

Tanulmányunkban a bizalommal kapcsolatban három alapvető kérdést vetünk fel. 1. Melyek voltak a posztmodern társadalmak ama feltételei (bizalmi válság), amelyek miatt a bizalom kérdése a társadalomszervezés és gazdaság megkerülhetetlen problémájává változott? 2. Hogyan kerülhetett – hasonlóan az *elismerés*hez – a *bizalom* is abba helyzetbe, hogy a társadalom- politika- és gazdaságtudományok, valamint a filozófia központi interpretációs, reflexiós és normatív fogalmává váljon? 3. Miért alkalmas a bizalom/bizalmatlanság kontráriusa arra, hogy a szubjektív és interszubjektív dimenziók fenomenológiai tapasztalati lehetőségévé válhasson?

1. POSZTMODERN VÁLSÁG ÉS BIZALOM

Az utóbbi évtizedekben a bizalommal és bizalmatlansággal kapcsolatos filozófiai kutatások megsokasodtak. Jelentős eltérések vannak az egyes nemzeti összefüggésekben kialakult konceptuális keretek között, amelyet nem lehet nem figyelembe venni. A kérdésünk szempontjából a diszkussziókat és a vitát elindító munka a késői posztmodernítésben alighanem a híres jobboldali politikus Alain Peyrefitte könyve volt: *La société de confiance. Essai sur les origines et la nature du développement*. (Éditions Odile Jacob, 1995.) Ebben az európai (gazdasági) fejlődés kérdéseiről van szó, amelyet a szerző – klasszikus auktorokra hivatkozva – a bizalom éthoszára vezet vissza, amely mintegy felborította a hagyományos tabukat, és az újítást, a mobilitást, a versenyt, a racionális és felelős kezdeményezést favorizálta.” Nyilván, a könyv üzenete az volt, hogy ezeket a bizalmi viszonyokat kell helyreállítani a francia társadalomban. Mintegy erre is válaszolt Pierre Rosanvallon híres, sok nyelvre lefordított és erősen vitatott könyve, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*. (Paris, Seuil, 2006.) Ebben a szerző azon az állásponton van – és számomra ez igen fontos elméleti feltételezés –, hogy maga a bizalmatlanság hív létre a civil szféra rendszerében és a társadalmi aktivizmusban olyan „intézményeket”, amelyek a bizalmi tőkékre épülő képviselői látható demokráciáknak mintegy ellenintézményei. Ezt azért tartom fontosnak, mert mintegy szubsztanciális jelentéssel és tartalommal ruházza fel a bizalmatlanságot. Ámde itt is találkozunk a paradoxonnal, ahhoz hogy a társadalmi bizalmatlanságnak megfelelő politikai cselekvési

eljárásokat és intézményeket hozzanak létre – az ágenseknek bízniuk kell egymásban. Végül itt említjük meg a közgazdász Yann Algan-Pierre Cahuc szerzőpáros *La société de défiance. Comment le modèle social français s'autodétruit* című munkáját. Szerintük a főleg a redisztributív korporativizmusnak, az etatizmusnak és a korrupciónak köszönhető bizalom-deficit, tartalmilag bizalmatlanság, amelynek különböző fokozataival számolnak, megszünteti a társadalmi dialógust, illetve „légtüres teret” hoz létre az állami struktúrában, amely drámai mértékben lerontja a hatékonyságot. A bizalmatlanság tehát hatóerő, a nem megbízható politikusok és a nem megbízható társadalmi, gazdasági és politikai intézmények a nem megbízhatóság percepciójában olyan tárgyat hoznak létre, amely a mindig változó, újrakalkulálható társadalmi és gazdasági környezet és valóság horizontjába helyezi a megítélés tárgyát. A bizalmatlanság kalkulusában végzett tárgy-konstitúció újra-felvesz és ismételi, ámde ez az ismétlés semmilyen haszonnal nem jár, mert nincs hatása a következő kalkulusra, nem ad algoritmust, nem szabályszerű, csak a szabályszerűtlenség a normája.

