

A MORÁLIS INVERZIÓ ÉS ÁLRUHÁS FORMÁI

GENG VIKTOR

Filozófia és Tudománytörténet Tanszék
Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem
E-mail: gengviktor@gmail.com

ABSZTRAKT

Polányi Mihály morális inverzió fogalma talán kevésbé ismert, filozófiájának megértése szempontjából azonban nélkülözhetetlen terminus. A fogalom elemzése lehetőséget ad számunkra, hogy bizonyos filozófiai problémákat más megvilágításba helyezzünk, és ugyanakkor betekintést nyerjünk a totalitárius államok ideológiáinak természetébe. A dolgozat célja a terminus nem szó szerinti, inkább Polányi szellemében történő elemzése.

Kulcsszavak: morális inverzió, morál, erkölcs, erkölcsi szkepticizmus, redukcionizmus, diktatúra.

„Ha tehát elfogadjuk az abszurd magatartást, fel kell készülnünk a gyilkosságra, a logikának adva ily módon elsőbbséget az alaptalannak tartott aggályoskodással szemben. Természetesen, némi hajlam is szükségeltetik a gyilkoláshoz. De a tapasztalatok alapján sokkal kevesebb, mint gondolnánk.” (Albert Camus)

1. BEVEZETÉS

Polányi Mihály – tudományos tevékenysége mellett – elsősorban mint tudományfilozófus ismert. Műveit más szemszögből olvasva azonban nyilvánvalóvá válik, hogy erkölcsfilozófiájának legalább akkora jelentőséget tulajdonított, mint ismeretelméleti elgondolásainak. Sőt, episztemológiájának megalkotásában nagymértékben erkölcsfilozófiai elgondolások és morális tartalmú célkitűzések motiválták.

A hallgatólagos tudás, illetve az intuíció fogalmának újraértelmezésével egyetemben megalkotta a járulékos és a fokális tudatosság fogalmait. A szekunder irodalomban talán nem annyira hangsúlyozott, ám Polányi számos fontos újításának egyike az ún. morális inverzió fogalmának bevezetése. Az alábbi dolgozatban ezt a fogalmat kívánom elemezni. Mindamellett azonban, hogy igyekszem Polányi meghatározását az elemzés során mindvégig szem előtt tartani, kísérletet teszek az egyes passzusok közötti látszólagos és valódi ellentmondások feloldására, valamint a felvethető problémák megoldására.

2. A MORÁLIS INVERZIÓ MEGHATÁROZÁSA

A morális inverzió fogalmával kapcsolatban Polányi nem adott pontos meghatározást, műveiben azonban több olyan leírást is találhatunk, amelyek más-más aspektusból világítják meg a fogalom háttérében álló jelenséget. *A szabadság logikája* című írásának *A következtelenség veszélyei* elnevezésű fejezetében a következőket írja:

„Az ilyen emberekben megsemmisültek az erkölcsi ideálok fenntartásának tradicionális formái, s morális szenvedélyeik azokba a megmaradt csatornába terelődtek, amelyeket az ember és társadalom mechanikus értelmezése nyitva hagyott számukra. Ezt a morális inverzió folyamatként írhatjuk le.” (Polányi 1992:64)

Ezek szerint a morális inverzió egy lelki állapot, amelyet lélektani szempontok alapján vizsgálhatunk. Ebből az aspektusból a morális inverziót az alábbiak alapján tudjuk értelmezni. Egyrészt a szóban forgó személy kételkedik bármely értékítélet, de legalábbis a „klasszikus” – keresztény erkölcsiségen alapuló – értékítéletek univerzális igazságában, s ezzel összefüggésben az embert egy redukcionista világkép alapján értelmezi.¹ Másrészt viszont – Polányi szerint – az univerzálisan igazként tételezett értékítéletekre irányuló morális aspirációk – természetének részeként – elválaszthatatlanok az embertől, s ezek tárgyát az adott közösség hagyományai – a mi kultúránk esetében értelemszerűen a keresztény hagyományok – határozzák meg. Következésképpen az erkölcsi szkepticizmus elkötelezett elfogadása sem vonja maga után az ember természetére jellemző és az adott kultúrához kötődő morális érzések megsemmisülését: az illető ezt követően is „univerzális intencióval” alkot morális ítéleteket; sőt, ezek az ítéletek az említett kétely ellenére továbbra is meghatározzák a cselekvését. Ezáltal ellentmondás jön létre a szkeptikus állásfoglalás, illetve a cselekvéseket meghatározó, értékítéletekre vonatkozó univerzális intencióval bíró elköteleződés között. Polányi szerint a morális inverzió abban az esetben kezd kialakulni, ha ez az ellentmondás úgy kerül feloldásra, hogy a redukcionista világ és emberkép elfogadása egyre inkább kilép teoretikus medréből és cselekvést meghatározó tényezővé kezd válni.

Ezt a folyamatot az alábbiak szerint írhatjuk le. Mindenek előtt figyelembe kell vennünk, hogy Polányi szerint az univerzális intencióval elfogadott értékítéletek, illetve a rájuk irányuló morális aspirációk szükséges előfeltételei az emberi cselekvésnek. Ha azonban a szóban forgó személy következetesen és nem pusztán a tudományos, teoretikus véleményalkotás szintjén tagadja az erkölcsi igazságok lehetőségét, akkor ezeknek nem csak teoretikus, de gyakorlati szempontból is egyre inkább lehetetlenné válik az explicit elfogadásuk. Ezáltal a cselekvéseket potenciálisan meghatározó morális aspirációk mintegy tárgyukat veszítik, ám

¹ Az erkölcsi szkepticizmus és a redukcionista szemlélet között Polányi által feltételezett összefüggést a későbbiek során vizsgálom meg.

mivel az ember lényegét alkotják, nem eliminálódnak, hanem újabb tárgyakat „keresvén,” magára az adott redukcionista felfogásra irányulnak.² Pontosabban miután a redukcionista és szkeptikus elméletek önmagukban nem feltétlen rendelkeznek cselekvést motiváló tartalommal, ezért ezek az „újabb tárgyak” olyan ideológiák lesznek, amelyek egyrészt egy távoli cél kilátásba helyezésével cselekvést meghatározó tartalommal bírnak, másrészt összeegyeztethetőek a következetesen felvállalt szkeptikus és redukcionista állásponttal. Az ilyen ideológiák két fajtáját említi Polányi.³ Az egyik a „cél szentesíti az eszközt” elvének alapján, a kizárólagos értéknek tekintett cél elérésének érdekében, sok esetben erőszakos cselekvések végrehajtására sarkalja a cselekvőt.⁴ A másik csoportba azokat az ideológiákat sorolhatjuk, melyek még szorosabban, következetesebben kapcsolódnak az erkölcsi szkepticizmushoz, így a „végső célok” tekintetében is hajlamosak mellőzni az explicite megfogalmazott értékelő állításokat, de legalábbis explicite ebből a szempontból is elutasítják a klasszikus morálhoz kapcsolódó erkölcsi értékeket. (Polányi 1992:83-7) Így explicit módon pusztán deskriptív, „tudományos” predikciókkal élnek az emberi történelem végkimenetelét illetően, ám hallgatólagosan valójában olyan követendő célnak tekintik az előrejelzések által megjelenített történelmi állapotokat, amelyek megvalósulásáért minden eszköz megengedett. Mindkét esetben tehát a tisztán racionálisnak tekintett és adott esetben erőszakos cselekvéseket valójában az univerzális intencióval bíró erkölcsi szenvedélyek motiválják. Ebből következőleg úgy tűnik, hogy lélektani szempontból a morális inverzió a következőképpen határozható meg: az a lelki állapot, amelyben a klasszikus, keresztény morál szempontjából erkölcsstelennek ítélt cselekvéseket hallgatólagosan éppen maguk az univerzális intencióval bíró és a keresztény kultúrában gyökerező erkölcsi tartalmú aspirációk ösztönzik.

Ez a paradox jellegű meghatározás kétségtelenül meglepően hangzik, ám a történelem ennek a jelenségnek számos példáját mutatja fel. Például Tomás de Torquemada – a hírhedt főinkvizítor – vagy Maximilien de Robespierre – a „megvesztegethetetlen” – vérengzéseit meglehetősen erőltetett lenne pusztán hatalmi vagy gazdasági érdekek feltételezésével magyarázni.⁵ Ezeket az embereket erkölcsi fanatizmusuk (is) vezérelte: az a feltétlen hit, hogy erőszakos tetteik a legfőbb

² Ennek a lelki állapotnak a kialakulása persze jóval árnyaltabb, itt csak a könnyebb érthetőség kedvéért egyszerűsítettem. Az ehhez kapcsolódó problémákat a későbbiekben részletesen megvitatjuk.

³ A két típus közötti kapcsolat csak később, a morális inverzió történelmi szempontja alapján válik világossá.

⁴ Az eddigiek alapján ez pusztán egy patológiai eset leírásának tűnhet, holott, mint azt látni fogjuk, valójában az egész kultúránkat érintő problémáról van szó.

⁵ Sőt, Polányi szerint az emberi cselekvések kizárólag ilyen jellegű magyarázata azon a redukcionista ember és világszemléleten alapul, amelyre a fentiekben már utaltunk, és éppen az itt tárgyalandó morális inverzió egyik összetevőjét alkotja.

jót – az isteni vagy emberi igazságot – szolgálják, s ezért a nyereségért semmi sem kár. Kötelességük a rossz elpusztításán munkálkodniuk, ellenkező esetben – például a részvét okozta gyengeség okán – maguk is bünt követnének el. Ezekben az esetekben éppen az erkölcsi tartalmú motivációik ösztönzik a legkegyetlenebb cselekedeteket.

Ezekkel a példákkal úgy tűnik, hogy plauzibilisebbé tettük az imént adott meghatározásunkat, ám észre kell vennünk, hogy ezek egy problémára is rámutatnak. Ha ugyanis a fenti definíció ténylegesen lefedi azokat az eseteket is, ahol kizárólag az erkölcsi aspirációk túlbujánzásával magyarázhatjuk az erkölcstelen cselekedeteket, akkor a morális inverzió fogalmának használata során nem kell minden esetben az erkölcsi szkepticizmust, illetve a redukcionista ember és világképet is tekintetbe vennünk.⁶ Megoldásként két lehetőség adódik: vagy tovább szűkítjük fenti meghatározásunkat – kizárva a morális inverzió köréből a fenn említett esetek egy részét – vagy éppen ellenkezőleg, a fogalom kiszélesítésével az erkölcsi szkepticizmust nem tartjuk a morális inverzió szükséges alkotóelemének. Az első megoldás ellen szólna az a tény, hogy Polányi – amellett, hogy hívő kereszténynek tartotta magát – több művében úgy beszél a keresztény vallásról, mint amely potenciálisan már önmagában hordja a morális inverzió veszélyét. A *Túl a nihilizmuson* című írásában például a következőképpen fogalmaz.

„Ez a messianizmus ugyanis új erőre kapott az Újszövetség apokaliptikus üzeneteiben, majd a középkorban újra felbukkant és azt követően kiliasztikus kitörések sokasságához vezetett, és ekkor történt meg először, hogy a morális szenvedélyek nihilizmusba fordultak át.” (Polányi 1992:70)

Polányi szerint a keresztény morál tökéletes megvalósítása lehetetlen, annál is inkább, mivel az összes parancs következetes és maradéktalan kivitelezése következetlenségekhez vezethet. Perfekcionizmusunk egyszerre ösztönöz minket a morális parancsok maradéktalan betartására, ugyanakkor az ellentmondás feloldására is. A feszültség legalább részleges feloldásának az érdekében az erkölcsi maximáinkat és az azokat követő cselekvéseinket – szenvedélyesen – átértelmezzük. Egyes értékeket, előírásokat másokkal szemben kezdünk preferálni, s úgy véljük, hogy követésük érdekében bármilyen eszköz megengedhető.

