Major Gyöngyi
Kiss Károly

Femme Harmone és Utódaink Jövője

Budapest, 2024 június

Kereszténység – technika – modern ember

Sorozatunk első részében három tanulmányt közlünk. Az első a kereszténység emberképét mutatja be: az individualizáció folyamata azért Európában volt a leggyorsabb, mert a kereszténységben isten megtestesült az emberben (Jézus Krisztusban) és felruházta az embert a szabad akaratral. *(Kard Aladár: A tomista személyiségfelfogás)*

A második azt fejtegeti, hogy a műszaki fejlődés, különösen az informatika és a mesterséges intelligencia emberképünk újraformálását igényli. *(Major Gyöngyi: Az emberi létkoncepció újraértékelése)*

A harmadik technika és ember viszonyát elemzi: miért idejétmúlt a technikát külső eszköznek tekinteni és az miért inkább antropológiai összetevőnk. *(Kiss Károly: Kinek a kezében van a sorsunk? – Technofilozófia)*

Kard Aladár

A kereszténység az emberről (A tomista személyiségfelfogás)

„...pótolják a rest érzéket a merész hit szárnyai!”

Aquinói Szent Tamás – Himnusz

ford. Babits Mihály

NEKIFOHÁSZKODÁS

Nagy fába vágja fejszéjét, aki Aquinói Szent Tamás életművének tanulmányozására vállalkozik. Munkái 20 főlő kötetet tesznek ki. 102 művéből 13 befejezetlen maradt, 19-nek pedig csak a vázlatát ismerjük. 26 felkérésre íródott. Ráadásul két műve hamisított formában terjedt el, és 7 olyan könyv van forgalomban önálló írásaként feltüntetve, amely nem az, hanem egyes műveinek részletei, továbbá 46 olyan művet adtak ki Tamás neve alatt, amelyet nem ő írt. Tudományos életprogramjának mintegy 5 ezer oldalas alapvetése kéziratos változatban maradt ránk áthúzásokkal és helyesbítésekkel együtt, amelyek bepillantást engednek Tamás alkotói műhelyébe is. Az itt következő, korlátozott terjedelmű áttekintésben felhasznált szemelvények a legismertebb, legtöbbet idézett, ugyancsak befejezetlenül maradt *A teológia foglalat*a c. művéből származnak.¹ Az egyéb hivatkozásokat külön megjelöltük. Ha előfordul, hogy a szó szerinti értelmezés rendelkezik döntő súllyal egy teológiai jellegű vitában, az nem zárja ki a spirituális értelmezést, csupán tekintetbe kell venni az allegorikus értelmezésnek a középkorban fennálló korlátait. Ebben a fejezetben – nagyrészt önkényes válogatás alapján – mindössze arra igyekeztünk kísérletet tenni, hogy a csak nagy felkészültséggel áttekinthető bölcséleti műnek azokra a részeire hívjuk fel a figyelmet, amelyek meghatározó mértékben járultak hozzá a keresztény, katolikus személyiségfogalom kialakulásához.

¹ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*. Számos írása közül ez a legismertebb, legtöbbet idézett: a befejezetlenül maradt *A teológia foglalat*a. A dőlt betűvel írt idézetek nagyrészt onnan származnak. Más hivatkozásokat külön megjelöltünk.

GYÖKEREK, ALAPVETÉS

„...az ember nem ember teste nélkül, éppen úgy, mint ahogy nem ember lelke nélkül.”

„Ti ezt a fiút néma ökörnek nevezitek, én pedig azt mondom, hogy ez a néma ökör olyan hangosan fog bömbölni, hogy hangja betölti az egész világot!” – jósolta Albrecht Bollstädt, a későbbi Nagy Szent Albert 1245-ben tanítványáról, amikor a többi kölni tanítvány őszinte meglepetésére őt kérte fel, hogy tartson vele Párizsba, ahol Albert lett az első külföldi domonkos, aki az egyetemen katedrát kapott.

A jóslat bevált, mert a ma Szent Tamásként tisztelt Tomasso d’Aquino valóban új fejezetet nyitott a keresztény bölcselet tudományában. Hatása évszázadok múltán sem csökkent, tanulmányok, elemzések, elismerő és elítélő nyilatkozatok alig megszámlálható serege bizonyítja, hogy munkássága révén olyan új eszmei jelenség jelent meg a filozófiában, amely nem korlátozódott a keresztény teológia témáira, hanem megtermékenyítőleg hatott a legkülönbözőbb világnézetű, hitű, életfelfogású gondolkodók munkájára számos más tudomány területén is. Mindamelllett útmutatást adott a keresztény ember személyiségének kialakításához, viszonyához a társadalomhoz és teremtményéhez.

Előkelő családi kötöttségeitől megszabadulva a kolduló barátok életformáját választotta, mert így érte el azt a szabadságot, amelyet kivételes képességei kifejtéséhez szükségesnek tartott. Normann felmenőitől robusztus testalkatot örökölt: feljegyzések szerint, mikor az országúton bandukolt úti célja felé – dominikánusként csak gyalog járhatott, s gyűrt le élete során vagy tizenötezer kilométert –, a mezőn dolgozó parasztok az út szélén gyülekezve csodálták az „emberhegyet”.

Zárkózott modora, hallgatag természete miatt szinte emberfölötti szellemi képessége nem tűnt fel társainak, pedig olykor három íródeákjának egyszerre diktált, és maga is szédületes tempóban írta a köznapi gondolkodás számára nem mindig könnyen követhető műveit. Mestere viszont felismerte rendkívüli tehetségét, és tanítványa halála után is kiállt nézetei védelmezésére, egyebek között az arisztotelészi tanok átvételével kapcsolatban felmerült bírálatok elhárításával. Szent Tamás tanítása szerint az embert teljes emberségében kell tekinteni: „az ember nem ember teste nélkül, éppen úgy, mint ahogy nem ember lelke nélkül”. A közönséges kétkezi munkások és az egyszerűen gondolkodó emberek lelke éppen olyan fontos, mint a nagy gondolkodóké és igazságkeresőké. A meggyőződésen alapuló elmélkedés nagy biztonsággal vezethet bárkit a hit átélésére. A szabadakarat² és az ehhez kapcsolódó erkölcsi felelősség lett a kiindulópontja annak a szellemi szabadságnak, amely határozott emberi méltósággal irányíthat a hithez vezető útra. „Amit az ember egyszer már megtett, mindig megteheti, és ha egy elavult öreg pogány, név szerint bizonyos

² Helyesírásban igényes olvasó kifogásolhatja az egybeírást. Szóhasználatunkban a külön írt szókapcsolat jelenti a tágran értelmezett, megfontolás és mérlegelés nélkül alkalmazott, korlátozatlan fogalmat, az egybeírás pedig az erkölcs, a társadalmi viszonyok és – mindenekfölött – a felelősségvállalás figyelembevételével érvényesíthető elhatározást.

Arisztotelész segít engem, hogy meg is tegyem, alázatosan megköszönöm neki.”³ A szabadakaratához társuló liberalizmus fogalmát a szabadszelleműségnek abban a szigorúan körülhatárolt teológiai értelmében használta, ahogy azt jóval később a frissen szentté avatott fundamentálteológus Newman⁴ és más hittudósok tették. A szó mindennapos politikai értelmében, az ebben a fejezetben tárgyalt nézetei alapján, Szent Tamás meglehetősen liberálisnak tekinthető, kivált korához képest.

A párizsi egyetemen oktatta egyebek között a tudományos vita (disputa) módszereit is. „Amikor az embernek választania kell a vélemények között, s némelyiket el kell vetnie, nem szabad, hogy a vélemény előterjesztője iránti szeretete vagy gyűlölete irányítsa, hanem csupán az igazság bizonyossága lehet döntő. Szeretni kell egyiket is és a másikat is, mondja Arisztotelész; azt is, akinek elfogadjuk a véleményét, s azt is, akiét elvetjük. Ugyanis mindannyian az igazságot kutatjuk, s ebben munkatársak vagyunk.”⁵

„Ha valaki szembe akar szállni nézeteimmel, nagyon örülök neki. Nincs ugyanis jobb módszer az igazság felfedezésére és a tévedés elkerülésére, mint amikor védjük nézeteinket a más állásponton lévőkkel szemben.”⁶ A Tamás nevéhez fűződő tomizmus az arisztotelészi filozófia eszközeinek felhasználásával a katolikus egyház legátfogóbb, részletekbe menően racionalista rendszerét alkotta meg, annak még ma is eszmei alapját tükrözi. Arisztotelész ismeretelméletében jelentős szerepet tulajdonít a tapasztalatnak, de igazinak a kontempláció által szerzett tudást fogadja el, a tiszta teória célja az általa megfogalmazott igazság, azaz az ok megismerése. Isten megismerhetőségéhez Tamás is az Úr létező teremtményeiben észlelhető megnyilvánulásokon keresztül közelített. Amennyiben azonban a tapasztalati és a spirituális úton megszerzett ismeretek nem egyeznek meg, akkor ennek oka az emberi elmében keresendő. Ezért a tapasztalati úton szerzett tudással szemben – Arisztotelészhez hasonlóan – a hitet részesíti előnyben. Sokan egyenesen azzal vádolták Tamást, hogy teljességgel befogadta Arisztotelész eszmerendszerét, pedig ő – mesterével egyetértésben – a görög bölcslő szisztematikus filozófiájának fő irányait arra használta fel, hogy magas szintű szintézist hozzon létre a keresztény teológiával. Az arisztotelészi filozófia ebben a szintézisben a természetes értelem tudománya, amelyet alapjában csupán a kiinduló premisszákat empirikus alapvetése különböztet meg a kinyilatkoztatáson alapuló premisszákat alkalmazó teológiától.

A Kölnből Párizsba vezető fáradságos gyaloglás közben nem tudhatjuk miről beszélgetett a mester és tanítványa, témájuk viszont végtelen sok lehetett, hiszen mindketten több tudományban (alkímia, asztrológia) voltak járatosak. Jól látható, hogy tanítójának és a köré szegődött tanítványi környezetnek jelentős volt a hatása saját személyiségének, valamint a személyiség fogalmával kapcsolatos nézeteinek formálódására. A középkori diákélet szerelmesei nagy csoportokban együtt érkeztek,

³ Amint a rövid bevezetőben említettük, az idézőjelbe foglalt szövegek a *Summa Theologiae* személyes megítélésünk szerint hitelesnek elfogadott, latin eredetiben elérhető és angol, francia, spanyol, olasz nyelvű, esetenként különböző értelmezésű fordításaihoz származnak.

⁴ M. Collins: *Newman, a Short Biography*.

⁵ Thomas Aquinas: *Kommentár Arisztotelész Metafizikájához. XII.9.*

⁶ Thomas Aquinas: *Liber de perfectione vitae spiritualis. Befejező rész.*

együtt étkeztek és a csoportokat *nationesnek*, nemzeteknek nevezték. Ez az elnevezés lényeges különbséget jelent a középkori és korunk nacionalizmusértelmezése között. Mert igaz ugyan, hogy bármely reggel nagy csata törhetett ki a spanyol és a skót vagy a flamand és a francia diákok között, és pusztán hazafiúi érzelmek vagy elvek miatt csakugyan villantak kardok és repültek kődarabok, de mindez nem változtatott azon a tényen, hogy ugyanarra az egyetemre jöttek ugyanazt a filozófiát hallgatni. Ez a csoportszellem, ha nem is tudta kiküszöbölni az időnként kitört verekedéseket, nagy szerepet játszott a kibékülésekben, és világos egyetértésre vezetett olyan közismert témákban, mint pl. a szabadakarat értelmezése. Ha volt valami, amit Szent Tamás mindennél erősebben hangsúlyozott, az az elv volt, amelyet sajátos kifejezéssel sokan lelki felségjognak vagy szellemi önállóságnak minősítettek.

Visszatérő alapelv a tomista eszmerendszerben a tudás következetes alárendelése a hit fogalmának. A tudás egyedül az értelem képessége, a hit viszont együtt az értelem és az akaraté. Tudás a szó szoros értelmében csupán kényszerítő erejű igazságokra – közvetlenül belátható alaptételekre vagy ezekből levonható következtetésekre – vonatkozhat, a hit igazságai azonban nem ilyenek: ezek esetében a bizonyosság hiányát a hívő akaratának kell pótolnia. Miután azonban a tudás és a hit is Istentől ered, ezért a kettő igazságai nem mondhatnak ellent egymásnak. A filozófia – amennyiben az isteni dolgok természetes ésszel belátható részére vonatkozik – segédtudománya a kinyilatkoztatás teológiájának.

Szent Tamás summáiban akár ellentétes(nek tűnő) irányzatokból eredő eszméket egyeztetni képes szintézisek születtek. A skolasztika felépítésével az ismert mondás ellenére („*Philosophia est ancilla theologiae*”, a filozófia a teológia szolgálóleánya) megkezdődött a filozófia és a teológia elkülönülése.

Az azóta eltelt évszázadok aligha szolgáltattak indokot az emberre vonatkozó elvek módosítására. Az tagadhatatlan, hogy az emberi elme látványosan lenyűgöző teljesítményeket ért el a minket körülvevő, általunk észlelhető világ törvényszerűségeinek felismerésében és leírásában. Az így szerzett tapasztalatok alapján, innovatív képességeinek felhasználásával, impozáns alkotásokat hozott létre. Ugyanez az elme viszont végtelenül gyarló a felismert, tökéletesen működő szabályok létrejöttének, működtetésének a magyarázatában. Ráadásul a rohamosan fejlődő technika újabb és újabb kétségek feltárásával teszi egyre inkább nyilvánvalóvá, hogy a tudás mára elért magas szintjén sem lehet bizonyítható ellenérvet felállítani az észlelések magyarázatára megalkotott spirituális rendszerrel szemben. A szellemi szupremácia sokoldalúan kidolgozott rendszerének megdöntésére egyelőre nem látszik bármiféle, kellő bizonyítékokkal felfegyverzett támadóerő – a materiális oldal hívei mind megakadnak azon a szinten, ahonnan a továbbjutás lehetőségének elvesztése miatt ők is csupán valamiféle hittel vigasztalódhatnak, hiszen akár az ateisták, akár a Hawkinghoz hasonlóan nagy felkészültségű kutatók követői sem képesek kellően meggyőző érvekkel alátámasztani jelen állapotukban imponálóan kidolgozott, de csupán spekulatív (virtuális) modellnek tekinthető elméleteiket. Tamás beláttatja: a világ önmagából nem magyarázható meg, de abból sem, hogy egyre jobban kifejti önmagát: „Ami Istentől látható, elég nekem ahhoz, hogy higgyem azt is, ami benne

láthatatlan!”⁷ Önellentmondás az, ha egyes evolucionisták határozottan kizárják, hogy az ismereteik alapján elképzelhetetlen isten semmiből mindent tudott teremteni, azt viszont hihetőnek hirdetik, hogy a világ (valamiképpen) önmagától jött létre. A világ keletkezéséhez fűződő hit szükségessége sokféleképpen manifesztálódik – örökkévaló anyag, szubsztrátum, teremtő transzcendentális lény –, de az ateizmus sem más, mint a hit megjelenése negatív formában. A hitetlenek számára nem kardinális kérdés a világot működtető erők kutatása, beletörődéssel elismerik: *ignoramus et ignorabimus*.

AZ ALÁZAT EREJE

„Az alázat teszi az embert alkalmassá Isten befogadására, az teszi képessé a bölcsességre”

A tomizmus ÉN-felfogása Tamás saját személyiségi jegyeit tükrözi, mindenekfölött az egyéni alázatot Isten teremtett világához fűződő viszonyában. Szerzetes barátaival minden ellenszolgáltatás nélkül végezték oktatómunkájukat, életüket koldulásból tartották fenn. Ezzel a dominikánus felfogással a nagy tekintélyű egyetemeken veszélyes betolakodónak minősültek. Az egyetemi hierarchiában erős tülekedés folyt a szép jövedelemmel kecsegtető katedrákért, így aztán érthető, hogy – mai kifejezéssel élve – valamiféle sztrájktröröknek tekintették Tamást, Albertet és társaikat. Az alázat hirdetése egyébként is mindig nagy elkötelezettséget, szilárd önfegyelmet, végtelen türelmet követelt a nagy feladatra vállalkozóktól, és bár sokan felismerték az emberiség számára ennek az esszenciális attitűdnek alapvetően fontos jelentőségét, a történelem tanúsága szerint sorsunk alakulását aligha az alázat dominanciája jellemezte. Az alázat megragadt az alattvalók világában – a háborúk sorozatából és az azokat követő, békekötéseknek eufemizált diktátumokból álló történelmet az erős akaratú, megalkuvást, könyörületet nem ismerő, az alattvalókat véres csatákba hajtó hatalmasok irányították. A tomizmus szellemiségét befogadó gondolkodók viszont máig is arra hívják fel a figyelmet, hogy az igazán tartós, a társadalom jobbítását szolgáló fejlődés elengedhetetlen alapfeltétele volt és maradt az alázat.

Az alázat ereje éltette azokat a nagy hatékonyságú szerveződési formákat, a társadalmi beágyazottságú kisközösségeket, amelyek – többnyire könyörtelen elnyomás, üldöztetés ellenében – áldozatvállaló állhatatosságukkal elnyerték a tömegek rokonszenvét és aktív támogatását, ezzel lehetővé tették az emberiség újabb, reménykeltő szakaszainak kifejlődését. A kazamatákban rejtőzködő hívők spiritualitásának ereje világvallássá tette a kereszténységet, máig ható példát mutatva az emberhez méltó társadalom megteremtéséért küzdő nemzedékeknek.

Sajnálatosképpen a társadalmi, műszaki, tudományos fejlődés gyümölcsei nagyrészt a hatalom birtokosainak jutottak, ráadásul azzal az áltatással, mintha saját érdemi hozzájárulásuk révén váltak volna jogosulttá azok élvezetére. Az erő és hatalom birtokosa előbb-utóbb a teremtett világ korlátozatlan jogú birtokosaként kezd viselkedni. A Földön a táplálkozási lánc csúcsaként – elemi szükségleteit határ nélkül

⁷ Bán József: *Fegyelem és Kegyelem*.

meghaladó mértékben – bármit megtehet a természet ellenében, és jogot formál arra, hogy gyökerestől kiirtsa a védekezés bármiféle lehetőségét (bár az ember és a természet háborúskodásában a kontinentális méretű katasztrófák és a szemmel nem látható, fertőző tömeggyilkosok alig leküzdhető támadásai a küzdő erők egyenlőtlenségére figyelmeztetnek). Az ijesztő méretű és titkokkal terhelt világegyetembe kimerészkedve a Föld emberéhez hasonló tudatnak vagy akár az élethez bármely formában hasonlítható jelenségek létezésének (bizonyítható formában!) nyomaira sem leltek, és annak bizonyítása is még várat magára, hogy valóban a mi világunk lenne-e az egyetlen mindenség, amelynek alig meghatározható, elenyésző részét sikerült eddig észlelni a rendelkezésünkre álló eszközök használatával. Túlságosan is merész vállalkozásnak tűnik az ismeretlenek ilyen, végtelennek tűnő halmazát tudati fennhatóságunk alá vonni, bár nem kizárható, hogy a robbanásszerűen fejlődő technika még váratlan meglepetéseket is szolgáltathat. Hasonlóan az önbizalom túltengésére utal a mesterséges intelligencia önálló evolúcióra képes változatának kifejlesztése (*Homo Deus*),⁸ amellyel egy másik fejezet foglalkozik bővebben ebben a kötetben. (Egyes források szerint Albertus egy androidot/gépembert is alkotott, mely nemcsak kisebb házimunkák elvégzésére volt képes, hanem beszélni is tudott. Ezt a szerkezetet később állítólag Aquinói Tamás semmisítette meg, tönkretéve mestere harminc évig tartó munkájának gyümölcsét; indoklásul csak annyit mondott, hogy az túl sokat beszélt és zavarta elmélyedését a napi munkában. A legenda szerint így az angyali doktor kalapácsa vetett volna véget a mesterséges intelligencia őse működésének.)

A hatalom elkerülhetetlen hatást gyakorol a személyiség fejlődésére. A következőkben Tamás erre vonatkozó nézeteibe igyekszünk betekintést nyújtani az alattvalói engedelmisségtől a zsarnokgyilkossáig terjedő jelenségek témájában.

ALATTVALÓ ÉS ÁLLAMHATALOM

„Az ember nem a maga egészében és mindenestül az államé.”

„A törvény a közös jótét elrendelő és a közösség gondozásáért felelős rendelvény.”

Az egyén és a hatalom viszonyával foglalkozó, bőségesen rendelkezésre álló idézetek elé kívánczik annak megjegyzése, hogy bár azok egy része nem tekinthető Tamás saját keze munkájának, de döntő részben az ő szellemiségét, alapelveit tükrözi.⁹

⁸ Harari: *Homo Deus*.

⁹ Az alapvetésnek tekinthető *Tractatus de regiment principum* sem egészében Szent Tamás munkája, hanem bizonyíthatóan csak az I. könyv, valamint a II. könyv 1–4. fejezete. A II. könyv további, 5–16. fejezeteit, továbbá a III. és IV. könyvet Luccai Tholomeus, Szent Tamás tisztelője, társa, gyónatója írta, mégpedig úgy, hogy a második könyv hátralevő fejezeteit Szent Tamás hátrahagyott céduláiból állította össze, míg a III. és IV. könyv Tholomeus saját művének tekinthető.

Az ember alkotta törvény a tomista eszmerendszerben nem arra való, hogy a mögötte álló kényszerítő erő eszközével fenyegetve vagy azt alkalmazva az embereket akarata ellenére erényesekké vagy boldogokká próbálja tenni a jogalkotó – mivel, ha valaki a törvények által kilátásba helyezett büntetés miatti félelmében tartja be külsődleges cselekedetekkel a törvényeket, akkor valójában nem erényesen, belső morális azonosulás által cselekszik. Így a jogalkotó nem éri el a célját, hogy jóvá, erényessé tegye az embereket, s így szolgálja az ő javukat, mivel az erkölcsi tett szabad és felelős döntést kíván, amely nem tud virágozni ott, ahol a szükségszerűség vagy a kényszer uralkodik.

Tamás igyekezett világos értelmezést adni a törvények alkalmazhatósága, kötelező jellege, valamint az állampolgároktól elvárható vagy azt túrni ajánlott magatartás tekintetében. A következő, bővebb idézet követendő útmutatást ad a törvények elutasításának vagy elfogadásának feltételeiről, az alattvalói engedelmség hatáiról, valamint a szokásjog figyelembevételének fontosságáról.¹⁰

„Az emberi törvény lelkiismeretünket csak akkor köti meg, ha igazságos; ilyenkor az örök törvényből nyeri ezt az erejét. Az igazságtalan törvény – mely vagy azért igazságtalan, mert az emberek java ellen van azáltal, hogy a törvényalkotó a saját hasznát nézi, vagy túllépi hatáskörét, vagy indokolatlanul egyenlőtlen terheléseket ró ki – csak annyiban jelent lelkiismereti kényszert, amennyiben követése botrány vagy zavar elkerülése végett szükséges. E végből ugyanis még a jogától is térjen el az ember (Máté 5,41).

Ha ellenben a törvény azért igazságtalan, mert az Isten parancsával ellenkezik, azt semmi szín alatt sem szabad teljesíteni. Igaz, minden hatalom Istentől van. Ezért aki ellenszegül a hatalomnak arra nézve, ami a hatalom rendjéhez tartozik, az az Isten rendelkezésének szegül ellene. Arra azonban, ami Isten parancsa ellen van, a hatalom rendje nem terjed ki; ezért ilyen dolgokban nem tartozunk az emberi törvénynek engedelmséggel. Az ember nem a maga egészében és mindenestül az államé. Az emberi ügyekben a természet és az Isten joga szerint az alattvalók engedelmséggel tartoznak feljebbvalóiknak, azonban nem mindenben vannak feljebbvalóiknak alávetve, hanem csak némely dologra nézve s bizonyos módon.

