

## TANULMÁNYOK

Szabó Balázs - Nemeskéri Zsolt

### A SZOCIOÖKONÓMIAI RENDSZEREK ANTROPOLÓGIAI ÉS ETIKAI SZEMLÉLETŰ MEGKÖZELÍTÉSE<sup>1</sup>

#### Bevezetés

Az utilitarista alapokra épülő kapitalista piacgazdaság a modern és posztmodern kor „kibillent” valóságáért súlyosan felelős. Amennyiben csak a humanisztikus pszichológia egyik jelentős alakját, Roger Maslow-t tekintenénk, az ő közismert hierarchiája az alapvető emberi szükségletek tekintetében (Maslow, 1943) elégséges lenne azon irányok körvonalazásához, hogy mi lehet a gazdasági rendszer helyes jelentősége. A gazdasági rendszer ez alapján biztosítja a lét- és alapszükségletekhez kapcsolódó adekvát erőforrásokat, hogy ennek birtokában a személy önmaga kibontakoztatásának irányát vehesse célba. Vagyis a gazdaság nem egy önmagában álló, a társadalom egésze szempontjából elszigetelt rendszer, hanem sokkal inkább az emberi kapcsolatoknak egy olyan sajátos tere, ami – egyebek mellett – a csereviszonynak biztosít kibontakozási lehetőséget és ennek révén az erőforrások részbeni allokációját valósítja meg.<sup>2</sup>

Arisztotelész szerint ugyanis a vagyon és vagyonszerzés a családfenntartás elengedhetetlen feltétele, hiszen enélkül a keretrendszer nélkül a „boldog élet” megvalósítása válna alapvetően lehetetlenné (Arisztotelész, *Politika* I.4.1253b).<sup>3</sup> A családról viszont azt állítja a gondolkodó, hogy „*az államrend és az igazságosság kezdete és forrása*” (Arisztotelész, *Eudemoszi etika* VII.10.1242b), következésképpen maga az állam és az ebben manifesztálódó igazságosság válna alaptalanná a gazdasági tevékenység hiányában, mivel vagyonszerzés nélkül a családok fenntartása, valamint fennmaradása lehetetlenülne el. Arisztotelész kinek-kinek a mindennapi tapasztalataival összhangban a következőket is írja: „(...) [A]z anyagi javak felhalmozása (...) az élethez szükséges, s a városállam és a család közösségére hasznos. S úgy látszik, az igazi gazdagság ebből áll. Mert az effajta vagyonnak a boldog élet szempontjából elégséges mennyisége nem korlátlan (...) Ugyanaz áll rá, ami a többi mesterségre: semmiféle mesterségnek, semmiféle eszköze nem lehet végtelen (...), márpedig a gazdagság nem egyéb, mint a családi és állami élet

<sup>1</sup> A tanulmány megírását a 2020-2.1.1-ED-2020-00107 sz. „Környezetfilozófia, Bioetika és Zöld Filozófia Kutatócsoport” létrehozására és működésének támogatására irányuló pályázat támogatta

<sup>2</sup> Megjegyezzük, hogy Arisztotelész szerint is a gazdaság egyik fontos ága a kereskedelem (Arisztotelész, *Politika*, I.10.1258a). Másrészt, az erőforrás-allokáció azért csak részben realizálódik a cserefolyamatok által, mivel nemcsak ezen a módon, hanem az állami szabályozás útján is történik erőforrás-elosztás. Arisztotelész a *Politika* első könyvének 9. fejezében az 1257a–1258a szakaszokban kitér a vagyontárgyi funkciókra (használati, csere), a cserekereskedelem kialakulásának folyamatára (kereslet-kínálat, hiányfelesleg), a pénz szerepére az adásvételi tevékenységben, továbbá az ehhez kapcsolódó kiskereskedelmi arbitrázszerű spekulációra is.

<sup>3</sup> Anélkül, hogy az anakronizmus hibájába esnénk, valamint a jelentésmezők pontos viszonyait tisztázni kívánánk, megjegyezzük, hogy a boldog élet és az önkiteljesedés kapcsolódni látszanak egymáshoz.

*vagyoni eszközeinek a sokasága. (...) [A] gazdasági föltételeket a természet biztosítja.*” (Arisztotelész, *Politika* I.8.1256b, I.10.1258a)

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

Kétségtelen ugyanis, hogy a profitorientáció könnyen vezet kontraszelekcióhoz, amikor is meghatározó tisztségekbe nem a kiválóság, hanem a gazdasági életben betöltött szerep alapján kerülnek egyesek. Nem nehéz belátni, hogy ez a folyamat súlyos következményekkel jár. Már Arisztotelész rámutat arra, hogy *„a gazdagság nyilván nem lehet a keresett jó, mert csak arra való, hogy felhasználjuk, s nem önmagáért, hanem másért van.”*<sup>4</sup> (Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* I.3.1096a)

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

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

---

<sup>4</sup> Az ekvivokáció fallációjának elkerülése érdekében – például a gazdaság kifejezés vonatkozásában –, fontos megjegyezni, hogy noha egyes fogalmak természetszerűleg jelentésváltozáson estek át az idők során, mégsem lehet kijelenteni végletes eltávolodást a szó jelentésében – sokkal inkább beszélhetünk egy deviatív tendenciáról. Ebben az értelemben a filozófiai megállapítások érvénye sem változik alapvetően, adott esetben még erőteljesebb kontrasztot is képezve rámutatnak annak kiemelt relevanciájára.

