

FELELŐSSÉG ÉS ARC NÉLKÜLI ETIKA*

SCHMAL DÁNIEL

Az alábbi gondolatmenet olyan filozófiatörténeti tájékozódás eredménye, amely első látásra talán elhamarkodottan olvas egymásra két időben távol eső szöveget – egy kora újkori metafizikai és egy kortárs etikai probléma egy-egy dokumentumát. A távolság azonban korántsem olyan nagy, mint első látásra tűnik. Ha egyszerre szemléljük egy palimpszeszt alsó és felső rétegét, itt-ott azonos alakzatok tűnnek fel a szemünk előtt, amelyek egymásra vetülve kölcsönösen erősítik egymást, s olvashatóbbá teszik az írás egy-egy szakaszát. Persze azzal kapcsolatban, hogy a két szövegben ugyanazt jelentik-e az így felismert betűk, jogosan táplálhatunk kételyt. A jelen kísérletben azonban ezt a kérdést nem vizsgálom: mindössze arra az izomorfíára szeretném ráirányítani a figyelmet, amely a leibnizi metafizika egy fejezete és a kortárs etikai gondolkodás egy időszerű problémája között vehető észre.

I. A SORS ÉS A SZEMÉLYTELEN

1. Az 1710-es *Teodícea* zárójelenete, amelyben az ifjú Sextus Tarquinius a delphoi jósdába látogat, hogy megtudakolja a sorsát, a leibnizi filozófia allegorikus összegzéseként olvasható.¹ A történet szerint Apollón elárulja az ifjúnak: bűnös, nyomorult és szerencsétlen élet vár rá.² A jóslat hallatán Sextus Tarquinius a jósistent vádolja, Apollón azonban elhárítja a felelősséget: ő nem teremti, ő csupán ismeri a jövőt, így nem felelős azért, ami történik – a jövő Juppiter kezében van. Sextus Tarquinius így folytatja: „Ó, szentséges Apollón, [...] honnan ered, hogy ilyen kegyetlen irányomban Jupiter, hogy ilyen szörnyű sorsot szán nekem...?”³ A történet folytatásában a jósisten Jupiterhez

* A tanulmány megírását az NKFIH 123839 számú kutatási projektje támogatta. Köszönettel tartozom Bernáth Lászlónak a témával kapcsolatos tanácsaiért.

¹ III. 409-417. (356-362.) A fejezetekre utaló hivatkozás mellett zárójelben a következő kiadás oldalszámait adom meg Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*. Szerk. J. Brunschwig. Paris, GF-Flammarion, 1969. A magyar idézetek Kaposi Dorottya kiadás előtt álló fordításának módosított változatai.

² A történet első fele (§§ 409-412) nem Leibniz saját leleménye, Lorenzo Valla *De libero arbitrio dialogus* című könyvéből származó fordítás.

³ *Théodicée* III. 409. (357) Az ókori istenek természetesen az egy Isten metafizikai attribútumait személyesítik meg.

utasítja az ifjút, aki világossá teszi számára: a jövő ismerete nem determinálja az ember sorsát, Sextus szabadon más életet választhat magának, ehhez nem kell egyebet tennie, mint lemondania a Róma feletti uralomról. Ám Sextus ezt nem teszi meg: *akaratával* dönt, és szomorúan távozik, rálép arra az útra, amely Lucretia meggyalázásához és a királyság bukásához vezet Rómában. Az allegória azonban nem ér véget ezen a ponton.⁴ Pallasz Athénéé egy papja, Theodórosz, kérdőre vonja az istennőt (az isteni bölcsességet), hogy miért adott az isten Sextusnak olyan akaratot, amellyel az előnyben részesíti a hatalmat a választás pillanatában.