A törvény megtartása szempontjából nagyon sokat tesz a szokás. A törvények változtatásával csökkentjük azok erejét, amennyiben megszüntetjük a szokást. Ezért az emberi törvényen csak akkor változtassunk, ha ez más oldalról legalább annyival gyarapítja a közjót, amennyivel a változtatás magában véve csökkenti. Az ember esze és akarata szóban is, cselekedetekben is megnyilatkozhatik. Éppen ezért a törvény is két úton változtatható meg és magyarázható. – A tömeg szokása ott, ahol a kialakult szokásjog alapján törvényt hozhat, nyilván törvényerejű. Ott viszont, ahol a tömegnek ilyen elfogadott hatalma nincs, csak akkor érvényesíthető, ha azok, akiknek dolga törvényt hozni, tűrik. A fejedelmek egyébként, akik az igazságot megvédeni vannak

Egyesek szerint ez voltaképpen külön munka, és nyilván idegen szerzőre vall, míg mások, pl. Lorenz (1887), azt tartják, hogy a többi rész lényege is bizonyára Szent Tamás előadásai és intenciói szerint készült.

¹⁰ Somló: *Jegyzetek Aquinói Szent Tamás állambölcséletéről*.

hivatva, kártérítéssel tartoznak, ha hibájukból a rablók elszaporodnak, hiszen tiszttségükkel járó jövedelmüket alapvetően azzal érdemlik ki.”

A hatalom létrehozásának szükségességével és gyakorlásának feltételeivel később különösen sokat foglalkoztak Spinoza kortársai a XVII. századi németalföldi bölcselet virágzása idején. Közülük Grotius is szükségesnek minősíti az államhatalom működtetését, bár más alapokból kiindulva, mint Tamás és követői:

„[...] a harc és az erőszak az eredendő ősállapot; ettől csak egy erőskezü államhatalom menthet meg, mégpedig azáltal, hogy a polgárok szabad akaratból átengednek jogot és kötelességet ennek az államszervezetnek.”¹¹

Szent Tamás Arisztotelészhez hasonlóan társas és állami lénynek tekinti az embert, amiből elkerülhetetlenül következik a vezetés alkalmas formájának megalkotása. A vezetés azonban eltérhet az elvárt magatartástól, ezért Tamás élesen megkülönbözteti a helyes kormányzatot a helytelenről. Helyesnek tartja, ha a köz javára irányul, helytelen, ha a vezetők magánhasznára. Megjelenési formájában a szerinte helytelen kormányzat lehet *tyranneia* vagy oligarchia vagy demokrácia, a helyes pedig királyság vagy arisztokrácia vagy *politeia* (cenzuson alapuló köztársaság). A tulajdon természetét és az ahhoz fűződő jogokat, elvárásokat a későbbiekben részletezzük.

Tamás meggyőződése szerint az igazságos kormány annál jobb, minél egységesebb, az igazságtalan viszont annál rosszabb, minél egységesebb. Továbbá, a kormányzat annál rosszabb, minél inkább eltávolodik a közérdektől; márpedig „a közhöz legközelebb áll a sok, távolabb a kevés, *legtávolabb az egy*.” Ilyen alapon a legrosszabb alkotmány a *tyranneia*. A *tyrannos* a kiválókra mindig jobban gyanakszik, mint a gonoszokra, mások kiválósága neki ok a félelemre. Így arra irányul igyekezete, hogy ne legyenek alattvalói között kiválók, ezért hinti el közöttük az egyenetlenség magvát. Az emberek inkább nézik a közügyet a maguk ügyének, ha az nem egy ember kezén van, mert akkor nagyobb buzgalommal szolgálják, és a terheket is könnyebben viselik. Itt azonban fontolóra kell venni egy felmerülő ellentmondást: a többek uralma ugyanis nagyobb gyakorisággal csaphat át *tyranneiába*, mint az egyes emberé. Mert ha egyenetlenség támad a többek uralmában, gyakran kiemelkedik közülük az egyik, és a maga számára igényli a társadalom hatalmát. A többek uralmának csaknem mindenütt zsarnokság lett a vége, mint ahogy Róma példája világosan mutatja.

Ha mármost be kell látnunk, hogy bár a leghatékonyabbnak tűnő egyszemélyes vezetés a *tyranneia* veszélyével fenyeget, viszont a *tyrannos* még gyakrabban lép elő a több ember uralmából, akkor óhatatlanul felvetődik, hogy jobb király alatt élni, mint többek uralma alatt. Persze a legjobb lenne olyan kiválóságot tenni királlyá, akinél nincs meg annak valószínűsége, hogy zsarnokká változzék, majd úgy berendezni a kormányzást, hogy ne legyen alkalma megromlani. Az uralkodás ilyen szintű korlátozása az autoriter erők állandósult, elszánt ellenállásába ütközött. Megvalósult

¹¹ De Groot: *Jog háborúban és békében*.

példaként ismerteti *Alexis de Tocqueville tanulmánya*¹² az USA két évszázadon át máig hatékonyan működő alkotmányát. A személyiség védelmére hivatott hatalomkorlátozási kezdeményezések időről időre és régióként változatos formában megjelennek, átalakulnak, eltűnnek – a tudományos világ sokoldalú elemzései viszont azt bizonyítják, hogy a tomizmus alapvetéseit a hatalom és az alattvalók viszonyáról legfelkészültebb ellenzői sem tudták mindeddig megingatni.

Napjaink lázongó világában különös figyelmet érdemel Tamás vélekedése a törvényes hatalom elleni fellépés feltételeiről, lehetőségeiről és korlátairól. Egyesek szerint, ha tűrhetlenné válik a zsarnokság, a bátor férfiak kötelessége a zsarnokot megölni, és az állam szabadsága kedvéért életüket kockára tenni. Az Ótestamentumban van is erre példa, de az apostolok tanításával ez nem egyezik meg. Péter apostol azt tanítja, hogy *ne csak a jó, hanem a rossz uralkodónak is tisztelettel vessük alá magunkat*. Ha ugyanis sikertelen marad a zsarnokság megdöntésére irányuló kísérlet, a felingerelt zsarnok csak annál dühöngőbbé válik. Ha meg sikerül őt elűzni, abból igen gyakran pártoskodás áll elő, s nem ritka dolog, hogy az, aki a zsarnokot legyőzi, maga lesz zsarnokká, sőt – hogy vele ne történjék meg ugyanaz, ami elődjével történt – még keményebb rabságban fogja tartani alattvalóit. Szokásos dolog, hogy a következő zsarnok még rosszabb, mint elődje. Helyesebb, ha a zsarnoki elnyomás ellen nem a magánosok vélekedése, hanem a közhatározat lép fel. Ha ugyanis egy állam jogához tartozik magának királyt állítani, joggal meg is foszthatja a királyt hatalmától, vagy korlátozhatja hatalmát, ha azzal zsarnokilag visszaél. Ha azonban nincs emberi segítség a zsarnok hatalmával szemben, Istenhez kell fordulnunk, aki mindennek felett király. Szent Tamás nézetei az alattvalói engedelmességtől a zsarnokgyilkosságig terjedő kérdéskörben hosszú időn át heves vitákat váltottak ki.

Az angyal doktor nem hagyja figyelmen kívül az uralkodó anyagi juttatásait sem. Minthogy a mondottak szerint a király feladata a köz javára törekedni, nehéz volna a hivatása, ha emellett nem háramlana rá is valami személyes haszon. Némelyek azt tartották, hogy ez a reá eső haszon csupán a tisztelet és a dicsőség. (Így Cicero is, aki ebben Arisztotelészre hivatkozik.) Szent Tamás nem osztja ezt a nézetet. Rosszul is járnának a királyok, ha annyi gondot és fáradságot ilyen hiú haszonért kellene viselniük. Semmi sem mulandóbb az emberi dolgok közt, mint a dicsőség és az emberek kegye, mert ezek az emberek vélekedésétől függenek, és az a legváltozékonyabb valami az ember életében.

Reménykeltően biztatók a ma embere számára is a bölcs szavai:

„A zsarnok uralma nem lehet tartós, mert a tömeg előtt gyűlöletes. Márpedig nem tartható fenn sokáig, ami sokak óhaja ellen van. Senki sem élhet viszontagságok nélkül. Ilyenek esetén pedig megvan az alkalom a zsarnok elleni lázadásra, és a tömegeből mindig akad valaki, aki él az alkalommal.”¹³

¹² De Tocqueville: *De La Démocratie en Amérique*.

¹³ *Summa Theologiae*.

A zsarnoki uralom csak az alattvalók félelmének fenntartásával maradhat fenn. „A félelem azonban gyenge fundamentum: mert akik csak félelemből engedelmeskednek, minél inkább akaratok ellenére kényszerítettnek, annál hevesebben láznak fel uraik ellen, mint ahogy a víz is annál vadabban tör magának utat, minél inkább erővel tartották vissza.”¹⁴ De a túlzott félelem ága is sokakat kerget kétségbeesésbe, és ez vakmerővé teszi az embert. Ezt mutatja a történelem is.

A világi és az egyházi kormányzás helye és szerepe Tamás szerint:

„Kormányozni annyit tesz, mint a kormányzandót kellő céljához vezetni. Ha az ember és ezzel a társadalom végső célja valamely őbenne rejlő dolog volna, testi egészség, gazdagság vagy tudás, úgy ezek gondozásának kellene a király legfőbb kötelességének lennie, és orvosnak, gazdának vagy tudósnek kellene lennie a királynak. Az állam végső célja azonban valójában az erkölcsös élet. Az erkölcs-alapú királyságnak az ellátása nem a királyokra hivatott, hanem a papságra és legfőképpen a legfőbbre közöttük, Szent Péter utódjára, Krisztus helytartójára, akinek – mint Krisztusnak magának – a keresztény nép minden királyának alá kell rendelve lennie.”¹⁵

Világos útmutatás, mit várhat el az egyén hatalomhoz juttatott vezetőitől: az emberi törvényhozás nem tilt meg minden eltérést az erkőlctől, hanem csak a nagyobb botlásokat tiltja meg, amelyektől a társadalom nagyobb része képes tartózkodni, és különösen azokat, amelyek mások kárára vannak, vagy amelyek lehetetlenné tennék az emberi társadalom fennállását.

Mit tehet a személy, ha a vezetés nem váltja be a hozzá fűzött elvárásokat?

„A zsarnok-uralom nem irányul a köz javára. Ezért az ellene irányuló felkelés nem nevezhető lázadásnak, kivéve, ha a zsarnok-uralmat akkora rendetlenséget okozva döntik meg, hogy a társadalomnak több kára van a felkelésből, mint a zsarnok-uralomból volt. Azt vélhetné ugyan valaki, hogy a világi uralkodók uralma mindig igazságtalansággal jár, vagy pedig igazságtalan usurpatioval szokta kezdetét venni, s így a keresztények nem tartoznának engedelmisséggel a világi uralkodóknak.”¹⁶

Erre nézve megjegyzi Szent Tamás, hogy a világi uralkodóknak az ember annyira tartozik engedelmisséggel, amennyire az igazságosság rendje megkívánja. Ha tehát nem jogszerű, hanem csak bitorolt hatalmuk van, vagy ha az igazsággal ellenkező dolgot rendelnek, az alattvalók nem tartoznak nekik engedelmisséggel – kivéve a túlzott botrány vagy a veszedelem elkerülése végett.

És a legérzékenyebb témákban is előbukkan a szabadakarat jelentőségének hangsúlyozása:

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

„Azokat a hitetleneket, akik sohasem voltak hívők, mint a pogányok és a zsidók, nem szabad a keresztény hit elfogadására kényszeríteni. A hit a szabad elhatározás dolga. Kényszeríteni csak arra szabad őket, hogy gyalázó beszédekkel, rábeszélésekkel, üldözésekkel ne legyenek a keresztény hit ártalmára. E végből háborút is lehet ellenük indítani.”¹⁷ Az olyan hitetleneket azonban, akik egyszer már felvették a hitet, az eretnekeket és a hitgyalázókat testi fenytésekkel is szabad annak megtartására kényszeríteni. A vallásháborúk kérdéséhez is nagy figyelemmel, körültekintéssel, az emberi és isteni jog összevetése alapján közeledik. A háború nem bűn, ha igazságos. Az igazságos háborúhoz három dolog szükséges: 1. A fejedelem akarata, akinek parancsára a háború viselendő, 2. igazságos ok, vagyis hogy a megtámadottak a támadást megérdemeljék, 3. a hadat viselők helyes szándéka, azaz a jó előmozdítására és a bajok elhárítására irányuló szándék.

SZABADAKARAT

„Az embernek fel kell ismernie tetteiért járó felelősségét.”
„Isten nem tévedhet tudásában, hiszen mindent lát örökkévalóságának jelenében, az ember ugyanakkor szabad az időben kibontakozó teremtményi cselekedeteiben.”

Tamás álláspontja határozott, világos, egyértelmű: mindenki felelősséggel tartozik azért, amit szabad elhatározásból tesz. Az a tény, hogy a mindenható mindent előre tud, nem hozható fel személyes döntésünk mentségül. Isten nem tévedhet tudásában, hiszen mindent lát örökkévalóságának jelenében, az ember ugyanakkor szabad az időben kibontakozó teremtményi cselekedeteiben. Szabad elhatározásunk gyakorlása természetesen nem jelentheti azt, hogy bármit megtehetünk, amihez kedvünk támad: senki sem dönthet úgy, hogy felugrik a Holdra, majd vissza. Lényege az, hogy minden személynek módja van adott helyzetben szabadon választani két vagy több különböző lehetőség között. Arisztotelész szerint is az ember forrása, létrehozója tetteinek. Az ember saját elhatározásától függ, hogy erkölcsös vagy erkölcstelen életet fog élni.

Akaratunk tehát szabad, de számtalan ellenérv igyekezett a tomizmus tételeit cáfolni, mindenekelőtt a predesztináció hitvallása. Legádázabb támadója, Luther szerint az igazság az, hogy Isten mindent előre tud, előre elrendel, és semmi sem történik az ő akarata nélkül; ebből aztán logikusan következik, hogy sem embernek, sem angyalnak, sem semmilyen más teremtménynek nincsen szabad akarata.

Kálvin az eleve elrendelésen Istennek azt az örök elhatározását érti, amellyel önmagában eldönti, hogy mi legyen egy ember örök sorsa. „Nem mindenki ugyanolyan előfeltételekkel teremtett, hanem némelyek az örök életre, némelyek az örök kárhozatra vannak eleve elrendelve.” (*Institutio Christianae Religionis* 3. 21. 5)

Az unitarizmus tanítása szerint viszont az emberi akaratszabadság kérdése szervesen összefügg a felelősség, illetve közvetetten a bűn fogalmával is. Ha az ember akarata nem lenne szabad, akkor nem is terhelhetné felelősség elkövetett bűne miatt, ezért az

¹⁷ Uo.

embernek szükségszerűen rendelkeznie kell szabadakarral, és a döntéshozatal szabadsága alapvető tulajdonsága kell hogy legyen.

Isten szabadnak teremtette az embert, és teremtménye szabadon választhat jó és rossz között. A kereszténységgel egybehangzóan vallott felismerés szerint a test ki van téve vágyaknak, de nem következik ebből a bűn elkövetésének szükségessége. Az akarat szabadságáról folytatott vitákban sokféle nézet alakult ki annak határai, lehetőségei, korlátai tekintetében. Egyesek illúzióknak minősítik, ha azt hisszük, hogy adott pillanatban, amikor döntési helyzetben vagyunk, valamiféle „pillanatnyi szándék”, „hirtelen elhatározás” alapján döntünk. Szerintük az akarat szabadsága mögött valójában autodeterminizmus és modellezési bizonytalanság húzódhat meg, ezért pontosabb fogalmakat javasolnak az emberi viselkedés jellemzésére. Ilyen lehet az „önálló egyéniség” (autodeterminizmus) és a komplex, nemlineáris viselkedés. Feltételezésük szerint Tamás is valamiféle összeegyeztethetőséget talált a szabadság és az okozati vagy a teológiai determinizmus között. Azzal érvelnek, hogy tanítása szerint az akarat háromféleképpen utasíthat el egy vonzónak tekintett opciót: 1. egy másik lehetőséget vonzóbbnak talál, 2. véletlenszerű külső vagy belső körülmények valamely alternatívának kedvezőbb látszatát keltik, és 3. az ember pillanatnyilag vonzónak talál egy alternatívát korábban nem jelentkező állapot alapján (pl. dühös vagy békés). Az első szempont nyilvánvalóan összhangban van a kompatibilitással. A második a legjobb esetben olyan eseményre utal, amelynek alapja nincs meg magában az akaratban. A harmadik szorosan véve csak átlépi a dolgot: mennyire áll módunkban módosítani az érzékelés színező állapotait, pl. a hangulatokat. Scotus egyenesen szabadságunk előfeltételül szabta meg, hogy alapvetően meg tudjuk különböztetni a számunkra jónak ígérkező irányokat: az egyik a gyakorlati hasznot jelentő, a másik az igazságot szolgáló út.¹⁸

Valójában rendelkezésünkre áll a szabadság megnyilatkozásának mindhárom módja: 1. a cselekvés szabadsága (*libertas exercitii vel libertas contradictionis*), vagyis vagy cselekedhetünk, vagy nem; 2. a cselekvés módjának szabadsága (*libertas specificationis*), amikor így is és úgy is dönthetünk; 3. az ellentét szabadsága (*libertas contrarietatis*), amikor választhatunk az erkölcsi jó és rossz között. Ez utóbbi nem lényegi része az emberi szabadságnak, hanem inkább árnyoldala, tökéletlensége: nem tartozik a szabad akarat lényegéhez, hogy a jó vagy a rossz iránt közönyös legyen, s épp azért, ahol legtökéletesebb a szabadakarat, ott a rossz felé nem bírhat vonzódással.

Jogi értelemben az akarat szabad tevékenységét, vagyis a szabad döntést sokféle tényező akadályozhatja (félelem, tudatlanság, tévedés), de nem teszi eleve lehetetlenné. Az ember szabad akarata a jog szerint sem jelent tetszőleges szabadságot, hanem az emberi természetnek megfelelő szabad működést, vagyis az erkölcsi rend szabad és elkötelezett választását általában is, az egyes konkrét cselekedetek során is. Ebben az értelemben az akarat szabadsága kis túlzással élve „nem tény, hanem eszmény, erkölcsi feladat”. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a valóban szabad cselekvés megfelel a bibliai értelemben vett szív törvényének, vagyis az ember összes képessége

¹⁸ MacDonald: *Aquinas's Libertarian Account of Free Will*

valamiképp beleegyezését adta, s igenelte az adott cselekvést, a választott eszményt, értékrendet.

Tamás nézeteit az idők folyamán sokan kiegészítették a cselekedetek erkölcsi beszámíthatóságát befolyásoló, általában csökkentő vagy törölő, öröklött és szerzett tényezőkkel. Pl. a vérmérséklet, a karakter, a szülői ház, a környezet, az iskola, a választott életpálya, az egyén élménystruktúrája, a választott eszmények, világnézet, vallás, a jelentős másik személyek, példaképek, az életkor, a szociális helyzet, a klimatikus viszonyok, a divat, az egyre szaporodó médiumokon keresztül áradó szennyirodalom, a tömegpszichózis, a felvett rossz szokások. Ide sorolhatjuk a hipnózis és – az ugyancsak egyre ijesztőbb mértékben terjedő – kábítószeres hatásait, melyek önmagukban csökkentik a szabadságot, tehát az erkölcsi beszámíthatóságot. Az ilyen bűnös szokás kialakítása, illetve a vele szembeni küzdés elmulasztása súlyos, személyes bűn. Ezekkel szemben különleges kötelességünk az ellenállás, vagy végső esetben a menekülés.

Hasonlóan egyre vésesebb mértékben veszélyezteti az emberi szabadságot a szuggesztió, illetve a tömegszuggesztió. A túlzott nacionalizmus, a xenofóbia, a babona, az antiszemitizmus, a lincsbíráskodás járványos kitöréseit a tömeglélektan irányelvei szerint kell megítélnünk. Az ember erkölcsi szabadsága csak azzal tökéletesedhet, ha fokozatosan elszakad a személytelen tömeg ingatag szellemétől. Az erkölcsi önállóság visszaszerzése a személyiségnek a tömegből való kiválását követeli meg. A szellemi tömegcikket a média, a könyvek, a filmek, a szórakoztató célú rendezvények tálcán kínálják nekünk. Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy pusztán meneküléssel a tömeggel való azonosulás veszélyét még nem hártottuk el.

Az egyre általánosabbá és agresszívabbá váló, egyéni és csoportérdekektől vezérelt, „agymosás”-jellegű tudatmódosítás technológiája mára olyan fejlettségi szintet ért el, hogy tanulmányozásuk, feldolgozásuk, rendszerezésük, minősítésük, kommentálásuk új tudományágazatok létrejöttéhez vezetett, pl. a kognitív lingvisztika olyan mentális terek létrejöttének elemzésére, ahol az asszociatív metaforák kifinomult használatával érik el, hogy a döntést hozó egyén akarata szabadságának illúziójában jusson a befolyásolók által elvárt elhatározásra (nácizmus, Goebbels).

Egyébként, ha valaki félelemből tesz olyasvalamit, ami természeténél fogva bűn, vétkezik, kivéve, ha a félelem megfosztotta volna őt az értelem szükséges és elégséges használatától. Aki tehát súlyos fenyegetés hatására gyilkosságot, házasságtörést, hitszegést követ el, súlyosan vétkezik, habár kisebb a vétké, mint a félelem okozójának, vagy azzal szemben is kisebb a vétké, aki ugyanezeket a bűncselekményeket félelem nélkül és szabadon követte el.

Megfontolandó, hogy erőszakot csak az ember külső cselekedetein lehet alkalmazni, akaratával szemben sohasem. A kieroszakolt akaratú tett ugyanis belső ellentmondás, mivel az a személy, aki erőszakot szenved, esetleg teljesen akarata ellenére cselekszik, tehát teljességgel hiányzik akaratú hozzájárulása, beleegyezése. Az itt alkalmazandó elvek a következők:

I. elv: Az akaratból folyó cselekedetekre semmiképp sem szabad kényszerítőleg hatni, mert az akarat szabad, s nem tűri az erőszakot.

II. elv: A feltétlen erőszak hatására végzett cselekmények teljességgel beszámíthatatlanok, tehát meg nem történtnek minősítendők, mivel tökéletesen hiányzik a szándékosság. Amennyiben nem feltétlen az erőszak, következményei többé-kevésbé szabadok, így az elkövetés súlyosságának megfelelően számítandó be. Példa: akik Krisztus hitét a legkegyetlenebb kínzások révén elhagyták, mindig hitehagyóknak minősültek.

III. elv: Az igazságtalan erőszaknak ellenállni vagyunk kötelesek, amennyiben azt a saját bűnbeesésünk, a botrány vagy a vallást fenyegető igazságtalanság veszélyének kellő elhárítása megkívánja. Ha kötelezve vagyunk a célra, akkor kötelesek vagyunk a célhoz vivő eszközökre is. Ha valaki igaztalan módon el akar fogni bennünket, vagy meg akar erőszakolni, kötelesek vagyunk erőnknek megfelelő ellenállásra.

IV. elv: „Aki azért nem teljesíti kötelességét, mert ezzel hátrányos helyzetbe kerül vagy fél a büntetés súlyától, vétkezik. Keresztény hitének elvesztése vagy megtagadása esetében viszont a haláltól vagy a szenvedéstől való félelem sem igazolhatja bűnös cselekedeteit. Ha azonban a félelem, mint rettegés részben vagy teljesen összezavarja az ember lelki világát, akkor szabadsága és vétke csökken, illetve meg is szűnhet. Az aránytalanul nagy veszteség miatti félelem a pozitív erkölcsi törvények területén felmenthet bennünket a törvény előírásainak betartásától. Ezek a törvények ugyanis nem köteleznek bennünket túlzottan nagy hátrány esetén.”¹⁹

TULAJDON

„...a magántulajdon nem ellentétes a természeti joggal, hanem az emberi ész által kitalált természetjog kiegészítő intézménye.”

Lenyűgöző részletességgel és alaposággal foglalkozik Szent Tamás a magántulajdonnal mint a közösségben élő ember személyiségét, cselekvő képességét nagyban befolyásoló tényezővel. Utmutatásait számos elemzés követte és a közéletben kialakult jogi, erkölcsi és szokásjogi fogalmak számos esetben a Szent nézeteit tükrözik.²⁰

A magántulajdonnal kapcsolatban határozottan kijelenti, hogy törvényes, ha az embernek saját vagyona van, ami azért is szükséges, mert egyrészt mindenki körültekintően foglalkozik olyan dologgal, amely a saját magánügye, mint azzal, ami másokkal közös, másrészt mivel így jobban biztosított a társadalom békés állapota, amelyben mindenki megelégedhet a saját sorsával. Perlekedések, viták nem ritkán a közös tulajdon birtokosai között lobbannak fel. Viszont szükségesnek tartja felhívni a figyelmet arra, hogy ugyanakkor az embernek nem szabad az anyagi javakat kizárólag sajátjának tekinteni, hanem közös javakként kell tartania, hogy kész legyen megosztani azokat másokkal, akiknek szükségük van rá. Különösen vonatkozik ez a vallási rendekre, amint arra a későbbiekben visszatérünk. Véleménye szerint a magántulajdon

¹⁹ *Summa Theologiae*.