Az angolszász nyelvterületen folyó kutatások-elméleti összegzések egyik jelentős opusza a Russell Sage Foundation kiadásában 2004-ben megjelent *Distrust* című gyűjtemény, monografikus összefoglalás, amely a gazdasági menedzsmenttől a társadalmi csoportok kollektív bizalmatlanságon alapuló paranoiáján át a terrorizmusig tárgyalja a kérdés különböző aspektusait. Ebből természetesen nem hiányzik a filozófiai perspektíva és összefoglalás sem. A kérdésnek szentelt fontos tanulmányában Edna Ullmann Margalit, a jeruzsálemi egyetem professzora, aki a kérdés egyik legjobb szakértőjének számított 2010-ben bekövetkezett korai haláláig, néhány, a kérdés elemzésével kapcsolatos módszertani megállapításból indult ki, amelyekkel egyetérthetünk. Felfogásmódjában keverednek az analitikus szempontok egyfajta szubsztancializmussal, a kontinentális filozófia fogalmi elemzési hagyományainak – hogy ne mondjuk tudományos metafizikájának – megfelelő módon. Eszerint – írta –, a bizalmatlanság lévén a bizalom negációja és kontráriusa, de nem kontradiktóriusa, a bizalmatlanság megértése hozzásegíthet a bizalom jobb megértéséhez is. Ez a megközelítés abból a kétségbe nem vonható tényből indul ki, hogy bizonyos feltételek között valamilyen szubjektív valószínűsítés alapján a bizalmatlanság (nem megbízhatóság) relacionális vagy perszonális opcióját választjuk. Tehát a bizalom és bizalmatlanság között van egy köztes kontinuum (between), exkluzívak, de nem exhausztívak egymás vonatkozásában. Ezzel a beállítással szemben a mi kérdésünk megint csak az, hogy vajon a szekundér (a meglévő bizalom leépülése után létrejött) bizalmatlanságban nincs-e valamilyen többlet a primér bizalmatlansággal, mint a bizalom tiszta negációjából származó cselekvési indítatásokhoz viszo-

nyítva? Hogy tulajdonképpen kétféle bizalmatlanság van, az egyik nevezzük negatív bizalmatlanságnak, amely megáll a bizalom hiányánál és mintegy határoló, korlátozó cselekedeteket projiciál, amelyek a bizalomhiányból fakadó következményeket igyekeznek elkerülni. A másik – nevezzük pozitív bizalmatlanságnak – olyan cselekvéseket projiciál, amelyek mintegy felfoghatóvá és ellenőrizhetővé teszik a másikat azokban a vonatkozásokban, amelyekben bizalmatlanok vagyunk vele. Ezeket a különböző bizalmatlanságokat azonban célszerű visszavezetni valamilyen közös eredőre, hogy ne mondjuk, alapra, amelynek az elemzésében egységes eljárás módokat követhetünk. Fenomenológiai értelemben tehát valamilyen noematikus lényeg, tapasztalati tárgyat célszerű létrehozunk, amelyben a bizalmatlanság lényegtapasztalata elérhető. Dogmaként kezelik a bizalom-bizalmatlanság összefüggésben, hogy „a bizalmat nem lehet akarni”, s hasonlóképpen, a bizalmatlanságot sem lehet akarni. Nem akarhatok bizalmatlan lenni valakivel szemben, mivel a bizalmatlanság mintegy megjelenik, adott. Ennek lehetnek biológiailag elsődleges, a szimpátia-antipátia percepciók összefüggéseiben gyökerező formái, de lehetnek egy előzetes tapasztalati összefüggésben megalapozott alakzatai is. A bizalmatlanság éppen úgy felépülhet, akár a bizalom is, egy előzetes megfigyelési és rögzítési rendszeren alapuló strukturáló eljárás során. De ha a bizalmat és a bizalmatlanságot „nem lehet akarni”, akkor azzal is számolni kell, hogy valóban, mindkettő alapjában véve érzelmi természetű. Az érzelmi tapasztalatok azonban ebben az esetben is reflektálhatóak, racionalizálhatóak és nyelvi formába öltethetőek. Az emberek többsége hajlamos arra, hogy bizalmi-bizalmatlansági viszonyait meghagyja az érzelmi szférában, és a szív érzületéből származó intelligencia által hagyja magát vezérelni. Csak abban az esetben jutnak el a bizalom-bizalmatlansági viszonytapasztalatok a racionális elemzés szintjére, ha valóban nagy a késztetés erre, a gyökeres csatlódás valakiben (amennyiben a kérdést a személyközi viszonyokra vetítjük), az ezzel járó prejudikáció, amely a személyt közösségi stratégiáinak a felülvizsgálatára készteti. Új viszonyt kell létrehozni bizalom és bizalmatlanság között, vagy – a személyre vetítve – perszonalizálva, újra fel kell építenie a megbízhatóság és nem megbízhatóság jellemrajzát. Bizalom és bizalmatlanság ugyanis másfelől megbízhatósági és nem-megbízhatósági személyes arculatban jelentkeznek, ez pedig lehetővé teszi, hogy a más-tapasztalat, vagy bizonyos értelemben az idegen-tapasztalat fenomenológiai viszonyrendszeribe utaljuk. Hiszen, ha valakiben már nem bízunk meg, akkor az bizonyos értelemben idegennek tűnik számunkra, akinek képességeit és készségeit ugyan ismerhetjük még, de intencióit már nem. Intencióit újra fel kell tárnunk, ahhoz, hogy megbízhatósági-megbízhatatlansági összefüggéseinkben el tudjuk helyezni. A megismételhető személyközi interakcióink világából