„Mivel egyetlen társadalom sem felel meg a keresztény előírásoknak, minden magát kereszténynek valló társadalom szükségképpen egy belső ellentmondástól szenved, és amikor ez a feszültség lázadásban ölt testet, vezetőiknek szükségképpen arra kell törekedniük, hogy nihilista messianisztikus uralmat hozzanak létre. [...] Csak úgy maradhat fenn, ha az abszolút jó letéteményesének hirdeti magát: a Második Eljövétel

⁶ Nyilvánvaló, hogy például Torquemada esetében nem kell feltételeznünk erkölcsi szkepticizmust.

még nagyszerűbb, mint az első, és ennél fogva túl van jón és rosszon. S íme, itt van előttünk keletkezőben az 'amorális felsőbbrendű ember', akit Norman Cohn Bakunyin és Nietzsche követőiehez, napjaink 'felfegyverzett bohémjeihez' hasonlít. A keresztény erkölcs túlhajtásai első ízben itt fordulnak át kíméletlen erkölcstelenségbe." (Polányi 1992:71-2)

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a második lehetőséget kell elfogadnunk, vagyis a morális inverzió példái közé kell sorolnunk a fenn említett eseteket is. A probléma viszont az, hogy Polányi a morális inverziót rendszeresen olyan párosításnak nevezi, amelyben az egyik nélkülözhetetlen tényezőt az egyetemesen érvényesnek tartott szkepticizmus, illetve a redukcionista szemlélet alkotja. (Polányi 1994:393)

„Hiszen ezt a fanatizmust szkepticizmus táplálja, amely a tudományhoz fordul azért, hogy tagadhassa a morális motivációk létezését, és a gazdasági szükségletek pusztá reflexévé redukálja őket.” (Polányi 1992:101)

A morális inverzió tehát elgondolhatatlan a teoretikus szkepticizmus nélkül, így a fenti meghatározásunkat tovább kell szűkítenünk. Ezek szerint lélektani szempontból akkor beszélhetünk morális inverzióról, ha a *két ellentétes tényező – az erkölcsi szkepticizmusra épülő redukcionista világnézet és az erkölcsi aspirációk – összjátékának következtében az erkölcstelen cselekvéseket éppen maguk az erkölcsi tartalmú aspirációk ösztönzik.*

Am Polányi – ami már talán az eddigi utalásokból is kiderült – nem csak lélektani aspektusból elemezte ezt a jelenséget, hanem társadalmi, eszmetörténeti szempontból is. Ebből az aspektusból viszont a morális inverzió egyáltalán nem állapotként, hanem sokkal inkább szakaszokból álló dinamikus folyamatként gondolható el.⁷ Így viszont – történeti szempontból – a keresztény erkölcsi fanatizmus a morális inverzió előzményének, afféle „pre-morális inverzió” tekinthető. Ebből az aspektusból tekintve azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a szkepticizmus fokozatosan válik az inverzió egyre inkább igen fontos, meghatározó tényezőjévé. Ezt az értelmezést támaszthatja alá Polányi következő passzusai is.

„Robespierre és utódai között kimutatható az a fejlődési folyamat, melynek során a messianisztikus erőszak valamilyen cél elérésének eszközéből öncéllá alakult. Akár a személyes nihilizmus, akár a totalitárius erőszak alakját ölti magára, ez a végeredménye a morális szenvedély újkori megtestesülésének. Ezt az átalakulást én a morális inverzió folyamatának nevezem. [...] Robespierre terrorjának az igazolását az adta, hogy nemes

⁷ Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a morális inverzió lélektani szempontból történő értelmezése során ne egy folyamatként értelmeznénk a jelenséget. Pusztán csak annyit állítunk, hogy a jelenség folyamatként való értelmezése a társadalmi, történelmi szempont alapján válik nyilvánvalóvá.

célokat szolgált; Marx elvetette az efféle igazolást és a pusztá erőszakot tette meg a tudományos szocializmus útjának. Nem más ez, mint morális inverzió: olyan állapot, melyben az emelkedett erkölcsi célok csupán rejtetten munkálnak a nyíltan vállalt embertelenség mögött.” (Polányi 1992:83, 87)

Az idézetből láthatóvá válik, hogy Polányi Robespierre terrorját a 20. századi diktatúrák előzményének tekinti, sőt, valamilyen logikai összefüggést feltételez közöttük. Így tekintve könnyen azt mondanánk, hogy a morális inverzió olyan társadalom és politikátörténeti folyamatnak nevezhető, amelynek során a társadalom átalakítását, valamint a radikális eszmék megvalósítását biztosító erőszak, hatalmi eljárás egyre inkább intézményesül, illetve célállá válik. Ez a meghatározás önmagában igaz, ugyanakkor félreérthető is: azt sugalmazza ugyanis, hogy a felvilágosodás óta eltelt történelmi időszak egésze a totalitárius államok kialakulásáról szól. Csakhogy erőltetett lenne azt állítani, hogy társadalomtörténeti szempontból egy olyan összefüggő folyamatot feltételezhetünk Robespierre és mondjuk Sztálin diktatúrája között, amely megszakítás nélkül csak a diktatúrák térnyeréséről szól, s hogy az utóbbi magyarázható az előbbiből. A megoldás az, hogy a feltételezett kontinuum nem elsősorban társadalom, hanem eszmetörténeti nézőpontból értendő. Robespierre még őszintén hitt az erkölcsi igazságban, ám egyúttal hatással voltak rá korának redukcionista, s ezzel összefüggésben álló utilitarista eszméi is.

„Robespierre szövege már tartalmazza a modern fogalmak csíráit, amikor arról az önzésről (egoisme) beszél, amely a közjóban leli örömét. Ez Helvetius utilitarizmusát idézi, amely az emberi nem eszményeit tudományosan kívánta megalkotni, mégpedig oly módon, hogy az ember gyönyör iránti vágyakozásában gyökereztetni meg őket. A következő lépésben magukat a humanitárius eszményeket vetették el.” (Polányi 1992:84)

A 20. századi diktatúrák létrehozói és irányítói azonban – Polányi szerint – explicit módon már teljesen elutasítják az univerzális értékítéletek lehetőségét.⁸ Mindez annak köszönhető, hogy a szkeptikus és redukcionista elméletek fokozatosan egyre markánsabbá és elterjedtebbé váltak kultúránk történetében. (A két aspektus – a lelki és történelmi – ugyanakkor nem választható teljes mértékben külön egymástól. Polányi szerint személyes ítéleteink részben hagyományainkban, társadalmi konvencióinkban gyökereznek, s ugyanakkor vissza is hatnak ezekre a hagyományokra, formálják is ezeket a konvenciókat. Következésképpen a morális inverzió lélektani elemzésének vissza kell tükröznie a társadalmi és kulturális változásokat is.)

⁸ Ennek alapján különböztettük meg a fentiekben a morális inverzió állapotában lévő személy által elfogadott ideológiák két típusát.

„A 18. század közepétől kezdve a kontinentális gondolkodás komolyan szembesült azzal a ténnyel, hogy az ész egyetemes érvényű normái filozófiailag nem igazolhatók annak a szkeptikus állásfoglalásnak a fényében, amely elindította a racionalista mozgalmat. [...] A humanitárius ideálok náci megvetése mögött egy évszázad filozófiai tanítása áll. A náci úgy nem hisz a közerkölcsben, ahogy mi nem hiszünk a boszorkányokban. Nem azért, mert soha nem hallott felőle, hanem mert úgy gondolja, megalapozottan állíthatja létezésének lehetetlenségét. Ha az ellenkezőjéről próbálnánk meggyőzni, vagy reménytelenül divatjamúltnak, vagy egyszerűen csak tisztességtelennek tartana.” (Polányi 1992:56, 64)

Ebből a szempontból tehát a morális inverzió a következőt jelentené: kultúránk fejlődése során a szkeptikus, redukcionista elgondolások egyre határozottabb formát nyertek a különféle teóriákban, de ugyanakkor a dinamikus forradalmi gondolkodásban hallgatólagosan maguk az erkölcsi aspirációk is egyre markánsabbá váltak. Ennek megfelelően az ezekhez az elgondolásokhoz kapcsolódó ideológiákban a kezdetben nyíltan hangoztatott keresztény értékek és az ezekhez kötődő klasszikus erkölcsi normák helyett egyre inkább a „tudományos” eljárás szerinti predikciókban feltüntetett célok válnak hangsúlyosabbá. Ezeknek az egyébként szenvedélyesen igenelt céloknak az árnyékában *egyre inkább eltörpül, vagy puszta eszközzé degradálódik* minden más jelenség vagy morális szempont. Miután a társadalmi igazságtalanságok következtében kitörő forradalmak vezetői éppen ezeket az ideológiákat szem előtt tartva hozzák meg döntéseiket, ezeknek a forradalmi vezetőknek és vezető ideológusoknak a további elméletei vagy politikai határozatai, cselekvései értelemszerűen visszatükrözik ezeket az eszmetörténeti változásokat.

Ennek alapján állíthatjuk, hogy egészen a radikális protestáns puritanizmus lángoló heve által meghatározott cromwelli diktatúrától kezdve Robespierre terrorján át a 20. századi diktatúrákig terjedő történeti szakaszt a morális inverzió folyamatának tekinthetjük, annak ellenére, hogy a diktatúrák térnyerésének szempontjából megszakítás nélküli folytonosságot értelemszerűen nem tételezhetünk.

A morális inverzió folyamatként történő értelmezése természetesen nem csak ezt jelenti: egy-egy kialakuló diktatúra történetén belül is dinamikus folyamatként írhatjuk le. Társadalmi, politikai szempontból az erőszak, a félelem és a gyanakvás gerjesztése fokozatosan intézményesül, s egyre inkább a hatalom megtartása válik céllá. Ezzel már kapcsolódunk is a lélektani aspektus szintén folyamatként történő értelmezéséhez: azt mondhatjuk, hogy a diktatúrákat irányító politikusok, ideológusok erkölcsi szenvedélyei az ideológiának megfelelő hitekre, ítéletekre irányulnak, s ennek alapján idővel bizonyos értelemben maguk az emóciók is megváltoznak: az eredetileg az igazságra és az igazságosságra vonatkozó morális aspirációk az erkölcsi felháborodásból fakadó erőszak és idővel a korlátok – a morális fékek – nélküli hatalomvágy szenvedélyes emócióivá olvadnak. (Polányi 1994:391)

Összegezzük az eddigieket. A morális inverzió három – egymástól szétválaszthatatlan – aspektusból értelmezhető. 1. Eszmetörténeti, illetve politikatörténeti szempontból a következő folyamatról van szó: Kultúránkban egyre markánsabbá válnak a szkeptikus, redukcionista elgondolások, olyan ideológiákat eredményezve, amelyekben a klasszikus értékítéleteket vagy nem veszik tekintetbe, vagy határozotlan tagadják az igazságértéküket. Ezáltal ezek az ítéletek egyre inkább hallgatólagossá, a hozzájuk fűződő reflektálatlan emóciók pedig annál inkább szenvedélyesebbé válnak, és egy minden értéket maga alá rendelő célra irányulnak. Ezek az ideológiák az időközben lezajló társadalmi változások folyamán helyenként olyan totalitárius államok kialakulását eredményezik, melyek eltérő politikai gyakorlatának időbeli összehasonlítása nyilvánvalóvá teszi az inverziót, vagyis ez esetben azt, hogy a hatalom és az erőszak szerepe egyre inkább megváltozik: ezek a korábban pusztán nélkülözhetetlen eszköznek tekintett eljárások egyre inkább céllá válnak. Így a politikai változások társadalomtörténeti szempontból is tükrözik az eszmetörténeti folyamatokat. 2. Konkrét társadalomtörténeti szempontból az mondhatjuk, hogy egy totalitárius állam *történetén belül* is tetten érhető az a folyamat, miszerint a korábban csak eszköz jelleggel gyakorolt erőszak egyre inkább intézményesül, s az állam, a kormány és a párt céljává kezd válni, míg a korábban önmagában való értéként kezelt intézmények – például erkölcsi szokások vagy a tudományos igazság megismerésének gyakorlata – egyre inkább csak instrumentális szerepet töltenek be. 3. Harmadik értelemben pedig a lélektani aspektust említhetjük meg. Ezek szerint morális inverciónak nevezzük azt a lelki folyamatot, amelynek során az erkölcsi szkepticizmus, a redukcionista világnézet és az erkölcsi aspirációk összjátékának következtében az erkölcstelen cselekvéseket éppen maguk az erkölcsi tartalmú aspirációk ösztönzik.