²⁰ Tudós-Takács: *A teológia foglalatja*. És Mihelics: *Property right and St Thomas Aquinas*

nem ellentétes a természeti joggal, hanem az emberi ész által kitalált természetjog kiegészítő intézménye.

Külön kitér a tulajdon különleges jelenségére, a rabszolgatartásra a definíció módosításával: „A kereszténység megtúrta a rabszolgatartó tulajdonát, de nem magában az emberben, akit rabszolgájának nevezett, hanem annak minden munkájában. Így rabszolgamunka-tulajdonosnak tekinthető.”²¹

A lopással, amikor más tulajdonát annak tudta nélkül, titokban veszik el, az elkövető megsérti felebarátját a tulajdonában. A lopás halálos bűn, mivel ellentétes a szeretettel, amely egyaránt kötelező Istennel és felebarátainkkal kapcsolatban. Ha minden ember hajlandó lenne lopni, az emberi társadalom elveszne.

A joggyakorlatról azt tartja, hogy a kiszabott büntetések inkább gyógyító/nevelő, mint megtorló jellegűek legyenek, helyes, ha nem a személyiség ellen irányulnak, mert a megtorlás Isten ítéletének van fenntartva, amely az igazság szerint a bűnösöket sújtja. Ezért a bírósági gyakorlatban halálbüntetéssel nem minden halálos bűn elkövetőjét, hanem csak azokat sújtják, akik helyrehozhatatlan bajt követnek el, vagy szörnyű atrocitás körülményei jellemzik tettüket. A halálbüntetést lopás esetén törvényszékeink csak akkor szabják meg, ha azt további súlyos körülmény súlyosbítja, pl. szentségtörés, szimónia és emberrablás esetén.

Tanítása kitér a figyelembevételre javasolt enyhítő körülményekre is. Nagyon apró dolgok ellopása, amelyet a károsult esetleg nem is vesz észre, felmenthető a halálos bűn minősítése alól. A természeti törvény szerint a szegények támogatására igényelhetők a helyenként bőségben levő javak, ehhez Szent Ambrust idézi: „Az éhezők kenyere az, amit visszatartasz: a meztelen ruházata, amelyet tárolsz: a szerencsétlen váltságdíja és szabadulása benne van a pénzben, amelyet eltemetsz a földön.”²² Tamás a tehetősekre bízta, milyen módon képesek segíteni a szegényeken, ha azonban a szükség olyannyira egyértelműen sürgető, hogy már súlyos veszély fenyegeti a rászorulókat, és nem maradt más eszköz a támogatásra, akkor jogszerű a nyomorúság enyhítése más tulajdonából, nyíltan vagy titokban. „Ha valaki más tulajdonát titokban elveszi, akkor rendkívüli szükség esetén nem beszélhetünk lopásról, mert amit életének fenntartása érdekében igénybe vesz, azt elkerülhetetlen kényszerűségből teszi.”²³

A rablás viszont minden körülmények között bűnnek minősül, mivel bizonyos mértékű erőszakkal és kényszerrel jár, és az emberi társadalomban senkinek sincs joga személyes kényszerítésre. Ezért ha a magánszemély megkerüli a közhatalmat, és erőszakkal vesz el bármit másától, törvénysértően cselekszik, mint az útonálló. Az uralkodókra azért bízák a közhatalmat, hogy az igazságosság őrei legyenek, de ők is csak az igazságszolgáltatás rendje szerint alkalmazhatnak erőszakot és kényszert. Ha az uralkodók kényszerítik alattvalóikat, hogy eltűrjék, ami az igazságszolgáltatással jár a közös javak fenntartása érdekében, az nem rablás, annak ellenére, hogy erőt kell alkalmazni, de ha bármit az igazságosság ellenében csikarnak ki erőszakkal, az már

²¹ *Summa Theologiae*.

²² Uo.

²³ Uo.

rablás, mint az útonállók tettei. Itt Szent Ágostont idézi: „Az igazságszolgáltatást kiiktatva mi a királyság? Csak szervezett banditizmus.”

A rablás súlyosabb bűnnek minősül, mint a lopás, mert az elkövetés nemcsak az áldozat tudta nélkül, hanem akarata ellenére történik. Ráadásul a rablás a vagyoni veszteség mellett személyi sérülést is okozhat.

Az önbíráskodást sem tartja elfogadhatónak Aquinas. „Aki lopással szerzi vissza saját tulajdonát olyantól, akinek igazságtalanul van birtokában, az vétkezik, de nem a tulajdonos számára okozott bármilyen sérelem miatt, hiszen ezért nem köteles semmilyen kártérítésre vagy jóvátételre, de vétkezik az általános igazságszolgáltatás ellen, ha saját ügyében bitorolja a bírói tisztséget, figyelmen kívül hagyva a törvény előírásos menetét. Ezért köteles kiengesztelni Istent, és csillapítani az esetleges botrányokat, amelyek eljárása során merülhetnek fel.”²⁴

A bűnös módon megkárosított áldozat személyiségi jogainak védelmében joggal követelheti elszenvedett kárai megtérítését. Tamás a társadalmi igazságosság alapján a mai jogászok számára is példamutató körültekintéssel tanulmányozta a helyreállítás témakörét. Mindenekelőtt megvalósítandónak tartja az egyensúly helyreállítását, az eltulajdonított teljes összeg megtérítésével. De bűncselekmény esetén a jogorvoslat büntetéssel is jár, amelyet a bíróság szab ki. Ezért, mielőtt a bíró elítélné, a tettes nem köteles többet megtéríteni, mint amennyit elvett, de miután elítélték, köteles a büntetést is megfizetni.

Az elkövető akkor is köteles kártérítésre, ha a károkozás mellett nem tulajdonította el más tulajdonát. Aki veszteséget okoz másnak, köteles megtéríteni az általa okozott veszteség összegét. De a veszteségnek két fajtája van. Ha az embert létező tulajdonától fosztják meg, az ilyen veszteséget mindig egyenértékű összeg megfizetésével kell pótolni. Így ha valaki lerontja egy másik ember házát, köteles azt a ház teljes értékének erejéig helyreállítani. Viszont veszteséget okozhat az is, ha valakit abban akadályozunk meg, hogy megvalósítsa azt, aminek létrehozásán munkálkodott. Az ilyen veszteséget nem kell a tervezett teljes érték megfizetésével kárpótolni, mert egy dolog potenciális birtoklása kisebb értékű, mint a ténylegesé, és aki a teljes megvalósítást akadályozza, annak is csak potenciális kötelezettsége keletkezik, ezért az elkövető csupán a személyek és az ügyek állapota szerinti arányos mértékű kártérítésre kötelezhető.

A visszaszolgáltatás helyreállítja a tulajdonoknak a kommutatív igazságosság egyenlőségén alapuló egyensúlyát. A pótlás jogosultja az a személy, akit megkárosítottak, de ha a visszaszolgáltatás nyilvánvalóan sérelmet okoz a visszatérítésre jogosult károsultnak vagy más, érintett félnek, akkor a helyreállítást nem szabad neki juttatni, mert a visszaszolgáltatás értelme a juttatás hasznossága, hiszen minden birtoklási tétel a hasznos kategóriába tartozik. A tulajdon pillanatnyi megőrzőjének viszont nem szabad azt magának megtartani; hanem vagy kellő ideig meg kell őriznie restitúció céljából, vagy biztonságosabb őrizetről kell gondoskodnia. Adományként kapott tulajdont sem kell visszatéríteni, ha annak ténye törvénytelennek minősül, pl. szimónia esetében. Az ajándékozó megérdemli, hogy elveszítse ajándékát, ezért azt nem kell neki visszatéríteni. Viszont, mivel az átvevő is törvényt sértett az

²⁴ Uo.

elfogadással, a pénzt nem tarthatja meg magának, hanem jámbor felhasználásra kell fordítania. Viszont nem minősül jogellenesnek az olyan adományozás, amely törvénytelen szolgáltatásért juttatott ellenérték, mint amikor egy prostituátnak adják bérét. Ezért az ilyen nő megtarthatja azt, amit kapott, de ha csalással vagy álnoksággal bármi fölösleget zsarolt volna, akkor köteles kártalanítani azt, akit megkárosított.

Ha nyoma vész a visszaszolgáltatásra jogosult személynek, akkor a kötelezettnek a nála maradt összeget jótékony alamizsnára kell fordítania, de csak gondos utánajárást követően. A jogosult halála esetén a visszatérítés a teljes jogú örökösének jár, akinek távollétében az esedékes összeget továbbítani kell, különösen, ha nagy értékű dologról van szó, és nagyobb nehézség nélkül továbbítható. Ellenkező esetben biztonságos helyen kell megőrzésre elhelyezni, és erről tájékoztatást kell küldeni a jogosultnak.

Szegénységi fogadalmat tett dominikánus szerzetes lévén természetes a kérdés felvetése: a tulajdon birtoklása csökkenti-e a vallási rend tökéletességét? A *Summában* megszokott vitastílusban válaszolva kifejti: a tökéletesség lényege nem a szegénységben áll, hanem Krisztus követésében. A szegénység csupán egyfajta eszköz a tökéletesség eléréséhez. Bizonyos mértékben szükség lehet anyagi javak megszerzésére; a mi Urunk sem tiltja a javak szerzését. Azt kell csak fontolóra venni, hogy a javakat bőséges vagy mérsékelt mértékben, magántulajdonként vagy közösen tartják-e. A közös birtok iránti igény része a szeretet azon gyakorlásának, amely „nem a sajátját keresi”, hanem a közjóra törekszik. Ha figyelembe vesszük azokat a különleges célokat, amelyeket a vallási rendek kitűztek maguk elé, akkor erre vagy arra a célra hivatkozva a rendhez nagyobb vagy kisebb szegénység illik. Úgy tűnik tehát, hogy az a vallási rend, amelyet az aktív élet testi cselekedeteinek, pl. katonai szolgálatnak vagy vendéglátásnak szánnak, tökéletlen lenne, ha nem rendelkezne közös állományban tartott vagyonnal, viszont a szemlélődő életre törekvő vallási rendek tökéletessége azzal mérhető, amit önként vállalt szegénységük ruház rájuk.

KÖZJÓ, INDIVIDUUM

„Noha a személy autonóm egységet alkot, nem létezhet önmagában; más emberekre van szüksége a személyes lénye fejlesztéséhez.”

„A munkást megillető bér visszafogása »felkiált a Seregek Urának fülébe«”

A tomizmus az embert olyan lénynak jellemzi, amely önmagában létezik (*per se existere*), és így méltósággal meghaladja az összes nem személyes lényt. Ami a közösséget illeti, az emberek csak a bűnbeesés előtt voltak egyenlők, azóta a szolgaság valamilyen Istentől elrendelt formájában élnek.

Tamás a személyiség kialakulásával kapcsolatban ismételten kiemeli a szabadakarat gyakorlásához elengedhetetlenül kötődő felelősség és az emberi méltóság szoros összefüggését. Ami a méltóságot illeti, a jellem – vagyis az akarat helyes gyakorlása – nem más, mint nemes uralom a test, a lélek, a ránk bízottak és a világ felett. Megfelelő jellem kialakulása nélkül torzó marad az emberi méltóság. Az erkölcsileg beszámítható rossz tettek, illetve a hamis világnézet-választás mind vétkek az emberi méltóság, illetve a szabad akarat helyes használata ellen. Az egyén és a társadalom közös harcával sikerülhet az embernek birtokba vennie méltóságát, vagyis az akarat szabadságának méltó használatát.

A szabadakarat meghatározza, hogy minden emberi választás, tett hozzájárul a személy önmeghatározásához, döntése lénye legmélyéig meghatározza az embert. Ezért az örök élet minősége (örök boldogság vagy örök kárhozat) tetteinktől függ, egészen pontosan attól, hogy igaz ítéletek fényében jó erkölcsi döntéseket hozunk-e, vagy sem. Szabadságunk azonban csak addig terjed, hogy eldönthetjük, mit teszünk, annak megítélésében viszont már nem vagyunk szabadok, hogy erkölcsileg jónak vagy rossznak minősül, amit tettünk.

Az ember a Szent Tamásnál alapvető jellegű disztinkció szerint nemcsak szellemileg létező „személy”, hanem „individuum” is, azaz egy faj egyediesített példánya, ezért tagja *részként* a társadalomnak. A társas élet kialakult viszonyai lehetővé teszik életének saját személyként való kibontakoztatását és fenntartását. Továbbá, mivel az ember egyszerre „individuum” és „személy”, ezen két pólus között éli életét. Előbbi az ember materiális valóságához kötődik, utóbbi a lelkihez, egymástól el nem választhatók. Mindkét szempontból teljes lény, akár az anyaghoz tartozik, akár a lelki szférához, és még ahhoz is szüksége van a társas élet körülményeire, hogy saját személyként való életét kibontakoztassa és fenntartsa. Személyében is érdekelt a közjó gyarapításában a közösség részeként, hiszen a közjó egyben az ő személyes jólétének is alapját képezi.

Az ember mint természeténél fogva politikai lény része a politikai közösségnek mint egésznek. A „rész” a természet rendelése szerint – állítja Tamás – az „egész”-et szolgálja, minthogy úgy viszonyul az egyén a kollektivitáshoz, mint rész az egészhez (*sicut pars ad totum*). Azonban nem teljes lényével – nem mindazzal, ami az övé – van

ennek az egésznek alárendelve, mert ilyen, totális módon minden dolgok kezdetének és céljának, azaz Istennek van csak alárendelve. (*Sum. Theol.* II-II, q. 64. a. 2.)

A társadalomtudományok területén is messze megelőzte az évszázadok során kialakult nézeteket, rendszereket, előbb-utóbb mulékonynak bizonyult ideológiákat. Értelme szerint az egyén és a társadalom (az egész) viszonya igazságosságának feltétele az az összhang és rend, amelyben az egyes ember (a rész) Isten által juttatott képességeinek megfelelő helyet foglal el. A képességek és a közösségben elfoglalt hely természetes kapcsolata az igazságosság feltétele. Vagyis a résznek a jószágokból az arányosságnak megfelelően kell kapnia. A kompenzáció (visszaszármaztatás) célja nem lehet az, hogy elvegye a felesleget attól, akinek többje van a jussánál, hanem az, hogy a hiányt szenvedőnek odaadjuk azt, amivel annak kevesebbje van. Pálcát tör az igazságos ár fogalma kapcsán az olyan gyakorlat fölött, amely – erőfölényével visszaélve (monopólium!) – értékénél többet kér a termékért, megsértve a kölcsönös igazságosság elvét és a felebaráti szeretetet. Az igazságos ár mibenlétét fejtegetve megállapítja, hogy a munka olyan tevékenységsorozat, amely a lehetőségből valóságot teremt. A munkás a tevékenységek során az eredményként megjelenő „valóságba” saját tulajdonának (munkaerejének) egy részét is beleadja, s így résztulajdonra tesz szert. Ezt a résztulajdont váltja ki a munkaadó a munkabérrel, s ez a kiváltás meg kell hogy feleljen az igazságosságnak. Aquinói Tamás évszázadokra előre mutató gondolata az antiliberalis rendszerkritikák egyik alappillére lett, nevezetesen: az a munkabér igazságos, amelyik magában foglalja a lehetőségből valóságot létrehozó folyamat által teremtett értéktöbblet egyenértékét.

Megállapításainak megalapozottsága érezhető befolyást gyakorolt a közelmúlt ideológiáira is. Némely gondolkodók a szociális demokrácia eszméjét is megfogalmazták, ragaszkodtak a határozott társadalmi reformokhoz, az állam törvények által biztosított beavatkozásához a gazdaságba és a dolgozók alkupozícióit erősítő érdekvédelmi szervezetek alapítási jogához. Szóba hozták a katolikus doktrína egybeolvasztását a tudományos módszerrel, követendő modellként hivatkozva a középkori korporációkat jellemző szolidaritásra, nem nosztalgiából, hanem mert valamiféle harmadik utat kívántak állítani egyfelől a szabad versenyes kapitalizmus immoralitásával, másfelől a magukat szocialistaként felcímkezett mozgalmakkal szemben. Az utóbbi évszázadok olyan társadalmi jelenségeket is létrehoztak, amelyek Tamás életében még nem voltak előre láthatók. Az identitásképződés, más néven individualizáció torz hajtásainak erőteljes szárba szökkenése nem egyeztethető össze az ember tomista meghatározású társadalmi szerepével. Az eredeti jelentés mellett olyan erkölcsi rendszer, politikai, társadalmi szemléletmód megnevezése is használatba került, amelyben az egyén a társadalom elé és fölé helyezve áll a középpontban. Gazdasági szempontból a kisiklott individualizmus a magántulajdon és az egyéni döntések rendszerévé vált, szemben a köztulajdonnal és a kollektív döntéshozatallal. Gyakorlatilag erre épül a kapitalizmus.²⁵

A jelenség megítélése, kifejlődése, hatásai számos, több tudományágat érintő kutatás tárgyát képezik, Ojha szerint minden egyes ember ismerete és tudása vagy

²⁵ Ojha: *Sensemaking and identity development*.

megbékélése az identitásával más lesz a többi emberéhez képest. Adott nemzet tagjai közös identitást hoznak létre, és általában közös gyökerekkel rendelkeznek, származásuk azonos bizonyos értelemben. A vallási identitás a hit kialakulását takarja, és azt, hogy a személy ennek megfelelően cselekszik. Mások szerint az identitásképződés az individuum egyedi fejlődése bizonyos életszakaszban, amelyben már egyéni jellemzőkkel rendelkezünk, és az identitás definíciója szerint az egyén sok alternatíva közül éretten dönt arról, hogy milyen foglalkozást, vallást, szexuális irányultságot, politikai nézetet választ.²⁶

Részletesebb tanulmányok e témában könyvünk más fejezeteiben találhatóak, de Tamás tanítása a társadalom hasznos tagját képező személyiség keresztény erkölcsi alapú normáiról változatlanul követendő útmutatást jelent a digitális kor embere számára is.

A TOMIZMUS ÉS A VATIKÁN

„Nem szabad összekevernünk Aquinói Tamás
génuszát a dekadens tomista kommentárokkal”
(Ferenc pápa)

Aquinas tanítása, a domonkos bölcseleti iskola az évszázadok során számos, szerteágazó vitát, kritikát, értelmezést váltott ki világi és egyházi körökben egyaránt. A katolikus egyházon belül különösen két irányzat ellenállása talált számottevő követőkre:

- A ferences bölcseleti iskola – skotizmus: Scotus Szent János (Duns Scotus) nevével fémjelzett iskola, melynek platonikus beállítottságából származik a tomistákkal szembeni nézetkülönbsége is.
- A jezsuita bölcseleti iskola – molinizmus: Luis de Molina neve után elnevezett iskola, mely elsősorban megigazulástani kérdésekben került szembe a klasszikus tomizmussal: míg a molinisták a szabad akaratot hangsúlyozzák az üdvösségben, addig a tomisták a kegyelmet.

A hívők viselkedési formájának megválasztásában, személyiségük kifejlődésében döntő szerep jutott Róma állásfoglalásának. A tomizmus megítélése sok változás után talált megbékélő befogadásra a Vatikánban. XIII. Leó pápa 1879. augusztus 4-i keltezésű, *Aeterni Patris* kezdetű enciklikáját követő *Rerum novarum* kezdetű, 1893-ban kiadott enciklikája az Aquinói Tamás által lefektetett alapokra építve döntő szerepet játszott az addigi antiliberalis rendszerkritikák értékeinek a megőrzésében, esetenként meghaladásában.

A fordulatban meghatározó volt a legitimista és ultramontán szellemben nevelt fiatal, francia „demokratikus papok” („*abbés démocrates*”) szerepe, akik éppen a *Rerum novarum* hatására gondolták újra a kereszténység és a liberális demokrácia

²⁶ Marcia: *Ego-Identity Status*. És Palmer: *The heart of a teacher*.

viszonyrendszerét. A demokrácia – felfogásuk szerint – nem lehet sem individualista, sem pedig etatista. Másfajta demokráciát akartak: „szervezett demokráciát” társulásokkal, köztes testületeket, amelyek a forradalom által bevezetett individualizmus helyébe lépnek. Demokraták voltak, elfogadták a választást, a női választójogot is, de azt akarták, hogy a választás a megszervezett népakarat kinyilvánítása legyen, s ennek megfelelően vetették fel a családi szavazás, a számarányos képviselet és a szakmai érdekek képviseletének problematikáját. A társadalom megszervezésének a jakobinusokétól eltérő koncepciója vezette őket az adminisztratív decentralizációhoz, a regionalizációhoz és a hivatásrendek felállításának szükségességéhez. Forradalomellenes hagyományaik alapján a bürokrácia ellenségei voltak, és elutasították az oktatás állami monopóliumát. A társadalmi jogegyenlőséget hirdetve elfogadták az állam törvényi beavatkozását a dolgozók életkörülményeinek megjavítása érdekében, támogatták a szövetkezetekben való szerveződést, a munkások részesedését a profitból, a munkások részvételét az üzem igazgatásában.

A *Rerum novarum* megjelenése hatalmas lendületet adott a kereszténydemokrata mozgalmaknak, mivel támogatta a hívők személyes szociális szerepvállalását. A későbbi Partito Popolare Italianót megalapító Don Luigi Sturzo is ebben az első kereszténydemokrata hullámban bontakoztatta ki tevékenységét Szicíliában, s a századfordulón szűkebb pátriájában, Caltagironeban a bécsi keresztényszocialistákéhoz módfelett hasonló (viszont Lueger antiszemitizmusától mentes), az önkormányzatiság, a szubszidiaritás elvére épülő tevékenységet fejtett ki. Látványos eredményeket hozó kommunális és szociális politikája kiváltotta az európai katolikus pártok és mozgalmak csodálatát. E csodálatra reagálva szólalt meg hazánkban Giesswein Sándor, aki 1904-től a Keresztényszociális Egyesületek Szövetségének elnöke, 1905-től mint néppárti képviselő a forradalmi munkásmozgalommal szemben szorgalmazta a keresztényszocialista szervezetek létrehozását. Szerinte a keresztényszocializmust nem Lueger találta ki, mert annak alapelvei benne foglaltatnak Aquinói Tamás munkáiban.

A *Rerum novarum* felszólítását X. Piusz pápa az 1910. szeptember 1-jén kelt pásztorlevelében, majd XI. Piusz a *Constitutio Apostolicában* 1931. május 24-én megismételte. János Pál pápa több ízben megkülönböztetett figyelemmel fordult Tamás személye iránt, a *Fides et ratio* enciklikában (1998. szeptember 14.) mintegy rehabilitálja – a jezsuitáktól kiváltképp megtépzott – személyiségét, teológiai és filozófiai örökségét. Ez az enciklika nem foglalkozott a jezsuita és tomista skolasztika közti vitákkal, mert a régi jezsuita skolasztika úgy halt el, hogy idővel éppen a jezsuita teológusok fordultak el tőle. A *Fides et ratio* szerint Szent Tamást az egyház joggal tekintette a gondolkodás mesterének, állította példaképül arra, hogyan kell helyesen foglalkozni a teológiával – Szent Tamásban megvolt a bátorság az igazsághoz. A katolikus teológia alapművévé vált a *Summa Theologiae*. A 2. vatikáni zsinat (1962–1965) rendelkezése szerint a teológiát Tamás szellemében kell tanítani. A tanítás alapját képező 24 tomista tételt tudós professzorok javaslata alapján 1914-ben fogadta el a Tanulmányi Kongregáció.

A ZSIDÓKRÓL

„...a keresztények számára követendők lehetnek a zsidók, akik azzal töltik a Sabbathot, hogy az írásokon elmélkednek.”

