

**Sorsszerű felelősség: az emberi önazonosságot formáló
felelősség szerepéről**

Jelige: felelősség

TARTALOM

1. Bevezető gondolatok	3
2. Az önzetlen félelem megélése, mint a nem reciprocitásban gyökerező felelősség alapja	5
3. A felelősség célok és eszközök viszonyában, készség a felelősségre	9
4. <i>Du kannst, denn du sollst</i> helyett <i>du sollst, denn du [...] kannst</i>	12
5. Az értékek szerepéről: egy új logika születése	15
6. A felelősség aszimmetriája	16
7. A politikai felelősség	18
8. „Az az igazságos, ami az erősebbnek javára van”?	22
9. A felelősség időbeli horizontja	28
10. A demoralizáló hatalom és a kollektív felelősség	31
11. Zárszó	36
Bibliográfia	37

1. Bevezető gondolatok

„[A] hatalom demoralizál, a hatalom igazolásra szorul, a hatalomgyakorlás csak valamilyen morális célja révén kaphat igazolást, nyerhet felmentést.” (Bibó István)¹

Egy közösség adott, koherens formájában való túlélésének záloga, hogy az azt alkotó individuumok „társadalmi szerepe internalizálódjék”,² vagyis szerepbetöltésük jellege olyanná formálódjon, amit a belső és nem a külső kényszer érzésével töltenek be, így azt akarják tenni, amit tenniük kell. Ennek a „társadalmi jellegnek” a szilárdsága függ a felelősség dinamikájától, különösen korunkban, mikor a gyorsan változó életfeltételek lehetetlenné teszik, hogy „az emberek emberként viszonyuljanak egymáshoz”.³

A felelősség nélkülözhetetlen mivoltának felismerése olyankor jelentkezik társadalmi méretekben legerőteljesebben, mikor az individuális és/vagy közösségi gondolkodásban, érzékelésben „az erkölcsileg helyes” elhomályosult, valódi értelmét veszítette. Csak egy újonnan felszínre kerülő „erkölcsileg gonosz” általi fenyegetettség állapotában merül fel életre hívásának, újrafogalmazásának igénye. Ha az általános érvényű értékek – melyek a társadalom összetartását garantálják – egyre inkább háttérbe szorulnak, az erkölcsi alapkonszenzus folyamatosan erodálódik és hamarosan nem lesz elégséges ahhoz, hogy a társadalmat összetartsa. Kényszerűen következik ebből a megvitatás, újragondolás szükségessége az alapvető értékek tekintetében, melyek erkölcsi mércéi az emberi magatartásnak.

A következő vizsgálódás egyik központi motívuma a *Staatsmann*, az államférfi⁴ fogalma. Az egyén szükségszerűen az államban létrejött közösségre, ezáltal pedig a *Staatsmann*ra van utalva. A *Staatsmann* feladata az emberekről, az állam hatalma alatt állókról való gondoskodás, ezért tudásának ki kell terjednie arra, hogy megkülönböztesse azokat az elveket, amelyek fenntartják, és azokat, amelyek lerombolják az emberek közösségének koherenciáját. Gondoskodása ebből következően teremtő tevékenységként

¹ Bibó (1986) 375.

² Fromm – Suzuki (1989) 152.

³ Schweitzer (1974a) 37.

⁴ A *Staatsmann* fogalma – mely a német politikai filozófiában széles körben használ kategória – véleményem szerint nem feleltetető meg teljes egészében a magyar „államférfi” fogalmának, ahhoz képest többletjelentéssel bír. Ezért a továbbiakban következetesen a *Staatsmann* kifejezést használom azzal a szándékkal, hogy a politikai felelősség alanyainak minél szélesebb körét jelöljem.

mutatkozik meg, ami az állam létrehozásában, megőrzésében teljesebben ki. Tevékenysége az Arisztotelész által leírt mérés művészeteként jellemezhető, mely mérés a méltányosságra vonatkozik.

A felelősséggel kapcsolatos vizsgálódásaim középpontjában a Hans Jonas által életre hívott *Prinzip Verantwortung* áll, ami elsősorban arra hivatott, hogy az emberiség hatalmának olyan önszántából, józan belátásból vállalt gyepelője legyen, mely képes megfékezni a mindenáron önmaga kiteljesítése irányába törő embert, aki közben saját léte alapját, társadalmi és ökológiai egyensúlya gyökereit pusztítja el. Alternatívát kínál és megvédi az emberiséget, melynek létét, önazonosságát paradox módon saját, de rajta túlnőtt sikerei veszélyeztetik.

Számos tudományterület használja a felelősség fogalmát, de eltérő tartalommal, és gyakran különböző célok eszközeként. A felelősség fogalma tartalmilag hol kiüresedik, hol túlterjed saját határain. Ennek következményei azok a fogalmi bizonytalanságok, melyek mindegyike egy központi társadalmi problématerületre mutat rá. A felelősség ezért szemantikai szempontból olyan veszélyt jelző kategória,⁵ melynek okai, megjelenési formái és következményei nem kellőképpen behatárolhatók, és amelynek esetében a globális interakciók összetettsége miatt nincs lehetőség irányított, világméretű cselekvésre. A tudomány feladata megtalálni annak módját, hogy a felelősség fogalmában rejlő bizonytalan, ismeretlen dimenziót megmentse az analitikus leegyszerűsítéstől.⁶

Alkalmassá kell tenni arra, hogy segítségével (a méltányosság és egyenlőség elveivel összhangban) vizsgáljuk és értékeljük cselekvések összefüggéseit és következményeit, és hogy tisztábban lássuk messzire kiható kollektív cselekmények és adott cselekvők szerepének összefüggéseit. Mindenekelőtt pedig arra, hogy képesek legyünk általa elfogulatlan cselekvésmintákat állítani, melyek megtanítanak helyreállítani az elveszett egyensúlyt.

⁵ Richter (2007) 443–444.

⁶ Richter (1992) 166–182.

2. Az önzetlen félelem megélése, mint a nem reciprocitásban gyökerező felelősség alapja

Mielőtt hozzálátnánk a felelősség dinamikájának leírásához, fel kell tárnunk mozgatórugóit. A felelősség érzetének megszületéséhez vezető folyamat megismerése és megértése elengedhetetlen a felelősség erkölcsének és Jonas felelősségkoncepciójának vizsgálatához.

A cselekvő egyén saját cselekedeteihez való érzelmi viszonyulásában fontos szerepet tölt be a *félelem* [*Furcht*] érzése. E félelem abból fakad, hogy a jövőben bekövetkező még ismeretlenért előre, a jelenben kell felelősséget vállalni. Ilyen értelemben a félelem a felelősség legbelsőbb lényegéből való. A jövőbeli ismeretlen egy cselekvés következményeként értendő, amelyről a történelem beláthatatlan alakulásában minden esetben csak remélhető, hogy a kívánt eredményt hozza. Ebben az értelemben a bizonytalanság indukálja a *felelősséghez szükséges bátorságot* [*Mut zur Verantwortung*].⁷ Így, ha ennek a félelemnek a természetét akarjuk jellemezni, azt mondhatjuk, hogy az „a cselekvőt nem eltántorító, hanem épp ellenkezőleg, a cselekvésre ösztönző erőt jelent”,⁸ melyet az arra alkalmas egyén, tágabb értelemben pedig – mivel társadalmi méreteken, egységként való működésben is mozgások lényegi elemét képezi – a közösség, mint saját belátásából, felismeréséből eredő félelmét, átültet a cselekvés kötelességébe. Ezért Jonas szerint „a felelősség a kötelességként [*Pflicht*] elismert gondoskodás, törődés”,⁹ melyet egy másik létező irányában tanúsítunk, és annál jobban látszik, annál világosabban felismerhető a felelősség egy adott helyzetben, minél egyértelműbb az ilyen értelemben vett kötelesség elmulasztása esetén a következmények súlya.

Jonas szerint a félelem módszeres felfedezésére kell törekednünk, mely – a tapasztalataink által, anélkül, hogy szigorú logikai következtetéssel érkeznénk el a premisszáktól a konklúzióig – eljuttat a felelősség erkölcsi vonatkozásának felismeréséhez és tudatosításához olyan esetben is, amikor a felelősség megalapozottságának érzékeléséhez és értékeléséhez a túlzott bizonytalanság következtében fokozott érzékenység szükséges.

A bizonytalanság elsődleges oka a személy szabadsága, az ember lényének kifürkészhetetlensége és a tudományos-technológiai szféra jövőbeli előrelépéseinek megjósolhatatlansága. Így a bizonytalanság eredete az a megkívánt tudás, amely az adott időpontban ismeretként szükségszerűen *nem* áll rendelkezésre, legfeljebb a későbbi

⁷ Jonas (1984) 391.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

visszatekintés számára elérhető. A lehetségest leíró jövőképek a *Staat*, a *Staatsmann* számára a jóslatok szerepét töltik be, amit a döntések meghozói hajlamosak bizonyosságként felfogni, a többi ember számára ezek azonban csak ígéretként értékelhetők. Ezért az itt érvényesülni képes érdekek, vélemények kedvükre építhetik a „jövőt” az általuk előnyben részesített bizonytalan elemek kiválasztásával, felhasználásával.¹⁰ Részben ez teszi indokolttá egy univerzális léptékű felelősség szem előtt tartását. (A kérdést a továbbiakban mélyrehatóbban vizsgálom a felelősség időbeli horizontjáról szólva.)

Az „önzetlen félelemre való tudatos törekvés”¹¹ az egyetlen járható út, vagyis – leegyszerűsítéssel élve – csak a felelősségteljes cselekvés fogadható el. Ezen vezérfonal mentén mutatkozik meg, válik láthatóvá a dolgok valódi természete, hiszen a félelem által determinált heurisztikus következtetések és a negatívumból való levezetés előnye, hogy fenomenológiai értelemben könnyebben tárul fel számunkra a rossz, mint a jó. A kárt, veszélyt könnyebben vesszük észre és legtöbbször biztosak vagyunk minőségében, míg elbizonytalanodunk, és gyakran marad számunkra láthatatlan, ha jó történik. Így mutatkozik meg előttünk az erkölcsileg rossz mellett az az elől megmentendő.

Egy történelmi távlatokban érvényre jutó felelősség az azt megalapozó hatalom birtokosa számára azt jelenti, hogy mindenkori döntései meghozatalakor az elővigyázatosság szem előtt tartása, a kockázatvállalás megengedhetőségének vizsgálata és mindenekelőtt a félelem megélése elsődleges kötelességévé lesz.

A „félelem heurisztikájának”¹² gépezete – szigorú logikai következtetések láncolatának táptalaja nélkül, de módszeres felfedezés és korábban megszerzett tapasztalatok által – csak akkor lendül működésbe a *Staatsmann* esetében, ha elfogadja a felelősség megalapozásának központi motívumát, a létezéshez szükséges körülmények megteremtésének kötelességét. Második lépésként a heurisztika útján szert tesz a döntései, tettei következményeinek jövőképre, melyhez az imént leírt kötelesség tükrében egy megfelelő érzés kapcsolódik, adott esetben a félelem érzése, ami az elképzelt erkölcsileg rosszal, értéktelennel történő szembenézés útján befolyásolja a *Staatsmann*t.¹³ Egyúttal elfogadja a hatalma által érintett emberi közösség iránti totális felelősségének imperatívuszát.

A felelősség – mely az emberi természetben meglévő, a természet által adott voltából nyeri érvényességét, a jövőbelit tartja szem előtt, illetve azt szolgálja, így a létezésben [*Sein* vagy *Dasein*] nyer megalapozást – egy nem viszonyosságon alapuló viszonyként [*nicht-*

¹⁰ Jonas (1984) 61–68.

¹¹ Jonas (1984) 392.

¹² Jonas (1984) 63.

¹³ Müller (1988) 45.

*reziprokes Verhältnis*¹⁴] határozza meg a cselekvést. A felelősség dinamikáját pedig e jellegéből fakadóan determinált érzetek mozdítják elő. Az egyoldalúság – ami azokat a személyközi viszonyokat fémjelzi (legyenek azok vertikálisak vagy horizontálisak), ahol a félelem érzése veszi át a kölcsönösség kötelezettséget konstituáló szerepét – uralja *Staat/Staatsmann* működését, mely egy természeténél fogva kötelező jó, a közjó szolgálatára hivatott.

Korunkban egy paradigmaváltásnak lehetünk tanúi, illetve részesei. A jövő gondolatára az emberi lélekben lassan, de biztosan átadja helyét az addig uralkodó remény érzése a félelemnek. A remény paradigmájának hanyatlásában, leáldozásában nagy szerepet játszik az utóbbi évszázad tudományos-technikai fejlődése, és annak hihetetlen felgyorsulása. Így lett a „félelem heurisztikája” Hans Jonas számára a kiindulópont egy „új erkölcs” és egy „más ontológia” megalkotásakor.

Paradigmaváltásunk lényege, hogy korunkban többé nem bízhatjuk magunkat és jövőnket a reményre, helyét a felelősség vezérfonalának kell átvennie. Egy rémképként élénk társuló jövő fenyegetése, vagy éppen a jövőbeli létünk teljes ellehetetlenülésének veszélye kényszerít minket „a felelősség kategorikus imperatívuszának” elfogadására.¹⁵

A *sittliche Handlung* (melyet hagyományként élő és érvényesülő, erkölcsi minőséget nyert cselekvési mintaként írhatunk le) jellemzésekor kulcsfontosságú a következő felismerés: Az erkölcsi törvények természetes értelemről fakadó, józan belátáson alapuló objektív mivolta – melyet másként eseti érvényesülésében úgy is megragadhatunk, mint az egyéni létező akaratának a törvényhez való idomulása jelenségét – kialakulásában elengedhetetlen az egyén érzelmi viszonyulása a törvényhez.