3. A MORÁLIS INVERZIÓ ÖSSZETEVŐI

Mielőtt megpróbálnánk Polányi morális inverzió fogalmát kibontani, két olyan általa megállapított tézist kell kihangsúlyoznunk és elemeznünk, amelyeknek a megvilágítása nélkül érthetlenné válna a morális inverzió fogalma, de talán Polányi egész filozófiája is.

1. A szokványos – elsősorban laikus – megítélés szerint a filozófia az elvont fogalmak megalkotása során mintegy elidegenedik a valós problémák elemzésétől, s ennek megfelelően önmagát egy „elefántcsonttoronyba zárva” nem is gyakorolhat jelentős hatást a politikai és a társadalmi életünkre. A filozófiai eszmék egy szűk értelmiségi kör diskurzusán belül maradnak, s legfeljebb csak műveltebb szépírók és költők munkáiban tükröződnek vissza. Polányi azonban ezzel az elgondolással szemben úgy vélte, hogy a filozófiai gondolkodás – fakadjon mégoly szűk szakmai közegekből is – indirekt módon meghatározza nem csak a szélesebb értelemben vett

kultúrát, de ennek közvetítésével a mindennapi életünket is. Sőt, véleménye szerint a modern társadalmi, politikai változások kifejezetten olyan eszmékből erednek, amelyek kialakulására nagymértékben a szűkebb értelemben vett filozófiai gondolkodás következtetései hatottak.

„A korlátlan remények megvalósulásának ígéretével léptünk a 20. századba. Csak kevesen ismerték fel akkortájt, hogy aknamezón járunk – noha korunk jól ismert gondolkodói fényes nappal készítették és helyezték el a robbanófejeket. Ma már tudjuk, hogy várakozásaink tévesnek bizonyultak. Mindannyian beláttuk, hogy a szabadság 20. századi bukását bizonyos filozófusok műveire kell visszavezetnünk. Marxra, Nietzschére, és közös őseikre: Fichtére és Hegelre.” (Polányi 1992:52-3)

Ahhoz, hogy Polányinak az előbb említett következtetését elfogadjuk, nem is kell messzire tekintenünk: a Marx téziseit hangoztató egyik ideológia határozta meg a világ egy jelentős részében a társadalmi, gazdasági és politikai berendezkedést mintegy hetven éven át, befolyást gyakorolva – reakciókat és ellenreakciókat kiváltva – mindeközben az egész világra.

Természetesen abból, miszerint egy ideológia vagy éppen politikai gyakorlat egy adott filozófiai elméletre építkezik, még nem következik, hogy a szóban forgó ideológia híven tükrözné is a szóban forgó filozófiai elméletet: lehetséges, hogy félreértik, vagy éppen szándékosan félremagyarázzák az adott bölcsélet téziseit. Gondoljunk arra, hogy a nácik által gyakran hivatkozott Friedrich Nietzsche némely esetben milyen megvetően nyilatkozott az antiszemitizmusról, sőt, magáról a nacionalizmusról is.⁹ Maga Polányi is úgy vélte, hogy különbséget kell tennünk Marx elgondolásai és a marxizmus – mint egy politikai gyakorlat megszilárdulását meghatározó ideológia – elvei között. (Polányi 1994:386) Ám mindez nem feltétlenül áll szemben Polányinak azon elgondolásával, miszerint Marx és Engels bizonyos mértékű erkölcsi relativizmusa, egyáltalán redukcionista emberképe nagymértékben befolyásolta a később kialakuló ideológiát és politikai gyakorlatot. Ugyanúgy, ahogy – a szociáldarwinizmuson túl – többek között Nietzschének a klasszikus morált bíráló és az „übermensch” eljövételéről, illetve a hatalom akarásáról szóló tézisei mélyen hatottak a nácik képzeletére. (Weikart 2009:199)

2. A másik – ismételten inkább a mindennapos diskurzusokban – időnként felbukkanó vélemény szerint egyre határozottabb erkölcsi hanyatlásnak lehetünk tanúi. Létezik ugyan technikai vagy tudományos haladás, de ezt egyáltalán nem követi egy morális értelemben vett fejlődés. Hódít az emberek közötti elidegenedés, az individualizmus, az ezzel összefüggésben álló egoizmus, sőt, az agresszivitás is.

⁹ Például a Túl Jón és Roszszon című munkájában az „antiszemita böggömasinák” Németországból, de egyáltalán Európából történő kiutasításának a gondolatával is eljátszik. (Nietzsche 1995:118)

Polányi azonban elutasította ezt a summás minősítést. Véleménye szerint éppen ellenkezőleg, az utóbbi kétszáz évben olyan mértékű erkölcsi fejlődésnek lehetünk tanúi, amelyre korábban még soha nem volt példa. (Polányi 1992:69) A testvériesség, egyenlőség, esélyegyenlőség, emberi és állati jogok előtérbe helyezése a 18. századtól kezdve egyre markánsabbá vált. Az is igaz, hogy mindezek az erkölcsi igények a keresztény kultúra hozadékai, bár éppen a szekularizációt követően kerültek igazán előtérbe. Polányi szerint eme paradox folyamat kialakulása végső soron törvényszerű volt: a több mint ezerötyszáz éve gyökeret vert keresztény erkölcsiség, gondolkodásmód annyira áthatotta kultúránkat, hogy a felvilágosodást követően nem megsemmisült, hanem sokkal inkább felszabadult, szekularizálódott, megszabadult középkori társadalmi, politikai és ideológiai kötöttségeitől: mintegy kilépett medréből és „új utakra talált.”

Észre kell vennünk, hogy ez a két elgondolás párhuzamba állítható a morális inverzió két alapvető „alkotóelemének” az elemzésével. A filozófiai eszmék alakulásának azért is tulajdoníthatunk ekkora szerepet, mivel Polányi szerint a felvilágosodástól a 20. század derekéig terjedő időszak a politikai ideológiákat is meghatározó *szepticismus* és *redukcionista* elgondolások történetének is felfogható. (Polányi elgondolásában a szepticismust bíráló és egy új ismeretelméletet felvázoló „posztkritikai filozófia” törést hozhat ebben a folyamatban.) Az erkölcsi fejlődés társadalmi szempontból történő vizsgálata pedig a morális inverzió másik nagy összetevőjének, a keresztény kultúra által formált *erkölcsi aspirációnak* a tulajdonságait világíthatja meg. Mielőtt tehát a morális inverzió folyamatával kapcsolatos problémákat áttekinténénk, érdemes ennek a jelenségnek az eredetét, illetve összetevőit a két említett szempontból áttekinteni.

Az erkölcsi szepticismus és az erkölcsi hitekhez kapcsolódó szenvedélyek bár ellentétben állnak egymással, Polányi szerint nem kioltják, hanem – bizonyos esetekben – inkább felerősítik egymást: ez a fajta összefonódás eredményezi a morális inverzió folyamatát. A morális inverzió lehetősége rámutathat arra, hogy a két, ellentétben álló tényező valójában *közös gyökerekkel* rendelkezik. Először vizsgáljuk meg az egyiket: az erkölcsi szepticismus és redukcionizmus témánk szerinti problémáját.

Polányi többször felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy erkölcsi ítéleteink védte-
 lennek mutatkoznak a minden ítéletet *explicité bizonyítani* kívánó kritikus eljárás
 nézőpontjából. (Polányi 1992:53) Továbbá a keresztény kultúrából fakadó különféle
 erkölcsi előírások a gyakorlatban összeütközésben állhatnak egymással. Vajon a
 „mindig mondj igazat” imperatívuszát akkor is követnem kell, ha ennek a cseleke-
 detnek a következménye egy másik erkölcsi normát sért? Ha több tucat ember életét
 vagyok képes megmenti egyetlen emberen elkövetett erőszak által, akkor mit kell
 választanom? Hogyan kell dönteni, ha családunk, szűkebb közösségünk és egy másik
 – esetleg nagyobb – közösség érdekei összeütközésbe kerülnek egymással? Ezzel
 összefüggésben merül fel a következő kérdés: lehet a politika egyáltalán erkölcsös?

Könnyen arra következtethetünk, hogy az egész morális rendszerünkben semmi magasztos nem rejlik: pusztán csak azért alakult ki, hogy egy közösség, főként a közösség elit tagjainak érdekeit szolgálja, ezért „az erő és anyagi célok függvénye, következésképpen gyanús marad”. (Polányi 1994:383)

„Ez a kétség az ókorig nyúlik vissza, a modern időkben Machiavelli elevenítette fel először. Friedrich Meinecke az első világháború vége felé Machiavelliből kiindulva vezette le – egy sor nagy gondolkodón keresztül – azt, hogy a kontinentális politikaelméletben egyre szilárdabbá vált a közhatalom szükségszerű immoralitásának elfogadása mind a belpolitikában, mind a külpolitikában. [...] A német gondolkodók felismerték a hatalom eredendő bűnösségét, s a német filozófia merészen úgy próbált túljutni ezen az antinómián, hogy egy önmagában felsőbbrendű hatalom kialakulásának immanens részeként fogta fel az erkölcsiséget.” (Polányi 1994:384)

Annak tapasztalata, hogy erkölcsi imperatívuszaink időnként ellentmondásosak, illetve az a gondolat, hogy – nagyon egyszerűen kifejezve – „nem éri meg erkölcsösnek lenni,” igen ősi, így az erkölcsi szkepszis modern kori kialakulását nem magyarázhatjuk pusztán ezekből. Szükségünk van annak megértésére is, hogy milyen alapvető filozófiai érvek mentén alakult ki a modern erkölcsi szkepticizmus s ezzel összefüggésben a redukcionista világkép. Ezeknek a problémáknak a vizsgálatát a felvilágosodás egyik kiemelkedő filozófusa, David Hume elgondolásai alapján kívánom bevezetni.¹⁰

Hume szerint az ész, az értelem nem rendelkezik cselekvést kiváltó hatóerővel. Elhíresült tézise a következő.