A rasszizmus által a XX. században az emberiséget sújtó katasztrófát a magas szinten kidolgozott technika alkalmazásával tudatmódosított tömegek elszomorítóan látványos támogatása kísérte. A holokauszt embertelen ideológiája (jövők szempontjából is) elkerülhetetlenül tisztázandó kérdéseket vetett fel az ember és a társadalom viszonyával, a személyes döntések tömegmértetű befolyásolhatóságával kapcsolatban. A ma embere ezen a téren is választ keres Tamásnak a más hitűekről, köztük a zsidókról ránk hagyott megnyilatkozásaiban. Ő – nagyrészt elfoglaltságára hivatkozva – kellenetlenül válaszolt az e témában hozzá intézett, provokatívnak is minősíthető felhívásokra (pl. *Epistola ad ducissam Brabantiae*),²⁷ de kora általános nézetei mellett kihangsúlyozta, hogy a keresztény uzsorás is büntetést érdemel. Írásának különös értéke, hogy általános elvként jogosítja fel minden idők állami vezetőjét az adók szedésére a köz haszna érdekében (*communis populi utilitas*).

Tamás egyébként az akkor jelentkező nézettel szemben az egyház ősi tanítását hangsúlyozva elutasította a zsidó gyerekek (és bármely gyerekek) szüleik akarata ellenére történő megkeresztelését.

Figyelemre méltó, hogy Tamás tanítása kedvező fogadtatásra talált zsidó gondolkodóknál is. A kortárs itáliai zsidók körében Tamás tanai jelentős befolyásra tettek szert, ők azonnal felismerték filozófiai jelentőségét. Zsidó tomista filozófiai iskola alakult: Tamás műveit tanulmányozták, főként a *Summa Theologiae*t, azokból héber nyelvű válogatást állítottak össze, hozzá kapcsolva Albertus Magnus és Aegidius Romanus műveinek részleteit is. A *Summa Theologiae* mellett a *Summa contra Gentiles*, a *De unitate intellectus*, valamint a *Super de causis* több részéről készült héber fordítás. A XIV. század jelentős zsidó tomista filozófusa volt Jehudah ben Daniel Romano.

BARÁTUNK, EMBERTÁRSUNK, PÉLDAKÉPÜNK

„Ne fürkészd azt, ami értelmed befogadóképességét meghaladja!”

A tomizmus kiváló szakértője, Gilbert K. Chesterton véleményéhez csatlakozva²⁸ célunkat elértük, ha Tamás művei iránti érdeklődés növelésével sikerült az olvasót rábírni a bölcs útmutatások további megismerésére és az azokban foglalt intelmek

²⁷ Lievens – Van Mingroot – Verbeke: *Pascua Mediaevalia*.

²⁸ Chesterton: *Aquinói Szent Tamás*.

megfontolt belátás alapján megvalósuló befogadására, egyéni és közösségi alkalmazására.

Műveiből azonban nemcsak a kristálytisza értelem sugárzik, hanem a mély hit, szeretet is, az előbbieken részletesen elemzett alázat, egyszerűség, a tanulatlanabbak iránti tapintat, a legteljesebb értelemben vett emberséggel. A katolikus iskolák és minden tanuló, tanár védőszentje. Életrajzának elemzői kiemelik, hogy bölcséletével szembefordult azzal az egészségtelen, természetellenes aszkézissel, amely túlzó testellenességével a lelki és vallásos élet elkorcsosulásához és elnyomorodásához vezet.

Tudományos munkássága mellett közel száz, az oltáriszentséget dicsőítő himnuszát számos nyelvre lefordították és a hívek máig rendszeresen éneklik. Találón jegyezte meg kiváló magyar fordítója, Babits Mihály: az oltáriszentség tana az Istennel való egyesülés himnuszait váltja ki, a tanárok és egyháztudósok dalnokokká válnak, s Aquinói Tamás, a középkor legnagyobb filozófusa, rímeiket penget, mint egy trubadúr.

Munkássága példát mutatott, hogyan lehet a felelősségtudatos szabadakaratú élve derűs alázattal teljes értékű emberi életet élni, és a Teremtő által juttatott tehetség lehetőségeit magas fokon megvalósítani az egyén és a közösség javára.

IRODALOM

- Aquinas, Thomas: *Kommentár Arisztotelész Metafizikájához*. XII. 9.
Aquinas, Thomas: *Liber de perfectione vitae spiritualis*. Befejező rész.
Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*. Budapest, Gede Testvérek, 2002.
Bán József: *Fegyelem és Kegyelem*. Budapest, Szent István Társulat, 1973.
Chesterton, Gilbert K.: *Aquinói Szent Tamás*. Budapest, Szent István Társulat, 1986.
Collins, M.: *Newman, a Short Biography*. Dublin. Messenger Publications, 2019.
De Groot, Huig: *Jog háborúban és békében*. 1625.
Harari, Yuval Noah: *Homo Deus*. New York, Vintage Publishing, 2017.
Lievens, R. – Van Mingroot, E. – Verbeke, W. (eds.): *Pascua Mediaevalia*. Leuven University Press, 1983.
Lorenz: *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*. 3. kiad. II. köt. 1887.
MacDonald, Scott: „Aquinas’s Libertarian Account of Free Will”. *Revue Internationale de Philosophie*, 1998. 2. 309–328.
Marcia, James E.: Ego-Identity Status. In Argyle, Michael: *Social Encounters*. Penguin, 1973.
Mihelics Vid: „Property right and St Thomas Aquinas”. *Magyar Szemle*, 1930. X.
Ojha, Ajay K.: „Sensemaking and identity development”. *Journal of Intercultural Communication*, Issue 10, December 2005.
Palmer, P. J.: *The heart of a teacher: Identity and integrity in teaching*. San Francisco, Jossey-Bass Publish, 1997.
Pegis, A. C. (ed.): *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. New York, Random House, 1945.
Somló Bódog: *Jegyzetek Aquinói Szent Tamás állambölcséletéről*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2016.
De Tocqueville, Alexis: *De La Démocratie en Amérique*. 1835.
Tudós-Takács János: *A teológia foglalatja*. Budapest, Telosz, 2002.

Ajánlott irodalom

- D'Auria, A.: *Il difetto di libertà interna nel consenso matrimoniale come motivo di incapacità per mancanza di discrezione di giudizio*. Mursia, Lateran University Press, 1997.
- Baumann, J. J.: *Staatslehre des h. Thomas v. Aquino*. Lipcse, 1873.
- Baumann, J. J.: *Staatslehre des h. Thomas v. Aquino*. Ein Nachtrag. 1909.
- Bolberitz P.: „A döntés szabadságának kérdése Aquinói Szent Tamás filozófiájában”. *Teológia*, 2003. 37. évf. 3-4. sz.
- Chenu, M. D.: *Aquinói Szent Tamás és a teológia*. Budapest, Szent István Társulat, 1959, 1999.
- Csertő G.: „De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam”. *Disquisitio historico-theologica*. Roma, 1940.
- Halasy-Nagy J.: *Az ember lelki élete*. Budapest, Pantheon, 1943.
- Jelenits István: *Betű és Lélek*. Budapest, Szent István Társulat, 1978.
- Juhász L.: „Bölcséleti embertan. Az egység jegyében”. *Teológiai Vázlatok*. Budapest, 1983.
- Pinckaers, S.: *A keresztény erkölcszociológia forrásai. Módszere, tartalma, története*. Budapest, Kairosz, 2001.
- Puskás A.: „A szabadság értelmezései és az etikai rendszerek”. *Teológia*, 2004. 1–2. sz.
- Schütz, A.: *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*. Budapest, Szent István Társulat, 1923.
- Torrell, Jean-Pierre O. P.: *Aquinói Szent Tamás élete és műve*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- Werner, Karl: *Leben und Lehre des h. Thomas*. Regensburg, G.J. Manz, 1858, 1859.

Major Gyöngyi

Az emberi létkonceptió újraértékelése¹

(Az ember a mesterséges intelligencia korában)

„Ha szerencsétlenségünkre elveszítjük a mértéket
önmagunk iránt, minden más dolog iránt is csakhamar
el fogjuk veszíteni.”

(Shaftesbury, 1999, 12.)

A tanulmány elsősorban a társadalmi tudat vonatkozásában kísérletet tesz azoknak az új kutatásoknak a szintézisére, amelyek a társadalmi változások hatásmechanizmusainak összefüggésrendszerében tágabb értelmezési keretet adhatnak az ember önképének újradefiniálásához.

Az aktuális technológiai és társadalmi mozgások hatásaiban értelmezve a személyiségváltozásokat felvetjük a konvencionális személyiségfelfogás újraértelmezésének igényét. Kitérünk annak vizsgálatára is, hogy a hálózati valóság szubjektumának önreflexív változása miként válik sajátos objektíváló performanszá, s hogy ténylegesen milyen lehetősége marad a szubjektumnak ebben az – (ön)realizációs – folyamatban. Különös hangsúlyt helyezünk annak feltárására, hogy a digitális korban mely tényezők mozgatják, vagy paradox módon éppen – a technológiai attitűdök általi leszabályozottságban – lassítják a személyiség fejlődésének potenciálját. Hipotézisünk, hogy a digitalizáció által biztosított komfortérzet negatívan hat a személyiség fejlődésére, s a változás pályáján nem történik egyéb, mint a személyes performansz beolvadása a digitalizáció univerzális performanszába. Vizsgáljuk, hogy ténylegesen létezik-e az a sajátos paradoxon, hogy miközben a digitalizáció egyre nagyobb teret biztosít a személyre szabott megoldások megnyilvánulásának, ezek a reflexiók mégis egyre személytelenebbé válnak. Vizsgáljuk, hogy a digitalizációs hatásokban a személyiségváltozás mennyire minősül át digitális alkalmazkodásmaximalizációvá, s milyen tényleges fejlődési lehetőségei maradnak a személyiségnek a dehumanizáló mechanizmusok között. Célunk az, hogy az excentrikus pozicionalitás fogalmi készletében inspiráljuk azon modell rekonstruálását, amely feltárhatja azokat a motivációkat, amelyek a személyiséget

¹ A létezési koncepció alatt tudatos vagy nem tudatos elvet értünk, amely tartalmazza az adott kor cselekvési motívumát: azt a szellemi tartalmat, amely megfelelő súlyú indokát jelent a legáltalánosabban vett emberi aktivitásnak, s amelyből automatikusan bomlik ki a létezési forma. A létkonceptió alapja az emberkép. Kulcskérdésként értelmezzük ezért a létezés szubjektumának önmeghatározását. Castells (*Az identitás hatalma*) szerint, aki a kollektív identitás alapját megteremti, az meghatározza az identitás szimbolikus tartalmát és a belőle fakadó célokat azok számára, akik vállalják, és akik elhatárolják magukat tőle.

szubjektív fejlődésének önkoordinátáin belül tudják tartani úgy, hogy a szubjektum realizálódási folyamatában éppen az objektívizáció jelenti a személyes káospontba kerülés feltételét, következésképpen csak a sikeres áttörés aktusa értelmeződik személyiségfejlődés-kontextussá.

Kulcsszavak: komplementer logika, antropológia, énkép, mesterséges intelligencia (MI), időkontextus.

Bevezetés

„Magadra szabadítottad a tigriseket,
Magaddal bírsz ím igazán”

(Vankó Gergely)

A XXI. század elején elindult folyamat az ún. globalizmus 4.0 olyan jellegű és dinamikájú változásokat hoz, amelyek alapjaiban érintik a létezés minden területét, s amelyek következtében meglehetősen nehezen értelmezhető, feszültségekkel terhelt új modellben szerveződik a társadalom, a gazdaság – összességében a teljes életkonstelláció.² A változásokat a különböző technológiák fúziója jellemzi, amely elmosza a határvonalat a fizikai, a digitális és a biológiai szférák között,³ s amely a különböző tudományágak, a gazdaság és az ipar átalakítása mellett az emberi lény mibenlétének kérdését is felveti.⁴

A mesterséges intelligencia (MI) realitása az önmegértés új folyamatába helyezi az embert. Lényeges eleme ugyanis az új – a technológia által teremtet – valóságnak az, hogy az emberi létezés megszűnik önmaga instanciájává válni. „Az emberi test és a technika ötvözése következtében egy olyan kiszámíthatatlan útra fog lépni az emberiség, melynek során a fejlődés mértékét és annak hatásait már nem is leszünk képesek kontrollálni.”⁵

Paradoxon, hogy éppen az »elműszakiasított« ész uralmára alapozott civilizációban, amely nem a harmóniára, hanem az ellenőrzésre törekedett, csúszik ki az ellenőrzés hatalma az ember kezéből.”⁶

² „We are living a paradox: The achievements of the industrial and information ages are shaping a world to come that is both more dangerous and richer with opportunity than ever before. Whether promise or peril prevails will turn on the choices of humankind.” National Intelligence Council, ix.

³ Schwab, K.: „The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond”.

⁴ Ebben a vonatkozásban figyelemre méltó lehet az a tény, hogy Kínában a Szecsuáni Egyetem részvételével meg fog alakulni az első Sci-Fi Akadémia, ahol kifejezetten a tudományos-fantasztikus műveket fogják kutatni.

⁵ Kohák, E.: „Variations of Ecological Experience.”

⁶ Az amerikai védelmi minisztérium szakértői és a nemzetbiztonsággal foglalkozó kutatók által készített jelentés, amely a taktikai csatamező 2050-es állapotát vizsgálja, igen merész koncepciókkal állt elő. Tucker („In The War of 2050, The Robots Call The Shots”) szerint az embereket a robotok egyre nagyobb mértékben fogják kiszorítani a hadviselésből, „az emberek már

nem lesznek képesek szoros felügyelet alatt tartani azokat, inkább egyfajta döntőbírói szerepet fognak csupán betölteni a robotok küzdelmében. Katonákra persze to vábbra is szükség lesz, ők viszont már a genetika és biotechnológia rohamos fejlődésének köszönhetően ma még emberfelettinek tekintett képességekkel fognak rendelkezni.” Klemensits P. –Eszterhai V.: *Biztonságpolitikai kihívások és trendek a 21. század közepén*. Idézi: US Army Research Laboratory.

Itt azonban az antroposznak a Logosz civilizációjából következő szükségszerűsége tör felszínre, hiszen Heidegger (*Seminare, Gesamtausgabe I.*) szerint az ellentmondás nem egyéb, mint annak a következménye, hogy az emberek, ha a logossal meg hasonlanak, csak egyik oldalát látják annak, amire bukkannak; s amire bukkannak, az ugyanolyan mértékben saját magától is, hogy úgy mondjuk, elidegenedik.

A kérdés immár nem az, hogy megváltoztatható-e az élő rendszer, megváltoztathatóak-e törvényszerűségei, hanem éppen az, hogy a vizionálható változtatások perspektívájában meddig tud megmaradni az élő rendszer annak, aminek a MI valósága előtt tekintettük. *Par excellence* a változások hatására megmaradhat-e a reziliencia határán belül az élő rendszer a létezés feltételének; milyen létkonceptióban, milyen feltételekkel és viszonylatban tudhat együtt élni az élő és a mesterséges valóság? Megkerülhetetlen az ember fogalmának és a vele kapcsolatos tapasztalatoknak az átértékelése, ami a kérdések sorozatát veti fe. Mit jelent élőnek lenni, mi tesz valakit emberivé, mi tekinthető az emberit felülmúlónak? Az emberi faj milyen változásait vagyunk képesek elfogadni? Kinek a szemszögéből tekintünk valamit korrekciónak? Kinek a szempontjából tekintünk valamit „élőnek” és „emberinek”?⁷ Miféle emberi lényeket akarunk létrehozni? Gépeink és számítógépeink hús-vér másolatát? Vagy mindenségre nyitott tudatú lényeket, olyan szervezeteket, amelyek boldogan fejlődnek valamilyen, még soha nem látott irányba?⁸

„Hiába volt hát a nagy út:
Semmitől – Önmagamig?

.....
Maradok örök zálogul:
Egyedül – mindenkivel.”
(Vankó Gergely)

⁷ Brooks, R.: Az ember és a gép egyesítése.

⁸ Csíkszentmihályi M.: A boldogság jövője.

2. Ember-gép kép

„Lehullt óla a téboly álarca.

Csak az arc maradt. Egy katona ...]

ezt gondolta magában: – Ember.”

(Kosztolányi: Caligula)

A XX. századi filozófiai antropológiák egyik fontos törekvése volt az esszencialista megközelítés lebontása, és – Nemes Z. Márióra hivatkozva – olyan metódus kidolgozása, amely az ember antropológiai szerkezetét nem kívánja homogenizálni semmilyen instancia mentén. A poszthumanizmus kritikai programjában az emberi lét állandó újrafogalmazásának igénye jelenik meg. „Ami ténylegesen megragadható, az épp a rögzíthetetlen »nyitottság« tapasztalata, vagyis az ember középpont nélküli, excentrikus helyzete. Hogy mi az ember, arról az ember dönt, mégpedig folyamatosan, kultúrájának és történelmének minden pillanatában újra és újra. Meghatározása mindig önmeghatározás, hiszen azzá lesz, amivé kultúrája által teszi magát, de átmeneti formáit és identitásait mindig saját antropológiai meghatározatlanságából kiindulva konstruálja meg.”⁹

A konstruktivista felfogás szerint „az önmegértési folyamatban – az Unergründlichkeit erejétől áthatva – az ember megvonódik az (ön)identikus rögzíthetőség lehetőségétől és »átadódik« szabadságlehetőségei dinamikus hálózatának”.¹⁰ Látni kell azonban, hogy a MI perspektívájában az ember úgy vonódik meg önidentikus rögzíthetőségétől, hogy közben szabadságlehetőségeit is elveszíti. „A szabadság a mi modern kultúránkban a szabad akaratot jelenti, az individuum jogát önmeghatározásra a saját belső törvényei, szándékai és vágyai szerint. Szabadnak lenni azt jelenti, hogy minden külső – hitbeli vagy világi – hatalom beavatkozása nélkül választhassunk és hozzuk meg döntéseinket; a szabadság tehát azt célozza, hogy az egyéneknek lehetővé tegye élni és cselekedni a velük született képességeik és lehetőségeik szerint.”¹¹ Segesváry ugyanakkor *A civilizációk dialógusa* c. munkájában rámutat, hogy a szabadság fogalmának van egy másik változata – Albrecht Wellmer álláspontjára hivatkozva: „Az emberi lény alapjában véve társadalmi lény, és ha egyéniségét a kultúra, a hagyományok és a társadalom intézményei hatják át és formálják, akkor szabadságának is társadalmi alapon kell nyugodnia. Még individuális formájában is, ennek a szabadságnak a közösségen kell alapulnia, vagy legalábbis kommunális vonást kell hordoznia, mely megnyilvánul és kifejeződik az egyének a társadalom tevékenységeiben való részvételében és azokhoz való hozzájárulásában. A szabadság eredeti forrása tehát nem az egyedülálló egyén, hanem a társadalom, s így az egyén individuummá válásának útja a társadalomban való szocializálódáson keresztül vezet: ezt úgy kell elképzelni, hogy végső fokon a szabadság a nagy egység

⁹ Nemes Z. M.: *Esztétika és antropológia. Az antropológiai színrevitel mint esztétikai dehumanizáció*. 34.

¹⁰ Uo. 40.

¹¹ Segesváry V.: *A civilizációk dialógusa*. 19.

struktúrájából, intézményeiből, tevékenységeiből és hagyományaiból nő ki. De mivel ezt a nagyobb egységet, a társadalmat csak azok az egyének, akik azt alkotják, hozzák létre, tartják fenn és teremtik újjá, az egyéni szabadság és a »közsabadság« szétválaszthatatlanul összefűződik.¹²

Az önkonstrukció lehetőségére rátelepedő technológiai determináltságban nem az értelmezési keret változik meg radikálisan, hanem lényeges momentum, hogy az antropológiai és biológiai konstansok is új értékeket vehetnek fel.¹³ *Par excellence* a MI egyaránt felülírja az esszencialista és a nem esszencialista antropológia felvetését, mégpedig úgy, hogy az emberkép nem újabb értelmezési lehetőséget kap, hanem éppen, hogy kikerül saját értelmezési lehetségsziszteméből.¹⁴

A MI lényeges újdonsága várhatóan éppen arról szól, hogy kultúrájának konstruálhatósága felett veszíti el hatalmát a létezés aktora.¹⁵ A szingularitás várható következményszisztemében éppen az a koncepció veszíti érvényét, mely szerint „az ember lényege feletti döntés az ember konkrét közreműködése nélkül semleges struktúra semleges definíciójában nem található meg, csak történetiségében mint mindig újra meghozott döntés”.¹⁶

A bioinformatika kihívását következképpen nem a *conditio humana* meghaladásához kötjük, hanem éppen annak lehetőségét vizsgáljuk, hogy a technikai determinizmus kontextusában milyen lehetőség marad a végső megalapozás (*Letztbegründung*) átmentésére a MI realitásába. Nem a Donna Haraway¹⁷ által kidolgozott kiborgidentitásról értekezünk, mely olyan határsértő – a kultúra és a természet oppozícióját meghaladó – entitás, akinek-aminek a létezését a mutáció, a regeneráció és a mássá levés kategóriája határozza meg. „A kritikai poszthumanizmus

¹² Wellmer, A.: *Models of Freedom in the Modern World*. 228–229.

¹³ Az antigonéi kérdés eldöntetlenségét képezi le sajátosan a technológiai dimenzió. Az érték-relativizmus lehetőségét – a szabad választás lehetőségét – sajátos determináció zárja magára. Lásd Hegel *Eszztétikáját* (1979), amelyben azt az álláspontját fejtí ki, hogy Szophoklész *Antigoné* c. drámájában mindkét szereplőnek igaza van a maga által képviselt erkölcsi és világítgoné nézeti szemszögből. Jóllehet ez Kreón írott törvényének, az „[í]gy tartom én helyesnek” a kiegyenlítését jelenti az íratlan törvényekkel, melyek nem ma vagy tegnap léptek életbe, „[d]e nincs ember, ki tudná, hogy mióta állnak”.

¹⁴ „Ami azonban kicsúszik az ellenőrzésem alól, az ellenem fordulhat; minden alkotás veszélyes, képes arra, hogy éppen hajdani ismerőssége elvesztése folytán felfoghatatlanul, egy szörnyeteg műveként forduljon szembe velem; az alkotás folyamata maga erőszakétel, veszélyes agresszió, így eredményének sorsa is az ember aktuális éberségétől és erőviszonyaitól függ.” (Hajas: *Szövegek. Dr. Mabuse végrendelete*. 243.)

¹⁵ Ebben a vonatkozásban érdemes összevetni Kant autonómiafelfogását – amelyben valójában a szabadságot és a törvényt fogja egybe, s az autonómiát az akaratnak azzal a képességével azonosítja, hogy önmaga számára törvényt képes alkotni – Lévinas „szabadságon túlcorduló felelősség”-ével (Lévinas: *Humanisme de l'autre homme*. 77.). Amíg ugyanis kanti értelmezésben büszkeség tölthet el bennünket a bennünk lakozó erkölcsi törvényre gondolva (Kant: *A gyakorlati és kritikája*. 193.), addig Lévinas közömbösen viszonyul a felelősség ebbéli lehetőségéhez. Jóllehet éppen a két koncepció szinkretizációjaként képzelhető el új identitás.

¹⁶ Plessner, H.: *Macht und menschliche Natur*. 135–234.

¹⁷ Haraway, D. J.: *A Cyborg Manifesto*.

ezen modellje a konstruktivista antropológia perspektívájából progresszív elméletnek mutatkozik, hiszen a posztumán mássá-levés csak az antropológiai struktúrák felnyitása mellett tűnik elgondolhatónak.”¹⁸

Jelen tanulmány ezzel szemben olyan identitás lehetőségét keresi, amely nem „a kultúra és a természet” oppozíciójának meghaladhatóságából válik értelmezhetővé, hanem éppen a két entitás oppozícióba állítása helyett azok komplementer viszonyrendszerét, annak értelmezhetőségét keresi – miközben a kultúrát szinte teljességében a technológia domináltságában értelmezi. Következésképpen a természet-gép komplementáris viszonyrendszert tekintjük a legáltalánosabban értelmezhető fenntarthatósági kritériumnak – immár a 4.0 perspektívájában.