Válasz helyett Pallasz Athéné bevezeti a főpapot a „sorsok palotájának” egy szobájába.⁵ A palota egyes szobái nem egyebek, mint a leibnizi filozófiából ismert lehetséges világok. Az egyik teremben – egy másik lehetséges világban – Theodor látja, amint egy lehetséges Sextus másként dönt: lemond a hatalomról, kertet vásárol Korinthoszbán, megházasodik, boldog és erényes életet él. A főpap ebben a teremben e lehetséges Sextus „egész életét egyetlen szempillantás alatt átlátta, mint egy nagy színházi előadást”.⁶ A történet drámai fordulatot vesz, amikor Theodor és kísérője feljutnak a palota legfelső emeletén az épület legmagasabb pontjára, a legtökéletesebb szobába, amely az aktuális világnak felel meg, ahol a valóságos eseményeket pillantják meg:

„Íme Sextus, olyan, amilyen, és olyan, amilyen valóságosan is lesz. Haragosan lép ki a szentélyből, megveti az istenek tanácsát. Látod, amint Rómába megy, mindent zűrzavarba taszít, barátja feleségét megerőszakolja. Ím, itt megy elkergetve apjával együtt, megverten, boldogtalanul.”⁷

„Íme itt megy...” E szavak zavarbaejtőek, mert a barokk teatralitás jegyében egyszerre két nézőpontot feltételeznek. Egyrészt utalnak Sextus saját nézőpontjára, aki a sorsesemények alanya: „itt megy”, azaz éppen most kezdi meg ifjú életét, bűnt követ el, elveszti a trónt, s halad tovább a maga útján. Számára tehát nyitott jövő mindaz, amit mi Pallasz Athéné és a főpap társaságában mi magunk külső nézőpontból látunk leperegni. *Mi* tudjuk, hogy Sextus hová megy, mi vár rá, hogy miként taszít mindent zűrzavarba maga körül, hogyan erőszakolja meg Lucretiát, mert a sorsok palotájának legmagasabb termében

⁴ Az ezután következő történetet Leibniz illeszti Valla munkájához, amellyel elégedetlen, mondván, hogy a dialógus „elítélni látszik a gondviselést Jupiter neve alatt, akit csaknem a bűn szerzőjévé tesz” *Théodicée* III. 413. (359).

⁵ *Théodicée* III. 414. (360)

⁶ Uo. III. 415. (361)

⁷ Uo. III. 416. (362)

mintegy színpadon látjuk, amint „megy elkergetve, apjával együtt, megverten, boldogtalanul”.

2. E leibnizi történetben össze van foglalva a jövőbeli kontingens állítások igazságértékének Arisztotelész óta ismert talánya, a szabad akarat és az isteni előretudás logikai problémája és a lehetséges világok metafizikája, jelenleg azonban nem ezekre szeretnék fókuszálni, hanem az említett két nézőpontra, amely a leibnizi allegória szerint egyszerre van jelen. Amikor a főpap végigjárja a sorsok palotáját, mint néző *akárki* lehet, tehát lehetünk mi magunk is, akik a történetben hozzá és Pallasz Athénéhez csatlakozunk, de – az akárki nyilvánvaló aleseteként – lehet akár maga Sextus Tarquinius is, aki ebben az esetben kívülről látja saját sorsát. Persze kétségtelen, hogy Sextusnak *valójában* éppoly kevésbé van valóságos hozzáférése ehhez a szinkron – az épp lepergő eseményekkel egyidejű – isteni perspektívához, mint nekünk magunknak, vagy a leibnizi filozófia értelmében bármely véges monásznak. És mégis, a leibnizi allegória, azáltal, hogy a nézőt e mitologikus formában a kilátóhely magasába emeli, egy sor nyugtalanító filozófiai kérdés megfogalmazását teszi lehetővé az imént említett két perspektíva viszonyát illetően. Mert dacára annak, hogy az egyik – a külső, isteni nézőpont – számunkra hozzáférhetetlen, a legmélyebb értelemben közünk van hozzá, hiszen tudjuk, hogy ami most nyitott lehetőségként áll előttünk, az hamarosan megváltozhatatlanul lezárt ténnyé válik, s ezért ha ez a két idősík olykor nyugtalanítóan egymásba csúszik a képzelet számára, a még nyitott és a már lezárt e fenyegető kontaminációjában az élet sorsszerűségét sejtjük meg. Végülis mi egyéb szólal meg a *teodícea* makacs kérdésében – miért és honnan van a rossz? –, mint az ember értetlensége, lázadása a sorsszerűséggel szemben?