Az adott erkölcsi törvény az egyéni akarat felett úgy képes hatalmát, uralmát kiterjeszteni, rendeltetését megvalósítani, ha ez az érzet, melyet Jonas *Ehrfurcht*-nak nevez, mintegy előfeltételként aktivizálódik. Az *Ehrfurcht*, vagyis egy ontológiai értelemben vett magasabb tekintély tisztelete, annak féltése, azzal szemben tanúsított alázat, melyet a kötelesség vagy erkölcsi törvény gondolata idéz fel, ily módon összekötő kapocsként fogható fel az objektív erkölcsi kötelesség és az annak megfelelően tanúsított magatartás között, mely általában szokásként, hagyományként jelenik meg.

Ezen alapvetés után kijelenthetjük, hogy egy olyan társadalomban vagy emberi közösségben, melyben az erkölcsi törvények uralmát, az egyének tevékenységének, létének meghatározó morális minőségét feltételezzük, illetve kívánjuk érvényre juttatni, az elsődleges

¹⁴ Jonas (1984) 177.

¹⁵ Perone (1998) 80–87.

cél, hogy a jelent kitöltő erkölcsi hagyományban (mely az *Ehrfurcht* forrásaként is jellemezhető) megalapozzuk azt, ami – természeti, megkockáztathatjuk: természetjogi értelemben – „jó”, „értékes”.

Az ilyen, elvi síkon – a közösség egésze szempontjából – abszolútként, vagy objektívként leírható „jó”, „értékes” lehet az a determináló erő, melynek önmagában vett léte megteremti a megvalósítására irányuló törekvés lehetőségét, ha van egy olyan akarat, mely ezt az eredendő iránymutatást tudomásul veszi, képes és hajlandó cselekvésbe átültetni. Ennek megélése hat érzelmeinkre, és a szokásjog, közösségi erkölcs mankójaként az abban parancsoltat érvényre juttatja, miközben a létezőben lakozó igényt kiteljesíti.

Önmagában az *Ehrfurcht* sem elegendő azonban, legyen az bármilyen élénk, vagy akár szorongást teremtő: egyedül a felelősség érzete az, amely az alanyt a tárgyához köti, érte cselekvésre indítja.

A szóban forgó jelenséget egy más nézőpontból szemlélve meg kell vizsgálnunk a társadalmi hanyatlásnak való ellenállás lehetséges eszközét, a *Kulturweltanschauung*¹⁶ gondolatát, melyet az egyéni és közösségi cselekvésformák morális jellemzőjeként is felfoghatunk. Ehhez racionális és nem-racionális elemek vizsgálata útján érkezhetünk. Ha racionális gondolkodásunkban hajlandóak vagyunk a legvégsőkig elmenni, ott szükségképpen elérkezünk a nem-racionálishoz, ami a racionálisnak nem mond ellent, hanem egységet alkot vele. Ez a „misztikus pillanat” nem a szokott alapos megfontolásban születik, hanem át kell élni, az emberi értelemben ugyanis a felismerés és az akarat nem áll túl messze egymástól.

Az ezúton felfedezett *Ehrfurcht* a cselekvés nem-racionális vezérfonala. Megteremti a lehetőséget a racionális gondolkodásra, így ez az egyetlen valóban célravezető iránytűje az emberi tetteknek. Kijelenthetjük hát, hogy (Hans Jonas felfogásával párhuzamba állítható módon) a racionális és a nem-racionális, a szubjektív és az objektív egymással kölcsönhatásban és elválaszthatatlanul létezik,¹⁷ ami újabb bizonyosságát adja a természettől fogva létező felelősség igazolhatóságának. Emellett hivatkozhatunk Platón szavaival is, aki az *Ehrfurcht* működésének világos példáját adja a *Szókratész védőbeszédében*: „Az a megszoktam jósága, a daimonion szava, egészen idáig mindenkor nagyon sűrűn jelentkezett, és a legkisebb dologban is ellenem szegült, ha valamit nem helyesen akartam cselekedni [...] Más beszédeimben bizony sokszor a szó közepén állított meg; most azonban az egész

¹⁶ Schweitzer (1974a) 76–80.

¹⁷ Schweitzer (1974b) 106–115.

tárgyalás alatt sem tetteimben, sem szavaimban nem ellenkezett velem [...] lehetetlen, hogy a megszokott jel ne szegült volna ellenem, ha nem lett volna jó, amit tenni készültem.”¹⁸

3. A felelősség célok és eszközök viszonyában, készség a felelősségre

Az akarat, mint helyes és helytelen cselekvések forrása, azáltal hogy működésbe lendül, utat talál a külvilág felé, lényegi alkotói célokként jutnak kifejezésre. A hangsúly itt azonban nem az akarat körülményein, hanem annak tárgyán van, ez alakul át a tevékenységek vezérfonalává.

Olyan esetekben, mikor a célok determinálják az akarat szabályait, irányvonalait, annak legjellemzőbb és legfőbb minőségi jegye mehet veszendőbe, vagyis az, amely biztosítja, hogy a cél az erkölcs mezején létezzen, és amely megakadályozza erkölcstelenné válását. A felelősség ezáltal mintegy az erkölcs előfeltételét képezi, azonban nem azonosítható magával az erkölccsel, mert csak a hozzá kapcsolódó (korábban már leírt) érzetek – ideértve az *Ehrfurcht*-ot is – kontextusában válik a cselekvést meghatározóvá. A felelősségre való készség ilyen célok, kötelező erővel ható, az emberi létet, törekvést megtermékenyítő értékek mentén áll elő.

Az értékek léte a természetnél, mondhatni természetünknel fogva adott. A természet célokat rejt és ad útmutatásul, ezért (örökérvényű) értékeket is magában foglal, mely jelenséget a természet értékválasztásaként¹⁹ értékelhetünk. Ezt a kijelentést a történelem kezdete óta sokan és sokféleképpen igyekeztek megindokolni. Magyarázták Istent vagy egy transzcendens erőt alapul véve, azonban jelen körülményeink között, vagyis a tudományos-technológiai nézetek és fejlődés által teremtetett paradigmák által uralt világban Hans Jonas megközelítésében ragadhatók meg a kor szelleme számára leginkább kompatibilis és érthető módon az emberi lét értékei és egyúttal elhatalmasodó értékválságunk.

Az abszolút értelemben vett, mindent átfogó cél – melynek az eszközök szükségszerűen szolgálatában állnak – az élő szervezetnek, mint egésznek a léte (szervezeten a társadalom organikus képződményét is értenünk kell). Másként fogalmazva: az életre való törekvés a „célok célja”,²⁰ a természet által telepített legfőbb és eredendő cél. Mivel pedig a cselekvések arra való irányultságát és alkalmasságát, hogy célokat valósítson meg, értékként

¹⁸ Ld. Platón, *Szókratész védőbeszéde* 40a. Devecseri Gábor (2004) fordításában.

¹⁹ Jonas (1984) 105–150.

²⁰ Jonas (1984) 143.

foghatjuk fel, (az előbb felvázoltakból is következően) a természet értékeket hordozó, és azokat legitimáló mivoltát nem tagadhatjuk. Az tehát, hogy egy magatartás jó, értékkel bír, viszonylagosságot²¹ rejt magában. A felelősség alanya célok elérésére való képességének és a természet által telepített értékeknek a relációját jelzi.²²

Hogy egy célra való törekvés eredménnyel járt vagy sem, a cselekvőnek a célra vonatkozó szubjektív megítélésétől függetlenül, objektíve eldönthető. Képesek vagyunk felismerni egy cél sikeres elérését anélkül, hogy egyetérténénk azzal. Az itt említett szubjektív és objektív ítéletek elválaszthatósága, megkülönböztethetősége igazolja az értékekről mondottakat, egyszersmind lehetővé teszi, hogy az értékek vizsgálata útján közelebb kerüljünk a felelősség megértéséhez. A szubjektív oldal kiemelt fontossága abban rejlik, hogy biztosítja az egyén számára a felelősség észlelését és az ahhoz kapcsolódó érzetek megélését.

Ezen a ponton két kérdés vár megválaszolásra. Az első, hogy az egyénnek kötelessége-e a számára a természet választotta értékek által kijelölt utat járnia, tehát kötelességet konstituálnak-e ezek az értékek, vagy pedig tetszésünk szerint (szubjektív döntés alapján) fogadjuk el őket. A válasz az emberi szabadság eredendő értékével áll összefüggésben, mivel a természeti értékek szorosan kapcsolódnak a szabadság lehetőségéhez.²³ Elválasztásuk csak abban az esetben volna igazolható, ha a természet helyett egy másik transzcendens létezőre, mint közegre hivatkozhatnánk. Ez a vállalkozás azonban – egy univerzális, az emberiség egészét magában foglaló lépték szem előtt tartásának kényszere miatt – kudarcra van ítélve, és csak egyedi esetekben lehetne létjogosultsága. Ez tehát a természeti értékek értékes voltát és azok objektív kötelesség-jellegét bizonyítja.²⁴

Itt kapcsolódik a gondolatmenethez a második kérdésünk, mely így szól: Hogyan befolyásolják az eredendő értékek az egyén akaratát? A cselekvő (a fent felvázoltak szerint) a szabadságra törekvése által determinálva elfogadja (mintegy ontologikus axiómaként feltételezi), hogy a természet legitimálja azon célokat, melyek a létezés elsődleges és eredendő értékében igazolásra találnak. Majd az ily módon felismert, természet által támasztott kötelességet átülteti saját akaratába, aminek következményeként ráébred felelősségére, melynek alapját egy értékben fedezheti fel. Az erkölcs jelensége az érzelmek és

²¹ Müller (1988) 39.

²² Az itt leírtakkal rokon gondolat az, amit Werner Maihofer (1958) a dolog természetének (*Natur der Sache*) nevezett. A társadalmi viszonyok belső szerkezetében felfedezhető immanens rendben formálódó szerepekből (*miként-lét*) eredő jogosultságok és kötelezettségek képezik a dolog természetét, mely „feltétlenül alkalmazandó közvetlen jogforrása minden jogrendszernek”; Chertes (1998).

²³ Müller (1988) 38.

²⁴ Müller (1988) 49 szerint a legalapvetőbb kötelesség a *Fähigkeit zum Sollen*. Egy képességet jelöl meg, ami egy az embertől független „nagyág” megvalósítására irányul, amelyen keresztül az emberi mivoltát, az emberségét érheti el.

az akarat kettősségén nyugszik, kiegészíti és ugyanakkor beszűkíti az értelem szabadságát. A felelősség érzése érzelmileg elkötelezetté tesz, és megtalálja az utat a cselekvő szubjektív akaratához.

Az állam [*Staat*] mint intézmény a benne működő nagyszámú *Staatsmann* közös (azonos vagy hasonló) céljai kauzális eredményeként jött létre, és ezek immanens működése²⁵ tartja életben, mozgásban. Ennek az immanens működésnek az előfeltétele, hogy a *Staatsmann* áthassák a célok (melyek hangsúlyosan az emberi természetből eredő, természeti célok), maga is akarja ezeket a célokat és az elérésük érdekében cselekedjen, ontológiai értelemben eggyé váljon a *Staattal*.

A célok természete a *Staat* esetében lehet objektív vagy szubjektív, ezért funkciójának betöltésekor elkerülhetetlen azok együtthatása, konfrontálódása. A szubjektív célok dinamikája határozza meg az objektív célok, így az összegész, a *Staat* működését. Előfordulhat, hogy az általánosan elfogadotthoz képest külső, idegen célok kerülnek a szervezet vérkeringésébe. Abból azonban, hogy ezek különböznek a többi céltól, még nem következik deviáns voltuk. Hiszen egy szellemileg kiüresedett, a mindennapi rutint fetisizáló közegben, a felelősség kritériumának megfelelő, saját útját követő magatartás, melyet a helyzetfelismerés jellemez, legitimé válhat annak ellenére is, hogy a többség által elfogadottal nincs összhangban.

A megújulás – mint a felelősség erkölcsének újra felfedezése, elsajátítása – kényszerével szembesülő társadalmak kényszerpályákon²⁶ mozognak, s e mozgás természetéből adódóan az előfeltételek (az eredeti célkitűzések, a hatalommal szemben támasztott várakozások, és a hatalom birtokosai részéről az azoknak megfelelni igyekvés) torzulnak, és a fentebb leírt felelősségi kapcsolatban értelmezhető erkölcsi törvény uralmát (ha úgy tetszik, a helyes, eredeti úti cél felé törekvést) kiteljesítő cél elhomályosul. Ezek a torzulások – melyek a társadalmi felelősség erkölcsének befolyásolásaként, meghamisításaként is értelmezhetők – beépülnek a kényszerű útkeresés mozgásába és gyakran visszavonhatatlanul rögzülve megghiúsítják az eredeti célt. Eszközzé degradálják a felelősséget, amely azonban célként – a végső, legfőbb cél előfeltételeként – történő megvalósulásra hivatott (például a hatalom megtartásának eszközévé, mely hatalmat annak felelősséggel gyakorlása legitimálja és egyben gyakorlati értelemben legalizálja).

²⁵ Jonas (1984) 109.

²⁶ Vö. Varga (1998) 25–51, a „Mi kell a joghoz?” c. fejezetből a kényszerpályák természetéről írtak. Eszerint „az előfeltételek deformáltsága deformálja magát az eredményt is”, vagyis az eredeti célkitűzéshez vezető utat elzárják azok az idegen mozzanatok, melyek a kényszerhelyzetek révén a folyamatokba épülve járulékos irányokat határoznak meg.