„Az ész csak rabszolgája a szenvedélynek, s meg kell maradjon ennél, nem igényelhet magának más feladatot, mint szolgálni és engedelmessé válni neki.” (Hume 2006:396)

Hume minderre – többek között – azokból a premisszákból következtetett, melyek szerint az értelem műveletei csak explicit módon megismerhető műveletek lehetnek, ám mint ilyenek matematikai, logikai és oksági relációk felismerésére redukálhatók. Csakhogy ezek a viszonyok – önmagukban – semmilyen cselekvést nem motiválhatnak: ahhoz már eleve kívánnom, akarnom kell, hogy ezeket az ismereteket egyáltalán felhasználjam. Ha viszont ez igaz, és az ész önmagában nem ösztönözhet cselekvést, akkor a cselekvést ténylegesen motiváló erkölcsi ítéleteink nem önmagában az értelem képességéből erednek. Ez viszont azt is jelenti, hogy erkölcsi ítéleteink az ész által nem igazolhatók. Tegyük hozzá mindehhez azt a

¹⁰ Maga Polányi az általa említett filozófiai problémákkal kapcsolatban a klasszikusok közül inkább Hobbes, Locke, Rousseau és Nietzsche nevét említi. (Polányi 1992:49-53) Én azonban úgy gondolom, hogy a Polányi által bírált tézisek közötti összefüggések leginkább expliciten és argumentált módon Hume írásaiban jelennek meg.

felvilágosodás korában elterjedt premisszát, miszerint a „tényeket” kizárólag az értelem képességével látjuk be, mint ahogy Hume kétségtelenül ezt is gondolta.¹¹ (Hume 2006:396-7) Így könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy a morális ítéletek nem fejezhetnek ki univerzálisan igaznak tekintett tényeket, pusztán csak szubjektív állapotok, érzésvételek kinyilvánításának tekinthetők.

„Szeretném kimutatni, hogy komolyan megalapozott filozófia nem védelmezheti azt az állítást, amely szerint minden dolog örökkévaló módon helyes vagy helytelen.” (Hume 2006:462)

Az első ízben Hume által megfogalmazott tétel, miszerint az úgynevezett tényítéletekből nem következtethetünk értékítéletekre, a „van”-ból nem következik a „kell” kétféleképpen is értelmezhető: a tétel segítségével vagy a morális ítéletek autonómiáját, vagy megalapozhatatlanságát s ezáltal univerzális értelemben vett hamisságát, relatív jellegét szokás levezetni. Hume egész érvelése az utóbbi értelmezéssel áll összefüggésben.

Miért is tulajdonítunk ekkora jelentőséget ennek az elgondolásnak, s hogyan kapcsolódik mindez a témánkhoz? Egyrészt Hume tézisei elterjedté, szinte paradigmaticussá váltak nem csupán a filozófiai, hanem általában a társadalomtudományi diskurzusokon belül is.¹² Másrészt Hume érvei jól reprezentálják mindazt a módszertani eljárást és az abból fakadó következtetéseket, amelyeket Polányi helytelennek ítélt és visszautasított. Továbbá példája azt is jól megvilágítja, hogy az erkölcsi szkepticizmusra vonatkozó érvek miként állhatnak összefüggésben egyfajta – ez esetben egy pszichológiai – redukcionista felfogással. Ha önmagában az ész segítségével nem alkothatunk cselekvést meghatározó imperatívuszokat, akkor ezek megfogalmazását valójában szenvedélyeink ösztönzik. Ha viszont ez igaz, akkor cselekvéseinket végső soron szenvedélyeink, vágyaink motiválják. Így viszont fennáll annak lehetősége, hogy a személy döntése és cselekvése kizárólag attól függ, hogy melyik vágya, emóciója válik adott esetben erősebbé. Nincs tehát akarat, s nincs a cselekvésnek olyan ágense, amely az emóciók „felett” ítélkezhetne a cselekvés lehetőségeiről. Ezzel a személy fogalmát is bizonyos kognitív képességek és a szenvedélyek kapcsolatára redukáltuk.

Polányi szerint az erkölcsi szkepticizmus redukcionista elgondoláshoz, a redukcionista pedig erkölcsi szkepticizmushoz vezet. Mivel a szkeptikus álláspont alapján zárójelbe kell tennünk az erkölcsi ítéletek – mint normatív ítéletek – univerzális értelemben vett igazságtartalmát, ezért pusztán pszichológiai, biológiai,

¹¹ Kérdés persze, hogy ez utóbbi ismeretelméleti megállapítás milyen mértékben egyeztethető össze Hume szenzualizmusával, illetve szkepticizmusával. Tény azonban, hogy az általunk idézet szöveghelyeken az értelem szerepéről alkotott ilyen jellegű kijelentések fontos premiszásai az érvelésének.

¹² Hume téziseinek a társadalomtudományokra gyakorolt hatásával kapcsolatban lásd például Jon Elster A társadalom fogaskerekei című írását. (Elster 1997:39)

szociológiai, egyszóval deskriptív magyarázatukat fogalmazhatjuk meg. Ezáltal viszont hajlamosak lehetünk az erkölcsi szkepticizmusból az erkölcsi ítéletek dogmatikus tagadásáig eljutni, hiszen úgy tűnhet, hogy ezek a deskriptív, tudományos megközelítések kimerítően és maradéktalanul írják le az ilyen ítéletek kialakulását és funkcióját. Ha viszont tagadjuk az erkölcsi ítéletek univerzális igazságát, akkor – Polányi szerint – úgy gondolhatjuk, hogy ezek inkább illúziókként határozzák meg cselekedeteinket; csakhogy amennyiben ezek az ítéletek hamisak, akkor a rájuk irányuló szenvedélyek, törekvések sem rendelkezhetnek a szó igazi értelmében morális tartalommal, következésképpen ezeket valamilyen alapvetőbb motivációkra – félelemre, öröm iránti vágyra, érdekekre stb. – kell redukálnunk. Polányi úgy gondolta, hogy az itt említett redukcionista motivációelmélet cáfolatával erkölcsi realizmushoz, az erkölcsi szkepticizmus cáfolatával pedig egy nem redukcionista motivációelméletre juthatnánk el.¹³ (Polányi 1992:129-31)

Polányi szerint ezek a redukcionista elgondolások vezetnek az olyan gondolatok elfogadásához, amely szerint minden emberi cselekvés pusztán érdekekre redukálható, így irányától és lehetséges következményétől eltekintve *nincs lényegi különbség* egy egoista és egy altruista tett között. Kifinomultabb formájában az emberi cselekvések indítékait társadalmi, ez utóbbit pedig gazdasági viszonyaikkal magyarázzák. Ezek a paradigmák pedig nem csak a filozófiai, de a tudományos elméleteket is meghatározták. Ha viszont nincs lényegi különbség az önfeláldozó és az önző tettek között, továbbá minden egyes cselekvés ugyanazon – gazdasági, társadalomtudományi, pszichológiai, stb. – séma alapján magyarázható, akkor nem ítélezhetünk egyik felett sem, hiszen mindegyiknek ugyanazon az értelmezési kereten belül található a maga külön elégséges indoka, magyarázata. Itt a redukcionista elgondolásokból kiindulva egy relativista, ezt követően pedig ismét egy szkeptikus állásfoglaláshoz juthatunk el. Az ilyen redukcionista elméletek explicite vagy impliciten visszautasítják az értékítéletek lehetőségét, s ha egyáltalán értékelnek egy cselekvést, akkor ezt kizárólag a társadalom és a gazdaság stabilitására tett hatásával indokolják.

„Az antropológusoknak törekedniük kell arra, hogy a társadalmi csoportokat szigorúan tudományos terminusokkal írják le. Ezért a legtöbb antropológus ragaszkodik ahhoz, hogy a társadalmat a jóra vagy a rosszra történő utalás nélkül elemezze. [...] Egy másik antropológus úgy írja le a fejevadászatot, mint ami alapvető funkciót tölt be azokban a társadalmakban, ahol gyakorolják. 'Az edistone-i szigetlakók vallása az életfenntartás keretében szolgált és működésben tartotta a gazdaság rendszerét.' – olvashatjuk. E vélemény szerint a fejevadászatot csak azért tarthatjuk rossznak, mert a népesség létszámát alacsonyan tartván, a technikai haladást fölöslegessé tette, minélfogva a szigetlakók a brit hódítók prédájává váltak. [...] Amikor Hruscsov a XX.

¹³ Talán az erkölcsi szkepticizmus és a redukcionista elgondolások között nem ilyen szükségszerű a kapcsolat, ám Polányi fejtegetései érdekes, és minden bizonnyal ténylegesen fennálló összefüggésekre mutatnak rá.

pártkongresszuson leleplezte Sztálin szörnyű rendszerét, egy vezető angol napilap nem tudta megállni, hogy meg ne jegyezze: a történelmi szükségszerűségeket, melyekre Sztálin tettei válaszoltak, nem szabad figyelmen kívül hagyni.” (Polányi 1992:112)

Polányi szerint Marx és Engels saját maguk által tudományosnak ítélt elméletei éppilyen szkeptikus, redukcionista elveken alapulnak. Minden emberi cselekvést társadalmi és gazdasági viszonyaival kívánták magyarázni, s ennek következtében egyrészt a felelős egyéni döntések lehetőségét kérdőjelezték meg, másrészt eliminálták az univerzális értelemben igaz értékítéletek lehetőségét. Polányi többször idézi Isaiiah Berlin Marxról írott tanulmányát, amelyben a szerző szerint Marx kéziratái arról tanúskodnak, hogy Marx többször indulatosan áthúzta mindazokat a hivatkozásokat, amelyek egyetemes igazságra, igazságosságra, emberszeretetre és más erkölcsi elvekre utalnak, s amelyeket minden bizonnyal tudománytalannak tartott. (Polányi 1994:385-6) Helyenként Marx saját passzusai is igazolják ezt a feltételezést.

„A kommunisták egyáltalán nem prédikálják a morált, amit Stirner a legkiterjedtebb mértékben cselekszik. Nem állítják az emberek elé a morális követelményt: szeressétek egymást, ne legyetek egoisták stb. Ellenkezőleg, nagyon jól tudják, hogy az egoizmus éppúgy, mint az önfeláldozás, éppen az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája.” (Marx és Engels 1974:294)

Ám nem csak a motivációelméleti értelemben vett redukcionista felfogás vezet erre az eredményre. Polányi szerint mivel a tudomány eszménye materialista alapokon nyugszik, ezért bármely létezőt az anyagi részecskék komplexumaként kezel.

„Így azután az egész életet, minden emberi lényt és az ember minden alkotását – beleértve Shakespeare szonettjeit és Kant *A tiszta ész kritikáját* – végső soron ezek felől a végső elemi részecskék felől kell leírni.” (Polányi 1992:110)

Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben sincs értelme a lehetséges cselekvés ágenséről beszélni: minden döntésünk, szándékunk, érzésünk és ítéletünk és végső soron mi magunk is valójában csak részecskék mozgásával és halmazával vagyunk azonosíthatók. Továbbá egy olyan világban, ahol valójában csak a részecskék, ezek mozgásai, illetve energiahullámok léteznek, nem sok értelme van univerzálisan igaz értékítéletekről beszélni.