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

Végül, az érték nem utalható kizárólag az szenzuális alapon nyugvó empiria körébe sem. Ha ugyanis a tapasztalatok ezen körének a jellemzőit vizsgáljuk, valamint azt az intuitív értékékképzetünkkel összevetjük, akkor megállapíthatjuk, hogy az intuíció alapján megértett entitásoknak biztosan van legalább egy olyan tulajdonsága, amelyik a szenzuális tapasztalat entitásainak egyetlen tulajdonságával sem egyezik meg. Például az axiológiai kategóriáknak nincs kiterjedése, nincs értelme velük kapcsolatban a távolságmérésnek, nincs tömegük stb.

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

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

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

Kétségtelen, hogy amennyiben bárki célt jelöl ki, akár tudatosan, akár nem, ehhez azonnal társul a cél elérésére irányuló törekvés. A *voluntas*nak az ilyesféle „mozgására” használhatnánk a meglehetősen terhelt, negatív konnotációkkal rendelkező *érdek* kifejezést, ehelyett azonban a *célorientáltság* fogalmát használjuk.<sup>5</sup> A teleologikus irányultság tehát rögtön megjelenik, amint egy értő tudat célokat határoz meg. Azokban a létformákban, amelyhez az öntudati „világosságnak” ez a minősége nincs jelen, szintén tapasztalhatóak törekvések, de ezeket inkább instinkciónak nevezzük, mintsem célorientáltságnak.

Bárhogy épüljön fel is tehát a társadalom, kétségtelen, hogy a legnagyobb befolyással bíró személyek törekvései menétén fognak elsősorban alakulni a folyamatok. Azonban ahhoz, hogy lehetőség legyen célokat megjelölni, szükség van orientáló értékrendre is,

---

<sup>5</sup> A teleológia kérdéséről az ember tekintetében a későbbiekben részletesen lesz szó.

máskülönben semmiféle cél sem lenne értelmezhető, vagy mindössze egy *ad hoc* „bolyongásnak” lehetnénk tanúi.

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

Ugyanakkor nyilvánvalóan nem lehetséges az antropológiai aspektust zárójelbe tenni. Mindenkinnek van egy világlátása, amely nem nélkülözheti az önmeghatározás mozzanatát sem. Az alábbiakban egy olyan utat szeretnénk bejárni, amely alaposabban foglalkozik az antropológia tematikumával. A fentebb említett „beszűkültség” feloldása, vagyis a rész és „egész” viszonyának antropológiai indíttatású szemlélete teremtheti meg azt az elméleti alapot, amely a gazdasági rendszer helyes értelmezésének irányába mutat. Az itt vázolt gondolatok tehát nemcsak leíró és elemző értelemű gazdaságfilozófiai reflexiók, hanem sokkal inkább gazdaságkritikai, előíró jellegű fejtegetések. Mindebből következően a jelenlegi helyzet megváltoztatása csakis akkor mehet végbe, ha legalábbis az önmagát fogyasztóként, sőt – *horribile dictu* – a hedonizmus elkötelezettjeként meghatározó ember hajlandó felülvizsgálni, felülbírálni jelenlegi attitűdjeit, sőt világszemléletét.<sup>6</sup>

### **Az antropológia metafizikai szempontjai és az utilitarizmus kritikája**

Fentebb már utaltunk az utilitarizmus szűklátókörű világnézetére. Jelen fejezet ennek az etikai elvnek a részletesebb vizsgálatát célozza. Utilitarizmus alatt a kellemes és kellemetlen ingerek, az előnyök és hátrányok egyfajta egyenlegének a figyelembe vételén alapuló döntést értjük, úgy, hogy az ágens tekintettel lehet nemcsak jelenlegi, hanem jövőbeli scenáriókra is. Azt, hogy ez az egyenleg milyen módon képződik, számos tényező befolyásolhatja, a kultúrától a szocioökonómiai státuszon át egészen a neveltettségig. A hasznosságnak ezt a típusú meghatározását akár tekinthetjük fitness-függvény eredményének is, amely az ágens egyéni karakterisztikumai alapján képződik, azoknak mintegy az eredője.

Nyilvánvaló helytelen és leegyszerűsítő lenne azt állítani, hogy ebben a procedúrában számértékek összehasonlítását történik. Inkább egy olyan mérlegelési folyamat ez, amelyik egyebek mellett korábbi tapasztalatok emlékeire támaszkodva dönt. A felvázolt modellben kétségtelen, hogy a rendelkezésre álló információs bázis alapvetően meghatározza egy döntés kimenetelét. Eszerint minden további nélkül nem igaz, hogy minden lehetséges világban ugyanúgy döntene egy adott ágens.

---

<sup>6</sup> Természetesen az itt említett önmeghatározás nem azt jelenti, hogy az minden esetben artikulált, világosan megfogalmazott. Elképzelhető ugyanis, hogy reflektálatlan – mintegy látens – módon hatja át az adott személy világnézetét és emiatt értékrendjét is. Megszívlelendő továbbá a következő arisztotelészi megállapítás: „A jót és a boldogságot nyilván nem ok nélkül szokták az emberek egyes életformák szerint meghatározni. A nagy tömeg és a durva lelkületű emberek a gyönyört tekintik a jónak és a boldogságnak, s ezért az élvezethajhászó életet kedvelik. Ti.: nagyjában véve három jellegzetes életforma van: az imént említett, a közügyekkel foglalkozó, s harmadsorban az elmélkedő. A nagy tömeg egészen rabszolgalelkületet mutat, s a barmok életmódját követi (...)” (Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1.3.1095b)

Ugyanis, ha két lehetséges világban egy adott döntést illetően a rendelkezésre álló információk eltérnek, akkor a kimenetel is elérhet.