Ez utóbbi gondolat kapcsán ki kell térnünk arra, amit Jonas úgy nevez: *Verantwortung für Zu-Tuendes: Die Pflicht der Macht*.²⁷ Ennek körében a cselekvő felelőssége és az ahhoz kapcsolódó felelősségérzet elsődlegesen arra a „dologra” irányul, amely a cselekvő magatartására van utalva. E dolog léte, sorsa tehát a cselekvő személyén kívül helyezkedik el, de annak uralma hatáskörében; a hatalmától függ, vagy általa fenyegetett, és kizárólagosan a hatalom gyakorlójának vagy birtokosának cselekvése tárgyát képezi. A felelőtlen, a felelősséget – mint követelményt – be nem teljesítő magatartás előfeltétele, hogy az ezt tanúsító rendelkezze a felelősség meglétéhez megkívánt hatalommal. Pontosabban: csak aki a felelősség kötelezettségének birtokában van, cselekedhet felelőtlenül. Az uralom – vagyis olyan viszony, helyzet, amelyben alá-fölérendeltség érvényesül – kötelességsszegést megvalósító gyakorlása a hatalommal való visszaélést jelent.

Az eddig kifejtettek alapján tehát meghatározható a *Staat* és a *Staatsmann* viszonya, valamint világosan látszik, hogy az állam működtetése, fenntartása, haladási iránya meghatározásával kapcsolatos döntéshozatal, az abban önként vállalt kötelezettségek teljesítése (vagy azok megszegése), mint komplex működés egésze a felelősség bázisán nyugszik, ami egyben azt is jelenti, hogy minden körülmények közt a végső célra – a társadalmi létet, boldogulást biztosító erkölcsi törvények érvényre juttatására – kell irányulnia.

4. *Du kannst, denn du sollst*²⁸ helyett *du sollst, denn du [...] kannst*²⁹

Hans Jonasnak a felelősségről papírra vetett gondolatai – melyeket a fentiekben igyekeztem összegezni – korszerűségét igazolja, és azok alapját adja az a felismerés, amely szerint mai helyzetünk morális szempontból csak a felelősség természete minőségi átalakulásának figyelembevételével értékelhető helyesen. Csak ennek a vezérfonala mentén juthatunk olyan tudás birtokába, amellyel a jogalkotás és jogalkalmazás igazságossága garantálható.

Elsőként Immanuel Kant tézisének oldaláról közelítve ki kell emelnünk, hogy mi az, amit a *Können* adott tudatosságából a *Sollen* tudatosulása³⁰ folyamatának tekintett.

²⁷ Jonas (1984) 174.

²⁸ Kant (1788) 171.

²⁹ Jonas (1984) 230.

³⁰ Ld. Kant (1788) 283: „Aber der Heiligkeit der Pflicht allein Alles nachsetzen, und sich bewusst werden, dass man es könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, und sagt, dass man es thun solle, das heisst sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben, und ist in demselben Bewusstseyn des

Az első elérendő cél, hogy az erkölcsi törvények lencséjén keresztül a magatartások – melyekben a cselekvés szabadsága és a választás lehetősége egyesül – értékelése szokásunkká váljék. Ehhez azon keresztül vezet utunk, hogy feltesszük a kérdést: a tett objektív szempontból megfelel-e az erkölcsi törvénynek. Figyelmünk két dologra kell összpontosítanunk. Az első annak a kötelező erő alapját jelentő törvénynek a megkülönböztetése attól, ami ténylegesen kötelez. A másik pedig az, hogy a cselekedet szubjektív szempontból is megfeleljen az erkölcsi törvénynek, így az erkölcsi érték érzése töltsön el minket. Ebből sarjad annak kultúrája, hogy érdekeltté váljunk az erkölcsileg helyes művelésében.³¹

Hans Jonas ehhez képest úgy értelmezi az emberi magatartások rendszerét, mint amelyben napjainkra megfordult a *Sollen* és a *Können* szerepe, sorrendje.³²

Elsődlegesnek tekinti napjaink társadalmában azt, amit az ember ténylegesen megvalósít, mert képes rá, megteheti [*Können*]. Ebből a viselkedésből, illetve az általa útjára engedett okozatosságból [*kausales Fatum*] származik a kötelesség. A felelősség a hatalom függvénye, mivel a hatalom köre és jellege határozza meg a felelősség körét és jellegét. Ebből következik, hogy ha az uralom és annak gyakorlati megnyilvánulásai szétfeszítenek bizonyos kereteket, úgy a felelősség ismert természete eltorzul. Ezért aztán a hatalom birtokosának tettei a *Sollen* tartalmát deformálják, illetve teremtik meg.

A Kanttal való szembefordulás szükségességének magyarázata, hogy az emberiség mértéktelenné és féktelenné duzzadt hatalma arra predesztinál, hogy – elsősorban a globális szférákban – a kiteljesedést célzó belső, természeti hajlamunk háttérbe vonuljon és átadja helyét – hogy később visszakövetelhesse azt – az emberiség létének fenntartásához szükséges kötelességek teljesítése szempontjából nélkülözhetetlen felelősségnek.

A fentiek okát abban jelölhetjük meg, amit Jonas a transzcendencia felszámolásaként [*die Abschaffung der Transzendenz*] jellemez, és amiről úgy véli, hogy talán a világtörténelem legnagyobb tévedése. Az emberiség célok meghódítása felé hajtó természete – az ember voltában gyökerező szabadságból fakadó hajlama a célok kitűzésére, és a meglévő, gyarapodó hatalma hogy azokat megvalósítsa – révén elérte a tudományos-technikai fejlettség már önmaga létét veszélybe sodró szintjét. Az ember ez által önmagát helyezi a *Sollen* elsőszámú

Gesetzes auch als Triebfeder eines die Sinnlichkeit beherrschenden Vermögens unzertrennlich, wenn gleich nicht immer mit Effect verbunden, der aber doch auch, durch die öftere Beschäftigung mit derselben, und die Anfangs kleineren Versuche ihres Gebrauchs, Hoffnung zu seiner Bewirkung giebt, um in uns nach und nach das grösste, aber reine moralische Interesse daran hervorzubringen. Die Methode nimmt also folgenden Gang...”.

³¹ Kant (1788) 281–285.

³² Jonas (1984) 230–234.

tárgyának pozíciójába. Ezért kijelenthetjük, hogy a *Sollen* ebben az értelemben az emberiség őrzőjeként az egyén, a *Staatsmann* és a *Staat* hatalomgyakorlásának korlátja.

A *Sein* és *Sollen* viszonyrendszere körében folytatott vizsgálódás nem korlátozható egy jól körülhatárolható időbeli intervallumra. „A nemzedékek viszonylagos függetlensége elődeik döntéseitől egyszer s mindenkorra megszűnt. Ez alapvetően új helyzetet teremt, és újszerű etikai problémákat vet fel. John Stuart Mill *A szabadságról* írt klasszikus művében okkal hangsúlyozta, hogy csak addig van esélyünk arra, hogy igazunk legyen, amíg rendelkezésre állnak a tévedés cáfolatának és helyrehozatalának eszközei.”³³

Emmanuel Lévinas fenomenológia tárgyában megfogalmazott gondolataival - az embernek önmaga újra elgondolására, és az igazságra irányuló megkerülhetetlen, totális reflexióra vonatkozó lehetőségével/kötelességével³⁴ - összefüggésben megragadható felelősség jól illeszkedik az e fejezetben vizsgáltak körébe.³⁵

Lévinas szerint a szuverén létezők számára elkerülhetetlen az „önmagához való visszatérés”. Az egyén szuverenitása, szabadsága egy ontologikus értelemben vett uralomból fakad, az egzisztálás fölötti uralomból. Létfenntartásra, szükségletei kielégítésére irányuló törekvése, önmagával való elfoglaltsága, melyeket ezen uralmából eredő szabadságának köszönhet, azonban egyben béklyói is uralmának. Így ez a szabadság egyúttal egy „dialektikus visszatérést” is magában foglal, mivel az individuum önmaga rabja. A létező „materialitása” – ami „identitásának” nélkülözhetetlen eleme – ebből a nézőpontból a szuverénként való egzisztencia korlátját jelenti, mely az „önmagáért való felelősség” képében jelenik meg. Így e korlát kényszert, kötelességet szab. „Ebben áll az ő nagy paradoxona: egy szabad létező elveszíti szabadságát, mert felelősséggel tartozik önmaga iránt.”³⁶

A fentiek kiegészítik Jonas gondolatait annyiban, hogy a szabadságból eredő vágy az egyén ember voltának kiteljesítésére és lényének materialitása vonatkozásában az önmagához láncoltság, az önmagáért való felelősség (amit Jonas itt nem használ) felfogható úgy is, mint ami az emberiséget egy összegésként kötelezi. Az ebből származó kötelességek – az idő történelmi dimenziójában – az egyes individuumok mellett nagy részben a *Staatsmann*ra hárulnak. Az ember, vagy más léptékben az emberiség önmagáért való felelőssége ezért más szempontból, de alátámasztja a „*du sollst, denn du kannst*” mottó indokoltságát.

³³ Lányi (2007) 21.

³⁴ Lévinas (2008) 19.

³⁵ Azért lehetséges, illetve előnyös Lévinas gondolatait Jonas elméletének finomítására használni, mert ontológiai felfogásuk hasonlósága mellett véleményem szerint mindkettőjük munkásságának egyik kiindulópontját képezik Immanuel Kant – általuk sokszor hivatkozott – tézisei.

³⁶ Lévinas (2007) 44.

5. Az értékek szerepéről: egy új logika születése

Láthattuk, hogy Jonas nagy hangsúlyt fektet az értékek szerepére a felelősség dinamikájának leírásakor. Ez teszi e helyen is indokolttá közelebbi vizsgálatuk. Keiji Ogata egy, az eddig leírtaktól különböző megközelítési módot³⁷ választott a Jonas által használt érték kategóriájának bemutatásához.

Az értékek jellegéről az előző fejezetekben leírtakat alapul véve leszögezhetjük, hogy a felelősség működésében kirajzolódik egy *Sein–Wert–Sollen* tengely. Láthattuk, hogy a *Sein* egy sajátos, önmagából eredő és önmagában is megálló értékkel bír [*Selbst-Wert*], és hogy az ember képességéből, hogy valamit elérjen, egyben kötelessége is keletkezik erre, amennyiben a felelőssége körébe esik a megkívánt magatartás. Mivel az ember képes felismerni a *Sein* értékét, így kötelessége is arról gondoskodni, hogy a *Sein* – és amit annak tartalmának tartunk – fennmaradjon a jövőben is. A *Sein* és a *Sollen* közti szakadék áthidalása egy „ontologikus természetű érték” segítségével történik, tehát metafizikai és nem logikai alapon. Horst Gronke³⁸ ezt a problémát *petitio principii*ként jellemzi, vagyis az érték ebben a rendszerben egy olyan bizonyíték, amelyhez körkörös érvelés útján jutottunk. A képesség és a felelősségviselés kötelessége a *Sein*ben eleve adotként létezik, ezért Jonas úgy „vezeti le” a *Sein*ből a *Sollent*, hogy Gronke meglátása szerint azt előtte igazolás nélkül helyezte bele, aminek az eredményeként *circulus vitiosus* teremt, ezzel a felelősségről mondottak igazolhatóságát vonja kétségbe.

Hogyan lehetséges a hiányolt logikai kapocs áthidalása, illetve megléte tagadásának cáfolata?³⁹ Jonas ezt a problémát ugyan nem oldja fel, de útmutatást találunk nála.

A felelősségre való képesség [*Verantwortungsfähigkeit*] arra kötelezi „jelenlegi hordozóját”, hogy a „jövőbeni hordozói” számára is biztosítsa a *Sein* meglétét, így azért, hogy a felelősség a világból ne tűnjön el – mondja a felelősség immanens parancsa – következő generációknak is lennie kell.

Az ember azon ontologikus ismertetőjegye, hogy képes a felelősségre – ebben intuitíve felismerhetünk egy olyan értéket, mely a *Sein*ben rejlő összes értéket meghaladja –

³⁷ Ogata (2002) 645–656.

³⁸ Horst Gronke meglátásait Keiji Ogata már hivatkozott írása alapján tárgyalom, az ő kiemelései alapulvételével.

³⁹ A *Sein–Wert–Sollen* megalapozásának problematikáját vizsgálja Verdross (2008) is (különös tekintettel Platón, Arisztotelész, Messner, Kraft és Coing tanaira). Verdross következtetései is alkalmasak lehetnek a kérdés feloldására.

nemcsak a *Sein* megőrzésének, de a felelősség átvételének [*Verantwortungsübernahme*] kötelességét is tartalmazza. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a felelősség „tartalmi és elvi momentuma” az ember erkölcsi kötelezettségének, így birtoklása – azáltal, hogy a felelősség önmaga tárgyává lesz – a világban való jelenléte folytonosságának fenntartására kötelez. A következtetés, melyhez Ogata elérkezik, az, hogy a felelősség keletkezésével egy addig „ismeretlen, újszerű logika”⁴⁰ születik. Hozzáfüzhetjük még, hogy az újszerűség azt a szükségszerű szemléletváltozást takarhatja, ami csak az által mehet végbe, hogy az értékről alkotott felfogásunkból minden „nihilisztikus”⁴¹ szkepszt⁴² kizárunk. Ezáltal válthatja fel az etikai-metafizikai síkú vizsgálódásunkat az értékek szerepére irányuló logikai kérdésfeltevés. Hiszen az értékek objektivitásából – a metafizika keretei közül átnyúlva a logika szférájába, az ember józan belátására építve – vezethető le egyedül a *Sein* megőrzésének kötelezettsége.