ilyenképpen átkerülünk az immár nem ismételtető, mindig újra felépítendő viszonyaink rendszerébe. A megbízhatatlansági viszony egy folyamatos odafigyelést, készenlélet igényel. A megbízhatatlansági viszonyok – ha nem is feltétlenül a hobbesi értelemben vett természeti állapotban gyökerező hatalmi kihívást jelentenek, de feszültséget, nyitottságot igen. Ezen a piacon az ember árát valóban mindig meg kell határozni, ez pedig nem lehet független a tapasztalás minőségétől. A megbízhatatlanokra mindig jobban odafigyelünk, mint a megbízhatókra. A megbízhatók békés anonimátusával szemben a megbízhatatlanok kihívó profilokat jelentenek, amelyeket folyamatosan fel kell tölteni tartalommal, mert velük kapcsolatban nem érezzük magunkat biztonságban. Minden elemző kiemeli, hogy a bizalom tapasztalati összefüggései a biztonságot favorizálják, míg a megbízhatatlanság tapasztalata a bizonytalanságnak kedvez. (Ilyen értelemben nyilvánvaló a gazdaság és bizalom, illetve a politika valamint a nagyobb fokú bizonytalanság a priori összefüggése.)

Természetesen az elemzett kérdéseknek nemcsak kapcsolati összefüggései vannak. Az emberek arra törekednek, hogy megbízhatóak legyenek, avagy megbízhatóknak látszanak. Ennek a kérdésnek konszokrált fekvése van a klasszikus filozófiai hagyományban, a hegeli *színlelés A szellem fenomenológiájában* vagy a heideggeri *kétértelműség* mind azt jeleníti meg, hogy a személy az általános kötelességhez képest személy, saját individualitás akar lenni, mert ha nem csak az általános kötelesség színlelése van, vagy egyértelműsíteni kívánja egzisztenciáját az erre vonatkozó meghatározottságok, vélekedések rendszerében. A megbízhatóság státusa komoly státus a társadalomban, amelyből egzisztenciális előnyök származnak, a megbízhatatlanságéről azonban messze nem mondhatjuk el ugyanezt. A filozófia arisztotelészi hagyománya szerint ahhoz, hogy egyáltalán társas kapcsolataink legyenek, például barátaink, ahhoz, hogy barátkozni tudjunk (jellemes, becsületes emberekkel) elsősorban önmagunk barátja kell hogy legyünk, azaz önmagunkban kell megbecsülnünk a jellemet. Bizalmi-bizalmatlansági viszonyainknak kardinális pontja e hagyomány értelmében is egy önviszony, minden egyéb alapja: az önbizalom, avagy az önbizalom-hiány, amelynek a kontráriusát, az önbizalmatlanságot a magyar nyelv nem nagyon favorizálja. Márpedig az önbizalom genetikus tapasztalata igen fontos, szintetikus tapasztalat, megengedi, hogy képességeink és készségeink összhangba kerüljenek intencióinkkal és sikeres cselekvésekben öltsenek testet. Az önbizalomnak is természetesen vannak fokozatai. Itt az öntapasztalat lehet a másokkal kapcsolatos bizalom-tapasztalat forrása, egy feltételezés formájában. Amennyiben tehát én képes vagyok a készségek, képességek és intenciók szintézisére, akkor feltételezhetem, hogy a másik is képes lehet ugyanerre, megbízok benne. E

nélkül a bizalmi prezumpció nélkül egész sor magas fokon összerendezett csoporttevékenység el sem képzelhető (például a fegyveres testületeknél.)