Polányi szerint kultúránkat jelentős részben tehát ez a redukcionista és szkeptikus paradigma jellemzi. Polányi visszautasította az erkölcsi szkepticizmus és a redukcionizmus eszméjét, ugyanakkor úgy érvelt, hogy kialakulásuk indokait egy helytelen, objektivistá ismeretelméletben kell keresnünk. Ezek szerint tudásra csak abban az esetben tehetünk szert, ha minden szubjektív, pusztán hiten alapuló ismeretet figyelmen kívül hagyunk, hiszen minden személyes tényező csak gátolja az objektív, következőképpen egyedül megbízható ismeretek kialakítását. Csakhogy

ennek az eljárásnak a segítségével nem alapozhatunk meg egyetlen értékítéletet sem, így az elvet következetesen alkalmazva, a fentiekben elemzett módon erkölcsi szkepticizmushoz és redukcionista elgondolásokhoz jutunk. Ám az egész eljárás tarthatatlanságát mutatja, hogy ebből nemcsak etikai, hanem végletes ismeretelméleti szkepticizmus is következik, ugyanis ún. tényítéleteink is – végső soron – szubjektívnek tekintett hiteken alapulnak.

A morális inverzió másik nagyon fontos aspektusa az erkölcsi aspiráció. Mi is ez a jelenség, és miért kap ilyen fontos szerepet Polányi okfejtésében? Polányi szerint az erkölcsi szenvedélyek az ember lényegét alkotják: az ember *elsősorban erkölcsi lény*. Ezzel a megállapításával viszont túlmutat az erkölcsi szkepticizmus és redukcionizmus kritikáján: ha valaki vissza is utasítja ezeket az elgondolásokat, még mindig vélheti úgy, hogy egy ember cselekedeteinek a jelentős hányada valójában morálisan neutrális. Annak érdekében, hogy Polányi állítását megértsük, mindenképp előtt némileg ki kell tágítanunk az „erkölcsi lény” szokványos fogalmát. Az elgondolást az alábbiak szerint magyarázhatjuk: Polányi elgondolása szerint nem létezik olyan *elkötelezett* cselekvés, amely ne valamilyen univerzális módon igaznak vélt hiten alapulna. Cselekvésemet így az általam igaznak hitt ismeretek köre szervezem. Ezen hitek egy csoportját az értékítéletek képezik. Ez még egy abszolút cinikus, következetesen egoista ember esetében is így van: az illető bolondságnak – hallgatólagosan *helytelennek* – ítéli például az altruista cselekvéseket. A cselekvéseket megelőző elköteleződés aktusa személyes jellegű, ami Polányi szótárában azt is jelenti, hogy bár a döntés az individuum aktusa, de ezáltal – többnyire hallgatólagosan – aláveti magát valamilyen *univerzálisan igaznak vélt* normának. Összegezve, emberi cselekvés nem létezhet értékítéletek hiányában; minden cselekvésünk feltételezi a tudatosan vagy hallgatólagosan elfogadott normákat, sőt az ember alapvető *szükséglete*, hogy világát az *értékek mentén értelmezze*. Témánk szempontjából fontos megérteni, hogy ezt a minden emberre érvényes antropológiai jellegzetességet az adott kultúrák hagyományai tovább formálják: az illető elköteleződései mindig visszatükrözik annak a kultúrának a normatíváit, melynek az ő gondolatai és ítéletei is a részét képezik. Ez még akkor is így van, ha ezeknek a normáknak egy részét visszautasítja vagy felülbírálja, hiszen ez az aktus, illetve ennek lehetősége is részben a saját kultúrájában gyökerezik. A Polányi által elemzett morális inverzió pedig abban a kultúrában alakul ki, amely a keresztény hitvilágon, a keresztény erkölcsiségen alapul. Ez még egy következetes ateista ember esetében is érvényes.

A keresztény erkölcs és hitvilág többek között a következő sémák hallgatólagos elfogadását eredményezi. Elsősorban a keresztény gondolkodás következménye, hogy a világ eseményeit lineáris fejlődés keretében kívánjuk értelmezni. A végső, értékesnek ítélt cél hiányában a világ értelem nélkülinek mutatkozik számunkra. Ezzel függ össze nemcsak a messianisztikus, de egyáltalán a történeti szemléletmód is.¹⁴

¹⁴ Ez az elgondolás párhuzamba állítható többek között Karl Löwith Világtörténelem és üdvtörténet című írásával. (Löwith 1996).

Szintén a keresztény hagyományoknak köszönhető az *erkölcsi perfekcionizmus* motiváló ereje, amelyet a szekularizáció nemhogy gyengített, hanem éppen ellenkezőleg, a felvilágosodásban megfogalmazott programokkal inkább felerősítette a társadalmi igazságtalanságokkal szembeni érzékenységünket. Ahogy háttérbe szorult – legalábbis értelmiségi körökben – a vallás, a keresztény hit, úgy vált egyre sürgetőbbé ennek a hiánynak a pótlása. Ennek a „légüres térnek” a pótlása kultúránkban megint csak nem fakadhat másból, mint a keresztény erkölcs immár szekularizált változataiból; és ezek, párosulva a következetesség racionális elvárásaival, az emberi méltóság, az esélyegyenlőség, az egyenlő bánásmód, a szegénység felszámolásának az igényét generálják.

Fontos megjegyeznünk, hogy természetesen ezek a törekvések és attitűdök minden embert más és más mértékben jellemeznek, és többnyire csak hallgatólagosan munkálkodnak, bizonyos körülmények, pl. a társadalmi igazságtalanságok, fonákságok megtapasztalása folyamán azonban egyre *szenvedélyesebbé* válhatnak.

Úgy tűnik ugyanakkor, hogy Polányi elgondolásában a két említett tényező mélyen összefügg egymással: minden bizonnyal a keresztény erkölcsben megfogalmazott perfekcionizmusból fakad a tökéletes és objektív tudás gondolata, ami ugyanakkor a tekintélyelvűséggel szemben formálódott tovább. Ennek vizsgálata azonban már meghaladná a dolgozat kereteit.

4. A MORÁLIS INVERZIÓ FOLYAMATA

Polányi feltételezése szerint az erkölcsi szkepticizmus és a morális aspirációk ellentétes hatásai határozzák meg korunk kultúráját. Ha viszont ez igaz, akkor ezek az ellentmondások jelentkezhetnek az egyes individuumok döntései, ítéletei és cselekvései között is. Polányi szerint ez így is van: azok a személyek, akik tagadják az értékítéletek univerzális lehetőségét és egy redukcionista paradigma hatása alatt állnak, a mindennapos cselekvéseik folyamán – ugyanúgy, mint minden ember – univerzálisan igaznak tartott értékítéleteket fogadnak el. Akár még karitatív tevékenységeket is szervezhetnek, vagy például egy adott politikai program értékei mellett kötelezhetik el magukat stb. Ez pedig egy nyilvánvaló ellentmondást jelent a cselekvések és a teoretikus ítéletek között.

„Ha a társadalomtudós értékmentes megfigyeléssel minden emberi cselekvést meg tud magyarázni, akkor egyetlen saját cselekedetéről sem állíthatja azt, hogy erkölcsi indíték motiválta. Tehát vagy nem tekinti önmagára érvényesnek saját motiváció-elméletét, vagy le kell vonnia a következtetést, hogy minden erkölcsi – vagy bármilyen más – értékre való hivatkozás értelmetlen: üres beszéd csupán.” (Polányi 1992:130)

Az ellentmondás feloldására Polányi két lehetőséget lát. A számára elfogadható megoldás az lenne, ha a szkeptikus elméleteket sikerülne feloldani: ezt szorgalmazza

saját, úgynevezett posztkritikai filozófiája is. A *másik lehetőség*, amely véleménye szerint jellemezte is a 20. századi értelmiségiek egy jelentős hányadát, magának a *morális inverzió* folyamatának a kialakulása. Lélektani szempontból a fentiekben a következőképpen összegeztük ezt: a következetesen vallott szkeptikus gondolatok lehetetlenné teszik az értékítéletek explicit felvállalását, amelyek ennek ellenére az ember természetének megfelelően nem szűnnek meg, hanem hallgatólagosan újabb, immár a redukcionista elmélet és ideológia által értéksemlegesen (deskriptíven) meghatározott tárgyakra fognak irányulni. Nagyon fontos azonban megértenünk, hogy itt a kételkedés nem korlátozódhat pusztán a teoretikus szférára. A pusztán tudományos szinten elfogadott kétely önmagában nem vált ki politikai tartalmú cselekvéseket. A perfekcionizusból fakadó következetesség és a klasszikus értékek hamisságának leleplezéséből eredő szenvedélyesség az értékítéletek visszautasításának nem pusztán explicit, de hallgatólagos szintjét is érinti. Polányi ennek alapján tesz különbséget a szkeptikus elméleteket hangoztató tudós és a politikai cselekvésekben is adott esetben részt vállaló *nihilista* között. (Polányi 1992:60)

Ennek alapján azonban felmerül a kérdés: ha a kétely ilyen mélyen, a hallgatólagos szinteken is befolyásolja az elköteleződést, akkor ezt követően hogyan lehetnek jelen az erkölcsi szenvedélyek? Annál is inkább, mivel Polányi is több helyen utal a Franz Brentanótól átvett „intencionalitás” tételére, miszerint a tudat minden jelensége és tevékenysége – így ezen belül az érzelem is – mindig valamilyen tárgyra irányul. Csakhogy itt az erkölcsi aspirációkat a klasszikus értékek elfogadására vonatkozó szenvedélyes igényként kell értelmeznünk. Márpedig ezeket az igényeket a legkövetkezetesebb szkeptikus állásfoglalás sem biztos, hogy megszünteti. Annál is inkább, mivel – mint alább láthatjuk – a „szkeptikus leleplezés” csak tovább korbácsolja a morális szenvedélyeket. Ugyanis az erkölcsi ítéletek következetes kritikája, az erkölcsi gyakorlatok, szokások kritikáját is jelentheti. Ez pedig undort és ebből eredő morális felháborodást, ez utóbbi viszont további kételyeket ébreszthet a kritizált társadalmi berendezkedés erkölcsi szokásait illetően. Továbbá figyelembe kell vennünk, hogy ezek a szenvedélyes igények újabb tárgyakra – immár a redukcionista ember és világképen alapuló – ideológiák elfogadására irányulnak. Ennek következtében ezek a szenvedélyek – a minden emberi cselekvés motivációit érdekekre redukáló gondolatokon alapuló ideológia hatására – fokozatosan megváltoznak, módosulnak. Így a morális inverziót végső stádiumában egyre inkább a hatalom iránti törekvések határozzák meg. Polányi többször kiemeli, hogy a morális inverzió végső szakaszában a szenvedélyek – „kiszakadván eredeti környezetükből” – végzetesen megváltoznak. (Polányi 1994:391)

„Nem más ez, mint fanatizmus – az eredeti erkölcsi szenvedély materialisztikus ekvivalenséhez, vagyis 'a munkásosztály érdekéhez' még pontosabban a munkásosztály érdekeit állítólag képviselők erőszakos hatalmához tapadó fanatizmus. Fanatikus hatalomkultusz.” (Polányi 1994:391)

Passzusaiából sokszor úgy tűnik, hogy a morális inverzió fogalmának kidolgozása során, Polányi elsősorban az értelmiségiek egy jelentős csoportjának a totalitárius államok ideológiáihoz kapcsolódó vonzódását kívánta megmagyarázni. A szenvedélyek átalakulására vonatkozó imént adott elgondolás azonban lehetővé teszi, hogy mindazoknak a személyeknek a motivációit, akiket szokványosan pusztán hataloméhes politikusokként szoktak megnevezni, szintén a morális inverzió sémája alapján értelmezzük.¹⁵ (Polányi 1994: 382)