6. A felelősség aszimmetriája

A felelősség természetrajzának egyik csomópontja annak aszimmetriája. Központi kategóriaként kell azt figyelembe vennünk mind Lévinas, mind Jonas elméletében, amit a felelősség nem-reciprok volta kapcsán már érintettük. Lévinas az interszubjektív viszonyok leírása során kiindulópontként a „Másik” – az „Én”-től különböző létező – prioritását veszi alapul. Az aszimmetria az Én Másikhoz fűződő egyenlőtlen viszonyát hatja át, ezért a Másik, aki transzcendentális értelemben uralkodik felettem, ugyanaz, akinek az irányában a kötelességem fennáll. A Másiknak ebből a prioritásából ered az Én érzékenységgént felfogott „sebezhetősége” [*Verletzlichkeit*]. „Csak egy ilyen sebezhető én szeretheti felebarátját.”⁴³

Az aszimmetriát megközelíthetjük abból a szemszögből is, hogy mivel én vagyok a „Másik Másika”, ezért nem ő vezethető vissza rám. Az etikai viszony megkérdőjelezi az Ént, mely megkérdőjelezés a Másikból indul ki. Ennek oka abban keresendő, hogy az etikai viszony sajátságosan nem a tudat egy változata, aminek sugara az Énből indul ki.⁴⁴ Az Én és a Másik kapcsolata ezért a Másik javára aszimmetrikus. Ehhez kapcsolható, hogy egy konkrét

⁴⁰ Ogata (2002) 648, 9. l.

⁴¹ Nietzsche a nihilisztikus helyzetünk eredetét az „Isten halott” kijelentéssel magyarázta. A nihilizmus alatt a legfőbb értékek elértéktelenedését, és egyszersmind a kötelező érvényű értékek lehetőségének elvesztését értjük. Ebből a nézőpontból nem csak a jónasi logika nyer igazolást, de egyben Gronke felfogásának kritikáját is megfogalmazhatjuk.

⁴² Jonas (1984) 101–102.

⁴³ Lévinas (1985) 116.

⁴⁴ Sajó (2008) 62.

erkölcsi tapasztalat nevében végzett vizsgálódás alkalmával is felfedezhető az aszimmetria jelenléte. Amit magamtól megkövetelhetek, az nem hasonlítható össze azzal, amit másoktól van jogom megkövetelni. Ez az erkölcsi tapasztalat a bizonyíték Lévinas szerint egy metafizikai értelemben vett aszimmetriára. A teljes lehetetlensége annak, hogy kívülről nézzem magam, és hogy magamról és a Másikról ugyanazon módon beszéljek.⁴⁵

Az etika alapja a Másik irányában fennálló végtelen felelősségem, határtalanságának oka pedig az Én és a Másik viszonyának aszimmetriájában keresendő. Ez az erkölcsi viszony – azáltal, hogy megelőzi a tudást – a Másikkal szemben kötelezettséget keletkeztet, így részéről kikényszerítést indukál. Ebből következően felelősségem tételeződik vele szemben, amelyet a Másik „a kapcsolat és a szituáció egyediségében pusztán jelenlétével ró rám”,⁴⁶ lévinasi értelemben tehát e kapcsolatban „tússzá” válok. A tús-lét és a felelősség szabadságban történő feloldása a Másik jelenlétének kettős hatása által lehetséges, jelenléte ugyanis nem csupán tússzá változtat, de egyszerre inspirál is. A felelősség és a szabadság összekapcsolását Bokody az inspiráció természetével magyarázza, mely mindkettőt magában hordozza: „a belélegzés egyszerre aktív és passzív folyamat éppúgy, ahogyan az ihlet belőlünk fakad és mégsem tőlünk jön”.⁴⁷

Lévinas szerint a felelősségi viszonyok – Jonasnál már bemutatott – nem-kölcsönös jellege az aszimmetriára, az Én alárendeltségére vezethető vissza. Az Én azért az alany, és a terhek hordozója a Másikhoz fűződő viszonyban, mert meghatározónak tartja az Én azon alapállását, hogy nem vár, nem várhat viszonzást felelősségvállalásáért a másiktól, „akkor sem, ha az élete függ tőle”. „Teljes felelősségnek”⁴⁸ nevezi ezt, és úgy írja le, mint ami egyrészt „mindenki másért”, másrészt „a másiknál mindenért”, s végső soron még a másik felelősségeért is fennáll.

Ez az alapvetés összecseng a korábban bemutatott jonas totális felelősséggel, valamint bizonyos szempontból meg is haladja azt a Másik felelősségeért vállalandó felelősség kategóriája révén. Ez utóbbit a jonas felelősség-képpel azon keresztül vethetjük össze, amit a *Staatsmann* felelősségének időbeli horizontjáról mondtunk. Lévinas szerint a felelősség teremti meg a szabadságot, azonban a Másik felelősségeért viselt felelőssége révén az Én (meglátásom szerint) kész a szabadságát is feláldozni a Másik szabadságáért. Jonas úgy tekint a felelősségre, mint ami a legfontosabb előfeltétele embervoltunk kiteljesítésének és ezúton elérhető szabadságunknak. Ennek korlátozása mások szabadsága érdekében a „*Du sollst, denn*

⁴⁵ Lévinas (1987) 67.

⁴⁶ Bokody (2008) 129.

⁴⁷ Bokody (2008) 133.

⁴⁸ Lévinas (2008) 44–47.

du kannst” mozzanatában ragadható meg, mikor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy korunkban, jelenlegi helyzetünkben önmagunk kiteljesítését háttérbe kell szorítanunk létezésünk megőrzése érdekében. Vagyis az egyes embereknek – kiemelten a *Staatsmann*-nak, mivel a jelenben működő felelősség jövőre vonatkozó hatása rá különös terhet ró – korlátozniuk kell szabadságuk az emberiség érdekében, hogy aztán visszakaphassák azt.

Végső soron tehát – döntési monopóliumból adódóan – a *Staatsmann* is felelősséget vállal mások felelősségeért. Ha pedig feltesszük azt a kérdést, amit Philippe Nemo intézett Lévinashoz ennek kapcsán („Azt jelentené ez, hogy a többiek miattam nem teszik meg, amit meg kellene tenniük?”), akkor arra a demoralizáló hatalom (későbbi fejezetben tárgyal) természetében kereshetjük a választ.

7. A politikai felelősség

A *Staatsmann* felelősségének kibontásához, megértéséhez a politikai felelősség kategóriáját hívhatjuk segítségül. A két fogalom nem ekvivalens, ezért mind terjedelmében, mind tartalmában meg kell különböztetnünk őket egymástól. A *staatsmännische Verantwortung* – amely szűkebb kiterjedésű – a politikai felelősség része, annak egy megjelenési formája

A felelősség által számunkra kijelölt úton akkor tarthatjuk magatartásunkat, ha ennek során úgy vesszük figyelembe a cselekvésünk körülményeit, a benne rejlő kockázatokat és lehetőségeket, mint egy olyan társadalmi összesség részeit, amelyet több szempontból sem lehet szilárd határok mentén meghatározni.

Hobbes elméletében a félelem érzete az az erő, mely a természeti állapotban létező egyént az állam közösségének létrehozására indítja. Az állam azonban nem csupán a túlélést biztosító közösség, de felelősségközösség is. Jonas szerint e kettő szorosan összefügg, hiszen egy felelősségközösség nélkül túlélésünk kerül veszélybe. Véleményem szerint Hobbes és Jonas államról vallott nézetei ezen a ponton tehát egymás mellé állíthatók, és a félelem heurisztikájából – mely elsősorban az egyéni felelősség kialakulásának eredője – egyenesen következik a politikai felelősség szintje. Ez a fejezet arra próbál választ adni, hogy miért van szüksége az embernek természetéből adódóan az államban működő felelősségközösségre.

A politikai felelősség jelentését – Julian Nida-Rümmelin leírását alapul véve⁴⁹ – egy különbségtétel mentén ragadhatjuk meg. Tágabb értelemben a politikai felelősség alanyain a *politész* – vagyis a klasszikus görög értelemben vett teljes jogú, közéletben tevékenykedő polgárok – körét kell értenünk, amit szembe állíthatunk az ellentétpárjával, az emberek azon csoportjával, akik az *idiótészhöz* – tehát a tisztán magánemberek, a közszolgálatra való képtelenség, illetve arra való készség hiánya szempontjából – tartoznak. A politikai felelősség alanya szűkebb értelemben egy egyén, konkrétabban egy politikus individuum (*Staatsmann*) a hivatalában, hivatalos tevékenysége során, vagy egy kollektív politikai cselekvő (például párt).

Pascal Delbom⁵⁰ a politikai felelősség kulcsfontosságú momentumát egy meghatározott feladatért való felelősségben látja, ahol a feladat-jelleg által a felelősség egy sajátos jövőbeli horizontjára nyílik kilátás.

A *Staat* maga vagy ahhoz hasonló intézményesített politikai, társadalmi szervezeti formák, mint olyanok – szigorú logikai értelemben – nem bírhatnak felelősséggel, ezt csak az emberi lényekről mondhatjuk el, azonban „hibát követnénk el, ha kivonnánk”, kitiltanánk ezeket a felelősség által uralt területekről, és anélkül próbálnánk megérteni működésük, és a felelősséghez való viszonyuk. Ezt igazolja, hogy az állam léte, fennállásának szükségessége és egyben legitimitása szoros kapcsolatban van az oly kényes társadalmi egyensúly állapotával, ezen keresztül pedig az egyes emberek más emberek iránti felelősségének működésével.⁵¹

Elvetve, pontosabban megkerülve Hobbes, Rousseau, vagy Locke tanait, Delbom az állam létezése problematikájának feltérképezésekor az annak keretében létező szociális kapcsolatokat állítja vizsgálódása középpontjába. Ezen viszonyok egyike a felelősség, mivel szerepe az emberek közösségen belüli összetartásában, és az államhoz fűződő (úgy érzelmi, mint jogi) kötődésében elvitathatatlan.

Az államra hárul – fennállása egyik sajátos céljából következően – annak kötelessége, hogy (Lévinas kifejezésével élve) a Másik és a Harmadik egyén egymáshoz való viszonyát szabályozza. Azon emberek közti kapcsolatról van tehát szó, akikért az Én felelősnek érzi magát, ezért velük szemben tanúsított magatartásáért és cselekedeteiért felelős, a kettejük közti viszony azonban nem az „Én” felelősségének függvénye. Ez az oka annak, hogy az egyik embernek a másikkal szembeni felelőssége szempontjából nélkülözhetetlen az állam.

⁴⁹ Nida-Rümmelin (2007) 56–58.

⁵⁰ Delbom (2007) 193–215.

⁵¹ Delbom (2007) 209.

Így joggal merül fel a kérdés: „Hogyan határozhatja meg kapcsolatukat az igazságosság, amit magatartással nekik juttatok?” Erre a választ csak az állam létének és legitimitásának vizsgálatán, értelmezésén keresztül adhatjuk meg. A „másik emberek pluralitásából” következően ismerem fel „felelősségem hatókörének korlátait”. Ez a felismerés pedig arra indít, hogy *aus Verantwortung*⁵² – vagyis ahol a felelősségem a forrása a magatartásom szükségességének, sőt magának a magatartásnak – igényeljem, követeljem meg olyan szabályok, törvények, intézmények felállítását, működtetését, melyek „elérhetik, amit én nem érhetek el”.⁵³ Az egyén felelőssége hatókörének korlátozottságából szükségszerűen keletkezik a *Staat* és a *Staatsmann* feladata ennek a felelősségnek a realizálására, korlátai közül történő kiszabadítására az arra adott válasz, annak figyelembe vétele útján.

A *Staatsmann* a rá háruló politikai felelősségnek két értelemben is eleget tehet. Az azok részéről megfogalmazott elvárások, akikért a *Staatsmann* felelősséggel tartozik, ritkán egységesek, sőt időnként teljesen ellentmondóak. A politikai felelősség működése jelentheti azt, hogy egyes embereknek „csalódást okoz” egy másokért – akiknek elsőbbséget juttat – vállalt felelősség nevében. Egy ilyen magatartás a *Staatsmann* részéről azonban nem (feltétlenül) jelenti a felelőssége megszegését. Az itt elének tároló felelősség „mérlegel, megítél és döntést hoz”.⁵⁴

A *Staatsmann* kötelessége azonban nem merül ki a felelősségére bízott emberek érdekeinek képviseletében. Az egyes egyéneknek más egyénnel szembeni – a fent leírtak szerint korlátozott – felelősségére hivatkozik a *Staatsmann*, mikor ennek a felelősségnek és elvárásoknak a szolgálatába áll.

Ezen a ponton szükséges a szubszidiaritás politikai felelősséghez való viszonyának tisztázása, tárgybéli összefüggéseik feltárása. A szubszidiaritás – a kellő döntési szint felelőssége – a „társadalomelmélet szilárd és örökérvényű elve”, melyet „sem megcáfolni, sem megváltoztatni nem lehetséges”,⁵⁵ az ember természetes hajlamain alapszik és megfelel a közjóra irányultság követelményének, ami által teljesül a természetben megalapozható

⁵² Pascal Delbom elméletének egyik sajátossága egy fogalmi különbségtétel a felelősségen belül. Megkülönbözteti egymástól a „felelősségteljes cselekvés” [*verantwortungsgemässen Handeln*] és „felelősségből következő cselekvés” [*Handeln aus Verantwortung*] kategóriáit. Előbbi azt a magatartást jelöli, amely figyelemmel van a lehetséges következményeire. Utóbbiban pedig a felelősség a forrása egy meghatározott magatartás szükségességének, sőt magának a magatartásnak. Ez a különbségtétel jelöli ki a felelősségből következő erkölcsös cselekvés terepét. Ez a magatartás egy kötelességből származik, ami a másik emberekhez fűződő kapcsolatból születik, mely kapcsolat által az „Én” a felelősség birtokába jut, és a többi emberrel szemben felelősséggel tartozik.