Olyan nyitott antropológiát keresünk, mely nem az ember meghaladása mellett érvel, azonban – elsősorban a MI realitása irreverzibilitásának következtében – az emberi mivolt újrafogalmazását mint kikerülhetetlen feladatot látjuk. A kihívást az antropológiai struktúra rögzíthetetlen elevenségéhez kötjük.¹⁹ Ez valamelyest olyan esztétikai diskurzussal rokonítható, amely az emberi alakzat elasztikus természetét, az állandó változásoknak kitett „gyűrődését” próbálja felmutatni, mint amilyen pl. Cronenberg művészete, jóllehet a kulcskérdés a személyiség létrejöttének folyamata, az egyén küzdelme, hogy önmagává válhasson. „A személyiség létrejöttének folyamata nélkül nem létezik magasabb értelemben vett élet.”²⁰ „Akik átélték énjük széthullását, azoknak megmutatjuk, hogy a darabokat bármikor és bármilyen rendben újra összerakhatjuk, és így kimeríthetetlenül gazdag létjáték birtokába jutnak.”²¹

Az énkép újrafogalmazásának lényeges eleme, hogy a MI által megteremtett léthelyzetben milyen valós próbatételben tud még személyesen megmérteni az ember.

„Aki valóban megértett egy zeneművet, egy festményt, egy elméleti-reflexív jellegű konjunktív tapasztalat-összefüggést, az tudja, hogy az adekvát befogadás nem abból áll, hogy egyszerűen tudomásul vesszük a tartalmakat, hanem abból, hogy befogadásuk során szellemileg együtt- és újraalkossuk őket.”²²

3. Az identitás éthosza

„Aki messzire akar jutni, az
lovát ne ostorozza halálra.”

(Lao-ce)

A tanulmány célja nem csupán adekvát kortárs emberértelmezés – ezen belül személyiségfelfogás – keresése, amelytől a technológia és a létezés közötti új egyensúly biztosítása várható, hanem a legfőbb szempont éppen annak a kérdésnek a

¹⁸ Nemes Z. M.: *Esztétika és antropológia*. 14.

¹⁹ Uo.

²⁰ Hermann Hesse Frederik van Eedennek írt leveléből idéz Volker, M.: *Materialen zu Hermann Hesses „Demian”*. 194.

²¹ Hesse, H.: *A pusztai farkas*. 157–158.

²² Mannheim K.: *A gondolkodás struktúrái*. 285.

felvetése, hogy milyen értelmezés és létkörülmeny mellett tudhat megmaradni az ember ennek a viszonylatnak a szubjektumaként. Brooksra hivatkozva, hogy „lassanként egyszerűen csak az ipari infrastruktúra részének fogjuk tekinteni magunkat”, még elgondolható a mesterséges (technológiai) realitástól megkülönböztetett valóságban definiált identitás.²³ Fontos azonban hangsúlyoznunk, hogy a MI által megjelenő új valóság megértése azért igényel új szempontokat az emberértelmezéshez, mert az antropológia vonatkozásában itt már nem a biológia-kultúra ellentétpár a releváns, hanem éppen az ezek szintézisében értelmezett ember az egyik, s az emberről levált gépi/mesterséges kultúra a másik oldalon. „Az utóbbi nemzedék sok társadalomtudósa és bölcsésze is felvetette, a pszichológiától függetlenül is, hogy érdemes lenne újrafogalmazni a természet és a kultúra viszonyát. Maga a biológiai és kulturális szembeállítás azonban az egyre problematikusabbá váló dualista gondolkodást tükrözi. Ezt kérdőjelezi meg a természetes környezetnek és magának az életnek egyre inkább a kultúra alá történő tömörítése, valamint az emberi hatások felismerése a járványok terjedésében, a klímaváltozásban, a környezet pusztulásában stb.”²⁴

Megkerülhetetlennek tűnik tehát integratív látásmódba rendezni az embert és (gépi) kultúráját – sajátos „biokultúrába” összegezni az ember önazonosságának és önidegenségének alakzatait. A kortárs pszichológia szerint – lásd pl. Gary Marcusnál²⁵ – a nativizmus összeilleszthető a tapasztalati hatásokkal. „Feltételezhetjük, hogy az agynak van egy kiinduló állapota, ugyanakkor a fejlődés során vannak olyan tényezők, mint például a gén-expresszió, a sejtstruktúrák közti interakció, a chemo-affinitás és a lépcsőzetes differenciáció, amelyek mind szerepet játszanak a genetikailag meghatározott rendszer kialakulásában. Az utóbbi 10-15 évben a veleszületett mechanizmusok, a tanulás, a percepció, valamint a szociális tényezők együtt mérlegelődnek, mint amik az ember gondolkodásának és kulturális teljesítményének fejlődését irányítják. Ebben a helyzetben a puszta természet versus nevelés gondolatmenetet felváltja az, hogy milyen mechanizmusok felelősek a kognitív fejlődésért és milyen kölcsönhatás van e mechanizmusok között. Ennek során a viselkedésgenetika relevanciája új módon jelenik meg a mai pszichológiában [...]”²⁶

Pokol Béla *A mesterséges intelligencia társadalma* c. könyvében az emberi és a gépi intelligencia ontológiai kérdését Hartmann létrétegeivel összefüggésben tárgyalja. Véleménye szerint a gépi intelligencia nem lehet a hartmanni „értelmi” létréteg szerves folytatása; az csak a fizikai létrétegből közvetlen evolúcióval, a biológiai és az érzelmi létrétegek kihagyásával, átugrásával válhat önszervező, önálló entitássá.²⁷

Következésképpen olyan identitás kerestetik, amelyben lehetséges az emberi mivolt folyamatként való értelmezése, ami alapján az önmagát „itt és most”-ba abszolutizáló pontszerű énkép önmaga meghaladásának potencialitásával válva a létezés komplex tér-idő hálózatában fogalmazódhat újra.

²³ Brooks, R.: Az ember és a gép egyesítése.

²⁴ Latour, B.: *Sohasem voltunk modernek*.

²⁵ Marcus, G.: „Cognitive Architecture and Descent with Modification.”

²⁶ Pléh Cs.: „Az ezredforduló pszichológiája 2.”

²⁷ 121.

„Az idő és a tér szimbolikus rendje adják meg az emberi egzisztencia és tapasztalatok keretét. Az univerzális »világidő« és a különleges embervilágok temporális dimenziójának kapcsolatait a mindenség végtelen terének és az egyes véges, korlátozott, térbeli helyzeteknek és mércéknek az analógiája szerint lehet elképzelni. Időbeli formák és a térben elfoglalt helyek határozzák meg az emberi társadalmakban egy csoportnak nemcsak a világról alkotott képét, hanem magának a csoportnak az identitását is; ez a szimbolikusan meghatározott és megragadott valóság az emberi közösség életének alapvető alkotóelemét jelenti. Minden emberi közösség saját kultúrájának és világnézetének megfelelő értelmezést ad a térben és időben beágyazott létének.”²⁸

A tanulmány kiinduló tézise az, hogy az ember önképének – identitásának²⁹ – tartalmi horizontja térben és időben minél összetettebb, annál inkább tartalmazhatja a szabad cselekvéshez szükséges visszacsatolást, amely legtágabb értelmében azt az összefüggést jeleníti meg, amely a felelősségtudatot a létezés céljának és indokoltságának ismeretében értelmezi és működteti.

Következésképpen a kultúra folyamatos megújulásának aktoraként megnyilvánuló létszerep helyett az örök emberi lényeg aktualizációját kifejező ciklikus, de komplexebb struktúrába kibomló emberi megnyilvánulást motiváló létkoncepció meghatározása a feladat. Ezért olyan perspektívát keresünk, amelyben az „örök emberi”³⁰ respektálása mellett az embert *Homo absconditusnak* (Plessner), azaz „nyitott kérdésnek” is tekinthetjük.³¹

„Feltárni a »conditio humanat«, mely alapjául szolgál minden emberi lehetőségnek, cselekvésmódnak, alkotásnak”³² értelmezésünkben azt jelenti, hogy olyan identitás mentén marad értelmezhető a szubjektum a MI valóságában, amely a modernség performativitása által áthatott lineáris társadalmi tér-idő szerkezet és az ahhoz kötött identitáskép helyett a ciklikusságot leképezni tudó létkoncepcióban fraktáltípusú önképben nyilvánul meg.³³

²⁸ Segesváry V.: *A civilizációk dialógusa*. 32.

²⁹ Az identitás – mely „a társadalmi szereplők esetében az életcélok felépítésének folyamata valamely kulturális attribútum vagy attribútumok valamely összefüggő halmaza alapján, ami a célok más forrásaival szemben elsőbbséget élvez” (Castells, M.: *Az identitás hatalma*. 30.) – valójában a legfontosabb viselkedést meghatározó tényező, hiszen a társadalmi szereplők éppen saját identitásukkal azonosítják cselekedeteik mozgatórugóját. (Nagy Z. É.: „Változó vidékkép – Minden időben”.)

³⁰ Chomsky felfogásában (*Miféle teremtmények vagyunk?*) a gondolkodásnak ugyanúgy, mint a nyelvnek, van grammatikája, sajátos szervezőelve, s éppen ezek a szervezőelvek alkotják az „emberi természetet”. Az örök emberi tehát a Chomsky-nyelvértelmezés analógiájára az a sajátosságos „grammatika”, amely a megnyilvánulásban szabadon konstruálódik – a grammatika játékszabályain belül.

³¹ „Az emberi lények olyanok, amilyenek látják magukat; önképük és az otthonukul szolgáló világról szőtt hiedelmek határozzák meg őket.” (Oakeshott, M.: *Education: The Engagement and its Frustration*. 20.)

³² Bakonyi P.: „Gigászok harca az emberért.” 73.

³³ A fraktál a természetben leggyakrabban előforduló szerveződési forma. Matematikai értelemben a fraktál önhasonló rendszerek hierarchikus topográfiáját jelenti. Ennek értelmében azonos elven

„Lineáris fejlődés nem létezik, mindenképpen körbe kell járnunk önmagunkat. Egyértelmű fejlődés legfőljebb kezdetben lehetséges; később minden a középpont felé mutat [...] A lelki kibontakozás célja a mély-én.”³⁴

A modernség léptelemtanának központi kérdése a „fejlődés” mint absztrakt értékforma, amely lényegében minden érték alapjává válva a konvencionális társadalmi és gazdasági diskurzustérben teljes egészében dominálja az idő fogalmát. A fejlődési elv kontextusában ugyanis a történelmi időtengelyen lényegében minden, ami korábbi, eredendően fejletlenebb, tökéletlenebb, primitívebb, s a mindenkor ember önmaga előtt mint az addig egyáltalán lehetséges legfejlettebb lény jelenik meg. Érdemesnek tartjuk azonban utalni Johann Gustav Droysen azon megkülönböztetésére, hogy „a természet folytonossága az ismétlődés – a földbe vetett búzaszem szárba szökken, virágot hajt, kalászt hoz, és ismételten ugyanolyan magokat terem”, ezzel szemben azonban a kultúra folytonossága a progresszív variáció folytonosságaként vált konvencionálisan értelmezhetővé. „Olyan folytonosságként, amelyben minden korábbi gyarapszik és kiegészül a későbbiekkel (*epidoszisz eisz heauto*), olyan folytonosságként, amelyben az átélte alakulatok sorozata egyre növekvő eredményekben összegződik, s az átélte alakulatok rendre a születő summa elemeinek mutatkoznak. Ebben a szakadatlan egymásutánban, ebben az önmagában fokozódó folytonosságban nyeri el az idő általános szemlélete a maga diszkrét tartalmát, mint a tovahaladó alakulás végtelen sorozata. Az alakulás és továbbhaladás ilyenformán mutatkozó jelenségeinek összességét fogjuk fel történelemként.”³⁵

Az embert nyitott kérdésként nem az antropológiai eldöntetlenség vonatkozásában értelmezzük, tehát nem Giorgio Agamben *Homo sacer* határlényével rokonítjuk, aki lényegében a „semmi” megtestesítője egyfajta légüres térben, hanem éppen ellenkezőleg olyan személyiségidentitáshoz kötve tárgyaljuk, amely konvencionális antropológiai struktúráját komplexebb struktúrába ágyazottan képes értelmezni. Éppen ebből következően tartjuk fontosnak annak vizsgálatát is, hogy az antropológiai és esztétikai diskurzusból megfogalmazott esszencialista és nem esszencialista emberképek szembeállítása helyett arra a predispozícióra fókuszáljunk, amely az élő/biológiai rendszerként működő létezés mivoltaként képződik le komplexebb struktúrában. A biológiai attitűd ugyanis a rendszer hibátűrő képességének erősségét biztosítja hosszú távon. Ezért tartjuk fontosnak az olyan létkonceptiót és identitáskonstrukciót, amely éppen az összekapcsolhatóság nyitott és befejezetlen jellegében képezi le a természet által működtetett rendszerstruktúrát. Barabásira hivatkozva ugyanis „úgy tűnik, hogy a természet sokszoros összekapcsolódásokkal

szerveződő rendszerek szerveződnek ugyanazon szerveződési elv szerint magasabb rendű rendszerré – elvileg határtalan mélységben. A fraktálra ugyanakkor jellemző, hogy a nagyobb egységre szerveződő alrendszerek lényegében olyan önálló működést folytatnak, amely eredményében támogatja a magasabb rendű szerveződést is.

³⁴ Jung, C. G.: *Emlékek, álmok, gondolatok*.

³⁵ Idézi Assmann, J.: *A kulturális emlékezet*. 281.

törekszik a hibatűrő képesség elérésére. Szinte bárhová tekintünk, ugyanazzal a hálózati szektorral találkozunk.”³⁶

Ebből adódóan a tanulmányban nem az emberi lényeg/természet/esszencia meghaladhatóságát – a MI-realtitás kompatibilis identitásképét – keressük, hanem éppen ellenkezőleg azt vizsgáljuk, hogy a MI realitásában milyen emberképpel biztosítható az, hogy a természeti környezet a 4.0 valóságában is megmaradjon a technológiai dimenzió komplementer tényezőjének; az egzisztenciák kölcsönhatásában keressük a *coexistencia* sajátos ontológiáját. „A dolgok kölcsönös függőségükből nyerik létezésüket és természetüket, önmagukban nem is léteznek.”³⁷

Az új létállapot harmonikusságát az ember-környezet-gép viszonyrendszerben az individuumot meghaladó perspektívából szemlélve tárgyaljuk, olyan létezési formát keresve, amely funkcionalitásának esszenciáját éppen a kölcsönhatások újratерemtésében tudja értelmezni. Ebben az értelemben különös jelentőséggel bírhat a pszichológiában a tudatelmélet-kutatás (*Theory of Mind*), amely lényege éppen az, hogy az individuumot nem csupán befolyásolják társai – ami már a rovaroknál is megvan –, hanem társas gondolkodást tulajdonítanak egymásnak. „Feltételezzük egymásról, hogy vágyaink és tudásaink vannak. Az emberek társaikat figyelve próbálják kitalálni egymás szándékait, éppen érvényes tudását, s ez válik a társadalmi integráció királyi útjává. Nem egyszerűen arról van szó, hogy alkalmazkodunk másokhoz, hanem az igazodást arra alapozzuk, hogy a másikat is vágyakkal és tudásokkal rendelkező érző és gondolkodó lénynek képzeljük el.”³⁸

Paradox módon a modernség aktora önközpontú létkoncepciójával kiszakítva és egyre inkább függetlenítve az embert a környezeti feltételrendszerétől önmagát és teljes létfeltétel rendszerét úgy hozta veszélybe – amit köznyelven a legáltalánosabban értelmezhető fenntarthatósági problematikaként értelmezünk –, hogy közben egy mesterséges hálózati konstrukció egyre aszimmetrikusabb függelmi viszonyrendszerébe helyezte át magát a létezőt és a létezését. Következésképpen elmondhatjuk, hogy a modernség szubjektuma úgy vált *par excellence* a jelen abszolút szabad kreátorává, hogy a kreációt – produktumot – teljesen leszűkítette a „saját” pillanatára, leválasztva egyben (önmagát is) az időbeliség láncolatáról, aminek következtében felelőssége értelemszerűen szűkült saját (pillanatnyi) érdekkonceptiójára.

„Az eldologiasodás az emberi produktumok olyan felfogása, mintha azok valami mások lennének, mint emberi produktumok: mintha természeti adottságok lennének, kozmikus törvények következményei vagy isteni akarat megnyilvánulásai. Az eldologiasodás azt implicálja, hogy az ember képes elfelejteni, hogy ő a humánus világ szerzője, továbbá hogy a tudat számára veszendőbe ment az alkotó és alkotása közötti dialektikus viszony. Az eldologiasodott világ per definitionem dehumanizált világ. Az

³⁶ Barabási A. L.: *Behálózva. A hálózatok új tudománya*. 154.

³⁷ Nágárdzsuna. Idézi: Capra, F.: *A fizika taója*. 161. A jelenségek összefüggéseinek ismerete fontosabb, mint magának a végső szubsztanciának az ismerete. Az elemi részecskék nem függetlenül létező, tovább már nem elemezhető egység, hanem viszonyok összessége, amely minden más dologgal összefüzi. (Stapp, H. P.: „S-Matrix Interpretation of Quantum”.)

³⁸ Pléh Cs.: „Az ezredforduló pszichológiája I”.

ember mint idegen fakticitást éli meg ezt a világot, mint *opus alienumot*, amelyet nem tart ellenőrzése alatt, nem pedig mint tulajdon alkotótevékenységének *opus propriumát*.³⁹

Ezzel azonban a kölcsönhatások léthálójának azt a sajátságosan ellentmondásos állapotát idézte elő, hogy önmagára koncentrálna éppen önmaga létfeltételét pusztította el, amit szabadságának kiteljesedéseként él meg. Semmit nem hagyunk már magunk mögött, egyidejűségek folytonosan táguló jelenében élünk, ahol az idősíkok közti határ egyre halványul, ahol az elmúlt világok jelenvalóvá tételének vágya technikákat dolgoz ki, így a múlt emlékei egyre összetettebb módon kerülnek átfedésbe a jellel.⁴⁰ Az éntudat ugyanis az időélményben realizálódik. „Fontos, hogy ebben az összefüggésben még a tiszta *ego* sem egy *létező* archetípusaként, hanem egy funkcióként jelentkezik: az »ösén« (*Ur-Ich*) az időbeli megjelenések immanens szervezőelve, amely a tudatfolyam eredeti önreferencialitását hivatott biztosítani.”⁴¹

Ebből adódóan egyre kevésbé marad lehetőség annak kivédésére, hogy az „elhatalmasodó” pillanat a transzcendencia elemeit végérvényesen az immanencia elemeivé szűkítse. „A filozófia sohasem fogja birtokolni az örökkévalóságot [...] A filozófus számára csak az a lehetőség marad, hogy az időből értse meg az időt.”⁴²

Ebben a kontextusban izgalmas újragondolni a szubjektum identitását, s legáltalánosabban a felelősség értelmezési (idő)horizontját is. „Mindenki a másik, és senki sem önmaga. Az akárki, akivel a mindennapi jelenvalólét ki-jére vonatkozó kérdést megválaszoltuk, a senki, akinek a jelenvalólét az egymásközlétben már mindenkor kiszolgáltatta magát.”⁴³ Az a leghelyesebb egyéni identitás, amelyik nemcsak térben érzékeli a közösséget, amellyel azonosságot vállal, hanem amelyik időben is kiterjeszti ezt, és a múlt- és a jövőbeli közösségekkel is azonosságot érez.⁴⁴

A technológiai korszakváltás egyik legfontosabb kihívása ebből adódóan az olyan létezési koncepció, amely funkcionalitásának esszenciáját a kölcsönhatások újratерemtésében tudja értelmezni. „Mi a kölcsönösség végső célja? Egyrészt az, hogy megszilárdítsa a társadalmi kapcsolatokat. [...] Másrészt az a cél, hogy minden alany megkapja a lehetőséget, hogy megvalósítsa saját élettervét, és így boldog legyen, vagyis arisztotelészi értelemben eudaimoniát éljen meg. Ez a pozitív értelemben vett szabadság.”⁴⁵

Fontos hangsúlyoznunk, hogy a kizárólagosság – „*A est non nonA*” – logikájára⁴⁶ épülő „vagy-vagy” civilizációs modell leegyszerűsített valóságképével és öröklött

³⁹ Berger, P. – Luckmann, The.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. 95.

⁴⁰ Gálosi A.: A tökéletes helyettes. 49.

⁴¹ Takács Á.: „Heidegger, Husserl és a kritika.” 154.

⁴² Heidegger, M.: *Az időfogalma*. 27.

⁴³ Heidegger, M.: *Lét és idő*.

⁴⁴ Boulding, K. E.: *The economics of the coming spaceship Earth*.

⁴⁵ Bruni, L. – Zamagni, S.: *Civil gazdaság. Hatékonyág, Méltányosság, Köz-jóllét*. 20.

⁴⁶ „A logikát nem a semmiből alkotjuk meg, még akkor sem, ha a módszer alapján olyan axiómákból indulunk ki, melyeken nem léphetünk túl. Ezek az axiómák egy már létező mechanizmus tudomásulvételét jelentik, amely a gondolkodás mechanizmusa vagy a gondolkodás műveleteié,

gondolati sémáival és időfelfogásával immár nem adhat adekvát válaszokat a paradoxonokat felszínre hozó komplex kihívásokra. Ugyanakkor a részproblémák ismeretére egyre kevésbé lehet ráhagyatkozni. A mozaikszerű összhatású reflexió helyett új rendszerszintű megoldásokra van szükség.

„A pszichológiában 100 éve folyik vita arról, hogy mi a fiziológiai materializmus, az evolúciós biológiai meghatározottság és a kulturális értékek szerepe a lelki élet értelmezésében. Milyen a viszonya a természettudományos kauzális gondolkodásnak az ember lelki jelenségeinek történeti változékonyságával? Ez a Dilthey, Husserl vagy Bergson idejére is visszavezethető vita a természettudományos ambíciójú és a szellemtudományos pszichológia között ma új módon szintetizálódik.”⁴⁷ Ma is sokan vannak naturalista pszichológusok, akik nem pusztán azt hangsúlyozzák, hogy a lelki jelenségeknek van neurobiológiai és/vagy evolúciós és/vagy kulturális lehorgonyzása, hanem ezeket együtt próbálják kezelni. A pszichológusok az élmény–evolúció–kultúra–idegrendszer vagy a társadalom, a neurobiológia, a fejlődés és az evolúció négysszögében/piramisában gondolkodnak.⁴⁸

Kérdés, hogy a diszciplínák önmagukban saját korlátaikat kitolva ugyan, de képessé tudnak-e válni az új típusú értelmezéshez. „A világ bizonyos szempontból az egységessé válás irányába fejlődik, más szempontból a szétesés felé tart.”⁴⁹

4. Komplementer logika és létkonceptió

„Meggyőződése, hogy a mai pszichológia kognitív forradalma révén felborítja az asztalt a fizikával és az egzakt tudományokkal szemben, és a tudományt és az egyéb

melyek közül kiválogatja a neki megfelelőket, hogy szabadon újjáalakítsa azokat rendszerének területén. Egy axiomatika mindig egy előzetes valóság axiomatizálásának eredménye. Olyan összerendező tevékenységek eredményét láthatjuk benne, melyeken belül az idegrendszer, az értelmi élet és a társadalmi kölcsönös kapcsolatok szorosan együttműködnek. Egy végső axiómarendszernek meg kellene magyarázni önmaga létrejöttét is. [...] ez azonban paradox helyzetet teremtene: hiszen ha már le lehet vezetni valamiből valamit, akkor az a valami nem axióma.” Piaget: *Az értelmi fejlődés társadalmi tényezői*. A valós kihívás az új logika – lásd a többértékű logika lehetőségeit – mentén új tér-idő szerkezetben konstruált világkép, illetve az a prótagoraszi „is-is” kontextus, amelyre O’Hara („Valuing Socio-diversity”) is hivatkozik: „Csak akkor leszünk képesek arra, hogy igazoljuk a gazdasági, ökológiai és társadalmi szerveződés társadalmilag sokféle fogalmainak jelentő « szemléletmódtól elmozdulunk az »is-is« nézőpont felé, és kontextualizáljuk az elméletet és a módszertant, ahelyett, hogy elvetnénk ezeket. Bár az univerzális elméleti mag keresése tagadhatatlanul fontos tanulságokkal szolgált, ennek főségét, ha a »vagy-vagykuszát újra kell fogalmazni, mert egy sor összefüggő és egymásra ható folyamat szövevénye olyan bizonytalanságokkal szembesít bennünket, amelyeket többé nem lehet valószínűsítéssel kifejezni.”