2.1. A HETEROGENITÁS VILÁGA

Egy régebbi társadalomontológiai hagyomány az emberi cselekvések érzelmi motivációját a szimpátia-antipátia (rokonszenv-ellenszenv) viszonyaira vezette vissza, mint az érzékiségből fakadó primér elemekre. 1789-ben megjelent művében (*Bevezetés az erkölcsök és törvényhozás alapelveibe*) Jeremy Bentham olyan empirikus társadalomontológiát alakított ki, amelyben a haszonelvű cselekvések motivációs rendszerét, tipológiáját részletezte. Itt az arisztotelaiánus jóindulat fedezi le a szimpátia adta élvezetek tartományát. A szimpátia jóindulat, jóakarat értelemben használatos, de tágabb összefüggések motivációjaként értelmezett, kazuisztikája az emberszeretet, testvéri szeretet, emberiesség, adakozókedv, részvét, együttérzés, könyörületesség, hála, gyengédség, hazafiasság, közéleti szellem és akár szeretet is lehet. De az odaadás, a testületi szellem is ide tartozhat.¹ Ezek tehát a cselekvési motivációban szimpátia-motívumokként jelen levő tartalmak. Ezek között nem bukkan fel a bizalom, amely e szerint nem hasznos és nincs élvezeti jellege (a szimpátiából élvezhető minőségek fakadnak). De az antipátia is élvezeti minőséget jelent. Átfogó tartalma a rosszakarat, kazuisztikája ellenérzés, viszolygás, borzadály, felháborodás. Semlegesebb jelentésében rosszindulat, bizonyos esetekben harag, düh, ellenségesség, de lehet morcoság, rossz hangulat, gyűlölet, rosszmájúság, acsarkodás, dühöngés, kegyetlenség, zsarnokoskodás, irigység, féltékenység, bosszúvágy, embergyűlölet és még annyi más. Ezeket a viszonyokat az emberek tehát művelik, mivel élvezeti értékük van, tehát individuálisan hasznosak lehetnek. Bentham hangsúlyozza, hogy e motívumok lehetnek egyediek, de általában összekapcsolódnak komplexusokká, a társadalmi mezőben lezajló cselekvés tehát összhatások eredménye.

A modernitás klasszikus társadalomontológiai hagyományában mindig is megvolt az a koncepció, amely szerint a társadalmi ember saját evolúciós pályájának törvényei értelmében *alakoskodik, színel*. Esetünkben bizalmat mutathat, jóllehet az önbizalomnak és a másokban való megbízásnak nincsenek meg a tárgyi feltételei. Ilyen értelemben a bizalmatlanság evolúciós stádium, elemi és inkább az érzékek világához tartozó tényező, a bizalom pedig a morális bizonyosságát elnyert kötelességtudó és lelkiismeretes

¹ Jeremy Bentham: *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe*. In. *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 740. passim

személy tartalmas alakja lehet. A bizalmatlanság tehát nem eshet morális megítélés alá, az egy esete a fejlődés érzéki stádiumának. Ezzel kapcsolatos nézeteit Hegel *A szellem fenomenológiája* D fejezetének 3. részének b. szakaszában fejtette ki (*A színlelés*) A felvilágosodás következménye volt Hegel szerint, hogy organikusnak fogadtatta el az ember dualitását. A felvilágosodás úgy vett hatalmat a hiten, hogy szétszakította „a *bizalom* és a közvetlen *bizonyosság szép* egységét és beszennyezte a *szellemi* tudatát az *érzéki valóság* alacsony gondolataival.”² Az önmagában egyszerű, magabizonyos szellem többé nem követhet egy üres (formálisan hitszerű) magánvalóságot, amennyiben megtenné, „a tudat számára nyilvánvalóvá lenne, hogy a mozzanatoknak ez az elkülönítése színlelés, képmutatás volna, ha mégis megtartaná.” Az első esetben ezt a fajta morális világképet el kellene utasítani és ez esetben a tudat undorral menekülne vissza abból a valótlanból, amely igaznak mondja azt, amit nem igaznak tart. A második esetben „a színlelésnek ez a világa nem más, mint a morális öntudatnak a maga mozzanataiban való fejlődése, s ezzel a *realitása*” de ez még ugyanaz a nem tulajdonképpeni valóság. Képmutatás lenne ezt képmutató módon elfogadni, amikor tudjuk, hogy ez csak színlelés – zárja le gondolatmenetét Hegel. Ami azonban itt számunkra módszertanilag a legfontosabb, az annak a megállapítása és a megállapítás igazsága, hogy igenis, a színlelés egy dialektikus társadalomontológiai stádium, a morális öntudatnak a maga mozzanataiban való evolúciója. Ez a gondolatmenet nem elvont tételeződésekre hivatkozik, hanem cselekvéseméleti összefüggésekbe ágyazódik. A lelkiismeret evolúciója (és ezt a személyes én három fejlődési stádiumára alapozza Hegel) cselekvéssz összefüggéseket jelent, tiszta morális öntudatát a személy mintegy kidolgozza és ez az *elismerésben* külső majd belső realitást nyer.