⁵³ Delbom (2007) 201–203.

⁵⁴ Delbom (2007) 212–214.

⁵⁵ XI. Pius pápa *Quadragesimo anno* enciklikája, in Tomka – Goják (1993) 81. Idézi Frivaldszky (2007) 422.

értékekből való levezethetősége. A szubszidiaritás elvének működéséből⁵⁶ kirajzolódó társadalom-koncepcióban megkívánt vagy megvalósuló többközpontúságot és többszintűséget megtestesítő elemek törekvése, léte soha nem lehet öncélú, ezek célja az egyén kiteljesedése, így a személyek és azok közösségeinek szolgálatában kell állnia. Mivel az egyén és a *Staat* szintjei között elhelyezkedő társadalmi egységek mindegyikének van célja, ezért e szintek létjogosultságát az határozza meg, hogy céljuk a közjóra irányul vagy sem. Ez ad útmutatást abból a szempontból is, hogy meddig terjed ezek legitimitása és hatásköre.

Az államban – mint a személyeket magában foglaló entitásban – jelen lévő objektív célok az állam különböző egységei szubjektív céljainak együttthatásában formálódnak. Ezeknek a viszonyoknak a kölcsönössége révén – mely abban mutatkozik meg, hogy az intézmények által elérni kívánt „közjó végső címzettje az emberi személy” – azonban a cselekvő egyben „az intézmények normatív alapja is”.⁵⁷ Ezért levonható a következtetés, hogy a szubszidiaritás megléte vagy hiánya hozzájárul a *Staat*, a *Staatsmann* és a gondjukra bízott egyének felelőssége megoszlásának leírásához.

Így találkozik és alkot egységet a politikai felelősségben az egyének felelőssége, mint a méltányosság egy megjelenési formája, és a *Staatsmann* erre válaszoló felelőssége.

A felelősség rendszerére, mint tartópillérre épülnek fel a társadalom erkölcsi, szociális és politikai életviszonyai. Christopher Kutz szerint csak az emberek közti viszonyok összefüggésében lehet a felelősség válaszainak „értelme, jelentése és értéke”. Megfordítva ez azt jelenti, hogy csak a felelősség válaszain keresztül nyernek másokhoz fűződő viszonyaink értelmet és értéket. A felelősség hatására azonban nemcsak értelmet kapnak és strukturálódnak ezek a viszonyok, de az ezekben a kapcsolatokban lévő személyek „karaktere” is ez által alakul. Ahhoz, hogy az egyén felismerhesse, megérthesse, hogy ki ő, szükséges, hogy megértse magatartását. Magatartása pedig csak a felelősség válaszai összefüggésében nyerhet jelentést.⁵⁸

⁵⁶ Frivaldszky (2007) 422–433.

⁵⁷ Frivaldszky (2007) 432.

⁵⁸ Kutz (2000) 64.

8. „Az az igazságos, ami az erősebbnek javára van”⁵⁹?

A következőkben a *Staatsmann* (mint az állam sorsát kormányzó uralom megtestesítője) fölött álló végső, abszolút hatalom megalapozására teszek kísérletet. A „hatalom feletti hatalom” felfogható úgy is, mint az erkölcsi törvényt, a kompromisszumok nélküli emberisést kikényszerítő és igazoló kötelező erő, aminek lényegéhez tartozik, hogy az *Ehrfurcht* érzete által, a felelősség útján lesz élővé és hatóvá. Jellemzője továbbá, hogy legfőbb hatalmi jellegét azáltal nyeri, hogy minden elemében áthatja a *Staatsmann* minőségét, működését determinálja, vagyis annak integráns része (ilyen értelemben tehát nem valamely transzcendens erőről van szó, mely „hitet” előfeltételez.)

Napjainkban nem állja meg helyét Oppenheimer azon gondolata, mely szerint a *Staat* létrejöttének eredeti és egyetlen célja, hogy szabályozza, rendezze az első uralmát az utolsók felett.⁶⁰ A *Staatsmann*, avagy homo *politicus ambiciói* – vagy mondhatnánk becsvágya – által indítva arra törekszik, hogy *hatalom* és az által *felelősség* birtokába jusson. Joggal és egyben aggodalommal vethető fel a kérdés, hogy az ebbéli minősége lényegét alkotó, és kölcsönhatásban létező komponensek közül melyik az, amely pályaválasztását elsősorban indokolja, de féltő, hogy a tyúk és a tojás esetéhez hasonlóan itt sem kaphatunk kielégítő választ. Egyértelmű azonban, hogy a minél nagyobb (adott esetben a legfőbb) hatalom azzal egyenértékű felelősséggel párosul, valamint feltételként érvényesül, hogy az uralmat jelentő pozíció űzése, betöltése önkéntes, saját elhatározásán alapszik. A hatalom – bizonyos szempontból önkényes – megragadása következményeként az eddig gazdátlan felelősséget is magáévá teszi, mivel azonban ez egy kétoldalú viszony, a felelősség „bekebelezi” az azt megszerzőt. A felelősségtől addig ilyen értelemben mentes egyén, attól – új hivatala viselése alatt – többé nem szabadulhat. *Negotiorum gestio* (tehát *officiumot*, erkölcsi elkötelezettséget

⁵⁹ Platón: *Az állam* 338c. Az e fejezetben vizsgált kérdések egy fontos vetülete jelenik meg Szókratésznek és Thraszümakhosznak az uralkodók és uraltak viszonyáról, az igazságosság kérdéséről folytatott vitájában (343b–c). Thraszümakhosz szavait Jánosy István (2001) fordításában idézem: „Mert azt hiszed, hogy a juhász meg a gulyás a birkák meg a tehenek javát keresi! Ugyan mi másért hizlalja és gondozza őket, mint a gazdája és a maga hasznára? És azt hiszed, hogy az államok vezetői – ha igazi vezetők – másképpen törődnek alattvalóikkal, mint a pásztor a birkákkal, és éjt-nappal nemcsak a maguk hasznát keresik? Így bizony igen távol rugaszkodtál a jótól és igazságosságtól meg az igazságtalanságtól, ha nem veszed észbe, hogy a jog és az igazságosság valójában idegen jó: csakis az erősebbnek, a vezetőnek előnyös, az engedelmes alattvalónak káros; másfelől ellentéte, az igazságtalanság uralkodik az igazán bárgyúkon és az igazságosokon, és az alattvalók e hatalmasnak a kényét szolgálják, lévén erősebb, és engedelmeskedvén boldogítják úgy, hogy maguk boldogtalanok maradnak.”

⁶⁰ Oppenheimer (1990) 14: „Er ist seiner Entstehung nach ganz und seinem Wesen nach auf seinen ersten Daseinstufen fast ganz eine gesellschaftliche Einrichtung, die von einer siegreichen Menschengruppe einer besiegten Menschengruppe aufgezwungen wurde mit dem einzigen Zwecke, die Herrschaft der ersten über die letzte zu regeln und gegen innere Aufstände und äußere Angriffe zu sichern. Und die Herrschaft hatte keinerlei andere Endabsicht als die ökonomische Ausbeutung der Besiegten durch die Sieger.”

magában foglaló) ez a viszony⁶¹ abban a tekintetben, hogy a *kollektív, közösségi érdekek* felvállalásáról van szó az egyik oldalról – a *Staat* szervezetének közege részéről –, és azok többé-kevésbé szabad akaratból történő átengedéséről a másik oldalról – a közérdek által legszorosabban, személyesen érintettek részéről.

A *Staatsmann* felelősségének totalitása⁶² azt jelenti, hogy a felelősség – ami a közösség javára irányul – felölelheti (bizonyos szituációkban fel is öleli) a tárgyának pusztán lététől annak legmagasztosabb érdekeiig terjedő intervallumot. Annak eldöntése, hogy felelőssége az említett két véglet között mire terjed ki, az alapján lehetséges, hogy megvizsgáljuk hatalma terjedelmét.

A felelősség univerzális és elsődleges értelemben vett tárgya a *Staatsmann/Staat* esetében a társadalomban uralkodó bizalmi viszonyok megőrzése,⁶³ melyeken az emberek együttélésének egyensúlya nyugszik. A *Staatsmann* működésének minősége miatt – vagyis, hogy egy elsődleges, önmaga jellegénél fogva kötelező, érvényes jó, a közjó szolgálatára hivatott – kötelességének megszegése normaszegést jelent.

Különösen fontos ennek kiemelése azért, mert a kötelezettség és ezáltal a felelősség ebben az esetben választás eredménye, melyben egyrészt benne rejlik a visszalépés, a kötelesség alól való mentesülés lehetősége, másrészt nem a természetből ered, mint a szülői felelősség, azonban a tárgyának jellege folytán ez a felelősség is olyan elvitathatatlan, mintha csak a természet telepítette volna.

Mielőtt tovább léphetnénk, ezen a ponton meg kell vizsgálnunk a felelőtlenység, mint kötelességszegés és normaszegés esetét. A kérdést a fonákjáról megközelítve, Aquinói Szent Tamás nyomán azt mondhatjuk, hogy a törvény a cselekedeteknek a céljuk elérésében segédkező „szabályozó-irányító ész”, így minden ember alkotta törvény csak akkor és annyiban „tarthat igényt a törvény-mivoltra, amennyiben a helyes értelemnek megfelel”.⁶⁴ Az ember túlélése, léte (mint természetben megalapozható elsődleges érték) érdekében – mivel itt a felelősség kontextusában értelmezzük – kikerülhetetlen a megfelelés kényszere. Azonban ha a törvény a helyes értelemmel nincs összhangban, úgy „igazságtalan törvény”, „pusztán erőszak” lesz.

A felelősség fennállásának elégséges feltétele az arra való képesség. Részletesen vizsgálva ez a *Staatsmann* vonatkozásában általánosságot jelent, vagyis a különbségtétel tilalmát felelősségi szempontból egyenlők, illetve azok csoportjai közt. Összegezve tehát: az

⁶¹ Jonas (1984) 183.

⁶² Jonas (1984) 189–190.

⁶³ Jonas (1984) 179.

⁶⁴ Frivaldszky (2007) 121.

állami hatalom általános értékű felelősséget is jelent, ami feltételezi annak képességét (mintegy az uralom próbájaként), ez pedig a kötelességre mutat. Persze egy erkölcsi létező, mely lényéből adódóan lehet erkölcsös és erkölcstelen egyaránt – vagyis az őt jellemző szokásos cselekedetek ilyen vagy olyan megítélés alá esnek –, nem egyértelműen, magától értetődően erkölcsös, vagyis az ontologikus értelemben jelentkező igény nem azonosítható a konkrét megvalósítással.

Párhuzam vonható a *Staatsmann* elsődleges feladata, a gondviselés kötelezettsége, melyre a felelőssége értelemszerűen kiterjed (mivel aktuális vagy potenciális élet vonatkozásában áll fenn), és aközött, amit Arisztotelész az állami *ratio essendi* kapcsán vallott. Arisztotelész szerint az állam létét, születését az emberi létfenntartás igazolja, fejlődését pedig a lét optimalizálása indokolja. Ezzel magyarázható a *Staatsmann* determináltsága, a közjóra irányuló törekvése. Értelmezési nehézségek merülhetnek fel ennek terjedelme kapcsán, de legalábbis mindig akadnak olyanok, akik igyekeznek abszolút jellegének, totalitásának lehetőségét kétségbe vonni.

Megszegésük esete vonatkozásában egyetérthetünk J. E. Mendez álláspontjával⁶⁵ a felelősség érvényesítése, a számonkérés tekintetében, mely szerint az államot e vonatkozásban terhelő feladatok mindegyike mellőzhetetlenül szükséges – így biztosítható a (fenti értelmezés szerinti) mindenre kiterjedő jelleg –, de ezek különállóak, függetlenek is egymástól, ami által egyenként is adott változatlanul fennálló érvényük. Az állam ilyen kötelességeihez a jogosultak oldalán jogok párosulnak.

Mindebből a kötelezettségek egy komplex rendszere rajzolódik ki, mely nem enged teret a kibúvóknak, még ha azok lehetősége a pozitív jog által biztosított is. A közjó terjedelme tehát a fizikai léttől a legmagasabb érdekekig, a biztonságtól (jogbiztonságtól) a lét teljességéig terjed. Ezt támasztja alá Aquinói Szent Tamás gondolata, mely szerint a törvény – vagyis a *Staatsmann* eszköze arra, hogy kötelezettségének eleget tegyen – nem más, mint a közjóra irányuló ész-rend,⁶⁶ amelyet az hirdetett ki, aki a közösség gondját viseli (bár nála ez Istenre vonatkozik, de a hatalom ténye mentén megvonható a párhuzam). Az a tény pedig, hogy a *Staatsmann* kötelességeinek, felelősségének megszegése valamennyi, a hatalma körébe tartozó szférát áthatja, a társadalom legszélesebb és legszűkebb köreiben is a felelősség követelménye megsértését, kiterjedve pedig morális válságot eredményez.

⁶⁵ Méndez (1997) 84.

⁶⁶ Ld. *Summa Theologiae* I-II qu. 90. a. 2. Magyar nyelven, Tudós Takács János fordításában: http://www.thomasinternational.org/hu/projects/step/treatiseonlaw/delege090_2.htm.