⁴⁷ Pléh Cs.: „Az ezredforduló pszichológiája I”.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ László E.: *Chaos Point. The World at the Crossroads*. 7.

oksági magyarázatokat adekvátabb és érvényesebb mintázat felé vezeti [...] A mai értelmezések közötti bizonytalanságok közepette a kognitív vagy tudati forradalom realista bizonyosságként emelkedik ki, s igencsak a pszichológiához tartozik. Nincs más szakterület vagy versengő forradalom, mely két hosszú távú megállapodott doktrínát forgatott volna fel. Először felforgatta az elme és a tudat kezelését, kilépve a behaviourizmusból, másodsor megkérdőjelezte a redukcionizmust és azt a mikrodeterminista paradigmát, melynek során az 1960-as évek lelkesedését az egészséges magyarázatok mai, soha nem látott lelkesedésével váltotta fel. A korábbi kemény, szigorúan fizikai, értékmentes és gondolkodásmentes kozmoszt, amely a tudományra jellemző volt, ma kognitív és szubjektív értékek, minőségek és mindenféle kibontakozóban lévő makrojelenségek töltik be.”⁵⁰

Az emberi tudat vertikális átrendeződésének mértékére jó következtetési lehetőséget kínál Hartshorne, aki már 1970-ben látta a klasszikus fogalomrendszer átdefiníálásának elkerülhetetlen szükségszerűségét, olyan – korábban nem igazán szalonképes – értelmezési összefüggések bevezetésével, amelyek képesek követni és leképezni az időközben lényegi változáson átment létezési feltételrendszert. „[...] az abszolút csak a relatívban, az objektumok [...] csak szubjektumokban, az okok csak hatásaikban [...], a létezés csak a keletkezésben, [...] az absztrakt csak a konkrétban, [...] a szükségszerű csak az esetlegesben található meg. Nem léteznek szubjektumok és objektumok, csak objektumok a szubjektumokban, nincsenek okok és okozatok, csak okok az okozatokban, [...] nincsenek szükségszerű és véletlen dolgok, csak a véletlen egésznek vannak szükségszerű elemei [...]”⁵¹

A görög filozófiai alapokon nevelkedett elme számára a fenti megfogalmazások bizonyosan az abszurditás kategóriájába tartoznak, jóllehet az egyiptomi világkép felfejtésekor J. Wilsont követve⁵² a komplementer fogalmat használja Hornung is, hiszen „ez a fogalom, úgy tűnik, teljes mértékben bevált az egyiptomi szellemi élet sok területén”.⁵³ Tudománytörténeti vonatkozásában kifejezetten izgalmas az értelmezések fogalomhasználata. „A többértékű logika lehetőségeiről és korlátairól szóló vita nyitott [...] Jó, ha tudunk erről a vitáról [...]”⁵⁴

A világkép, amelyben az ember értelmezi önmagát, általában evidenciaként van jelen a tudatban, s mindaz, ami az evidencián kívül esik, devianciának ítéltetik. A tudomány pozitivizmusa a társadalomtudományok vonatkozásában kifejezetten egy létkonceptiót projektál, melynek a normativizmust kizáró axiómarendszeréből következően definíciószerűen következik a léthelyzet (a léthelyzet változásainak) abszolutizálása, jóllehet a léthelyzet más is lehetne – s nem kevés indok vonulatható fel amellett, hogy amennyiben a megismerés a normatív jelleget is vállalni tudná, úgy a valóság kizárólagosnak tekintett módozata éppen az axiómák által megteremtett értelmezési keret következményeként válna vizsgálhatóvá, s nem utolsósorban a leendő következmények – az idősíki – elemzési kontextusában válna felvethetővé és

⁵⁰ Sperry, R.: „The future of psychology”. 505–506.

⁵¹ Hartshorne, C.: *Creative Synthesis and Philosophic Method*. 980.

⁵² Wilson, J.: *Egypt*. 53–54.

⁵³ Hornung, E.: *Az egy és a sok. Az óegyiptomi istenvilág*. 196.

⁵⁴ Uo. 197.

megjeleníthetővé egy más eredményeket produkálni képes valóságmodell koncipiálásának lehetősége. Mégpedig új axiómák mentén. Ezt azért fontos hangsúlyoznunk, mert az evidencia meghatározza a problémafelvetést, ami determinálja a megoldáskeresés mozgáspályáit. A probléma felvetése mindig meghatározza a megoldást. Wolfgang Sachsra hivatkozva: „Mint oly gyakran, a probléma meghatározása már magában foglalja a megoldást.”⁵⁵

Történelmi korokon át vizsgálódva egyértelművé válik, hogy a létezési formák folyamatosan változtak, miközben folyamatosan más és más válik evidenciává.⁵⁶ A folyamat történelmi korokon átívelő és általában egy emberöltő alatt nem érzékelhető. Nagyobb léptékű rálátásban identifikálhatóak azonban a különbözőségeik, akárcsak az, hogy az egyik létkoncepcióból nézve a másik értelmezhetetlen. Mi több akár korábbi deviancia is evidenciává válhat.

Az individuumnak a létproblematika által inspirált kultúra szemléleti rendjén belül képzett fogalmi rendjében van módja artikulálni saját identitását, úgy, amint az válasz a közösségi létproblematikára, és azon belül a személyes létezésnek a közösségen belüli problematikájára. Elmondható tehát, hogy a kultúra az ember létproblematikájára adott közösségi válasz, amely szintén nem valami örök és állandó dolog, hanem folyamatos, dinamikus változásban van, minthogy a létezés is folyamatos, dinamikus változásban van. Ez akkor is így van, ha a változás dinamikájának üteme kényelmesebb korokban egy emberöltő távlatában nem válik láthatóvá.

A tudattartalom, amelyben a maga lokális valóságában az ember valaha is értelmezte önmagát, rendkívüli változékonyságot mutat, hiszen a legkonkrétabb materiális céloktól a legabsztraktabb ideáig minden fellelhető, s ez a változékonyság azt sugallja, hogy az ember identitása éppen nem örök érvényű értékek mentén jön létre, hanem adott kultúra tudati terméke, s ekként meghatározó kérdéssé válnak azok az egymással kölcsönhatásban lévő tényezők, amelyekből integrálódhat az identitás.⁵⁷

⁵⁵ Sachs, W.: „Development: The rise and decline of an ideal: Article for the Encyclopedia of global environmental change”. 6.

⁵⁶ „Egy társadalmi rendszer evidenciáinak összességét az illető társadalmi rendszer kultúrájának nevezzük.” Hofstätter, P. R.: *Einführung in die Sozialpsychologie*. 93.

⁵⁷ Ebben a vonatkozásban pl. izgalmas a regények elemzése, hiszen nyomon követhető a szubjektumfelfogás változása, s a karaktereknek és ábrázolásaiknak a különbségei megragadhatóak az ábrázolásukkal összefüggő történelmi kontextusban. Nyomon követhető továbbá az is, hogy a regénytörténeti nagyelbeszélés narratív sémája szerint a regény a műfaj kezdeteinél még a kalandok sorából állt, de fokozatosan közelített a szereplői jellem vagy személyiség bemutatása felé, amivel párhuzamosan szorult háttérbe a kalandos mese, a történet. Kucserka Zs.: *Könyvbe vésett jellemek*. A 19. századi magyar regényszereplők karakterének történelmi megközelítései. 6. „Minél inkább a belső és minél kevésbé a külső életet ábrázolja a regény, annál magasabb rendű és nemesebb a célja. [...] A művészet a legkevesebb külső mozgással elért legnagyobb belső mozgásban áll; mivel a belső élet az érdeklődésünk valódi tárgya.” Schopenhauert idézi Kucserka Zs.: uo. 8. Miközben érdemes megfigyelni azt is, hogy „a (magyar irodalomtörténetben) miként élt tovább a jellemértelmezés jellemzően XIX. századi szempontja, jóllehet az egész kérdés történelmi kontextusa mára kihullott és eltűnt nemcsak a köztudatból, de jórészt az irodalomtörténeti szakma vizsgálódási irányából is. És nem véletlenül, hiszen az egész kérdés, úgy, ahogy azt a XIX. század

Minden énkép alapja legtágabb kontextusban a társadalom, amelyik a közösségi létet érintő súlyos és kevésbé súlyos problémákat megoldandó a kultúrát mint a problémákra adott válaszreakciót kitermeli magából. Az a létproblematika, amellyel a közösség szembetalálja magát, meghatározza figyelmének irányát, önazonosságának pillérét. Következésképpen adott kor cselekvési motívuma az a szellemi tartalom, amely megfelelő súlyú indokát jelenti a legáltalánosabban vett emberi aktivitásnak, s amelyből automatikusan bomlik ki a létezési forma – a létezési koncepció, következésképpen az ember önértelmezése.

„A diskurzus a rendszeresség egy szintjét tartja fenn a társadalmi kapcsolatokban, megteremti a cselekvés előfeltételeit. Korlátokat szab annak, hogyan rendeződnek el a világ dolgai, és így annak is, hogy az emberek milyen kategóriákban gondolkodnak a világról. Korlátokat szab annak, hogy mi lehetséges, és mi a »természetes« adott helyzetben. A diskurzus azonban nem determinálja a cselekedeteket. Mindig több, mint egy lehetséges végkimenetel van.”⁵⁸

5. Fenntartható új mítosz?

„A virtus bűn, ha jó irányt feled
S a bűn – jó úton – virtussá lehet.”
(Shakespeare: Rómeó és Júlia)

Az új technológia új világképet igényel, új stratégiát követni képes szereplőkkel, új mozgásterekkel és új mítoszokkal. „Ebben a vonatkozásban a mítoszok szerepe meghatározó, hiszen a mítoszok az identitással kapcsolatosak: arra adnak választ, honnét jövünk és hol a helyünk a kozmoszban.”⁵⁹

Assmannal egyetértve a személy identitása minden korban mítoszban talál támaszt. Minden kornak megvan a maga mítosza, amely az egyén számára komplex koordinációt tesz lehetővé úgy kozmikus, mint társadalmi viszonylatban, motivációs kiindulópontokat kínálva a személyes létezés életprogramjához. Ilyen mítosz hiányában rendezett társadalmi mozgás elképzelhetetlen. „A mítosz képzete tehát korántsem allegória. Nem kevesebb, mint elvont gondolkodás gondosan megválasztott köpenye. Azt a formát képviseli, amelyben az élőlény tudatossá vált.”⁶⁰

Minden kornak megvan a maga mítosza, létkonceptiója. Minthogy a mítoszok nem feltétlen azonosítódnak mítoszként, hanem olykor csak a közgondolkodás részeként a közösség által általánosan ismert történetként, vagy akár csak rögzült motívumrendszerként vannak jelen, mégis hordoznak olyan értéket, amelyik az adott

irodalomkritikusaitól megörököltük, a szó szoros értelmében irrelevánsá vált, nem vonatkozik semmire. Ma ugyanis nem jellemiben gondolkodunk (bár használjuk ezt a szót); a XX–XXI. századi embernek nincs jelleme XIX. századi értelemben, hanem pszichéje van vagy tudatműködése.”

Kucserka Zs.: uo. 11–12.

⁵⁸ Neumann, I. B.: *Discourse Analysis*. 62.

⁵⁹ Assmann, J.: *A kulturális emlékezet*. 145.

⁶⁰ Frankfurt, H.: *Before Philosophy*.

korban lényegében mindenki által elfogadott, mindenki számára meghatározó és követendő eszme. Korunk mítoszát legmarkánsabban, legegységelműbben Yuval Noah Harari professzor fogalmazta meg a *Homo Deus. A jövő rövid története* c. könyvében. Az új technológiák által megváltott emberről ír, aki más lénnyé fejlődik, és isteni tulajdonságokra tesz szert. Szerinte a történelem akkor kezdődött, amikor az emberek feltalálták az isteneket, és akkor ér véget, amikor az emberek istenekké válnak.⁶¹

Jóllehet, ezeket a gondolatokat Harari előtt ebben az explicit formában senki nem artikulálta, ugyanakkor a tudományos pozitívizmus kezdetétől kimondatlanul is efféle tartalmak mozgatták a tudás megszerzésére törekvő és a tudását saját pozíciójának folyamatos emelésére visszacsatoló embert.

„Sagredo: Mert nem minden alap nélkül fogja különösnek tartani, hogy ez az ősrégi püthagoraszi szemlélet, mely oly tökéletesen illik a jelenségekre, az évezredek során oly kevés követőre akadt, sőt Arisztotelész el is vetette. [...]

Salviati: [...] Az én csodálatomat, Sagredo, valami egészen más hívja ki: te azon csodálkozol, hogy a püthagorikus felfogás oly kevés követőre akadt; én bámulok, hogy egyik vagy másik egyáltalában elfogadta és csatlakozott hozzá! Nem tudom eléggé csodálni azoknak a szellemi emelkedettségét, akik csatlakoztak hozzá és igaznak tartották, akik eleven szellemükkel erőszakot követtek el saját érzéseiken, oly módon, hogy józan eszüket követve, a látszattal a legnyilvánvalóbban ellentétes dolgokat mertek elképzelni.”⁶²

A mítoszoknak – létkonceptióknak – van sorsuk, ha úgy tetszik, van életgörbékük, s a bennük megfogalmazott tartalom egyszer kimerül, és nem képes tovább a társadalom mozgósítására. Ennek több oka is lehet. A leggyakoribb ok a létezési körülmények olyan mértékű megváltozása, amely mellett a mítoszban megfogalmazott értékek elvesztik aktualitásukat. Egy másik ok, ha a mítoszban megfogalmazott, vágyva vágyott érték elérhetővé válik – lévén a vágy csak addig mozgósít, ameddig a vágy tárgya elérhetetlen.

„[...] mindannyiszor, mikor természetünk mozgását követjük, cselekvés végett gondolkodunk. Nem kell tehát csodálkoznunk azon, hogy a cselekvés szokásai otthagyják színüket az elképzelés szokásain [...] minden emberi cselekvés kiindulópontja valami kielégítetlenség s ennél fogva valamely hiányérzet. Az ember nem cselekednék, ha nem tűzne célt maga elé és csak azért keresgél, mert nélkülöz.”⁶³

Harari mítosza ebben a vonatkozásban, várhatóan rendkívül érdekes életgörbét fog leírni. Néhány évszázadon át artikulátlanul, látenszen hatott, ugyanakkor explicit megfogalmazását követően már csak csekély életszakasza jósolható. Mégpedig éppen azért, mert a MI a közeli szingularitásban lényegében beváltja a technológiához, a technikához fűzött reményeket, s ilyen módon megszűnik motivációs tényező lenni. Annál is inkább, mert a szingularitáson túl a gépek dolga lesz gépeket tervezni és létrehozni, következésképpen a gépek kikerülnek az ember saját erőfeszítéseinek okán keletkező értéképzetek köréből. A szingularitáson túl tehát szükségképpen más

⁶¹ „*Sed quantum interest inter lumen quod illuminat et quod illuminator, tantum inter sapientiam quae creat et istam quae creata est.*” (Szent Ágoston)

⁶² Galilei, G.: *Párbeszéd*.

⁶³ Bergson, H.: *Teremtő fejlődés*. 32–33.

mítosz lesz érvényben, mint amely ma még a társadalom jelentős részét mozgatni képes. Különös módon, ha most árnyaltan meg tudnánk fogalmazni a szingularitáson túl érvényes mítoszt, azzal szinte minden lényegeset elmondanánk a szingularitáson túli emberről, személyiségéről, vágyairól, sőt, meglehetősen sokat tudnánk hétköznapi elfoglaltságairól is, illetve azokról a tényezőkről, amelyek akadályozzák vágyai beteljesülésében. Az ilyen mítosz megfogalmazása azonban jelenleg lényegében lehetetlen, hiszen a szingularitásnak éppen az a lényege, hogy innen nézve nem látni azt, ami túljutva rajta következik. Ezért csupán annyit tehetünk, hogy megpróbáljuk figyelembe venni azokat a környezeti tényezőket, amelyek a technológiai fejlődésben okkal feltételezhetők, s az *identitásflow*-ban a jelenből eredeztetve gondoljuk el az ember folytatását, a jelen értékeit megtartva, fejlettebb kapcsolati és viszonyrendszerben, amit éppen a technológia tesz lehetővé. Nem az elkülönülés, az individualizáció irányába esőnek gondoljuk tehát a léthelyzet változását, hanem éppen ellenkezőleg, az integráció magasabb szintje, továbbá a közösségi tudat magasabb szintje, s ennél fogva a kozmikus tudat, a kozmikus integráció magasabb szintje tűnik valószínűsíthetőnek.

Amennyiben hasonlatot keresünk a várható léthelyzetre, úgy feltétlenül a társadalom mint organikus szervezet víziója jelenik meg előttünk. A technikák által működtetett virtualitás a személy létezési dimenzióinak növelésében nyerne értelmet. A személy az idegsejtekhez hasonlóan többszörösen összekötve más személyekkel folyamatos és tiszta információkkal rendelkezik az integrált egészről, s mint olyan, aki felszabadult az önfenntartást szolgáló munka végzése alól, az integrált egész reflexiójában létezése értelmének kiterjesztésén dolgozik. Hasonlóan tehát az élő szervezet sejtjeihez, melyek tudják és látják az EGÉSZ-et, létezésük önmagukon túlmutató értelmének ígéretében találják meg helyüket az EGÉSZ-en belül, magasabb szintű akarat, az univerzummal magasabb szintű érintkezés és ráhatás viszonyrendszerében realizálva a személyes szabadságot.

„[...] pontosan amikor az emberi gondolkodás úgy véli, hogy tökéletesen megszabadult valamennyi antropomorf projekciótól, amikor a világot aktívan tudat nélkülinek, mechanikusnak és személytelennek konstruálja meg, a világ akkor a leginkább az emberi tudat szelektív terméke. Az emberi elme az egészből elvonta, absztrahálta a tudatos intelligenciát, a célt és az értelmet, hogy ezeket kizárólag magának tulajdonítsa, majd a világra egy gép tulajdonságait vetítette rá. A tudós saját tudatállapotának kivetüléseit tapasztalja meg a létezésben, az ember a modern tudat tulajdon személytelen és lélektelen voltát vetíti rá belülről a világra: pontosabban projekció révén von el a világtól.”⁶⁴

6. Légüres térben tartalmat keresve...

„Valahányszor, amikor úgy tűnik, hogy az emberiség tompultságra kárhozott, úgy érzem, el kell repülnöm egy másik világba, mint Perseus. Nem az álmok világába vagy az irracionalitásba akarok menekülni. Úgy értem, hogy meg kell változtatnom a

⁶⁴ Tarnas, R.: *A nyugati gondolat stációi*. 482.

látásmódomat, más távlatból kell szemlélnem a világot, más, az észlelés és a megbizonyosodás friss módszereivel. A könnyedség, amelyet keresek, nem szabad hogy elhalványuljon, mint az álmok, melyeket felold a jelen és a jövő realitása.”⁶⁵

Paradox módon a személyes szabadság vonatkozásában az élő szervezet sejtjeihez képest a valóságba csúsztatott virtualitás megszünteti a helyhez kötöttség kényszerét, s a technológia, mely eredetileg az individualizáció elsődleges inspirációját jelentette, az emberi működés párhuzamosságainak és többértékűségeinek virtuális hálózataiban a sokszoros szerveződési rendszerekbe integrálódást támogathatja, s ennek a létezhálónak a motorja éppen a technológia.

A technológiák fejlődésében a szingularitást általában ahhoz a ponthoz kötjük, amelynél egyértelművé válik a gépi intelligenciának az emberi intelligenciát elérő szintje. Ettől a ponttól a gépek tervezését, építését és működtetését a gépekre hagyhatjuk, és létrejön az ember soha nem látott felszabadulása a munka egzisztenciális kényszere alól. Ez a szingularitásnak a jelenből legkevésbé megjósolható következményeit eredményezi. Fizikai motiváció hiányában kizárólag szellemi motívumok tarthatják mozgásban az emberi létezést.

„A mentális világ nem pusztán passzív összegzése szenzoros partikuláknak. A lélek lényege a belső integratív mozzanat, az értelemadó többlet, amely megkülönböztet minket pusztá kiszolgáltatott lény voltunktól.” (Dienes Valériára hivatkozik Pléh Csaba: *Dienes Valéria és a modern pszichológia Bergson-alapú megújítása.*)⁶⁶

Felvetődhet a fizikai visszafejlődés vagy életképtelenné válás éppúgy, mint a szellemi fejlődés érdekeltségének hiánya. Sőt, általában az „érdekeltség” fogalma mint külső inspirációs tényező úgy fizikai, mint szellemi értelemben megszűnésre kárhoztatott. Esetleg némi áttétellel, más személyekhez való viszonyításban jelenhet meg úgy mint hiúság, érdem vagy pozíció. Ettől eltekintve csak belső ambíciók maradnak, melynek terhei már ma is megmutatkoznak a gazdag társadalmakban, méghozzá ritka kivételektől eltekintve általában negatív hatásként, amennyiben a tevékenységkényszer alól való felszabadulás nem lehetőségként, hanem ürességként kezd funkcionálni, és pótcselekvést eredményezhet. A jelenlegi tapasztalatok mindenesetre sok kérdést vetnek fel az ilyen szintű szabadság emberre gyakorolt hatásával kapcsolatban, mely kérdésekre egyelőre korrekt válasz a megfelelő ismeret hiányában nem adható.

Röviden érdemes kitérni még a futurologiával foglalkozó népszerű művek egyik sztárolt kérdésére, mégpedig a gépeknek az emberrel szemben lehetséges fölényére, amelyet a gépek elvben kihasználhatnak akár az ember kiszorítására is. Ezeket a felvetéseket általában komolytalannak tartjuk. Jóllehet elképzelhető olyan humanoid, mely az ember minden evolutív tulajdonságát birtokolja, s egyéb határtalan fizikai tulajdonságain túl valós személyiség, és ez a lény fölébe kerekedhet az „archaikus” embernek, viszont nem látjuk értelmét ezt a lényt nem embernek tartani. A személyiséggel nem rendelkező gépek leglényegesebb tulajdonsága viszont az, hogy ugyan elvben beprogramozhatók minden emberi tevékenység szimulációjára – közte az értelmi tevékenységek szimulációjára is –, de ettől ezek a gépek még önálló

⁶⁵ Calvino, I. web.

⁶⁶ Pléh Cs.: web.

motivációs rendszerrel nem rendelkeznek, hiszen éppen ebben különböznek a személyiségtől, ilyenformán viszont legrejtettebb motivációjuk is ember által programozott. Természetesen létezhetnek programhibák, és ezek okozhatnak bármilyen súlyú katasztrófát, de semmi ok arra, hogy ezt ne tekintsük közönséges anomáliának.

Gép és ember lehetséges konfliktusát tehát mi a dolog közönséges érdekességére alapítottan túldimenzionálnak tartjuk. Sokkal problémásabbak és izgalmasabbak azok a felvethető kérdések, amelyekre egyelőre nincsenek válaszok. A személy identitása a múltban és a jelenben a ritka kivételektől eltekintve akkor is létezésben volt képes tartani az embert, ha explicit artikulációja nem történt meg, és csak homályos és kinyilváníthatatlan érzéskomplexumban inspirálta a személy cselekvési mozzanatait. Külső inspirációs tényezők hiányában a személy implicit identitásának működőképessége elképzelhetetlen.

Ugyanakkor az emberi tudatosság olyan általános növekedése is meglehetősen elképzelhetetlen, amelynek eredményeként általánossá válhatna a személy explicit identitásának birtoklása. Pozitív várakozással a jövő felé fordulva leginkább az olyan időzítés kontrollja tűnik fontosnak, amely mellett nem kerülhetnek ki a folyamatok az ember tudatos ellenőrzése alól. Ha ezt sikerül megoldanunk, nincs mitől aggódnunk, s kellő bátorsággal léphetünk be az ismeretlenbe.

„Több dolgok vannak földön és égen,
Horatio, mintsem bölcselmetek
Álmodni képes.”

(Shakespeare: Hamlet)

Irodalom

- Agamben, G.: *Homo Sacer*. Stanford University Press, 1998.
- Assmann, J.: *A kulturális emlékezet*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2013.
- Bakonyi P.: „Gigászok harca az emberért”. *Pro Philosophia Füzetek*, 30. 2002. 65–87.
- Barabási A. L.: *Behálózva. A hálózatok új tudománya*. Budapest, Magyar Könyvklub, 2003.
- Berger, P. – Luckmann, The.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main, 1966.
- Bergson, H.: *Teremtő fejlődés*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987.
- Boulding, K. E.: The economics of the coming spaceship Earth. In Jarrett, H. (ed.): *Environmental Quality in a Growing Economy*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1966. 3–14.
- Brooks, R.: Az ember és a gép egyesítése. In Brockman, John (szerk.): *A következő 50 év*. Budapest, Vince Kiadó, 2003.
- Bruni, L – Zamagni, S.: *Civil gazdaság. Hatékonyság, Méltányosság, Köz-jólét*. Budapest, L'Harmattan, 2013.
- Calvino, I. http://www.swedenabroad.com/pages/general____31804.asp (2005.04.03.)
- Capra, F.: *A fizika taoja*. Budapest, Tericum Kiadó, 1990.
- Castells, M.: *Az identitás hatalma*. Budapest, Gondolat–Infonia, 2006.
- Chomsky, N.: *Miféle teremtmények vagyunk?* Budapest, Kossuth Kiadó, 2018.