A társadalmi valóság strukturális heterogeneitásának egy klasszikus leírása Heideggertől származik *A Léte és idő* 37. § paragrafusának a fejtegetéseiben a jelenvalólét olyan kommunikációs valóságként van reprezentálva, amely a fecsegés és kíváncsiság által mintegy előzetes tárgyként, valamint a tulajdonképpeni tudomásulvétel és megértés mintegy másodlagos tárgyaként, a tényleges valóságként adott a számunkra. A használat és az élvezet benthami szempontjai itt is feltűnnek (ámbar, természetesen nem a kimondottan utilitárius értelemben), de szintén a cselekvést motiváló tényezőkként. Heidegger perspektívája általában módszertani értékű: „A kétértelműség nem egyedül a használatban és élvezetben megközelíthetővel való rendelkezést és bánást érinti, hanem már eleve rögzült a jelenvalólét megértésében, mint lennitudásban, kivételésének módjában és lehetőségeinek előírásában. „...a kétértelmű-

² G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 322. passim

ség előírja a jelenvalólét lehetőségeit, hogy még erejük teljében el is fojtsa őket.”³ A fecsegés, ahogyan a kíváncsiság kezére „játssza” ezt a létmódot, ez bizonyítja a társadalomontológia dinamikáját. A társas viszonyok értelmezésére Heidegger az egymássalét (eredendő és származtatott) terminusait vezeti be. Az eredendő egymássalét jellemzője, hogy „Először és mindenekelőtt mindenki a másokra ügyel: mit fog tenni, mondani. Az egymássalét az akárkiben egyáltalában nem lezárt, közömbös egymásmellettség, hanem feszült, kétértelmű egymásra-ügyelés, titkos kölcsönös-kihallgatás. Az egymásért álarca mögött ott munkál a ellenségesség egymással.”⁴ (Hogy itt a expliciten is a mi tematikus viszonyaink közé helyezzük: mi más ez, mint az eredendő *bizalmatlanság*?) Heidegger fontosnak tartja megjegyezni, hogy a kétértelműség egyáltalán nem a színlelésre és elferdítésre irányuló kifejezett szándékból származik és nem az egyes jelenvalólét hívja létre. Eredetileg is benne van a világban, a humánontológia ténye, egyféle *clivage*, ugyanakkor létösszefüggés is, amely a mindennapiság létstruktúra-horizontján jelenik meg, és ennek kell az önfeltáró és feltárhatósági létjellegét biztosítani.

A filozófiai gondolatok evolúciója tehát lehetővé teszi, hogy a bizalom-bizalmatlanság összefüggéseit a létheterogenitás társadalomontológiai adottságaiként, ugyanakkor azt a fenomenalításban reveláló összefüggésekként kezeljük és értsük meg.

2.2. HOMOGENITÁS ÉS KOMPLEXITÁS

Mind az empirikus, mind pedig a dialektikus-racionális, mind pedig a fundamentálonológiai hagyomány azt exponálja, hogy a társadalom alapjában véve komplex és heterogén összefüggések atipikus rendszere, amelyet meglehetősen nehéz alapösszefüggések mentén értelmezni és elemezni. Ebben a módszertani dilemmában jelent nagy változást és egy más utat Niklas Luhmann, aki abból indult ki, hogy a bizalom tulajdonképpen egy horizontális kérdés, amely a lehetőségeknek egy elvárásrendszert feleltet meg és mivel mindig kevesebb elvárást tudunk megfogalmazni, mint amennyi lehetőség van, a lehetőségek ijesztően nagy számával szemben, alapvető félelmünkkel szemben mégis valamilyen ellenőrizhető struktúrát állít szembe. Valamiképpen „kimutat” bennünket a félelmeinkből. Ebben az értelemben a lehetőségeket visszavezeti valamilyen valóságra. A bizalom módszertani elvként a nagyfokú komplexitást leegyszerűsíti, lehetőséget ad egy szerkezeti homogenitás metodológiai érvényesítésére.

³ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. (Ford. Vajda Mihály) 323.

⁴ I.m. 325.

Niklas Luhmann közismerten Talcott Parsons „nagy” szociológiájának rendszerelveit és rendszerkonceptusait alkalmazta metaelméleti megfontolásokként, legalábbis konceptualizációinak egy bizonyos periódusában. Tény viszont, hogy a rendszerszerűség mindvégig megmaradt szemléletében, jóllehet éppen a vizsgált bizalom-bizalmatlanság szempontjából elmélete – alapvetően fundamentálintológiai és fenomenológiai alapokon – meglehetősen spekulatív tud lenni. Ezt azért fontos leszögezni, mert ha ilyen egyelemű konstrukciókat hozunk létre, mint amilyen a környező valóságban érvényes cselekvésmechanismusok megmintázása avagy „vázolása” – hogy a sajátos luhmanni terminusokat alkalmazzuk – kizárólag a bizalom-bizalmatlanság kontráriusára visszavezetve, nos, ez azt kéri, hogy ezeket a terminusokat tovább „tartalmassuk” és „terjedelmesítsük” és ezáltal interpretációs lehetőségeiket növeljük. Luhmannak kétségtelenül megvannak a spekulatív adottságai arra, hogy a fundamentálintológiai és mind az ortodox-történeti, mint a Husserl utáni percepciók fenomenológia lehetőségeit kihasználva, a bizalom-bizalmatlanság terminusok interpretatív-normatív erejét és értékét növelje.