Az állami hatalomnak – a fent leírt totális felelősség birtokában – minden egyes aktualizálódása alkalmával figyelembe kell vennie tárgyának – annak a közegnek, amelyre hatással van – múltját, hagyományait és kultúráját, a jelenének a jövőjével való kapcsolatát. Vagyis az uralom alá vont közeg történelmisége, történelembeli kontinuitásának szem előtt tartása mellett kerülhet csak sor az uralom törekvése helyességének, „a hatalom feletti hatalomnak” való megfelelésének az igazolására. Ilyen távlatból válik nyilvánvalóvá, hogy a felelősség mintegy erkölcsi alkotóeleme az időbeli síkon leírható ontologikus állapotunknak. Ez pedig a totális jellegű felelősség birtokosának közvetlen ráhatása, és ezen keresztül megjelenő konkrétumokra is rámutató racionalitás, kiszámíthatóság következtében a közös célpontjává válik minden egyes felelősséggel bíró részcselekménynek, azok összességének. Ehhez azonban (visszaülve a gondolatsorom legelejére) elengedhetetlen az előretekinvés képessége, az önzetlen félelem, az *Ehrfurcht* megélése elengedhetetlen.

A fent kifejtett alapvetés alkalmas arra is, hogy a mások között C. S. Nino által is képviselt,⁶⁷ a bűnelkövető államhatalom tetteivel szemben lehetséges és indokolt számonkérést hangsúlyozó nézeteket alátámassza. A fentiek alapján – amit elsősorban Jonas gondolataira alapoztam – veszem a bátorságot, hogy megfogalmazzam a következő álláspontom: A *Staatsmannt* terhelő felelősség, az *Ehrfurcht* és az erkölcsi törvény hármassága „a hatalom feletti hatalom” képében megjelenő működés, ami a Kant és Aquinói Szent Tamás által megalkotott rendszerekhez hasonlítható. Ez a korrigáló erő olyan végső, abszolút érvényű eleme lehet egy demokratikus állam létezésének, és a közösséget kötelező rendelkezéseinek, iránymutatásainak, mely alkalmas arra, hogy alátámassza ezek legitimitását.

A *Staatsmanntól* elválaszthatatlan felelősségről szólva hiba volna megkerülni annak tárgyalását, hogy milyen érzelmi szálak fűzik/fűthetik a közösség feletti uralom megtestesítőjét a közösséghez. Jonas szerint a szeretethez hasonlítható, illetve azzal azonosítható érzelmi viszonyulás⁶⁸ figyelhető meg a *homo politicus* részéről a társadalom irányában, melynek sorsát igyekszik a helyes irányba vezetni. A társadalom állapotára a „teljes függőség”⁶⁹ jellemző, hiszen a közjó dolgai tudatos vezetést, irányítást és döntések meghozatalát igénylik. A *Staatsmann* soha nem a legelső teremtménye a közösségnek, ő maga is

⁶⁷ Nino (1996).

⁶⁸ Jonas (1984) 193–196.

⁶⁹ Jonas (1984) 194.

mindig a „közösség által teremtett”, a nép fia. „Kötelessége tehát nem azzal szemben áll fenn, amit életre hívott, hanem azzal szemben, ami őt létrehozta.”⁷⁰

Ezt az érzelmi kapcsolatot azonban szemlélhetjük arról az oldalról is, hogy a *Staatsmann* úgy viszonyul a népéhez, mint apa a gyermekéhez, azáltal, hogy – a Lévinasnál felfedezhető fogalom – az „erkölcsi apaság” [*ethische Vaterschaft*]⁷¹ áthatja. A *Staatsmann* létének érzelmi aspektusa, melynek leírásánál – az ilyen kapcsolat jellegéből adódóan – a hatalom kategóriája nem alkalmazható, értelmezhető és talán még pontosabban kibontható az apaságnak és az abszolút jövőnek Emmanuel Lévinas által tulajdonított jelentése útján. Elméletében a szeretet „a szabadság egy újabb aspektusát teszi láthatóvá: a jóság, a szeretet kiszabadulása az egoizmusból”.⁷²

A szeretetben megjelenik egy vágyódás valamire, ami megfoghatatlan, ami még nem létezik, ami „egy tartalom nélküli jövő”. A vágyódás kiteljesedése a gyermekben lehetséges. Rajta keresztül egy „végtelen idő”, egy „abszolút jövő” nyílik meg számunkra. Ehhez a jövőhöz fűződő viszonyunkat nevezi Lévinas „termékenységnak”. Az erkölcsi viszonyok közege alkalmas arra, hogy a termékenység és a végtelen idő valódi értelme felismerhető legyen, ugyanis a „gyermekké transzcendálás” teszi lehetségessé és teljesíti ki a jóság és szeretet etikai transzcendálását. Ebből születik az „erkölcsi apaság”, mely alapvetően mindenkivel szemben fennáll, aki a felelősségem alá tartozik.⁷³ Az apaság mellett a gyermek, a végtelen jövő és a termékenység kategóriáját természetesen átültethetjük a *Staatsmann* és a társadalom viszonyának rajzába, hiszen oda tökéletesen illeszkednek.

Az apa szerepének, pozíciójának megértéséhez le kell szögeznünk, hogy ennek kapcsán nem csupán egy olyan „beleérzésről” van szó, melynek útján képes vagyok beleképzelni magam annak helyzetébe, akiért felelősséggel tartozom (gyermek). Ugyanis itt az „Én” az apaság viszonyában –ami ennek az egyetlen lehetséges útja – „mássá”, egy „idegenné” lesz. „Az apaság viszony egy idegennel, aki egy másik létére mégis én vagyok; az én viszonya egy önmagához, aki mindeközben idegen az éntől.” Mindezt az indokolja, hogy az apának a gyermekhez fűződő érzelmi viszonyát nem lehet leírni egy hatalom által uralt relációban, vagyis „nekem nem gyermekem van, hanem én vagyok bizonyos értelemben a gyermekem”. Az apaságon keresztül születik az „én” szabadsága.⁷⁴

⁷⁰ Jonas (1984) 195.

⁷¹ Wenzler (2003) 77.

⁷² Bokody (2008) 134.

⁷³ Wenzler (2003) 77–81.

⁷⁴ Lévinas (2007) 60–61.

A *Staatsmann*-lét jellemző vonásává kell válnia – ez a felelőssége teljességének, kiteljesedésének egyik alapja –, hogy a természetben önálló előfordulásában megjelenő *Lebensbejahung* (vagyis az élet igénlése, a lét fenntartásáért való küzdelem) teret engedjen a *Lebensverneinung* érvényesülésnek (ami az egyén saját életterének beszűkítésére, a másokért történő áldozathozatalra való hajlandóságot takarja).⁷⁵ A *Lebensbejahung* által telített egyén részéről erőfeszítést igényel, hogy a *Lebensverneinung* érzését magába fogadja, hogy azáltal kötelességet vállaljon mások javára. Az *Ehrfurcht* vezette cselekvő a legmélyebben átélt felelősség által önmaga képes és hivatott eldönteni, hogy mi az, amit szellemi vagy anyagi javaiból a felelőssége tárgyainak (a *Staatsmann* esetében az hatalma alá tartozó vezetetteknek) átadni köteles, és mi az, amit megtarthat. Ehhez képest a hétköznapi erkölcs eleve meghatározza, előírja, hogy mennyit kell adnom és mennyit vehetek el.

⁷⁵ Schweitzer (1974b) 354-356.

9. A felelősség időbeli horizontja

„ÁDÁM

Mit járjuk e végetlen hóvilágot,
Hol a halál néz ránk üres szemekkel,
Csak egy-egy foka ver zajt, vízbe bukva,
Amint felretten lépteink zaján;
Hol a növény is küzdni már kifáradt,
Korcsult bokor leng a zuzmók között,
S a hold vörös képpel néz köd megőrl
Halál lámpájaként a sírgödörbe. -
Oda vezess, hol pálmafák virulnak,
A napnak, illatoknak szép honába,
Holott az ember lelke, erejének
Öntudatára fejlődött egészen. -

LUCIFER

Ottan vagyunk. E vérgolyó napod.
Lábunk alatt a föld egyenlítője. -
A tudomány nem győzött végzetén.”⁷⁶

Hans Jonas szerint „a felelősség voltaképpen semmi egyéb, mint időbeliségünk ontológiai szerkezetének erkölcsi kiegészítése szerkezetéhez.”⁷⁷ A *Zeitlichsein* fogalmát a pszichoanalitika segítségével úgy írhatjuk le, mint az emberi létezés alapjelenségét, mely arra utal, hogy nem csak az időben élünk, hanem időbeli lények vagyunk. A *Zeitlichsein* nem a mérhető időre utal, sokkal inkább arra a tényre, hogy a létezőt ontológiai értelemben „jelenlévőként” kell felfognunk. Az idő nem pusztán légüres térben van, hanem mindig szorosan hozzátartozik az individuálishoz, az individuum ontologikus fejlődéséhez.⁷⁸

Erre válaszol Lévinas időről alkotott elképzelése, mely szerint „az idő nem egy elszigetelt és magában álló szubjektum teremtménye, hanem a szubjektum és a másik közötti viszony maga”.⁷⁹ A felelősség lényeges jellemzője a kontinuitás [*Kontinuität*],⁸⁰ ami azt

⁷⁶ Madách Imre: Az ember tragédiája

⁷⁷ Hans Jonas (1984) 198: „... Verantwortung überhaupt nichts anderes ist als moralische Komplement zur ontologischen Verfassung unseres Zeitlichseins.”

⁷⁸ Stumm – Pritz (2000) 790.

⁷⁹ Lévinas (2007) 37.

⁸⁰ Jonas (1984) 196.

jelenti, hogy gyakorlása nem szakadhat meg. Annak, aki hatalom és ezáltal a felelősség birtokában van, annak tárgyát – legyen az individuális vagy kollektív – történelmi valójának szem előtt tartásával kell kezelnie. Amennyiben – a felelősség totalitása lehetőségének figyelembevételével – megpróbáljuk meghatározni azt a szférát, amelyre a *Staatsmann* felelőssége működésének hatása irányul, úgy azt mondhatjuk, hogy elsősorban a jövő az, amelyhez közvetlenül a jelenen keresztül köze van.

A cselekedeteinkért való felelősség nem azonosítható a cselekedeteink következményeikért való felelősséggel. Nida-Rümelin meglátása szerint⁸¹ döntéseméleti okokból kifolyólag nem létezik önálló értelemben vett következményfelelősség. A cselekvések mindig magukban foglalnak több lehetséges következményt. Egy adott cselekvés mellett való döntéssel egyben elfogadjuk az ehhez a cselekvéshez tartozó lehetséges következmények valószínűségeloszlását. A cselekményeim következményeihez tartozó valószínűség az, amiért felelősséggel tartozom.

A jövő terrénumát feloszthatjuk két olyan részre, ahol a *Staatsmann*tól elvárt magatartás és ebből következően kötelességei eltérően alakulnak a gondviselésére bízott létezővel szemben.

A minden helyzetben és körülményben ott rejtőző bizonytalanság kizárja a jövőbeni történések konkrét kiszámíthatóságát, ezért a legtöbb, amire vállalkozhatunk, a „hozzaértő előrelátás” körén [*Bereich kundiger Voraussicht*]⁸² belül helyezkedik el. Kötelességgként ez úgy jelenik meg, mint ami a felelősség alanya számára – az idő történelmi és személyes távlatai összekapcsolódásának megértésekor – magától értetődő kell hogy legyen, vagyis „a holnapnak a máról való gondoskodásba történő belefoglalása”.

A jövőre való tekintettel fennálló kötelességek másik körének egészét az előreláthatatlanság determinálja. Ez az előreláthatatlanság egyrészt a létező körülményei hálójának szövedékében felfedezhető „ismeretlen számú ismeretlenre” vezethető vissza, amik a bizonytalanság objektív elemei. Másrészt pedig a szubjektum autonómiaként értelmezett szabadságának erejére, mely „az ismeretlenek leghatalmasabbika”. Az *Eigenursächlichkeit* – vagyis az ember sokoldalú, kiszámíthatatlan természetéből, spontaneitásából eredő okok sokasága, melyek sem közvetlenül, sem közvetetten nem vezethetők vissza a külvilágra, de az egyén és akár a közösség sorsának alakulását gyökeresen befolyásolják – révén a felelősség egy olyan talajra lép, ahol kiterjedése vagy célja kitűzése csupán a „lehetőségek” szintjén realizálódhat. Ez alatt azt kell értenünk, hogy a *Staatsmann*-nak be kell érnie azzal – hiszen

⁸¹ Nida-Rümelin (1996) és (1993)

⁸² Jonas (1984) 198.

többre nem is merhet vállalkozni –, hogy a gondjaira bízott létező számára megteremti vagy nyitva tartja azokat a lehetőségeket, amiket egy olyan jövő kínál, melyben sikerül megőrizni az emberiség értékét. A lehetőségek felé az utat a jövő nemzedékei „jogainak” tiszteletben tartása, biztosítása nyithatja meg.⁸³ A *Staatsmann* totális felelőssége ebben az esetben többre nem terjed, nem terjedhet ki. Ez a totalitás szempontjából vett minimum azonban egyszersmind a felelőssége és kötelességei által határolt mozgásszabadsága felső korlátját, maximumát is jelenti abban az esetben, ha a *Staatsmann* magatartásával korlátozza, veszélybe sodorja a fent említett jogok, ezáltal pedig a lehetőségek jövőbeli meglétét. Olyan magatartásával, mely egy általa biztosnak gondolt előzetes tudást és kauzális irányítást azonban lényegében nélkülöz. Itt vissza kell utalnunk az önzetlen félelem kapcsán írtakra, ugyanis aszerint egy ilyen bizonytalanságban gyökerező tevékenység szükségképpen nélkülözi az *Ehrfurcht* érzését, így a felelősség megléte is könnyen megkérdőjeleződik. Egyedül az *Ehrfurcht* az, ami – azáltal, hogy egy minden körülmények közt Sérthetetlen érzékelésre tesz képessé – megvéd attól, hogy a jövő kedvéért a jelent elvesztegessük, hogy ennek árán akarjuk azt megváltani.