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

Ez a vállalkozás mindeztidáig nem hozott átütő sikert a gazdaságmodellezés világában, ahol az egyes ágensek viselkedése utilitarisztikus elveken nyugszik. Ebből persze még nem következik, hogy az alapkoncepció hibás, máskülönben nem indult volna el egy revízió a már kidolgozott modellek vonatkozásában. Azonban a fenti emberkép egy „megrövidített” antropológiához vezet, méghozzá amiatt, mert a szabadságot igyekszik kiiktatni. A szabadságnak számos fajtája ismert a filozófián belül, tehát a következő lépésben tisztázzuk, hogy pontosan mit is értünk szabadságon:

*(OFW) Egy adott ágenst intrinzikusan vagy ontikusan szabadnak nevezünk akkor és csak akkor, ha annak megnyilvánulásai nem vezethetők le teljes mértékben (téridőbeli) külső környezeti vagy belső fiziológiai körülményekből, még az ezekre vonatkozó tetszőleges múlt- és jelenbeli információs bázist, továbbá állapotokat alapul véve sem.*<sup>7</sup>

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

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

Ismert ugyanis, hogy amikor  $x$ -ről állítok valamit, akkor ezzel szükségszerűen nem- $x$ -ről is kijelentést teszek.<sup>8</sup> Ezen tapasztalat, valamint tudás ugyanakkor megköveteli,

---

<sup>7</sup> A meghatározásból következik, hogy nem léteznek olyan téridőbeli külső vagy belső adottságok, amelyek egy ontikusan szabad ágens tetteinek elégséges feltételei lehetnek.

<sup>8</sup> Tehát bárminek a felvetése szükségszerűen „kontrasztot” feltételez. Egy idevágó és (remélhetőleg) plasztikus képpel élve, egy mindenestől szintelen világban pusztán az érzékszervi tapasztalatokra támaszkodva lehetetlen lenne megalkotni a színes fogalmát, sőt, még felvetni is képtelenek lennének ezt e

hogy a tapasztaló és a megtapasztalt ne legyen izolált, máskülönben az interakció meg sem valósulhatna. Ami azt jelenti, hogy az embernek bizonyos tekintetben „hordoznia” kell a nem-relatívát. Hogy ez egész pontosan mit jelent, azt nem lehet analitikusan és diszkurzív módon kifejezni, azonban az ember helyzetének elemzése, egyáltalán függőségének felvetése ehhez a felismeréshez vezet.

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

A fenti gondolatmenethez kapcsolódóan hangsúlyozni szeretnénk, hogy maga a dinamika, a változás sem értelmezhető egy inherens állandóság burkolt feltételezése nélkül. Azt mondani tehát, hogy az embert kizárólag dinamikus relációk konstituálják, helytelen. Vegyük az  $s_0, s_1, \dots, s_t$  állapotsorozatot. Ez esetben a változás felismerésének szükséges feltétele, hogy legyen legalább kettő  $s_i$  és  $s_j$  állapot, amelyek különböznek. Azonban a különbözőség deklarálása is csak akkor valósulhat meg, ha a szóban forgó két állapot nemcsak eltérő, de hasonló is. Nem lehet  $s_i$  és  $s_j$  teljes mértékben izolált (vagyis nem teljesülhet az, miszerint lehetetlen olyan állítást tenni, amelyik mindkettőre sem igaz), hiszen ekkor összehasonlíthatatlanok volnának. Világos, hogy egy ágens állapotai nem lehetnek tökéletesen összehasonlíthatatlanok. Ebből adódóan az ember képessége arra, hogy önnön dinamikus aspektusát felismerje, már eleve feltételezi, hogy tud saját nem-dinamikus, és így nem-mechanisztikus módjáról is.

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

---

világ „lakói”. Összességében azt lehet tehát mondani, hogy a fogalom, sőt a fogalom alapjául szolgáló valóság túlmutat önmagán.

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

E meghatározás arra is szeretne rávilágítani, hogy amennyiben az egy ágens nem ontikusan szabad valamely norma vonatkozásában, akkor annak megszegésében sem vétkes, jóval inkább a körülmények áldozata – ami persze nem érv az adekvát társadalmi szankciók ellen. Ebben az esetben egy-egy jogsértés kapcsán mind a sértett fél, mind pedig az elkövető az adott cselekedet passzív elszenvedőjének lenne tekinthető. Úgy érezzük, hogy az áldozat, kárvallott személyével szemben járunk el igazságtalanul akkor, ha sérelmeit csupán egy zárt oksági sorozat eredőjének tekintjük, sőt, ekként is adjuk elő. Amennyiben e gondolatmenetet elfogadjuk, akkor felírható az alábbi argumentum:<sup>9</sup>

(p1) Lehetséges morálisan felelős ágens.

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

(K) Szükségszerű az ontikusan szabad ágens léte.

A (p2) propozícióval egyenértékű, hogy szükségszerű az, miszerint intrinzikus szabadság hiányában morálisan felelős ágensek sem lehetségesek. Világos azonban, hogy ha semmiféle esetben sem létezhetnek ontikusan szabad ágensek, akkor semelyik lehetséges világban sem valósulhat meg a morális felelősség. Tulajdonképpen a konklúzió azt is jelenti, hogy maga a morálisan felelős ember (Szilágyi, 2021) a kauzálisan zárt világ feltételezésének reális cáfolata.

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

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

A fentieket elfogadva azonban releváns következmény fogalmazható meg az utilitarizmust illetően, melyet az alábbi rövid érvben szeretnék összegezni:

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

---

<sup>9</sup> Az érv szintaxisa a következőképpen írható fel: (1)  $\diamond x$ ; (2)  $\Box(\diamond x \rightarrow y)$ ; (3)  $\Box(\diamond x \rightarrow y) \rightarrow \Box \diamond x \rightarrow \Box y$  (D); (4)  $\Box \diamond x \rightarrow \Box y$  (MP); (5)  $\diamond x \rightarrow \Box \diamond y$  (S5); (6)  $\Box \diamond x$  (MP); (K)  $\Box y$  (MP).