Klasszikus értékű meghatározása szerint: „A bizalom mindezek után az az általánosított elvárás, hogy a másik, szabadságát, cselekvéslehetőségeinek félelmetes potenciálját személyiségének megfelelően kézben tudja tartani.”⁵ A bizalom nem lehetséges kaotikus körülmények között, a bizalom egy olyan környező világban működik, amelyben a cselekvők össze vannak kapcsolva. A cselekvők szabadságlehetőségei voltaképpen végtelenek, ezért a határoltág valamiképpen már a kapcsolat tényéből, a relacionáltságból fakad. Itt kell megjegyeznünk, hogy Niklas Luhmann szerint az a fajta strukturálatlan interszubsztívitás, amelyet az ortodox fenomenológia hívei a karteziánus meditációk Husserljének tulajdonítanak, félreértés és maga Husserl sem így értette a kérdést. Nincs társadalom emberi együttlét a kapcsolatok és határok, a relacionáltság nélkül és ez önmagában is tartalom, amely determinálja az egyes cselekvő szabadságmegnyilvánulásait. A luhmanni definíció alapvető értelme a másik önkorlátozásának a képességébe vetett hit, és ez a másik ilyen értelemben egy szabadságszerető, szabadságtudatos lény, aki ezen az alapon együttműködő. Az együttműködés kölcsönös. A kölcsönösség is tartalma a relációnak, jóllehet ennél további korlátozásokat már nem lehet tenni, hiszen az azt feltételezné, hogy a bizalomnak abszolút értelemben tulajdonítunk normatív értéket⁶. Ez nincs így: a bizalom lehet feltétlen de

⁵ Niklas Luhmann: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. 2. erw. Auflage, Stuttgart, Enke, 1973. 40.

⁶ Itt jegyezzük meg, hogy feltétlen abszolót bizalom nyilván csak a teremtényt a teremtőjével összefogó bizalom lehet. Ennek a formája a protestáns teológiákban az ún. bízó hit.

lehet feltételes is, és a feltételesség nem minden esetben a másik személyes képességeire vonatkozik. Vonatkozhat a környező világ, az *Umwelt* adottságaira. Ha ezt a korlátozást nem tennénk meg, akkor olyan feltétlen cselekvési képességeket tulajdonítanánk az embernek, amit természetesen nem tehetünk meg. Az a bizalom, amelyről itt Luhmann relacionális értelemben beszél, az *optimális*. A bizalom nem rejtett, hanem kimondottan a nyilvánossággal kapcsolatos, nyilvánosságban részesül és nyilvánosságot kér. A bizalomra-méltóságot azzal érdemeljük ki, hogy nyilvánvaló jelzéseinknek („cselekvésvázlatunknak, „-sémánknak”) megfelelően cseléeksziünk-e vagy sem?! Minden társadalmilag látható tett a megbízhatóság megnyilvánulásának, szimbolikus ábrázolásának egy része. (Nyilván fenn is kell tartani azt a hitet, hogy az ilyenfajta tett-cselekvések valóban a társadalmi organizmus fenntartásának a részei. Ezt Luhmann explicite nem fejt ki, de következik álláspontjából.) Bizalomra-méltóságunk sokoldalú kommunikációja nagyon komplex kérdés, nem is könnyű feladat. Ugyanis itt egyértelműségnek kell lennie, nem szabad ellentmondó üzeneteket megfogalmazni. Ebben az összefüggésben a bizalomra-méltóság kommunikációja találkozik a társadalmi elvárásokkal és preskripciókkal is. Ezek az elvárások bizonyos szerepekhez adott bizalmi kijelzéseket társítanak. Ezeknek lehetnek egészen formalizált rendszerei is, a szakmai deontológiák szintjén. Végül is minden arra megy vissza, hogy egy bizonyos korrektség – hogy a posztmodern korszak uralkodó normatív fogalmát használjuk – biztosítja az ágens megbízhatóságát. Másfelől nyilvánvaló az is, hogy az emberi pszichodinamika szempontjából nem lehetséges ilyen *tisztán* bizalom-fenntartó cselekvés. A bizalom megszerzése, megtartása, esetleges elvesztése újra megszerzése hozzá tartozik az *Umwelt* kiszámíthatatlanságához is. Ezért az ilyenfajta bizalom-fenntartó viselkedési mintákat nagyon is behatároltaknak és relatív értékűeknek lehet csak tekinteni. Luhmann érinti a személyiség alakításával (formálásával és önformálásával) kapcsolatos társadalmi dimenziókat is. Nyilvánvaló, hogy az ezekkel kapcsolatos esélyek és feltételek érintik a társadalmi bizalom alapjait, mint ahogy ez utóbbiak a személyiségformálás forrásaiként működhetnek. Tehát, a formálásnak és önformálásnak is vannak bizonyos lehetőségei és irányai, valamint határai. Ezeket természetesen a szabadságprobléma kezelésére vezethetjük vissza – nyilván a szekuláris társadalmak adottságainak a függvényében. Saját maga megformálásában – hogy a filozófia egy klasszikus dimenziójára utaljunk – az ember nem célozhat meg akármilyen ideált, nem kívánhat „tökéletes műszerré válni önmaga kezében”.