A leibnizi allegóriában a palota szobái, mint láttuk, piramis alakban, tökéletesség szerint vannak rendezve. A valós világot a hierarchia csúcsán az a tény választja ki, hogy ez az egyetlen szinguláris elem, amelynek – mint a piramis zárókövének – nincsen azonos szinten álló, hasonló tökéletességű párja; ezért kerül ez kiválasztásra, hiszen minden más esetben csak a nyers önkény dönthetne két vagy több egyformán tökéletes valóság között. Egy ilyen választásnak – leibnizi fogalmakkal élve – hiányozna az elégséges észszerű alapja (*raison suffisante*). A mi Sextus Tarquiniusunk tehát kizárólag annak a körülménynek köszönhetően fordul elő a valóságos világban, hogy történetesen az ő bűnös és szerencsétlen sorsa – amelyet mi is csak *a posteriori*, Titus Livius elbeszéléséből ismerünk – illeszkedik ennek a szingularitása által kitüntetett világnak az eseményei közé. Leibniz azonban ennél jóval többet kíván elmondani a történettel: azt a belátást is illusztrálni kívánja, hogy Sextus Tarquinius *szabadon* választott, s épp ez a szabad és minden külső determinizmustól mentes

választás tette őt azzá,⁸ aki – ezért került épp abba a szobába, amelyben a történetét megelevenedni látjuk. Ha másként választott volna, egy másik szobában lenne, mint ahogyan valóságosan meg is találjuk egy másik szobában Sextus egy hasonmását, aki a békés életet választotta. A sorsok palotája – egyfajta logikai-metafizikai teljességeként – minden Sextus Tarquinius minden lehetséges mását tartalmazza. Végül az a tény, hogy a *mi* Sextusunk a hierarchia csúcsán elhelyezkedő világban kap helyet – következésképpen létezni fog – olyan *externális* körülmények függvénye, amelyek kívül esnek Sextus szabad választásának a körén. Sextus a maga monadikus interioritásában valamiképpen reprezentálni fogja e világ minden más elemét, ám az a szükségszerűség, hogy cselekedeteinek egyre távolabbi konzekvenciái, amelyek a világ legtávolabbi sarkáig befolyásolják az univerzum eseményeit, más eseményekkel konjunkcióban *történetesen* a legtökéletesebb, tehát a létrehozandó világot alkotják, *számára* „metafizikai szerencse” vagy nyers tény.

3. Sextus Tarquinius természetesen nem rendelkezik azzal az isteni nézőponttal, ahonnan – mintegy kívülről – rá tudna tekinteni a sorsára, de tudhat e perspektíva létezéséről. Innen nézve az említett a kettősség Leibniz enigmatikus elbeszélésében nyugtalanítónak válik, mert a saját élettel kapcsolatos két nézőpont egyidejűségét állítja: miközben elhatározom magamat, s megfontoltan vagy elhamarkodottan az észnek vagy a vágyaimnak engedek, azaz egyéni, szubjektív perspektívából *cselekszem*, ezzel egy időben, *történik* is velem mindez, s akár külső tanúja is lehetnék a szabad döntéseimnek, mint a Pallasz Athéné által kísért főpap. A leibnizi történet logikája szerint Sextus Tarquinius akár magát is láthatná: „Ím, itt megy elkergetve apjával együtt, megverten, boldogtalanul”.