(p2) Az ember ontikus értelemben szabad.

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

*Ennek a megállapításnak különösen fontos gazdasági következményei vannak.* Egyebek mellett az, hogy antropológiai aspektusból lehetetlenség pusztán fogyasztóvá redukálni a személyt. Emiatt pedig minden olyan kísérlet, amelyik fogyasztói szokások révén próbál azonosítani vásárlói csoportokat, szintén egyoldalú, az emberi méltóságot figyelmen kívül hagyó vállalkozás. Ezenkívül az ember nem egyszerűen humán tőke, aki termelékenységgel rendelkezik, valamint információs előnyével (vissza) élve „működésbe hozza” az úgynevezett megbízó-ügynök-elmélet mechanizmusait.

Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy bizonyos személyek más kvalitásokkal, kompetenciákkal rendelkeznek egy-egy tevékenységi területen, mint mások, és így az alaptalan „összemosás” ugyanolyan hiba, mint a mérőszámok által történő meghatározásra törekvés.

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

Fentiek alapján következtetésünk, hogy a *homo oeconomicus* haszonelvű antropológiája nem felel meg az ember ontológiai struktúrájának.<sup>10</sup> A helyzetet tovább rontja, amennyiben a szóban forgó emberkép kvázi-izolált, önérdekű individuumokként gondolkodik egyes ágensekről. Az utóbbi elgondolás egyáltalán nem peremjelenség, ugyanis például ilyen típusú elképzelés húzódik meg az együttműködést kizáró játékelméleti modellek mögött is, amelyek pusztán az egyes aktorok önérékére építenek. Mindehhez hozzátehetjük, hogy a profit-maximalizálás elve sem tartható abban az esetben, ha a hagyományos közgazdaságtani emberkép kudarcot vall. Ugyanis az imént említett elv valójában a haszonelv egy konkrét megvalósulási formája.

## **A szocioökonomiai rendszerek további antropológiai és etikai szempontjai**

Az általunk képviselt emberkép újabb nézőpontjaként következő témánk a társadalom és az egyes ember viszonyának értelmezése. Kétségtelen, hogy számos tudományterület megkülönböztet inkább individualista, valamint jobbára kollektivistá társadalmakat, mely rányomja bélyegét az adott társadalom gazdasági berendezkedésére is. Ez tehát egy bevett, standard ismérv akkor, ha társadalmi rendszereket vagy alrendszereket kíván vizsgálni valaki. Visszakötte az előző egységre,

---

<sup>10</sup> Az ember szóban forgó meghatározása egyben arra is rámutat, hogy aki így gondolkodik, az az emberi lét elsőleges szempontjának a gazdálkodást tartja. Sőt, az emberi tevékenységek összességét valamilyen alapvető kapcsolatba hozza a gazdasági tevékenységgel, annak vélhetően a szabadversenyos kapitalista változatával.

felvethető a kérdés, hogy vajon az emberkép ilyenfajta megközelítése helytálló-e egyáltalán?

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

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

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

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

*„Ha panaszkodsz, hát balga vagy: / tisztes kas hogy lehetne nagy?*

*A világ javaival élni, / harcban győzni, közben henyélni  
s bűnt kerülni: utópia, / gyarlóbbat agy nem szült soha.*

*Pompa, gőg, csel éljen, amíg / elfogadjuk áldásait.*

*Nagy csapás az éhség, ugye, / de táplálkoznánk nélküle?*

*S nemde a bort a durva, elnyűtt, / görcsös szőlőtökének köszönjük?*

*mely, míg vesszei vadon nőttek, / mindent elfojtott és erdő lett,  
de neme gyümölcsöt kínál, / ha értő kéz megnyeste már.*

*Így a bűn a jólét alapja, / ha korlátját törvény kiszabja.*

*Igen, ha nagyság kell a népnek, / az államban szükség a vétek,  
mint az éhség kell az evéshez.*

*Pusztá erénytől nem virágzik / föl egy nemzet; s ki visszavágyik  
az aranykorba, kész e vajon / élni becsületben – de makkon?”<sup>11</sup>*

(Mandeville, B., *A méhek meséje, avagy magánvétek – közhaszon* 410–430)

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

Ugyanakkor arra is szükséges felhívni a figyelmet, hogy a jólét ebben a kontextusban a „gyarapodással”, vagyis a gazdasági növekedéssel szinonim. Azaz nem egy harmonikus állapotot jelent, amely a külső adottságok mellett belső rendezettséget mutat fel, hanem kizárólagosan a külsőre (mondhatni a külsőségekre) helyezi a hangsúlyt. Ha elismerjük, hogy lehetséges ez a fajta „mennysiségi” jólét, akkor meglehetősen lehangoló konklúzióra jutunk a szóban forgó szerző említett premisszája szerint:

(p1) Lehetséges a jólét.

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

A (p2) másként fogalmazva így szól: szükségszerű, hogy amennyiben igazság uralkodik, akkor nem lehetséges jólét. Pontosan ez a mandeville-i premissza. A konklúzió pedig a modális logika segítségével adódik:<sup>12</sup>

(K) Szükségszerű a szocioökonómiai igazságtalanság.

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

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

Ne feledjük azonban, hogy az igazságtalanság jelenléte és felismerése már eleve arról tesz tanúságot, hogy az erkölcsileg helyes is ismert. Hasonló gondolatmenet ez ahhoz, mint amint már fentebb láthattunk. Vegyük szemügyre most az alábbi érvet:<sup>13</sup>

(p1) Szükségszerű a társadalmi igazságtalanság.