Azt is fontos megjegyeznünk, hogy az erkölcsi aspirációkat itt szélesebb értelemben kell vennünk. A morális inverzió állapotában levő személy motivációi között szerepel az értelemkeresés is. A talajvesztés, vagyis a korábbi hitekben való kételkedés olyan űrt teremthet, amely akár a fent említett ideológiák melletti elköteleződésre sarkalhatja az illetőt. Polányi említi, hogy a „hitehagyott kommunisták” saját életük értelmének elvesztéséről is panaszkodtak. (Polányi 1992:127) Ezért feltételezhetjük, hogy már az ideológia elfogadásában is eleve közreműködtek ezek a motivációk. Ez persze nem változtat azon, hogy a motivációk között ténylegesen találhatóunk morális tartalmúakat. Polányi ezen aspirációknak az erősödését két további okban nevezi meg. Egyrészt a morális érzések a „leleplezés” okán korbácsolódnak fel: az illető éppen szkeptikus kételyei okán leleplezi a korábban általa is vallott ítéletek, értékítéletek ingatag voltát. Ez viszont az igazság felismerésének érzésével tölti el: mintegy felsőbbrendűnek, értékesebbnek ítéli önmagát azokhoz az emberekhez képest, akik képtelenek erre a belátásra. Nyilvánvaló, hogy itt az a paradox jelenség alakul ki, miszerint éppen az erkölcsi szkepticizmus erősíti fel a morális ítélkezésre irányuló szenvedélyeket.¹⁶ Másrészt viszont az erkölcsi szenvedélyek erősödését a kor társadalmi problémáinak a felvilágosodás eszméi alapján történő értelmezései váltják ki: a szociális igazságtalanságok tapasztalata erkölcsi felháborodáshoz vezet. Azonban ez a szenvedély is kapcsolódhat a szkepszishez: a kultúra, ezen belül az erkölcsi szokások éppen az erkölcsi szkepszis miatt mutatkozhatnak úgy, mint az elnyomó rendszer vagy társadalmi réteg kiszolgálói, így az azokkal szemben felkorbácsolódó szenvedélyek megint csak a szkeptikus állásfoglalásokat erősíthetik.

Ezek az aspirációk mindenféleképpen szükségesek ahhoz, hogy a morális inverzió kialakuljon. Ellenkező esetben a szkeptikus állásfoglalás és az erkölcsi elköteleződés megmarad az ellentmondás szintjén, s nem olvad össze a fenn említett folyamatban, vagyis úgy, hogy az erkölcsi szenvedélyek egyre inkább immorális cselekvések motorjává válnak.

Még egy fontos aspektus szükséges a morális inverzió létrejöttéhez. Ez pedig a demokratikus intézmények „kiskorúsága,” illetve az, hogy a demokratikus intéz-

¹⁵ Ismeretes, hogy Sztálin forradalmárként ténylegesen elkötelezett híve volt az eszmének, és Hitler mindvégig kitartott saját – a szociáldarwinizmus nacionalista változatát képviselő – etikája mellett. (Weikart 2009:3)

¹⁶ „Éppen ezen hazugságok miatti utálkozásból nyilvánítja Nietzsche a nemes brutalitást a leginkább autentikus, becsületes és csodálatos dolognak.” (Polányi 1992:107)

mények esetleg még nem konzerválódtak megfelelő mértékben. Polányi szerint az angolszász országokban a demokratikus intézmények sokkal korábban alakultak ki, hamarabb vertek gyökeret, így az ebben a kultúrában szocializálódott értelmiségiek hallgatólagos tudását markánsan meg is határozzák ezek az elvek. Következésképpen legyenek ezek a gondolkodók teoretikusan bármilyen mértékben is szkeptikusak, találják bármennyire is fontosnak a társadalmi változásokat, mindig idegen marad tőlük a kontinentális értelmiségiek forradalmi kísérletezése. Ezért az angolszász kultúrában sokkal nagyobb szakadékot találhatunk a kialakult redukcionista elméletek és a politikai cselekvések között. (Polányi 1992:54-5)

Ezzel a megállapításunkkal át is tértünk a társadalmi, történeti, eszmetörténeti aspektusból történő vizsgálatra. Ha ebből az irányból közelítünk a morális inverzió fogalmához, érdemes Arthur Koestler gondolatait is felidézni, annál is inkább mivel a morális inverzió fogalmának kialakításában jelentős szerepet játszott Koestler Sötétség délben című regénye.¹⁷ Koestler bizonyos politikai ideológiákban, elsősorban a marxizmusban szerepet játszó utilitarista elgondolásokat kívánta bírálni.

„Ha azt hisszük, mint ahogyan Bentham is hitte, hogy az emberi cselekvés értékét annak hasznossága vagy célszerűsége határozza meg, megszámlálhatatlanul sokmillió ember szenvedése felé nyitunk utat.” (Koestler 1994:118)

A regényben Rubasov és Ivanov párbeszédeiben jelenítette meg az utilitaristák által elfogadott premisszákból történő radikális következtetések – véleménye szerint – abszurd konklúzióit.

„Csak egy számít: objektíve kinek van igaza. [...] A szubjektív jó szándék kérdése számunkra merőben érdektelen. Aki téved, annak fizetnie kell; akit pedig igazol a történelem, annak felmentés jár. [...] Csak kétféle etika létezik, és ezek homlokegyenest szemben állnak egymással. Az egyik, a keresztény, humanista etika szentnek nyilvánítja az egyént, és azt állítja, hogy emberi egyedekre nem alkalmazhatók a matematika törvényei. A másik viszont abból az alapelvből indul ki, hogy minden kollektív cél bármely eszközt szentesít, és nemcsak megengedi, de meg is követeli, hogy az egyén minden tekintetben alárendeltes legyen a köznek, s ha szükséges, akár fel is áldoztassék a köz érdekében – egyszerűen törölhető az élők sorából, mint egy kísérleti nyúl vagy áldozati bárány.” (Koestler 1998:74, 116)

Bár sok tekintetben hasonlóak, Polányi elgondolása eltér Koestler elképzelésétől. Míg Koestler számára maga a *hideg kiszámítottsággal* összefonódó *következményelvűség*,

¹⁷ Koestler számára a könyv megírásakor nemcsak Buharin és több egykori bajtárs sorsának alakulása adott ihletet, hanem Polányi unokahúgának, Striker Évának a meghurcoltatása is a „nagy moszkvai perekben”. Megfordítva, Polányira is hatott a regény. (Szívós 2005:31-2)

addig Polányi szerint a szkepticizmussal frigyre lépő *szenvedélyesség* motiválja a totalitárius államok ideológusait. Polányi elképzelése szerint a *gyakorlatban is következetesen* alkalmazott haszonelvű felfogás már csak *okozata* a redukcionista felfogás és az erkölcsi aspirációk összeolvadásának. Létezik viszont egy fontos átfedés Koestler és Polányi elméletében: a jellemzett ideológiák értéktételezése egy „tudományosan” a történelmi szükségszerűség figyelembevételével megjósolható célra vonatkoznak, s ez a cél minden más szempontot maga alá rendel. Ugyanakkor Polányi elmélete szerint a morális inverzió átasett személyek egyre inkább csak hallgatólagosan, míg Koestler művében a szereplők továbbra is explicit módon tekintik ezeket a célokat a legnagyobb értéknek.

A morális inverzió folyamatának a vége – társadalmi szempontból – viszont az, hogy a párt vagy a kormány célja a propagandával ellentétben sohasem az egyes emberek kényelmének, jólétének elősegítése vagy valamilyen egyetemes boldogság elérése lesz.¹⁸ Ezt a végállapotot jellemezte George Orwell az 1984 című regényében, ahol O'Brien vallatótiszt tárja fel a „Párt” célját.

„A Párt teljes mértékben saját maga miatt törekszik a hatalomra. Bennünket nem érdekel mások java; kizárólag a hatalom érdekel. Nem a gazdagság, a fényűzés, a hosszú élet vagy boldogság; csak a hatalom, a tiszta hatalom.” (Orwell 2005:290)

A motivációknak ilyen mértékű megváltozása már a morális inverzió folyamatából történő kilépést is jelentené, hiszen a folyamat egyik fontos összetevője, a cselekvést ösztönző aspiráció veszítené el fokozatosan a morális tartalmát. Kérdés, hogy valaha létrejött-e ilyen állapot; vajon a 20. században kialakuló totalitárius államok vezetői nyíltan így vélekedtek, illetve beszéltek önmaguk és egymás előtt is? Azt viszont Polányi többször kiemeli, hogy például a sztálinista rendszerek ideológiáiban meghirdetett materialista gondolkodás milyen ellentétben állt a rendszer tényleges intézkedéseivel. Az egyes emberek kényelmét – amit pedig annyira hangoztattak – soha nem vették igazán figyelembe, ám óriási energiákat öltek gigantikus komplexumok építésébe; márvánnyal borított metróállomások épültek, miközben az emberek jelentős hányada lakásgondokkal küszködött. (Polányi 1994:392) Óriási mértékű ipari fejlesztések történtek, míg a tömeges szegénység, időnként éhezés

¹⁸ Ennek alapján érdemes éles különbséget tenni a totalitárius államokban hivatalosként elfogadott ideológia – csak a beavatottak számára megismerhető – ezoterikus értelmezése és az ideológia kifelé mutatott változata, más néven a propaganda között. Ez azt a problémát is megmagyarázhatja, hogy a Polányi által leírt morális inverzió bizonyos ideológiai mozzanatai sok tekintetben eltérnek egyes elkötelezett, ezek szerint pusztán a propaganda hatása alatt álló párttagok vélekedéseitől. Ráadásul ennek magyarázata során azt is tekintetbe kell vennünk, hogy az eredeti gondolatokat megfogalmazó ideológusok jelentős része a koncepciók perék áldozatává vált, s helyüket egyszerűbb gondolkodású emberekkel töltötték fel. Erre a folyamatra is utal több alkalommal Koestler a Sötétség délben című regényében. Az ideológia ezoterikus, csak a beavatottak számára ismerhető, illetve exoterikus változatának megkülönböztetése során Margitay Tihamér javaslatát követtem.

sem számított ritka jelenségnek. Ez a gigantománia a mélyen rejlő vallási, erkölcsi és hatalmi aspirációk összeolvadásáról árulkodik. Éppen ezért „a marxizmust hamisan vádolják materializmussal.” (Polányi 1994:392)

Gyakran megemlítik, hogy ezek a rendszerek egy helytelen gazdaságpolitika következtében nem voltak képesek kielégíteni az általuk is hangoztatott célokat. Ha viszont Polányi elgondolásait elfogadjuk, könnyen arra következtethetünk, hogy valójában – legalábbis az „*ortodox kommunizmus*” esetében – nem is vették komolyan ezeket a célokat. A kívánt állapot ugyanis az volt, hogy az emberek *hasonlóan* szerény körülmények között éljenek, mert ellenkező esetben fennállt volna annak a lehetősége, hogy a társadalom éppen a kényelem, a jólét, az ezekhez kapcsolódó individualizmus megvalósulása miatt elveszti a rendszert fenntartó erkölcsi aspirációit. Az ellenségkép állandó megújítása is ezeket az aspirációkat tartja életben.