- Csikszentmihályi M.: A boldogság jövője. In Brockman, John (szerk.): *A következő 50 év*. Budapest, Vince Kiadó, 2003.
- Frankfort, H.: Before Philosophy. <http://inst.santafe.cc.f1.us/~jbieber/HS/befphil.htm> (2020.01.05.)
- Galilei, G.: *Párbeszéd*. Bukarest, Kriterion, 1983.
- Gálosi A.: A tökéletes helyettes. In Darida (szerk.): *Konstellációk. Művészetelméleti tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2017. 41–51.
- Hajas T.: *Szövegek. Dr. Mabuse végrendelete*. Budapest, Enciklopédia Kiadó, 2005. 243–245.
- Harari, Y. N.: *Homo Deus*. Budapest, Animus, 2017.
- Haraway, D. J.: *A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. University of Minnesota Press, 2016.
- Hartmann, N.: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. 3. unveränderte Auflage*. Berlin, Walter de Gruyter, 1962.
- Hartshorne, C.: *Creative Synthesis and Philosophic Method*. London, SCM Press, 1970.
- Heidegger, M.: *Az idő fogalma*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1992.
- Heidegger, M.: *Seminare, Gesamtausgabe I. Bd. 15. Hrsg. Curt Ochwadt*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1986.
- Heidegger, M.: *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2007.
- Hegel, G. W. F.: *Esztétika (Lectures on Aesthetics)*. Budapest, Gondolat, 1979.
- Hesse, H.: *A pusztai farkas*. Budapest, Helikon, 2017.
- Hofstätter, P. R.: *Einführung in die Sozialpsychologie*. Stuttgart, Kröner, 1990.
- Hornung, E.: *Az egy és a sok. Az óegyiptomi istenvilág*. Budapest, Typotex, 2009.
- Jung, C. G.: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987.
- Kant, I.: *A gyakorlati ész kritikája*. Budapest, Osiris, 2004.
- Klemensits P. – Eszterhai V.: *Biztonságpolitikai kihívások és trendek a 21. század közepén*. 2017. http://www.geopolitika.hu/hu/2017/06/01/biztonsagpolitikai-kihivasok-es-trendek-a-21-szazad-kozepen/#_edn24 (2018.06.06.)
- Kohák E.: „Variations of Ecological Experience”. *Environmental Ethics*, 19 (2) 1997. 153–171.
- Kucserka Zs.: *Könyvbe vésett jellemek. A 19. századi magyar regényszereplők karakterének történeti megközelítései*. Doktori értekezés. PTE, 2013.
- László E.: *Chaos Point. The World at the Crossroads*. London – New York, Taylor and Francis, 2006.
- Latour, B.: *Sohasem voltunk modernek*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999.
- Lévinas, E.: *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- Mannheim, K.: *A gondolkodás struktúrái*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1995.
- Marcus, G. F.: „Cognitive Architecture and Descent with Modification”. NYU Scholars, *Cognition*, 101. 2006. 443–465.
- Nagy Z. É.: „Változó vidékkép – Minden időben”. *Szociológiai Szemle*, 4. 2008. 123–129.
- National Intelligence Council: *Global Trends: Paradox of Progress*. 2017. <https://www.dni.gov/files/documents/nic/GT-Full-Report.pdf> (07.07.2020.)
- Nemes Z. M.: *Esztétika és antropológia. Az antropológiai színrevitel mint esztétikai dehumanizáció*. Doktori disszertáció. Budapest, ELTE, 2013.
- Neumann, I. B.: Discourse Analysis. In Klotz, A. – Prakash, D. (eds.): *Qualitative Methods in International Relations: A Pluralist Guide*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008. 61–77.
- Oakeshott, M.: Education: The Engagement and its Frustration. In Dearden–Hirst–Peters (eds.): *Education and the Development of Reason*. London – New York, Routledge – Taylor&Francis Group, 2010. 14–37.
- O'Hara, S. U.: „Valuing Socio-diversity”. *International Journal of Social Economics*, Springer Link, 22 (5), 1995. 533–554.
- Piaget, J.: *Az értelmi fejlődés társadalmi tényezői*. Bukarest, Kriterion, 1973.
- Plessner, H.: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In Dux, Günter – Marquard, Odo – Ströker, Elisabeth – Schmidt, Richard W. –

- Wetterer, Angelika – Zemlin, Michael-Joachim (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*. 10 Bde. Berlin, Suhrkamp, 2003. 135–234.
- Pléh Cs.: „Az ezredforduló pszichológiája 1”. *Iskolakultúra* (9), 2019. 69–100.
- Pléh Cs.: „Az ezredforduló pszichológiája 2”. *Iskolakultúra* (10), 2019. 3–16.
- Pléh Cs.: *Dienes Valéria és a modern pszichológia Bergson-alapú megújítása*. Budapest, CEU, 2018.
https://www.researchgate.net/profile/Csaba_Pleh/publication/332303386_Dienes_Valeria_es_a_modern_pszichologia_Bergson-alapu_megujitasa/links/5cace994299bf193bc2d9698/Dienes-Valeria-es-a-modern-pszichologia-Bergson-alapu-megujitasa.pdf (07.07.2020.)
- Pokol B.: *A mesterséges intelligencia társadalma*. Budapest, Kairosz, 2018.
- Sachs, W.: „Development: The rise and decline of an ideal: Article for the Encyclopedia of global environmental change.” Wuppertal, Wuppertal Inst. für Klima, Umwelt, Energie. *Wuppertal Papers*, 2000.
- Segesváry V.: *A civilizációk dialógusa*. Hága, Mikes International, 2004.
- Shaftesbury, A. A. C.: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge University Press, 1999.
- Schwab, K.: „The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond”. *World Economic Forum*, 2016.01.14. <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/> (07.07.2020.)
- Sperry, R.: „The future of psychology”. *American Psychologist Association Net*, 50. 1995. 505–506.
- Stapp, H. P.: „S-Matrix Interpretation of Quantum”. *American Physical Review D*, 3. March 15. 1971. 1303–1320.
- St. Augustine: *Confessions*. <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/conf12.shtml> (07.07.2020.)
- Takács Á.: „Heidegger, Husserl és a kritika”. *Aspecto*, 3. 2011. 145–156.
- Tarnas, R.: *A nyugati gondolat stációi*. Budapest, AduPrint, 1995.
- Tucker, P.: „In The War of 2050, The Robots Call The Shots”. *Defense One*, July 22, 2015. <http://www.defenseone.com/technology/2015/07/war-2050-robots-call-shots/118398/> (2016.12.20.)
- US Army Research Laboratory: *Visualizing the Tactical Ground Battlefield in the Year 2050: Workshop Report*. June 2015. 22–23. <http://www.arl.army.mil/arlreports/2015/ARL-SR-0327.pdf> (2016.12.20.)
- Volker, M.: *Materialien zu Hermann Hesses „Demian“*. Erster Band. Die Entstehungsgeschichte in Selbstzeugnissen und Dokumenten. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.
- Wellmer, A.: „Models of Freedom in the Modern World”. *Philosophical Forum*, (21) 1989. 228–229.
- Wilson, J. A.: Egypt. In: *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Frankfort et al. (eds.) Chicago–London, The University of Chicago Press, 1946. 31–125.

Kiss Károly

Kinek a kezében van a sorsunk?

Technofilozófia

A jövőnk nincs köbe vésve, és nem arra vár, hogy megtörténhessen.

(Max Tegmark)

Valóban?

A világ élvonalbeli komputertudósai 2015 januárjában konferenciát tartottak Puerto Ricón azzal a céllal, hogy „a jó szándékú mesterséges intelligencia” mellett kampányoljanak. Megállapították, hogy „most először hozhatunk létre olyan jelentős technológiát, amellyel örökre leszámolhatunk az örök megpróbáltatásokkal: szegénységgel, betegséggel és háborúval, de akár véget is vethetünk az emberiségnek. Létrehozhatunk [...] olyan társadalmakat, amelyek soha nem látott módon virágoznak, de megszülethet egy kaffai, mindent uraló világállam is, amelynek hatalmát soha nem lehet megdönteni.”¹ Tevékenységüket „MI-biztonságtechnikának” nevezik. A kifejezés nem szerencsés, mert valamilyen technikai biztonságra utal, holott nem erről, hanem a mesterséges intelligencia alkalmazásának társadalmi biztonságosságáról van szó: a MI kordában tartásáról, arról, hogy fejlettebb formája ne hogy az ember ellen forduljon, illetve hogy egyes csoportok ne hogy mások leigázására használhassák.

Ugyanez a tudós kompánia két év múltán újabb konferenciát tartott Kaliforniában, Asilomarban. 23 alapelvet fogadtak el. Néhány közülük: a MI kutatásának célja a jó szándékú intelligencia létrehozása legyen; kutatni kell, hogy a jövőbeli MI-rendszerek akaratainknak megfelelően cselekedjenek; úgy kell növelnünk jólétünket az automaták segítségével, hogy közben megmaradjanak emberi céljaink; a MI-kutatóknak együtt kell működniük és kerülniük kell a versenyt; a fejlett MI-rendszerek tervezői és megépítői felelősséggel tartoznak e rendszerek működésének morális vonatkozásaiért; a nagymértékben autonóm MI-rendszereket úgy kell megtervezni, hogy céljaik és viselkedésük összhangban legyen az emberi értékekkel, az emberi méltósággal, a jogokkal és a kulturális sokféleség eszméivel; a szuperintelligencia fejlesztése az egész emberiség javát kell hogy szolgálja, nem pedig egy állam vagy szervezet érdekeit. (A csoport szervezője Max Tegmark, a fenti alapelvek a könyv utolsó fejezetében olvashatók.)

¹ E sorokat Max Tegmark: Élet 3.0 c. könyvének 44–45. oldaláról idéztem.

Marx formációelmélete

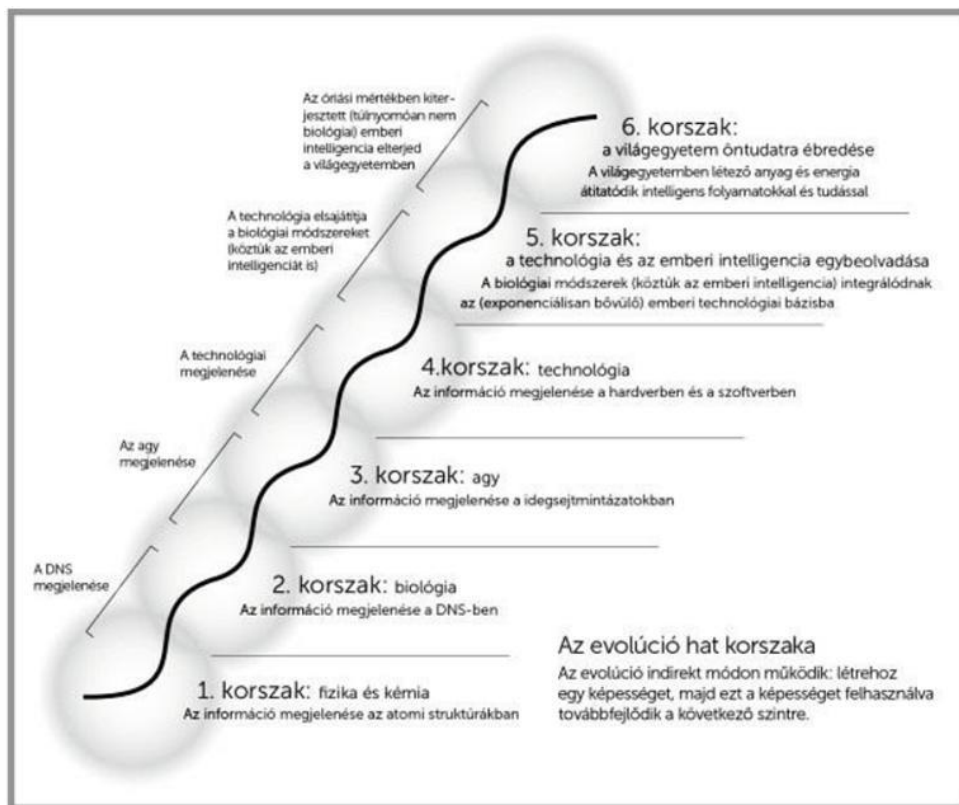
Az ember eltöpreng: vajon mit szólna e lelkes, többnyire fiatal informatikusokból álló tudóscsoport őszinte, de naiv törekvéseihez szigorú tekintetű Marx atyánk? Ki hosszú élet kemény munkásságával igyekezett bizonyítani, hogy márpedig a történelem menetét, a termelőerők fejlődése szabja meg; az a tartalom, a lényeg, az határoz meg mindent, a termelési viszonyokkal együtt az alapot, melyre fölépül az emberi társadalom. És hiába csürte-csavarta a szót a tudós Tőkei, beszélt totalitásról, tartalom és forma viszonyáról, végső soron csak ezt kell értenünk alatta: a termelőerők fejlődése (mely alatt a technikát és az ember munkavégző képességét kell érteni) megállíthatatlan és meghatározó. Ha korunk legfontosabb történéseit akarjuk megérteni és megmagyarázni (a világgazdaság globalizálódását, minden globalizálódását, az információtechnológia térhódítását, az információtechnológiai cégek világhuralmát), ide lyukadunk ki: az információtechnológia (és egyre inkább a biotechnológia is) törli magának az utat, kiköveteli a szükséges változásokat, a maga képére és hasonlatosságára formálja a világot. (Nem csoda, hogy a közismerten polgári gondolkodású Kosáry Domokos, a volt MTA volt elnöke is azt mondta, hogy bár nem marxista, a nagyléptékű történelmi folyamatok megértéséhez és megmagyarázásához a marxi formációelmélet nélkülözhetetlen.)

Isten, világszellem, intelligens mintázatok?

De ha a másik oldalra nézünk, ott meg Hegel jelentékteleníti el az embert sorsa formálásában. Őnála a világszellem jár körbe-körbe, hozza létre a valóság különböző szféráit, a természetet, az embert, majd a tudományokat, míg magára nem ismer, meg nem valósítja önmagát. Ray Kurzweil, az információtechnológia pápája szerint pedig az univerzum története nem más, mint az intelligencia kialakulásának és szétáramlásának története. Intelligencia alatt információt (mintázatot) ért.

A világegyetem evolúciójának első korszaka a fizika és a kémia volt (az információ, a rendezettség megjelent az atomi struktúrákban). A második korszak a biológiáé, az információ a DNS formáját öltötte. Ezután kialakult az agy, az információ megjelent az idegsejtekben. A negyedik korszakban létrejött a hardver és a szoftver.

Most az ötödiket éljük, az információtechnológia és az emberi intelligencia egybeolvadását, a szingularitás folyamatát, melytől kezdve minden robbanásszerűen megváltozik. A hatodikban az egész univerzum átítatódik intelligens folyamatokkal. Kurzweil istene, objektív szelleme tehát az információ, az intelligencia. (Szétáramlása a Szentlélek kiáramlására emlékeztet.)



Forrás: Ray Kurzweil: *A szingularitás küszöbén*. Web, 2013. 23.

És ha már azoknak a filozófiáknak, világnézeteknek a felsorolásánál tartunk, melyek kizárják az embert sorsa formálásának nagyléptékű folyamataiból, utaljunk még Teilhard de Chardinra is: ómegapontjában minden korábbi tudás, szellem és energia egyesül. Az ezt megelőző szakaszok: az anyag, az élet, a gondolat és a felsőbbrendű élet; és a folyamat célja a Teremtővel való egyesülés. Az univerzum evolúciója két szálon, az anyagin és a szellemin folyik, melyek végül egyesülnek; az embert alkotó anyag öntudatra ébred.

Az emberben óhatatlanul fölmerül a kérdés: vajon mit szólna mindehhez *Spengler*, aki szerint a történelemben nincs fejlődés, csak felívelő, majd lehanyatló kultúrkörök vannak. Korunkra kísértetiesen illik a jellemzés, hogy a technika még fejlődik, de a kultúra már nem. Vajon most az összes eddigi, a *Homo sapiens* által teremtett kultúra lehanyatlásának lennének a tanúi? És az intelligenciatorobbanás, a szingularitás, az emberi és a gépi intelligencia összeolvadása jelentené az új kultúrkör megjelenését?

Akár még ez is elképzelhető.

Hadvezérek és jelentéktelen kis tisztecskék

Ezek az elméletek, elképzelések, világvíziók semmi teret nem adnak az emberi tevékenységnek; az ember csupán beteljesítője és elszenvedője a rajta átdübörgő és őt legfeljebb felhasználó folyamatoknak. Fölöttünk a végzet hatalmaskodik. Tolsztoj is leszögezte a *Háború és béke* bevezetőjében, hogy a történelmet nem a nagy emberek csinálják; a történelem kitermeli, kiválasztja őket céljai megvalósításához. És ha a nagy hadvezérekre gondolunk, Nagy Sándortól Julius Caesaron át Napóleonig, valóban elképzelhető, hogy ők csupán eszközei voltak a sorsnak, a hódítás és egy kultúra kiterjesztése volt a feladatuk, melyet ha nem ők, akkor mások vittek volna végbe. Mint ahogy az is elképzelhető, hogy a vesztt háború utáni megaláztatás, majd a világválság érlelte meg a feltételeket Németországban Hitler színre lépéséhez, és ha nincs ő, akkor más áll az elégedetlenség élére, testesíti meg a fajelmélettel alátámasztott revánsvágyat, teremt diktatúrát és húzza ki fegyverkezéssel a gazdaságot a bajból. És azt is törvényszerűnek látom, hogy a XIX. századi munkásmozgalom kitermelte a maga ideológusait, Marxszal a csúcson, mint ahogy azt is, hogy a kommunista mozgalmak diktatúrákba torkollottak.

De valami azt súgja, hogy mégsem szabad kizárni az embert a történelem formálásából. Mert mi történt volna, ha 1962. október 27-én, a kubai rakétaválság idején nincs Vaszilij Arhipov a szovjet B-59-es atom-tengeralattjáró fedélzetén, aki a kapitány döntésével szembeszegülve megakadályozta az atomtorpedó kilövését? Állítottak már szobrot Vaszilij Arhipovnak? Vagy Sztanyiszlav Petrovnak, aki 1983. szeptember 9-én egy dél-koreai utasszállító repülőgép szovjetek általi lelövése következtében létrejött válságban felülbírálta az automata előrejelző berendezést? Az ugyanis azt jelezte, hogy az amerikaiak öt földi atomrakétát lőttek ki a Szovjetunió ellen. Ő ösztöneire hallgatva tévesnek minősítette a riasztást. Később ez be is igazolódott – a műhold a felhőkről visszaverődő napsugarakat vélte a rakéták hajtóművéből kicsapó lángnak.

Két bátor ember, akinek helyén volt az esze, megakadályozta az atomháború kitörését. Biztosra vehetjük, hogy ha nem Julius Caesar, akkor más uralkodó tolta volna ki az impérium határait Britannia északi részéig; ha nem ő, akkor egy más római uralkodó vitt volna végbe tömegmészárlást a germánok között (melyet ma genocídiumnak minősítenénk). De érvelhetünk-e itt is úgy, hogy ha nem ez a két szovjet tiszt, akkor mások tették volna meg helyettük, amit megtettek? Nem, ez a tett kizárólag nekik köszönhető. Nincs olyan törvény, hogy minden hadihajón és megfigyelőponton kell lennie egy olyan embernek, aki ha a központ vagy a helyi parancsnok atomrakéta kilövéséről dönt, azt megakadályozza.

Jézus és a gőzgép

És mit szóljunk a Buddhához, Jézushoz és Mohamedhez? Ők is adott történelmi helyzet szülöttei lennének? A vágyak kioltásának „módszere” a szenvedés elviselésére nem korhoz kötött recept. A felebaráti szeretet hirdetése sem magyarázható meg az akkori „társadalmi viszonyokból” és semmi köze sincs ahhoz, hogy milyen volt „a termelőerők fejlettségi szintje” az akkori Galileában. Mint ahogy a Buddha sem hozható kapcsolatba az ázsiai termelési móddal (mely Tőkei kedvenc elmélete az ázsiai

viszonyok marxista megmagyarázására). Mohamed fellépése viszont már inkább a helyzet által determináltak látszik: új vallással egyesítette a szétszórt arab törzseket és ideológiát kovácsolt hódításaihoz.

A műszaki fejlődésben, a civilizációs (nem kulturális) fejlődésben látjuk a folyamatot, a determináltságot, ahogy az előző fokozatra ráépül a következő, ahogy a mechanika csúcsaként megszületik a gőzgép, az elektromosság észleléséből a dinamó, az atommag feltöréséből az atombomba, a sejtmag feltöréséből a génszerkesztés. És érezzük, hogy ezek visszatarthatatlan fejlemények. De milyen előzménye volt a Buddhának és Jézusnak? (A Messiás eljövetelét megjósoló ószövetségi próféták nem tudták, hogy aki eljön, az a szeretet prófétája lesz.) Ők az emberi történelem szuverén, autonóm formálóinak látszanak, akik nem a konkrét körülmények által determináltak léptek fel – tehát ők kétségtelenül az emberi történelem alakítói. (És egyúttal idekívánczik a megjegyzés: a marxi formációelmélettel megmagyarázhatók a gazdaságban végbemenő változások – beleértve a tulajdonviszonyokat és a termelési viszonyokat is –, de a vallásban és a kultúrában az már nem látszik érvényesnek.)

Az ember az egyistenhívő vallásokban sem saját sorsának kovácsa: minden, amit tesz, istene akaratából vágyon és az ő dicsőségét kell hogy szolgálja. A konkrét témánál maradvá: imádkozzunk, hogy ne hogy megvalósuljon a rossz szándékú MI – bár a szabad akarat azért felruház felelősséggel és cselekvőképességgel. (A modern idegtudomány tagadja a szabad akarat – *arbitrium liberum* – létezését. Felfogása szerint döntéseink a neurobiológiai folyamatok eredményeképpen már azt megelőzően megszületnek, hogy tudomást vennénk róluk, csak azt követően tudatosulnak. Döntéseink tehát neurobiológiai „algoritmusok”, ösztönös folyamatok eredményei.)

Vajon milyen filozófiai, világnézeti alapon kell állnunk, hogy képesnek érezzük magunkat sorsunk formálására? Elegendő lenne ehhez az egzisztencializmus, az ember Nietzschevel kezdődő önmegalkotásának folyamata? Vagy a szubjektív idealista filozófiák, melyek a világot csak mint képzeletünk tárgyát tekintik? Mert ha a világ csupán bennünk élő képzet, a történelmet az emberi cselekedetek és szándékok vezérlik, akkor lehetséges a MI kedvezőtlen vonásainak, hatásainak az elkerülése? (Webert szántsándékkal kihagytam; ő már mindjárt az elején megbukik a vizsgán: a protestáns etikával magyarázzuk a kapitalizmus létrejöttét, mikor az a reformáció előtt, a késő középkori itáliai városállamokban fejlődött ki?)

Monod céltalan univerzuma

Jacques Monod a múlt század 60-as éveiben Francois Jacobbal együtt kimutatta, hogy azok a sejten belüli folyamatok, melyek a sejt túlélését és szaporodását szolgálják, célirányosnak és szándékosnak tűnnek, mintha szándék, megfontolás és döntés lenne mögöttük. Valójában a sejt működésének automatizmusairól van szó. Szaknyelven ez így hangzik: „Monod paradigmát mutat be: a biológiai szervezet egyik szintjén (metabolikus tevékenység) megszülető választást hogyan generálják a szükségszerű (választást nem megengedő) interakciók egy másik szinten (a génszabályozás szintjén); a választás képessége a visszacsatolási hurkok komplex rendszeréből adódik, melyek összekötik ezeket az interakciókat.”² Tevékenységükért Nobel-díjat kaptak.