---

<sup>11</sup> Az idézet nyilvánvalóan jóléten elsősorban anyagi értelemben vett prosperitást ért. Természetesen ez a álláspont vitatható, hiszen a jólétet egy meglehetősen leszűkített módon értelmezi.

<sup>12</sup> Az érv szintaxisa a megfelelő korábbi lábjegyzetet követi.

<sup>13</sup> Az érv részletes szintaxisa a következő: (1)  $\Box x$ ; (2)  $\Box(x \rightarrow y)$ ; (3)  $\Box(x \rightarrow y) \rightarrow \Box x \rightarrow \Box y$  (D); (4)  $\Box x \rightarrow \Box y$  (MP); (K)  $\Box y$  (MP).

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

(K) Szükségszerű a társadalmi igazságosság ismerete.

E fenti érvet a korábbival kombinálva állítható, hogy a szocioökonómiai igazságosság morális követelménye minden világállapotban ismert, ugyanis ezen világállapotokban a jólét lehetősége fennáll. Tehát egy adott berendezkedés abban az esetben is hozzáfér a kívánt morális normához, ha a körülmények másként alakultak volna.<sup>14</sup> Noha a társadalmi igazságtalanság nem küszöbölhető ki semmiféle emberi törekvés, politikum révén, az egyes államok, közösségek mégis törekedhetnek annak felszámolására.

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

Kantot némileg módosított formában parafrázálva, normatív struktúra nélkül az akarat „vak”.<sup>15</sup> Meglátásunk szerint az igazságosság szempontjából alapvetően fontos annak az elvnek az alkalmazása, amely szerint mindenki azt kapja és annyit kapjon, ami és amennyi neki jár (Tarjányi, 2012).<sup>16</sup> Ennek az alapelvnek az érvényesülése viszont empirikus törekvések mentén sosem garantálható teljes egészében, ugyanis nem lehetünk biztosak abban, hogy „megfelelő mérték” szerint részesednek az egyes személyek bizonyos javakban. Mindez egyebek mellett amiatt sem lehetséges, mert nem áll minden olyan ismeret a rendelkezésünkre, amely szükséges lenne a kiértékeléshez.<sup>17</sup> Sőt, egy eleve diszharmonikus struktúrában, amelyben a birtokolt javak mennyiségéből fakadó érdekérvényesítés jelentősen torzítja a rendszer egészét, kizárt a „megfelelő mérték” megléte. Mindezt propozicionálisan összegezve és felírva:

(p1) Ha a szocioökonómiai rendszer diszharmonikus, akkor nem minden személy részesedik a „megfelelő mérték” szerint a javakban.

(p2) A pusztán növekedésalapú szocioökonómiai rendszerek diszharmonikusak.

(K) Kizárólag növekedésalapú szocioökonómiai rendszerben a „megfelelő mérték” elve nem érvényesülhet.

---

<sup>14</sup> Az igazságosság olyan morális kategória, amely a társadalmi létmód, valóság mintegy „rendeltetésszerű” funkcionálásának felel meg. Úgy is lehetne mondani, hogy valóban adekvát szocioökonómiai célokat ezen morális szempontokat figyelembe véve lehet megfogalmazni.

<sup>15</sup> Ezzel még nem állítjuk azt a szókratészi elvet, miszerint a jónak tudása tudás, vagy egyáltalán a tudás, már eleve az adekvát cselekedeteket hívja életre. Nyilvánvaló ugyanis mindenki előtt, hogy az ismeret és az akarat nem esik egybe.

<sup>16</sup> Méltán juthatnak erről eszünkbe Jézus szavai: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!” (Mt 22,21) E kijelentéssel összecsengenek Pál szavai, aki vélhetően az előbbi szem előtt tartva ír: „Adjátok meg mindenkinek, ami jár neki: akinek adó, annak az adót, akinek vám, annak a vámot, akinek hódolat, annak a hódolatot, akinek tisztelet, annak a tiszteletet.” (Róm 13,7)

<sup>17</sup> Megjegyzendő, még akkor is kétséges lenne a kiértékelés sikere, ha a szükséges ismeretek birtokában lennénk.

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

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

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

Így a weberi *kapitalista szellem*, amiről talán nem túlzás azt állítani, hogy korunk egyik főáramlata, illetve annak korszellemé válhatna meghaladottá. Ezenkívül felülíródhatna minden, a moralitás látszatába burkolt törekvés, amely plasztikusan kiolvasható Benjamin Franklin szentenciáiból (vö. Weber, 2020).

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

Már Arisztotelész is megállapítja, hogy a gazdaság nem lehet önmagában álló, a társadalmi folyamatokat megalapozó valóság: „(...) [A]z államtudomány (...) szabja meg ugyanis, hogy milyen tudományokra van szükség a városállamokban, s hogy melyeket és milyen fokig kell mindenkinek tanulnia; látjuk, hogy még a legnagyobb becsben tartott képességek, pl. a hadtudomány, a gazdaságtudomány, s a szónoklás művészete is alája tartozik. Minthogy pedig a többi tudományt mind felhasználja, sőt ezenfelül még törvénykezik is arról, hogy mit kell tennünk, s mitől kell tartózkodnunk, természetes, hogy az államtudomány végcélja magában foglalja a többi tudomány céljait is, úgyhogy ez a cél az ember számára való jó.” (Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* I.1.1094a–1094b)

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

Szükséges továbbá megjegyezni azt is, hogy amennyiben a szocioökonómiai folyamatok a maguk teljességében nem derivátumai kizárólag kontextuális tényezőknek, emiatt azok lényegi természetük szerint, a konkrétumok szintjén előre sem jelezhetők. Következésképpen vannak olyan események, amelyek előreláthatatlanok, másokhoz viszont valamiféle – intuíción vagy korábbi tapasztalatokon alapuló – valószínűségi érték rendelhető.