„Mert ha a rezsim egyszer valóban teret nyit az anyagi előnyök keresésének, akkor el fogja veszíteni fanatizmusát: lehet, a kényelemszeretet alantas dolog, de bízni lehet benne, hogy engedékeny.” (Polányi 1994:392)

5. A MORÁLIS INVERZIÓ ÁLRUHÁS FORMÁJA

Az eddig elmondottak alapján nyilvánvalóvá válik, hogy kultúránkat áthatják mind a szkeptikus és relativista elgondolások, mind pedig a keresztény kultúrára jellemző erkölcsi felfogás. Polányi szerint mégsem mondhatjuk, hogy társadalmunk jelenleg a morális inverzió állapotában létezne.¹⁹ Léteznek azonban az inverzióknak másfajta aspektusai is: ilyen például az ismeretelméleti, valamint az esztétikai inverzió. (Polányi 1994:406) Az inverzió mind a két további változata persze szorosan kapcsolódik a morális inverzióhoz köthető problémákhoz, ráadásul a morális inverzió szükségképpen maga után vonja mindkettő kialakulását. A kérdés azonban az, hogy jelenlegi polgári társadalmunkban jelen vannak-e az inverzió említett további formái? Az esztétikai inverzió jelenlétéről minden bizonnyal fenntartás nélkül beszélhetünk: valószínűleg kultúránkban – legalábbis egy szűk értelmiségi réteg által képviselt közösségben – jelen van egy olyan folyamat, amelynek során az értékítéletek – így az esztétikai ítéletek – univerzális igazságának megkérdőjelezése elvezet minket oda, hogy végül olyan műveket preferáljunk, amelyeket egyébként korábban feltehetően nem értékeltünk volna.

Mielőtt azonban az ismeretelméleti inverzióval kapcsolatban szeretnénk megválaszolni ezt a kérdést, tisztázni kellene ezt a fogalmat. Mit is nevezhetünk tehát ismeretelméleti inverzióknak? Emlékezzünk, hogy Hume-nak az értelem műveleteire vonatkozó korlátozásai a cselekvések megítélésére vonatkoztak, így ez az elgondolás

¹⁹ Polányi ezeket a gondolatokat elsősorban a Személyes tudásban említi. (Polányi 1994:394-7)

kiterjeszhető magára a megismerő tevékenységre is. Ha egyetlen cselekvésünk sem alapozható meg önmagában az értelem segítségével, akkor ugyanez vonatkozik magára az értelem használatára vagy magára a tudományos tevékenységre is. Más szóval az értelem nem képes értelmes magyarázatot adni önmaga használatára, az ész képtelen bizonyítani az objektív megismerés fontosságát. Ezt az elgondolást erősítette Hume ehhez kapcsolódó további gondolatának a karrierje is. Mint említettük, Hume éles demarkációs vonalat állapított meg az úgynevezett tények és értékek világa között. Polányi rendkívül problematikusnak tartotta az ebből az elméletből eredő, és „Max Weber közvetítésével” egyre inkább elterjedt paradigmát, miszerint „az értékítéletek kívül esnek a tudomány kompetenciáján,” és ezeket mint normatív ítéleteket ki kell zárni a tudományos vizsgálat köréből. (Polányi 1992:128) Ez az elképzelés megakadályozza, hogy számot adjunk magának a tudománynak az értékéről, végső soron az értelméről. Ha viszont a saját megalapozását elutasító tudományt a legmagasabb rendű megismerési formának tekintjük és ugyanakkor az önmagában való értékéről képtelenek vagyunk számot adni, akkor legjobb esetben is csak *instrumentális* szerepet tulajdoníthatunk neki, és egy központi jelentőségű marxi tételt fogadunk el, nevezetesen azt, hogy a „lét határozza meg a tudatot.” A totalitárius államok ideológiájában és gyakorlatában éppen ezért egyre inkább elterjedté vált az a nézet, hogy objektív igazság mint olyan nem létezik, csak a Párt igazsága számít egyedül. Csakhogy mind a nemzetiszocialisták mind a marxisták azt állították, hogy elméletük tudományos alapokon nyugszik. „Marx és Engels számára a természettudomány volt az objektív igazság archetípusa.” (Polányi 1994:402) Ha azonban a lét határozza meg a tudatot, ha minden univerzális intenciójú ítélet a társadalmi helyzet tükröződése, akkor ez alól a tudományos ítéletek sem jelenthetnek kivételt. Ha úgy véljük, hogy éppen a marxista nézőpont lehet egyedül tudományos, akkor ennek bizonyítására szükségünk van egy újabb, immár ténylegesen objektív perspektívára, de a tétel éppen ennek létezését tagadja. Tehát a marxista „tudomány” saját tudományosságáról tett állításait objektív módon nem igazolhatjuk.

Ám a marxista ideológus ebben a helyzetben is igen erős „ütésgátlóval” rendelkezhet: a logikára való hivatkozás nem rendíti meg, hiszen minden további nélkül állíthatja, hogy végső soron a logika is csak osztályérdeket fejez ki, következőképpen a rá alapozott ellenvetések nem cáfolják az elméletét. Polányi ennek a folyamatnak a kialakulását nevezte ismeretelméleti vagy *szellemi* inverziónak. (Polányi 1994:406)

Az ismeretelméleti inverzió során tehát az objektív, személytelen tudáskritériumokat kereső értelem saját előfeltevését, az objektív tudás lehetőségét ássa alá, ami miatt ez a törekvés végül egy radikális relativizmusba vezet át.

Polányi szemléletesen leírja, hogy mivel minden tudományos tevékenység előfeltétele a tudás önmagában való értékének az elfogadása, ezért az ezt kétségbe vonó inverz gondolkodás végül magát a tudományt is lerombolhatja. Többször megemlíti, hogy a sztálini rendszerben az ideológiai torzítás nemcsak a társadalomelméleteket, de végül a természettudományokat is elérte. Mivel szinte kizárólag az osztályelmélettel

kívántak minden emberi jelenséget magyarázni, büntetőtáborba hurcolták Nyikolaj Vavilovot, az orosz genetika atyját. „Ez a hadjárat megfélemlítette a biológusokat; s 1939 után bénítólag hatott a biológia számos szakterületére.” (Polányi 1997:8) Itt az a különös eredmény adódik, hogy az inverz gondolkodást bár végső soron nem lehet *elméletileg* cáfolni, a *gyakorlatban* azonban *önfelszámoló*nak bizonyulhat. A tiszta tudományos tudást hosszabb távon megbénítva, az osztályharc vagy a társadalmi érdekek egyik legfontosabb eszközének használatát korlátozza. Ezért kikerülhetetlen volt, hogy bizonyos áldozatokat hozzanak a tudomány oltárán: már Sztálin is bírálta azt az elgondolást, miszerint minden nyelv végső soron osztálynyelv. (Polányi 1994:411) Ugyanakkor Sztálin halálát követően, az 1961-es pártkongresszuson elvetették a tudomány és az erkölcs osztályjellegét is: elismerték az általános emberi értékek létezését. Polányi mindezeket az engedményeket a morális inverzió fokozatos felszámolásának, így a kommunista diktatúrák lassú felbomlásának az előjelének is tekintette. (Polányi 1992:133-5) A morális inverzió tehát végső soron egy önfelszámoló folyamat: a kultúránkat egyidejűleg meghatározó szkepticizmus és erkölcsi aspirációk közötti ellentmondás redukcionista alapon történő megszüntetéséből ered, ám az ellentmondás feloldása soha nem lehet ezen az úton teljesen sikeres, és végül a politikai cselekvésekben, döntésekben újra napvilágot lát.

Polányi tagadta, hogy akár ez az ismeretelméleti inverzió ilyen kiteljesedett, a gyakorlati cselekvéseket is befolyásoló formában jelen lenne a polgári társadalmakban. Azt azonban határozottan állította, hogy bizonyos teóriákban olyan problémákat figyelhetünk meg, amelyeket ő a morális inverzió álruhás formáinak nevezett. (Polányi 1994:394-7) Itt nem másról van szó, mint arról, hogy az elterjedt redukcionista szemlélet markáns paradigmává válásának következtében a tudományos munkákban nem lehet felvállalni az értékítéleteket, ezért a klasszikus erkölcsi ítéleteket azzal védik meg, hogy betartásuk követelményét a redukcionista világképen alapuló érvekkel kívánják alátámasztani. Az *erkölcsi tartalmú elköteleződéseket mintegy a szkepticizmus és a redukcionizmus álruhájába öltöztetik*. Nagyon fontos különbség a morális inverzió és annak álruhás formája között, hogy az előbbi során a szkeptikus elgondolás olyan mélyen összefonódik az elkötelezett módon elfogadott erkölcsi értékítéletekkel, hogy cselekvést motiváló tényezővé válik. Ezzel ellentétben a morális inverzió álruhás formája esetében a szkeptikus állásfoglalást tükröző teória nem válik cselekvést meghatározó tényezővé. Továbbá ez utóbbi esetben a probléma nem a cselekvéseket, hanem a tudományos, elméleti munkákat érinti. A morális inverzió álruhás formáinak esetében a szkeptikus, redukcionista álláspont és a morális tartalmú ítélezés közötti ellentmondás az adott tudományos, elméleti munkán belül is jelentkezik. Ebben az esetben a két állásfoglalás *bizonyos mértékű* összefonódása kizárólag a teóriát jellemzi.

Bár Polányi expliciten nem tett itt különbséget az álruhás forma különböző típusai között, passzusai alapján a következő különbségeket húzhatjuk meg.²⁰ Az

²⁰ A típusok szerinti felosztás gondolatát Paksi Dániel javasolta.

első típussal kapcsolatban Freud példáját említi. Polányi itt egy ellentmondásra hívja fel a figyelmet. A Rossz közérzet a kultúrában című írásában Freud ugyanis az erkölcsi ítéleteket a szexuális vágy szublimációjának tekinti, ám az írás elején erkölcsi ítéleteket fogalmaz meg, amelyben alantásnak nevezi a pusztán sikerre, gazdagságra és testi örömökre irányuló életformát, és bizonyos mértékig a szocialista törekvések mellett kötelezi el magát. (Polányi 1994:395) Ám nem világos, hogy ebben az esetben miért nevezhetjük ezt a jelenséget álruhás formának? Polányi azonban úgy véli, hogy Freud esetében az erkölcsi felháborodás egész egyszerűen „tudományos kijelentésnek álcázódik.” (Polányi 1994:395) Ennek a típusnak a jellemzője, hogy egyértelmű ellentmondást fedezhetünk fel az adott teória szkepticizmust képviselő álláspontja és az itt-ott jelenlévő értékítéletei között.²¹ Ez a morális inverzió álruhás formájának mintegy az „előzményének” tekinthető.²²

A második típusba tartoznának azok az elméletek, amelyek kísérletet tesznek bizonyos értékítéletek *univerzális igazságának* a bizonyítására, ám mindezt egy redukcionista elgondolás alapján igyekeznek megtenni. Polányi ide sorolja például az utilitarista elméleteket. Az utilitarizmus szerint ugyanis nem lehet a morális tartalmú értékek létezését közvetlenül bizonyítani. Ezért egy adott klasszikus erkölcsi cselekedet helyességét úgy próbálják alátámasztani, hogy kimutatják ennek a cselekvésnek egy vitathatatlanul mutatózó, de nem morális tartalmú érték maximalizálását szorgalmazó lehetséges következményeit. Ez a végső érték sokféle lehet, de általában az öröm, a boldogság, a fájdalom elkerülése, vagy éppen a társadalom stabilitásának megőrzése lehet ilyen cél.