A felelősség totalitása jelentését tovább árnyalja, hogy az emberiség, a társadalom vagy akár kisebb közösségek történelmi fejlődése [*geschichtliches Werden*] – a fejlődést itt az időbe helyezettség állapotából, az időbeliségből kiindulva kell értelmeznünk – nem alkalmas arra, hogy egy organikus fejlődéssel [*organisches Werden*] állítsuk párhuzamba.⁸⁴ Az emberiség állapotát a történelmi dimenzióban csak visszatekintés útján lehet leírni.

Eckart Pankoke a felelősség azon értelmére hívja fel a figyelmet, mely szerint az „egy aktív és konstruktív jövő felé fordulás”. A felelősség így nem csak múltbéli történésekre reflektál (mint például ami büntetőjogi kategóriával élve egy bűncselekmény elkövetése), hanem jövőbeli, a jövő alakulására hatást gyakorló mozgásoknak, működéseknek is figyelmet szentel. A felelősség dinamikájának időbeli horizontját ezért egy kettős időbeli kötődés, egy hátra és előre tekintés jellemzi. Ennek a dualizmusnak a működőképességét a Jonas rendszerében is felfedezhető mozgatórugók szavatolják. Pankoke azonban némiképp eltér az eddig leírtaktól abban, ahogy megkülönbözteti a felelősség „személyes” és „intézményesült” megjelenéseit, melyek ugyan együttesen, összhatásukban garantálják a felelős magatartást, de választóvonalat húz köztük annyiban, hogy míg előbbinek erkölcsi megfontolásokat tulajdonít, addig utóbbit egy szociológiai és politikai szerkezetben képzei el. Az intézményesült felelősség ezáltal strukturális és kulturális összefüggésekre épül, melyek

⁸³ Uo.

⁸⁴ Jonas (1984) 200.

megkövetelik és egyben előmozdítják a felelősségvállalásra való készséget, így utat mutat egy társadalmi szinten megragadható, ezért – a jövőbeli dimenzióban is – hatékonyabb közösségi felelősség számára. Ez a felelősség működésének korunkban felmerülő követelményeit is könnyebben kielégíti, hiszen nyitott a közösségi színtereken szervezhető, illetve szervezett „tanulási folyamatok” szerinti irányításra.⁸⁵

10. A demoralizáló hatalom és a kollektív felelősség

Azért döntöttem úgy, hogy a két témakört egy fejezetben tárgyalom, hogy egyrészt ezáltal is hangsúlyosabbá váljon a *Staatsmann* – demoralizáló hatalomból kibontható – személyes felelőssége és a kollektív felelősség között szükségszerűen létező kapcsolat, másrészt felhívjam a figyelmet a kettő között húzódó fontos határvonalra.

Szeretnék továbbá rávilágítani a kollektív felelősség gyakran helytelenül elmosott korlátaira, és hogy miként sodorják veszélybe a kollektív felelősség határain indokolatlanul ütött rések magát a felelősség működését.

I. Demoralizáló hatalom és önazonosság

Fontos, hogy röviden kitérjünk az önazonosságunk megőrzésért folytatott küzdelem jelenségére, ami kötelességként, belső kényszerként jelentkezik a demoralizáló hatalom általi fenyegetettség állapotában. A rám háruló felelősséget nem utasíthatom el, nem vonhatom ki magam alóla, mert csak akkor és azáltal lehetek önmagam, ha egy másik ember engem „individualizál” az irányába működő felelősségemen keresztül. Ezért úgy is jellemezhetjük a felelősséget, mint aminek megtagadását „emberi mivoltom” teszi lehetetlenné.⁸⁶

Jonast foglalkoztatta az emberi géntechnológia által végrehajtott esetleges beavatkozások romboló hatása az emberképre, amit felelősségerkölcsei szempontból két ponton talál vitathatónak. Egy individuum molekuláris felépítésével való kísérletezés „tilos”, hiszen, ha valami balul sikerül, úgy felelősek vagyunk ennek az egyénnek a létéért. Még rémisztőbb annak a lehetősége, hogy emberszerű létezőket teremtsünk szándékosan vagy kísérletezés következményeként. Hiányzik a tudásunk, a bölcsességünk és a képességünk,

⁸⁵ Pankoke (2006) 85–94.

⁸⁶ Krause (2009) 51–57.

hogy felmérjük a tetteink következményeit, és mindenekelőtt a jogunk ehhez.⁸⁷ Az emberiség örökségébe való beavatkozás a „normatív, erkölcsi emberképet”, önazonosságot (az *Imago Dei* értelmében véve) elpusztíthatja. Ha hagyjuk örökségünk, önazonosságunk egy részét deformálódni, úgy az örökségünk egészét degradálhatja. Az ez ellen való védekezésünk minden percben éberséget követel meg tőlünk. Csak ez biztosítja az előfeltételét emberképünk integritása megőrzésének.

A felelősség kontinuitásából az is következik, hogy a történelem horizontján „meg kell őriznünk identitásunk”,⁸⁸ és feladatunkká kell tennünk, hogy integráljuk azt egy társadalmi méretekben létező felelősség részeként. Az emberiségre – de hangsúlyozottan jelenik meg itt is a *Staatsmann* felelőssége – háruló „elutasíthatatlan felelősség” tevékeny magatartást követel meg a *Sein*, az emberiség történelmi fejlődése útján kialakult hamisítatlan identitásunk, önazonosságunk fenntartásáért, megőrzésért. Mindez két feladat elé állítja a *Staatsmann*t, a jogalkotót és jogalkalmazót, a tudományt. Az első, hogy felébresszék a bolygónkért, a jövőnkért, az emberiségünkért és az emberi méltóságért érzett, immár „térben és időben be nem határolható” felelősségünket. Második lépésként pedig olyan iránytűt adjon az emberek kezébe, mely által kínált út nemcsak járható, de „beláthatóan helyes, beláthatóan kötelező”, vagyis általános érvényű.⁸⁹

Bibó István felismerése – amit arra irányuló kísérletként is szemlélhetünk, hogy a hatalom, az állami uralom, illetve annak hordozója, a *Staatsmann* felelősségének legbelsőbb lényege kifejezésre jusson – a fentieknek a következőképpen adta értelmezését: „...az európai államelmélet fordulata [...] kezdődik azzal a tétellel, hogy minden hatalom, minden uralom a bűnbeesésnek, a bűnnek következménye, s csakis annyiban menthető és igazolható, ha célja a bűnbeesés következményeinek a csökkentése. Mai szekularizált szóval ezt a tételt úgy fejezhetnénk ki: a hatalom demoralizál, a hatalom igazolásra szorul, a hatalomgyakorlás csak valamilyen morális célja révén kaphat igazolást, nyerhet felmentést.”⁹⁰ Arra a kérdésre pedig, hogy ez a szimbolikus igazolási aktus mely mérték szerint, mi által hitelesítve alkalmas céljának betöltésére, a választ szerintem a felelősség-felelőtlenség kettőssége mibenlétének vizsgálata adhatja meg kizárólag megnyugtató módon.

Ennek gyakorlati szemléltetése céljából érdemes figyelmünket a Hannah Arendt által bemutatott totalitárius⁹¹ állam felé fordítanunk. Ez alkalmas arra, hogy bizonyítsuk a

⁸⁷ Jonas (2005) 190–191.

⁸⁸ Jonas (1984) 197.

⁸⁹ Böhler (2005) 191–198.

⁹⁰ Bibó (1986) 375.

⁹¹ Arendt (2003) 526–584.

felelősség dinamikájáról alkotott feltevések helyességét. A totalitárius uralmakat megvalósító és működtető gépezet esszenciáját jelentő „forradalmi mozgalmak” természetére jelentős befolyást gyakorol a hatalomhoz és a felelősséghez fűződő viszonya. Erejüket a – legfőbb sajátosságukat jelentő – mozgékonyaságból, folyamatos változásra, megújulásra való képességükből nyerik. Mozgékonyaságuk fenntartása által – vagyis hogy a vezetésük „állandóan változtatja a hatalom tényleges központját”⁹² – érik el a felelősség elrejtését, működésbe lendülésének megakadályozását. A hatalomtól megfosztott egyéneket vagy szervezeteket nem szünteti meg, illetve nem mozditja el, de az átruházott hatalom új birtokosát sem nevesíti, ezáltal „misztikussá teszi a hatalom tényleges lelőhelyét”⁹³. A hatalom folytonos mozgásban tartásának hatékony eszközévé lett az azonos funkciót és feladatot ellátó hivatalok megsokszorozása, melyek aztán zavart keltő vetélkedésre kényszerülnek egymással a hatalomért. Ez az „állandó és állandóan változó viszony” akkor teljesedik ki, ha „megszüntet mindenfajta felelősség- és kompetenciaérzést”⁹⁴ a *Staatsmann* működésében. A totalitárius állam létének egyetlen szabálya, amelyben biztosak lehetünk, hogy a *Staat* szerveinek reprezentációja és az általuk birtokolt hatalom tényleges nagysága között fordított arányosság van.

A kormányzati és politikai szervezet formátlansága abszolút hatalmi monopóliumot biztosít a vezetés, az elit számára, mely hatalom azonban nem jár felelősséggel, hiszen az uralom birtokosai az egyéni, a mozgalmi érdeket minden körülmények között a közérdek fölé helyezik,⁹⁵ így ez a célirányos magatartás a részükről nélkülöz minden olyan eredendő értéket, melyben a felelősséget meg lehetne alapozni. Ennek magyarázata pedig Arendt-nél, hogy „csupán a világ meghódítására törő nemzetközi mozgalom ideiglenes központjának tekintik azt az országot, melyben történetesen megragadták a hatalmat”⁹⁶.

A jonasi felelősségetika nyomán haladva a felelősség dinamikáját elsősorban társadalmi keretek közt figyeljük meg, szem előtt tartva, hogy a *Staatsmann* működésének következményei is itt koncentrálódnak. Ebből a nézőpontból a kollektív felelősségvállalással szemben támasztható elvárásokra nyílik rálátásunk.

Ha elfogadjuk, hogy végső soron minden kollektív cselekvés egyéni cselekvések kombinációja, akkor végső soron minden kollektív felelősség visszavezethető egyéni felelősségre.

⁹² Arendt (2003) 539.

⁹³ Arendt (2003) 540.

⁹⁴ Arendt (2003) 549.

⁹⁵ A „helyes az, ami jó a népnek” jelszava alatt valójában azt értették, hogy „helyes az, ami jó a mozgalomnak”. Ld. Arendt (2003) 553, az *Organisation der NSDAP* c. kiadványra hivatkozva.

⁹⁶ Arendt (2003) 552.

Ezt a kollektív felelősségvállalást – ahol az emberi lét alapvető értékei által meghatározott az egyén gondolkodása és cselekvése, ahol a tényleges felelősséget az egyén szabadságában és döntésre való képességében ragadjuk meg, és ahol az egyének szabadon és racionális alapon vállalnak valamiért felelősséget – szembe kell állítanunk egy olyan állapottal, ahol az ilyen felelősségvállalásról nem beszélhetünk.

Egy bűnelkövetővé aljasult államhatalom estében a felelősség megállapításához nem egy olyan analitikus elemzésre van szükségünk, mely azt igyekszik bemutatni, hogy a kollektív cselekmények minden esete hogyan épül fel nem kollektív elemekből. Sokkal közelebb kerülhetünk egy komplex felelősségi képhez annak leírása⁹⁷ útján, hogy miként emelkedik ki a kollektív cselekményekben történő részvételre való képesség olyan képességekből, amik egy kollektív felfogás figyelembevétele nélkül magyarázhatók.

II. A kollektív felelősségről

Miben áll a kollektív felelősség? A kollektív felelősség megállapításához, értékeléséhez elsősorban tisztázni kell a kollektív cselekmény és szándék természetét.⁹⁸ Ha elfogadjuk, hogy a kollektív cselekvés végső soron nem más, mint megfelelően motivált individuális cselekvés, akkor egy kollektív szándék sem lehet más, mint individuális célkitűzés. Individuális cselekvések egy sorát össze lehet kapcsolni és le lehet írni egy kollektív cselekvésként, de fontos, hogy egyének céljai nem olvaszthatók egybe, nem egyesíthetők ennek mintájára egy kollektív célkitűzésben. Kulcsfontosságú így annak megválaszolása, hogy milyen feltételek mentén tulajdonítható egy közösség egészének kollektív szándék, célzat. Egyének egy csoportjának szándékosan kell részt vennie, közreműködni az előre lefektetett közös cél megvalósításában. Ez azt is jelenti, hogy a felelősség mentén elválasztható a társadalomban az egyének két köre, és kirajzolódik az a csoport, akik nem úgy gondolnak magukra, mint akik részt vesznek a kollektív döntés meghozatalában, ami például annak következtében fordulhat elő, hogy a *Staatsmann* érdekképviselője nem valóságos, nem a felelősségére bízottak érdekeit képviseli. Előfeltétel továbbá egy olyan hallgatólagos vagy kifejezett „kollektív döntési szabály” [*collective-decision rule*], amely alkalmas arra, hogy individuális célokat, szándékokat kollektív egésszé alakítson, hogy azt egyfajta konszenzuson keresztül a kollektív célkitűzéshez híven cselekvő csoportnak tulajdoníthassuk. Végül a közös szándék csak akkor határozható meg, ha az egyének célkitűzései közt megfelelő átfedés van, minimális egyetértés

⁹⁷ Kutz (2000) 86, „a genealogical account” módszertani szerepéről.