### **A szocioökonómia teleologikus nyelvezete**

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

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

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

Az emberi létmódhoz, megismeréshez hozzátartozik a teleologikus jellegzetesség. Ez semmiféle átfogó modell segítségével nem eliminálható, mert ezzel olyasmit kívánnánk elvitatni, aminek az elvitatása az ember önmeghatározási képességét vonná kétségbe. Az önmeghatározási képesség pedig valójában az ember ontikus értelemben vett szabadsága, amely nem vezethető le a már többször említett környezeti faktorokból.<sup>18</sup> Az önmeghatározás és a tőle elválaszthatatlan célra irányultság lényegét tekintve szükséges ahhoz, hogy az ember rangsorolni tudjuk, illetve preferenciái

---

<sup>18</sup> A szabadság önmeghatározásként történő értelmezésével kapcsolatban lásd például Tarjányné (2013) munkáját.

legyenek. Utóbbiak pedig a gazdasági elméletek fundamentumainak számítanak, így nélkülük ezen elméletek tarthatatlanná válnának.

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

(p1) Lehetséges a rangsorolás.

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

(K) Az ember szükségszerűen önmeghatározó.

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

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

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

### **A gazdaság, gazdálkodási tevékenység természete**

Szergej Bulgakov a gazdálkodás kapcsán újrafogalmazza a kanti kérdést: „*Mi teszi lehetővé a gazdaságot, mi az objektív cselekvés feltételei és előfeltételei, a priorija?*” (Bulgakov, 2000: 78). A szerző szerint a kantianus paradigma nem képes a cselekvés filozófiáját megalapozni, így a gazdaságfilozófia alapját sem képezheti, még akkor sem, ha figyelembe vesszük, hogy Kant transzcendentál-etikai fejtegetéseit, hiszen utóbbiak is inkább a cselekvés deontikus értelemben vett normativitására, mintsem annak *mibenlétére* keresik a választ (Bulgakov, 2000). Emiatt szerinte az alapproblémának valójában a schellingi természetfilozófia, objektív idealizmus felel meg.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Míg a realizmus vagy az arisztotelianus mérsékelt realizmus még lehetőséget biztosított különféle szofisztikált istenervek megalkotására (lásd Canterbury Anzelm vagy Aquinói Tamás argumentumait), addig a nominalizmus talaján mindez lehetetlenné vált. Ha ugyanis az egyedi létező vehető ontológiailag figyelembe, akkor még az olyan induktív-jellegű következtetés sem lehetséges, mint amilyen tamási érvekben fellelhető.

Tulajdonképpen a természetes teológia jut ezen a ponton válságba, így Isten létét nemhogy bizonyítani nem lehet, de még állításokat sem fogalmazhatunk meg róla. Tehát Isten minden immanenciát nélkülöző abszolút transzcendenssé válik. Ez az Isten csakis kinyilatkoztatásán keresztül ismerhető meg, azaz abból a korpuszból, amely rögzíti mindazt, amint önmagából feltárt. Lássuk be, hogy a nominalizmus

ebben az értelmezésben megalapozta a kálvini abszolút szuverén koncepcióját. Egy olyan istenképet, amelyben nincs helye a spekulatív teológiának, amelyben az isteni szándékok szó szerint kifürkészhetetlenek. Így az sem tudható biztosan, hogy ki fog üdvözülni és ki fog elkárhozni. Az emberi fókuszunk emiatt már inkább az evilági tevékenységre, mintsem a túlvilági állapotokra kell irányulnia. Ebből pedig adódik, hogy fokozottan előtérbe kerülnek olyan morális elvek, mint kötelességteljesítés, lelkiismeretes munka stb. Következésképp maga a gazdaság és a gazdagság más funkciót tölt be ebben az értelmezési keretben, ezzel újradefiniálva önmagát.

A kálvini eszmeiségben, ha üdvbizonyosság nem is volt, de volt olyan „támaszték”, ha tetszik vallás-erkölcsi „lakmuspapír”, amely a kettős predesztinációból fakadó egyéni sorsot volt hivatott jelezni. Az ugyanis, akinek jól ment a sora, prosperált, ezt afféle „üdvjelnek” tekinthette. Ellenben, akikről ez nem volt elmondható, azok pont az ellenkezőjét sejtették. Így a gazdaság és a gazdagság még inkább centrális helyzetbe került. Sőt, motivátorként játszott szerepet az emberek életében.

A prosperitás ugyan ekkor még nem volt öncél, mégis az remélt üdvösségnek egyfajta „eszközévé” válhatott. Hasonlóan ahhoz, amint az archaikus emberek egy csoportja a történelem egy bizonyos pontján úgy gondolta, hogy a moralitás és a jólét egy az egyben átváltható (vagyis a gazdagság a kvázi morális feddhetetlenség kifejezője volt).<sup>19</sup> Így a morál és a vagyon mintegy konvertibilissé vált, ahogy történt ez az üdvvel és a prosperitással.

A vallásellenes és szekularizációs folyamatok felerősödése mindezt úgy módosította, hogy az erőforrás-felhalmozást öncéllá tette, „lehántva” arról a vallási narratívát. A társadalmi rend alapjául szolgáló – jó esetben jogszabályokban megjelenő – erkölcsi elvek azonban találtak olyan újabb értelmezési keretet, amelyben a gazdaság, noha már nem vallási köntösben, de ezen morális princípiumok „szótte” magyarázati „burokban” jelent meg. Így vált a szóban forgó szocioökonómiai rendszer a vagyoni-jövedelmi különbségek elleni eszközzé, vagy az általános életszínvonal elősegítésének módszerévé. Funkcionálisan a gazdaság tehát már korántsem csak egy adott struktúra, hanem egy metódus is. Egy olyan eszköz, amely adott esetben politikailag is vízvázasztó jelentőséggel bírhat.