Monod és Jacob kutatásai megerősítették az evolúció darwini elméletét, miszerint a változások célirányosak (végső soron a sikeresebb alkalmazkodásra és a reprodukció elősegítésére irányulnak), de nem áll mögöttük külső szándék. Monod konkrét felfedezéseiből széles körű filozófiai következtetések adódnak, melyeket ő maga is levont. Nevezetesen, hogy az ember kialakulása mögött nincs semmilyen misztikus, természetfölötti vagy vallási tényező, az élőlények a sejtszintű véletlenszerű és szükséges változások kombinációjának az eredményeként jöttek létre, és maga a bioszféra is ezeknek az eredménye. Ennélfogva magányosak vagyunk az univerzumban. Monod ennél is tovább megy: azt vallja, hogy „[a]z univerzum nem étellel terhes, mint ahogy a bioszféra sem az emberrel [...] Az ember végre megértette, hogy egyedül van az univerzum felfoghatatlan végtelenségében, melyből csupán a véletlennek köszönhetően emelkedett ki. Nincs sem sorsa, sem feladata. De ő dönti el, hogy mit választ: a feje fölötti királyságot, vagy az alatta lévő sötétséget.”³

Ez a mondat elárulja, hogy Monod gondolkodása a francia egzisztencialistákéval volt rokon: a céltalan univerzumban az embernek meg kell alkotnia önmagát és saját célját kell követni. *Chance & necessity (A szükségszerűség és a véletlen)* c. könyvének mottója is Camus *Sziszüphosz*-ból származik: „The struggle itself toward the heights is enough to fill a man’s heart. One must imagine Sisyphus happy.”⁴ Ezt olvasván az ember nem tud nem Madáchra gondolni.

Micsoda fantasztikus gondolati ív! Az ember ezért lelkesedik a tudományért! Jacques Monod az *Escherichia coli* baktérium anyagcsere-folyamatainak tanulmányozásából, annak vizsgálatából, hogy hogyan termeli a szénhidrátokat lebontó enzimeket, és az hogyan függ kémiai környezetétől, eljut odáig, hogy egyedül vagyunk a céltalan, vak univerzumban, nincs semmi természetfölötti erő, amely cselekedeteinket meghatározná, ezért egyedül mi vagyunk a felelősök azért, amit teszünk.



² Az idézetet az angol nyelvű Wikipédiából vettem. Konkrétan arról van szó, hogy az *Escherichia coli* baktérium termeljen-e szénhidrátokat lebontó enzimeket, avagy nem. Ha van a közvetlen vegyi környezetében szénhidrát, akkor termel, de ha nincs, akkor „represszor” fehérje gátolja az enzimek termeléséhez szükséges gének tevékenységét.

³ Ez az idézet is az angol nyelvű Wikipédiából származik.

⁴ Alfred A. Knopf, New York, 1971-es kiadás. Fordításomban: A küzdelem a magasságok meghódítására méltó emberi cél. Sziszüphoszt boldognak kell hinnünk. (Azt már nem Monod, hanem Camus szemére kell hánynunk, hogy miközben istenek és természetfölötti erők nélküli világot hirdet, példázatának hőse, Sziszüphosz istennel viaskodik, és azok ítélik őt az örökké hiábavaló tevékenységre.)

Azt látjuk, hogy a Szilícium-völgy óriásai óriási pénzeket fektetnek a MI fejlesztésébe. Kína és az Egyesült Államok között most ahhoz hasonló versengés folyik a MI fejlesztése terén, mint annak idején a Szovjetunió és az USA között az atomfegyverkezésben. Mérvadó kutatások azt jósolják, hogy a század közepére a mai foglalkozások nagy része eltűnik. És szó sincs arról, hogy az informatika ilyen

arányban lenne képes új mesterségeket teremteni. A *Homo sapiens*re az eljelentéktelenedés sorsa vár. „Az ember ezt, ha egykor ellesi, vegykonyhájában szintén megteszi” – írta annak idején Madách. A műszaki fejlődés feltartóztathatatlan. Hiába tiltják mindenütt a beavatkozást az emberi csírvonalba (azaz a génszerkezet csak az egyes ember genomját módosíthatja, olyat nem tehet, ami örökletessé válik), ha egy örökletes betegség gyógyítására megszületik a megoldás, a korlátokat át fogják törni. (Mint ahogy az már meg is történt 2019 novemberében.) Ha a technológia biztonságossá válik, és a babák fizikai és szellemi tulajdonságai megrendelhetők lesznek, a pénzes emberek ajánlatai át fogják törni a jogi-morális tiltásokat. És ha egy új fejlesztés stratégiai előnyökhöz vezet a hadászatban, nem lesznek tekintettel etikai elvekre. (Már most sincsenek.) És most nagyvonalúan átléptünk olyan várható, potenciális következményeken és veszélyeken (az emberinél fejlettebb, általános mesterséges intelligencia létrejötte és „kiszabadulása”), melyekkel Max Tegmark és a lelkes kis csapat maga is tisztában van. Javaslataik naivitását kimondatlanul maguk is belátják, amikor azt fejtegetik, hogy a MI jó szándékú fejlesztéséhez és felhasználásához végső soron jó szándékú világra, jó szándékú nemzetközi közösségre lenne szükség.

Ember küzdj, és bízva bízzál! Vajon mondott-e ennél bárki okosabbat?

A technika: eszköz vagy emberi lényegünk? (Bernard Stiegler technikafelfogása)

A technofilozófia legjelentősebb művelőjének Bernard Stiegler francia filozófust tartják. Elődei között Martin Heidegger és Gilbert Simondon szövegeit emlegetni, de egyesek szerint részben Jacques Derrida munkássága is idetartozik.

A görög filozófia, és nyomában az európai a legutóbbi időkig nem tulajdonított jelentőséget a technikának: azt eszköznek, „külsőnek”, mind az emberi lényegtől, mind a filozófiától távol állónak tekintette. Legalább is így szokták bevezetni a témát, megelégedve Marxról, akinek a filozófiájában a termelőerők (értve ez alatt az ember munkavégző képességét és eszközeit) és a termelés során az emberek között kialakuló viszonyok képezik a társadalom alapját, a termelési módot, melyen a kulturális-szellemi-politikai felépítmény nyugszik.

A múlt században Martin Heidegger (1889–1976) elevenítette fel a technika témáját. Szerinte a korábbi nyugati filozófia egyoldalúan, metafizikusan szemlélte a világot. Ez a metafizikus világszemlélet a modern technológiáról alkotott felfogásban csúcsosodott ki. A technikát általában a célok eléréséhez használt semleges eszköznek tartják. Ezzel szemben Heidegger azt próbálta meg bizonyítani, hogy a technika változása világszemléletünk megváltozásához vezet. Aggódott amiatt, hogy földi környezetünkre elsősorban annak felhasználása szempontjából tekintünk. A technika globális elterjedése és a természeti erőforrások kíméletlen kihasználása miatt Heidegger a technikában elkerülhetetlen veszélyforrást látott.

A technikát a művészetekkel állította szembe, és a 30-as évek végétől kezdve tisztán a technikai világnézettel szemben álló alternatívát dolgozott ki. Az emberiségre megpróbált nem úgy tekinteni, mint a világ közepére, hanem mint amely része a világnak. Az embernek nem uralkodnia kell a Földön, hanem úgy viselkednie, mint aki

halandó vendég, és védenie kell azt. (Ezért tehát Heideggert a modern kori környezetvédelem megalapítójának is tekinthetjük.)

A *Gondolat-jel* 1993. 1–11. száma *Már csak egy Isten menthet meg bennünket* címmel közli azt az interjút, melyet a Spiegel készített Heideggerrel 1966. szeptember 23-án. Az alábbiakban Heideggernek a technológiára vonatkozó néhány kijelentését emelem ki a szövegből.

„A kommunizmus is a planetáris technika által meghatározott mozgalom. Az amerikanizmus is. [...] Az újkori technika planetáris mozgalma olyan hatalom, amelynek történelemformáló nagyságát alig lehet túlbecsülni. Számomra ma az a döntő kérdés, hogyan rendelhető hozzá egyáltalán valamely és melyik politikai rendszer a technikai korszakhoz. Nem tudom a választ erre a kérdésre. Nem vagyok meggyőződve, hogy ez a demokrácia.

[...] még mindig az a felfogás áll mögöttük, hogy a technika lényegét tekintve olyan valami, amit az ember a kezében tart. Véleményem szerint ez nem lehetséges. A technika lényegét tekintve olyan valami, amit az ember önmagából kiindulva nem győz le. [...] a modern technika már nem »munkaeszköz«, és lényegét tekintve már semmi köze a munkaeszközökhöz. [...] még nincs olyan szemléletünk, amely a technika lényegének megfelel. [Úgy tűnik, hogy ezt a »modern szemléletet« az ezután ismertetett Stiegler valósította meg.] A filozófia nem képes véghezvinni a jelenlegi világhelyzet közvetlen megváltoztatását. [...] Már csak egy Isten menthet meg bennünket. [...] A filozófia helyét a kibernetika tölti be. [...] A tudományok technikai-gyakorlati sikerei ma egyre inkább fölöslegessé teszik a filozófiai értelemben vett gondolkodást. [Egy ideje már én is így gondolom.]

Az embert olyan hatalom állítja maga elé, veszi igénybe, és provokálja, ami a technika lényegében nyilatkozik meg és amit az ember nem ural. [Egy ideje már én is ettől tartok.] [...] az áthagyományozott metafizika gondolkodásmódja, amely Nietzschével lezárult, semmilyen lehetőséget nem nyújt már a most még csak kezdődő technikai világkorszak alapvonásainak gondolkodva történő megtapasztalására. [...] A technika el nem gondolt planetáris túlrejéből adódó titoknak azon gondolkodás ideiglenessége és homályossága felel meg, amely megkísérel elgondolkodni az elgondolatlanon. [...]

Meggyőződésemm, hogy csak a világ ugyan azon helyéről kiindulva készítheti elő önmagát valamely visszatérés is, ahol a modern technikai világ létrejött; meggyőződésemm, hogy ez nem a zen-buddhizmus, vagy valamely, a világra vonatkozó más keleti tapasztalatok átvételével történhet meg. A radikális átgondoláshoz az európai hagyományok segítségére és újabb elsajátítására van szükség.”

Gilbert Simondon (1924–1989) *Du mode d'existence des objets techniques* című, 1958-ban írt munkája által vált ismertté mint a technika filozófusa. De a lételmélet megújítására törekvő filozófusként is ismerik. „Individuációnak” nevezi a folyamatot, ahogy az individuum létrejön, fennmarad, majd átalakul. E két elmélet között a transzindividuális filozófia teremti meg a kapcsolatot, mely nem szervilis viszonyt tételez fel a technika vonatkozásában.

Bernard Stiegler (1952–) – Derrida után – a múlt század és korunk legjelentősebb francia filozófusának tartják. Stieglerre is erőteljes hatást gyakorolt a francia fenomenológiai iskola technikai érdeklődése, mindenekelőtt Gilbert Simondon. „Stiegler a technikát az idő, az individuáció és a digitalitás összefüggésében vizsgálja.”⁵ Legismertebb műve a *La technique et le temps* (1–3. köt. 2018).

Stiegler megállapítja, hogy a görög filozófia nem fordított figyelmet a technika kérdésére. A technikát külső, kívülálló témának tekintette. A görög filozófia megkülönböztette magát a *technétől* (ami a szofistákat megihlette). Erről a „külsőről” azt feltételezte, hogy semmilyen módon nem járul hozzá a belső teljesség megismeréséhez, és ezért csak kiegészítőként működik. A filozófus használhat technikát (pl. írást), de a technika nem vesz részt a filozófiai igazság megalkotásában. A technikában nincs semmi eredeti, az mindig származékos. A technika bármilyen „elgondolása” szükségszerűen meghaladja a filozófia határait. A technikáról való gondolkodás csupán a gondolat szélét érintheti, csak a filozófiai sémákat veszélyeztetheti.⁶

E fentiek még könnyen belátható, elfogadható gondolatok. De amit Stiegler az emberi lényegről, annak technikai jellegéről állít, igen szokatlan, új, sőt hajmeresztő felfogás. De – amint majd látni fogjuk – elfogadható, sőt, meggyőző lesz. Stiegler szerint *a technikát antropológiai alkotóelemnek kell tekinteni*. „A technicitásnak eredetileg szerepe volt az emberré válásban. Ezért van az, hogy az emberi lényeg csak véletlenszerű. [...] Az ember abból az önmozgásból születik véletlenül, melyet a lényeg hiánya okoz.”⁷ Ezt úgy kell érteni – legalábbis én úgy értelmezem –, hogy az ember véletlenszerű önmozgás, az evolúció eredménye, melyből hiányzik a lényeg; és a lényeget éppen a „technicitás” adja.⁸ Az ember az egyetlen olyan élőlény, mely mesterségesen kialakult tulajdonságokkal rendelkezik. A tárgyiasság/tárgyiasultság lényeges összetevőjét alkotja. Természete eredetileg csak másodlagos. „Ha az ember lényege (feladata, céljai) mesterségesek, akkor mindig vita, ellenségeskedés, sőt, még háború oka is lehet az, hogy az emberek saját tulajdonságai eltérőek. Az ember technikai eleme mindig magában hordozza a harc kockázatát, legyen az az elem akár baráti akár nyájaskodó. Ez a kockázat vég nélküli.”⁹ Ezt én úgy értelmezem, hogy ha az emberi lényeg, az ember tulajdon-

⁵ Fogarasi György: „Kísértő közelség: a televízió példája”

⁶ A francia Wikipédiából.

⁷ Uo.

⁸ Egy Stieglerről szóló tanulmányban az „*epiphylogenesis*” kifejezést használják; abban az értelemben, hogy Stiegler leszámol a humán evolúcióval. (Andres Vaccari – Belinda Barnett: „Bernard Stiegler and the Question of Technics”.)

⁹ A francia Wikipédiából.

ságai nem a technika által létrejöttek és meghatározottak lennének, akkor az ember „békés barom” módjára élne, nem lennének konfliktusai és háborúi. De mivel az emberi lényeket a technika, a technicitás adja, ezek az összeütközések elkerülhetetlenek. Ebben van valami, gondoljunk csak bele: az állatvilágban a konfliktusok mindig csak a szaporodási lehetőséggel és a létfenntartással kapcsolatosak. Állatok, állati csordák, közösségek nem háborúznak egymással azért, mert másként gondolkodnak isteneikről, a Szentírásról, a Szentháromságról vagy a faji egyenlőségről, vagy mert más értékeket vallanak egyéb téren.

„Így hozza létre az ember technikai (vagy tárgyi) alkotórésze az ember politikai természetét: a technicitás az emberi lényeg kérdése (célok, végső cél, származás: ezek filozófiai kérdések), ugyanúgy, ahogy a politikai kérdés is (hogyan éljünk együtt?).”¹⁰

Emlékszünk, hogy a marxizmus az emberré válásban az eszközhasználatot hangsúlyozta.¹¹ Csányi Vilmos – számomra nem meggyőzően – a társasági, közösségi létet tartja döntőnek, míg a legfontosabb emberi tulajdonságnak közösségszervező képességünket.¹² (Számptalan állatfaj él közösségekben – a természetől a farkasokon át az elefántokig –, mégsem alakult ki közöttük az emberihez hasonló, fejlett kommunikáció, és nem váltak öntudatossá.) Harari az elvont gondolkodás képességét tartja döntőnek az emberré válásban, mely szerinte úgy 70 ezer évvel ezelőtt, mutáció révén alakult ki. A gondolkodás és a nyelv Chomsky szerint sem folyamatosan, hosszú idő alatt, hanem viszonylag gyorsan alakult ki, és az idejét ő is 70–100 ezer évvel ezelőttre teszi.¹³ Az öntudatot is tekinthetjük az embert az állatvilágtól megkülönböztető jellegzetességnek, bár az emberszabású majmoknak is van öntudatuk. Visszatérve Stieglerre, ő tehát a „technicitást”, az eszközhasználatot tartja alapvető fontosságúnak, felelevenítve a „marxi hagyományt”. Sőt, ezt tekinti az ember lényegének. Értve ez alatt azt, hogy az evolúció során létrejövő lény a technika nélkül nem vált volna emberré. (Persze az állatvilágban is találunk számtalan példát az eszközhasználatra, a madaraktól a tengeri vidrán át az emberszabású majmokig.)

A kultúra és a technika között nem lát ellentmondást; sőt, mivel a technika a kultúra feltétele, abszurdnak találja a szembeállítást. A technika Stiegler számára nem emberi cél vagy kívánság elérésére szolgáló eszköz, hanem ellenkezőleg: az „emberi” az, ami technikai formát ölt, és az „emberi” technikailag „konstituálódik”.¹⁴

Úgy tűnik, a fenti „emberréválási koncepciók” közül Stiegler érvelése, felfogása a legmeggyőzőbb. Ugyanis a technika, az eszközhasználat az, aminek a folyamata a leginkább érzékelhető, és aminek a fejlődése *még ma is folytatódik!*

¹⁰ Uo.

¹¹ Azok, akik hozzám hasonlóan a 60-as években jártak egyetemre, általában nem találkoztak eredeti marxi szövegekkel; jegyzetekből tanultuk a marxizmust, annak megcsócsált, gyakran vulgarizált szövegét.

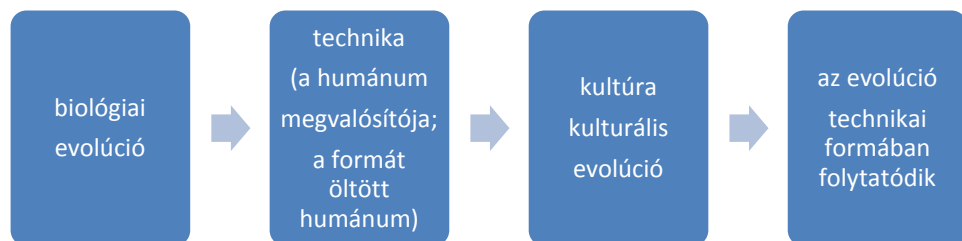
¹² Csányi: *Íme az ember*.

¹³ Chomsky: *Miféle teremtmények vagyunk?*

¹⁴ Ben Roberts: „Introduction to Bernard Stiegler”.

(Szemben a közösségben éléssel, az öntudatra ébredéssel és a gondolkodással és nyelvhasználattal, melyektől már nem várhatunk újabb fejleményeket.) Ha viszont elfogadjuk Stiegler érvelését, az determinálja az emberi jövőt, választás nélkül maradunk: *a technika önfejlődése jelöli ki utunkat*. Az elsősorban Kurzweil jövőjóslatának a megvalósulása felé mutat. Azaz: az ember és a technológia, az emberi és a gépi intelligencia összeolvad. Az ember már az emberi kultúrával és civilizációval letért a biológiai evolúció pályájáról, és a kulturális evolúció gyorsított pályáján halad. Ezt követően a technikai evolúció pályáján fog száguldani. A hagyományos filozófiai felfogásokra ember és technika szétválasztása a jellemző; a humánus szembeállítás a valamilyen gépies, dehumanizált, technológizált szférával. Stiegler meredeken szakít, sőt, szembemegy ezzel a felfogással, azt hirdetve, hogy az emberi lényeg maga a technológia...

De valójában *szemfényvesztésről, szójátékról* van szó. Stiegler a „technika” kifejezést mindarra használja, ami nem az evolúció, azaz nem véletlenszerű fejlődés terméke. Azaz amit az ember tudatosan, szándékosan fejlesztett ki. Ebből kifolyólag *a technika maga az emberi lényeg*, azok a tulajdonságaink, amelyek nem a biológiai evolúció során jöttek létre. De különbséget kell tennünk kultúra és technika között. A kultúra – Freud megfogalmazásában – állati ösztöneink „szublimálása”, azaz megszelídítése, az agresszív ösztönök pozitívvá, kreativitássá változtatása. Stiegler a technikával kapcsolatban gyakran használja a „prosztetikus” jelzőt, amely segítőt, támogatót jelent. A technika tehát az az emberi tulajdonság, amely létrehozza, „támogatja” a kultúrát. A technika a humánus „exteriorizálása”, a technika a humánus megtestesülése, a technika formát ad a humánusnak, a humánus mindig a technikán keresztül „konstituálódik”. Végül is tehát így képzelem el e fogalmak összefüggését:



Ezt Stiegler *epiphylogenesisnek* nevezi; az élet (a törzsfajlódás) olyan folytatásának, amelyben már az élet nem vesz részt (törzsfajlódáson túli, afölötti).

Ebben a képletben az öntudat lefokozódik; az öntudatnak vagy valamilyen egyéb, belső sajátosságnak nincs szerepe a humánus konstituálásában, azt „új, az anyaggal kialakított segítő kapcsolat végzi el” (*a new prosthetic relationship with matter*).¹⁵ E gondolatával Stiegler a filozófia „dekonstruálását” végzi el – hiszen a filozófia kezdettől fogva kizárta a technikáról való gondolkodást.

¹⁵ Uo.

Fogarasi György ezt írja Jacques Derridáról (1930–2004): „Gondolkodásában kiemelkedő szerep jut az ember kísérteties, protetikusan [segítő], technikai létmódjának, s a technika fogalmát és megítélését illetően vitában áll Heidegger nézeteivel, illetve mindazon, általa »fonocentrikusnak« nevezett elgondolásokkal, melyek a technikát másodlagos, származékos történelmi produktumnak tartják valamiféle »eredeti« közvetlenséghez vagy »természeti« állapothoz képest.” Azaz: Derrida a technikát közvetlenül az emberhez tartozónak, természetes kiegészítőjének tartotta.¹⁶

Források

- Ars Industrialis. Bernard Stiegler intézetének weblapja. <http://www.arsindustrialis.org/les-pages-de-bernard-stiegler>
- Chomsky, Noam: *Miféle teremtmények vagyunk?* Budapest, Kossuth Kiadó, 2018.
- Csányi Vilmos: *Íme az ember. A humánológus szemével.* Budapest, Libri, 2015.
- Fogarasi György: „Kísértő közelség: a televízió példája”. *Apertúra*, 2007. tél. Web: <http://uj.apertura.hu/2007/tel/fogarasi/>
- Heidegger, Martin: „Már csak egy Isten menthet meg bennünket”. *Gondolat-jel*, 1993. 1–11. (A Spiegel által Heideggerrel készített interjú 1966. szeptember 23-án.)
- Kurzweil, Ray: *A szingularitás küszöbén.* Web, 2013.
- Monod, Jacques: *Chance & necessity.* New York, Alfred A. Knopf, 1971.
- Orbán István: *A Big Data, mint a totális megfigyelés és manipuláció eszköze.* Előadás az Eötvös Collegium Filozófia Szakosztályának 2020. február 14–15-i konferenciáján.
- Roberts, Ben: „Introduction to Bernard Stiegler”. *Parallax*, 2007. vol. 13. no. 4. Taylor and Francis Online.
- Simondon, Gilbert: *Du mode d'existence des objets techniques.* Paris, Aubier et Montaigne, 1958.
- Stiegler, Bernard: *La technique et le temps.* Vol. 1–3. Paris, Fayard, 2018.
- Tegmark, Max: *Élet 3.0 – Embernek lenni a mesterséges intelligencia korában.* Budapest, HVG Könyvek, 2018.
- Vaccari, Andres – Barnett, Belinda: „Bernard Stiegler and the Question of Technics”. *Transformations*, No 17. 2009. (Electronic journal.)
- Ez a tanulmány – szerzői ausztrál kutatók – azt vizsgálja, hogy alkalmazható-e a biológiai evolúció fogalomkészlete a technikára és a kultúrára. Egyik érdekes megállapításuk, melyet azért idézek, hogy fogalmat alkossunk az elemzés jellegéről:
- „A komputer hardverének logikai struktúrái egykoron az emberi test »tartozékai« voltak mint empirikus problémamegoldó receptek [...] ezekből készítették aztán általános célú és csálhatatlan recepteket, melyeket ma algoritmusoknak nevezünk. Valójában az történt, hogy logikai struktúrák »elvándoroltak« az emberi testből, és olyan szabályokká váltak, melyek logikai jelölésként (fogalomként) szolgálnak (mint a szillogizmus vagy a matematika), és innen továbbvándorolva elektromechanikai kapcsolók és áramkörök lettek belőlük.”
- Vekérdi László: „Jacques Monod: Véletlen és szükségszerűség”. *Tiszatáj*, 1973/27.
- A francia és angol nyelvű Wikipedia szócikkei Bernard Stieglerről.*

¹⁶ Fogarasi: „Kísértő közelség: a televízió példája”.