Leibniz a szabadság – tehát a személyes létezésem számára legalapvetőbb képességem – leírásába egy merőben idegen pillantás lehetőségét is belecsempészi. E történetben az a nyugtalanító, hogy miközben a cselekvő személy a nyitott jövő előtt állva felelős döntéseket hoz, s aktív szerepet játszik sorsa alakításában, választásai egyszersmind történnek is vele, mintegy konstatálja is őket, azaz nemcsak alakítója, hanem tanúja is a sorsnak. Egyes szám első

⁸ A szabadság és determinizmus viszonya a leibnizi filozófia egyik sokat vitatott pontja. Kétségtelen, hogy Leibniz szerint a szabad választásnak mindig van elégséges észszerű alapja, magának az ágensnek a diszpozícióiban: „miután meghatároztuk a cselekvéshez szükséges összes *külső* követelményt, a szabad elme képes cselekedni vagy nem cselekedni annak megfelelően, hogy milyen diszpozícióval bír.” (Vö. *Opusculæ et fragments inédits de Leibniz*. Szerk. Louis Couturat. Hildesheim, Georg Olms, 1961. 25.) Leibniz ugyanakkor azt is kijelenti, hogy a szabad választás elégséges alapja „hajlamossá tesz, de nem kényszerít ki szükségszerűséget” (uo. 402).

személyben fogalmazva: hozzám tartozik az aktív cselekvés, de hozzám tartozik az a pillantás is, amely passzívan tudomásul veszi, hogy hogyan döntöttem, amely mintegy *nézi bennem, amint cselekszem*, s akár meg is lepődhet azon, amivé aktív elhatározásaim nyomán formálódik az életem. Életem e passzív tanúja is magam vagyok, mert magamat azokon a döntéseken keresztül ismerem meg, amelyeket meghozok. Bárhogyan döntök is, az, aki *így és így* választott, ettől kezdve én vagyok, s ez az *én* tőlem elszakíthatatlan sorsként tartozik hozzám, mert amit tettem – amint a költő mondja – „él a multban, s onnan kivenni többé nem lehet”.

4. Énem e személytelen része Leibniznél szoros kapcsolatban áll mindazzal, amit énem személyes része cselekszik. Minthogy a világ – mint láttuk – fizikai és metafizikai értelemben *plénium*, a jelenségek ok-okozati láncolatán keresztül a monász bármely hatása eljut a világ valamennyi másik eleméhez. Nincsenek elszigetelt cselekvések; bárki bármit tesz, eltérő mértékben és intenzitással ugyan, de az egész világegyetemre hatással van. Ennek ellenére Leibniz mégsem gondolja, hogy cselekvéseink *valamennyi* hatásáért erkölcsi felelősséggel tartozunk. Már csak azért sem tartozunk valamennyi hatásért felelősséggel, mert ezek túlnyomó többsége tudattalanul van jelen számunkra, hiszen a tudat csupán a jelenségek egy szűk körét világítja meg. A morális szempont a tudattal, sőt egészen pontosan az ön- vagy éntudattal, azzal a képességgel jelenik meg, amelyik lehetővé teszi, hogy *ént* mondjunk.⁹ Felelősek tehát nem vagyunk a tetteink nyomán személytelenül tovagyrúzó minden eseményért, ám ezek az externális hatások mégis valamiféle belső összefüggésben állnak azzal, akik vagyunk, s azzal, amit teszünk. Ezeknek köszönhetjük ugyanis, hogy a világ azon rendszerében kapunk helyet, amellyel tetteink kompatibilsek, s amely – ha történetesen a legteljesebb világ – lehetővé teszi, hogy a cselekvés *ténylegesen* megvalósuljon. Csak ennek következtében az Sextus, aki, s csak ennek következtében mondható róla: „Íme [...], olyan, amilyen, és olyan, amilyen valóságosan is lesz”. A következmények végtelenül hosszú, a tudat számára hozzáférhetetlen láncolata járul hozzá ahhoz, hogy a Sextust tartalmazó világ kiválasztásra kerül, vagyis e személytelen konzekvenciák belső összefüggésben állnak azzal a ténnyel, hogy Sextus létezik, s akaratával szabadon választani tudja a Rómába vezető utat. Az „ím, itt megy” szavakba csempészett idegenség része annak, amit önmagaként ismer.

⁹ E kérdéshez lásd Schmal Dániel: A szubjektum perspektívája Leibniz gondolkodásában. In: Pavlovits Tamás – Schmal Dániel szerk. *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Budapest, Gondolat, 2015. 169-189.