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

Az alábbiakban még jobban igyekszünk megindokolni azt, hogy a világ mibenlétének sematikus leírása – ha úgy tetszik paradigmája –, azaz a vallás- és eszmetörténeti háttér mélyebb megértése olyan jelentős tényező a szociokulturális átalakulás során, hogy ezen dinamikának az alaposabb feltárása elősegíti egyebek mellett a weberi protestáns etika megszületésének a világosabb koncipiálását is.

---

<sup>19</sup> Ennek az elgondolásnak, mely kauzális kapcsolatot kíván teremteni a vagyon, utódok száma – mint isteni áldás – és az istenfélelem, morális karakter között, egy-egy antitézise Jób- és Prédikátor-könyve.

Jacob Taubes *Nyugati eszkatológia* című munkájában ezt írja: „Az egyház az a hely, ahol a bűnös ember Isten kinyilatkoztatásával szembesül. Mivel a ptolemaioszi ég mint Isten lakhelye boltozódik a föld fölé, minden, ami a földön történik, szimbolikus jelentést kap. (...) A ptolemaioszi világmépítés kopernikuszi fordulata nem hirtelen megy végbe (...) A középkor azonban nagyrészt még ragaszkodik ahhoz a feltevéshez, hogy a föld fölött látható égbolt Isten lakóhelye, az újkor viszont már elveti ezt (...), és elismeri, hogy a túlvilág el van zárva a tekintetünk elől. A kopernikuszi kereszténység (...) elismeri, hogy helye az égbolt nélküli föld, támadást intéz a karizmatikus-ptolemaioszi egyház szentsége ellen, amely feltételezi és a misében ismételtén megvalósítja a fent és a lent egységét. (...) A kopernikuszi földön a megváltás csakis a kegyelem műve lehet, amelyhez az ember szemernyit sem adhat hozzá. (...) A reformáció a katolicizmus ptolemaioszi-karizmatikus egyházának azzal a tételével fordul szembe, hogy az embernek hatalmában áll bűnösből igazzá válni, az emberi szférából az istenibe hatolni. (...) Míg a katolicizmusban természet és kegyelem egymásra épül, a lutheri kereszténység (...) a kettőt szétválasztja és szüntelenül váltakozó nézőpontokként értelmezi.” (Taubes, 2004: 145–147)

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

Vagyis a weberi varázstalanítás (*Entzäuberung*) az említett korszakban már mindenképpen zajlott. A szakrális „terek”, valamint a moralitás profanizálódása így utat nyitott egy újfajta berendezkedéshez. Ebben a megváltozott gondolkodási keretben a boldogságot már nem a szertartások vagy az *imitatio Christi* jelentették – legalábbis az emberek egy részének.

Magától értetődik, hogy az iménti eszme- és kultúrtörténeti „törésvonal” tovább szélesedik és mélyül. Taubes rámutat a deszakralizáció folyamatának egy következő jelentős állomására, amikor így ír: „Marx és Kirkegaard kritikájának alapzata Isten és a világ széthullása, ami az önelidegenedés eredendő előfeltétele (...) Az önelidegenedést Marx az állam, a gazdaság és a társadalom vonatkozásában elemzi. (...) A szabadság emberi joga nem az embernek a másik emberhez fűződő kapcsolatán, communióján, hanem az embernek a másik embertől való elkülönülésén alapszik. A szabadság emberi jogának gyakorlati következménye a magántulajdon emberi joga. (...) A magántulajdon társadalmában az ember életét a munka jelenti. A munka a magántulajdon szubjektív lényege (...) Ezáltal viszont az ember fő jellemzője a magántulajdon lesz (...)” (Taubes, 2004: 239–241)

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

A szabadság „mértékét” ugyanis a birtokolt erőforrások nagyságrendje határozza meg. Úgy véljük, e szabadságfogalom nagyon távol esik a korábban jelen tanulmány keretében leírttól, amelynek tapasztalati valósága mellett érveltünk. Ha pedig az iménti idézet szabadságideája válik a morál alapjává (hiszen szabadság nélkül valódi erkölcs sem lehetséges), akkor a magántulajdon mértéke lesz az igazságosság mércéjévé. Az így kialakult szociokulturális és szocioökonómiai struktúra erkölcsiségét pedig végső soron a „tőkésmorál” fogja meghatározni. A mandeville-i allegóriát visszaidézve, egy ilyen, elsősorban a jólét anyagi dimenzióját előtérbe helyező rendszerben – amelyben, tehetjük hozzá, erényes csak a magántulajdonnal rendelkező lehet – igazságosságról nem beszélhetünk.

Ne gondoljuk azonban, hogy a felvázolt léthelyzet pusztán egy 19. századi atavisztikus koncepcióra való reflexió. Meglátásunk szerint ugyanis, még ha mindez *expressis verbis* nem is jelenik meg, jelenlegi közgondolkodásunk alapvető elemének tekinthető. Megjegyzendő, hogy egy olyan (determinisztikus) hasznosságetikai megközelítés, amely az ember lényegét egy „láthatatlan” rendezőelv (lásd Adam Smith) eredményének tekinti, ugyancsak az általános felfogás horizontján belül megtalálható, ugyanakkor az igazságosságot korántsem képes előmozdítani.