Harmadik fajtája lehet az, amikor nyíltan *tagadja bármilyen univerzálisan igaznak tartott értékítélet lehetőségét*, és ezzel együtt nyíltan egy redukcionista emberkép mellett kötelezi el magát, ám erkölcsi javaslatait igyekszik teljesen beépíteni egy ilyen redukcionista és szkeptikus felfogásba.

„Azt a szerzőt, aki az erkölcsiség létezésének tagadásával bebizonyította érzélszentes tisztánlátását, mindig különleges tisztelettel fogják hallgatni, ha mindezek ellenére moralizálgatni kezd. Vagyis a tudományos álruha nemcsak hogy megvédi erkölcsi aspirációink lényegét a nihilizmus rombolásától, hanem még azt is lehetővé teszi, hogy suba alatt hatékonyan működjenek.” (Polányi 1994:396)

Ez a típus határozottan különbözik az elsőtől, hiszen erkölcsi ítéletei nem különülnek el „tudományos,” redukcionista világnézetétől. Azonban különbözik a második típustól is, hiszen tagadja az értékítéletek univerzális igazságának lehetőségét. De milyen elméletek feleltethetők meg ennek a típusnak? Véleményem szerint itt olyan

²¹ Ez az ellentmondás természetesen különbözik a morális inverziót megelőző következtetlenségtől, ahol az ellentmondás nem a teórián belül, hanem a teória és a morális tartalmú cselekvésekre vonatkozó univerzális intenciójú elköteleződés között állapítható meg.

²² Ebben az esetben az előzmény nem is annyira időbeli, mint inkább logikai.

teóriákat is megnevezhetünk, amelyeket Polányi nem is ismerhetett. Például Edward O. Wilson, a neves rovarkutató és a szociobiológia terminus megalkotója szerint eljött az ideje annak, hogy az etikát kivegyük a filozófusok kezéből és biologizáljuk. (Wilson 1975:287) Wilson úgy véli, hogy minden etikával foglalkozó filozófus univerzálisan érvényesnek gondolt morális ítéletek megfogalmazására törekszik. Csakhogy véleménye szerint az ilyen ítéletek soha nem lehetnek univerzálisan igazak: pusztán az ember biológiai természetén alapuló hajlamait és pillanatnyi társadalmi konvencióit fejezik ki. Más írásában azonban annak reményét juttatja kifejezésre, hogy a biológia, a szociobiológia által megreformált társadalomtudományokkal karöltve, lehetővé teszi az egész emberiség számára *tartósan* érvényes morális kódex kialakítását. (Wilson & Ruse, 2006:555-71)

Egy másik példát tekintve: Richard Dawkins első ízben 1976-ban kiadott *Az önző gén* című írásában a következőket olvashatjuk.

„Bármennyire is szeretnénk is ellenkezőjét hinni, az egyetemes szeretet és a faj egészének érdeke olyan fogalmak, melyek evolúciós szempontból egyszerűen értelmetlenek.” (Dawkins 2005:19)

Ebben az első fejezetben kinyilvánítja írásának célját: a könyv bemutatja, hogy valójában az ember – biológiai szempontból – önző lény, s minden erkölcsi tartalmú cselekedete és ítélete ezen az önzőségen alapul. (Dawkins 2005:19) A későbbiek során azonban mintha másképpen fogalmazna.

„Lehetséges, hogy az ember egy további egyedülálló tulajdonsága az igazi, érdektől mentes, valódi önzetlenségre való képesség. [...] Géngépeknek építettek bennünket, és mémgépekként nevelkedtünk, de megvan a hatalmunk ahhoz, hogy szembeforduljunk a teremtőinkkel. Mi, egyedül a Földön, fellázadhatunk az önző replikátorok zsarnoksága ellen.” (Dawkins 2005:258)

A meghaladásnak erre a reményére Dawkins szerint *első lépésben* éppen a tudományos módszer segítségével felfedezett „mémelmélet” adhat okot.

Ha elfogadjuk Polányinak ezt az ítéletét és a morális inverzió álrühás formáira tett kijelentéseit, akkor minden okunk meglehet rá, hogy ezeket a teóriákat is egy ilyen séma alapján értelmezzünk. Ez viszont azt jelentheti, hogy legalábbis egy ilyen fajta inverziót kell feltételeznünk polgári társadalmunkban is.²³

²³ Ez persze nem jelenti azt, hogy Polányi elméletét továbbgondolva, ne tételezhetnénk fel a morális inverzió jelenlétét fogyasztói társadalmunkban is, csak annyit, hogy Polányi passzusai alapján a morális inverzió álrühás formájának jelenlétét egyértelműen feltételeznünk kell. Az alábbi táblázatban a morális inverzió típusait összefoglaló jellemzésben nem csak a totalitárius államokat meghatározó ideológiák példáit lehet szem előtt tartani. (Azt az elgondolást, hogy a fogyasztói társadalmunkat is lehetőség szerint meghatározhatja a morális inverzió folyamata, Margitay Tihamértól vettem át.)

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Kultúránkat egy mély ellentmondás határozza tehát meg: egyrésztől egy erkölcsi szkepticizmus és ezzel összefüggésben álló redukcionista ember és világkép, másrésztől, ezzel ellentétben, a keresztény hagyományokban gyökerező morális ítélkezésre hajlamosító aspirációk. Az ellentmondás feloldására két út áll rendelkezésre. Lehetséges, hogy Polányi ismeretelméleti javaslatait követve felszámoljuk az egyik tényezőt, nevezetesen a szkepticizmust: ezáltal a problémát a gyökereinél oldjuk meg. A másik út a morális inverzió útja: a redukcionista ember és világkép alapján tagadjuk a klasszikus értékek lehetőségét, ám erkölcsi aspirációinkat képtelenek vagyunk megszüntetni, így ezek az említett világkép alapján elgondolt ideológiák elfogadása során nyernek kielégülést. Ebből az a helyzet adódik, hogy mivel az áhított cél – akár expliciten, akár rejtett módon elismerve – minden más, klasszikus erkölcsi szempontot felülír, éppen az erkölcsi aspirációk válnak az erkölcstelen cselekvések mozgatórugójává. Ezáltal viszont ezek az aspirációk idővel megváltoznak, és a cél szerepét egyre inkább a hatalom tölti be. Ez a folyamat következett be az újkori, különösen a 20. századi diktatúrák kialakulása során. Mindez a későbbiek során olyan inverz felfogást eredményezett az emberi megismerésre és értelemre vonatkozólag, hogy a morális inverzió további mélyülése tarthatatlanná vált. Összegezve tehát, az ellentmondás feloldására egy újfajta, posztkritikai filozófián alapuló kultúra látszik alkalmasnak.

Jelenleg azonban a morális inverzió álruhás formája áthatja polgári társadalmunkat. Ez a jelenség a tudományos, filozófiai teóriákat jellemzi, és több típusát különböztethetjük meg. Hasonlítsuk össze egy táblázatban az inverzió két aspektusát. Ennek alapján párhuzamosságot állapíthatunk meg a morális inverzió és annak álruhás formája között: a morális inverziót meghatározó ideológiák közvetlenül vagy közvetve olyan filozófiai vagy tudományos elméleteken alapulnak, amelyeket a morális inverzió álruhás formáiként jellemezhetünk.

	Morális inverzió álruhás formája	Morális inverzió
Előzmény	Ellentmondás a redukcionista <i>teória</i> és az erkölcsi ítélkezés között.	Ellentmondás a szkeptikus állásfoglalás és a hagyományos értékek univerzális igazságát tekintetbe vevő, elkötelezett <i>cselekvések</i> között.
Kialakulás	Az erkölcsi ítéletek <i>univerzális igazságát</i> egy redukcionista ember és világkép alapján kívánják megvédeni. (Pl. utilitarista elméletek)	A cél még a <i>klasszikus értékek</i> alapján van értelmezve, ám minden további morális szempont alárendelődik ennek a célnak. (Pl. Robespierre diktatúrája)

	Morális inverzió álruhás formája	Morális inverzió
Kiteljesedés	Az univerzális erkölcsi igazságokat <i>tagadó</i> redukcionista elméletek újabb, morális tartalmú célokat foglalnak magukba. (Az <i>elméletben</i> kudarccal végződő kísérlet az ellentmondás feloldására.)	Az erkölcsi ítéletek univerzális igazságát <i>tagadó</i> ideológiák elfogadása. A cél – az explicit ítélet értelmében – már nem a legfőbb jó – hiszen ilyen nem létezik – hanem a tudományosan bejósolható történelmi szükségszerűség megvalósítása. (A <i>gyakorlatban</i> kudarccal végződő kísérlet az ellentmondás feloldására.)

Láthatjuk, hogy a morális inverzió minden esetben előfeltételezi annak álruhás formáját. Kérdés, hogy Polányi elméletét továbbgondolva, vajon megfordítva, az utóbbi előfeltételezi-e az előbbit? Más szóval ekvivalens-e egymással a két nézőpont? Ennek a kérdésnek a megválaszolása meghaladja ennek a dolgozatnak kereteit. Amit viszont biztosan állíthatunk az az, hogy az álruhás forma magába foglalja a tényleges morális inverzió veszélyét.

„Mert az objektivista álarcosból csak addig tarthat, amíg az erkölcsi meggyőződések, amelyeknek a belső bizonytalanságát alátámasztja, viszonylag békések. Ha gejjíryszerűen feltörnek a társadalmi életet érintő erkölcsi követelmények, ahogy a tizennyolcadik század végén történt, s azóta e gejjír elöntötte az egész világot, akkor erőteljesebb kifejezést kell találniuk. Ha egy haszonelvű sémába fecskendezik őket, átalakulnak, s átalakítják ezt a sémát is. Így válik az erkölcsi inverzió teljessé: az állatnak álcázott ember Minótauroszzá változik.” (Polányi 1994:397)

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Köszönöm Fehér Mártának, Margitay Tihamérnak és Paksi Dánielnek a hasznos és elmélyült tanácsokat és gondolatokat. Segítségük nélkül ez a dolgozat nem jöhetett volna létre.

IRODALOM

- Elster, Jon. 1997. A társadalom fogaskerekei. Budapest: Osiris Kiadó.
Hume, David. 2006. Értekezés az emberi természetről. Budapest: Akadémiai Kiadó.
Löwith, Karl. 1996. Világtörténelem és üdvtörténet. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
Marx, Karl-Engels, Friedrich. 1974. A német ideológia. Budapest: Magyar Helikon.
Nietzsche, Friedrich. 1995. Túl jön és rosszon. Budapest: Ikon Kiadó.
Polányi Mihály. 1992. Polányi Mihály filozófiai írásai II. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

- Polányi Mihály. 1994. Személyes tudás I. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Polányi Mihály. 1997. Tudomány és ember. Budapest: Argumentum Kiadó, Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság.
- Ruse, Michael & Wilson, Edward O. 2006. Moral Philosophy as Applied Science. In *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, szerk. Elliott Sober. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Szívós Mihály. 2005. A személyes és a hallgatólagos tudás elmélete. Előzmények, keletkezéstörténet, új távlatok. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Weikart, Richard. 2009. *Hitler's Ethic: The Nazi Pursuit of Evolutionary Progress*. New York: Palgrave Macmillan.
- Willams, Bernard. 1981. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.