3. A BIZALOM ÉS BIZALMATLANSÁG MINT FENOMENOLÓGIAI TAPASZTALATI LEHETŐSÉG

A bizalom folyamatos konstrukció, amennyiben felépíti az ágens szabad cselekvését és utal a másikra, ugyanakkor konstrukció abban az értelemben, hogy fenntartja a bizalom általános megalapozó (fundamentális) szerepét. A bizalom konstruktív aspektusai azonban leginkább olyan összetevőiben ragadhatóak meg, amelyek kétségbe vonják azt. A kérdéseket minden valóságos helyzetben és esetben feltesszük arra vonatkozóan, hogy megbízhatunk-e valakiben? A tapasztalatiság itt egyfelől egy folyamatos megerősítésben, megerősítettségben, másfelől a kételyben adott. Ebben az értelemben a kérdés elemzői a bizalmi aktusokban adott kockázati tényezők fontosságát emelik ki. Ezek minden esetben adottak, de nem minden esetben nyilvánvalóak, mérlegelhetjük is őket, meg nem is. A mérlegelésnek azonban megvannak a maga határai: aki folyamatosan vagy akár eltűzöttan mérlegel, az talán már nem is bizalmi, hanem sokkal inkább bizalmatlansági viszonyban van valakivel.

A kérdést a következőképpen foglalja össze az olasz monográfus, Riccardo Fanciullacci: „Amint etimológiája is utal rá (a latin *confidens*), a bizalom maga a bátorság, a bizalom bátorsága, a bátorság abban, hogy bízunk, ugyanakkor a bizalom kockázati tényezőt is tartalmaz, visszautasíthatnak és elárulhatják a bizalmunkat. Megjegyzésre érdemes, hogy a bizalom nem szünteti meg a negatív lehetőséget, de megszünteti a félelmet. A bizalom bátorsága legyőzi a félelmet. A negatív lehetőség megmarad a láthatáron, de nem mint félelmi lehetőség. Ez a *nem félni* a másikba vetett bizalmunk alapja. Másféleképpen: a lehetőség megvan, félni lehet, de aki bíz, az nem fél a másiktól. Ebben áll a bizalom-kockázat viszony lényege.”⁷ És valóban van, amitől félni: „...bízni azt jelenti, hogy érdekeink közelébe engedjük a másikat. Ez a dinamika strukturálisan vet alá annak a kockázatnak, amelynek alapján a másiknak hatalmában áll visszaélni a diszkrécióval.”⁸ Itt maga a tény számít, nem a tartalom illetve a nagyságrend. Ez a diszkréció éppen úgy vonatkozhatik a kamaszlány intimitására mint az üzleti titokra. Ami azonban a mi szempontunkból a leginkább lényeges az a bizalomnak a tapasztalatisága, hogy tehát egyféle kitettségekben vagyunk önmagunk bátorságával és ezzel kapcsolatban merészségével, bátorságunk merészségének és

⁷ *Il circolo della fiducia e la struttura dell'affidarsi.*, Etica & Politica / Ethics & Politics, XIV, 2012. 1. 292. 7 7 7

⁸ R. Hardin : *The Street-Level Epistemology of Trust*. Politics and Society, 21. (1993), 507.