II. ARC NÉLKÜLI ETIKA

1. Stéphane Chauvier *Az arc nélküli etika: az externális hatások problémája* című 2013-as monográfiájában a következőket írja: „a társadalmi erkölcs területén leggyakrabban úgy okoskodunk, mintha a társadalmi élet *face-to-face* interakciók összege lenne. Azt is képzeljük, hogy a társadalmi élet lehetőségéhez *mindössze* arra van szükség, hogy ki-ki készségesen korlátozza saját természetes szabadságát, hogy ne ártsen másoknak.”¹⁰ E két feltevés a szerző szerint korunkban tarthatatlan, mert egyik sem számol cselekedeteink externális hatásaival, amelyek ott is fellépnek, ahol korlátozzuk saját szabadságunkat, hogy ne ártsunk másnak.

„Még egy olyan társadalomban is, amelynek a tagjai számára tilos célzottan ártani egymásnak, amelynek tagjai körültekintő óvatossággal járnak el a cselekvésük során, és türelmet tanúsítanak, amikor mások cselekszenek – még egy ilyen társadalomban is előfordul, hogy mindezek dacára az embernek olyan külső károkat kell elszenvednie, amelyekről úgy találja, hogy átlépik az elviselhetőség határát. Ez a helyzet nem szabályozható a belső önkorlátozás elve alapján, mert a káros hatások nem az ágensnek cselekedetei, hanem a fizikai és a társadalmi világ komplexitásából erednek.”¹¹

Chauvier az ilyen károkat nevezi *externális hatásoknak*. Az externális hatások az emberi cselekvés eredményei,¹² mégsem állítható, hogy az ember cselekszi ezeket, mert olyan okozatokként realizálódnak, amelyek az emberi cselekvés és a világ külső tényeinek a konjunkciójából állnak elő. A külső hatások problémája tehát abból fakad, hogy a cselekvésnek sokkal több és sokkal szerteágazóbb oksági hatása van, mint ami a cselekvő intenciójában megjelenik, s ami magának a cselekvésnek a tárgya.

¹⁰ Stéphane Chauvier: *Éthique sans visage : Le problème des effets externes*. Paris, Vrin, 2013. 114.

¹¹ Uo. 114-115.

¹² Cselekvésen a jelen gondolatmenet szempontjából az ágencia davidsoni elméletének (*Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980) megfelelően az ágens által meghatározott intencióval mint okkal elindított eseménysort értem. A releváns kérdés itt (akár ezt az oksági elméletet, akár a cselekvés okát az intenciótól elválasztó alternatívákat nézzük), az lesz, hogy meddig terjed egy cselekedetnek az a köre, amely értelmesen az ágensnek tulajdonítható az okok végtelen láncolatában (a cselekedeteket tehát nem korlátozom az ágenshez tartozó mentális és testi eseményekre, hanem ezek hatásaira is kiterjesztem a szóban forgó határig). E határ jelen megközelítés szerint addig tágítható, ameddig az események lefolyása *elvben* kalkulálható a cselekvő számára.

A külső és belső e megkülönböztetése Chauvier-nál nem azonos a szándékolt/nem szándékolt megkülönböztetéssel. Ha egy város bombázásának – hogy a szerző példájával éljek – járulékos következményeként a civil áldozatok veszítik életüket, az elkövető nem háríthatja el a felelősséget azzal, hogy cselekvésének nem ez, hanem az ellenség elpusztítása volt a célja. A cselekvés gyakran a szándékolt és szándékolatlan hatások mérlegelését követeli, ám az etikailag releváns mérlegelés a *cselekedetek* körén belül eső elemeket érinti, nem azt a végtelen oksági hatást, amelynek a lavináját a cselekvés pusztító esemény-jellegénél fogva indítja útnak. Ami a cselekedethez tartozó belső elemeket illeti, nem egyszer kompromisszumot kell kötni szándékolt és szándékolatlan hatások között. A lényeg azonban az, hogy e kompromisszumok mind az erkölcsi mérlegelés tárgyát képezik, teljes mértékben az egyén felelősségének a körén belül esnek, és épp ettől tekinthetők a cselekvés *belső* hatásainak. Akármilyen morális megítélés alá esik is, a civil áldozatok elpusztítása olyasmi, ami az ágens cselekedett, akár szándékában állt, akár nem.