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

Meglátásunk továbbá az is, hogy egy szakrális kontextus újbóli megléte nélkül a kialakult helyzet nem orvosolható, hiszen a reszakralizációt lényegében az „ellaposított” antropológia pozitív értelemben vett megszüntetésével tartjuk egyenértékűnek. Ezáltal visszaszorítható lenne minden olyan folyamat, amelyet a nyers haszonelv mozgat, hogy optimalizálja, algoritmizálja, szabványosítsa, vagyis gépiessé, mintegy lélektelenné alakítani igyekezzen az ösztársadalmi valóságot, újabb káros jelenségeket hívva ezzel életre – például olyan társadalom-lélektani folyamatokat, amelyek elmélyítik az adott közösségen belüli törésvonalakat.

## **Záró gondolatok**

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

Meglátásunk szerint a szóban forgó kontextusban belső önellentmondáson kívül mást nem lehetséges elérni. Egy deszakralizált világban ugyanis az ember, még ha azt nem is tudatosítja, de szembesül saját kiszolgáltatottságával. Kénytelen tudomásul venni a

„tőkészetikát” szintűgy, mint a hasznosságetikai elv „farkastörvényét”. Emiatt betagozódni igyekszik egy olyan szabályozó szuperstruktúra alá, amelyet például piacnak hívnak, amelytől „megváltását” várja, illetve saját rosszul felfogott individualitását próbálja intenzívebbé tenni.

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

Úgy látjuk tehát, hogy az egyes szocioökonómiai rendszerek esetében a szabadság, illetve a morális-etikai vonatkozások azok, amelyek kiemelt jelentőséggel bírnak. Ebből következően a gazdasági folyamatok tanulmányozása is csak azok antropológiai, valamint morális vetületei és implikációi szempontjából lehet releváns. Önmagában pusztá matematikai és statisztikai összefüggések nem tájékoztatnak minket abból a szempontból, hogy milyen konkrét gyakorlati lépéseket tegyünk azok fényében. Mindehhez szükséges egy „magasabb” szempont, rálátás, amely képes a folyamatok lényegét megpillantani egy olyan értékorientált valóság szemlélet keretében, amely kijelölheti a lehetőségeket a praxis terén.

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

Feleletet tehát csak metakontextusból szemlélve kaphattunk. Meglátásunk szerint ez a metanézőpont az alanyi szabadság perspektívája, amelyet az ontikus szabadság elnevezéssel illetünk. Úgy véljük, hogy ezt megragadni pusztán diszkurzív úton nem lehetséges. Azonban az ihletettség (például a művészi ihletettség) mégis képes ebbe bepillantást adni. Hadd idézzük ehhez József Attila *Levegőt!* című versének utolsó strófáját:

*„Az én vezérem bensőmből vezérel!  
Emberek, nem vadak -  
elmék vagyunk! Szivünk, míg vágyat érlel,  
nem kartoték-adat.  
Jöjj el, szabadság! Te szülj nekem rendet,  
jó szóval oktasd, játszani is engedd  
szép, komoly fiadat!” (Róna szerk., 2022: 448–450)*

Vagyis a szabadság képes valódi rendet, rendezettséget, ha tetszik hierarchiát teremteni a valóságon belül, így a szocioökonómia viszonylatában is. A rend pedig az igazságossággal összefügg. Ahol ugyanis „rendben mennek”, zajlanak az események, ott nem a rendezetlenség az, ami úrrá lesz, és az igazságosság sem fog csorbát

szenvadni. Úgy véljük, hogy ezen a ponton a metaforák használata elengedhetetlen, hiszen a szikár tudományos fogalmiság nem képes itt szóhoz jutni.

## Irodalom

- Arisztotelész (1969). *Politika*. Introduction and notes by Simon, E., translated by Szabó, M.. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1975). *Eudemoszi etika*. In: Arisztotelész, Eudemoszi etika, Nagy etika. Translated and annotated by Steiger, K., wrote the epilogue Heller Á.. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1987). *Nikomakhoszi etika*. Text edited and notes written by Simon, E., translated by Szabó M.. Európa Könyvkiadó, Budapest..
- Biblia, ószövetségi és újszövetségi szentírás* (2008). Translated by Gál, F., Gál, J., Gyürki, L., Kosztolányi, I., Rosta, F., Szénási, S., & Tarjányi, B., with new introductions and explanatory notes, Rózsa, H.. Szent István Társulat, Budapest.
- Bulgakov, S. (2000). *Philosophy of Economy, The World as Household*. Yale University Press, New Haven, London.
- Kant, I. (2020). *A gyakorlati ész kritikája*. 3. jav. kiad. translated by Papp, Z.. Osiris Kiadó, Budapest.
- Mandeville, B. (1969). *A méhek meséje, avagy magánvétek – közhaszon*. Translated by Tótfalusi, I., wrote the epilogue Heller, Á.. Magyar Helikon, Budapest.
- Maslow, A. H., (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370–396.
- Platón (2018). *Állam*. Translated by Stieger, K. (In view of Szabó, M.'s earlier translation), authored the accompanying studies Németh, Gy., & Stieger, K., the notes were written by Bárány, I., Bencze, Á., Kárpáti, A., & Stieger, K.. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Róna, J. (2022, ed.). *József Attila összes versei*. Magvető, Budapest.
- Szilágyi, T. (2021). A felelősség társadalma. *Kultúratudományi Szemle*, 3(4), 38-45.
- Tarjányi, Z. (2012). *Az erkölcsi erények, Morálteológia III*. 2. kiad. Szent István Társulat, Budapest.
- Tarjányi, Z. (2013). *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai, Morálteológia I*. 2. kiad. Szent István Társulat, Budapest.
- Taubes, J. (2004). *Nyugati eszkatológia*. Translated by Mártonffy, M., & Miklós, T.. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Weber, M. (2020). *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.