határainak a megtapasztalása arra irányítja a figyelmünket, hogy ez végül is egy tapasztalati komplexum, korántsem tiszta egyneműség, problémátlan önviszony. Továbbmenően, végül is, ez is a szabadság-problémához vezet (amint Luhmannál láttuk, az igazi alapprobléma a másik korlátlan szabadsága). Amint a kérdés jeles monográfiája megjegyzi (Fanciullacci is erre a gondolatmenetre hivatkozik) itt nem a kazuisztika számít, hogy mennyi és milyen minőségű tapasztalataink lehetségesek a különböző csatlakozásainkat, a bizalmunkkal kapcsolatos visszaéléseket illetően, hanem a másik szabadságának a ténye: „...bízni mindig azt jelenti, hogy egy másik személy szempontjából valamilyen mértékben mindig sérülékenyek vagyunk, mert olyan helyzetbe hozzuk magunkat egy másik személlyel kapcsolatban, hogy abban a mértékben, amennyiben az szabad cselekvő, neked vagy a tiednek rosszat tehet. Megtehetem, hogy ne vállaljak valamilyen kockázatot egy általad kivitelezhető cselekvéssel kapcsolatban, ámde el kell ismernem, hogy szabad cselekvő vagy és jólétem a te kezében van.”⁹

A fentiek alapján nem kell különösképpen érvelni amellett, hogy 1. a bizalom – amelyben tehát mindig megvannak (kockázati tényezőként) egy feltételes bizalmatlanság lehetőségei és körvonalai – valóságos működésében mentális és cselekvési konstrukció, amelynek *ön- és éntapasztalati formája van, konstrukció*. Mint ilyen természetesen elemezhető, foglalkozunk vele (odáig azonban nem akarunk elmenni, hogy a bizalommal, megbízhatósággal kapcsolatos döntéseket szabályos kockázatelemzéseknek tekintsük.) Az ön-bizalommal kapcsolatban ugyanúgy nyílik meg ez a dimenzió, mint a másikkal kapcsolatos tapasztalatunkban. 2. A bizalom/önbizalom tehát a másság tapasztalásnak is a mezeje, formája, amelyben a mással kapcsolatos feltételezéseink explicitálhatóak, előzetes tapasztalatok (konkrétan a személyre szóló és általános emberismeret) vagy egyéb intuíción formákban. 3. Mindezek alapján létrejöhet egy bizalmi cselekvési összefüggés, amely önmaga is a tapasztalatlanság dimenziója. Mindezen tapasztalati szférákat gyakran elfedik az ismétlések, és a sztereotípiák, a bizalom-tapasztalat így tehát egy bizonyos fedettségben marad. Ezekben a tapasztalati összefüggésekben a bizalmatlanság, mint feltételes vagy korlátozott bizalom is megbízhatóság, illetve mint teljes bizalmatlanság jelenik meg. Ilyen értelemben egy működés következtében adódó, származtatott minőség. Bizalmatlanság a bizalom után – és ez az alaki összefüggés sok esetben jellemzi a posztmodern társadalmak politikai rendszerét, a viszonyt a politikai intézményekkel kapcsolatban.

⁹ Philip Pettit: *The Cunning of Trust*. Philosophy and Public Affairs Vo. 24. No. 3. (Summer 1995) 208.

Van azonban a bizalmatlanságnak egy másik formája is, amelyet történeti és kulturális összefüggések tartalmaznak és írnak le. Beszélnek a hegyi emberek kultúráját jellemző bizalmatlanságról, amely sajátos, a viselkedési és kommunikációs szférában megmutatkozó archaikus alakzat. Gyakorlatilag ez azzal függ össze, hogy az ágens mindenkit ismeretlennek tekint és semmiféle pozitív feltételezést nem enged meg a közeledő idegennel kapcsolatban. De az archaikus korok kereskedőivel kapcsolatban sem gondolnánk, hogy a bizalom vezeti őket a messzi és kockázatos tengeri utakon. Ezek a bizalmatlansági sémák szabályos kulturális mechanizmusok, amelyek azonban igenis favorizálják a másikkal és a mássággal kapcsolatos tapasztalatokat valamint azoknak a közvetítését. Az már a kulturális antropológia területére tartozik, hogy miként értelmezik és értelésítik ezeket a tapasztalatokat. A másik „bizalmatlansági” megismerésének vannak szabályos kommunikációs lehetőségei és eszközei. Ilyen például a gesztuális és verbális ún. tempózás. Ez az eljárás mód a másikat, a partnert hagyja megnyilvánulni, gesztuális és verbális jeleket adni, míg az interpretáns, akár a párbajban kívár, értelmez, rendszerez és összerak valamilyen lehetőségi ismereti sémát, aminek alapján létesít, vagy nem létesít valamilyen bizalmi viszonyt. Ez a kulturális bizalmatlanság – amelynek mind a mai napig sok nyoma van az európai dél, a Balkán és a Levante országaiban – sokkal inkább a szituatív tényezőket, tehát nem az állandóságot és a sztereotípiákat értékeli. De ezek a társadalmak nem kaotikusak, csak úgy éppen másféle bizalmi-bizalmatlansági relációkban oldják meg a rendezettséget.