Ezzel szemben sokkal kevésbé magától értetődő, hogy a cselekvés minden látható és láthatatlan konzekvenciája a cselekvő tette. Ha egy szigeten egy iparos úgy dönt, hogy felhagy a mesterségével, mert nem él meg belőle, s helyette valami jövedelmezőbbet választ, ehhez megvan minden joga, s cselekvésének belső köre erkölcsileg kifogásolhatatlan. Előfordulhat azonban, hogy e lépésével tudva vagy tudatlanul súlyos kárt okoz annak az egy utolsó vásárlónak, aki később potenciális felhasználó lett volna, ám ettől kezdve nem tud hozzájutni az iparos által előállított termékhez. Ez a szerencsétlen körülmény azonban nem az iparos tette, hanem az általa végrehajtott cselekedet és a világ azon állásának a konjunkciójából adódik, hogy az adott szigeten *történetesen* ő az egyetlen képviselője a szakmának.

2. Aligha szorul alaposabb magyarázatra, hogy korunk környezeti problémái a nem szándékolt mellékhatások krízisével szembesítenek minket, így az externális hatások elsőrendű etikai problémává lépnek elő. Ulrich Beck *A kockázat-társadalom* című 1986-os művében amellettt érvelt, hogy a civilizációs kockázatok globalizálódása miatt mindnyájan új fajta fenyegetések árnyékában élünk: a ránk leselkedő veszélyek nem elsősorban szándékos károkozásból, s még csak nem is erkölcsileg vitatott vagy kifogásolható intenciókból, hanem a pozitív szándékkal végrehajtott cselekvések mellékhatásaiból fakadnak.¹³ Márpedig ezekkel a reflexív hatásokkal szemben nincs, vagy sokkal kisebb

¹³ Ulrich Beck: *A kockázat-társadalom: Út egy másik modernitásba*. Ford. Berényi Gábor – Kerékyártó Béla. Budapest, Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég, 2003. 59.

mozgástere van a személyes szabadságnak és autonómiának. Amikor e hatások természetére utalva *reflexióról* (a folyamat hatásainak a folyamatra történő visszacsatolásáról) beszélünk, ez a fajta reflexivitás elbizonytalanít abban, hogy lehetséges a tudatos irányítás. Ezzel függ össze a reflexív modernitás Ulrich Beck, Anthony Giddens és Scott Lash nevével fémjelzett gondolata, amely szerint az 1980-as évetől a klasszikus modernitás modernizációja folyik.¹⁴ A modernitás mindig is forradalmi változások terepe volt, kései korszakában azonban jelentős módosuláson megy keresztül. Ennek lényege annak a koordinátarendszernek a válsága, amelyhez viszonyítva korábban a még oly radikális változásokat is értelmezni és kalibrálni lehetett. A szerzők szerint „[a] modernitás nem tűnt el, de egyre problematikusabbá válik. Míg a krízisek, az átalakulás és a társadalmi változás mindig is része volt a modernitásnak, addig a reflexív modernitásba való átmenet [...] magukat a koordinátákat, a változás kategóriáit és fogalmait változtatja meg forradalmi módon”.¹⁵ A modernitás e korszaka a „mellékhatások forradalma” (*revolution of side-effects*),¹⁶ ami bizonytalansághoz, kétértelműséghez, ellentmondásokhoz, illetve a Beck által „kockázati társadalomnak” (*Risikogesellschaft*) nevezett jelenséghez vezet. Az az átalakulás, amely magát a változás keretrendszerét érinti, *metaváltozás*.¹⁷ Mindez annyiban érdekes, amennyiben a metaváltozást nem a szándékolt emberi cselekvés, hanem a szándékolt cselekvések mellékhatásai idézik elő. Ez újszerű kihívás elé állítja az etikai gondolkodást. Világos, hogy a *face-to-face* kapcsolatok körén belül értelmezett felelősségvállalás nem elégséges egy olyan világban, amelyet a mellékhatások kontrollálhatatlanná váló interferenciái irányítanak, s ahol a kollektív felelősség vitatott fogalma sem könnyíthet az egyén morális terhein. Ennek felismeréseként javasolja Stéphane Chauvier az *éthique sans visage*, az „arc nélküli etika” kidolgozását. Az arc nélküli etika a károkozással kapcsolatos felelősség kiterjesztése arra a területre, ahol cselekvéseink hatásai túllépnek az interperszonális keretben értelmezhető hatások körén.