⁹⁸ Kutz (2000) 107–112.

itt nem elégséges. Ez a megközelítés tükröződik a Cseh Köztársaság törvényhozásának egy megállapítása a hatalomnak alávetett népről. A kommunista uralom „...kényszerítette őket, hogy leplezzék az államban és társadalomban kialakult helyzetről való nézeteiket, és ugyanakkor arra kényszerítette őket, hogy nyilvánosan fejezzék ki egyetértésüket azzal, amit pedig hazugságnak vagy büntettnek tekintettek”.⁹⁹

Ennek rögzítése után érvelhetünk amellett, hogy a kollektív felelősség és a felelősök körének – fenti szempontokat figyelmen kívül hagyó – a társadalom egészére történő kitérítése az államhatalom által elkövetett bűnök értékelése, értelmezése esetében nem csak hibás és indokolatlan, de a felelősség elmosását jelenti, hiszen ténylegesen nem állapítható meg a felelősök személye. Ezért ez nem a felelősség társadalmi szétoztását [*diffusion of responsibility through society*],¹⁰⁰ hanem a felelősség értelmetlenné és – viszonyítási pontként – lehetetlenné tételét eredményezné, vagyis a felelősség általában vett létét kérdőjelezné meg. Tehát felelősségi szempontból nem azonosítható az állami hatalomnak, végső soron a *Staatsmann*nak betudható cselekvés a közösség kollektív cselekvésével – ahogy erre már a politikai felelősségnél is utaltam –, ami a kollektív felelősséget alapozná meg a *Staatsmann* felelősségével szemben.

Miután a fenti kritériumok szerint kijelöltük egy kollektív gonosz cselekmény elkövetéséért felelős individuumok körét, már nincs akadálya az egyéni felelősség megállapításának. Ezért ha azt állítanánk, hogy egyetlen egyén sem felelős egy kollektív gonosz által elkövetett bűnökért – mert az individuum személyesen nem irányíthatta a végkimenetet, elenyésző volt hatása az egész tekintetében, vagy ha nem is vett volna részt a cselekményben, akkor is bekövetkezik annak eredmény¹⁰¹ – az azt jelentené, hogy egyszerűen csak hagyjuk „kiszökni” az individuális felelősséget egy kollektív módon indukált szenvedés színteréről.

A kollektív felelősség meghatározásánál tehát nem hagyhatjuk figyelmen kívül a felelősség határait. Az indokolatlanul kiterjesztett, általánossá tett felelősség az egyén, mint korlátokkal rendelkező létező számára elérhetetlen, hiszen meghatározott esetekben (a politikai felelősségről kifejtettek szerint) másokért való felelőssége is csak az állam szerepe által értelmezhető.

⁹⁹ *Törvény a kommunista rezsim jogellenességéről és a vele szembeni ellenállásról* (1993. július 9.).

¹⁰⁰ Varga (2007) 175. Ehhez a gondolatmenethez kapcsolódó jelenség a felelősség társadalmi szétoztása, és a társadalom köreinek megfelelő szétválasztása, melyek során az események logikájából és a közösség természetes értékrendjéből adódóan elválík, és a helyére kerül a jogsértők és a jogsértések áldozatainak köre.

¹⁰¹ Kutz (2000) 122.

11. Zárszó

A felelősség fogalma a XX. század derekától kezdődően került egyre gyakrabban a jog- és politikai filozófiai diskurzus középpontjába. Korunkban egy kikerülhetetlennek tűnő felelősségi koncepció van kialakulóban. Szükséges, hogy a „felelősség fogalmát felelősséggel használjuk”¹⁰², hogy ezáltal megalapozásának lehetőségeit, hatótávolságát, alkalmazásának módjait felismerhessük.

Egy jól működő, a közösségi értékek szolgálatára törekvő politikai döntéshozó rendszer bázisán a felelősség olyan eljárások¹⁰³ vezérfonalává válhat, melyek arra szolgálnak, hogy kialakítsanak egy a közösségek feltételrendszereiben mindenkor adott aránytalanságokra, különbözőségekre reflektálni képes társadalmi látásmódot, és helyreállítsák az e különbségekből eredően törékeny társadalmi egyensúlyt.

A felelősség éltető „szerkezeti eleme”¹⁰⁴ a jogállamnak és a demokratikus társadalmaknak, és úgy tűnik, hogy egy modern társadalom nem képes a túlélésre egy ilyen szociális és politikai iránymutató kategória¹⁰⁵ működése hiányában. A XXI. században az államok fejlődésének egy a közösségi lét minden területét átfogó felelősségi koncepció megvalósítása irányába kell mutatnia.

Hans Jonas egy 1992-ben elhangzott előadásában¹⁰⁶ megfogalmazta, hogy mit tart a filozófia feladatának az elkövetkező évtizedekben. Ezt a következőképpen összegezhetjük: A társadalom, illetve az ökológiai világ rendszereinek egyensúlyát biztosító tényezők felismerése, e felismerés tudatosítása és ápolása, valamint a felelősség kötelessége feltétlenségének a *Sein* egy átfogó jelentésében történő megalapozása, és ezen imperatívusz olyan meggyőzővé tétele, „amennyire azt a teremtés rejtélye csak megengedi”. Az első lépést ebbe az irányba a felelősségről alkotott elképzelésünk újragondolásával, jogi és erkölcsi jelentéstartalma különbözőségének megértésével tehetjük meg.

¹⁰² Müller (1988) 7.

¹⁰³ Richter (2006) 241–262.

¹⁰⁴ Heidbrink – Hirsch (2007b) 13.

¹⁰⁵ Heidbrink (2006b) 14.

¹⁰⁶ Jonas (1993).

BIBLIOGRÁFIA

Arendt, Hannah (2003): A totalitárius állam, in Takács Péter (szerk.): *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Szent István Társulat: Budapest, 526–584.

Bibó István (1986): Az államhatalmak elválasztása egykor és most (Akadémiai székhelyi előadások, 1947. jan. 13-án), in *Válogatott tanulmányok*, II. kötet (1945–1949). Magvető: Budapest.

Bokody Péter (2008): Szabadság és felelősség, in Bokody – Szegedi – Kenéz (2008) 124–136.

Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk., 2008): *Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület: Budapest.

Böhler, Dietrich: Embryonen ohne Menschenwürde?, in Jonas, Hans: *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, hrsg. Böhler, Dietrich. LIT: Münster, 191–205.

Chertes Attila (1998): Egzisztencializmus, in Chertes Attila et al.: *Jogbölcselet: XIX–XX. század. Előadások*. Szent István Társulat: Budapest, 92–99.

Delbom, Pascal (2007): Staat und Politik aus Verantwortung, in Heidbrink – Hirsch (2007a) 193–215.

Devecseri Gábor (ford., 2004): *Platón: Szókratész védőbeszéde*. Európa: Budapest.

Frivaldszky János (2007): *Klasszikus természettudomány és jogfilozófia*. Szent István Társulat: Budapest.

Fromm, Erich – Suzuki, Daisetz Teitaro (1989): *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*. Helikon: Budapest.

Ludger Heidbrink (2003): *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Velbrück Wissenschaft: Weilerswist.

Heidbrink, Ludger (Hrsg., 2006a): *Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips*. Campus: Frankfurt am Main – New York.

Heidbrink, Ludger (2006b): Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips, in Heidbrink (2006a) 13–35.

Heidbrink, Ludger – Hirsch, Alfred (Hrsg., 2007a): *Staat ohne Verantwortung? Zum Wandel der Aufgaben von Staat und Politik*. Campus: Frankfurt am Main.

Heidbrink, Ludger – Hirsch, Alfred (2007b): Der Staat der Verantwortungsgesellschaft, in Heidbrink – Hirsch (2007a) 11–34.

Heidbrink, Ludger – Schmidt, Inke – Ahaus, Björn (Hrsg., 2011): *Die Verantwortung der Konsumenten. Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum*. Campus: Frankfurt am Main.

Jánosy István (ford., 2001): *Platón: Az állam*. Lazi: Szeged.

Jonas, Hans (1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. [1. megj. Insel: Frankfurt am Main, 1979.]

Jonas, Hans (1993): *Philosophie, Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Jonas, Hans (2005): Hütung des Ebenbildes – moralische Verpflichtung der Gentechnologie (1990), in *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, hrsg. Böhler, Dietrich. LIT: Münster, 189-191.

Kant, Immanuel (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1788

Krause, Walter H. (2009): *Das Ethische, Verantwortung und die Kategorie der Beziehung bei Lévinas*. Königshausen und Neumann: Würzburg.

Kutz, Christopher (2000): *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*. Cambridge University Press: Cambridge.

Lányi András (2007): *Fenntartható társadalom*. L'Harmattan: Budapest.

Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. Krewani, Wolfgang Nikolaus. Karl Alber: Freiburg – München.

Lévinas, Emmanuel (1985): *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. Wiemer, Thomas. Karl Alber: Freiburg – München.

Lévinas, Emmanuel (2007): Az idő és a másik, ford. Gulyás Péter. *Világosság* 2007/10, 33–61.

Lévinas, Emmanuel (2008): Etika és végtelen. Interjú (Philippe Nemo), in Bokody – Szegedi – Kenéz (2008) 13–55.

Maihofer, Werner (1958): Die Natur der Sache. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 44, 145–174.

Méndez, Juan (1997): Accountability for Past Abuses. *Human Rights Quarterly* 19, 255–282. [Magyarul: Számonkérhetőség múltbéli visszaélésekért? (ford.: Varga Csaba), in Varga Csaba (szerk.): *Kiáltás gyakorlatiasságért a jogállami átmenetben*. Budapest, 1998, 76–114.]

Müller, Wolfgang Erich (1988): *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*. Athenäum: Frankfurt am Main.

Nida-Rümelin, Julian (1993): *Kritik des Konsequentialismus*. Oldenbourg: München.

Nida-Rümelin, Julian (1996): Ethik des Risikos, in Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): *Angewandte Ethik*. Kröner: Stuttgart, 806–831.

Nida-Rümmelin, Julian (2007): Politische Verantwortung, in Heidbrink – Hirsch (2007a) 55–85.

Nino, Carlos Santiago (1996): *Radical Evil on Trial*. Yale University Press: New Haven (Conn.).

Ogata, Keiji (2002): Rückkehr zur Metaphysik. Versuch einer Verteidigung und Weiterentwicklung der Philosophie der Natur von Hans Jonas gegenüber der Diskursethik, in Burckhart, Holger – Gronke, Horst (Hrsg.): *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Königshausen und Neumann: Würzburg, 645–656.

Oppenheimer, Franz (1990): *Der Staat*. Libertad: Berlin. [1. megj. Rütten & Loening: Frankfurt am Main, 1907.]

Pankoke, Eckart (2006): Arenen–Allianzen–Agenden: Netzwerke und Lernprozesse zivilen Engagements, in Heidbrink (2006) 85–108.

Perone, Ugo (1998): *Trotz/dem Subjekt*, übers. Eiselt, Marion. Peeters: Leuven.

Richter, Emanuel (1992): Politische Ethik als Verantwortungsethik. Die Folgenabschätzung als Begründungsfundament? *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 78/2, 166–182.

Richter, Emanuel (2004): *Republikanische Politik: demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*. Rowohlt: Reinbek.

Richter, Emanuel (2006): Zur Rekonstruktion der Kategorie „Nachhaltigkeit“, in Walkenhaus, Ralf – Machura, Stefan – Nahamowitz, Peter – Treunter, Erhard (Hrsg.): *Staat im Wandel. Festschrift für Rüdiger Voigt zum 65. Geburtstag*. Franz Steiner: Stuttgart, 241–262.

Richter, Emanuel (2007): Nachhaltige Politik – Systematisierungshilfen für die Begründungsprobleme der „Verantwortung“, in Heidbrink – Hirsch (2007a) 443–465.

Sajó Sándor (2008): Az én és a Másik aszimmetriája: a megalapozás kérdése, in Bokody – Szegedi – Kenéz (2008) 59–65.

Schweitzer, Albert (1974a): Verfall und Wiederaufbau der Kultur (1923), in *Gesammelte Werke*, hrsg. Grabs, Rudolf. Beck: München. II, 17–93.

Schweitzer, Albert (1974b): Kultur und Ethik (1923), in *Gesammelte Werke*, hrsg. Grabs, Rudolf. Beck: München. II, 95–420.

Spaeman, Robert (2007): Grenzen der Verantwortung, in Heidbrink – Hirsch (2007a) 37–53.

Stumm, Gerhard – Pritz, Alfred (2000): *Wörterbuch der Psychotherapie*. Springer: Wien.

Tomka Miklós – Goják János (szerk., 1993): Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok. Szent István Társulat: Budapest.

Törvény a kommunista rezsim jogellenességéről és a vele szembeni ellenállásról (1993. július 9.)

Tudós Takács János (Ford., é. n.) *Aquinói Szent Tamás: A törvényről (A teológia foglalatata. A második rész első része [I-II], 90-108.kérdések)*.

<http://www.thomasinternational.org/hu/projects/step/treatiseonlaw/delege000.htm>

(letöltve: 2012. 12. 3.)

Varga Csaba (1998): *Jogállami átmenetünk. Paradoxonok, dilemmák, feloldatlan kérdések*. K. n.: Budapest.

Varga Csaba (2007): *Jogállami? Átmenetünk?* Kráter: Budapest.

Verdross, Alfred (2008): A materiális jogfilozófia megújulása, in Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia. Antológia a XX. század jogi gondolkodása köréből*. Szent István Társulat: Budapest, 267–288.

Wenzler, Ludwig (2003): Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Lévinas, in Lévinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Felix Meiner: Hamburg, 67–103. [1. kiad. 1984]