¹⁴ Ulrich Beck – Anthony Giddens – Scott Lash Szerk.: *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity, 1994.

¹⁵ Az elmélet egy alapos összefoglalása: Ulrich Beck – Wolfgang Bonss – Christoph Lau: *The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme. Theory, Culture and Society*. 20. 2. 2003. 1-33., 2.

¹⁶ Az ebben a formában elterjedt kifejezéshez lásd Ulrich Beck *Schöne neue Arbeitswelt. Vision Weltbürgergesellschaft* című 1999-es művének (Frankfurt, Campus Verlag) angol fordítását: *The Brave New World of Work*. Ford. Patrick Camiller. Cambridge, Polity, 2000. 21. Máshol *the age of side-effects* formában határozzák meg a szerzők a második modernitás korszakát (Beck – Giddens – Lash, *i.m.* 175.)

¹⁷ Beck – Bonss – Lau, *i.m.* *passim*.

3. Térjünk vissza Leibnizhez. A leibnizi teodícea az iménti problémák felől nézve nem egyéb, mint az isteni felelősség korlátozása annak megmutatásával, hogy az egyes cselekedetek konzekvenciái szükségszerű kényszereknek vannak alávetve abban a távolabbi szférában, ahol végtelen számú hatás találkozik egymással. Sextus Tarquinius felelős azért, amit cselekszik, de sem ő, sem Isten (aki pedig a hatások minden találkozását előre látja minden lehetséges világban) nem felelős azért a *tényért*, hogy szabadon elhatározott cselekedeteinek végtelen számú konzekvenciája *történetesen* a legteljesebb világ részét képezi. Hogy e gondolatmenet mint teodícea megállja-e a helyét, azzal kapcsolatban kételyeket táplálhatunk, amit azonban a jelen gondolatmenet szempontjából hangsúlyozni kell, az a leibnizi válasz személytelen jellege: a rossz kérdésének megoldása nála olyan szférát feltételez, amelyen belül az emberi szenvedés és nyomorúság összeegyeztethető ugyan az isteni jóssággal, hatalommal és bölcsességgel, de sem Isten, sem pedig az ágens esetében nem egyeztethető össze a mindenre kiterjedő *személyes* felelősség elvével. Ha létezik „arc nélküli etika”, ennek művelése egyfajta előzetes diszpozícióként azt feltételezi, hogy az ágens megtalálja magában a kapcsolatot azzal a faktuális adottsággal, ami egyéni létében *nem* személyes. És voltaképpen ebben a mozzanatban ragadható meg a leibnizi *Teodícea* kulcsa. Amíg a rosszal kapcsolatos panasz a személyes felelősség szférájában hangzik el, addig megoldhatatlan nehézségek forrása. Leibniz szerint azonban létezik az emberi individuumban olyasmi, ami nem személyes, s ami a maga faktualitásában a világ-egyetem rendjével köti össze a személyes sorsot. Hogy ez a „metafizikai mechanizmus” egyszersmind a tökéletesség jegyeit hordozza és végtelen csodálatot ébreszthet a lélekben, azt persze tekinthetjük alaptalan optimizmusnak, egy azonban bizonyos: ennek gyökerei mind Isten, mind pedig a teremtmények vonatkozásában mélyebbre nyúlnak a személyes szándékok körénél, vagyis *végső alappjukat tekintve* nem a bölcs alkotó hagyományos képével állnak rokonságban, hanem a létezés egy olyan szférájával, amely közelebb áll az „arc nélküli etika” követelményeihez, mint a klasszikus teizmus világához.